

BAB 2

SKETSA KONTEKS SOSIAL DI TANAH PAPUA

Bab ini memaparkan konteks sosial ekonomi, sosial politik, dan sosial budaya yang mempengaruhi pembentukan ranah politik dan ranah keagamaan beserta habitus-habitus pelaku-pelaku sosial di Tanah Papua. Bagian ini juga mendeskripsikan sejarah kata "Papua" yang didasarkan atas studi Solewijn Gelpke (1993) tentang nama Papua. Merujuk pada konsepsi Bourdieu (1992: 9), Tanah Papua dapat dilihat sebuah ruang sosial yang mencakup semua konsepsi tentang dunia sosial. Konsepsi ruang sosial Bourdieu memandang realitas sosial sebagai sebuah *topology* (Harker 1990). Melalui cara ini, ruang sosial dapat dilihat sebagai tempat berbagai macam ranah yang memiliki relasi satu sama lain dan titik singgung antar mereka.¹

2.1 Genealogi Kata "Papua"

George de Menezes seorang Portugis yang datang ke Papua pada tahun 1526 merupakan orang Eropa pertama kali yang melihat Pulau Papua (Hasselt 2002: 1-2, Kamma 1981: 63). Setelah itu, Ynigo Ortiz de Retez, pelaut Spanyol mengunjungi pulau ini pada tahun 1545 dan memberikan nama *Nueva Guinea* karena teringat kepada Suku Guinea yang lain di Afrika. Ia melihat orang-orang yang berambut keriting dan berkulit jauh lebih hitam daripada penduduk di Hindia. Mereka tidak disebut sebagai orang Negro, tetapi orang Papua. Siapa yang

¹ Jika Tanah Papua merupakan sebuah ruang sosial, maka ia terdiri dari berbagai ranah perjuangan dan kontestasi antara pelaku-pelaku sosial yang beranekaragam mencakup sosial ekonomi, sosial politik, dan sosial budaya. Masing-masing ranah perjuangan memiliki relasi dengan ranah lainnya walaupun dalam tingkatan tertentu masing-masing ranah bersifat otonom. Bila ditelusuri lebih jauh, ranah-ranah perjuangan tersebut tidak lain adalah arena-arena dominasi yang menjadi tempat berlangsungnya konflik antara pelaku-pelaku sosial di Papua yang terhubung dengan ranah yang lebih besar di tingkat nasional. Integrasi Papua ke dalam NKRI sendiri dilakukan dalam ranah politik internasional melalui *the New York Agreement* 1962 antara Indonesia dan Belanda. Pada ranah politik, Papua merupakan arena kontestasi antara Pemerintah Pusat/nasionalis Indonesia para nasionalis Papua. Sedangkan pada ranah ekonomi, Papua merupakan arena persaingan distribusi kapital antara para pendatang, penduduk asli, dan perusahaan-perusahaan besar. Sementara dalam ranah kebudayaan, Papua merupakan tempat untuk memperebutkan supremasi budaya antara lebih dari 312 suku-suku masyarakat asli Papua. Dari berbagai ranah tersebut, studi ini hanya memfokuskan pembahasan pada kontestasi identitas dalam ranah keagamaan Islam yang melibatkan Muslim Papua dan Muslim pendatang, dan ranah politik dan keagamaan yang melibatkan Muslim Papua, Muslim pendatang dan Kristen Papua.

memberi nama Papua dan apa maknanya tidak diketahui secara tepat (Hasselt 2002: 1-2).

Kata "Papua" dalam Suplemen *Oxford English Dictionary* tahun 1982, sebagaimana dikutip oleh Ploeg (2002: 92), dikatakan berasal dari Bahasa Melayu yang berarti keriting di mana referensi pertama kali pada tahun 1619 merujuk pada sekelompok orang. Orang Papua atau '*Papuan*' diartikan sebagai (1) orang asli yang mendiami Papua atau Papua New Guinea dan (2) kelompok bahasa-bahasa Papua. Ploeg (2002: 75-76) juga menjelaskan bahwa kata Papua digunakan merujuk pada tiga hal sebagai berikut. Pertama, mengacu pada suatu entitas atau berbagai entitas masyarakat yang memiliki keberadaannya. Kedua, merujuk pada sifat-sifat dan kepemilikan dari suatu entitas atau berbagai entitas masyarakat. Ketiga, Papua adalah suatu disiplin atau kajian ilmu dalam Indologi. Merujuk pada FC Kamma, Ellen dan Van Der Leeden, Ploeg (2002: 95) berpendapat bahwa dalam perspektif FAS (*Field of Anthropological Studies*), orang Papua adalah kelompok etnik yang berbeda dengan Maluku dari segi kebudayaan seperti stratifikasi sosial, kedudukan raja-raja, dan gelar orang kaya.

Bila ditelusuri lebih jauh, makna kata "Papua" tidak berkaitan dengan identitas ras. Namun konstruksi diskursus Papua sebagai ras Melanesia untuk kepentingan politik telah berlangsung pada masa kolonial.² Kata Papua dikonstruksi oleh ilmuwan Barat sebagai sebutan untuk orang-orang yang berras-Melanesia. Namun, seorang sejarawan Belanda, Gelpke, mengatakan bahwa Papua tidak identik dengan ras Melanesia seperti berikut. Nama Papua dalam pengetahuan konvensional berasal dari kata *papua* atau *puah-puah*, yang berarti berambut keriting di mana Ensiklopedi Modern Bahasa Inggris, Belanda, dan Spanyol bertitik tolak dari pengertian ini (Gelpke 1993). Misalnya dalam Kamus Belanda-

² Pandangan Pemerintah Belanda untuk memisahkan Papua (*Netherland New Guinea*) dari Indonesia adalah bahwa orang Papua merupakan ras yang berbeda dan orang berbeda yang harus memiliki hak menentukan nasibnya sendiri. (Lipjhart 1961: 9-16). Ide pemisahan ini muncul pada tahun 1930 ketika terjadi depresi ekonomi dan meningkatnya persaingan kerja antara orang Indo-Eropa dengan Hindia Belanda. Kondisi ini memunculkan pandangan dari sayap kanan politik Belanda akan pentingnya suatu basis teritori untuk orang Indo-Eropa yaitu *Netherland New-Guinea*. Untuk mewujudkan kepentingan ini, didirikan institusi-institusi baru dan dituliskannya esai-esai yang menjelaskan bahwa orang Papua termasuk dalam ras Melanesia dan berbeda dengan orang asli Hindia Belanda lainnya (Mote dan Rutherford 2001: 118).

Melayu, Von De Wall (1880:442) '*papoewah*' berarti (1) New Guinea dan (2) orang yang berambut keriting.

Kata '*puah-puah*' muncul pertama kali pada tahun 1852 dalam kamus Inggris-Melayu Crawfurd yang menulis dalam pengantarnya bahwa kamusnya itu didasarkan atas Kamus William Marsden 1812. Namun kata *puwah-puwah* ini tidak ada dalam kamus Marsden tersebut.³ Pada Kamus Crawfurd, kata '*papuwah frizzled*' (hal 126) berarti Negrito di pulau-pulau India, sedangkan '*papuwah frizzled*' (hal 135) berarti Pulau-Pulau New Guinea dan penduduk pulau-pulau yang berras negrito.⁴ Crawfurd menulis bahwa orang-orang Melayu dan Jawa menyebut New Guinea sebagai '*tanah puwah-puwah*' (Crawfurd 1856:299) di mana orang-orang Eropa menamakannya Papua.

Makna Papua secara etimologis dapat ditelusuri dalam Bahasa Biak. Kamma (1954) menulis bahwa penduduk Biak dan Numfor menamai Pulau-Pulau Raja Ampat sebagai '*Sup i babwa*' yang artinya tanah rendah atau tanah di bawah matahari terbenam (Gelpke 1993). Menurut Kamma, dalam dialek Biak, Raja Ampat diucapkan sebagai '*Sup i papwa*' dan dalam perkembangannya disebut sebagai Papua. Pergeseran pengucapan menjadi Papua merupakan *tacit knowledge* yang juga terjadi pada penduduk di Pulau Halmahera sebelah Timur dan Teluk Wondama. Secara ideomatik, '*sup I babwa*' bukanlah sebuah ekspresi *artificial*,

³ Karena kamus Marsden tidak ditemukan kata *puah-puah*, Crawfurd mungkin menemukan kata itu dari dua daftar kata yang diterimanya dari Pendeta Hutcsin yang bekerja di Penang dan Robinson yang bekerja di Batavia, namun kata *puah-puah* tidak ada dalam Kamus Marsden atau dari Hikayat Inderanata (Gelpke 1993). Gelpke (1993) menulis sebagai berikut: Wilkinson (1932) menulis dalam kamusnya bahwa makna 'rambut keriting, Papua' dari *puah-puah* atau *pepuah* dikutip dari Hikayat Indera Nata pada paragraf 'kulitmu hitam 'sa-bagai *puah-puah*.' Terjemahan ini menurut Gelpke meragukan karena tidak jelas apakah *puah-puah* tersebut adalah orang atau bangsa. Selain itu, bukan keriting yang identik dengan karakteristik *puah-puah* tetapi hitam. Sementara itu, kamus Portugis, Machado (1967: 111-1750) mengutip Gonclaves Viana dan Lokotsc yang menyebutkan asal nama Papua Melayu, yaitu keriting. Kedua orang tersebut mengutip Devic (1876: 183) yang menerangkan adanya evolusi dari *pua-pua* menjadi Papua. Namun, Devic menggunakan kata itu karena perhatiannya pada *Aptenodytes Papua*, sejenis burung seperti penguin yang disebut sebagai negeri *les Papous* yang namanya diambil dari *pua-pua*. Dengan demikian, hampir semua kamus yang menyebutkan Papua merujuk pada Kamus (Inggris-Melayu) Marsden 1812 yang tidak ada kata '*puah-puah*' dan terjemahan Papua menjadi orang berambut keriting.

⁴ Sedangkan kata Negro (Afrika) dalam kamus tersebut diartikan sebagai: *habsi, zangi, kafri* dan Negro (Pulau-Pulau India): *papuwah, puwah-puwah*. Pada halaman lain (148) tertulis '*puwah-puwah*' berarti keriting atau Negro (Gelpke 1993).

kata ini hampir sama dengan ekspresi dalam Bahasa Biak sekarang untuk menjelaskan naik mencapai tujuan di Timur. Sementara, orang-orang Numfor menyebut diri mereka sendiri pada waktu menghadap Sultan Tidore sebagai '*Kawasa ori sdr*' yang berarti orang-orang dari negeri di mana matahari terbit.⁵

Gelpke (1993) menyimpulkan bahwa kata Papua yang secara etimologis berarti keriting tidak dapat ditelusuri lebih jauh daripada Kamus Inggris-Melayu William Marsden 1812. Kata Papua tidak digunakan oleh orang Eropa sampai tahun 1852 dalam Kamus Inggris-Melayu Crawfurd. Analisis Gelpke menunjukkan bahwa kata Papua tidak pernah digunakan dalam kaitannya dengan penduduk berambut keriting di Timor dan bagian lain di Indonesia Timur. Bagi *Cartographer* Portugis, Fransisco Rodriguez dan Tom Pires (1513), Papua adalah nama untuk Halmahera dan pulau-pulau di sebelah timurnya. Kata itu dikutip dari orang-orang Jawa dan Melayu, dan digunakan untuk menamai daerah tersebut sebelum abad ke-15.

Menurut Jos Mansoben, antropolog Uncen, nama Papua sendiri sampai sekarang masih *debatable*, namun Gelpke dan Kamma lebih setuju jika Papua berasal dari *tacit knowlegde* untuk menamai tanah rendah atau tanah tempat matahari tenggelam.⁶ Jadi, nama Papua sebenarnya untuk menyebut daerah kepala burung, namun dalam perkembangannya, digunakan untuk menyebut seluruh pulau besar.. Frans Kaisiepo mengusulkan tahun 1945, kata Papua diganti dengan 'Irian' yang dalam Bahasa Biak berarti tanah yang panas (Athwa 2004: 6). Pada waktu itu, Kasiepo merasa malu karena Papua berarti bodoh, malas, dan kotor (Antoh 2007: 3).⁷ Ketika Papua di bawah Indonesia, Pemerintah mengganti nama Papua dan New Guinea dengan Irian Barat dan kemudian menjadi Irian Jaya.

⁵ Gelpke (1993) juga menjelaskan bahwa Raja Salawati pada 1953, Abu Kasim Arfan, menyebutkan bahwa *sup I babwa (papwa)* berarti tanah yang ditundukkan untuk mendukung klaimnya bahwa penduduk Biak termasuk dalam wilayahnya.

⁶ Wawancara dengan Dr Jos Mansoben (Uncen) pada 4 Maret 2008 di Jayapura.

⁷ Menurut Mansoben (1994: 52-53), makna Papua sebagai hitam, bodoh, dan rambut keriting digunakan oleh aparat Pemerintah dan guru-guru dari Indonesia Timur (Minahasa, Ambon, Kei dll) pada masa Kolonial untuk menghina orang Papua.

2.2 Konteks Sosial Ekonomi

Jumlah penduduk Provinsi Papua pada tahun 2006 adalah 2.524.275 jiwa. Sensus penduduk tahun 2000, penduduk Provinsi Papua (Papua+Papua Barat) adalah 2,214 juta jiwa, sedangkan tahun 1990 sebesar 1,649 juta jiwa (Suryadinata 1990: 190). Peningkatan jumlah penduduk per tahun mencapai 2,95% antara tahun 1990 sampai 2000. Sensus penduduk 2000 hanya mampu menemukan 14 kategori kelompok suku-suku besar di Papua, 9 yang paling besar yaitu: Jawa (pendatang) (12,48%), Biak-Numfor (7,43%), Dani (7,12%), Lani (5,05%), Ekari (3,94%), Bugis (pendatang) (3,5%), Yali (3,02%), Ngalum (2,72%), dan Banjar (pendatang) (0,02%). Sisanya (53,24%) merupakan suku-suku kecil di Papua.⁸

Keberadaan pendatang di Papua merupakan masalah yang diwariskan oleh Pemerintahan Orde Baru. Transmigrasi di Papua telah dimulai pada tahun 1971, sebanyak 5.000 warga dan meningkat pada tahun 1972 hingga mencapai 10.000 jiwa (McGibbon 2004: 20). Total transmigran pada tahun 1979 mencapai 560.000 orang. Kebijakan transmigrasi terus dilaksanakan sampai tahun 2000 ketika tuntutan kemerdekaan Papua muncul dalam politik Papua. Selain transmigrasi, migrasi spontan juga terjadi di Papua terutama dari masyarakat Bugis-Buton-Makassar (BBM). Baik transmigrasi dan migrasi spontan telah merubah komposisi penduduk Papua. Jika tahun 1971 jumlah pendatang mencapai 4% dari total penduduk, maka pada tahun 2000 mencapai 35% dari seluruh penduduk Papua (McGibbon 2004: 26). Lima puluh tahun lalu, 90% penduduk Papua adalah orang Papua asli (SKP 2006: 9).

Bahkan, pada tahun 1980, total jumlah pendatang dibandingkan dengan jumlah penduduk kota-kota di Papua telah mencapai 30% dan meningkat menjadi 66% pada tahun 2000 (McGibbon 2004: 26). Pada tahun yang sama, jumlah penduduk Papua asli menempati posisi minoritas pada kota-kota besar terutama di Jayapura, Manokwari, Sorong, dan Biak Numfor (McGibbon 2004: 26). Pada tahun ini juga,

⁸ Menurut Sensus Penduduk 2000, jumlah seluruh suku-suku penduduk asli Papua diperkirakan mencapai 312 di mana masing-masing suku memiliki bahasa sendiri-sendiri. Namun, sumber lain terutama ED Sefa (2005) dalam bukunya, *Ensiklopedia Suku Bangsa di Papua*, menunjukkan bahwa suku-suku yang telah teridentifikasi berjumlah 201 buah.

mayoritas (86%) orang Papua asli menetap di daerah pedesaan dan pegunungan-pegunungan. Michael Rumbiak, seorang peneliti dari Papua yang tinggal di Australia, sebagaimana dikutip McGibbon (2006:19) mengatakan bahwa kebijakan transmigrasi oleh Orde Baru bertujuan untuk ”*depopulation*” (mengurangi jumlah penduduk) orang Papua asli.

Disparitas ekonomi dan pembangunan antara Papua dengan daerah-daerah lain di Indonesia tidak terlepas dari adanya *conflict of interest* para pendatang dengan orang Papua asli di Tanah Papua, diskriminasi kebijakan pusat kepada daerah, serta eksploitasi budaya dan SDA Papua (Elisabeth dkk 2004: 155). Akan tetapi, implementasi Otsus ternyata tidak menjamin terciptanya kesejahteraan dan pembangunan ekonomi untuk rakyat Papua (2006). Pertumbuhan ekonomi sebelum Otsus pada tahun 1995, 1996, 1997, 1998 mencapai 20,18%, 13,87%, 7,42%, 12,72%; sedangkan pertumbuhan ekonomi sesudah Otsus diimplementasikan pada tahun 2002, 2003, 2004 hanya mencapai 8,7%, 2,96%, dan 0,53% (BPS Papua 2006). Data tersebut menunjukkan bahwa pembangunan ekonomi lebih banyak dilakukan sebelum Otsus daripada sesudah Otsus.

Seiring dengan rendahnya pertumbuhan ekonomi setelah Otsus diimplementasikan, jumlah penduduk yang hidup di bawah garis kemiskinan juga meningkat. Dari 2.556.419 orang penduduk Papua pada tahun 2004, jumlah penduduk miskin mencapai 43% (BPS Papua 2006). Sebagai implikasinya, jumlah keluarga yang dapat dikategorikan miskin juga menjadi bertambah. Menurut keterangan Ketua BPS Provinsi Papua, 48,99% keluarga di Papua dan 36,85% keluarga di Irian Jaya Barat pada Maret 2006 dapat dikategorikan sebagai keluarga miskin (*Elsham News Service* 6 September 2006). Selain itu, desa-desa di Papua juga termasuk dalam kategori desa miskin atau desa tertinggal. Mayoritas desa di Papua (82,83%) dan Irian Jaya Barat (81,29%) merupakan desa tertinggal (*Sinar Harapan* 12 September 2006).

Secara ekonomi, posisi penduduk asli Papua berada dalam posisi marjinal. Sebagai buktinya, pada tahun 2003, kota-kota provinsi, kabupaten, dan kotamadya

dihuni oleh pendatang (90%) yang menguasai sebagian besar (90%) perekonomian, perdagangan, tenaga kerja, transportasi, kantor-kantor swasta, dan bisnis lainnya (Kompas 23 Februari 2003). Hal ini menyebabkan kecemburuan sosial yang tinggi antara penduduk asli dengan pendatang.

Selain persoalan ekonomi, kondisi pendidikan dan kesehatan di Papua juga masih memprihatinkan. Tinggi angka buta huruf di Papua adalah 410.000 orang pada tahun 2005. Sedangkan rata-rata lama sekolah masyarakat Papua tahun 2003 mencapai 6 tahun. Hal ini berarti tingkat pendidikan rata-rata di Papua adalah pada tingkat sekolah dasar. Sementara itu, keseriusan pemerintah masih rendah terhadap kesehatan masyarakat Papua. Bulan Januari 2003, tercatat 1.400 orang Papua mengidap HIV/AIDS (Kompas 23 Februari 2003). Proporsi penduduk Papua terhadap Indonesia adalah hanya 1%, namun ironisnya, jumlah penderita HIV di Papua adalah 30% dari seluruh jumlah penderita HIV di Indonesia pada Desember 2004.

Pembangunan ekonomi merupakan salah satu strategi Pemerintahan Orde Baru untuk memerintah Papua. McGibbon (2004: viii) berpendapat bahwa pengalaman pada masa Orde Baru yang ditandai oleh pembangunan dan migrasi yang memperbanyak jumlah pendatang di Papua menjadi pendorong menguatnya sentimen anti-Indonesia. Menurutnya, perubahan demografis di Papua telah diterjemahkan oleh intelektual dan aktivis menjadi kritik terhadap kebijakan Indonesia atas dasar marjinalisasi etnik. Pembangunan ekonomi pada masa Orde Baru ditafsirkan oleh rakyat Papua sebagai upaya eksploitasi sumberdaya alam Papua dan marjinalisasi rakyat Papua.

McGibbon (2004: 3) menjelaskan bahwa pembangunan ekonomi dan perubahan demografi di Papua pada masa Orde Baru melahirkan kekecewaan bagi orang Papua sehingga memunculkan tuntutan kemerdekaan di tingkat internasional dan mobilisasi dukungan pro-kemerdekaan di dalam Papua.⁹ Menurutnya, tuntutan

⁹ Strategi pembangunan Orde Baru di Papua ditujukan untuk modernisasi masyarakat asli Papua dan mempertahankan integrasi nasional (McGibbon 2004: 2). Namun pada praktiknya, modernisasi yang mengundang pendatang dari luar Papua, telah mengakibatkan orang Papua asli

kemerdekaan orang Papua tidak hanya dimaknai dalam konteks *self-determination*, tetapi juga klaim bahwa kebijakan-kebijakan Jakarta telah mengancam hak-hak orang Papua asli. Kunci utama dalam diskursus ini ialah pelanggaran hak-hak tanah adat oleh kekuatan-kekuatan ekonomi dan negara modern. Jika Chauvel (2004) melihat ke-Papua-an adalah identitas politik yang dibentuk karena pengalaman bersama pada masa kolonialisasi, McGibbon (2006) menekankan ke-Papua-an justru menguat pada saat pengalaman bersama pada masa pembangunan Orde Baru.

Manning dan Rumbiak (1989: 61) berpendapat bahwa permasalahan pembangunan ekonomi dan sosial di Papua adalah tidak terletak pada kurangnya dana pembangunan karena alokasi untuk Papua lebih tinggi dari daerah lain. Menurutnya, pembangunan telah mendorong berkembangnya investasi dan penyerapan tenaga kerja di daerah-daerah perkotaan seperti Jayapura dan Sorong, namun kurangnya komunikasi dan pembangunan infrastruktur biaya tinggi di daerah pedalaman menjadikan pembangunan di perkotaan tidak berpengaruh terhadap pembangunan ekonomi di daerah pedalaman.

Pembangunan dalam perspektif ke-Papua-an adalah instrumen eksploitasi dan marjinalisasi daripada kesejahteraan. Mereka yang relatif lebih diuntungkan dari pembangunan di Tanah Papua adalah warga pendatang. Kekerasan politik dan pembangunan pada masa Orde Baru ini memberikan kontribusi pada meningkatnya oposisi rakyat Papua terhadap negara dan membuat jarak yang

terpinggirkan dan termarjinalkan sehingga menumbuhkan kecemburuan sosial yang bermuara pada tuntutan untuk merdeka (McGibbon 2004: 53). Migrasi dalam skala luas juga menghasilkan pertumbuhan kapital yang dimiliki pendatang di Papua. Pendatang menguasai sektor perdagangan dan transportasi sebesar 90% dan menyumbang 75% tenaga kerja di sektor ini pada tahun 2000 (McGibbon 2004: 44). Pertumbuhan ekonomi di Papua pada periode 1973-1990 rata-rata 6,3% tetapi mayoritas orang Papua (81%) masih bekerja di sektor pertanian tradisional dan diperkirakan 3% orang Papua yang menikmati pertumbuhan ekonomi (McGibbon 2004: 43). Integrasi ekonomi kota-kota di Papua dengan Indonesia Timur telah mendatangkan buruh murah dari luar Papua (Rumbiak dan Manning 1989: 61). Hal ini berimplikasi pada terbatasnya dampak pengeluaran Pemerintah terhadap penyerapan tenaga kerja dari orang Papua asli. Dewasa ini, komunitas pendatang ini memandang bahwa sektor swasta merupakan alat untuk melakukan mobilitas sosial, sementara orang Papua asli cenderung melihat birokrasi sebagai alat mobilitas sosial (McGibbon 2004: 54). Dengan kata lain, komunitas pendatang masih berperan dalam kehidupan politik dan ekonomi di Papua walaupun orang Papua asli telah memegang jabatan-jabatan politik dan birokrasi sesudah jatuhnya Orde Baru.

semakin jauh antara negara dan rakyat Papua. Sebagai konsekuensinya, setelah jatuhnya pemerintahan Orde Baru, elit Papua terdorong menuntut kemerdekaan walaupun makna kemerdekaan bagi orang Papua lebih bersifat budaya dan ekonomi daripada politik. Berdasarkan paparan di muka, konteks sosial ekonomi ini menggambarkan bahwa struktur ekonomi di Papua menempatkan orang Papua asli pada posisi marjinal dan pendatang pada posisi yang dominan. Relasi-relasi objektif dalam ranah ekonomi ini kemungkinan berpengaruh terhadap relasi-relasi objektif dalam ranah politik dan keagamaan.

2.3 Konteks Sosial Politik

Papua berada di bawah pengaruh kekuasaan Kesultanan Tidore pada periode 1453-1890 (Alua 2006: 8). Kesultanan Ternate mengakui kekuasaan Kesultanan Tidore di pantai Utara, Pantai Barat, maupun Pantai Selatan Papua pada abad ke-16 (Soedharto 1989, Kamma 1981: 61).¹⁰ Pada waktu itu, orang-orang Biak dan Serui telah berinteraksi dengan Kesultanan Tidore dan beberapa elit mereka menjadi Tentara Pelayaran Hongi yang mengamankan pantai Utara Papua.¹¹ Namun, kekuasaan Tidore atas Papua ini bersifat tidak langsung yakni melalui elit-elit orang Papua yang ditugaskan untuk mengumpulkan upeti kepada Sultan Tidore (Onim 2006: 66-67).

Seiring dengan menguatnya kekuasaan Belanda atas Hindia Belanda dan melemahnya pengaruh Kesultanan Tidore, Papua berada di bawah pengaruh Belanda secara bertahap. Kekuasaan Belanda di Papua ditandai dengan pendirian Benteng Fort du Bus di Teluk Triton, Kaimana pada tanggal 24 Agustus 1828 (Onim 2006: 69). Namun, kolonialisme Belanda di Papua mulai efektif sejak pendirian Pos Pemerintahan pada 9 November 1898 di Mnaokwari dan 16 November 1898 di Fak-fak (Onim 2006: 67). Pada masa Perang Dunia Kedua,

¹⁰ Sumber sejarah mengatakan bahwa Kesultanan Bacan di Maluku telah menguasai beberapa daerah di Papua Barat seperti Waigeo, Misool, Waigama, dan Salawati pada abad ke-16 (Athwa 2004: 44). FC Kamma (1981: 61) juga menulis bahwa sekitar tahun 1500, orang-orang Papua di Pantai Barat dan Utara kehilangan kedaulatan mereka karena Sultan Tidore mengangkat kepala-kepala daerah untuk mengumpulkan upeti berupa kulit penyu, burung cenderawasih, dan budak belian.

¹¹ Tentara Pelayaran Hongi Tidore dari Biak dan Serui diberi gelar-gelar kehormatan seperti Kasiep (sekarang menjadi marga Kasiepo), Kapitan (menjadi Kapisa), dan Mayor. Pandangan ini juga ditulis oleh FC Kamma dalam bukunya, *Ajaib di Mata Kita* jilid pertama (1981: 61).

Papua di bawah kekuasaan Jepang sebagaimana wilayah Hindia Belanda lainnya. Selanjutnya pada Konferensi Meja Bundar (KMB) antara Belanda dan Indonesia tahun 1949 disepakati bahwa status politik Papua akan diselesaikan satu tahun setelah penandatanganan KMB. Namun pada tahun yang sama, Papua dinyatakan sebagai daerah yang langsung di bawah Kerajaan Belanda secara sepihak

Tahun 1960-an dianggap sebagai masa bersejarah oleh para nasionalis Papua karena Belanda mulai mempersiapkan politik dekolonisasi atas Papua.¹² Langkah-langkah tersebut antara lain ialah pemilihan anggota-anggota *New Guinea Raad* semacam Dewan yang terdiri dari wakil-wakil rakyat Papua dan Belanda (Aryesam 1991: 6-8, Djopari 1993: 34-35). Pada tanggal 1 April 1961, Dewan yang beranggotakan 28 orang ini oleh Gubernur Jenderal Platteel. Di tengah ketegangan antara Indonesia dan Belanda yang meningkat, dibentuklah Komite Nasional Papua (KNP) yang beranggotakan 80 orang yang ditugaskan mempersiapkan simbol-simbol politik Papua.¹³ Puncaknya ialah pengibaran Bendera Papua yang diiringi lagu nasional 'Hai Tanahku Papua' pada 1 Desember 1961.¹⁴

¹² Belanda berusaha membangun sebuah kelompok politik orang Papua asli sebagai strategi untuk menyangkal klaim Indonesia terhadap Papua dengan cara menanamkan identitas politik bahwa Papua terpisah dari Indonesia dan perlunya dekolonisasi terhadap Papua McGibbon (2006:6). Sesudah Perang Dunia II berakhir, Pemerintah Belanda mendapatkan momentum dengan mengumumkan sepuluh tahun program untuk mempercepat pembangunan politik di Papua Barat (Ibid.). Rencana tersebut termasuk pembentukan *New Guinea Raad* (Dewan Papua) yang terrealisasi pada April 1961. Setelah itu, Belanda mulai mempercepat partisipasi orang-orang Papua untuk mengelola masalah-masalah publik. Menurut McGibbon (Ibid.), kebijakan ini mendorong bentuk-bentuk aktivisme politik baru yang didasarkan atas agenda nasionalis Papua. McGibbon juga mengatakan bahwa janji Pemerintah Belanda untuk memberikan kemerdekaan kepada Papua mendorong berkembangnya nasionalisme Papua, tetapi Belanda mengecualikan orang Papua dalam perundingan-perundingan mengenai status tentang Papua dengan Indonesia karena dalam posisi Belanda lemah (Ibid.). Namun, menurut Subandrio (2000: 170), langkah-langkah Belanda untuk melakukan dekolonisasi ini bersifat politis untuk karena Belanda dalam sidang-sidang umum PBB tidak mendukung hak untuk menentukan nasib sendiri bagi rakyat Maroko, Tunisia, Aljazair, dan Afrika Selatan.

¹³ Beberapa anggota terkemuka *New Guinea Raad* mengusulkan pembentukan Komite Nasional. Komite Nasional Papua mengeluarkan manifesto politik yang berisi keinginan orang Papua untuk merdeka pada 30 Oktober 1961 (Griapon 2007).

¹⁴ Walaupun gagal mendeklarasikan kemerdekaan Papua, pengibaran bendera bintang kejora pada 1 Desember 1961 dianggap nasionalis Papua kontemporer sebagai momen mendasar yang menandai Papua sebagai negara merdeka (McGibbon 2006: 9).

Merespon rencana dekolonisasi Papua tersebut, Presiden Soekarno mengumumkan Tri Komando Rakyat (Trikorra) pada 19 Desember 1961.¹⁵ Sebagaimana dinyatakan dalam Pidato Presiden Soekarno pada 17 Agustus 1950 bahwa Indonesia adalah negara bangsa yang wilayahnya dari ujung Utara Sabang di Pulau Sumatera sampai ujung Selatan Merauke di Papua Barat (Elisabeth dkk 2004; 22). Konflik antara Belanda dan Indonesia terkait dengan status Papua diselesaikan melalui Persetujuan New York 1962.

Salah satu hasil Persetujuan New York adalah pelaksanaan Penentuan Pendapat Rakyat (Pepera) Papua pada tahun 1969 di mana 1.024 wakil-wakil orang Papua yang dipilih Pemerintah Indonesia menyatakan bergabung dengan Indonesia. Hasil Pepera ini disahkan dalam Sidang Pleno Majelis Umum PBB tanggal 19 November 1969 (Abdulgani dalam Subandrio 2000).¹⁶ Sejarah integrasi Papua ke Indonesia ini ditafsirkan berbeda oleh para nasionalis Papua karena menurut pandangan mereka negara Papua telah *exist* pada 1 Desember 1961, orang Papua termasuk dalam rumpun ras Melanesia, dan Pepera 1969 tidak merepresentasikan aspirasi rakyat Papua.¹⁷

¹⁵ Trikorra ialah perintah Presiden Sukarno sebagai Presiden RI, Pemimpin Besar Revolusi, dan Panglima Tertinggi Angkatan Perang pada 19 Desember 1961 kepada seluruh rakyat Indonesia untuk membubarkan negara boneka Papua buatan Belanda, mengibarkan sang merah putih di Papua tanah air Indonesia, dan bersiap-siap melakukan mobilisasi umum mempertahankan kemerdekaan dan keutuhan negara, tanah air, dan bangsa (*The State Secretariat of Republic of Indonesia* 1975: 431).

¹⁶ McGibbon (2006) berpendapat bahwa penerimaan hasil Pepera oleh Sidang Umum PBB menunjukkan bagaimana model penyelesaian status politik Papua diimplementasikan dalam konteks perang dingin tanpa melibatkan peranan dari pemimpin-pemimpin Papua. Menurutnya, hal ini menjadi bibit-bibit berkembangnya konflik antara para nasionalis Indonesia dan nasionalis Papua karena mereka memiliki persamaan dalam mendefinisikan batas-batas budaya Indonesia dengan cara mengecualikan orang Papua (Ibid.). Thorning dan Kivimaki (2002: 654) berpendapat bahwa bagi nasionalis-Indonesia, orang Papua tanpa memandang agama, ras, dan etniknyanya ialah termasuk orang Indonesia karena tinggal dalam wilayah bekas Hindia Belanda dan mengalami pengalaman yang sama pada masa kolonial. Nasionalis Indonesia juga berpendapat bahwa status politik Papua telah selesai karena perwakilan-perwakilan Papua telah memilih bergabung dengan Indonesia dalam Pepera 1969 yang disahkan dengan Persetujuan New York 1962 (Ibid.). Menurutnya, nasionalis Papua menganggap bahwa konsepsi mendasar orang Indonesia terhadap Papua adalah masyarakat yang primitif (Ibid.). Thorning dan Kivimaki (2002: 659) juga mengatakan bahwa para nasionalis Papua menganggap hubungan Papua dengan Indonesia sebagai hubungan kolonial.

¹⁷ Bagi nasionalis Papua, seperti Jacob Prai, salah seorang tokoh OPM (Organisasi Papua Merdeka), ke-Papua-an didasarkan pada perbedaan ras antara orang-orang Indonesia dan orang Papua (Elisabeth dkk 2004: 30-31, Kivimaki dan Thorning 2002: 659). Para nasionalis Papua menggunakan interpretasi terhadap hukum internasional sebagai dasar untuk menyatakan bahwa Papua bukan bagian dari Indonesia (Elisabeth dkk, Ibid.). Menurut mereka, prosedur penentuan

Dalam perspektif nasionalis Indonesia, kehadiran Indonesia di Papua ialah untuk membebaskan orang Papua dari penjajahan Belanda.¹⁸ Namun dalam perspektif nasionalis Papua, seperti disampaikan oleh salah seorang pimpinan Majelis Rakyat Papua, bahwa posisi Indonesia ialah menggantikan Belanda di Papua.¹⁹ Perdebatan antara nasionalis Indonesia dan nasionalis Papua tentang penafsiran sejarah integrasi Papua ke dalam NKRI didasarkan atas konstruksi ke-Indonesiaan dan ke-Papua-an (Elisabeth dkk 2004: 22-37, Thorning dan Kivimaki 2002: 652). Menurut Chauvel (2005: 54), Ke-Papua-an merupakan identitas politik yang dibentuk oleh pengalaman bersama pada masa kolonial dan dikonstruksi sebagai anti-tesis dari ke-Indonesiaan (Chauvel 2005: 54). Identitas politik orang Papua ini menjadi dasar pembentukan nasionalisme Papua baik pada masa sekarang.²⁰

status politik Papua dalam Pepera 1969 telah dicurangi oleh Indonesia melalui pemilihan yang tidak *fair* terhadap 1.025 perwakilan rakyat Papua (Ibid.). Menurut Yoman (2005) hasil Pepera tidak mencerminkan kemauan rakyat Papua yang sebenarnya. Sedangkan menurut McGibbon (2006:6), perselisihan tentang status politik Papua Barat telah mempengaruhi pengembangan nasionalisme Papua modern. Selain itu, menurut Chauvel (2005), dalam perspektif nasionalis Papua, Negara Papua Barat telah ada dan diproklamasikan sejak 1961, walaupun negara Papua Barat itu dibentuk oleh Belanda. Merujuk pada Kelly dan Kapal (2001), Chauvel (2005) mengatakan bahwa orang Papua merasa kecewa karena hanya menjadi objek dalam dekolonisasi tanpa menjadi partisipan atau digambarkan sebagai: *the decolonization without the colonized*. Menurut Chauvel (2005: 82), prinsip *self-determination* dan bahwa prinsip ini tidak dilaksanakan dalam Pepera 1969, menjadi inti kontestasi nasionalisme Papua terhadap Indonesia.

¹⁸ Bagi para nasionalis Indonesia, Papua adalah bagian dari masyarakat Indonesia terlepas dari apakah terdapat perbedaan-perbedaan ras maupun kebudayaan. Namun, menurut Kivimaki (1993: 126-142), ide kesamaan ras, agama, dan kebudayaan dalam kehidupan politik sebagaimana tercantum dalam UUD 1945 jarang dialami dalam praksis politik orang Papua. Menurut aktivis OPM, sebagaimana, dikutip oleh Kivimaki (1993: 126-142), orientasi para pemimpin Indonesia dalam memperjuangkan integrasi Papua hanyalah pada kekayaan alam Papua. Namun, Kivimaki (1993: 126-142) membantah tuduhan ini karena para pemimpin Indonesia dalam memperjuangkan integrasi Papua ke dalam RI pada tahun 1960-an lebih didorong oleh semangat nasionalisme.

¹⁹ Dinyatakan oleh Pdt Agus Alua, Ketua MRP, dalam bukunya (2000) yang berjudul Papua Barat: Dari Pangkuan ke Pangkuan.

²⁰ Menurut Chauvel (2005: 1), nasionalisme Papua dibentuk oleh empat faktor utama sebagai berikut. Pertama, sebagian orang Papua berbagi kekecewaan sejarah di mana tanah airnya diintegrasikan dengan Indonesia. Kedua, elit Papua merasakan sebuah persaingan dengan pejabat-pejabat Indonesia yang telah mendominasi pemerintahan sejak masa Belanda. Ketiga, pembangunan ekonomi dan pemerintahan di Papua melanjutkan *sense of difference* (perasaan berbeda) yang mendorong terbentuknya identitas Papua pada masa sekarang. Keempat, banyaknya pendatang dari luar Papua telah memperbesar perasaan bahwa orang Papua dimarginalisasikan dan diambil kekayaannya. Chauvel (2005: 45) berpendapat bahwa nasionalisme Papua bersifat paradoks karena adanya perbedaan etnik yang tajam antara orang Papua itu sendiri. Masyarakat Papua merupakan sebuah mosaik yang terdiri atas lebih dari 300 suku-suku dengan bahasa-bahasa yang berbeda-beda. Menurut Chauvel (2005: x), dewasa ini, daripada merasa terbebaskan dari pemerintahan kolonial Belanda, orang Papua merasa ditundukkan, dimarginalisasikan dari proses pembangunan ekonomi, dan terancam dengan membanjirnya pendatang dari luar Papua.

Bagi para nasionalis Indonesia yang didominasi oleh militer, keutuhan NKRI adalah harga mati dan gagasan untuk memisahkan dari NKRI ialah bertentangan dengan hukum nasional. Konsepsi NKRI versi militer ini sampai sekarang menjadi *hegemonic official text* yang diakui legitimitasnya. Pada masa Orde Baru, Indonesia di Papua direpresentasikan oleh militer dan kepentingan negara ialah kepentingan militer dengan formulasi politik NKRI. Elisabeth dkk (2004: 38) berpendapat bahwa kehadiran Pemerintah Indonesia pada tahun 1962 di Papua menandai babak awal kekerasan politik.²¹ Kekerasan politik adalah pengalaman objektif yang dialami oleh rakyat Papua sebagai akibat dari strategi utama Pemerintah untuk memerangi OPM. Dalam konteks politik Indonesia pada masa Orde Baru, kekerasan politik ini selalu bisa dijustifikasi dengan baik yaitu sebagai tugas mulia TNI dalam mempertahankan NKRI (Elisabeth dkk 2004:39).²²

Sesudah jatuhnya rejim Orde Baru terdapat perubahan dalam kekerasan politik sebagai berikut (Elisabeth dkk 2004; 43). Pertama, operasi-operasi militer untuk menumpas gerakan separatis selalu dipersoalkan oleh kalangan LSM dan gereja, serta membuat citra TNI semakin memburuk. Kedua, watak perlawanan rakyat Papua yang direpresentasikan oleh OPM telah mengalami transformasi di mana perjuangan politik menuntut kemerdekaan Papua diambil alih oleh kalangan intelektual terdidik dan tokoh-tokoh gereja. Menurut Giay (2002: 6), pengalaman orang Papua terhadap kekerasan politik ini menumbuhkan ingatan kolektif tentang penderitaan atau disebut dengan "*memoria passionist*" atau sejarah sunyi Bangsa Papua.²³

²¹ Menurut Elisabeth dkk (2004:39), periode 1962 sampai 1984 dapat dikatakan sebagai perang rahasia antara TNI (Tentara Nasional Indonesia) dengan OPM (Organisasi Papua Merdeka).

²² Bagi rakyat Papua, kehadiran Pemerintah Orde Baru di pada tingkatan tertentu dianggap sebagai institusi-institusi penghasil kekerasan. Namun dalam logika negara, tindakan kekerasan terhadap rakyat Papua adalah mekanisme legal yang didasari oleh nilai-nilai suci dan mulia mempertahankan NKRI. Walaupun Orde Baru telah jatuh, namun karakteristik militerisme, yaitu kekerasan dan sentralisme, dalam pendekatan negara terhadap rakyat Papua masih nampak seperti Inpres No 1 tahun 2003 tentang pembentukan Provinsi Irian Jaya Barat.

²³ Theo Van Den Broek (2003: 75-83) mengidentifikasi kekerasan di Papua ke dalam lima kategori sebagai berikut: (1) kekerasan terhadap individu yang mencakup yaitu segala tindakan kekerasan yang ditujukan kepada perorangan secara spesifik, (2) kekerasan terhadap masyarakat pada suatu daerah tertentu, (3) kekerasan psikologis yang mencakup segala intimidasi dan teror oleh aparat keamanan ketika menjalankan tugas pembinaan teritorial, (4) kegiatan bisnis yang

Sebagaimana telah dijelaskan pada bagian pendahuluan, Otsus Papua merupakan strategi negara untuk merespon aspirasi kemerdekaan Papua setelah jatuhnya Pemerintahan Orde Baru.²⁴ Hasil Penelitian LIPI (Elisabeth dkk 2004: 85-94) telah menjelaskan proses politik yang melahirkan Otsus secara komprehensif. Lahirnya Undang-Undang No. 21/2001 tentang Otonomi Khusus Papua adalah hasil pertarungan politik dalam Dialog Nasional 1999. Tuntutan kemerdekaan rakyat Papua melalui Tim 100 kepada Presiden BJ Habibie mendorong anggota-anggota DPR RI hasil Pemilu 1999 mencari solusi damai untuk Papua, yaitu Otsus.²⁵

Penyusunan draft Otsus dimulai pada saat Jaap Solossa menjadi Gubernur Papua pada 23 November 2000 (Elisabeth dkk 2004: 86).²⁶ Gubernur Solossa membentuk Tim Asistensi RUU Otsus untuk mengawal perjalanan RUU tersebut sekaligus melobby para pejabat tinggi di Jakarta agar mengesahkan RUU tersebut. Selanjutnya, DPR membuat Pansus RUU Otsus pada 19 Juli 2001 yang diketuai oleh Sabam Sirait. Setelah melalui pembahasan selama tiga bulan, RUU tersebut disahkan oleh Presiden Megawati Soekarnoputri pada 20 Oktober 2001 (Elisabeth dkk 2004: 86). Setelah itu, Solossa mendapat tuduhan memberikan dana Rp 3 Milyar kepada PDP dan 12 Milyar kepada Sekjend PDP, Thaha Al-Hamid, untuk

berpeluang melanggar HAM dan secara ekonomis merugikan kepentingan dan hak-hak masyarakat,²³ (5) kekerasan struktural yakni kebijakan-kebijakan negara yang berpeluang melanggar HAM.

²⁴ McGibbon (2004b; viii) berpendapat Otsus bukanlah cara untuk mengatasi separatisme tetapi lebih merupakan hasil dari negosiasi politik antara Pemerintah dan elit-elit politik Papua. Tidak adanya negosiasi dengan elemen-elemen rakyat Papua yang lebih luas menyebabkan Otsus juga tidak mendapat dukungan dari masyarakat Papua secara luas. McGibbon (2004b: viii) menyimpulkan bahwa Otsus merepresentasikan konsesi unilateral Jakarta dan tidak memiliki kaitan dengan kekuatan-kekuatan politik utama yang mengadvokasi kemerdekaan di Papua seperti Presidium Dewan Papua (PDP) dan Organisasi Papua Merdeka (OPM)

²⁵ Elisabeth dkk (2004) mengatakan bahwa para anggota DPR yang berasal dari Papua seperti Jaap Solossa, Ruben Gobay, dan Tony Rahail, berusaha memasukkan Otsus ke dalam TAP MPR No. 4/1999 tentang GBHN 1999-2004, dalam Sidang Umum MPR 12-21 Oktober 1999. Disebutkan dalam Tap MPR tersebut sebagai berikut: "integrasi bangsa dipertahankan di dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dengan tetap menghargai kesetaraan dan keragaman kehidupan sosial budaya masyarakat Irian Jaya melalui penetapan daerah Otsus yang diatur dengan undang-undang."

²⁶ Menurut Elisabeth dkk (2004), Gubernur Solossa memerintahkan penyusunan RUU Otsus kepada Universitas Cenderawasih (Uncen) dan Universitas Negeri Papua (UNP). Pada April 2001, Rektor Uncen menyerahkan draft ke-14 (versi terakhir) kepada Gubernur untuk diserahkan kepada Presiden dan DPR (Ibid.).

membiayai perjuangan kemerdekaan.²⁷ Ujung dari pertarungan ini ialah keluarnya Inpres No. 1/2003 tentang implementasi UU No. 45/1999 yang mengatur tentang pemekaran Provinsi Irian Jaya menjadi: Irian Jaya Timur, Irian Jaya Tengah, dan Irian Jaya Barat.²⁸

McGibbon (2004: vii) berpendapat bahwa UU Otsus dibuat untuk merespon gerakan-gerakan kemerdekaan di Aceh dan Papua sekaligus membelokkan tuntutan-tuntutan gerakan separatis. Menurutnya, Otsus adalah produk dari transisi demokrasi di mana Pemerintah mengalami krisis dan otoritasnya mencapai titik yang lemah sehingga pemerintah terpaksa membuat konsesi-konsesi untuk tetap menjaga keutuhan negara. Namun, Pemerintah telah mendapatkan kembali otoritas sentralnya sebelum menutup ruang politik gerakan-gerakan kemerdekaan, sehingga keinginan untuk memberikan otonomi menjadi berkurang (McGibbon 2004: viii).²⁹ Hal ini menjadikan daya tawar Pemerintah lebih besar dalam negosiasi UU Otsus dengan elit-elit politik Papua.

Berdasarkan paparan di muka, dapat diketahui bahwa konteks politik di Papua ditandai oleh konflik antara para nasionalis Indonesia (Pemerintah/TNI/Polri/pendatang) dengan para nasionalis Papua (OPM/PDP). Mereka mengkontestasikan ideologi politik NKRI dan Papua merdeka dalam ranah politik. Perbedaan ideologi politik ini tentu saja berpengaruh terhadap konstruksi wacana politik yang dilakukan oleh kelompok-kelompok masyarakat di

²⁷ Setelah isu ini gagal memundurkan Solossa, muncul kelompok-kelompok pemuda Papua, Gerak Mamta, Papua Watch yang menuntut Pemerintah Pusat untuk tidak mencairkan sisa Dana otsus (40%) karena dugaan akan dihamburkan oleh Pemda Papua (Elisabeth dkk 2004: 90). Kelompok Solossa meyakini bahwa kelompok-kelompok pemuda ini adalah Decky Asmuruf, mantan Sekda Papua yang menjadi staf ahli di Depdagri, dan didukung oleh Mendagri Hari Sabarno dan Kepala BIN Hendropriyono (Elisabeth dkk 2004: 90).

²⁸ Ketua BIN Hendropriyono dan Mendagri Hari Sabarno mendukung pemekaran Provinsi Papua dan melahirkan Provinsi Irian Jaya Barat (Elisabeth dkk 2004: 90). Secara hukum, terjadi benturan perundang-undangan antara UU No. 45/1999 dengan UU No. 21/2001 karena dalam Pasal 76 UU No. 21/2001 disebutkan bahwa pemekaran Provinsi Papua menjadi provinsi-provinsi dilakukan atas persetujuan MRP dan DPR Papua setelah memperhatikan dengan sungguh-sungguh kesatuan sosial budaya. Secara politik, pemaksaan untuk memberlakukan UU No. 45/1999 dapat dilihat sebagai upaya untuk menggagalkan pelaksanaan UU No. 21/2001 yang berarti pemerintah Pusat melakukan pengingkaran terhadap komitmen nasional pemerintah sendiri.

²⁹ Menurut McGibbon (2004b: viii), Sebagai implikasinya, komitmen Pemerintah terhadap Otsus melemah dan Pemerintah memulai kembali cara-cara yang represif termasuk pemekaran Provinsi Papua dan penetapan darurat militer di Aceh pada tahun 2003.

Papua. Studi ini mengasumsikan bahwa pendatang lebih dekat kepada wacana politik NKRI, sedangkan orang Papua asli lebih cenderung ke Papua merdeka. Selain itu, konteks konflik politik di Papua juga memberikan kontribusi dalam membentuk kecenderungan politik orang Papua yaitu menempatkan posisi mereka sebagai orang yang termarginalkan sejak masa Kesultanan Tidore sampai sekarang.

2.4 Konteks Sosial Budaya

Jos Mansoben, antropolog Uncen, menceritakan bahwa rumpun Melanesia hanya mencakup suku-suku di Papua yang memiliki ciri-ciri fenotip rambut keriting dan kulit hitam atau kecoklat-coklatan dengan tinggi badan tertentu.³⁰ Menurutnya, perbedaan antara orang Papua gunung dan Papua pantai bukan disebabkan oleh adaptasi terhadap alam dan proses evolusi suku-suku di Papua yang berbeda, namun perbedaan asal-usul ras Melanesia, yang satu berasal dari Kepulauan Pasifik dan yang satu dari wilayah Barat. Perbedaan antara orang pantai dan gunung yang ditonjolkan secara politik lebih disebabkan oleh terlambatnya orang gunung dalam mengenal pendidikan dan modernisasi.³¹

Pandangan bahwa rumpun Melanesia hanya meliputi orang Papua ditolak oleh Pdt JF Onim dan Uskup Jayapura, Mgr Leo Laba Ladjar yang mengatakan bahwa rumpun Melanesia juga mencakup orang-orang Maluku dan Nusa Tenggara Timur.³² Penjelasan yang berbeda diungkapkan oleh Septer Manufandu, Ketua Jaringan Kerja LSM se-Papua (Foker LSM). Menurutnya, orang Papua asli berasal dari rumpun Melanesia (Pegunungan Tengah), Polinesia (Biak, Serui), dan Micronesia (Fak-fak, Kaimana, Sorong, Manokwari dkk).³³ Namun pada realitasnya, UU Otsus hanya mengakomodasi rumpun Melanesia. Selama ini ada

³⁰ Wawancara dengan Dr Jos Mansoben (Uncen) Op Cit. Tokoh-tokoh Papua yang tergabung dalam Tim 100 yang berdialog dengan Presiden BJ Habibie pada 26 Februari 1999 menyatakan dalam pernyataannya mengatakan bahwa mereka adalah ras Papua/Melanesia (Alua 2001: 58).

³¹ Wawancara dengan Dr Jos Mansoben (Uncen) Op Cit.

³² Wawancara dengan Pdt JF Onim (STT IS Kijne) di Jayapura pada 7 April 2008 dan Uskup Jayapura Mgr Dr Leo Laba Ladjar OFM pada 17 Maret 2008 di Jayapura.

³³ Wawancara dengan Septer Manufandu (Foker LSM) pada 7 Maret 2008 di Jayapura. Kamau (1981: 57) mengatakan bahwa orang Papua, seperti halnya Melanesia, termasuk dalam ras Negroid. Namun di sepanjang pantai ditemukan tipe-tipe orang yang beranekaragam, yaitu hasil pencampuran dengan pendatang dari luar Papua pada jaman pra-sejarah.

tiga teori tentang asal-usul orang Papua.³⁴ Pertama, mereka datang lebih dahulu dan tinggal di pantai-pantai, kemudian menyebar ke pegunungan. Kedua, orang Papua telah ada lebih dahulu di pegunungan, sementara suku-suku lain datang ke pesisir. Ketiga, campuran yakni orang gunung turun ke pantai dan melakukan kawin campur dengan pendatang sehingga lahirlah ras orang Papua.

Jos Mansoben juga menyebutkan bahwa agama orang Papua asli sebenarnya adalah agama Melanesia karena agama samawi hanya menjadi agama keluarga.³⁵ Menurutnya, contoh kasus dapat dijumpai di Negeri Besar, Sorong Selatan, ada keluarga yang di dalamnya terdapat banyak agama, yaitu anak pertama dan kedua memeluk agama Kristen, anak ketiga memilih agama Islam, anak keempat memeluk agama Katolik. Proses perpindahan agama Melanesia ke agama samawi dapat berlangsung mengingat beberapa sistem kepercayaan yang dibawa agama-agama ini tidak bertentangan dengan agama suku.³⁶ Agama suku tetap hidup baik di kalangan umat Kristen maupun Islam di Fak-fak sebagai budaya dan adat-istiadat sampai sekarang.³⁷

³⁴ Wawancara dengan Septer Manufandu (Foker LSM), Op Cit.

³⁵ Agama samawi di Papua mencakup Kristen Protestan, Kristen Katolik, dan Islam. Pandangan agama keluarga ini disampaikan oleh Dr Jos Mansoben (Uncen) 4 Maret 2008 di Jayapura. Hal yang sama juga disampaikan oleh WW (Komisi F DPRD) pada 26 Februari 2008 di Jayapura, Thaha M Alhamid (Sekjen PDP) pada 20 Februari 2008 di Jayapura, dan AS (MRP) pada 15 Maret 2008 di Jayapura.

³⁶ Whiteman (dalam Alua 2006: 14) berpendapat bahwa nilai paling sentral dan fundamental bagi kebudayaan dan agama Melanesia ialah kelangsungan hidup, perlindungan atas hidup, pemeliharaan hidup, dan perayaan atas kehidupan. Seluruh kegiatan orang Melanesia ditujukan untuk mengembangkan dan mempertahankan kehidupan ini. Keberadaan manusia adalah titik sentral dari kehidupan kosmos di mana pusat dan fokus akan universe orang Melanesia ialah umat manusia. Namun, dunia orang Melanesia juga mencakup tanaman, roh-roh, binatang, batu-batu, gunung, kali-kali, dll. Objek-objek di sekeliling manusia dianggap sebagai objek yang hidup dan dapat berkomunikasi dengan manusia (Alua 2006: 14). Ritual menghubungkan antara dunia empiris dengan dunia non-empiris yang tidak kelihatan (Alua 2006; 21). Perpindahan orang Papua dari agama Melanesia ke Kristen/Katolik menurut Boelaars (1986:206) adalah karena pengalaman Allah mereka yang sungguh-sungguh bisa berdampingan dengan pengalaman Allah orang Kristen yang sungguh-sungguh sehingga saling membantu melangkah lebih jauh mencari pengalaman yang lebih kaya

³⁷ Wawancara dengan Pdt JF Onim (STT IS Kijne), Op Cit. Hal yang sama juga disampaikan Ustad MAS di Jayapura pada 22 Maret 2008, dan Uskup Jayapura Mgr Dr Leo Laba Ladjar OFM di Jayapura pada 17 Maret 2008. Bahkan, Pdt Beny Giay (1998: 137) mengatakan bahwa agama-agama Melanesia sedang bangkit dengan nama Gerakan Keselamatan atau Gerakan Mesianis, yang mengajarkan bahwa keselamatan akan diajarkan oleh roh-roh orang mati yang akan datang membawa zaman bahagia asalkan mengikuti agama dan adat orang Melanesia.

Sistem kepercayaan Melanesia atau agama suku ini menjadi sumber nilai yang dapat mempersatukan orang Papua asli baik yang beragama Kristen maupun Islam. Pada masa Belanda, perbedaan agama antar orang Papua ini tidak muncul ke permukaan terutama di titik-titik pertemuan antara Islam dan Kristen yakni Fak-fak dan Kaimana. Walaupun agama mereka berbeda, namun ikatan kesukuan dan adat istiadat mendorong praksis keagamaan mereka menjadi inklusif, toleran, dan terbuka. Seorang anggota MRP dari Fak-fak, Attakiah Sirfefa, menceritakan bahwa dalam setiap rumah orang Papua Kristen di Fak-fak dan Kaimana menyimpan peralatan sholat untuk dipinjamkan kalau saudaranya yang beragama Islam datang.³⁸

Agama Kristen tercatat pertama kali masuk pertama kali di Manokwari ketika misionaris Jerman C.W. Ottouw dan G.J. Geissler mendarat di Tanah Papua pada 5 Februari 1855 dan menjadi pelopor kegiatan misionaris di Pulau Mansinam. Sampai sekarang, nama kedua misionaris ini diabadikan dalam sekolah-sekolah dan rumah sakit di Papua. Sementara, agama Katolik baru datang ke Papua pada tahun 1896, namun penginjilan secara intensif dilakukan pada tahun 1902 di bawah Ordo Hati Kudus (MSC) dan Ordo Saudara Dina (OFM) (Soedharto dkk 1989: 53-61).³⁹

Pemerintah Belanda yang hadir di Teluk Triton pada 24 Agustus 1828 di Teluk Triton tidak dapat berbuat banyak dibandingkan para *zending* yang datang ke

³⁸ Disampaikan oleh Attakiah Sirfefa (MRP) dalam wawancara pada 11 April 2008 di Jayapura. Cerita yang sejenis juga disampaikan oleh Thaha M Alhamid (Sekjend PDP) pada 20 Februari 2008 di Jayapura dan Pdt JF ONIM (STT IS Kijne) pada 7 April 2008 di Jayapura. Ketiga orang ini mengungkapkan bahwa relasi antar umat beragama antar orang Papua dengan istilah satu tungku tiga batu.

³⁹ Ordo Hati Kudus meningkatkan kegiatannya sejak 1905 disebabkan oleh pembukaan pos Belanda oleh Residen Kroesen pada 14 Februari 1902 yang banyak mendapat informasi dari pihak Misi Katolik Roma. Misi mengadakan kontak kegiatan dengan penduduk asli, melakukan perawatan terhadap orang yang sakit, mempelajari adat istiadat penduduk asli, dan mendatangkan kemajuan dengan adanya pembukaan tempat-tempat ibadah. Tantangan penyebaran agama Katolik adalah sebagai berikut (Soedharto dkk 1989: 53-61): (1) sikap kas penduduk asli yang menganggap dirinya *animha* (manusia sempurna), (2) sifat penduduk asli yang merasa puas dengan apa yang telah disediakan oleh alam di sekitarnya, (3) sistem agama sosial seperti *Mayo-imo* dan *Arapa* yang berlawanan dengan ke-Kristen-an, (4) ancaman epidemis influenza yang mengganas. Hal ini mendorong Peter J. Vertenten mengusahakan pemukiman percontohan pada 1914 sebagai upaya menciptakan pusat pengembangan sekolah-sekolah (Soedharto dkk 1989: 53-61). Klaim gereja membangun peradaban didasarkan atas pandangan bahwa sebelum Injil, penduduk Papua masih hidup dalam penyembahan berhala (Isir 2007: 123).

tengah penduduk asli Papua, yaitu kedatangan Ottow dan Geissler di Mansinam Manokwari tahun 1855 dan Misi Katolik Roma tahun 1896 (Soedharto dkk 1989: 53-61). Misi zending di Papua ini mendapat bantuan dari *Utrechse Zending Vereniging* di negeri Belanda yang bertujuan membenahi penyebaran agama Kristen Protestan di Irian Jaya, perusahaan pelayaran Belanda, subsidi dana Pemerintah sejak tahun 1892, dan bantuan tenaga-tenaga pembantu dari Minahasa dan Ambon (Soedharto dkk 1989: 53-61).

Pada tahun 1906 terdapat perubahan yang signifikan dalam syiar agama Kristen Protestan di Papua karena faktor-faktor sebagai berikut (Soedharto dkk 1989: 53-61): (1) kebutuhan akan seorang pendeta yang berfungsi sebagai penengah, (2) untuk mengadakan pendidikan, (3) adanya pembakaran segala perlengkapan *ketakhajulan*, (4) adanya epidemi cacar yang melunturkan kepercayaan rakyat. Menurut Jos Mansoben, kehadiran agama Kristen dan Katolik di tanah Papua adalah sebagai penyatu suku-suku Melanesia yang berbeda agar terhimpun dalam satu komunitas bersama atas dasar agama.⁴⁰ Sejak awal hingga sekarang, peranan misi *zending* dan misionaris Katolik sangat besar dalam mendidik orang Papua. Tidak terlaksananya politik etis oleh Belanda yang masih dalam tahap konsolidasi kekuasaan di Papua pada awal abad ke-20, menyebabkan penyelenggaraan pendidikan di Papua ditangani kepada misi *zending* dan Misi Katolik Roma (Soedharto dkk 1989: 53-61).

Ali Athwa (2004: 44) mendasarkan pada pendapat Wc Klein dan Thomas Arnold. WC Klein dalam bukunya, *New Guinea*, menyebutkan bahwa pemimpin-pemimpin Papua mengunjungi Bacan pada tahun 1569, dan dari kunjungan tersebut terbentuklah kerajaan-kerajaan seperti Raja Ampat, Rumbati, Atiati, dan fatagar. Sebagaimana dikutip oleh Ali Athwa (2004: 44), Thomas Arnold, seorang orientalis berkebangsaan Inggris, mengatakan bahwa beberapa suku Papua di

⁴⁰ Wawancara dengan Dr Jos Mansoben (Uncen), Op Cit. Pandangan ini senada dengan Timmer (2005) bahwa elit agama berperan dalam melakukan konstruksi identitas Papua. Namun pandangan ini ditolak oleh Rizzo (2004) yang mengatakan bahwa gereja hanya berperan membuat orang Papua dapat berkomunikasi dan mengartikulasikan sentimen primordialnya.

Pulau Gebi antara Waigyu dan Halmahera telah diislamkan oleh kaum pendatang dari Maluku sejak 1606.

Menurut Soedharto dkk (1989), masuknya agama Islam di daerah Fak-fak diperkirakan pada tahun 1606 oleh Pelaut Louis Vaes de Torres yang menemukan beberapa pedagang Islam (*Moorse koplieden*) dari Ternate, Tidore, dan Makasar, di Pantai Onim, Fak-fak, yang menyebarkan agama Islam. Fak-fak juga menjadi titik pertemuan antara Islam dan Kristen di mana keduanya dapat hidup secara berdampingan di bawah payung satu adat yang sama yaitu adat orang Papua asli.⁴¹ Situasi yang rukun dan damai seperti ini tidak dapat dijumpai di tempat lain di Tanah Papua.⁴² Para misionaris Kristen melakukan *zending* di tempat-tempat pedalaman yang dekat pegunungan di mana agama Islam belum masuk, sementara agama Islam yang datang lebih dahulu lebih banyak di daerah-daerah yang dekat dengan pesisir.⁴³

Menurut Suwiryadi, kekuasaan Sultan Tidore di Tanah Papua, diduga tidak ada hubungannya dengan kegiatan dakwah namun kegiatan ekonomi dan politik.⁴⁴ Kalau Tidore memiliki visi dakwah di Papua, maka seluruh penduduk Pulau Biak sudah memeluk agama Islam.⁴⁵ Suwiryadi juga mengatakan bahwa Sultan Tidore berperan dalam membantu penyebaran agama Kristen oleh Pendeta Ottouw dan Geissler pada tahun 1855, namun pendapat ini dibantah oleh Pdt Jusuf Onim karena Kesultanan Tidore telah melemah pada saat masuknya Belanda di Papua.⁴⁶

⁴¹ Wawancara dengan Pdt JF Onim (STT IS Kijne), Op Cit. Pandangan yang sama disampaikan oleh Thaha M Alhamid (Sekjen PDP) pada 20 Februari 2008 di Jayapura, Attakiah Sirfeffa (MRP) pada 15 Maret 2008 di Jayapura, dan Umar Werfete (STAIN Al-Fatah) pada 11 April 2008 di Jayapura.

⁴² Disampaikan oleh Pdt JF Onim (STT IS Kijne) 7 April 2008 di Jayapura, AS (MRP) di Jayapura 15 Maret 2008, dan UW (STAIN Al-Fatah) pada 11 April 2008 di Jayapura.

⁴³ Wawancara dengan Pdt JF Onim (STT IS Kijne), Op Cit.

⁴⁴ Wawancara dengan Kasibi Suwiryadi (Muhammadiyah) pada 6 April 2008 di Jayapura.

⁴⁵ Pandangan ini disampaikan oleh Thaha M. Alhamid (Sekjen PDP) pada 24 Maret 2008 di Jayapura. Hal yang sama juga disampaikan oleh Pdt JF Onim (STT IS Kijne) dalam wawancaranya 7 April 2008 di Jayapura.

⁴⁶ Berbeda dengan Kasibi, Pdt JF Onim (STT IS Kijne) dalam wawancaranya pada 7 April 2008 di Jayapura mengatakan bahwa Sultan Tidore tidak memiliki peran dalam mengawal dan melindungi para misionaris karena pada saat itu kekuasaan Tidore telah dilemahkan oleh Belanda pada tahun 1814. Namun, Kamma (1981: 48) mengatakan bahwa masuknya Pendeta Ottouw dan Geissler masuk ke Papua melalui ijin dari Sultan Ternate. Selain itu, Perjanjian 1824 antara Belanda dan

Ikram Baasalem, tokoh masyarakat Ternate di Jayapura, menceritakan bahwa hubungan antara Ternate/Tidore dengan Papua adalah dekat menjelang perang dunia kedua.⁴⁷ Pada waktu perang dunia kedua, Sekutu membangun dua pangkalan perang yaitu di Biak dan Morotai Halmahera Utara. Banyak orang Ternate yang ditugaskan di Biak dan banyak orang Biak yang ditugaskan di pangkalan Ternate sehingga terjadi hubungan yang baik antara orang-orang Ternate dan Biak baik di Biak maupun Morotai.

Suwiryadi mengatakan bahwa Islam memang diakui sebagai agama yang masuk pertama kali ke Tanah Papua namun perannya sangat terbatas dibanding dengan agama Kristen atau Katolik yang datang lebih akhir.⁴⁸ Baik Suwiryadi maupun Pdt Onim memiliki pandangan yang sama bahwa hal ini disebabkan karena Islam disebarkan secara kultural dari pribadi ke pribadi dan jalur perdagangan atau kawin-mawin antara orang asli Papua dan pendatang yang beragama Islam.⁴⁹ Pada sisi lain, penyebaran agama Kristen yang dilakukan secara sistematis, terorganisir, dan dengan bantuan Pemerintah Kolonial Belanda.⁵⁰

Data terakhir yang dibuat oleh BPS Provinsi Papua menunjukkan bahwa jumlah penduduk Provinsi Papua (minus Provinsi Irian Jaya Barat) pada tahun 2006 adalah 2.524.275 jiwa. Dari jumlah tersebut, mayoritas (55%) memeluk agama

raja-raja Mauluku diakui bahwa Irian Barat diakui secara resmi di bawah Sultan Tidore (Kamma 1981: 61).

⁴⁷ Wawancara dengan IB (Ternate) di Jayapura 26 Maret 2008. Namun Thaha M Alhamid (Sekjen PDP) melihat hubungan ini adalah relasi kolonial. Demikian juga ditulis oleh Pdt JF Onim dalam bukunya Hubungan Islam dan kristen di Papua (2006).

⁴⁸ Wawancara dengan Kasibi Suwiryadi, Op Cit. Menurut Mualimin (Hidayatullah) dalam wawancaranya pada 8 Maret 2008 di Jayapura, hal ini disebabkan karena dakwah Islam tidak dilakukan secara terorganisir dan umat Islam tidak mengenal budaya tulis-menulis. Pada sisi lain, IM (Muhamadiyah) mengatakan bahwa pendidikan anak-anak Muslim Papua adalah penyebab umat Islam tertinggal dengan umat Kristen dan Katolik.

⁴⁹ Wawancara dengan Pdt JF Onim (STT IS Kijne), Op Cit.

⁵⁰ Hal ini sesuai dengan hasil penelitian Uncen bahwa Pemerintah Belanda memberikan subsidi dana bagi misi *zending* dan bantuan pelayaran melalui KPM untuk membawa para misionaris dari Belanda ke Papua. Pandangan ini ditolak oleh Pdt JF Onim (STT IS Kijne) dalam wawancara pada 7 April 2008 di Jayapura yang mengatakan bahwa Pemerintah Belanda tidak memberikan perlindungan langsung terhadap para misionaris karena sebelumnya benteng Belanda di Fort Du Bus Teluk Triton yang dibangun pada tahun 1828 digempur beberapa kali oleh masyarakat setempat. Setelah lima puluh tahun kegiatan *zending*, Belanda baru mendirikan pos pemerintahan pertama di Manokwari pada 11 November 1898.

Kristen, sebagian memeluk agama Katolik (30%), Islam (14%), Hindu (0,17%) dan Budha (0,39%). Jumlah pemeluk agama Islam sedikit karena sebagian besar orang Islam terutama Muslim Papua tinggal di Provinsi Papua Barat terutama Kabupaten Fak-Fak, Kab. Kaimana, dan Kota Sorong. Sementara pemeluk agama Islam di Provinsi Papua diduga berasal dari luar Papua atau Muslim pendatang. Kenaikan populasi umat Islam merupakan penambahan penduduk pendatang melalui migrasi dan transmigrasi nasional (Iribaram 2008: 5). Gambaran selengkapnya mengenai jumlah pemeluk agama di Provinsi Papua tahun 2006 dapat dilihat pada Tabel 2.1 di bawah ini.

Tabel 2.1

Banyaknya Pemeluk Agama dan Persentase di Provinsi Papua Tahun 2006

No	Agama	2006	Persentase
1.	Islam	368.422	14,6
2.	Kristen	1.387.737	54,98
3.	Katolik	753.908	29,8
4.	Hindu	4.344	0,17
5.	Budha	9.860	0,39
	Jumlah	2.524.275	100,00

Sumber Kanwil Depag provinsi Papua tahun 2008, dan Papua dalam Angka 2007, BPS Papua.

Dugaan besarnya Muslim pendatang di provinsi ini beralasan mengingat data-data statistik menggambarkan bahwa jumlah pemeluk agama Islam pada tahun 2006 paling banyak di kota besar dan daerah transmigrasi. Di Kabupaten Merauke, jumlah umat Islam sebanyak 39.975 jiwa hampir sama dengan umat Kristen yang jumlahnya sebesar 39.907, tetapi masih lebih kecil dari Katolik yang mencapai 67.080 jiwa pada tahun 2006. Hal yang sama juga terjadi di Kabupaten Kerom, salah satu basis transmigrasi, pemeluk agama Islam berjumlah 38.010 jiwa, lebih besar dari pemeluk agama Kristen yang berjumlah 19.080 jiwa, tetapi lebih kecil dari Katolik yang mencapai 41.543 jiwa. Sedangkan di Kota Jayapura, umat Islam mencapai 83.934 jiwa, lebih besar dari umat Katolik yang jumlahnya sebesar 32.232 orang, namun tetap lebih kecil dari umat Kristen yang jumlahnya adalah 89.326.

Sedangkan dilihat dari jumlah tempat ibadah, nampak bahwa jumlah Gereja Kristen adalah paling banyak di Provinsi Papua mencapai 4.084 buah, sedangkan Gereja Katolik berjumlah 1.255 buah, sementara Masjid 991 buah pada tahun 2006. Gambaran selengkapnya dapat dilihat pada Tabel 2.2. Namun, fenomena yang menarik adalah bahwa jumlah masjid dan mushola di Kota Jayapura mencapai 143 lebih banyak dari Gereja Kristen yang hanya 135 buah dan Gereja Katolik yang hanya mencapai 33 buah pada tahun 2006. Hal yang sama terjadi di Kabupaten Merauke, jumlah masjid mencapai 174 lebih besar dari Gereja Kristen (135 buah) dan Gereja Katolik (164 buah). Sementara itu di Kabupaten Mimika, Pegunungan Tengah Papua, pusat dari kegiatan bisnis PT Freeport Indonesia, jumlah masjid mencapai 331 buah lebih besar dari jumlah Gereja Kristen (116 buah) dan Gereja Katolik (124). Perubahan demografi, yaitu banyaknya pendatang yang sebagian besar Muslim, ikut mempengaruhi suasana keberagamaan di Jayapura yang ditandai banyaknya masjid-masjid yang dibangun. Data ini diduga telah menimbulkan respon dari pemimpin-pemimpin gereja bahwa mereka khawatir terhadap semakin banyaknya pendatang.

Tabel 2.2
Banyaknya Tempat Ibadah di Provinsi Papua Tahun 2006/2007

No	Agama	Jumlah	Jenis
1.	Islam	991	Masjid
2.	Kristen	4.084	Gereja
3.	Katolik	1.255	Gereja
4.	Hindu	25	Pura
5.	Budha	8	Wihara

Sumber: Kanwil Depag provinsi Papua tahun 2008 dan
Papua dalam Angka 2007, BPS Papua.

Bertolak dari konteks agama, dapat diketahui beberapa hal sebagai berikut. Pertama, bahwa latar belakang orang Papua asli yang beragama Kristen maupun Islam pada dasarnya ialah relatif sama karena mereka dipersatukan dalam adat istiadat dan budaya orang Papua. Selain itu, mereka memiliki kecenderungan untuk memperlakukan agama Kristen dan Islam sebagai budaya. Namun,

hubungan antara Muslim Papua dan Kristen Papua diduga mengalami perubahan pada masa Otsus. Kedua, integrasi Papua ke Indonesia telah berimplikasi terhadap masuknya para pendatang baik yang beragama Kristen maupun Islam dari luar Papua. Latar belakang budaya para pendatang ini mungkin saja berbeda karena identitas agama mereka bisa saja lebih kuat dari identitas budaya suku mereka. Ketiga, datangnya pendatang yang beragama Islam telah mempengaruhi komposisi antara pemeluk agama Kristen dan Islam di Papua. Pemeluk agama Islam yang jumlahnya minoritas (1,6%) pada tahun 1963, menjadi 20,5% pada tahun 1995 (Athwa 2000: 91-102). Dengan demikian, studi ini mengasumsikan bahwa umat Islam dan Kristen, baik orang Papua maupun pendatang, berkontestasi dalam ranah politik dan ranah keagamaan di Tanah Papua.

2.5 Penutup

Pada pembahasan di muka telah dikemukakan persoalan-persoalan dalam ranah politik, perkembangan umat Islam dalam ranah keagamaan, dan dominasi pendatang atas orang Papua asli dalam ranah ekonomi. Menurut perspektif Bourdieu (1991) tentang ruang sosial, ranah yang membentuk ruang sosial merupakan struktur sosial objektif memiliki relasi dialektis dengan pelaku sosial. Pada konteks Papua, ranah politik dan ranah ekonomi memiliki pengaruh dan dipengaruhi oleh orang Papua dalam praksis konstruksi identitasnya. Pengalaman orang Papua pada masa kolonial bersama-sama rencana dekolonisasi dan proses Papuanisasi yang dilakukan Belanda telah memberikan kontribusi pada terbentuknya identitas politik orang Papua. Sebelum datangnya kolonial Belanda, identitas yang dominan adalah identitas kesukuan atau *ethnocentrism*.

Pengalaman orang Papua pada masa Orde Baru juga semakin memperkuat perasaan sebagai orang Papua karena pembangunan dan kekerasan politik telah membuat jarak antara orang Papua dan Indonesia. Membanjirnya pendatang dan kekalahan dalam distribusi sumber daya ekonomi dengan pendatang memberikan ruang bagi tumbuhnya identitas politik Papua yang dibentuk pada masa kolonial. Kekerasan politik dan pelanggaran HAM bersama-sama marginalisasi dan tumbuhnya identitas politik Papua membuat orang Papua berjuang menuntut

kemerdekaan dari Indonesia. Kebijakan Otsus memberikan harapan untuk mengatasi persoalan-persoalan mendasar di Tanah Papua dan menjadi landasan bagi proses Papuanisasi. Ketika ranah ekonomi telah didominasi oleh pendatang, maka mobilisasi vertikal orang Papua hanya dapat dilaksanakan melalui ranah politik.

UU Otsus dapat dilihat sebagai politik identitas untuk melindungi hak-hak dasar orang Papua asli. Melalui pendefinisian orang Papua asli, rakyat Papua mendapatkan politik afirmasi dari negara untuk mengatur masyarakatnya sendiri. Politik identitas orang Papua sendiri dapat dibedakan menjadi tiga dimensi yakni: pendatang versus orang Papua asli, orang pegunungan versus orang pantai, dan Muslim versus Kristen/Katolik. Namun, dalam praktiknya, terdapat pengidentifikasian pendatang dengan Muslim dan orang Papua asli dengan Kristen yang dibentuk melalui proses sosial.

Bertolak dari pembahasan di muka, ranah politik, ranah ekonomi, dan ranah kegamaan diasumsikan memiliki titik singgung pada pengidentifikasian pelaku-pelaku sosial yang bersesuaian antara Indonesia vs. Papua, pendatang vs. orang Papua asli, dan Islam vs. Kristen. Berkaitan dengan hal tersebut, studi ini memfokuskan pada proses-proses sosial terbentuknya pengidentifikasian tersebut. Walaupun pengidentifikasian tersebut kurang sesuai dengan realitas sosialnya, namun telah menjadi diskursus yang seringkali digunakan sebagai instrumen politik oleh elit-elit di Papua. Pada bab berikut akan dibahas bagaimana Muslim Papua yang direpresentasikan oleh Majelis Muslim Papua (MMP) mengkonstruksi identitasnya beserta modalitas yang dimilikinya.

BAB 3

KONSTRUKSI IDENTITAS MUSLIM PAPUA

Bab ini menggambarkan proses konstruksi identitas budaya Muslim Papua dalam posisinya yang marjinal dalam arena politik identitas di Tanah Papua sejak jatuhnya Rejim Orde Baru. Bagian ini juga mendeskripsikan sejarah pembentukan Solidaritas Muslim Papua pada tahun 1999 dan MMP (Majelis Muslim Papua) pada tahun 2007. Sesudah itu, dilakukan analisis terhadap modalitas yang dimiliki MMP, praksis-praksis keagamaan, dan substansi identitas Muslim Papua dalam teks. Selain itu, bab ini juga memaparkan secara teoritik konstruksi identitas Muslim Papua sebagai *heterodoxa* terhadap doxa "Islam = Indonesia dan Papua = Kristen."

3.1 MMP dan Konstruksi Wacana Politik Tahun 1999

Muslim Papua secara sosiologis direpresentasikan oleh Majelis Muslim Papua (MMP). Organisasi ini merupakan kelanjutan dari Solidaritas Muslim Papua (SMP) yang dibentuk oleh 47 tokoh Muslim di Tanah Papua dari berbagai suku pada tanggal 21 November 1999. Merujuk pada pandangan Bourdieu (1991:223) tentang diskursus identitas sebagai instrumen tindakan melawan definisi identitas yang dianggap absah, berdirinya Solidaritas Muslim Papua (SMP) dilakukan sebagai *counter discourse* terhadap diskursus tentang identitas ke-Indonesia-an yang dominan dalam ranah politik.¹ Pada waktu pertemuan SMP pertama kali dilakukan, di dalamnya terdapat perdebatan yang seru antara kalangan tokoh Muslim yang pro-NKRI dengan yang pro-Merdeka terkait dengan penafsiran terhadap status politik Papua dan pertarungan politik di Tanah Papua.²

¹ Bourdieu (1991: 23) juga menjelaskan bahwa efektivitas identitas sebagai diskursus tindakan ditentukan oleh beberapa hal sebagai berikut, Pertama, seberapa jauh pelaku sosial yang melakukan konstruksi terhadap diskursus tersebut diberikan otoritas oleh kelompok-kelompok sosial yang diwakilinya. Kedua, seberapa jauh diskursus tentang identitas tersebut disubjektivisasikan dan diobjektivisasikan oleh anggota-anggota kelompok tersebut, sehingga diperoleh pengakuan terhadap diskursus tersebut.

² Wawancara dengan Fadhal Alhamid (Wakil Ketua DAP dan MMP) di Jayapura, 21 Maret 2008 dan dengan Ketua MMP, Aroby A. Aituarouw, 16 April 2008 di Jayapura. Menurut Moderator PDP, Willy Mandowen, dalam pembicarannya dengan Presiden Abdurahman Wahid pada 3 Maret

Beberapa bulan sebelum pertemuan SMP dilakukan, tepatnya pada tanggal 26 Februari 1999, dilakukan Dialog Nasional di Istana Merdeka antara Presiden BJ Habibie dengan 100 orang tokoh rakyat Papua yang dipimpin oleh Tom Beanal. Dalam dialog tersebut, Tom Beanal, menyampaikan pernyataan politik kepada Pemerintah yang menyebutkan: (1) bangsa Papua berkehendak keluar dari NKRI untuk merdeka dan berdaulat penuh, (2) agar dibentuk pemerintahan peralihan di Papua Barat di bawah PBB (Persatuan Bangsa-Bangsa); (3) jika tidak tercapai, meminta diadakannya perundingan internasional antara Pemerintah RI, Bangsa Papua Barat, dan PBB; (4) bangsa Papua Barat tidak ingin mengikuti Pemilu 1999 (Alua 2002: 51-52).

Jika ditelusuri lebih jauh, dialog tersebut terpaksa diselenggarakan Pemerintah untuk merespon aksi-aksi rakyat Papua yang menuntut kemerdekaan termasuk pengibaran bendera bintang kejora pada tahun 1998 sekaligus menanggapi tekanan-tekanan komunitas internasional yang menghendaki Pemerintah menyelesaikan pelanggaran HAM Papua. Salah satu faktor pendorong aksi-aksi menuntut kemerdekaan Papua adalah surat dari Kongres Amerika Serikat tertanggal 22 Mei 1998 dan dari Robert F. Kennedy Memorial tertanggal 27 Mei 1998 yang ditujukan kepada Presiden BJ Habibie (Alua 2002: 5).³

Ketegangan politik yang semakin meningkat di Tanah Papua pada waktu itu disertai oleh terbentuknya opini publik yang menjadi wacana politik dominan di media massa.⁴ Wacana tersebut terkait dengan konstruksi identitas politik orang

2000 di Bina Graha Jakarta, semua gerakan di Papua mengarah pada dua hal yaitu bersatu dengan NKRI atau berpisah dengan NKRI (Alua 2000: 110).

³ Surat dari Kongres Amerika Serikat berisi dukungan kepada Presiden BJ Habibie dalam melaksanakan rencana nasional reformasi di bidang demokrasi dan HAM. Salah satu point yang disampaikan adalah: "memprakarsai dialog yang langsung dan beriktikad baik dengan masyarakat Timor-Timur dan Irian Jaya menyangkut perlindungan HAM serta memprakarsai jalan keluar yang adil mengenai status politik dua daerah." Sementara, surat dari RFK Memorial berisi tentang pelanggaran HAM di Papua.

⁴ Komunikasi pribadi dengan YC (Foker LSM) di Jayapura pada 17 Februari 2008. Dr Beny Giay (STT Walter Post) dalam wawancara 10 Maret 2008 di Jayapura mengatakan bahwa basis umat Islam adalah pendatang, sedangkan umat Kristen adalah orang Papua asli. Namun, pendapat ini ditolak oleh Uskup Jayapura pada 17 Maret 2008, bahwa Islam juga menjadi basis orang Papua asli. Seorang Informan dari MUI (DA), pada 1 Maret 2008, menceritakan bahwa berdasarkan pengalamannya mewakili MUI menghadiri diskusi-diskusi di kalangan gereja dan LSM dapat

Papua yang dipertentangkan dengan Indonesia sebagai berikut: (1) orang Indonesia versus orang Papua, (2) pendatang versus orang Papua asli, dan (3) NKRI versus separatis, (4) Islam = Indonesia = TNI = pendatang versus Papua = Kristen = orang asli = separatis. Pada konteks ini segregasi politik dianggap berhimpitan dengan segregasi etnik dan agama.

Jika identitas ke-Indonesia-an dipahami sebagai diskursus yang kebenarannya dianggap absah atau tidak dapat ditanyakan lagi sebab-sebabnya dalam ranah politik di Tanah Papua (*doxa*), maka kalangan Kristen Papua sedang melakukan konstruksi diskursus yang melawan wacana dominan tersebut (*heterodoxa*) yang mendelegitimasi wacana ke-Indonesia-an. Misalnya hal ini dilakukan dengan mengatakan bahwa Indonesia (TNI) telah melakukan pelanggaran HAM terhadap orang Papua asli, orang Indonesia merupakan pendatang (Melayu) yang berbeda dengan orang Papua asli (Melanesia). Namun, pada sisi lain, berkembang pula diskursus yang mendukung wacana dominan identitas ke-Indonesia-an (*orthodoxa*) yaitu mengidentifikasi umat Islam di Papua sebagai pendukung-pendukung NKRI. Wacana ini diduga sengaja dikonstruksi oleh oknum-oknum tertentu untuk memperoleh dukungan politik dari kalangan umat Islam di Tanah Papua.

Terbentuknya *doxa*, *orthodoxa*, dan *heterodoxa* tersebut tentunya melalui proses sosial di mana fenomena objektif yang dialami dalam praksis-praksis pertemuan antara orang Indonesia dan Papua diinternalisasikan dan dieksternalisasikan oleh masing-masing kelompok sosial. Menurut L. Anum Siregar, Sekjen MMP dan Ketua ALDP (Aliansi Demokrasi untuk Papua), diskursus-diskursus tersebut terbentuk karena pengalaman pertemuan orang Papua asli yang beragama

diperoleh kesimpulan bahwa perdebatan mengenai topik apapun berkaitan dengan permasalahan Papua akan bermuara pada tiga hal yaitu dikotomi: orang asli vs. pendatang, umat Kristiani vs. Islam, pro-Merdeka vs. NKRI. Seolah-olah ada kekuatan yang ingin menciptakan opini bahwa masyarakat asli = Kristiani = pro-Merdeka; dan pendatang = Islam = NKRI. Faktanya adalah bahwa sebagian pendatang adalah juga umat Kristiani yaitu Toraja, Manado, dan Batak.

Kristen dengan orang Indonesia yang beragama Islam dilakukan melalui aneksasi, transmigrasi, dan operasi militer.⁵

Pendapat ini diperkuat oleh Septer Manufandu dan Pdt. Beny Giay. Septer mengemukakan bahwa pengidentifikasian orang Papua asli sebagai ras Melanesia, Kristen, dan separatis lebih dikarenakan oleh pengalaman kekerasan politik orang Papua asli di kawasan Pegunungan Tengah dalam kehidupan sehari-hari selama kawasan ini menjadi Daerah Operasi Militer (DOM).⁶ Korban pelanggaran HAM ini kemudian mengidentifikasi dirinya menjadi orang Papua asli, Melanesia, dan Kristen. Septer menduga bahwa wacana ini dikonstruksi oleh militer dengan sengaja untuk membuat pendefinisian bahwa orang Papua adalah separatis. Ketika Orde Baru jatuh, konstruksi identitas ini berkembang menguat sebagai ekspresi orang Papua asli terhadap penindasan Pemerintah Indonesia.

Pdt Beny Giay menerangkan mengapa Islam di Tanah Papua diidentifikasi dekat dengan NKRI. Hal ini bermula dari konflik antar suku yang hampir bersamaan dengan operasi militer menumpas OPM (Organisasi Papua Merdeka) di Lembah Baliem, Kabupaten Jayawijaya pada pertengahan tahun 1977.⁷ Pada waktu itu, agama Kristen sedang diperkenalkan oleh misi Zending di Lembah Baliem. Ada kelompok suku-suku yang menerima dan ada yang menolak agama ini.

⁵L. Anum Siregar, berdarah campuran Batak-Ambon-Manado, adalah mantan Ketua HMI Cabang Jayapura 1997, Ketua ALDP sejak 2000, Sekjen MMP 2007-2012, peraih medali *Woman Peace Maker* dari *Colombia University* tahun 2007. Menurutnya, para transmigran dan anggota-anggota TNI tersebut sebagian besar adalah beragama Islam dan orang yang berambut lurus atau pendatang, maka Islam menjadi identik dengan pendatang dan TNI. Para pendatang memiliki stereotif tentang orang Papua sebagai Kristen, bodoh, dan pemalas. Sementara orang Barat dikenal orang Papua sebagai baik, penginjil, dan penyelamat (wawancara dengan L. Anum Siregar di Jayapura, 19 Februari 2008). Pada sisi lain, Farhadian (2001: 220) mengatakan bahwa proses Islamisasi di Papua menggunakan pola pendirian pos-pos Pemerintah di seluruh Papua, menempatkan aparat-aparat TNI, mendorong guru-guru dari kalangan Muslim pendatang, dan kemudian membangun masjid untuk memenuhi kebutuhan ibadah mereka.

⁶ Wawancara dengan Septer Manufandu (Foker LSM) di Jayapura 7 Maret 2008. Hal yang sama disampaikan oleh Pdt Beny Giay (STT Walter Post) pada 10 Maret 2008. Hal ini dikuatkan oleh L. Anum Siregar (Ketua ALDP dan Sekjen MMP) yang mengatakan dalam wawancaranya di Jayapura pada 19 Februari 2008, bahwa korban pelanggaran HAM yang ditanganinya tidak ada Muslim Papua di dalamnya. Namun Thaha M Alhamid (Sekjen PDP) mengatakan dalam wawancaranya pada 14 Maret 2008 di Jayapura, jika yang dimaksud hak-hak ekonomi dan sosial budaya, maka Muslim Papua juga menjadi korban.

⁷ Wawancara dengan Pdt Dr Beny Giay (STT Walter Post) di Jayapura 10 Maret 2008 di Jayapura.

Kemudian, para misionaris barat memaksakan kelompok suku-suku yang menerima agar membuang sebagian adat dan tradisinya.

Sebelumnya, kalau ada pesta adat di Lembah Baliem maka kedua komunitas itu datang secara bergantian menyiapkan pesta.⁸ Namun, sesudah agama Kristen masuk, satu kelompok yang melakukan upacara tidak didatangi kelompok lain karena mereka telah memeluk agama Kristen, sehingga mereka harus menanggung sendiri pesta itu. Hal ini menjadikan kelompok suku-suku yang tidak menerima agama Kristen merasa sakit hati dan bekerja sama dengan TNI di bawah Kapten Tahir untuk menumpas OPM di daerah Jayawijaya.⁹ Selanjutnya, menurut Giay, kelompok suku ini memilih untuk memeluk agama Islam. Pdt Beny Giay mengatakan bahwa setelah perang berhenti, mereka tetap memeluk agama Islam untuk mendapat perlindungan dari TNI, tetapi tidak diketahui alasannya apakah dengan sukarela ataukah terpaksa.¹⁰

Bertolak dari pengidentifikasian umat Islam sebagai pendukung NKRI (TNI) dan pendatang yang berasal Melayu orang Papua asli, maka munculah keprihatinan di kalangan sejumlah tokoh Muslim karena konstruksi identitas tersebut kalau dibiarkan berkembang terus menerus, dapat memicu terjadinya konflik horisontal antara umat beragama dan juga antara masyarakat asli dengan pendatang di Tanah Papua. Hal ini dapat dimengerti mengingat bahwa mayoritas pemeluk agama Islam di kota-kota di Papua, seperti Jayapura, pada umumnya berasal dari kalangan pendatang Jawa, Bugis, Buton, dan Makassar. Orang Papua asli yang beragama Islam hanya dapat ditemukan di Kabupaten Fak-fak, Kaimana, Sorong, Raja Ampat, dan Jayawijaya. Menurut Pdt Herman Awom, Muslim Papua adalah kelompok yang terjebak antara Indonesia dan Papua. Mereka tidak diakui Indonesia karena orang Papua dan tidak diakui orang Papua karena beragama Islam.¹¹

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Wawancara dengan Pdt Herman Awom (Ketua PDP dan mantan Wakil Ketua GKIT) pada 23 Februari 2008 di Jayapura.

Selanjutnya, terminologi Muslim Papua dikonstruksi oleh SMP untuk melakukan *counter discourse* terhadap wacana identitas yang dominan tersebut sehingga terminologi Muslim Papua relatif lebih dekat dengan "orang Papua asli." Sekjen MMP, L. Anum Siregar mengatakan bahwa dalam realitasnya, tidak semua orang Islam adalah pro-NKRI dan tidak semua orang Papua adalah beragama Kristen.¹² Menurutnya, berdirinya SMP dan MMP membuktikan adanya kalangan orang Islam yang bersikap kritis terhadap Pemerintah. Aliansi Demokrasi untuk Papua (ALDP), LSM yang dipimpinnya tidak ingin diberikan stigma bahwa Islam identik dengan Indonesia. Menurutnya Islam identik dengan keadilan dan perdamaian. MMP adalah strategi untuk merubah wacana tersebut, yang telah menguat selama belasan tahun, dengan sebuah gerakan mendasar, karena wacana seperti ini berbahaya pada masa depan.

Kehadiran ormas Islam yang merepresentasikan orang Papua asli, seperti MMP, diperlukan mengingat ormas-ormas Islam di Papua tidak tanggap terhadap kasus-kasus pelanggaran HAM dan kesenjangan antara orang Papua asli dan pendatang.¹³ Ketidakpedulian ormas-ormas Islam terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi rakyat Papua ini semakin memperkuat wacana dominan bahwa Islam identik dengan NKRI. Menurut L Anum Siregar, MMP ingin menunjukkan dan membuktikan bahwa Muslim Papua memiliki suara dan kontribusi untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang dihadapi oleh rakyat Papua terutama pelanggaran HAM dan kesenjangan ekonomi.¹⁴

Setelah 8 tahun sejak masa pendiriannya, Solidaritas Muslim Papua memutuskan menyelenggarakan muktamar dengan mengundang pimpinan-pimpinan masyarakat adat Muslim dari seluruh tanah Papua. Acara tersebut diselenggarakan pada tanggal 10-13 April 2007 bertempat di Asrama Haji Jayapura. Forum

¹² Wawancara dengan Latifah Anum Siregar, Op Cit. Hal yang sama juga disampaikan AT, pengurus KKSS (Kerukunan Keluarga Sulawesi Selatan), 16 Maret 2008 dan YC (Foker LSM) pada 17 Februari 2008 di Jayapura.

¹³ Wawancara dengan Iwan K Niode (ALDP dan MMP) 4 April 2008 dan UW (STAIN Al-Fatah) 11 April 2008 di Jayapura. Hal yang sama disampaikan L. Anum Siregar (Sekjen MMP dan Ketua ALDP) pada 19 Februari 2008 di Jayapura.

¹⁴ Wawancara dengan L Anum Siregar, Op Cit. Hal yang samai disampaikan oleh Thaha M Alhamid (Sekjen PDP) pada 20 Februari 2008 di Jayapura, dan YC (Foker LSM) pada 17 Februari 2008 di Jayapura

tersebut menyetujui perubahan nama organisasi dari Solidaritas Muslim Papua menjadi Majelis Muslim Papua (MMP).¹⁵

3.2 Modalitas MMP

Merujuk pada perspektif Bourdieu tentang kapital (1990), Sebagai pelaku sosial dalam arena politik identitas, MMP tentunya harus diketahui jenis dan volume kapitalnya untuk menentukan kekuatan modalitas yang dimilikinya. Kapital menurut Bourdieu (Harker 1991), dibedakan atas empat jenis, yaitu kapital ekonomi, kapital kultural, kapital sosial, dan kapital simbolik. Secara organisasi, MMP hanya menempati sekretariat yang dikontrak seharga Rp 35 Juta per tahun. Memang diakui oleh Sekjen MMP, L Anum Siregar, bahwa muktamar organisasi ini pada tahun 2007 dibantu oleh Pemda melalui anggaran non-APBD sebesar Rp 750 Juta. Menurutnya, dalam satu tahun terakhir, belum ada pemasukan untuk organisasi dan pengeluaran rutin ditanggung oleh dana sisa muktamar.

Thaha M. Alhamid menyatakan bahwa Muslim Papua merasakan adanya dua tingkatan dominasi, yaitu: (1) Pemerintah Indonesia melakukan dominasi atas orang Papua (Kristen dan Muslim Papua) dan, (2) Kristen Papua melakukan dominasi atas Muslim Papua.¹⁶ Menurutnya, di kalangan kelompok minoritas yang didominasi (orang Papua), masih ada dominasi mayoritas (Kristen Papua) atas minoritas dalam kelompok tersebut (Muslim Papua). Namun, jika ditelusuri lebih jauh, perubahan politik di Papua pada masa Otsus menunjukkan bahwa peranan Pemerintah Pusat sudah mulai menurun dalam dinamika sosial politik di Papua. Fenomena yang terjadi ialah meningkatnya aspirasi pemekaran provinsi dan kabupaten yang merepresentasikan konflik antar elit politik di Papua.

¹⁵ Menurut L Anum Siregar (Ketua ALDP dan Sekjen MMP) pada 19 Februari 2008, kalau dideklarasikan pada tahun 1999, maka akan ada resistensi dari kalangan Muslim pendatang yang sedang merasa ketakutan terhadap gerakan pro-Merdeka (Ibid.). Selama MMP belum terbentuk, anggota-anggota Solidaritas Muslim Papua membangun kanalisasi dan mengembangkan kesadaran untuk solidaritas terhadap Papua (Ibid.).

¹⁶ Wawancara dengan Thaha M Alhamid (Sekjen PDP) pada 20 Februari 2008 di Jayapura.

Mungkin bentuk dominasi kedua yang dimaksud Thaha ialah tidak proporsionalnya alokasi dana Otsus untuk kalangan umat Islam dan tertinggalnya Muslim Papua dengan Kristen Papua dalam ekonomi dan pendidikan. Namun sampai sekarang, belum terdapat data yang akurat mengenai aliran dana Otsus untuk ormas-ormas keagamaan. L. Anum Siregar, Sekjen MMP, mengatakan bahwa Gereja Kristen dari berbagai denominasi dan Keuskupan beserta lembaga-lembaga di bawahnya mendapatkan sumber dana milyaran rupiah dari non-APBD dan APBD setiap tahun, sementara dalam kelompok Islam hanya MUI dan Yapis yang menerima dana APBD dalam jumlah yang diduga lebih kecil dari alokasi dana untuk satu denominasi gereja.¹⁷

Sementara itu, kapital kultural menurut Bourdieu didefinisikan sebagai sekumpulan kualifikasi-kualifikasi intelektual hasil dari sistem pendidikan atau diturunkan melalui keluarga dan investasi-investasi pada pendidikan (Thompson 1990). Kapital ini dapat dibedakan menjadi tiga yaitu kecenderungan non-fisik seperti penguasaan bahasa dan cara berbicara, kekayaan budaya, atau kualifikasi intelektual atau keahlian yang didapatkan melalui sebuah institusi seperti gelar dan sertifikat beserta kualitas intelektualnya.

Dari aspek kecenderungan non-fisik, kualifikasi yang dimiliki oleh MMP yang nampak adalah penguasaan bahasa-bahasa Papua. Aspek ini penting karena bahasa adalah media komunikasi dengan orang Papua asli lainnya yang mayoritas merupakan Kristen Papua. Iwan Niode (MMP) menjelaskan bahwa berdirinya SMP adalah sebagai jembatan komunikasi antara umat Islam dengan orang Papua asli, kalau hal ini tidak dilakukan maka konstruksi sosial bahwa Islam identik dengan Indonesia (NKRI) dan TNI adalah benar.¹⁸ Menurutnya, jika yang berbicara mewakili umat Islam di Tanah Papua adalah ketua MMP, Aroby A.

¹⁷ Wawancara dengan L. Anum Siregar, Op Cit.

¹⁸ Wawancara dengan Iwan K Niode, Op Cit. Hal yang sama disampaikan oleh L Anum Siregar (Sekjen MMP dan Ketua ALDP) pada 19 Februari 2008 bahwa dirinya bersama 34 tokoh Muslim termasuk Thaha M Alhamid dan Aroby A. Aituarouw memberikan penerangan kepada Muslim pendatang untuk tidak takut jika ada tuntutan Papua merdeka. Mereka juga berbicara kepada kelompok pro-Papua merdeka bahwa jika orang Papua asli ingin merdeka, maka mereka membutuhkan kelompok lain (Muslim), jadi perlu membangun solidaritas dengan kelompok lain dan menggunakan cara-cara yang tidak mengganggu kelompok lain. Selanjutnya, mereka membentuk Solidaritas Muslim Papua (SMP).

Aituarouw, kepada orang Papua asli (Kristen Papua) maka akan lebih diterima karena beliau adalah orang Papua asli, berbicara bahasa lokal di Papua, dan melaksanakan adat-istiadat orang Papua asli.

Sedangkan kapital budaya yang berbentuk kapital institusional, jika dilihat dari pengurus pusat MMP, maka rata-rata mereka adalah sarjana. Beberapa dari mereka mendapatkan gelar pascasarjana, namun jumlahnya relatif sedikit yakni hanya ketua umum dan bendahara umumnya yang bergelar Magister Manajemen. Sementara anggota-anggota dari komunitas ini tidak berbeda dengan mayoritas Kristen Papua lainnya.¹⁹ Hal ini memunculkan kritik MMP terhadap ormas-ormas Islam terutama Majelis Ulama Indonesia (MUI) bahwa MUI dan ormas-ormas Islam lainnya belum optimal melakukan pemberdayaan terhadap Muslim Papua.²⁰ Hal ini memang relatif timpang kalau dibandingkan dengan jumlah ilmuwan Kristen Papua. Kalangan Kristen memiliki banyak sekali tokoh-tokoh yang disekolahkan oleh gereja dan diakui perannya di tanah Papua seperti Pdt Dr. Beny Giay (STT Walter Post) dan Pater Dr Neles Tebay. Ketua MMP, Aroby A. Aituarouw menanyakan sebagai berikut:

”Sudah berapa banyak MUI dan ormas-ormas Islam menyekolahkan anak-anak Muslim Papua pada jenjang S3? Seandainya mereka tidak memiliki dana, paling tidak mereka dapat membantu *lobby* ke lembaga-lembaga pemberi beasiswa agar memprioritaskan anak-anak Muslim Papua ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi (wawancara dengan Aroby A Aituarouw di Jayapura 16 April 2008).”

Sedangkan kapital sosial adalah sekumpulan relasi-relasi sosial yang dapat digunakan sebagai sumberdaya. Kapital sosial yang dimiliki MMP mencakup dua hal, yakni basis pendukung dari kalangan Islam dan ormas-ormas di luar Islam. Pada dasarnya, pengurus MMP memiliki hubungan baik dengan pengurus ormas-ormas Islam secara personal. Misalnya banyak pengurus MMP yang berasal dari kalangan ormas Islam tertentu tetapi jarak MMP dengan ormas-ormas Islam tersebut secara organisasi relatif jauh. Jaringan sosial yang dimaksud adalah ormas-ormas yang bekerja sama dan berkoordinasi secara intensif dengan MMP

¹⁹ McGibbon (2004) menjelaskan bahwa sebagian besar pendidikan orang Papua (80%) ialah sekolah dasar pada tahun 2000, sedangkan separuh pendidikan pendatang di Papua ialah SLTA (Sekolah Lanjutan Tingkat Atas) dan sarjana.

²⁰ Wawancara dengan Thaha M. Alhamid, Op Cit. Hal yang sama juga disampaikan Tony Wanggai (Universitas Yapis Papua) 26 Februari 2008, L. Anum Siregar (ALDP dan Sekjen MMP) pada 19 Februari 2008, dan Aroby A Aituarouw (MMP) 16 April 2008 di Jayapura.

seperti Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) Cabang Jayapura²¹ dan Forum Komunikasi Masyarakat Muslim Jayawijaya (FKMJ) yang bergerak dalam bidang pembangunan SDM Muslim Jayawijaya. Selain itu, MMP juga didukung oleh ALDP, sebuah LSM di Jayapura yang bergerak dalam bidang advokasi HAM di Papua sejak tahun 1999.

Mengenai hubungan antara HMI, ALDP, MMP adalah cukup erat. Ketua HMI Cabang Jayapura adalah Kepala Kantor MMP. ALDP juga menjadi wadah aktivitas dan perkaderan bagi aktivis-aktivis HMI untuk belajar melakukan advokasi masyarakat. HMI Cabang Jayapura berperan aktif dalam Kongres Rakyat Papua II tahun 2000, sebagai upaya untuk berkomunikasi dengan kawan-kawan gerakan lain.²² Pada saat itu, ketua Umum HMI, Sayyid Fadhal Alhamid diangkat menjadi Wakil Ketua Dewan Adat Papua, salah satu organisasi yang dibentuk oleh Kongres Papua sehingga HMI dituduh mendukung gerakan pro-kemerdekaan. Namun, hal ini tidak berarti bahwa HMI Cabang Jayapura memiliki orientasi politik pro-merdeka.²³ Organisasi ini pada realitasnya menjadi objek tarik menarik antara kubu Papua Merdeka (Thaha M Alhamid) dan NKRI (Musa'ad). Oleh sebab itu, menurut salah seorang kader HMI (D), berdirinya MMP adalah persoalan alokasi Dana Otsus bukan masalah Muslim Papua.²⁴

²¹ HMI merupakan organisasi mahasiswa Islam terbesar di Tanah Papua yang lahir sejak tahun 1970-an. Sejak tahun 2003, HMI, secara kelembagaan, pecah menjadi HMI Cabang Jayapura dan HMI Cabang Jayapura (MPO). Menurut keterangan salah satu mantan Ketua HMI Cabang Jayapura (Y) pada 2 April 2008, perpecahan HMI pada tahun 2003 terjadi karena perbedaan orientasi politik yang tidak dapat diselesaikan. Salah satu kelompok pengurus yang didukung alumniyang dekat dengan kalangan elit politik Papua Merdeka dan kelompok lain didukung oleh alumni yang dekat dengan elit politik pro-NKRI.

²² Wawancara dengan IBP (HMI Cabang Jayapura) di Jayapura 2 Maret 2008. Hal yang sama disampaikan pada 21 Maret 2008 oleh Sayyid Fadhal Alhamid, Ketua HMI Cabang Jayapura, yang hadir pada Kongres tersebut, dan juga oleh mantan ketua HMI Cabang Jayapura (Y) pada 2 April 2008.

²³ Seorang aktivis HMI (D) mengatakan bahwa ada kelompok dalam HMI yang sangat kritis terhadap tindakan Ketua HMI Cabang Jayapura yang setiap hari tinggal di MMP dan melupakan amanahnya sebagai Ketua HMI Cabang Jayapura. Menurutnya, kelompok politik Thaha M Alhamid melakukan indoktrinasi terhadap kader-kader HMI agar memiliki orientasi politik merdeka. Menurutnya, HMI seharusnya bergerak dan memfokuskan ke diskursus-diskursus dan tidak terjun ke politik dengan mendukung salah satu kelompok (komunikasi pribadi dengan D di Jayapura pada 21 Februari 2008).

²⁴ Sebelum muktamar dilakukan, beredar sebuah informasi di kalangan HMI Cabang Jayapura yang berasal dari Kepala Badan Keuangan Kota Jayapura, M. Idrus, bahwa dana untuk aliran keagamaan Islam yang tidak dipakai karena tidak ada lembaga yang memenuhi kualifikasi orang Papua asli dialihkan ke lembaga-lembaga Kristen (komunikasi pribadi dengan D di Jayapura pada 21 Februari 2008). Kecurigaan ini juga disampaikan oleh aktivis HMI lainnya (SL) pada 23

Sementara itu, kapital sosial yang lain adalah dalam bentuk relasi-relasi MMP dengan gereja dan organisasi-organisasi rakyat Papua. Bahkan, Solidaritas Muslim Papua mendapatkan ucapan terimakasih dari Kongres Rakyat Papua II tahun 2000 (Alua 2000: 79). Hal ini dapat diartikan bahwa MMP yang dulu bernama Solidaritas Muslim Papua (SMP) ditempatkan sejajar dengan lembaga-lembaga Papua Kristen seperti gereja-gereja dan LSM di Papua. Kerukunan dan keharmonisan antara umat Islam dan Kristen di Tanah Papua tercipta karena kerja sama yang baik antara tokoh Muslim, Thaha M. Alhamid, dengan tokoh Kristen Pegunungan Tengah, Lukas Enembe.²⁵ Thaha M. Alhamid diakui sebagai tokoh penting yang menjembatani umat Islam dengan tokoh-tokoh non-Muslim di Papua sehingga setiap isu konflik horisontal dapat diselesaikan dengan damai.²⁶

Kekuatan kapital yang paling penting bagi MMP adalah kapital simbolik. Menurut Bourdieu (Harker 1990), kapital simbolik adalah akumulasi kehormatan dan penghargaan yang dimiliki oleh pelaku sosial. Kapital ini tidak terlihat tetapi dapat dimiliki dalam bentuk pengakuan dan otoritas di mana agama dan hukum adalah dua arena dominan dari kapital ini. Pada konteks MMP, kapital simboliknya adalah bahwa anggota-anggota organisasi ini adalah orang Papua asli yang beragama Islam.

Februari 2008 di Jayapura. Namun, pandangan ini ditolak oleh L Anum Siregar (Sekjen MMP) pada 19 Februari 2008 bahwa MMP dapat memperoleh pendanaan dari lembaga-lembaga donor di luar negeri. Selama ini, ormas Islam yang mendapatkan dana secara rutin dari Pemerintah hanya Yapis dan MUI. Sebagian anggota HMI menganggap pendirian MMP merupakan fenomena ekonomi-politik, sementara wacana dominan tentang MMP yang berkembang adalah sebagai lembaga representasi Muslim Papua.

²⁵ Menurut LL, dosen USTJ, dalam komunikasi dengan penulis pada 12 April 2008 di Jayapura, Thaha M Alhamid sering menjalankan fungsi komunikasi dan mediasi antara Muslim Papua dan Kristen Papua. Hal yang senada disampaikan Rektor STAIN, Idrus Alhamid, pada 27 Februari di Jayapura, bahwa Thaha M Alhamid dipilih menjadi Ketua Majelis Wali Amanah STAIN agar dapat berkomunikasi dengan tokoh-tokoh Kristen Papua seperti Ketua GKIT. Istri Thaha M. Alhamid, KRS, mengatakan pada April 2008 bahwa menjelang Pemilu 2004 dan 2009 banyak pemimpin-pemimpin partai politik bersilaturahmi dan meminta Thaha Alhamid mengusulkan nama-nama orang untuk dijadikan calon legislatif bagi partainya.

²⁶ Misalnya isu pembangunan gedung STAIN di Buper Waena tahun 2007 dapat diatasi secara damai dan aman oleh Thaha M. Alhamid.

Dimensi yang paling fundamental dari pendirian SMP (MMP) adalah berkaitan dengan upaya memperoleh pengakuan Muslim Papua sebagai orang Papua asli.²⁷ Pengakuan sebagai orang Papua asli akan berimplikasi terhadap pengakuan terhadap hak-hak dan kewajiban yang melekat dalam diri orang Papua asli termasuk hak-hak atas tanah ulayat. Dengan demikian, pengakuan ini adalah dimensi yang paling penting dalam kedudukan Muslim Papua sebagai orang Papua asli. Seorang dosen STAIN Al-Fatah Jayapura, menegaskan pendiriannya tentang MMP sebagai berikut:

”Pembentukan MMP adalah salah satu upaya memperoleh pengakuan keberadaan orang asli Muslim Papua di Tanah Papua yang selama ini dianggap tidak ada. Konstruksi sosial di masyarakat Papua dalam kehidupan sehari-hari adalah bahwa seluruh orang asli Papua adalah beragama Kristen, seolah-olah orang asli Papua yang beragama Islam tidak dianggap keberadaannya atau dianggap tidak ada. Misalnya, pernah ada orang asli Papua membagi selebaran dari sebuah gereja untuk menghadiri perayaan kepada setiap orang asli Papua. Waktu itu dirinya menolak menerima selebaran itu? Orang itu menjawab, kamu kenapa? Ketika saya jawab, Saya Muslim, betapa terkejutnya dia. Di dalam hati, saya merasa marah karena keberadaan kami dianggap tidak ada (wawancara dengan UW di Jayapura 11 April 2008).”

Upaya MMP untuk memperjuangkan identitas orang Muslim Papua juga mendapat sambutan dari kalangan aktivis media. Seorang redaktur Tabloid Suara Perempuan Papua (TSPP) menyebutkan bahwa berdirinya MMP menunjukkan bahwa konstruksi dan pendefinisian orang Papua asli tidak hanya monopoli pemeluk agama Kristen, namun juga meliputi pemeluk agama Islam. MMP berusaha mengkonstruksikan bahwa Islam dan Papua adalah dua sub-kultur yang menyatu. Menurutnya, pembentukan MMP lebih bernuansa klaim budaya daripada klaim politik.²⁸ Berdasarkan atas paparan di muka dapat diringkas kekuatan modalitas MMP ke dalam pada tabel berikut.

²⁷ Hal ini disampaikan oleh M Musaad (ICMI) 19 Februari 2008 di Jayapura, Tony Wanggai (Universitas Yapis Papua) 26 Februari 2008 di Jayapura, dan UW (STAIN Al-Fatah) 11 April 2008 di Jayapura. Menurut Latifah Anum Siregar (ALDP), pada 19 Februari 2008, selama ini tidak nampak dalam wacana bahwa ada Muslim Papua.

²⁸ Wawancara dengan SL (redaktur TSPP) di Jayapura 11 Maret 2008 bahwa MMP bukan merupakan ancaman bagi siapapun di Tanah Papua. Hal yang sama disampaikan oleh Pdt JF Onim (STT IS Kijne) di Jayapura 7 April 2008 dan AI (Badan Keuangan Pemkot Jayapura) pada 19 Maret 2008 di Jayapura.

Tabel 3.1
Modalitas Majelis Muslim Papua

Jenis Kapital	Bentuk-Bentuk Kapital
Ekonomi	Pendapatan: sedang diusahakan masuk ke APBD Papua.
Sosial	-Jaringan Islam: HMI, FKMJ -Jaringan Kristen Papua: PDP, DAP, GKIT, Gereja Katolik, masyarakat adat, LSM, dll.
Budaya	-Penguasaan bahasa-bahasa lokal, terutama di Fak-fak, Kaimana, Sorong, Manokwari, Teluk Bintuni, Teluk Wondama, Wamena, dan Kabupaten Asmat. -Tingkat pendidikan pengurus pusatnya rata-rata sarjana, namun anggota-anggotanya kebanyakan bisa dianggap lebih kurang terdidik atau sama dengan Kristen Papua.
Simbolik	-Diakui sebagai orang Papua asli atau anggota masyarakat adat Papua yang beragama Islam

Sumber: Data wawancara (telah diolah kembali)

3.3 Praksis-Praksis Sosial Muslim Papua

3.3.1 Toleransi Keagamaan Muslim Papua

Terminologi Muslim Papua pada dasarnya adalah konstruksi sosiologis dan bukan konstruksi teologis. Ketua Badan Urusan Keagamaan MMP menegaskan bahwa kata "Muslim Papua" muncul dengan sendirinya untuk membedakan dengan Muslim pendatang atau "*Muslim Amber*." Perbedaan antara Muslim pendatang dan Muslim Papua tidak terlalu nampak di Fak-fak dan Kaimana, namun agak menonjol di daerah-daerah lain di Tanah Papua terutama di Jayapura. Informan ini mengatakan selengkapnya sebagai berikut:

"Pada bulan Ramadhan di Fak-fak dan Kaimana, Muslim pendatang membagikan makanan kepada muslim pribumi dan pada Hari Raya Iedul Fitri, Muslim pribumi mengunjungi Muslim pendatang sehingga tidak ada jarak sosial antara Muslim pribumi dengan Muslim *amber*. Penyebab perbedaan antara Muslim *amber* dan Muslim pribumi di luar Fak-fak dan Kaimana terletak dalam konstruksi teologis Islam *amber* sendiri yang tidak melakukan penyesuaian terhadap budaya orang asli Papua. Bagi Muslim pribumi, hubungan antara agama dan budaya adalah tidak ada masalah dan jangan sampai membuat perbedaan agama menjadi masalah. Islamnya orang Pribumi adalah Islam yang menerima, toleran terhadap perbedaan, dan berwajah ramah atau moderat dan membuat aman. Namun beberapa kalangan Muslim *amber* membawa ajaran radikal seperti gagasan syariat Islam dan melarang orang Muslim mengucapkan selamat Natal (wawancara dengan UW pada 11 April 2008 di Jayapura)."

Informan tersebut menggunakan terminologi Muslim pribumi untuk membedakan dengan Muslim pendatang. Terminologi Muslim pribumi ini mengacu pada orang Papua asli beragama Islam, namun berkembang menjadi Muslim Papua ketika dibawa ke ranah politik dan keagamaan karena melibatkan Muslim pendatang di

dalamnya. Muslim Papua dimaknai sebagai orang Islam yang tidak membuat jarak secara budaya dengan orang Papua asli lainnya yang beragama Kristen. Hal ini seringkali dinyatakan sebagai moderat, terbuka, toleran, inklusif, dan mengedepankan dialog. Merujuk Bourdieu (1991), inilah yang disebut sebagai habitus agama, yaitu kecenderungan praksis-praksis keagamaan yang ditanamkan dalam diri pelaku sosial sejak lahir baik dalam bentuk fisik maupun dalam bentuk non-fisik. Misalnya cara-cara menjalankan ibadah keagamaan dan persepsi mengenai agama lain. Praksis beragama Muslim Papua adalah relasi dialektis antara habitus agama dan ranah keagamaan yang menempatkan Muslim Papua sebagai minoritas.

Kalangan ini meletakkan budaya sebagai alat komunikasi antar orang Papua dan tidak menjadikan agama sebagai perbedaan yang ditonjolkan dalam kehidupan sehari-hari. Islam bagi kalangan Muslim Papua adalah Islam yang menyatu dengan budaya orang Papua sebagaimana agama Kristen yang menyatu dalam adat istiadat dan budaya orang Papua. Pandangan keagamaan seperti ini dapat dilihat dalam praksis sosial yaitu MMP mengucapkan Selamat Natal kepada umat Kristen di Tanah Papua pada 25 Desember 2007 dengan memasang spanduk. Tindakan MMP mengucapkan selamat Natal kepada Kristen Papua sebagai praksis beragama dipengaruhi oleh habitus agama keluarga yang moderat dan toleran dan posisinya yang marjinal dalam ranah politik dan keagamaan di Papua. Ketua Badan Keagamaan MMP, mengatakan sebagai berikut:

”Ucapan itu bukan mengakui bahwa isi ucapan itu benar tetapi untuk sekedar menjaga hubungan baik dan sebagai bagian dari budaya. Hendaknya kita jangan takut Islam itu hilang karena Allah yang menjaga agama Islam dan tidak ada paksaan bagi seseorang untuk memasuki agama Islam. Cara berdakwah dengan berteriak di masjid-masjid tidak ada gunanya di Tanah Papua. Selain itu acara-acara akbar di PTC terkesan hura-hura dan tidak ada manfaatnya. Dakwah yang disukai Muslim pribumi adalah bagaimana memberdayakan mereka seperti memberikan uang dan bantuan agar anak-anak Muslim pribumi dapat sekolah atau para pemuda Muslim pribumi dapat bekerja (wawancara dengan UW 11 April 2008 di Jayapura).”

Hal di atas menunjukkan perbedaan budaya antara Muslim Papua dengan Muslim pendatang dalam strategi dakwah. Menurut informan tersebut, kalangan Muslim pendatang di kota-kota di Papua lebih menyukai budaya *glamor* seperti pengajian-pengajian akbar yang diselenggarakan di kawasan mewah di Jayapura yaitu Papua Trade Center (PTC). Mereka juga mengundang ustad-ustad yang terkenal dari

Jakarta seperti Jefri Al-Buchori, Reza Syarief, Opik, dll. Selain itu, mereka menggunakan pengeras suara dengan mencolok di masjid-masjid setiap kali waktu shalat meskipun terdapat komunitas non-Muslim di sekitarnya. Cara-cara dakwah seperti ini dianggap kurang tepat di kalangan Muslim Papua karena yang mereka butuhkan adalah upaya pengentasan ekonomi dan pendidikan. Menurut budaya Muslim Papua, kalangan Muslim pendatang masih membawa mentalnya sebagai agama mayoritas di luar Papua. Mereka tidak menyadari bahwa posisi umat Islam di Tanah Papua adalah minoritas dan konstruksi identitas budaya orang Papua lebih dekat dengan agama Kristen.

Hal yang senada diungkapkan oleh Thaha M. Alhamid bahwa dalam realitas kehidupan sehari-hari, orang-orang Muslim pendatang cenderung menonjolkan euforia mayoritas seolah-olah mereka tinggal di tengah masyarakat Muslim.²⁹ Hal ini dikatakan selengkapnya sebagai berikut:

”Islam yang berasal Jawa tidak dapat diaplikasikan di Tanah Papua karena di Jawa dan Makassar umat Kristen adalah minoritas. Ketika umat Islam menjadi minoritas, seharusnya mereka melebur dalam kultur Papua termasuk mengucapkan selamat hari Natal dalam konteks persaudaraan dan budaya. Hal ini semakin jelas membedakan bahwa ormas-ormas Islam tersebut hidup dalam komunitas pendatang dan tidak bersentuhan dengan orang asli Papua. Jelas, hal ini menunjukkan bahwa mereka bukan orang Papua (wawancara dengan Thaha M. Alhamid 14 Maret 2008).”

Menurut Thaha M Alhamid, tingginya jumlah Muslim pendatang di kota-kota Papua tidak didukung oleh tingginya kualitas keagamaan mereka, karena mereka lebih suka menonjolkan simbol-simbol keagamaan yang tidak disukai oleh kalangan orang Papua asli.³⁰ Di sisi lain, Muslim pendatang lebih banyak menguasai sentra-sentra ekonomi di kota-kota. Menurutnya, jika hal ini terus menerus berlangsung tidak menutup kemungkinan kesenjangan sosial dan ekonomi akan berhimpitan dengan perbedaan agama sehingga akhirnya dapat bermuara pada konflik horisontal. Dalam pandangan Thaha, Islam bagi Muslim Papua tidak menciptakan jarak budaya karena Islam dan budaya Papua adalah dua

²⁹ Disampaikan dalam Diskusi Korps Alumni Himpunan Mahasiswa Islam (KAHMI) dalam rangka peringatan Maulid Nabi tanggal 24 Maret 2008 di Gedung DPR Kota Jayapura.

³⁰ Menurut Thaha M Alhamid, hal ini dapat dilihat dalam bentuk pengeras-pengeras suara yang dibunyikan sangat keras ke luar masjid sehingga menimbulkan perasaan tidak nyaman bagi masyarakat non-Muslim yang berada di sekitarnya (disampaikan Thaha M Alhamid dalam Peringatan Maulid Nabi Muhammad oleh DPW KAHMI Papua di Jayapura 24 Maret 2008).

subkultur yang menyatu, berbeda dengan Muslim pendatang yang menciptakan jarak budaya dengan orang Papua.³¹

Pandangan yang sama disampaikan oleh Pdt JF Onim, dosen STT IS Kijne, yang menyebutkan bahwa berdirinya MMP merupakan sesuatu yang ditunggu-tunggu oleh orang Kristen Papua karena ormas-ormas Islam yang ada dianggap tidak mewakili aspirasi Muslim Papua karena cenderung membawa budaya dari daerah asalnya.³² Bahkan, fatwa MUI yang melarang ormas Islam mengucapkan Selamat Natal dianggap berperan dalam merusak kerukunan antar umat beragama di Tanah Papua.³³

3.3.2 Perjuangan Politik dan Advokasi Pelanggaran HAM

Berdasarkan orientasi politiknya, anggota-anggota Solidaritas Muslim Papua dapat dibedakan secara garis besar menjadi dua kutub yaitu para anggota Solidaritas yang dekat secara politik dengan Thaha M. Alhamid, dan kelompok anggota yang pro-NKRI. Thaha M. Alhamid sebagai inisiator Solidaritas Muslim Papua dipercaya oleh Kongres Rakyat Papua II Tahun 2000 menjadi Sekretaris Jenderal Presidium Dewan Papua (PDP), sebuah wadah perjuangan politik bagi orang Papua untuk memperjuangkan kemerdekaan.³⁴ Sedangkan Sayyid Fadhal

³¹ Thaha M Alhamid (PDP) menceritakan sebuah cerita lucu (*mob*) di kalangan orang Kristen merespon suara adzan yang keras ini: "Muhammad kau tulikah, mengapa kau berteriak keras-keras?" Namun orang-orang Muslim terkesan tidak peduli karena ini yang diajarkan oleh agama mereka (disampaikan Thaha M Alhamid dalam Peringatan Maulid Nabi Muhammad oleh DPD KAHMI Papua di Jayapura 24 Maret 2008). Hal ini juga disampaikan oleh Aroby A Aituarouw (Ketua MMP) pada 16 April 2008 di Jayapura

³² Bagi orang Papua, agama juga dianggap sebagai budaya. Menurut Pdt JF Onim dalam wawancara pada 7 April 2008 di Jayapura, pada waktu pembukaan MMP, paduan suara mahasiswa STT Izaak Samuel Kijne dan tari-tarian tradisional Papua diberikan kesempatan untuk tampil sehingga nuansa Kristen dan Islam bercampur dengan adat Papua.

³³ Wawancara dengan Pdt JF Onim, Op Cit. Hal yang sama juga disampaikan oleh Thaha M. Alhamid (Sekjen PDP) pada 20 Februari 2008 di Jayapura dan UW (STAIN Al-Fatah) pada 11 April 2008 di Jayapura. Bagi mereka berdua mengucapkan Selamat Natal dimaknai sebagai ekspresi atas hubungan persaudaraan dan persahabatan antar orang Papua.

³⁴ Rektor STAIN Al-Fatah, Idrus Alhamid, mengatakan bahwa Thaha M. Alhamid, Aroby Aituarouw, dan dirinya adalah masih dalam satu lingkungan pergaulan, baik sesama keturunan Arab maupun aktivis Muslim, yang memiliki keprihatinan pada saat menguatnya tuntutan kemerdekaan rakyat Papua. Diceritakan bahwa sebelum ikut Kongres Rakyat Papua Oktober 2000, Thaha meminta pendapat kawan-kawannya dalam Solidaritas Muslim Papua (SMP). Thaha Alhamid mengatakan pada pertemuan itu bahwa dirinya akan bergabung dengan gerakan pro-merdeka dan bermain sepenuhnya dalam gerakan itu agar konflik yang terjadi tidak dialihkan dari

Alhamid, diangkat menjadi Wakil Ketua Dewan Adat Papua (DAP), wadah perjuangan sosial budaya orang Papua asli yang dibentuk oleh Kongres Rakyat Papua. Latifah Anum Siregar bekerja sebagai Ketua ALDP (Aliansi Demokrasi untuk Papua). Sedangkan anggota SMP yang cenderung pro-NKRI antara lain ialah M. Musa'ad, seorang dosen dari Uncen, dan Hakim Ahmad, anggota DPRP dari Kaimana.

Orientasi politik SMP belum berubah ketika organisasi ini berubah menjadi MMP. Uskup Jayapura berpendapat bahwa ada dua nuansa yang kuat dalam pendirian MMP.³⁵ Pertama, MMP sebagai wadah perjuangan Muslim Papua untuk memperoleh pengakuan di Tanah Papua. Pengurus Pusat MMP terdiri dari berbagai tokoh organisasi kemasyarakatan.³⁶ Kedua, nuansa politik yaitu sebagai gerakan politik Papua merdeka karena adanya tokoh-tokoh pro-Merdeka seperti Thaha M. Alhamid dan Sayyid Fadhal Alhamid.

Jika ditelusuri lebih jauh, menurut Musa'ad, pengurus Pusat MMP terdiri atas tiga fraksi yang memiliki kepentingan sendiri-sendiri, yaitu: kelompok yang benar-benar memperjuangkan visi dakwah pemberdayaan orang Muslim Papua, kelompok yang memiliki orientasi kemerdekaan Papua, dan kelompok yang pragmatis yang ingin memanfaatkan organisasi ini untuk kepentingan politik praktis maupun alokasi dana Otsus.³⁷ Ketiga fraksi ini disatukan dalam bahasa yang sama yaitu pengakuan terhadap hak-hak Muslim Papua.

konflik vertikal menjadi konflik horisontal yaitu antara pendatang dan orang Papua asli atau antar agama (wawancara dengan Idrus Alhamid (STAIN Al-Fatah) di Jayapura 27 Februari 2008).

³⁵ Wawancara dengan Uskup Jayapura Mgr Dr Leo Laba Ladjar OFM pada 17 Maret 2008 di Jayapura. Hal ini senada dengan pendapat Musa'ad (ICMI) dalam wawancara pada 19 Februari 2008 bahwa MMP terdiri atas kelompok-kelompok budaya, pro-merdeka, dan kelompok pragmatis.

³⁶ Ketua MMP, Aroby A Aituarouw, adalah anggota MRP. Sedangkan Sekretaris MMP, YD adalah Ketua Umum DPD KNPI Papua, dan M. Musa'ad, anggota Dewan Ukhuwah MMP adalah dosen FISIP Universitas Cenderawasih dan ketua ICMI Papua. Sementara, Komarudin Watubun, anggota Dewan Ukhuwah MMP adalah wakil ketua DPRP dan Ketua Umum PDIP Papua. Bendahara MMP, AI adalah Kepala Badan Keuangan Pemkot Jayapura. Sementara itu, Ketua Badan Otonom untuk Masalah Keagamaan MMP, UW adalah dosen STAIN-Al-Fatah. Ketua Bidang Pendidikan MMP, Tony Wanggai, adalah Dekan Fakultas Agama Islam Universitas Yapis (Uniyap). Satu ciri khas yang dimiliki oleh sebagian besar pengurus pusat MMP adalah bahwa mereka alumni HMI.

³⁷ Wawancara dengan M Musa'ad (ICMI) di Jayapura 19 Februari 2008. Uskup Jayapura, Mgr Dr Leo Laba Ladjar OFM pada 17 Maret 2008 dalam wawancara hanya menerangkan dua nuansa

Sekjen MMP, L. Anum Siregar, menyebutkan bahwa fokus MMP adalah: (1) memperbanyak juru dakwah karena selama ini banyak mushola dan masjid yang kosong dan menunggu kedatangan juru dakwah dari kalangan Muslim pendatang dan, (2) melakukan pelatihan berorganisasi bagi pengurus masjid sehingga dapat menjadikan masjid sebagai pusat pemberdayaan umat sebagaimana gereja di Tanah Papua. Pengurus MMP yang lain, Ponto Yelipele, sekum FKMJ (Forum Komunikasi masyarakat Muslim Jayawijaya) memperkuat pendapat ini bahwa selama ini masjid-masjid di Walesi ditinggal oleh juru dakwah. FKMJ sendiri memiliki program mengirimkan anak-anak Muslim Jayawijaya untuk dapat bersekolah di pondok-pondok pesantren di Jawa terutama di Gontor Ponorogo dan An-Najah tanpa bantuan ormas-ormas Islam.³⁸

Jika diamati sistem keanggotaan MMP adalah terbuka dan tidak dibatasi oleh Muslim Papua saja. MMP dalam praksisnya sebagaimana tertulis dalam Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga tidak membatasi keanggotaannya pada Muslim Papua namun terbuka bagi Muslim pendatang ataupun Muslim yang berasal dari luar Papua (anggota kehormatan). Menurut Thaha M. Alhamid, hal ini disebabkan karena umat Islam secara teologis tidak dibatasi oleh asal-usul sukunya.³⁹ Yang

yaitu politik dan budaya. Namun, bagi Pdt JF Onim (STT IS Kijne) pada 7 April 2008 dan SL (redaktur TSPP) pada 11 Maret 2008, dalam wawancara mengatakan bahwa motivasi pendirian MMP adalah upaya memperoleh pengakuan akan identitas budayanya. Namun, pandangan kritis datang dari SL (HMI (MPO) yang berpendapat bahwa fenomena berdirinya MMP lebih nampak sebagai fenomena politik daripada kultural/ke-Islam-an, yaitu strategi sekelompok elit untuk memperjuangkan kepentingan politik tertentu dan mendapatkan alokasi dana Otsus. Menurutnya, otak intelektual dari gerakan ini adalah Thaha Alhamid yang bermain di belakang layar. Kehadirannya dalam MMP menjadikan organisasi baru ini mendapatkan stigma sebagai pendukung gerakan kemerdekaan. Informan ini melihat kata "Muslim Papua" lebih banyak bersifat simbolik.

³⁸ Saat ini sudah ada 20 orang siswa yang bisa diberangkatkan dengan biaya dari Patrialis Akbar (DPP PAN). Selama ini, ormas-ormas Islam termasuk MUI hanya diam saja ketika dimintai pertolongan untuk memberdayakan orang Papua asli. FKMJ berharap MMP dapat membantu dan memberdayakan pembinaan anak-anak Muslim Jayawijaya (wawancara dengan PY (FKMJ) di Jayapura 26 Februari 2008).

³⁹ Menurut Thaha M Alhamid dalam wawancara pada 14 Maret 2008, baik PDP dan MMP memiliki persamaan yaitu menolak definisi orang asli Papua karena definisi tersebut telah memenjarakan orang asli Papua ke dalam institusi PNS, sedangkan pendatang diberikan *privileges* dalam bidang ekonomi yang pada akhirnya menguasai orang Papua. Sebagai konsekuensinya, Otsus bukan solusi bagi orang Papua asli karena adanya pasal kolonial yaitu pasal orang Papua asli (Pasal 1 poin t UU No 21/2001, orang Papua asli adalah seseorang yang berasal dari ras Melanesia

mengikat anggota-anggota MMP adalah komitmen untuk memberdayakan orang Muslim Papua.

Kekhawatiran banyak kalangan bahwa MMP akan menjadi kendaraan politik gerakan pro-kemerdekaan tidak ditanggapi secara serius oleh tokoh-tokoh masyarakat yang menjadi pengurus organisasi ini. Misalnya, anggota Dewan penasihat MMP yang juga Ketua Umum DPW PDIP Papua, Komarudin Watubun, mengatakan bahwa MMP adalah gerakan untuk memperjuangkan aspirasi masyarakat adat Muslim agar hak-haknya diakui.⁴⁰ Menurutny, walaupun Thaha M. Alhamid memiliki pandangan politik yang berbeda namun harus diberikan ruang untuk berbicara dan berargumentasi dalam konteks demokrasi.

Demikian juga disampaikan oleh Bendahara MMP yang juga Kepala Badan Keuangan Pemkot Jayapura, Ahmad Idrus, bahwa dirinya tidak takut dengan keterlibatan Thaha M. Alhamid dalam MMP karena alasan dirinya bergabung dalam MMP adalah misi dakwah di Tanah Papua dan bukan politik.⁴¹ Namun, sebagai Kepala Badan Keuangan Pemkot Jayapura, informan ini mengakui bahwa alokasi dana Otsus hanya akan diberikan kepada ormas-ormas yang didalamnya terdapat orang Papua asli.⁴² Sebagai akibatnya, ormas-ormas Islam yang tidak identik orang Papua asli seperti MUI dan Muhammadiyah tidak akan mendapatkan dana Otsus.

Hingga saat ini MMP identik dengan *icon* perjuangan membela HAM orang Papua. Hal ini dapat dimengerti mengingat banyaknya aktivis-aktivis ALDP (Aliansi Demokrasi untuk Papua) yang terlibat dalam kepengurusan di MMP. Hampir semua staf ALDP yang beragama Islam merupakan alumni HMI

yang merupakan anggota kelompok-kelompok etnik di Papua dan atau seseorang yang diterima dan diakui sebagai orang Papua asli oleh masyarakat adat Papua).

⁴⁰ Wawancara dengan Wakil Ketua DPRP, Komarudin Watubun, 6 Maret 2008 di Jayapura. Hal senada diungkapkan oleh Thaha M. Alhamid (Sekjen PDP) pada 20 Februari 2008, L. Anum Siregar (ALDP) pada 19 Februari 2008, SL (TSPP) pada 12 Maret 2008, Pdt JF Onim (STT IS Kijne) pada 7 April 2008, dan UW (STAIN Al-Fatah) pada 11 April 2008 di Jayapura.

⁴¹ Wawancara dengan AI (Badan Keuangan Pemkot Jayapura) pada 19 Maret 2008, di Jayapura.

⁴² Ibid. Hal ini diperkuat oleh AB (Purek III Uniyap) dalam wawancaranya pada 9 April 2008 di Jayapura, bahwa Aroby A. Aiturouw (Ketua MMP) pernah berkata kepada dirinya pada acara Halal Bihalal KAHMI tahun 2007 bahwa MMP akan memayungi semua kegiatan ormas Islam baik yang beranggotakan Muslim Papua atau pendatang agar mereka mendapatkan dana Otsus.

Universitas Cenderawasih dan menjabat sebagai Pengurus Pusat MMP. Menurut Ketua Badan Perlindungan HAM MMP dan pengacara senior ALDP, Iwan Niode, MMP menyuarakan pelanggaran HAM karena HAM adalah bagian dari dakwah Islam yang harus dilakukan di tanah Papua. Menurutnya, jika umat Islam mengalami konflik atau menjadi korban pelanggaran HAM, maka MMP telah siap melakukan advokasi karena banyak orang-orang yang aktif di MMP memiliki *concern* dan profesionalitas dalam bidang pelanggaran HAM.

Merujuk Bourdieu (1991), pembelaan terhadap HAM ini dapat dikatakan praksis sosial keagamaan. Bertolak dari praksis ini dapat dijelaskan habitus politik Muslim Papua yakni kritis, anti-status quo, dan anti-kekerasan. Habitus politik adalah seperangkat disposisi yang menciptakan sistem klasifikasi yaitu representasi konseptual dari realitas objektif yang dialami pelaku sosial. Advokasi pelanggaran-pelanggaran HAM oleh MMP dipengaruhi oleh habitus politiknya dan posisinya yang marjinal dalam ranah politik. Selanjutnya ranah politik ini akan mengkondisikan habitus politik MMP, dan habitus politik ini akan memilih praksis sosial atas pertimbangan posisi pelaku sosial yang bersangkutan dalam relasinya dengan pelaku sosial lain dalam ranah.

Menurut Iwan, praksis advokasi pelanggaran HAM oleh para aktivis MMP membuktikan bahwa masih ada komunitas Islam di Tanah Papua memiliki perhatian atau ikut merasakan penderitaan orang Papua yang menjadi korban kekerasan politik. Dengan kata lain, persoalan pelanggaran HAM juga merupakan persoalan umat Islam yang tidak hanya dirasakan oleh orang Papua. ALDP bersama-sama jaringan LSM dan HMI Cabang Jayapura seringkali menggunakan sekretariat MMP untuk diskusi atau rapat.⁴³

Secara kultural, MMP menunjukkan representasi umat Islam dalam ras Melanesia dan merupakan gerakan untuk memperoleh pengakuan terhadap identitas budaya Muslim Papua. Namun, dari pengamatan penulis terhadap kegiatan-kegiatan di

⁴³ Misalnya rapat untuk mempersiapkan aksi tanggal 8 Maret 2008 berkaitan dengan penanggulangan HIV/AIDS. Secara tidak langsung, MMP dan ALDP adalah tidak dapat dipisahkan dan tidak dapat dibedakan karena saling mendukung satu sama lain.

Sekretariat MMP selama dua bulan menunjukkan bahwa ada kepentingan politik di balik pendirian organisasi ini yaitu menciptakan ruang publik di Tanah Papua. Sebagai contoh, pada tanggal 28 Februari 2008, sekretariat MMP digunakan untuk rapat PDP yang dipimpin oleh Sekjen PDP Thaha M Alhamid. Ketika ditanyakan pada Kepala kantor MMP, dikatakan bahwa Kantor MMP adalah milik seluruh umat di Papua, baik yang beragama Islam maupun Kristen, baik yang pro-NKRI maupun yang pro-Merdeka. Andaikata orang awam melihat fenomena ini maka akan timbul dalam pemikirannya bahwa kepentingan MMP dan PDP adalah saling bersinggungan.

3.4 Diskursus Identitas Muslim Papua

Substansi identitas Muslim Papua dimanifestasikan dalam diskursus-diskursus yang dihasilkan oleh muktamar Solidaritas Muslim Papua dan telah dipublikasikan ke masyarakat luas. Dokumen-dokumen yang diteliti adalah sejarah MMP, deklarasi MMP, rekomendasi, program kerja dan pendekatan. Penelusuran terhadap dokumen-dokumen tersebut merupakan upaya penulis untuk menemukan dikursus apa sebenarnya yang dibangun MMP, identitas apa yang ingin dibentuk oleh organisasi ini, dan bagaimanakah relasi antara identitas Muslim Papua yang dikonstruksi dengan konteks sejarah yang melatarbelakanginya seperti dipaparkan pada bagian sebelumnya. Pertanyaan ini penting mengingat stigma yang dilekatkan terhadap organisasi ini yaitu sekumpulan orang-orang Islam pro-merdeka.

3.4.1 Teks Sejarah dan Deklarasi MMP

Berdasarkan statemen pertama dalam teks sejarah Majelis Muslim Papua disebutkan bahwa terbentuknya Solidaritas Muslim Papua pada tahun 1999 adalah bagian dari perjalanan panjang suatu kaum yang menanyakan jati dirinya sebagaimana ditulis dalam pertanyaan: “Siapakah kami sebenarnya?” Dengan demikian, Solidaritas Muslim Papua adalah strategi Muslim Papua membangun identitas atau jati dirinya di tengah-tengah situasi politik yang sedang bergolak di Tanah Papua. Ketika orang Papua asli berhasil membangun nasionalisme Papua yang diposisikan sejajar dengan ke-Indonesia-an, maka

Muslim Papua merasa tergugah dimanakah posisi mereka dalam kontestasi identitas antara ke-Indonesia-an dan ke-papua-an. Tanggal 21 November 1999 dianggap hari yang bersejarah karena pada hari itu 47 orang Muslim Papua dari berbagai latar belakang suku, pendidikan, dan profesi merumuskan jawaban atas pertanyaan tersebut. Bagaimana mereka memaknai pertemuan tersebut dapat dilihat dalam kalimat sebagai berikut:

”Hari itu, lahirlah Solidaritas Muslim Papua, sebagai wujud penemuan eksistensi dan jati diri. Papua dan Muslim, adalah dua subkultur yang menyatu dalam eksistensi kami. Sadar akan kenyataan itu, institusi kecil yang baru berdiri ini, tak jenuh berusaha menjahit serat-serat yang terputus dan jatuh. Walau dengan tertatih-tatih, Solidaritas ini terus bergerak mengasah tanggung jawab dan hakekat keberadaan dirinya.

Kami sadar, keberadaan orang-orang Muslim Papua, pada hakekatnya merupakan bagian tak terpisahkan dari masyarakat adat Papua. Solidaritas Muslim Papua, lantas menjadi jembatan penghubung yang bertugas memberi makna pada harmonisasi peran dan tanggung jawab sebagai seorang anak Papua, sekaligus seorang Muslim (hasil-hasil muktamar MMP 10-13 April 2008).”

Teks tersebut menegaskan dua hal utama yang sangat fundamental. Pertama, identitas Muslim Papua sebagai bentuk akulturasi antara dua subkultur ke-Islam-an dan ke-Papua-an dalam diri orang Muslim Papua. Hal ini dapat dimaknai bahwa menjadi orang Muslim adalah sekaligus menjadi orang Papua, keduanya tidak diletakkan dalam posisi diametral yang saling bertentangan. Pengakuan akan adanya ke-Papua-an dalam diri Muslim Papua membawa konsekuensi logis yaitu memiliki tanggung jawab sebagai orang Papua asli sebagaimana saudara-saudaranya yang beragama Kristen. Dengan demikian, Solidaritas Muslim Papua merupakan institusi yang dibentuk untuk membangun jati diri orang Muslim Papua dengan cara mempertemukan antara Islam dan Papua.

Kedua, eksistensi Muslim Papua tidak dapat dilepaskan dari masyarakat adat Papua. Setiap orang Papua asli adalah anggota masyarakat adat dari suku-suku yang ras Melanesia di Tanah Papua. Keanggotaan sebagai anggota masyarakat adat akan membawa pada konsekuensi hak-hak dan kewajiban. Terkait dengan hal ini, sebagaimana dikemukakan dalam teks di atas, Solidaritas Muslim Papua mengambil fungsi dan peran sebagai penghubung untuk memberikan

makna pada harmonisasi peran dan tanggung jawab orang Muslim Papua sebagai anak adat dan umat Islam di Tanah Papua.

Implikasi penting dari penyatuan antara sub-kultur Papua dan Islam adalah diakuinya orang Muslim Papua sebagai anggota masyarakat adat Papua. Undang-Undang No. 21/2001 tentang Otonomi Khusus Papua memberikan tempat bagi pemberdayaan masyarakat adat Papua termasuk memberikan legitimasi bagi perwakilan masyarakat adat dalam Majelis Rakyat Papua, yaitu lembaga perwakilan budaya orang Papua. Jika diletakkan dalam konteks sekarang, pernyataan yang kedua ini dapat dimaknai bahwa orang Muslim Papua harus diberikan tempat yang sama dalam politik afirmasi Pemerintah melalui UU No. 21/2001. Kalau dimaknai dalam konteks negara Papua merdeka, hal ini berarti bahwa orang Muslim Papua harus diperlakukan sejajar dengan orang asli Papua lainnya sebagai warga negara.

Selanjutnya dalam teks sejarah ini dinyatakan tentang tugas utama setiap orang Muslim Papua, sekaligus peran dan tanggung jawab Majelis Muslim Papua selengkapnya sebagai berikut:

”Tugas utama dari setiap Muslim adalah menjadi Rahmat bagi semesta alam, dan tugas utama setiap orang Muslim Papua adalah menjadi Rahmat bagi tanah Papua. Bukan hanya menjadi beban, atau malah membawa bencana. Visi dan tanggung jawab untuk menjadi rahmat bagi tanah tercinta ini adalah citra diri secara individu maupun jamaah.

Negeri ini adalah pemberian Allah, tanah ini adalah wujud Kasih Tuhan, Kekayaan sumberdaya alamnya adalah anugerah agung Sang Maha Pencipta, karena itu, di mana saja orang Muslim Papua berada, ia wajib menebarkan kebaikan, seraya berjuang memakmurkan negeri ini.

Kehadiran Majelis Muslim Papua, sungguh tidak dimaksudkan untuk membangun jamaah yang eksklusif. Tidak juga untuk melancarkan Islamisasi. Pasti, Majelis Muslim Papua tidak untuk membangun fundamentalisme agama, apalagi menjurus kepada gerakan-gerakan radikal.

Kami hadir untuk mengambil tanggung jawab. Bergandengan tangan dengan Pemerintah Daerah untuk menegakkan keadilan dan kemakmuran rakyat. Majelis Muslim Papua hadir untuk bahu membahu dengan para pemimpin agama dan pemimpin-pemimpin Gereja, yang selama ini telah bekerja keras menjadikan Papua sebagai Tanah Damai. Itulah sebabnya, Sikap dasar, yang sekaligus menjadi platform Majelis Muslim Papua adalah: Moderat, Toleran, Tegak, Seimbang dan Dialog (hasil hasil muktamar MMP 10-13 April 2008).”

Konstruksi teologis MMP pada dasarnya tidak berbeda dengan ormas-ormas Islam lainnya, yaitu bahwa setiap Muslim haruslah menjadi *rahmatan lil 'alamin* (menjadi rahmat bagi semesta alam). Sebagai konsekuensinya, setiap Muslim Papua memiliki tugas untuk menjadikan dirinya rahmat bagi Tanah Papua. MMP dan seluruh Muslim Papua meletakkan orientasi dan tujuannya pada bagaimana menjadikan diri mereka menjadi rahmat di atas Tanah Papua. Pada tingkatan individual, visi yang dibangun oleh seorang Muslim Papua adalah menebarkan kebaikan dan berjuang untuk mewujudkan kemakmuran di tanah Papua. Secara tekstual, pandangan ini bersifat terbuka, tidak menampakkan bahwa Muslim Papua adalah eksklusif atau hanya sebatas orang Papua asli yang beragama Islam, tetapi siapa saja yang menjadikan dirinya rahmat bagi orang Papua.

MMP menyampaikan pesan secara eksplisit kepada kalangan non-Muslim sebagaimana dinyatakan dengan tegas dalam teks di atas bahwa organisasi ini memuat prinsip-prinsip dasar sebagai berikut: (1) MMP tidak ingin membangun jamaah yang bersifat eksklusif, berarti bahwa anggotanya tidak terbatas pada sekelompok orang tertentu saja; (2) tidak melaksanakan Islamisasi, yaitu proses memasukkan simbol-simbol Islam ke dalam semua sektor kehidupan sosial; (3) tidak membangun fundamentalisme agama atau mengembangkan gerakan-gerakan radikal. MMP juga menyatakan peran yang akan diambil di tanah Papua dengan jelas yaitu (1) bekerja sama dengan Pemerintah untuk menegakkan keadilan dan kesejahteraan, (2) bersama-sama pemimpin-pemimpin gereja mewujudkan Papua sebagai tanah damai. Adapun sifat-sifat dasar dari organisasi ini adalah: moderat, toleran, tegak, seimbang, dan dialog.

Deklarasi MMP merupakan penjabaran detail dari teks sejarah yang memiliki fungsi seperti mukadimah. Dalam deklarasi tersebut dimuat beberapa hal mendasar yaitu: definisi Muslim Papua, tujuan, dan klaim representasi. Pendefinisian Muslim Papua didasarkan atas pengalaman kesejarahan dan realitas sosial-kultural. Adapun mereka yang melakukan pendefinisian adalah perutusan kaum Muslim Papua dari 7 wilayah adat. Muslim Papua memiliki kewajiban yaitu memikul tanggung jawab sebagai *Khalifatullah fil ardh* dengan tugas

memakmurkan bumi (*rahmatan lil 'alamin*), khususnya memperjuangkan tegaknya kemakmuran, keadilan dan perdamaian di seluruh Tanah Papua (*rahmatan lil Papua*). Adapun definisi Muslim Papua adalah sebagai berikut:

”Komunitas masyarakat adat Papua yang beragama Islam dengan kedudukan, hak dan tanggung jawab yang setara di dalam tatanan adat-istiadat, kehidupan sosial-ekonomi, politik maupun hukum dan Hak Azasi Manusia (hasil-hasil muktamar MMP 10-13 April 2008).”

Adapun tujuan dari dibentuknya MMP adalah sebagai berikut:

”Terwujudnya tatanan hidup taqwa (*hablum minallah*) serta solidaritas insani antar segenap umat dalam kehidupan sehari-hari (*hablum minan nas*) berdasarkan prinsip-prinsip dasar *rahmatan lil 'alamin* (rahmat untuk semesta alam) serta *lakum dienukum wal yadin* (bagimu agamamu dan bagiku agamaku).

Terwujudnya kesejahteraan umat melalui kemajuan pendidikan dan pelayanan kesehatan, kemandirian ekonomi, kelestarian lingkungan hidup, emansipasi sosial-budaya dan penegakan Hak Azasi Manusia (hasil-hasil muktamar MMP 10-13 April 2008).”

Pada bagian terakhir deklarasinya dijelaskan wilayah-wilayah yang akan menjadi kerja MMP yaitu: kesejahteraan sosial ekonomi, demokrasi politik, keadilan hukum dan HAM. Selanjutnya ditegaskan bahwa wakil-wakil kaum Muslim Papua dari 7 wilayah adat mendeklarasikan perubahan nama Solidaritas Muslim Papua menjadi Majelis Muslim Papua sebagai satu-satunya representasi kaum Muslim Papua. Deklarasi dan teks pengantar tersebut secara tekstual menunjukkan kepada publik bahwa MMP akan berperan dalam wilayah sosial ekonomi, sosial-politik, dan hukum.⁴⁴ Peran tersebut disebutkan akan bermuara pada tercapainya tujuan MMP, terwujudnya tatanan hidup taqwa dan kesejahteraan rakyat di atas Tanah Papua.

3.4.2 Rekomendasi-Rekomendasi MMP

Rekomendasi-rekomendasi MMP terdiri atas dua hal yaitu rekomendasi eksternal dan internal. Berikut ini rekomendasi-rekomendasi eksternal yang dihasilkan selama muktamar.

⁴⁴ Menurut keterangan Hardin Halidin (MMP dan ALDP), pemikiran-pemikiran yang ada dalam pengantar dan deklarasi MMP sebagian besar disusun oleh Thaha M. Alhamid. Menurutnya, Thaha M Alhamid adalah ideolog dan arsitek intelektual MMP, sedangkan yang lainnya bergerak pada wilayah gerakan.

3.4.2.1 Bidang Keagamaan dan Keumatan

Rekomendasi dalam bidang ini terdiri atas tiga hal sebagai berikut.⁴⁵ Pertama, MMP berpendapat, bahwa dalam konteks perkembangan peradaban, kaum muslim Indonesia, dituntut lebih berkemampuan untuk menampilkan diri sebagai pembawa kebaikan untuk semua. Berkaitan dengan hal tersebut, MMP meminta kepada seluruh umat Islam di tanah Papua untuk:⁴⁶ (1) berpikir, bersikap, dan berperilaku secara *inklusif, istiqomah* dan *kaffah*, (2) melakukan segala daya dan upaya untuk meningkatkan wawasan ke-Islam-an, (3) mengembangkan sikap toleran (*tasamuh*) dengan komponen agama lain, (4) membantu beban masyarakat yang menjadi korban bencana alam.

Kedua, MMP berpendapat, bahwa komitmen berbagai unsur agama di Papua untuk menciptakan Papua sebagai “tanah damai” merupakan suatu keniscayaan. Dalam konteks ini, MMP berharap agar komitmen tersebut tidak hanya sebatas *lips service*, yang tidak diikuti oleh sikap dan perilaku oleh masing-masing pemeluk agama. MMP meminta agar tidak ada hegemoni suatu agama tertentu sebagai prasyarat terciptanya keseimbangan, keselarasan, dan keharmonisan di antara umat beragama di tanah Papua. Ketiga, MMP menyerukan kepada semua pihak, terutama pemerintah untuk bersungguh-sungguh mencegah dan memberantas segala bentuk penyakit masyarakat: perjudian, perzinahan, pemakaian narkoba, minuman keras, pornografi, pornoaksi dan sebagainya.

3.4.2.2 Bidang Demokrasi dan Politik

Dalam bidang demokrasi dan politik, terdapat tiga hal yang direkomendasikan MMP seperti berikut.⁴⁷ Pertama, MMP berpendapat, bahwa gerakan reformasi dalam perkembangannya terancam oleh gerakan-gerakan

⁴⁵ Baca lebih lanjut dokumen-dokumen hasil Mukhtamar MMP 10-13 April 2007 yang dicetak oleh Pusat Data Majelis Muslim Papua.

⁴⁶ MRP juga menyerukan kepada semua pihak untuk memfasilitasi keinginan umat beragama dalam membangun sarana peribadatan di seluruh tanah Papua, dan mendesak kepada MRP, DPRP, DPRD Papua Barat, Pemerintah Provinsi Papua dan Papua Barat, agar mendorong adanya alokasi dana bagi para imam masjid (Rekomendasi Bidang Agama MRP, hasil Mukhtamar 10-13 April 2008).

⁴⁷ Baca lebih lanjut dokumen-dokumen hasil Mukhtamar MMP 10-13 April 2007 yang dicetak oleh Pusat Data Majelis Muslim Papua.

politik yang cenderung mengarah pada penekanan fisik, anarkisme dan premanisme politik. Hal ini semakin diperparah lagi dengan adanya sikap-sikap provokatif elit-elit politik tertentu. MMP mendesak kepada semua pihak, khususnya elit politik formal maupun informal pada tingkat lokal maupun nasional, untuk konsisten dan berkesinambungan mendukung terlaksananya pendidikan politik bagi rakyat dan terciptanya komunikasi politik yang terbuka dan konstruktif.

Kedua, MMP melihat kecenderungan berkembangnya politik aliran yang berbasis pada primordialisme berdasarkan kesamaan suku, agama, ras dan golongan. Kondisi ini telah mengarah pada terciptanya ancaman perpecahan di antara masyarakat. MMP mendesak kepada semua pihak, khususnya pemerintahan daerah, tokoh politik, tokoh masyarakat, tokoh agama, tokoh adat dan unsur lainnya untuk meredam berkembangnya politik aliran dengan mengembangkan kesepahaman bahwa pembangunan Papua tidaklah mungkin hanya dilakukan oleh satu kelompok tertentu saja. Ketiga, MMP mendesak Pemerintah untuk menyikapi secara arif dan bijaksana terhadap aspirasi pemekaran wilayah provinsi dan kabupaten di tanah Papua.

3.4.2.3 Bidang Otonomi Khusus dan Pemerintahan Daerah

Pada bidang ini, MMP memiliki tiga rekomendasi sebagai berikut.⁴⁸ Pertama, MMP berpendapat, bahwa pemberlakuan UU nomor 21 tahun 2001, tentang Otsus, belum memberikan perubahan yang signifikan terhadap pelaksanaan fungsi pemerintahan dalam hal melayani (*service*), membangun (*development*) dan memberdayakan (*empowerment*) masyarakat. MMP mendesak Pemerintah DPRP, dan MRP untuk lebih melaksanakan amanat tersebut secara konsisten. UU Otsus agar tidak dijadikan sebagai sarana propaganda politik karena UU ini hasil perjuangan seluruh komponen masyarakat Papua yang telah mempertaruhkan jiwa dan raga.

⁴⁸ Baca lebih lanjut dokumen-dokumen hasil Mukhtamar MMP 10-13 April 2007 yang dicetak oleh Pusat Data Majelis Muslim Papua.

Kedua, MMP meminta kepada Gubernur, DPRD, MRP, para Bupati dan Walikota serta DPRD kabupaten dan kota, untuk konsisten melaksanakan UU Otsus dan memanfaatkan berbagai sumber dana yang ada, sebesar-besarnya untuk kesejahteraan seluruh penduduk di tanah Papua secara proporsional. Hal tersebut dilakukan dengan segala upaya untuk mewujudkan pemerintahan yang bersih (*clean government*) dan tata pemerintahan yang baik (*good governance*), serta menghindari perilaku diskriminatif dan praktek KKN.

Ketiga, MMP berpendapat bahwa MRP belum mampu menunjukkan jati dirinya dan cenderung memposisikan diri dan melaksanakan fungsi-fungsi politik. Berbagai keputusan dan atau rekomendasi yang dikeluarkan oleh MRP cenderung tidak berdasarkan pada suatu analisis yang cermat berlandaskan nilai-nilai adat dan agama, bahkan tendensius. MMP mendesak MRP untuk:⁴⁹ (1) melakukan reposisi dan reorientasi sesuai dengan maksud dan tujuan pembentukannya, (2) melakukan komunikasi dengan para pemegang otoritas pada masyarakat hukum adat, (3) memperhatikan Perdasi dan Perdasus guna keberpihakan terhadap masyarakat adat Papua tanpa pembedaan unsur SARA.

3.4.2.4 Bidang Sosial Budaya

MMP berpendapat bahwa pendidikan merupakan aspek terpenting dalam proses pembangunan SDM. Setiap penduduk di tanah Papua berhak atas pendidikan yang bermutu dengan biaya yang serendah-rendahnya, tanpa memperhatikan perbedaan SARA. Berkaitan dengan hal tersebut, MMP menyesalkan sikap Asosiasi Pendeta Indonesia (API) yang menolak pendirian Kampus Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) di Jayapura, dengan alasan yang tidak rasional dan sangat tendensius. MMP juga menyesalkan sikap MRP yang menolak pendirian Kampus STAIN di Jayapura, tanpa meminta keterangan apapun dari pihak-pihak yang terkait.

Sikap ini menurut MMP menunjukkan bahwa MRP telah gagal memainkan perannya sebagai lembaga representasi kultur orang Papua asli yang berlandaskan

⁴⁹ Baca lebih lanjut dokumen-dokumen hasil Mukhtamar MMP 10-13 April 2007 yang dicetak oleh Pusat Data Majelis Muslim Papua.

pada penghormatan terhadap adat dan budaya, pemberdayaan perempuan dan pemantapan kerukunan hidup beragama. Bahkan sebaliknya, sikap MRP ini melukai hati umat Islam pada umumnya dan masyarakat adat muslim Papua pada khususnya, bahkan berpotensi menodai komitmen umat beragama untuk hidup rukun, saling menghargai dan menjadikan tanah Papua sebagai tanah damai. MMP mendesak MRP untuk: (1) menghentikan propaganda-propaganda politik dan segera kembali memposisikan dirinya sesuai UU No. 21/2001, (2) segera menarik surat dengan nomor 484/119/MRP/2007 tertanggal 1 Maret 2007, dan meminta maaf kepada umat Islam di Papua, khususnya masyarakat adat muslim Papua.

MMP juga merasa prihatin dengan penyebaran virus HIV/AIDS yang tidak terbendung dan menjadikan sebagai daerah pengidap HIV/AIDS terbesar di Indonesia. Kasus busung lapar akibat kurang gizi, TBC, malaria dan penyakit-penyakit lainnya perlu diantisipasi oleh semua pihak. MMP menyerukan kepada semua umat beragama dan pemerintah untuk melakukan segala upaya mencegah dan memberantas penyebaran penyakit-penyakit endemis tersebut, secara sistematis, terprogram dan terkoordinasi. Untuk itu, pemerintah harus memberikan peran yang seluas-luasnya dan memberikan subsidi kepada lembaga keagamaan dan LSM, dan dunia usaha untuk mengembangkan pelayanan kesehatan di tanah Papua.

3.4.2.5 Bidang Ekonomi

Majelis Muslim Papua berpendapat, bahwa sistem perekonomian yang bernuansa kapitalis dan liberalis telah gagal membangun perekonomian rakyat.⁵⁰ Menurut MMP, pengembangan perekonomian yang berbasis nilai-nilai Islam merupakan pilihan cerdas dalam mengembangkan perekonomian rakyat tanpa membedakan agama. MMP mulai menyadari bahwa sistem ekonomi syariah merupakan alternatif terbaik. Pernyataan MMP ini dipertanyakan karena tidak

⁵⁰ Bertambahnya angka kemiskinan dan pengangguran, melemahnya nilai tukar rupiah, lambatnya pertumbuhan ekonomi, meningkatnya nilai utang dan sebagainya, merupakan indikator atas penilaian tersebut. Baca lebih lanjut dokumen-dokumen hasil Muktamar MMP 10-13 April 2007 yang dicetak oleh Pusat Data Majelis Muslim Papua.

menjelaskan bagaimana peranan masyarakat adat Muslim sebagai basis perekonomian. Hal ini diduga karena orientasi dan identitas agama para pengurus Muslim Papua yang sebagian Muslim pendatang lebih kuat daripada identitas budaya. Jadi MMP sendiri juga merupakan ranah antara Muslim Papua dan pendatang.

MMP menyerukan kepada lembaga/organisasi Islam untuk terus melakukan langkah-langkah strategis dan konkrit dalam memberdayakan perekonomian umat melalui perbankan syariah. MMP juga menyerukan kepada segenap umat Islam untuk melakukan langkah-langkah bersama menggalang pengumpulan zakat, infak, dan sedekah serta mendayagunakannya secara efektif, efisien, dan produktif bagi kepentingan kaum lemah (*dhua'afa*).

3.4.2.6 Bidang Hukum dan Hak Asasi Manusia

Majelis Muslim Papua berpendapat bahwa penyelenggaraan pemerintahan dan pelaksanaan pembangunan harus dilakukan dalam berdasarkan suatu sistem hukum yang kuat dan komprehensif, maka penegakan hukum dan perlindungan HAM merupakan suatu keniscayaan. MMP menyerukan kepada semua pihak yang terkait untuk:⁵¹ (1) menegakkan supremasi hukum, terutama dalam hal memberantas praktek-praktek KKN tanpa pandang bulu, (2) membentuk Perdasi dan Perdasus sesuai amanat UU Otsus, (3) menyelesaikan berbagai kasus pelanggaran HAM di Papua, (4) melindungi dan menegakkan HAM, (5) Membentuk peradilan HAM di Papua, dan (6) membentuk Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi (KKR) di Papua.

⁵¹ Baca lebih lanjut dokumen-dokumen hasil Muktamar MMP 10-13 April 2007 yang dicetak oleh Pusat Data Majelis Muslim Papua.

3.4.3 Program Kerja MMP

Strategi pelaksanaan program kerja MMP adalah mencakup:⁵² (1) bertumpu kepada pengembangan masyarakat muslim di seluruh Tanah Papua, (2) berpusat pada masjid, sebagai pusat pengembangan umat, (3) mendinamisasikan berbagai prasyarat substansial dalam kerangka mewujudkan Papua sebagai tanah damai, (4) menghargai, menghormati dan memperkuat kerja-kerja keumatan yang dilakukan oleh berbagai institusi Islam lainnya di tanah Papua, (5) menghargai dan memperkuat kerja-kerja keumatan di tanah Papua yang dilakukan oleh berbagai institusi sosial kemasyarakatan maupun keagamaan lainnya.

Adapun pokok-pokok program kerja MMP adalah sebagai berikut: (1) memperjuangkan penegakan hak azasi manusia, hak ekonomi, hak budaya, hak atas keadilan dan emansipasi sosial serta hak-hak sipil politik bagi masyarakat muslim Papua; (2) mencegah terjadinya proses pemiskinan manusia dan penghisapan sumber daya alam secara tidak bertanggungjawab; (3) membina kerukunan dan suasana hidup harmonis atas dasar solidaritas sebagai sesama masyarakat adat dan sebagai sesama umat beragama.

Lima poin selanjutnya adalah: (4) membina tata kehidupan spiritual di kalangan kaum muslim Papua, untuk mencapai kualitas hidup berbudaya, sejahtera lahir dan bathin serta sanggup menjalankan misi Kekhalifahan di tanah Papua; (5) menggalang berkembangnya tatanan kehidupan sosial ekonomi dan kebudayaan dalam lingkup komunitas terkecil setingkat dusun/kampung; (6) kegiatan lain yang relevan dengan visi, tujuan dan komitmen pergerakan Majelis Muslim Papua; (7) pengembangan sumber daya manusia dalam bidang pendidikan di kalangan muslim Papua yang berada di dusun/kampung; (8) pengembangan

⁵² Adapun pendekatannya adalah (1) pelayanan, yaitu program kerja MMP sifatnya memberikan pelayanan, baik dalam bentuk sarana dan prasarana serta dalam bentuk lainnya, seperti dakwah dan penelitian, (2) kemandirian, program kerja MMP sifatnya mandiri mulai dari tahap perencanaan, pelaksanaan dan pengawasan tanpa keterlibatan atau intervensi dari lembaga lainnya, (3) advokasi, program kerja MMP sifatnya memberikan pendampingan kepada segala permasalahan yang terkait dengan eksistensi umat muslim di Papua, (4) partisipasi, program kerja MMP melibatkan diri dalam sebuah kegiatan yang dilaksanakan oleh pihak di luar MMP, (5) kemitraan, program kerja MMP dilaksanakan atas dasar kesepakatan kerjasama dengan pihak di luar MMP, (6) edukasi, program kerja Majelis Muslim Papua dilaksanakan dalam bidang pendidikan non-formal ataupun hal-hal lainnya yang berkaitan dengan bidang pendidikan.

pendidikan dakwah dalam rangka peningkatan pemahaman keagamaan masyarakat muslim Papua.

Sedangkan 6 program kerja yang terakhir adalah: (9) membangun kemitraan strategis dan jaringan kerja serta kerjasama antar ormas Islam, OKP Islam, organisasi keagamaan lainnya, organisasi pemerintah, organisasi non-pemerintah dan *indigeneous people organization* dalam dan luar negeri; (10) pengembangan kapasitas institusi guna melaksanakan fungsi dan peran secara optimal untuk mencapai tujuan Majelis Muslim Papua; (11) mengupayakan ketersediaan sarana dan prasarana ibadah, baik secara partisipatif dan kemandirian pada wilayah-wilayah potensi pengembangan dakwah; (12) perlu adanya *data base* potensi umat Islam di Tanah Papua; (13) pengembangan SDM dalam bidang kesehatan di kalangan muslim Papua; (14) perlindungan masalah hak-hak perempuan dan anak muslim Papua.

Merujuk pada Bourdieu (1991), diskursus tentang identitas dalam teks di atas menunjukkan sebagai sebuah *performative discourse* untuk menciptakan definisi baru yang sah tentang batas-batas sosialnya dan membuat orang-orang mengetahui dan mengakui kelompok tersebut sebagai oposisi dari definisi yang dominan terhadap kelompok tersebut, sehingga definisi baru tersebut diakui dan dianggap absah (Bourdieu (1991: 223). Teks tentang deklarasi, rekomendasi, dan program kerja MMP dapat dipahami sebagai praksis konstruksi identitas Papua yang merupakan relaksi dialektis antara habitus beragama dan habitus politik dengan ranah keagamaan dan ranah politik di Tanah Papua. Kapital yang berperan dalam kedua ranah tersebut tidak lain adalah kapital simbolik yaitu pengakuan terhadap MMP sebagai orang Papua asli. Diskursus ini dapat diartikan sebagai diskursus yang dipahami dan digunakan sebagai instrumen tindakan oleh pelaku sosial.

3.5 Penutup

Dalam perspektif Thaha M. Alhamid, pembentukan SMP dan MMP ini dapat dilihat sebagai sekelompok orang yang sedang menulis sejarah dengan tindakan, yaitu sejarah kelompok orang berada dalam posisi subordinat yang sedang mencari identitas dan jati dirinya. Sejarah bagi suatu kelompok sosial tertentu, terutama yang berada pada psosisi subordinat, dapat menjadi ruang untuk menemukan identitasnya dan menjadi legitimasi untuk melawan kelompok yang mendominasi. Penafsiran terhadap sejarah oleh kelompok dominan dapat berfungsi memberikan legitimasi atas relasi dominasi. Oleh sebab itu, sejarah merupakan arena kontestasi simbolik yang bersesuaian dengan ranah politik. Pembentukan MMP dapat dimaknai sebagai upaya Muslim Papua untuk membangun impiannya pada masa depan dengan melihat sejarahnya pada masa lalu. Selain itu, secara sosiologis, MMP merepresentasikan upaya Muslim Papua yang berada posisi subordinat untuk memperoleh pengakuan akan identitas budayanya secara cair di tengah Otsus yang sedang berlangsung.

Bourdieu (1991: 221) berpendapat bahwa perjuangan atas identitas kelompok etnik atau kedaerahan yang terkait dengan asal-usul kelompok tersebut, merupakan perjuangan atas klasifikasi-klasifikasi, yaitu perjuangan atas monopoli kekuasaan untuk membuat orang-orang memahami, mempercayai, dan mengakui pendefinisian dunia sosial yang dianggap absah, serta untuk membentuk atau membubarkan kelompok-kelompok. Ketika kekuasaan yang menciptakan pandangan tentang pembagian dunia sosial ini disubjektivikasikan ke seluruh kelompok, maka akan membentuk dan membuat konsensus tentang makna identitas, serta menciptakan realitas kesatuan dan identitas kelompok tersebut. Pembentukan identitas bagi kelompok yang tersubordinat merupakan bentuk perjuangan melawan monopoli kekuasaan kelompok dominan yang membentuk identitas. Merujuk pada Bourdieu (1991), pembentukan SMP dan MMP adalah upaya melakukan perlawanan terhadap klasifikasi dunia sosial yang diciptakan oleh kelompok dominan pada arena politik identitas, yang mencakup ranah keagamaan Islam dan ranah politik dan keagamaan.

Identitas ke-Indonesia-an yang dikonstruksi oleh kelompok sosial dominan dapat dimasukkan dalam kategori *orthodoxa*. Apa yang dilakukan oleh SMP dan MMP dengan mengkonstruksi wacana Muslim Papua adalah menciptakan wacana tandingan (*heterodoxa*) bahwa tidak semua orang Papua beragama Kristen. Kontestasi antara *orthodoxa* dan *heterodoxa* ini terjadi dalam ranah politik yang dibentuk oleh media massa. Namun menurut salah seorang dari SKP Keuskupan Jayapura, selain media massa, ilmuwan sosial dan kekuasaan (negara) berperan dalam membentuk *orthodoxa* ini karena mereka mewacanakan Papua identik dengan Kristen, orang asli, dan separatistis.

Dengan perspektif Bourdieu (1995) dapat dibaca bahwa upaya pendirian MMP tidak lain adalah menciptakan kapital simbolik. Kapital ini didefinisikan sebagai sekumpulan penghormatan yang dimiliki oleh seseorang sehingga berimplikasi pada pengakuan atas kedudukannya dalam posisi sosial yang *legitimate*. Pengakuan terhadap orang Muslim Papua sebagai orang Papua asli tidak lain merupakan pengakuan terhadap hak-hak Muslim Papua untuk berperan di Tanah Papua sebagaimana Papua Kristen. Pengakuan sebagai kapital simbolik ini dapat ditransformasikan menjadi kapital sosial dan kapital ekonomi. Misalnya dengan diakui sebagai orang Papua asli, maka MMP akan duduk sejajar dengan Kristen Papua dan diakui secara budaya dan politik menjadi bagian dari kelompok sosial orang Papua asli yang memiliki seperangkat hak atas tanah adat beserta seluruh sumber daya yang ada di dalamnya.

BAB 4
MUSLIM PAPUA DAN MUSLIM PENDATANG
DALAM RANAH KEAGAMAAN ISLAM

Pada bab sebelumnya dibahas proses konstruksi identitas Muslim Papua oleh MMP sebagai *counter discourse* terhadap wacana dominan bahwa Papua tidak identik dengan agama Kristen. Selanjutnya, bab ini memaparkan bagaimana MMP mengkontestasikan identitasnya dengan Muslim pendatang yang direpresentasikan oleh ormas-ormas Islam dengan menghubungkan antara identitas agama (ke-Islam-an) dan politik (ke-Papua-an) dalam ranah keagamaan Islam. Bagian terakhir menjelaskan relasi-relasi objektif dalam ranah keagamaan Islam, modalitas, dan praksis-praksis sosial keagamaan Muslim pendatang.

4.1 Pengantar

Pertarungan simbolik adalah pertarungan antara para pelaku sosial yang menempati posisi dominan dengan marjinal dalam struktur sosial objektif melalui wacana (Bourdieu 1991: 239). Keduanya memproduksi berbagai wacana yang dapat memperkuat posisi objektifnya sekaligus memperlemah posisi pelaku sosial yang lain. Muslim Papua mengkontestasikan identitasnya dengan Muslim pendatang dilihat dapat dalam perspektif pertarungan simbolik antara MMP dengan ormas-ormas Islam dalam ranah keagamaan Islam di Tanah Papua.

Ranah keagamaan Islam yang dimaksud ialah arena persaingan antara ormas-ormas Islam dalam melakukan praksis-praksis sosial keagamaan dan pendefinisian pandangan-pandangan ke-Islam-an yang dianggap absah di Tanah Papua. Data penelitian lapangan menunjukkan bahwa kontestasi dalam ranah keagamaan seperti ini terjadi antara Muslim Papua dan Muslim pendatang dan bukan antara Islam dan Kristen sebagaimana diasumsikan pada bab 1. Namun, kontestasi antara Islam dan Kristen terjadi pada ranah politik dan keagamaan di Tanah Papua yang akan dideskripsikan pada bab 5. Baik ranah keagamaan Islam

maupun ranah politik dan keagamaan membentuk arena politik identitas di Tanah Papua.

Karena ranah keagamaan juga terletak dalam ranah politik yang ditempati oleh para nasionalis Indonesia dan nasionalis Papua, maka kontestasi dalam ranah keagamaan Islam ini dipengaruhi dan bersesuaian secara struktural dengan kontestasi dalam ranah politik tersebut. Hasil penelitian LIPI (Elisabeth dkk 2004) dan Kivimaki dan Thorning (2002) secara garis besar mengatakan bahwa konflik politik di Papua dapat direpresentasikan antara kelompok-kelompok pro-NKRI dan pro-Papua merdeka. Masing-masing kelompok tersebut melakukan konstruksi identitas politik ke-Indonesia-an dan ke-Papua-an. Pada penelitian LIPI 2004 diungkapkan bahwa antara kubu NKRI (TNI/Polri) dan Papua merdeka (OPM, PDP, dll) terdapat wilayah abu-abu yang ditempati oleh LSM, organisasi keagamaan, media massa, dan mahasiswa.

Bertolak dari wilayah abu-abu tersebut, bab ini mengambil ranah keagamaan Islam yang ditempati oleh Muslim pendatang dan Muslim Papua karena pada ranah ini Muslim Papua mengkontestasikan identitasnya dengan Muslim pendatang. Untuk mengetahui bagaimana proses kontestasi tersebut berlangsung perlu dipaparkan terlebih dahulu modalitas, relasi objektif dalam ranah, dan habitus politik masing-masing ormas Islam. Ormas Islam yang ada di Tanah Papua antara lain mencakup Majelis Ulama Indonesia (MUI), Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), Hidayatullah, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Assalam, Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), dan Badan Koordinasi Pemuda dan Remaja Masjid Indonesia (BKPRMI). Untuk mengetahui ormas-ormas Islam mana yang relevan dalam kontestasi tersebut akan dijelaskan terlebih dahulu praksis-praksis mereka.

4.2 Ormas-Ormas Islam di Tanah Papua

4.2.1 Ormas-Ormas Islam Generasi Pertama

Ormas-ormas Islam generasi pertama di Tanah Papua mencakup Muhammadiyah, Yapis (Yayasan Pendidikan Islam di Tanah Papua), Nahdlatul

Ulama (NU), dan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Muhammadiyah adalah satu-satunya ormas Islam yang memiliki catatan tertulis tentang sejarah masuknya ke Tanah Papua. Menurut catatan salah seorang tokohnya, Kasibi Suwiryadi¹, kedatangan Muhammadiyah pertama kali di Tanah Papua berhimpitan dengan kedatangan Islam pertama kali di Kabupaten Merauke yang diperkirakan pada tahun 1906 ketika pegawai dan tentara KNIL datang di daerah tersebut (Suwiryadi 2004).² Dalam perjuangan mengembalikan Papua ke NKRI, sejumlah tokoh Muslim seperti Alwi Rahman dan Raja Alam Ugar Sekar dari Kokas bekerjasama dengan tokoh-tokoh Kristen seperti Martin Indey dan Silas Papare (Suwiryadi 2004). Pada waktu itu, lahirlah GRIB (Gerakan Rakyat Irian Barat) di Fak-fak pada tahun 1960 di bawah pimpinan Gari Reza. Kemudian, berdiri KING (Kesatuan Islam New Guinea) pada tahun 1961 oleh H Ibrahim Bauw (Raja Rumbati).

Fak-fak menjadi basis perkembangan Muhammadiyah, bahkan Raja Rumbati Fak-fak, H. Ibrahim Bauw, adalah salah seorang tokoh Muhammadiyah di Tanah Papua. Dari paparan tersebut dapat diketahui bahwa keberadaan Muhammadiyah di Tanah Papua secara historis, selain mempunyai misi dakwah, juga memiliki misi kebangsaan yaitu merebut Tanah Papua agar kembali ke pangkuan NKRI.³ Muhammadiyah secara resmi dibentuk pada tahun 1966 di Abepura dan diketuai oleh H. Ismail A Bauw. Organisasi ini memiliki 13 cabang di Tanah Papua sampai pada tahun 2004.

¹ Informan ini adalah mantan Sekum MUI dari tahun 1982 sampai 2000, mantan Kakandepag Kota Jayapura, mantan Ketua DPW Muhammadiyah Papua dan mantan Ketua STIKOM Muhammadiyah. Informan ini berasal dari Banyumas dan lulus IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1973.

² Gelombang kedua masuknya Islam di Merauke dibawa oleh para tahanan politik pada tahun 1910. Kemudian, pada tahun 1926, Belanda mengirim salah seorang tahanan politik daerah tersebut, yaitu Tengku Bujang Selamat ke Merauke. Tahanan ini melaksanakan dakwah dan membawa paham Muhammadiyah selama di Merauke. Selanjutnya, pada tahun 1933, PP Muhammadiyah di Yogyakarta mengirimkan Ustad Jaiz untuk bertugas di Merauke sampai 1935 dan diganti Ustad Asror pada tahun 1936. Ustad terakhir yang dikirim ke daerah ini adalah M Chabib sampai perang dunia kedua (Suwiryadi 2004).

³ Hal ini diperkuat dengan pandangan Ketua DPW Muhammadiyah Papua, Ibrahim Nangasan, pada 4 Maret 2008 di Jayapura, yang mengatakan bahwa Muhammadiyah memiliki visi kebangsaan yaitu berusaha mempertahankan Papua ke dalam NKRI melalui strategi dakwah karena dalam dakwahnya terdapat misi menanamkan rasa kebangsaan.

Peranan Muhammadiyah yang paling menonjol dan menjadi *icon* organisasi ini adalah pendidikan dan sosial. Menurut catatan Kasibi, Yapis (Yayasan Pendidikan Islam di Tanah Papua) didirikan pertama kali oleh aktivis Muhammadiyah, Anwar Ilmar, yang juga Bupati Merauke di Merauke pada tahun 1967 dengan Akte Notaris No 2/1967, namun masih bersifat lokal (Suwiryadi 2004).⁴ Wilayah kerja yayasan ini berkembang sampai pada tingkat provinsi pada tahun 1968 dengan didirikannya Yapis Provinsi di Jayapura pada 15 Desember 1968. Akte Notaris Yapis Provinsi bernomor 2/1969 tertanggal 13 Januari 1969 (Suwiryadi 2004).⁵ Ketua Yapis pertama kali adalah H Ibrahim Bauw, Raja Rumbati seorang, aktivis Muhammadiyah.

Berdasarkan observasi terhadap Panti Asuhan Muhammadiyah Abepura pada 28 Februari 2008, nampak bahwa dari 48 siswa-siswi, sebagian besar berasal dari Muslim Papua yaitu dari wamena, Manokwari, dan Sorong. Adapun sebagian lainnya berasal dari kawasan transmigrasi Arso, kabupaten Kerom. Bahkan, salah seorang penghuni Panti Asuhan ini, Pak Akuba, seorang Muslim dari Teluk Bintuni sekarang ini diangkat menjadi wakil Bupati Teluk Bintuni. Selain itu, salah seorang pengasuh panti, Muslim Sorong, juga merupakan pegawai Pengadilan Agama Kota Jayapura. Hal ini menunjukkan bahwa Muhammadiyah telah memulai menyekolahkan dan mengkader anak-anak Muslim Papua walaupun jumlahnya masih sedikit. Moto Muhammadiyah, menurut salah seorang tokoh Muhammadiyah, adalah "sedikit bicara tetapi banyak kerja."⁶

⁴ Menurut Kasibi Suwiryadi (Muhammadiyah) dalam wawancaranya pada 6 April 2008, Muhammadiyah tidak pernah masuk dan tidak pernah keluar dari Yapis karena Muhammadiyah adalah badan hukum nasional. Berdasarkan UU Yayasan tahun 2001, Pemerintah menjelaskan bahwa Muhammadiyah perlu menyesuaikan diri dengan UU Yayasan dan tidak dapat membuat yayasan. Dengan demikian, lembaga-lembaga pendidikan Muhammadiyah-Yapis dikembalikan menjadi lembaga pendidikan Muhammadiyah pada tahun 2001. Namun, ormas Islam seperti Sekum PWNU, Qomari, menganggap Muhammadiyah keluar dari Yapis.

⁵ Informasi ini juga diakui oleh Ketua Yapis, Zubeir D Hussin (TSPP No. 28 Edisi III 5-11 Maret 2008).

⁶ Komunikasi pribadi dengan IM (Muhammadiyah) di Jayapura pada 28 Februari 2008. Pernyataan ini sebenarnya untuk merespon kritik MMP kepada ormas Islam yang dianggap belum optimal memberdayakan Muslim Papua. Pada 20 Februari 2008 di Jayapura, Thaha M Alhamid (Sekjend PDP), juga mengatakan bahwa Muhammadiyah sudah bekerja banyak membangun pendidikan dan pantai asuhan di Papua.

Selain Muhammadiyah, Yapis juga bergerak aktif dalam sektor pendidikan ialah Yayasan Pendidikan Islam di Tanah Papua (Yapis). Ketua Dewan Pembina Yapis, Prof Soedarto, menceritakan proses pendirian Yapis sebagai berikut. Pada tahun 1968, dilakukan pertemuan para pejabat Pemda Papua di mana mereka merasa prihatin karena semua lembaga pendidikan di Papua dimiliki oleh yayasan-yayasan Kristen.⁷ Setelah itu, mereka bersepakat mendirikan Yapis dengan tidak mengikatkan diri pada ormas Islam di luar Papua karena latar belakang mereka tidak berasal dari ormas Islam. Setelah itu, ormas-ormas Islam masuk ke Papua berada di bawah koordinasi Yapis.⁸

Pada Musyawarah Pusat tahun 2006, Ketua Yapis diganti menjadi orang asli Fak-Fak yaitu Zubeir D. Hussin yang berfungsi secara simbolik untuk memberikan legitimasi bahwa Ketua Yapis adalah orang Papua. Namun, pengendalinya tetap Sekum Yapis, Mansyur MS, yang merupakan Muslim pendatang dan pejabat di Badan Kesatuan Bangsa Provinsi Papua.⁹ Tahun 2006 nama Yapis diganti menjadi Yayasan Pendidikan Islam di Tanah Papua (Yapis) untuk memberi ruang pendirian Yapis wilayah di ibukota-ibukota provinsi yang baru dimekarkan seperti Manokwari.

Soedharto menceritakan adanya kasus penolakan pendirian sekolah Yapis di Wamena pada tahun 2005 di mana gereja dan masyarakat setempat berdemonstrasi menuntut penutupan STIA (Sekolah Tinggi Ilmu Administrasi)

⁷ Wawancara dengan Prof Soedarto (Dewan Pembina Yapis) di Jayapura 13 Maret 2008. Tabloid Suara Perempuan Papua (TSPP) No. 28 Tahun III, 5-11 Maret 2008 memberitakan bahwa yayasan-yayasan pendidikan yang *established* di Papua sejak masa Belanda adalah Yayasan Pendidikan Kristen (YPK) dan Yayasan Pendidikan Persekolahan Katolik. Menurut Ketua Yapis, Zubeir D Hussin, sebagaimana dikutip TSPP pada edisi ini, Yapis berdiri pada 15 Desember 1968.

⁸ Sekarang ini, Yapis juga mendapatkan dana Otsus sebesar 1 Milyar Rupiah setiap tahun. Yayasan ini mempunyai cabang hampir di seluruh kabupaten/kota di Tanah Papua dan memiliki empat perguruan tinggi: Universitas Yayasan Pendidikan Islam (Uniyap), Sekolah Tinggi Ilmu Administrasi (STIA) Yapis Wamena, Institut Ilmu Administrasi Yapis Biak, dan STIA Merauke Yapis memiliki program memperbanyak asrama-asrama pada sekolah-sekolah yang sudah didirikan sehingga akan mampu membantu kesulitan ekonomi keluarga (wawancara dengan Prof Soedarto Op Cit.).

⁹ Ibid. Menurut salah seorang aktivis ALDP (H) pada 18 Februari 2008 di Jayapura dalam komunikasi pribadi dengan penulis, hal ini membuat misi dakwah ormas Islam dan misi politik mempertahankan NKRI saling bertumpang tindih satu sama lain.

Yapis dengan alasan Islam tidak boleh menjadi besar di Pegunungan Tengah.¹⁰ Namun setelah dilakukan komunikasi dengan orang-orang tersebut, bahwa STIA Yapis diperuntukkan bagi seluruh orang Papua tanpa memandang agama, maka mereka menerimanya. Bahkan, pendeta yang memimpin demonstrasi tersebut menjadi dosen tetap sekolah tinggi ini dan pemuda-pemuda yang ikut demonstrasi menjadi mahasiswanya. Menurut Soedharto, orang Papua asli mudah sekali berubah asalkan kebutuhan primernya dipenuhi dan tidak pernah berfikir jangka panjang.¹¹

Observasi ke acara-acara Yapis menunjukkan bahwa yayasan ini jauh dari tradisi orang Papua asli meskipun hampir separuh mahasiswa dan murid-muridnya orang Papua asli. Misalnya, dalam Raker Yapis tanggal 25-26 Februari 2008 dan Peringatan Maulid Nabi Muhammad Saw 1429 H, acaranya adalah dzikir bersama dan ceramah keagamaan. Kedua acara ini diisi dengan hiburan qasidah dari anak-anak SD Hikmah Yapis 1,2, dan 3 Jayapura. Lagu-lagu dan tari-tarian yang dipentaskan dengan menggunakan irama dan bahasa Arab sehingga tidak mencerminkan kebudayaan orang Papua namun kebudayaan Arab. Tema perayaan itu yaitu: "Kita merajut pelaku dan pola pikir sebagai umat Islam yang sejati di Tanah Papua."¹²

Selain Muhammadiyah dan Yapis, NU ialah ormas Islam yang telah *exist* di Tanah Papua sejak masa awal integrasi Papua ke Indonesia. H. Qomari, Sekretaris

¹⁰ Ibid. Kasus ini juga pernah dikemukakan oleh Tom Lani (MRP dari Muslim Jayawijaya) pada 10 Maret 2008 di Jayapura.

¹¹ Hal ini senada dengan keterangan SL (HMI (MPO)) pada 23 Februari 2008 di Jayapura, kebanyakan orang Papua belum mampu berfikir secara intelektual dan hal ini menjadikan mereka sebagai orang yang mudah tertipu.

¹² Dalam sambutannya Drs Zubeir D Hussin MM ketua Yapis mengatakan tiga hal sebagai berikut. Pertama, agar umat Islam di Yapis menjadi rujukan dalam perilaku dan pola pikir umat Islam di seluruh Tanah Papua. Kedua, agar umat Islam di Tanah Papua bergandengan tangan dengan umat Islam di seluruh dunia untuk melawan setiap penghinaan terhadap agama Islam seperti kejadian film Fitna di negeri Belanda. Ketiga, agar umat Islam semakin mendekatkan diri kepada pola pikir dan perilaku yang sesuai dengan ajaran-ajaran Islam. Seorang pimpinan Badan Eksekutif Mahasiswa Uniyap (SAJ), mengatakan bahwa ceramah Ketua Yapis hanyalah retorika karena pada praktiknya Yapis tidak memiliki visi dakwah kepada umat non-Muslim dan tidak membangun ke-Islaman pada mahasiswa Muslim, serta tidak memiliki konstruksi pemikiran Islam dan imajinasi tentang masyarakat yang ingin diwujudkan oleh Yapis melalui pendidikan karena yang dilakukan Yapis adalah bisnis dalam wilayah pendidikan. Menurutnya, tidak ada dalam sejarah Universitas Yapis (Uniyap), mahasiswa Kristen menjadi tertarik kepada ajaran-ajaran Islam atau konversi ke agama Islam karena kuliah di Yapis.

Umum PWNU Papua,¹³ menerangkan bahwa NU masuk ke Tanah Papua secara resmi pada tahun 1969, namun kader-kader NU secara personal telah masuk ke Papua tahun 1962 tergabung dalam sukarelawan pendidikan Trikora,. NU dalam sepuluh tahun terakhir di Papua telah melakukan beberapa hal berikut.¹⁴ Pertama, mengembangkan sektor pendidikan di Tanah Papua bersama-sama Yapis sejak 1968. Kedua, pengembangan pondok pesantren yang dilakukan oleh tokoh-tokoh NU secara personal seperti Ponpes Assafi'iyah, Alhidayat.

Selain itu, NU memberikan rekomendasi terhadap yayasan-yayasan yang ingin mendirikan Ponpes seperti DDI (Dewan Dakwah Al-Irsyad). Ketiga, mengembangkan lembaga-lembaga dakwah secara berlanjut melalui pelatihan-pelatihan dakwah. NU menjalin hubungan baik dengan suku-suku Muslim di Wamena. H. Aipon Asso, tokoh Muslim Wamena, seringkali mengunjungi Kantor PWNU Papua untuk bertukar pikiran terkait dengan bagaimana mendakwahkan nilai-nilai Islam terhadap suku-suku asli di Papua. Misalnya upacara bakar batu yang pada masa lalu menggunakan babi, sekarang ini, sebagian sudah diganti dengan kambing atau ayam.

Selain Sekum PWNU Papua, juga dipaparkan pandangan ketua GP Anshor Papua, Durrosid¹⁵ Organisasi ini secara resmi masuk Tanah Papua pada tahun 1969, di bawah pimpinan H. Muhammad Said. Program-program kerja yang dilakukan oleh GP Ansor adalah sebagai berikut. Pertama, pemberdayaan masyarakat warga NU dalam bentuk sunatan massal, konseling terhadap pemuda, yasinan rutin, dan penyuluhan anti HIV-AIDS. Kedua, konsolidasi cabang-cabang di setiap kabupaten/kota. Ketiga, aktif dalam kegiatan hari-hari besar agama Islam seperti peringatan Isra Mi'raj dan Maulid Nabi. Visi GP Anshar adalah melindungi dan

¹³ Informan ini juga Kepala SMP Nurul Huda Yapis, kelahiran Kertosono 1968, dan alumni STKIP Nganjuk. Pada tahun 1988 datang ke Papua sebagai guru di SMEA Yapis dan guru SMP 3 Arso dan mulai 2003 menjadi kepala sekolah SMP Nurul Huda Yapis. Menurut Qomari, tokoh-tokoh NU tersebut antara lain adalah: Haji Syarief, Haji Subhan, Haji Usbakin, dan H Santosa. Mereka adalah tokoh-tokoh NU dari berbagai daerah di Jawa dan kemudian membentuk PWNU Irian Barat (wawancara dengan Qomari (PWNU) di Jayapura 4 April 2008).

¹⁴ Ibid.

¹⁵ DD, Ketua GP Anshor Papua juga Kepala Tata Usaha Perum Damri Provinsi Papua. Informan ini lahir pada tahun 1968, dibesarkan di Indramayu, dan lulus dari IAIN Sunan Gunung Jati Cirebon serta MM Uncen. Aktif di GP Ansor Indramayu dan kemudian menjadi pengurus GP Ansor Kabupaten Jayapura (wawancara dengan Ketua GPA, DD di Jayapura 1 April 2008).

menjaga para ulama NU, sementara dalam konteks Papua, tujuannya adalah mempertahankan NKRI sebagaimana komitmen kebangsaan NU.¹⁶ Secara formal, GP Anshor dilarang terlibat dalam politik praktis, namun secara individu tidak ada larangan bagi anggota-anggota dan pimpinannya.¹⁷

Ormas lainnya ialah MUI yakni wadah musyawarah ormas-ormas Islam dan bersifat non-struktural di mana lembaga ini didirikan pada tahun 1975. Tujuan MUI adalah memandu dan mengawal berjalannya akidah Islamiyah di tengah-tengah masyarakat sekaligus membicarakan persoalan-persoalan yang dihadapi oleh ormas-ormas Islam seperti penentuan tanggal 1 bulan Ramadhan dan Syawal.¹⁸ MUI mendapatkan pembiayaan dari APBD untuk biaya operasional tiap tahun berbeda-beda antara 300-500 juta rupiah per tahun.¹⁹ Dana ini tidak diperuntukkan kepada ormas-ormas Islam karena ditujukan untuk biaya operasional MUI seperti perjalanan dinas dan sosialisasi fatwa-fatwa MUI.²⁰ Agama Islam berkembang pesat di Tanah Papua sejak masa integrasi dengan Indonesia sehingga menimbulkan kekawatiran dari kalangan non-Islam. Menurut Sekum MUI, kekawatiran ini adalah sesuatu yang tidak berdasar karena agama Islam mengajarkan *amar mahruf nahi mungkar* kepada seluruh umat beragama. Kekhawatiran ini diduga karena Islam diidentikkan oleh orang Papua pro-Indonesia yang membawa kepentingan politik integrasi.²¹

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ketua GP Anshor berperan dalam melobby wakil-wakil pemuda dari ormas Islam seperti Muhammadiyah untuk bersikap satu suara, hasilnya adalah Rivai Darus terpilih sebagai ketua KNPI dan pertama kalinya ketua KNPI Papua dipegang oleh seorang pemuda Muslim. Selain itu Ketua GP Anshor juga menjadi anggota Tim Sembilan untuk membentuk PKB Provinsi Papua pada tahun 1998 walaupun masih dalam kedudukannya sebagai PNS (Ibid.).

¹⁸ Wawancara dengan DA (MUI) di Jayapura pada 14 April 2008. Namun pandangan ini diragukan mengingat MUI juga terlibat dalam politik praktis. SKP Keuskupan Jayapura memberikan kritik kepada MUI bahwa lembaga ini ikut memperjuangkan kuota anggota MRP pada tahun 2005 yang menandakan adanya keinginan lembaga agama untuk menempati ruang politik praktis (SKP 2007: 305).

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Untuk menjaga integrasi Papua ke NKRI, ormas-ormas Islam harus melakukan dakwah *bil-hal*, yaitu meningkatkan gerak operasional melalui pendidikan dan sosial disamping melalui kotbah-kotbah Jumat, karena ruang gerak umat Islam telah dipersempit pada wilayah politik dan birokrasi oleh Otsus (Ibid.).

4.2.2 Ormas-Ormas Islam Generasi Kedua

Ormas-ormas Islam generasi kedua mencakup ICMI, HTI, Hidayatullah, Assalam, LDII, dan BKPRMI. Berikut deskripsi masing-masing ormas tersebut. ICMI masuk ke Papua pada tahun 1990 dengan membawa misi dakwah.²² Peranan ICMI di Tanah Papua direpresentasikan oleh ketua umumnya yaitu Muhamad Musa'ad, seorang Fak-fak keturunan Arab, dan juga Ketua Pusat Kajian Demokrasi Universitas Cenderawasih. Tokoh ini seringkali dianggap sebagai representasi politik Muslim Papua dan pernah mencalonkan diri menjadi calon wakil gubernur dalam Pilkada 2006. Namun MRP menolak keasliannya sebagai orang Papua asli. Pada muktamar MMP tahun 2007, dirinya dikalahkan dalam pemilihan Ketua Umum MMP, oleh Aroby A. Aituarouw, seorang Muslim Papua dari Kaimana.

Dalam wawancaranya, Musa'ad mengatakan bahwa Otsus dalam praktiknya membuat orang Papua menjajah orang Papua.²³ Menurutnya, Pemerintah Papua harus mengakomodasi aspirasi pemekaran karena undang-undang memungkinkan pemekaran melalui DPR RI tanpa memperoleh persetujuan dari MRP. Pada saat penelitian lapangan ini dilakukan, Musa'ad mendaftar menjadi calon anggota KPUD Provinsi Papua. Namun Tim Seleksi KPUD Papua di bawah pimpinan Wakil Ketua MRP Frans Wospakrik tidak meloloskannya dalam 10 besar karena alasan politik sebagai berikut:²⁴ Pertama, Musa'ad dianggap menjadi pengurus partai Demokrat karena berpasangan dengan Lukas Enembe pada Pilkada 2006, namun hal ini tidak dapat dibuktikan secara tertulis. Kedua, Musa'ad dianggap menjadi pengurus PKS karena fotonya di Majalah Tempo edisi khusus Februari 2008.²⁵

²² Disampaikan oleh Aroby A Aituarouw (Ketua MMP) pada 16 April 2008 di mana dirinya termasuk salah seorang pendiri ICMI Papua.

²³ Wawancara dengan M Musa'ad (ICMI) 19 Februari 2008 di Jayapura. Pendapat ini merujuk pada perdebatan tentang alokasi Dana Otsus antara kabupaten/kota dengan provinsi di mana pada Rapat Kerja yang membahas pembagian dana Otsus, dihadiri Gubernur Papua, Gubernur Papua Barat, dan bupati/walikota se-Tanah Papua, lima bupati dari Pegunungan Tengah melakukan walk out dari pertemuan ini dan mengatakan Otsus membuat orang Papua menjajah orang Papua. Dalam rapat tersebut, lima bupati dari Papua Selatan tidak hadir karena mereka masih dalam proses menjadi Provinsi Papua Selatan.

²⁴ Komunikasi pribadi dengan M Musa'ad (ICMI) 2 April 2008 di Jayapura.

²⁵ Majalah itu meliputi Musyawarah Kerja Nasional (Mukernas) DPP PKS 2008 di Bali yang menghasilkan keputusan bahwa PKS akan meraup pemilih dari kantong-kantong non-Muslim

Berkaitan dengan isu yang beredar pada waktu itu yaitu bahwa Musa'ad menjadi inisiator pemekaran Provinsi Papua Selatan, Musa'ad menjelaskan bahwa isu tersebut tidak benar karena inisiatif berasal dari Bupati Merauke yang melihat potensi Merauke yang sangat besar untuk membangun daerahnya sendiri.²⁶ Bupati Merauke meminta kepada Pusat Kajian Demokrasi Uncen untuk membuat penelitian dan pengkajian apakah daerah Papua Selatan layak menjadi provinsi sendiri ataukah tidak. Untuk merespon hal tersebut, Musa'ad melakukan pengkajian dan hasilnya merekomendasikan daerah Papua selatan yang mencakup Kabupaten Merauke, Asmat, Mappi, dan Boven Digul, layak dimekarkan menjadi provinsi Papua Selatan yang terpisah dari Provinsi Papua.²⁷

Observasi terhadap salah satu kajian ICMI menunjukkan bahwa nuansa intelektual di organisasi ini tidak menonjol melainkan nuansa ekonomi yang sangat kuat.²⁸ Pada kajian tanggal 12 April 2008, yang menjadi pembicara adalah Sulaiman Hamsah ketua Dewan Koperasi Indonesia Provinsi Papua yang juga

dengan menggandeng tokoh-tokoh lokal. Dalam halaman belakang dimuat foto Ketua MPR RI, Hidayat Nurwahid, bersama Musa'ad yang diambil dalam kampanye Pilkada Gubernur tahun 2006 (Ibid.).

²⁶ Ibid.

²⁷ Namun, informasi yang berbeda datang dari IB (HMI Cabang Jayapura). Dia menceritakan bahwa pada saat malam pengumuman anggota KPUD pada 30 Maret 2008, dirinya ditelpon oleh sekelompok alumni HMI di mana mereka meminta agar HMI Cabang Jayapura mengeluarkan statemen tentang keputusan KPU yang dianggap tidak adil karena tidak meluluskan Musa'ad ke dalam 10 besar. Kemudian, sesudah itu, Thaha M. Alhamid melponnya agar HMI tidak mengeluarkan pernyataan untuk membela Musa'ad karena perilaku Musa'ad tidak konsisten seperti berikut. Pertama, Musa'ad terpilih menjadi anggota KPU pada tahun 2002, namun mengundurkan diri pada tahun 2005 karena mencalonkan diri sebagai calon wakil gubernur Papua. Kedua, Musa'ad menjadi inisiator dalam pembentukan Provinsi Papua Selatan. Selain itu, salah seorang staf ALDP, Hardin Halidin, pada 12 April 2008 di Jayapura mengatakan bahwa pada tahun 2005, ketika berada di Merauke, ia mendengar Musa'ad mengatakan sebagai berikut: "Papua Selatan belum siap menjadi provinsi sendiri karena sumberdaya yang ada tidak mencukupi." Namun sekarang, provinsi ini berada dalam proses pembentukan dan Musa'ad ikut berperan sebagai salah satu aktor yang bermain dalam proses ini sebagai Ketua Tim Pusat Kajian Demokrasi Uncen.

²⁸ Pengamatan menunjukkan bahwa selama diskusi, yang diperdebatkan adalah bagaimana mendapatkan uang sebanyak-banyaknya dari Dekopin untuk koperasi ICMI dengan alasan untuk mengembangkan ekonomi umat. Diskursus yang dikembangkan ICMI memang pada masalah pembangunan. Pendekatan ICMI cenderung dari atas ke bawah yaitu melakukan perekayasaan pemberdayaan ekonomi umat melalui pendekatan kekuasaan dengan memanfaatkan koneksi ICMI dengan pejabat yang memiliki akses (observasi penulis pada 12 April 2008 pada Kajian ICMI di LPTQ Jayapura). Menurut salah seorang aktivis HMI (D) yang hadir pada acara tersebut, program koperasi ICMI ini diduga terkait dengan kampanye menjelang Pemilu 2009 dan pemilihan Wali Kota Jayapura 2010.

menjadi penasihat ICMI Wilayah Papua. Tema yang didiskusikan adalah mengenai pengembangan koperasi di Tanah Papua. ICMI diharapkan memiliki koperasi-koperasi primer dalam bentuk simpan pinjam, dengan cara memiliki simpanan terlebih dahulu, mengurus badan hukum koperasi, dan mengajukan permohonan dana pihak-pihak yang diberikan tugas untuk menyisihkan dananya kepada koperasi.²⁹

Sedangkan DPD Hizbut Tahrir Indonesia Papua didirikan pada tahun 2004.³⁰ Menurut Ketua DPD HT Papua, orang Papua belum menyadari bahwa masalah yang sesungguhnya adalah kolonialisme internasional melalui Freeport tetapi mereka tidak pernah melawan Amerika dan cenderung menyalahkan Pemerintah Indonesia.³¹ Pandangan ini tentu saja salah besar karena perlawanan Suku Amungme dan Komoro pada tahun 1970 an terhadap Freeport menjadikan dua suku ini menjadi sasaran operasi militer. HTI Papua mengusulkan Syariat Islam sebagai solusi untuk mengatasi masalah-masalah yang timbul di Papua seperti Miras, HIV/AIDS. Menurut penulis, kedua pandangan ini menunjukkan bahwa

²⁹ Menurut pembicara ini, Dekopin akan menawarkan bantuan permodalan kepada koperasi primer di Papua lebih dari 1 atau 2 milyar karena untuk survei dan biaya transportnya jauh. Dari diskusi tersebut diketahui bahwa ICMI Kota telah mempersiapkan kantor koperasi simpan pinjam di samping SAGA sebuah mal di Waena, yaitu yaitu Koperasi Serba Usaha (KSU) yang berbentuk simpan pinjam untuk semua sektor di masyarakat. Dengan demikian, diharapkan ICMI memiliki kontribusi dalam pengembangan ekonomi umat Islam terutama di lapisan bawah

³⁰ Wawancara dengan Ustad JA (Ketua DPD HTI Papua) pada 5 Maret 2008 di Jayapura.

³¹ Masuknya Freeport Mc.Moran Copper & Gold Inc. ke Indonesia adalah melalui kontrak karya yang ditandatangani oleh Pejabat Presiden RI Jenderal TNI Soeharto pada 7 April 1967. Kontrak karya ini mengatur pembagian saham dalam PTFI adalah 81,28% untuk Freeport, 9,36% untuk pemerintah Indonesia, dan 9,38% untuk PT Indocopper Investama. Pembagian saham tersebut sudah menimbulkan pertanyaan, mengingat bahwa pemerintah hanya mendapat saham yang sangat kecil. Berbagai dampaknya dirasakan oleh orang Papua, antara lain: pertama, PT Freeport menjadi alat tawar bagi Amerika Serikat untuk memainkan status politik Papua di bawah Indonesia; kedua, Tanah dan masyarakat Papua diintegrasikan secara paksa ke dalam NKRI; ketiga, akibat lanjutan adalah lingkungan dan alam mengalami kerusakan dan masyarakat asli Papua menjadi korban. Masyarakat asli Papua terutama suku Amungme dan Komoro mengalami dampak negatif yang membawa ancaman terhadap hilangnya hak hidup mereka. Namun pernyataan bahwa orang Papua tidak pernah menentang Freeport adalah salah besar. Kasus Timika Berdarah pada tanggal 21 Maret 2006 adalah merupakan salah satu contoh peristiwa kelabu dari sekian ribu kasus yang terjadi dari sejak PTFI beroperasi di Timika (PT Freeport-Rio Tinto:Lambang Kejahatan Kemanusiaan atas Papua Barat <http://www.jurnalperempuan.com> diakses 7 Desember 2006). Selain itu, Tim Peneliti LIPI (Elisabeth dkk 2005: 147) mengatakan bahwa protes Suku Amungme kepada Freeport dilakukan dengan meledakkan jalur pipa pada tahun 1977, sehingga TNI menggelar operasi militer di kawasan ini. Danau Wanagon yang dianggap suci oleh Suku Amungme dijadikan sebagai tempat pembuangan limbah Freeport.

HTI Papua tidak memahami konteks sosial politik dan sejarahnya di mana ia berada.

Hidayatullah masuk pertama kali di Papua pada tahun 1988 melalui Ustad Abdul Rohman Muhammad.³² Ketua DPD Hidayatullah Jayapura menyampaikan bahwa Hidayatullah adalah mitra Pemerintah dalam mengembangkan pendidikan untuk umat Islam. Menurutnya, Hidayatullah memiliki 7 cabang di Provinsi Papua dan 5 cabang di Provinsi Papua Barat. Kegiatannya adalah sekolah dari TK sampai madrasah aliyah, asrama dan panti asuhan, dan pengajian-pengajian.³³ Mualimin³⁴, Sekum DPW Hidayatullah Papua, mengatakan bahwa umat Islam Papua, terutama Hidayatullah, merasa dianaktirikan oleh umat Islam di luar Papua karena kurang memberikan perhatian kepada nasib umat Islam di Tanah Papua. Juru dakwah yang dikirim dari Jawa maksimal 6 bulan kemudian kembali karena kehabisan perbekalan jika ditugaskan di Wamena. Sementara, Muslim pendatang dirasa menjaga jarak dengan Muslim Papua. Hal ini dibuktikan bahwa Muslim pendatang memiliki stereotif negatif tentang orang Papua sebagai orang sesat.³⁵ Pengalamannya membina orang Wamena yang menjadi stafnya adalah bahwa stafnya ternyata sangat jujur dan disiplin serta mengemban amanah yang ditugaskan.

Menurut Mualimin, penyebab Islam tidak berkembang di Tanah Papua pada dasarnya adalah kelemahan-kelemahan yang datang dari kalangan umat Islam di Tanah Papua itu sendiri, antara lain adalah:³⁶ (1) kekacauan manajemen organisasi dan pendokumentasian, serta tidak adanya budaya tulis, (2) sejumlah juru dakwah di kalangan transmigran hanya memilih menjadi pegawai negeri dan tidak melakukan tugas pembinaan umat, (3) kerja sama antara ormas-ormas Islam

³² Wawancara dengan Mualimin (Hidayatullah) di Jayapura 8 Maret 2008.

³³ Wawancara dengan MP (Hidayatullah) di Jayapura 6 Maret 2008.

³⁴ Ustad Mualimin kelahiran tahun 1971, pernah kuliah di IAIN Sultan Alauddin Makassar selama satu semester pada tahun 1991, berlatar belakang Suku Bugis, dan dilahirkan di Luwuk, Sulawesi Tengah (wawancara dengan Mualimin, Op Cit).

³⁵ Hal ini juga diungkapkan oleh seorang PNS, (L), yang berasal dari Jawa, dalam komunikasi pribadi tanggal 28 Maret 2008 di Jayapura bahwa orang Papua tidak dapat dipercaya. Seorang pendatang dari Makasar (AT) pada 16 Maret 2008 di Jayapura yang mengatakan bahwa orang Papua pada masa lalu juga memiliki tradisi *free-seks*.

³⁶ Wawancara dengan Mualimin (Hidayatullah), Op Cit.

sangat lemah dan tidak didukung oleh ormas Islam dari luar Papua. Hal ini dapat dipahami mengingat, secara historis, Islam disebarkan melalui pendekatan personal. Sesudah Papua berintegrasi dengan Indonesia, ormas-ormas Islam baru datang ke Papua dengan dukungan kapital ekonomi yang kurang memadai dan tidak ada koordinasi satu sama lain.

Sementara, Assalam adalah lembaga bentukan aktivis-aktivis PKS. Ikhwanul Muslimin, ketua DPW PKS Papua, mengatakan bahwa PKS sekarang ini tidak bertumpu pada kegiatan dakwah, tetapi gerakan politik yang terbuka dan membuka diri untuk orang-orang non-Muslim. PKS bergerak dalam arena politik negara. Adapun hubungan antara PKS dengan Assalam, adalah walaupun dua organisasi yang berbeda tetapi orang-orangnya sama.³⁷ Hal ini dibuktikan adanya latihan anggota-anggota Pandu Keadilan, sayap pemuda PKS, di sekretariat Assalam pada 7 Maret 2008.

Sekretaris umum Yayasan Assalam, mengatakan bahwa yayasan ini dibentuk oleh alumni Pondok Pesantren Assalam di Jawa.³⁸ Sekarang ini, Assalam sedang membangun kompleks sekolah terpadu yang lebih besar yaitu TK Islam Terpadu, *play group*, SD Islam Terpadu dan kantor sekretariat. Tidak jauh di samping Kompleks Assalam yang lama, nampak kompleks baru tersebut yaitu sebuah bangunan besar lantai dua berwarna hijau yang memanjang. Hal ini menunjukkan bahwa yayasan ini memiliki dukungan dana yang cukup. Seperti Muhammadiyah, Assalam bergerak dalam bidang pendidikan, sosial, dan dakwah. Pemberdayaan kepada Muslim Papua dilakukan melalui pemberian beasiswa kepada 4-8 anak Muslim Wamena untuk belajar di Makasar dan Jakarta.³⁹ Menurut informan ini, Assalam mendapat sumber dana dari Dompot Sosial Assalam dan juga mendapat bantuan dari Pemkot Jayapura untuk pembangunan sarana fisik.

³⁷ Wawancara dengan Ikhwanul Muslimin (DPW PKS) di Jayapura 6 Maret 2008. Pandangan yang sama juga disampaikan oleh dosen STAIN, Ade Yamin, dalam komunikasinya dengan penulis pada 26 Februari 2008 di Jayapura.

³⁸ Latar belakang anggota-anggotanya mencakup: kalangan eks-transmigran, PNS pendatang, dan karyawan swasta. Organisasi ini memiliki 12 DPD di Tanah Papua (wawancara dengan AM (Sekum Assalam) 7 Maret 2008 di Jayapura).

³⁹ Wawancara dengan AM (Sekum Assalam) Op Cit.

LDII telah masuk Jayapura pada tahun 1989 dan membentuk cabang secara resmi pada tahun 1990.⁴⁰ LDII pada dasarnya merupakan kelompok pengajian yang membaca Al-Quran dan Al-Hadist beserta maknanya.⁴¹ Mereka terhimpun dalam kelompok-kelompok kecil yang mengkaji makna Al Quran dan Al-Hadist secara mandiri di bawah seorang ustad LDII. Adapun program-program di tingkat cabang antara lain adalah pengajian bulanan, pengentasan kemiskinan, dan kerjasama antar lembaga keagamaan. Menurut Ketua LDII, komunikasi LDII dengan ormas-ormas non-Muslim dilakukan dengan Sinode GKIT.⁴²

LDII terkenal dekat dengan Partai Golkar karena persamaan wawasan yaitu wawasan kebangsaan.⁴³ Selain itu, Golkar lebih terbuka daripada partai-partai Islam. Niat LDII untuk dekat dengan Partai Golkar adalah membawa misi dakwah dan bukan misi politik. Menurut Saifullah, wakil ketua LDII Papua, gerakan LDII adalah bukan gerakan kenegaraan seperti PKS dan Hizbut Tahrir, namun gerakan dakwah yang mencoba membangun pemahaman masyarakat atas Al-Quran dan Al-Hadist dengan tidak menekankan pada salah satu mazhab.⁴⁴

BKPRMI menghimpun remaja-remaja untuk berorganisasi dan menjadikan masjid sebagai tempat untuk melakukan pengajian, diskusi, dan musyawarah di antara mereka sendiri. Kegiatan utama BKPRMI mencakup dua hal, yaitu kegiatan pengkajian agama Islam oleh pemuda dan remaja masjid dan pelatihan manajemen organisasi pemuda dan remaja masjid.⁴⁵ BKPRMI cabang di

⁴⁰ Wawancara dengan LA (Ketua LDII) di Jayapura pada 9 Maret 2008.

⁴¹ Pendekatan dakwah yang digunakan adalah pendekatan ilmu yaitu menyampaikan makna-makna Al-Quran dan Al-Hadist kepada masyarakat umum (Ibid.).

⁴² Ada suatu masalah yang dihadapi LDII, yaitu pemalangan masjid yang sedang dibangun oleh LDII Biak oleh masyarakat adat setempat didukung oleh Gereja Kristen. Namun setelah dikomunikasikan LDII dengan Sinode GKIT, pemalangan tersebut dibatalkan. LDII menjelaskan bahwa pembangunan masjid LDII dilakukan dengan memenuhi prosedur-prosedur yang berlaku menurut aturan Pemerintah. Sedangkan, Sinode mengatakan bahwa gereja yang melakukan pemalangan adalah gereja sempalan (Ibid.)

⁴³ Ibid.

⁴⁴ LDII melihat bahwa mazhab adalah jalan atau strategi untuk membantu memahami Al-Quran dan Al-Hadist namun bersifat sementara atau kontekstual. Perbedaan antara LDII dengan Muhammadiyah dan NU adalah kegiatan LDII lebih dari sekedar kegiatan yasinan, tetapi gerakan membangun pemaknaan yang ditujukan kepada orang-orang awam (disampaikan oleh S (Wakil Ketua LDII) di Jayapura pada 9 Maret 2008).

⁴⁵ Kajian-kajian yang dilakukan oleh BKPRMI adalah melakukan pelatihan membaca dan mentafsirkan teks-teks Al-Quran dan Al-Hadist. BKPRMI memiliki tujuan untuk menjadikan

kabupaten atau kota-kota memiliki kegiatan melakukan pengajian umum yang dihadiri oleh masyarakat luas seperti di PTC Entrop. Pengajian akbar yang mendatangkan pembicara dari luar Papua ini bertujuan untuk meningkatkan solidaritas umat Islam, melakukan konsolidasi tokoh-tokoh Islam, dan memberikan panggung kepada tokoh-tokoh Islam untuk memperkenalkan dirinya kepada masyarakat. Ketua BKPRMI Papua, Hasni Suaeb, mengaku bahwa dia menjadi arsitek kemenangan Rivai Darus dalam pemilihan ketua umum KNPI Papua pada tahun 2007.⁴⁶

4.3 Posisi-Posisi Objektif dalam Ranah Keagamaan Islam

Menurut Bourdieu (1992), ranah dapat dimaknai sebagai relasi antar posisi objektif yang diduduki pelaku sosial berdasarkan kepemilikan kapital yang dimilikinya, yang memungkinkannya untuk mendapatkan akses untuk mendapatkan keuntungan dalam ranah. Posisi-posisi dalam ranah ini ditentukan oleh kepemilikan, volume, dan bobot relatif kapital yang dimiliki oleh masing-masing pelaku sosial. Untuk mengetahui posisi-posisi objektif dalam ranah keagamaan Islam, maka perlu diketahui komposisi dan jumlah kapital yang dimiliki oleh MMP dan ormas-ormas Islam. Sebagaimana telah dijelaskan pada bab Pertama, kapital menurut Bourdieu (1992) dapat dibedakan atas kapital ekonomi, kapital kultural, kapital sosial, dan kapital simbolik. Gambaran selengkapnya mengenai komposisi kapital MMP dan ormas-ormas Islam dapat dilihat pada tabel 4.1

Berdasarkan tersebut dapat diketahui bahwa secara ekonomi, ormas-ormas Islam yang dikatakan memiliki sumber dana dari APBD dalam jumlah yang relatif cukup ialah MUI dan Yapis karena alasan sebagai berikut. MUI ialah wadah musyawarah ormas Islam yang diakui pemerintah, sementara sekolah-sekolah

masjid sebagai pusat kegiatan organisasi para remaja dan pemuda dari kajian keagamaan sampai latihan berorganisasi (wawancara dengan HS (BKPRMI) pada 3 April 2008 di Jayapura)

⁴⁶ Dia juga mengatakan bahwa dakwah di Tanah Papua harus dilakukan secara keras dengan landasan *jihad fi sabilillah* karena psikologi orang Papua adalah penakut dan takut meninggal. Menurutnya, Islam harus ditegakkan di Tanah Papua melalui jalur-jalur penguasaan terhadap lembaga-lembaga politik: "Papua harus dipimpin oleh seorang Muslim" (wawancara dengan HS, Op Cit.). Kalau pandangan politisi Muslim seperti Ketua BKPRMI ini maka benarliah apa yang dikatakan oleh Thaha M. Alhamid pada 20 Maret 2008 di Jayapura bahwa Muslim pendatang tidak memiliki visi dakwah dan pemberdayaan Muslim Papua.

Yapis ditujukan untuk seluruh siswa-siswa dari kalangan orang Papua asli. Sementara, MMP masih dalam proses dimasukkan ke APBD. Sebagai catatan, dalam muktamar tahun 2007, MMP mendapatkan dana non-APBD dari Pemerintah Provinsi Papua sebesar Rp 750 juta.

Tabel 4.1

Komposisi Kapital Ormas-Ormas Islam dan MMP dalam Ranah Keagamaan Islam

Ormas	Kapital simbolik	Kapital kultural			Relasi sosial	Sumber dana dan kekayaan
		Non-Fisik	Objc.	Inst,		
MUI	Pengakuan sebagai representasi ormas-ormas Islam	-	vv	v	MUI pusat, Pemerintah, FKAU	APBD (Rp 300-500 Juta per tahun)/tdk ada sekretariat
Muhammadiyah	Pengakuan atas kerja-kerjanya dalam pendidikan	-	vv	v	DPP Muhammadiyah Jakarta	Sumbangan masyarakat/poliklinik, SD-perguruan tinggi, tdk ada sekretariat
NU	Pengakuan atas sifat-sifatnya yang moderat	-	-	v	DPP NU Jakarta, MUI Papua	Sumbangan masyarakat/tdk ada sekretariat
ICMI	Pengakuan atas jasa-jasa Musa'ad dalam negosiasi Otsus	-	vv	vv	DPP ICMI Jakarta, MUI Papua, Pemerintah Pusat	Sumbangan masyarakat/ada sekretariat
Yapis	Pengakuan atas kerja-kerjanya dalam pendidikan	-	vv	vv	Pemprov Papua, MUI Papua	APBD (Rp 1 M/th)/SD sampai SLTA di seluruh Papua, perguruan tinggi
Hidayatullah	-	-	v	v	MUI Papua, DPP Hidayatullah Balikpapan	Sumbangan masyarakat/SD di beberapa tempat/ada sekretariat
Hizbut Tahrir	-	-	v	v	DPP HTI Jakarta, HT Internasional	Sumbangan masyarakat
Assalam	-	-	vv	vv	DPP PKS Jakarta, DPW PKS Papua	Dompot Assalam/SD di beberapa tempat/ada sekretariat
LDII	-	-	v	v	DPP LDII Jakarta, DPW Partai Golkar Papua	Sumbangan masyarakat/ada sekretariat
BKPRMI	-	-	v	v	DPP BKPRMI Jakarta	Sumbangan masyarakat/tidak ada sekretariat
MMP	Pengakuan sebagai orang Papua asli	v	v	vv	Gereja, MRP, DPRP, Gubernur	Sedang diusahakan masuk APBD/ada sekretariat

Sumber: data wawancara diolah penulis.

Keterangan: V = rendah, vv = sedang, Inst = kapital budaya yang didapat dari pendidikan, Objc = kapital kultural berupa benda-benda budaya, Non-fisik = penguasaan bahasa-bahasa Papua.

Karena usianya yang sudah cukup lama, Muhammadiyah memiliki banyak poliklinik, pantai asuhan, SD sampai perguruan tinggi terutama di Jayapura, Manokwari, dan Merauke. Sementara, ICMI dikenal sering mendapatkan proyek-proyek pemberdayaan masyarakat dari Pemerintah Pusat dan memiliki sekretariat tetap yang permanen di LPTQ (Lembaga Pengembangan Tilawatil Quran) Kotaraja. Dengan demikian dari segi kapital ekonomi, ormas-ormas Islam yang signifikan ialah MUI, Yapis, Muhammadiyah, dan ICMI.

Sedangkan jika dilihat dari aspek kapital sosial, maka hampir semua ormas-ormas Islam memiliki jaringan sosial di Jakarta. Pada konteks ini MMP dan Yapis mengandalkan jaringannya pada institusi-institusi di Tanah Papua. Sementara kegiatan bersama antar ormas-ormas Islam yang dikoordinasikan di bawah MUI Papua lebih terkait dengan perayaan-perayaan keagamaan. Relasi sosial MMP lebih banyak dengan gereja dan organisasi-organisasi perjuangan rakyat Papua seperti Dewan Adat Papua (DAP) dan Presidium Dewan Papua (PDP). Dari segi relasi sosialnya, MMP menunjukkan orientasi pergaulannya dengan Kristen Papua daripada Muslim pendatang.

Kapital kultural dapat dilihat dari aspek pendidikan, benda-benda budaya, dan bahasa. Dari pendidikan anggota-anggotanya, maka Muhammadiyah, ICMI, Assalam, dan Yapis kebanyakan diploma/sarjana. Karena latar belakangnya kebanyakan dari kelas menengah, maka benda-benda budaya seperti kaligrafi banyak di rumah-rumah mereka. Sementara, anggota-anggota ormas-ormas Islam lain kebanyakan berpendidikan diploma/sarjana ke bawah karena masyarakat transmigran atau buruh. Sedangkan anggota komunitas masyarakat adat Muslim (MMP) seperti kebanyakan Kristen Papua lainnya yaitu berpendidikan sekolah menengah ke bawah.⁴⁷ Dengan demikian, kapital kultural Muhammadiyah, ICMI, Assalam, Yapis relatif lebih tinggi dari ormas-ormas yang lain.

Namun, berdasarkan kepemilikan kapital simbolik, hanya MMP, Muhammadiyah, Yapis, NU, MUI, dan ICMI yang signifikan. MMP dianggap representasi Muslim

⁴⁷ (Data observasi dan juga disampaikan oleh N (Masjid Kotaraja) 14 April 2008 dan SAJ (Uniyap) di Jayapura).

Papua, sedangkan Muhammadiyah dan Yapis diakui kerja-kerjanya dalam mendidik orang Papua. NU diakui oleh kalangan Muslim Papua karena ajaran-ajarannya yang sesuai dengan budaya orang Papua asli. Sementara, ICMI diakui karena peranan ketuanya, Musa'ad sebagai seorang aktor yang berjasa dalam memperjuangkan Otsus. Berdasarkan kepemilikan keempat jenis kapital ini, maka dalam ranah keagamaan Islam, Muhammadiyah, NU, Yapis, MUI, dan ICMI berada dalam posisi dominan, sedangkan MMP dalam posisi subordinat. Selanjutnya dari keenam ormas Islam tersebut akan dilihat bagaimanakah praksis-praksis sosial keagamaannya sekaligus *habitus-habitusnya*.

4.4 Habitus Politik Ormas-Ormas Islam dan MMP

Habitus merupakan skema berbagai disposisi yang membentuk sisten klasifikasi (Bourdieu 1977: 214). Habitus politik ialah kecenderungan praksis-praksis politik yang ditanamkan dalam diri pelaku sosial sejak masa lalu baik terkait dengan kecenderungan-kecenderungan yang bersifat fisik maupun pandangan-pandangan politik. Kecenderungan-kecenderungan tersebut melahirkan persepsi dan perilaku sosial ormas Islam yang merupakan representasi konseptual dari realitas yang dialaminya. Habitus ini dapat dilihat dari praksis-praksis sosial keagamaan ormas-ormas Islam dan MMP pada ranah keagamaan Islam di Tanah Papua. Gambaran selengkapnya mengenai habitus politik ini dapat dilihat pada tabel 4.2.

Jika dilihat dari habitus politiknya, MUI, Muhammadiyah, NU, ICMI, dan Yapis memiliki banyak persamaan yakni, tidak kritis dan pro-status quo. Praksis ormas-ormas Islam dalam ranah keagamaan Islam ini seperti pendidikan, pengembangan koperasi, dakwah menjelaskan visi NKRI, memakai simbol-simbol Islam, dll dipengaruhi oleh habitus politiknya yang pro-status quo, kepemilikan kapitalnya (kapital sosial, kapital ekonomi, kapital kultural, dan kapital simbolik), dan kepentingan untuk mempertahankan konsepsi NKRI dan ranah keagamaan Islam yang menempatkan kedudukan mereka pada posisi yang dominan. Praksis-praksis sosial keagamaan yang dipilih oleh ormas-ormas Islam ditentukan oleh habitus politik mereka, yakni pro-status quo mempertahankan NKRI, yang dikondisikan

oleh ranah keagamaan Islam. Habitus politik yang pro-status quo dikondisikan oleh ranah keagamaan Islam dan ranah keagamaan Islam membentuk habitus atau sistem klasifikasi ormas-ormas Islam bahwa mereka harus pro-NKRI. Karena ranah keagamaan Islam berada di dalam ranah politik ini, maka ranah politik yang lebih luas ikut mempengaruhi pembentukan habitus dalam praksis-praksis sosial keagamaan ormas-ormas Islam.

Tabel 4.2
Habitus Politik Ormas-Ormas Islam

Ormas	Praksis sosial keagamaan	Habitus	Makna	Konteks sejarah
MUI	Pengawasan akidah umat Islam, wadah musyawarah ormas-ormas Islam dalam persoalan keagamaan.	Pro-status quo, Islam moderat	Menjaga integrasi nasional	Politik korporatisme negara
Muhammadiyah	Pendidikan dari TK sampai perguruan tinggi, panti asuhan, dakwah, dan rumah sakit.	Pro-status quo, Islam modernis	Memajukan pendidikan dan wawasan kebangsaan umat Islam	Persiapan Pepera 1969
NU	Mengembangkan pendidikan, pondok pesantren, dan pengajian.	Pro-status quo, Islam moderat	Menjaga Integrasi nasional	Persiapan Pepera 1969
ICMI	Pengkajian isu-isu lokal, pemberdayaan umat, pengembangan koperasi	Pro-status quo, Islam modernis, dan politis	Pemberdayaan umat Islam dan integrasi nasional	Politik akomodasi terhadap umat Islam
Yapis	Pendidikan dari TK sampai perguruan tinggi di hampir seluruh Papua, memakai baju-baju Islami.	Pro-status quo, Islam modernis.	Membangun wawasan kebangsaan	Persiapan Pepera 1969
MMP	Advokasi HAM rakyat Papua sejak tahun 1999, aktif dalam DAP dan PDP.	Kritis, anti-status quo, anti-kekerasan	Menjaga Papua tanah damai	Kebangkitan rakyat Papua 1998

Sumber: data wawancara (diolah penulis)

Habitus politik tersebut tersebut dimaknai dalam pemahaman yang sama yaitu berakar pada konsepsi politik NKRI dan menjaga integrasi nasional walaupun terdapat perbedaan-perbedaan di antara mereka. Jika Yapis dan Muhammadiyah, memaknai habitusnya politiknya sebagai pengembangan wawasan kebangsaan melalui pendidikan, maka NU dan MUI lebih pada mengembangkan integrasi nasional sebagai identitas politik. ICMI lebih memaknai habitus politiknya dalam konteks pemberdayaan umat Islam di Papua.

Habitus yang berbeda ialah MMP, yaitu kritis, anti-status quo, dan anti-kekerasan. Hal tersebut dimaknai sebagai upaya mewujudkan Papua sebagai tanah damai. Praksis MMP seperti advokasi HAM dan keterlibatan aktivis-aktivis MMP dalam PDP dan DAP dipengaruhi oleh habitus politik yang anti kekerasan dan kritis, dan juga oleh ranah politik yang menempatkan MMP pada posisi marjinal sebagaimana posisi Kristen Papua yang memperjuangkan identitas politik ke-Papua-an. Posisi marjinal ini dapat dilihat menurut aspek modalitasnya di mana MMP relatif kalah baik secara volume maupun bobot relatif kapitalnya. Kapital simbolik MMP yakni pengakuan sebagai orang Papua tidak dapat digunakan dalam kontestasi dalam ranah keagamaan Islam ini.

Perbedaan habitus politik antara ormas-ormas Islam dan MMP ini dapat dipahami mengingat perbedaan konteks sosial politik dan posisi-posisi objektifnya dalam ranah politik yang ditempati oleh para nasionalis Indonesia dan nasionalis Papua. Konteks sejarah yang melatarbelakangi ormas-ormas Islam ini, kecuali ICMI dan MUI, lebih banyak pada persiapan Pepera 1969 yaitu proses politik integrasi Papua ke NKRI. Sementara konteks berdirinya MMP ialah kebangkitan rakyat Papua menuntut kemerdekaannya pada tahun 1998. Hal ini menunjukkan bahwa habitus MMP dan ormas-ormas Islam dibentuk oleh sejarah terbentuknya organisasi-organisasi tersebut di Papua dan posisi-posisi objektif organisasi tersebut dalam ranah politik. Konteks-konteks sosial politik ini ikut menentukan posisi-posisi ormas-ormas dan MMP dalam ranah keagamaan Islam ini.

4.5 Pertarungan Identitas dalam Ranah Keagamaan Islam

Merujuk pada Bourdieu (1991) tentang konsepsi identitas sebagai *performative discourse*, maka wacana-wacana yang dikonstruksi oleh MMP dan ormas-ormas Islam menggambarkan konstruksi identitas MMP dan ormas-ormas Islam dalam ranah keagamaan Islam. Wacana yang dimunculkan dalam ranah keagamaan Islam ini dapat dibedakan menjadi wacana dakwah dan wacana politik di mana keduanya merupakan arena konstruksi identitas politik ke-Indonesia-an dan ke-Papua-an. Tentu saja konstruksi wacana politik dan dakwah ini muncul dari praksis-praksis sosial keagamaan ormas-ormas Islam.

4.5.1 Pertarungan dalam Wacana Ke-Islam-an

Salah satu cara untuk menjelaskan kontestasi wacana ke-Islam-an dalam strategi kehidupan beragama adalah pengucapan Selamat Natal kepada Kristen Papua. Penafsiran yang dominan dalam agama Islam ialah bahwa pengucapan Selamat Natal dilarang bagi umat Islam karena secara tidak langsung mengakui eksistensi Tuhan yang lain selain Allah Swt. Oleh karena itu, kebanyakan umat dan ormas-ormas Islam tidak pernah mengucapkan Selamat Natal kepada umat Kristen. MUI, ketika dipimpin oleh Buya Hamka pada tahun 1974, telah mengeluarkan larangan kepada ormas Islam untuk memberikan ucapan Selamat Natal karena mengucapkan sama dengan memperingati hari kelahiran Tuhan.⁴⁸

Hampir semua ormas-ormas Islam baik ormas-ormas Islam generasi pertama maupun kedua mematuhi larangan ini. Namun, MMP memiliki prinsip yang berbeda bahwa mengucapkan Selamat Natal kepada umat Kristiani dapat dibenarkan sebagai sebuah ekspresi kebudayaan yang telah menjadi tradisi orang Papua baik Muslim maupun Kristen. Tindakan MMP memasang spanduk yang isinya mengucapkan Selamat Natal pada 25 Desember 2007 ialah salah satu strategi memunculkan wacana bahwa wacana ke-Islam-an MMP adalah bagian yang tidak terpisahkan dari budaya orang Papua. Dengan kata lain, tindakan itu ditujukan untuk membedakan wacana ke-Islam-an Muslim Papua dengan Muslim pendatang.

Namun, hal ini tidak berarti bahwa semua Muslim pendatang tidak mengucapkan Selamat Natal kepada umat Kristiani. Salah satu perbedaan antara ormas-ormas Islam generasi pertama dengan generasi kedua di Tanah Papua adalah bahwa penafsiran terhadap ajaran Islam ormas-ormas Islam generasi pertama lebih moderat. Pimpinan ormas-ormas Islam generasi pertama seperti Muhammadiyah, Yapis, NU, dan MUI mengakui bahwa mengucapkan Selamat Natal secara pribadi tidak dilarang dalam konteks menjaga hubungan baik dan persahabatan dengan umat Kristiani. Sementara, ormas-ormas Islam generasi kedua seperti HT dan

⁴⁸ Wawancara dengan Kasibi Suwiryadi (Muhammadiyah), Op Cit. Hal yang sama disampaikan oleh Qomari (Sekum PWNU Papua) pada 4 April 2008 di Jayapura dan Sekum MUI Papua pada 14 April 2008 di Jayapura.

Hidayatullah menolak pandangan ini karena mengucapkan Selamat Natal dianggap menggadaikan akidah.⁴⁹

Jika dilihat dari isi wacana ke-Islama-an, hampir semua ormas-ormas Islam pada dasarnya bertolak pada pandangan Al-Quran tentang Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* dan tidak terkotak-kotak oleh etnisitas. Namun, penerjemahan *rahmatan lil 'alamin* ini berbeda-beda dalam praksis masing-masing ormas Islam. NU mengusung Islam *rahmatan lil 'alamin* sebagai Islam moderat dan berakulturasi dengan budaya lokal.⁵⁰ Menurut Sekum PWNU Papua, NU memberikan pemahaman-pemahaman tentang Islam yang moderat agar Islam selalu mengagendakan dialog dan memahami perbedaan serta tidak memahami teks-teks Alquran secara literal. Namun, juga NU tidak mengembangkan pemahaman terhadap Islam yang radikal pada satu sisi dan liberal pada sisi lain.⁵¹

Berlawanan dengan NU, Muhammadiyah memfokuskan pada pada Islamisasi budaya lokal melalui asimilasi. Menurut Suwiryadi, kesulitan Muhammadiyah di Tanah Papua, seperti halnya di Jawa, adalah menghapus tradisi yang bertentangan dengan ajaran-ajaran agama Islam. Misi Muhammadiyah adalah menghapus penyakit TBC (*tahayul, bid'ah, dan khurafat*).⁵² Metode dakwah Muhammadiyah adalah memberikan penjelasan kepada masyarakat untuk meninggalkan ketiga hal tersebut.

⁴⁹ Wawancara dengan JA (HT) Op Cit. Pandangan ini juga diungkapkan oleh Mualimin (Hidayatullah) pada 8 Maret 2008. Hampir semua ormas Islam, kecuali MMP, mengatakan hal tersebut. Namun, selain Hidayatullah dan HT, mereka mengatakan kalau dalam konteks individu dan persahabatan tidak menjadi persoalan.

⁵⁰ Wawancara dengan Qomari (PWNU) Op Cit.

⁵¹ NU merasakan adanya tekanan berupa munculnya nuansa ke-Islama-an yang muncul pada tahun 1985 sampai 1990, ditandai oleh masuknya aliran-aliran gerakan pembaharuan seperti HT dan Tarbiyah di Tanah Papua. Sebagai implikasinya, NU memberikan *ta'aruf* (pemahaman) agar perbedaan penafsiran terhadap ajaran Islam antara NU dan gerakan pembaharuan tidak dibuat menjadi pembedaan (Ibid.).

⁵² Tahayul adalah percaya pada fenomena-fenomena yang tidak rasional seperti pergi ke Mekah dalam sekejap mata, memakai akik sehingga kebal dan sakti, dll, sedangkan Bid'ah adalah melaksanakan ibadah yang tidak ada dasarnya seperti memperingati meninggalnya seseorang yakni 3 hari, 7 hari, 40 hari, 1 tahun, 1000 hari kematian, dll. Sementara, khurafat adalah percaya pada benda-benda keramat sehingga kita menyekutukan Allah (wawancara dengan Kasibi Suwiryadi (Muhammadiyah) Op Cit.).

Sementara, berbeda dengan ormas-ormas Islam pendatang, MMP dengan tegas menyatakan bahwa Islam harus menjadi *rahmatan lil Papua*. Sebagaimana telah dijelaskan pada bab 3, MMP memaknai Islam *rahmatan lil alamin* sebagai *rahmatan lil Papua*. Hal ini dapat dimaknai bahwa Islam di Papua akan menjadi rahmat bagi seluruh alam semesta jika Islam dapat menjadi rahmat terlebih bagi orang Papua. Prinsip ini tidak berarti bahwa Muslim Papua (MMP) menciptakan Ke-Islam-an yang bersifat etnisitas, tetapi Muslim Papua mencoba untuk meletakkan Islam dalam konteks yaitu masyarakat Papua.

Perbedaan terhadap wacana ke-Islam-an antara ormas-ormas Islam dan MMP juga berimplikasi pada perbedaan strategi gerakan keagamaan. Walaupun terdapat perbedaan-perbedaan dalam menafsirkan Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*, Muhammadiyah, NU, ICMI, Yapis, dan ormas-ormas Islam lainnya lebih menterjemahkan nilai *Islam rahmatan lil 'alamin* melalui melalui praksis-praksis dakwah konvensional, pendidikan, dan sosial.⁵³ Dakwah konvensional berupa ceramah-ceramah keagamaan maupun ibadah Jumat. Sedangkan aspek pendidikan dilakukan dengan membangun sekolah-sekolah Islam (madrasah) dan pondok pesantren. Sementara sosial dilakukan dengan membangun panti asuhan dan poliklinik. Sementara, MMP menterjemahkan Islam *rahmatan lil Papua* lebih pada gerakan-gerakan pemberdayaan Muslim Papua baik secara sosial politik. Hal ini dapat dilihat pada praksis-praksis individual pengurus pusat MMP yang lebih *concern* terhadap advokasi pelanggaran HAM.

Aspek lain dari kontestasi adalah berkaitan dengan penafsiran terhadap Syariat Islam. Menurut Qomari, berbeda dengan Hizbut Tahrir, NU adalah gerakan kultural dalam menegakkan Syariat Islam di masyarakat melalui berbagai sektor seperti GP Anshor, Fatayat, Muslimat, dll.⁵⁴ Demikian juga dengan ormas-ormas

⁵³ Tidak berbeda dengan ormas-ormas Islam tersebut, LDII dalam mukadimahny disebutkan bahwa LDII dilandasi oleh semangat melaksanakan ajaran *Islam rahmatan lil 'alamin* melalui *madhoh dan ghairu madhoh* (ibadah sosial) (LDII 2006).

⁵⁴ Wacana yang kontroversial adalah isu syariat Islam dan kekalifahan yang dibawa oleh HT karena dinilai banyak kalangan, termasuk ormas-ormas Islam, kurang tepat baik dari segi substansinya maupun konteksnya di Tanah Papua yang mayoritas penduduk non-Muslim.

Islam generasi pertama lainnya seperti Muhammadiyah dan MUI⁵⁵. Hal ini berbeda dengan Syariat Islam yang diperjuangkan oleh ormas-ormas Islam seperti HT karena hanya bersifat simbolik dan kampanye politik. Sementara itu, kehadiran Majelis Muslim Papua, sebagaimana dijelaskan pada bab 3, tidak dimaksudkan untuk melancarkan Islamisasi dan tidak untuk membangun fundamentalisme agama. Hal ini dapat dimaknai bahwa MMP tidak mewacanakan Syariat Islam baik secara kultural maupun struktural.

Ormas-ormas Islam (Muslim pendatang) memunculkan diskursus Islam *rahmatan lil 'alamin* yang dimaknai universal, yang menekankan praksisnya pada pendidikan, kesejahteraan, dan pembangunan sosial ekonomi. Perbedaan pemahaman antara Islam yang *rahmatan lil 'alamin* dan Islam yang *rahmatan lil Papua* ini bersesuaian dengan posisi-posisi objektif antara ormas-ormas Islam dan MMP. Jika MMP dianggap representasi Muslim Papua dan ormas-ormas Islam merupakan representasi Muslim pendatang, maka perbedaan pemahaman ini terjadi antara Muslim Papua dan Muslim pendatang. Jika dikaitkan dengan relasi dominasi dalam ranah politik antara para nasionalis Indonesia dengan nasionalis Papua, maka kontestasi wacana ini dapat dilihat sebagai representasi antara identitas politik ke-Indonesia-an dan ke-Papua-an.

4.5.2 Pertarungan dalam Wacana Politik

Sebagaimana agen-agen politik profesional dalam ranah politik, ormas-ormas Islam dan MMP memproduksi wacana politik sesuai dengan posisi mereka dalam ranah keagamaan Islam. Berikut ini dideskripsikan wacana-wacana politik yang dikonstruksi ormas-ormas Islam dan MMP. Suwiryadi menjelaskan bahwa tujuan Muhammadiyah mencakup dua hal sebagai berikut:⁵⁶ (1) memajukan bangsa Indonesia yang beragama Islam melalui pendidikan dengan

⁵⁵ Pandangan ini juga serupa dengan pandangan Hidayatullah yakni menegakkan Syariat Islam dalam arti luas yang terkait dengan bagaimana meningkatkan kesejahteraan masyarakat bawah Menurut Mualimin dalam wawancara pada 8 Maret 2008 di Jayapura bahwa kesejahteraan, pendidikan, dan kesehatan yang baik bagi setiap umat manusia itulah Syariat Islam menurut pandangan Hidayatullah (wawancara dengan Mualimin (DPW Hidayatullah Papua) Op Cit.).

⁵⁶ Wawancara dengan Kasibi Suwiryadi (Muhammadiyah) Op Cit. Hal yang sama disampaikan Ketua DPW Muhammadiyah Papua (Ibrahim Nangasan), IM, dan Ar (Ketua STIKOM Muhammadiyah Jayapura) pada 4 Maret 2008.

mengembangkan sekolah-sekolah modern dan gerakan kependuan, (2) mengembangkan dakwah kultural dengan memanfaatkan budaya lokal yaitu melalui asimiliasi budaya-budaya lokal atau Islamisasi kultur. Selain itu, menurutnya, Muhammadiyah tidak berurusan dengan politik praktis namun lebih pada *high politics* atau *high leadership*.⁵⁷ Pendapat ini diperkuat oleh Ketua Umum DPW Muhammadiyah Papua, Ibrahim Nangasan sebagai berikut:

”Politik Muhammadiyah adalah politik negara, artinya Muhammadiyah menyerahkan semua urusan politik ke Pemerintah. Peran dan kontribusi Muhammadiyah terletak dalam bidang pendidikan dan sosial yaitu membangun sekolah-sekolah dari TK sampai dengan perguruan tinggi. Di Jayapura ada STIKOM, Pantai Asuhan, Poliklinik, TK sampai SMA Islam. Muhammadiyah memiliki program menyekolahkan 5 Muslim Papua untuk menjadi da’i di Majelis Tarjih Yogyakarta pada tahun 2007 (wawancara dengan Ibrahim Nangasan di Jayapura 4 Maret 2008).”

Sedangkan visi Yapis, sebagaimana ditulis dalam AD/ART, adalah membentuk masyarakat yang cerdas berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 (Yapis 2006). Sebagai konsekuensinya, Yapis mengembangkan dan bersendikan atas wawasan kebangsaan dan nasionalisme Indonesia. Ketua Dewan Pembina Yapis, Soedharto, berpendapat bahwa bahwa Yapis mengemban amanah untuk menjaga keutuhan NKRI.⁵⁸ Namun, menurutnya, Yapis memahami adanya tuntutan-tuntutan terhadap kemerdekaan oleh orang Papua.⁵⁹ Pembantu Rektor Universitas Yapis (AB), memberikan komentar berkaitan dengan isu pelanggaran HAM yang selalu dikemukakan oleh gereja, pihaknya berpendapat bahwa Pemerintah dan semua lapisan masyarakat harus melakukan sosialisasi terhadap perlindungan

⁵⁷ Seperti Muhammadiyah, Hidayatullah juga menyerahkan urusan politik kepada Pemerintah dan tidak memiliki pandangan politik apapun (wawancara dengan MP (DPD Hidayatullah Jayapura) Op Cit.). Dalam praktiknya, menurut Sekum DPW Hidayatullah Papua dalam wawancara pada 8 Maret 2008 di Jayapura, Hidayatullah menjaga keutuhan NKRI dengan cara membentuk organisasi yang plural dan terbuka. Menurutnya, bagi Hidayatullah, integrasi nasional akan dicapai jika negara dan komponen-komponen masyarakat berhasil meningkatkan kesejahteraan rakyat miskin, menjamin pendidikan dan kesehatan.

⁵⁸ Wawancara dengan Prof Soedarto (Dewan Pembina Yapis) Op Cit. Hal yang sama disampaikan oleh Sekum Yapis (MS), dalam wawancaranya pada 18 Februari 2008 di Jayapura.

⁵⁹ Hal tersebut berakar pada persoalan rendahnya kesejahteraan orang Papua asli dibanding pendatang. Hal ini juga disebabkan oleh inkonsistensi Pemerintah untuk menegakkan hukum di Tanah Papua. Presiden Habibie dikritik karena mengeluarkan UU No. 49/1999 tentang pemekaran, tanpa kajian antropologis. Presiden Gus Dur dikritik karena memberi dana 1 Milyar untuk Kongres Rakyat Papua di mana tindakannya dianggap tidak elegan, Presiden Megawati terlalu lemah, sedangkan Presiden SBY tidak tegas dan Wapres JK hanya berorientasi bisnis. Jakarta memiliki andil yang besar dalam meningkatkan ancaman separatisme (Ibid.).

HAM di Papua.⁶⁰ Sedangkan Sekum Yapis (MS) mengatakan bahwa Islam Yapis adalah konsepsi Islam ke-Indonesiaan atau Islam yang berfungsi menjadi pemersatu NKRI, sehingga Yapis tidak setuju dengan gerakan-gerakan yang mengancam keutuhan NKRI di Tanah Papua.⁶¹

Sementara, menurut Sekum PW NU Papua, Qomari, garis perjuangan NU adalah mempertahankan NKRI karena NKRI bagi NU adalah harga mati.⁶² Menurutnya, NKRI adalah sama dengan Negara Madinah. Ketika Nabi Muhammad datang ke Madinah, beliau berunding dengan pimpinan umat Nasrani dan Yahudi untuk membentuk pemerintahan melalui Piagam Madinah. NKRI diibaratkan seperti Negara Madinah di mana para ulama yaitu tokoh-tokoh Islam berunding dengan tokoh-tokoh lain untuk membentuk negara dengan dasar Pancasila dan UUD 1945. Jadi Indonesia juga harus dipahami sebagai hasil kesepakatan ulama yang harus dipertahankan oleh warga NU.⁶³

⁶⁰ Wawancara dengan AB (Uniyap) di Jayapura 9 April 2008. Hal yang sama disampaikan juga oleh Pdt Socrates Sofyan Yoman (Gereja Baptis) dalam wawancaranya pada 27 Maret 2008, oleh Pdt Herman Awom (GKIT) pada 23 Februari 2008. Pengungkapan kasus pelanggaran HAM pertama kali di Papua dilakukan Gereja Katolik pada 13 Agustus 1995 (Elisabeth dkk 2004: 41). Beny Giay (2006:5) mengatakan bahwa pemimpin gereja berhadapan dengan umat yang menjadi korban kekerasan di mana kekerasan didefinisikan sebagai semua hal yang mengarah kepada kematian seseorang secara fisik, identitas, dan kreativitas. Namun berbeda dengan Pdt Yoman, Azis Bauw mengatakan bahwa para misi *zending* diduga melakukan pemutarbalikan isu pelanggaran HAM sebagai isu politik. Tentara non-organik tidak semuanya melakukan kekerasan politik terhadap penduduk Papua karena ada di antara mereka yang membantu dalam bidang pendidikan dan membuat jalan di desa-desa terpencil.

⁶¹ Wawancara dengan MS (Sekum Yapis) di Jayapura 18 Februari 2008. Hubungan Islam dan ke-Indonesia-an juga diungkapkan oleh JA (HT), pada 5 Maret 2008, oleh Qomari (PWNU Papua) pada 4 April 2008, dan oleh KHM (mantan ketua MUI Papua) pada 2 April 2008 di Jayapura. Namun, menurut Sekum Yapis, MMP dipersilakan jalan terus sesuai dengan agendanya namun tidak boleh menyaingi ormas-ormas Islam.

⁶² NU menjadikan dakwah sebagai sarana untuk menjelaskan kepada warga NU agar jangan sampai mengharamkan kebangsaan karena prinsip dasar NU adalah bahwa mencintai negara termasuk mencintai Islam. Ketika ada kerusuhan di Mulia, Puncak Jaya, dan tuntutan agar tentara ditarik dari sana, NU menolak penarikan tentara karena akan membiarkan orang Papua untuk saling membunuh satu sama lain (wawancara dengan Qomari (PWNU) Op Cit).

⁶³ Pemaknaan bahwa Indonesia identik dengan Islam juga dilakukan oleh HTI Papua. Ketua DPD HTI Papua, mengatakan bahwa kekhilafahan Islam dalam konteks nasional adalah NKRI, artinya ide dan gerakan untuk memecah belah NKRI adalah ide dan gerakan untuk menghancurkan keutuhan umat Islam (wawancara dengan Ketua DPD HTI Papua (JA) Op Cit.). Menurutnya, HTI Papua mengkampanyekan integrasi nasional di bawah NKRI sebagai representasi kekuatan Islam di Asia Tenggara. Pandangan ini tentu saja berlawanan dengan ideologi HT yaitu khilafah internasional yang tidak memberikan tempat bagi negara bangsa. Berdasarkan pandangan tersebut, maka kehadiran HT di Papua menimbulkan kecurigaan yaitu memperkuat politik integrasi nasional Indonesia di Papua. Merespon pandangan ini, Thaha M Alhamid (Sekjend PDP) mengatakan secara implisit bahwa banyak ormas Islam yang datang ke Papua kemarin pagi diduga

Sekretaris MUI (DA) mendeskripsikan pendapatnya tentang persoalan di Tanah Papua, merespon opini publik yang dibuat pimpinan gereja, sebagai berikut.⁶⁴ Pertama, kedatangan TNI di tidak selamanya buruk, peranan TNI harus dihargai sebagai penjaga keamanan di wilayah perbatasan termasuk memberikan pelayanan kepada warga masyarakat.⁶⁵ Kedua, kedatangan pendatang juga tidak selamanya buruk karena memiliki kontribusi pada pembangunan di Papua. Ketiga, NKRI adalah harga mati, sehingga agenda-agenda masyarakat Papua harus berpegang teguh pada keutuhan NKRI. Pandangan ini menunjukkan bahwa MUI berada dalam satu garis politik dengan Pemerintah Pusat dan menjadikan MUI sebagai instrumen Pemerintah Pusat di Papua daripada pembinaan akidah umat Islam.

Salah seorang mantan Kepala Pembinaan Islam Kanwil Depag Papua, mantan Ketua MUI 1993-2000, menjelaskan bahwa isu separatisme adalah bom waktu yang bisa meledak, dan ini dikarenakan para pendeta, termasuk Ketua MRP Agus Alua, mengarang buku "Dari Pangkuan ke Pangkuan" yang menyebutkan bahwa status politik Papua ke dalam NKRI belum sah.⁶⁶ Menurutnya, sebagian pendeta dan pejabat Pemerintahan masih mewarisi pendidikan Belanda termasuk keinginan untuk merdeka. Padahal pada waktu itu Belanda berpura-pura seolah-

bekerja untuk kepentingan tentara yakni melemahkan gerakan separatis di Papua pada wilayah masyarakat sipil.

⁶⁴Komunikasi pribadi dengan DA (MUI) di Jayapura pada 1 Maret 2008.

⁶⁵ Menurut HT, Organisasi Papua Merdeka (OPM) terus menerus melancarkan konflik senjata secara sporadis. Setiap upaya penumpasan pemberontakan ini dilihat oleh negara-negara Barat dan dianggap melanggar HAM sehingga konflik di Papua tidak pernah diselesaikan. HT sendiri mengatakan bahwa HAM adalah bentuk penjajahan Barat (Al-Wa'ie 2006:13). Menurut Ketua DPD HTI Papua, isu pelanggaran HAM adalah kampanye barat sebagai strategi untuk menghancurkan NKRI dan menghancurkan Islam. Bahkan pada ini, dua orang Kongres Amerika Serikat, Eni Faleomavega asal Samoa dan Donald Payne asal New Jersey berhasil mengusulkan RUU tentang Papua Barat yang isinya mempertanyakan masuknya Papua ke dalam RI. Adanya indikasi campur tangan asing terhadap Papua, menurut HT, adalah kehadiran sekretaris I Kedutaan Besar Amerika, utusan Inggris dan Australia pada Kongres Rakyat Papua II tahun 2000. Kongres tersebut menggugat keabsahan integrasi Papua ke dalam NKRI (Al-Wa'ie 2005: 11). Pandangan HTI Papua ini, sebagaimana pendapat MUI, ikut melegitimasi proses identifikasi Islam dengan Indonesia.

⁶⁶ Wawancara dengan KHM (MUI) di Jayapura 3 April 2008. Tidak hanya Agus Alua, tetapi juga dilakukan oleh Pdt Socrates Sofyan Yoman dalam bukunya Pemusnahan Etnik Melanesia (2007) dan Pdt Beny Giay dalam bukunya Menuju Papua Baru (2000).

olah mau melakukan dekolonisasi terhadap Papua.⁶⁷ Pandangan mantan ketua dan dan Sekum MUI ini secara tidak langsung memperkuat konstruksi sosial dominan bahwa Islam identik dengan NKRI. Hal ini harus dilihat dari sudut kepentingannya bahwa kepentingan MUI ialah kepentingan Pemerintah.

Jika dilihat dari wacana politiknya, maka ormas-ormas Islam yang direpresentasikan MUI, Muhammadiyah, NU, Yapis, dan ICMI berorientasi pada upaya mempertahankan NKRI.⁶⁸ Hal ini dapat dimaknai bahwa politik ormas-ormas Islam yang merupakan representasi Muslim pendatang adalah politik negara. Dengan demikian, dalam ranah keagamaan Islam ini, sebagaimana terjadi pada ranah politik yang lebih luas di Papua, ormas-ormas Islam tidak mempersoalkan status politik Papua, sejarah Papua, dan identitas politik orang Papua.⁶⁹ Sebagai implikasinya, ada kedekatan antara orientasi politik ormas-ormas Islam dengan Pemerintah Pusat untuk mempertahankan integrasi nasional. Pada ranah keagamaan Islam ini, Muslim pendatang menempati posisi dominan atas Muslim Papua karena wacananya mendukung wacana dominan yang dianggap *legitimate* oleh kekuasaan yaitu NKRI sebagai harga mati atau identitas politik ke-Indonesia-an.

Sementara itu, wacana politik MMP ialah mempertahankan Papua sebagai "tanah damai," yang secara terminologi dekat dengan orientasi politik orang Papua terutama kalangan LSM dan gereja. Sebagai konsekuensinya, MMP tidak

⁶⁷ Pada masa penjajahan, Belanda hanya membantu dan mendukung sekolah-sekolah YPK dan YPPK dan tidak memberikan perhatian kepada umat Islam Papua asli. Menjelang masa konfrontasi dengan Indonesia pada awal tahun 1960-an, baru didirikan sekolah dasar di Fak-Fak untuk menarik simpati umat Islam Fak-fak dalam membantu Belanda mempertahankan Papua. Presiden Soekarno memerintahkan gagalkan pembentukan Negara Boneka Papua buatan Belanda. Belanda juga yang mengajarkan bahwa orang Papua adalah ras Melanesia sehingga bukan orang Indonesia dan tidak menjadi bagian dari bangsa Indonesia (Ibid.).

⁶⁸ Pandangan bahwa ormas Islam pro-NKRI diperkuat oleh Farhadian (2001:227) bahwa pada bulan Maret 1999, di tengah protes terhadap terbunuhnya seorang guru beragama Katolik di Abepura, pihak militer melalui masjid-masjid di Kota Jayapura mengumumkan keadaan bahaya "Siaga 1" pada pukul 10 malam. Menurutnya, penggunaan masjid sebagai instrumen pemerintah adalah hal yang umum di Jayapura. Bahkan, orang Dani di Wamena menyebut Islamisasi dan Jawanisasi untuk menggambarkan lokasi rumah mereka yang dikelilingi Muslim pendatang dan Pegawai Pemerintah Indonesia.

⁶⁹ Mereka berpegangan pada hasil Pepera 1969 yang menunjukkan bahwa rakyat Irian Barat pro-NKRI dan telah disahkan oleh Majelis Umum PBB pada tanggal 19 November 1969 di mana 84 suara pro, 30 abstain, dan 0 anti (Abdulgani dalam Soebandrio 2000).

berurusan dengan orientasi Merdeka atau NKRI, tetapi MMP memusatkan perhatiannya pada upaya menegakkan keadilan dalam konteks mewujudkan Papua sebagai tanah damai.⁷⁰ Namun, jika ditelusuri lebih jauh, wacana Papua tanah damai telah menempatkan MMP di antara nasionalis Indonesia (kelompok pro-NKRI) dan nasionalis Papua (kelompok Papua merdeka). Pemerintah dan TNI seringkali memasukkan kelompok-kelompok yang berada di tengah ini sebagai pendukung Papua merdeka (Elisabeth dkk 2004). Jika dilihat dalam ranah politik yang diduduki oleh nasionalis Indonesia dan nasionalis Papua, maka wacana politik MMP ini merepresentasikan identitas politik ke-Papua-an.

Identitas politik ke-Indonesia-an pada dasarnya adalah eufemisasi yang digunakan untuk menutupi kepentingan kekuasaan yakni mempertahankan integrasi nasional secara politik. Dengan kata lain, identitas ini menjadi kekuasaan simbolik baik dalam keagamaan Islam maupun ranah politik di Tanah Papua. Selanjutnya identitas dominan ini menentukan posisi-posisi objektif ormas-ormas Islam dan MMP dalam ranah keagamaan Islam. Ormas-ormas Islam yang mendukung identitas dominan ini akan menempati posisi dominan, sedangkan MMP yang tidak mendukung identitas dominan ini akan berada pada posisi subordinat. Relasi-relasi objektif dalam ranah ini akan mengkondisikan habitus ormas-ormas Islam dan MMP. Sementara, habitus mereka akan mengklasifikasikan ranah keagamaan Islam. Relasi dialektis habitus politik dan ranah keagamaan Islam ini akan mereproduksi praksis-praksis sosial keagamaan ormas-ormas Islam dan MMP.

4.5.3 Persepsi Ormas-Ormas Islam terhadap MMP

Identitas dominan tersebut melahirkan kerangka penafsiran ormas-ormas Islam untuk memahami dan menilai realitas sosial objektif sekaligus menghasilkan praksis-praksis sosial keagamaan ormas-ormas Islam sesuai dengan posisinya dalam ranah keagamaan Islam. Persepsi ini merupakan upaya

⁷⁰ MMP tidak setuju dengan pendekatan keamanan yang diterapkan oleh Pemerintah Pusat. Bahkan, pendiri SMP, Thaha Alhamid dalam wawancaranya tanggal 14 Maret 2008 di Jayapura, mencurigai datangnya ormas-ormas Islam yang datang akhir-akhir sebagai bagian dari skenario militer untuk menekan pengaruh gerakan Papua merdeka melalui jalur agama dan penganut.

pengungkapan dari pertarungan identitas dalam wacana pada ranah keagamaan Islam yang menghasilkan sistem klasifikasi dunia sosial termasuk identitas. Persepsi ini tidak lain adalah salah satu yang dilahirkan oleh disposisi yang membentuk habitus politik di samping praksis-praksis sosial. Selanjutnya, habitus politik akan menentukan praksis-praksis sosial keagamaan yang sesuai dengan posisi-posisi objektif ormas-ormas Islam dalam ranah keagamaan Islam di Papua.

Ketua Umum DPW Muhammadiyah, Ibrahim Nangasan, berpendapat bahwa MMP hanyalah milik sekelompok orang yang tidak bisa mengatasnamakan umat Islam se-Papua. Menurutnya, berdirinya MMP diharapkan menjadi alat pemersatu umat tetapi kalau gagal akan menjadi alat pemecah umat.⁷¹ Menurut informan ini, ketakutan ormas-ormas Islam adalah jika MMP terlibat dalam gerakan kemerdekaan Papua dengan mengatasnamakan umat Islam. Perbedaan antara Muhammadiyah dan MMP adalah pada orientasinya di mana Muhammadiyah tidak memiliki terminologi Muslim Papua karena Islam adalah universal.⁷²

Informan ini juga mengakui bahwa selama ini tidak ada mekanisme komunikasi antara MMP dengan ormas-ormas Islam yang lain. Menurutnya, tuduhan MMP terhadap ormas-ormas Islam bahwa mereka belum berperan dan berkontribusi terhadap pemberdayaan Muslim Papua adalah tidak benar karena Muhammadiyah hadir di Tanah Papua sejak tahun 1916 dan mendirikan Yapis tahun 1968. Namun, menurutnya, Muhammadiyah merasa tidak bermasalah dengan MMP karena fokusnya pada dakwah, pendidikan, kesehatan, dan sosial.

⁷¹ Wawancara dengan Ibrahim Nangasan di Jayapura 4 Maret 2008. Pandangan ini juga didukung oleh Mantan Sekum HMI (MPO), SL, yang mengatakan bahwa MMP mendapatkan dukungan bagi pembumian Islam di Tanah Papua, namun banyak mendapatkan perlawanan dari segi teologis karena menciptakan konstruksi Islam versi Papua (komunikasi pada 23 Februari 2008). Pendapat ini ditolak oleh Thaha M Alhamid (Sekjend PDP) pada 14 Maret 2008 di Jayapura bahwa implementasi Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* berarti juga harus menjadi *rahmatan lil Papua*.

⁷² Kasibi Suwiryadi dalam wawancaranya pada 6 April 2008 di Jayapura, memperkuat pendapat tersebut dengan menekankan bahwa penyebab kejatuhan Islam justru berasal dari sikap primordialisme dan kesukuan seperti ini. Pandangan bahwa Islam adalah universal diungkapkan oleh hampir semua pimpinan ormas Islam, misalnya oleh Musa'ad (ICMI) pada 19 Februari 2008, Muallimin (Hidayatullah) pada 8 Maret 2008, dan JA (HT) pada 5 Maret 2008.

Sedangkan pandangan pengurus Yapis dan Uniyap terhadap MMP beranekaragam. Sekum Yapis (MS) mengatakan bahwa MMP adalah komunitas Islam yang pro-merdeka karena banyak terdapat jaringan politik Thaha Alhamid di dalamnya.⁷³ Hal yang sama disampaikan Pembantu Rektor Universitas Yapis (AB), bahwa organisasi ini merupakan harapan masyarakat Muslim Papua untuk memberdayakan mereka, namun orientasi politiknya cenderung ke arah pro-merdeka.⁷⁴ Namun, Ketua Dewan Pembina Yapis, Soedarto, menyambut gembira dengan lahirnya MMP dan berharap MMP lebih banyak berperan dalam membangun pendidikan orang Papua, sehingga mampu mengangkat harkat dan martabat orang Papua.⁷⁵

Berkaitan dengan pembentukan MMP, NU mendorong warga NU non-struktural untuk menjadi pengurus MMP karena tujuan dan visi-misi MMP adalah sama dengan visi dan misi NU yaitu menciptakan Islam yang *rahmatan lil 'alamin* bagi seluruh rakyat Papua. Kepentingan utama NU dalam MMP adalah menjaga agar organisasi ini tidak menjadi alat bagi kelompok pro-merdeka di dalam MMP.⁷⁶ Klaim MMP sebagai satu-satunya representasi masyarakat adat Muslim tidak

⁷³ Wawancara dengan MS (Sekum Yapis) di Jayapura 18 Februari 2008. Hal ini senada dengan keterangan SL (mantan Sekum HMI (MPO) bahwa arsitek MMP adalah Thaha M. Alhamid (komunikasi pribadi dengan Sudin Lasahia 23 Februari 2008). Demikian juga, disampaikan oleh mantan Ketua Umum HMI (MPO) (SAJ) bahwa orang-orang yang masuk menjadi anggota MMP secara tidak sadar telah memasukkan dirinya menjadi sasaran tembak jika muncul gerakan Papua merdeka. Untuk menghadapi hal ini, banyak umat Islam yang menunggu untuk melihat apa yang akan dilakukan oleh MMP (komunikasi pribadi dengan Syamsul AJ pada 23 Februari 2008).

⁷⁴ Orientasi seperti ini cenderung tidak produktif dan bersifat politik daripada melakukan pemberdayaan Muslim Papua (wawancara dengan AB (Uniyap) di Jayapura 7 April 2008).

⁷⁵ Wawancara dengan Prof Soedarto (Dewan Pembina Yapis) di Jayapura 13 Maret 2008. Harapan ini juga dikemukakan oleh AM (Assalam) pada 9 Maret 2008, IM (Muhammadiyah) pada 4 Maret 2008, Qomari (Nahdlatul Ulama) pada 4 April 2008, LA (LDII) 9 Maret 2008, dan Musa'ad (ICMI) pada 19 Februari di Jayapura. Menurut Prof Soedarto, keterlibatan Thaha M. Alhamid dalam MMP dan PDP tidak menjadi persoalan karena keterlibatan Thaha di PDP untuk mengarahkan agar gerakan separatis tidak diubah menjadi konflik agama seperti yang terjadi di Ambon. Menurutnya, umat Islam Papua harus berterimakasih kepada Thaha Alhamid karena keterlibatannya dalam PDP.

⁷⁶ Adapun pandangan Ketua GP Anshor terhadap MMP adalah seperti berikut. Pertama, GP Anshor datang ke muktamar MMP agar tidak terlihat ada konflik atau masalah. Dasar pemikirannya adalah untuk melindungi dan memberdayakan Muslim Papua yang selama ini ikut terpinggirkan di Tanah Papua. Kedua, GP Anshor akan mendukung MMP sejauh program-program kerjanya memberdayakan orang Papua asli pada umumnya dan mempertahankan NKRI pada khususnya. Ketiga, GP Anshor akan mendukung MMP jika MMP mempraktekkan cara-cara beribadah maupun pemikiran-pemikiran Islam yang sama dengan umat Islam di luar Papua. Keempat, GP Anshor merasa keheranan karena banyak pengurus MMP yang berasal dari Muslim pendatang seperti Ahmad Idrus (Ternate) (wawancara dengan D (GP Anshor Papua) pada 1 April 2008 di Jayapura .

dapat diterima karena beliau sendiri, walaupun orang NU, merasa orang Papua.⁷⁷ Berkaitan dengan kritik ormas-ormas Islam terhadap MUI, Qomari mengatakan bahwa setiap organisasi pada dasarnya tidak ada yang menyimpang dari tujuannya, namun kadang-kadang pengurusnya dapat menyimpang.⁷⁸

Sementara itu, Sekum MUI ini juga menjelaskan bahwa terminologi Muslim Papua secara etimologi berarti semua orang pemeluk agama Islam yang berada di Tanah Papua baik orang asli maupun pendatang.⁷⁹ Namun secara politis, Muslim Papua adalah masyarakat adat Muslim Papua dari 7 wilayah adat yang direpresentasikan MMP. Menurutnya, MMP adalah ormas Islam yang bergerak sebagai gerakan politik Muslim Papua. Informan ini juga mengatakan bahwa kritik MMP terhadap ormas-ormas Islam yang kurang memberdayakan Muslim Papua adalah kurang tepat karena mulai terjadi proses Papuanisasi di ormas-ormas Islam.⁸⁰

Sedangkan, Ketua Umum ICMI Papua, Musa'ad, menjelaskan bahwa strategi Muslim Papua untuk mendapat pengakuan dilakukan melalui empat cara yaitu MMP, MRP, ormas-ormas Islam, dan individu-individu. Menurutnya MMP merupakan harapan dari umat Islam di Tanah Papua mengingat ormas-ormas yang ada belum optimal untuk memberdayakan Muslim Papua.⁸¹ Namun hingga

⁷⁷ Qomari (NU) pada 4 April 2008 menceritakan bahwa ketika ayah beliau sakit keras dan memintanya pindah ke Jawa Timur, beliau menolak dan mengatakan bahwa dengan keberadaannya di Tanah Papua ia dapat berbuat banyak daripada di Jawa karena tenaganya dibutuhkan untuk mengembangkan dakwah NU di Tanah Papua.

⁷⁸ Ibid. Berkaitan dengan MUI, informan ini mengatakan bahwa MUI harus dilihat secara proporsional. Sisi kurang baiknya adalah: (1) tidak ada konsolidasi pengurus di mana dirinya, sebagai Kepala Bidang Ekonomi MUI, tidak pernah diundang rapat pengurus; (2) tidak ada kegiatan-kegiatan atau program-program kerja yang signifikan. Sejak muktamar tahun 2005, hanya ada satu kegiatan, yaitu pelatihan kader-kader ulama selama 6 bulan yang dimulai pada bulan April 2007; (3) tidak ada transparansi dalam penerimaan dan penggunaan dana, padahal informasi dari bagian keuangan Pemerintah adalah bahwa semua dana untuk ormas Islam telah disalurkan ke MUI. Adapun sisi baiknya adalah ketua MUI secara aktif berperan dalam forum komunikasi antar umat beragama yang mengkampanyekan Papua sebagai tanah damai (wawancara dengan D (GP Anshor) pada 1 April 2008 di Jayapura).

⁷⁹ Wawancara dengan DA (MUI) di Jayapura pada 14 April 2008.

⁸⁰ Misalnya MUI dipimpin oleh orang Fak-fak, Zubeir D Hussin, Aroby A. Aituarouw dipromosikan menjadi anggota MRP, M. Musa'ad diangkat menjadi ketua ICMI. Pandangan seperti ini menunjukkan bahwa MUI memahami Papuanisasi sebagai proses simbolik karena keberpihakan MUI secara kelembagaan terhadap orang Papua masih diragukan oleh kalangan Muslim Papua (Ibid.).

⁸¹ Wawancara dengan M Musa'ad (ICMI) 19 Februari di 2008 di Jayapura.

sekarang, belum ada kerja-kerja yang nampak ditunjukkan oleh MMP. Kalau MMP seperti MUI dalam arti tidak bekerja untuk membantu menyelesaikan persoalan-persoalan umat Islam Papua, maka tidak ada lagi organisasi kemasyarakatan Islam yang dapat diharapkan. Ormas-ormas Islam generasi kedua juga memiliki perspektif terhadap MMP yang tidak jauh berbeda dengan ormas-ormas Islam generasi pertama dan ICMI, yaitu antara harapan-harapan terhadap MMP sebagai payung ormas Islam dan ketakutan-ketakutan terhadap MMP sebagai gerakan politik.⁸²

Perbedaan wacana ke-Islam-an, wacana politik, dan strategi keagamaan antara ormas-ormas Islam dengan MMP berimplikasi pada adanya kecurigaan dari sejumlah ormas Islam bahwa MMP akan dijadikan kendaraan politik kelompok Muslim yang pro-Merdeka. Perbedaan tersebut merepresentasikan perbedaan identitas politik dan orientasi politik antara ormas-ormas Islam dan MMP. Masalah orientasi politik, dalam perspektif ormas-ormas Islam, bersifat sensitif karena terkait dengan keberadaan umat Islam di Tanah Papua yang selama menjadi representasi ke-Indonesia-an di Papua. Namun menurut MMP, sebagaimana dijelaskan oleh L Anum Siregar, bahwa ormas-ormas Islam di Papua ikut berperan dalam memelihara konstruksi bahwa Islam identik dengan pendatang dan Indonesia karena orientasi politik dan identitas politiknya yang mendukung politik negara.⁸³

⁸² Berkaitan dengan MMP, menurut penilaian Sekum DPW Hidayatullah Papua, belum dapat dilakukan penilaian karena belum ada satu tahun. Berdasarkan pengamatannya, tidak semua ormas dan yayasan Islam mengenal MMP. Hal ini berarti bahwa lembaga ini perlu lebih banyak mengadakan sosialisasi dan komunikasi dengan ormas-ormas Islam yang telah ada sebelumnya di Tanah Papua. Klaim sebagai satu-satunya representasi Muslim Papua, menurut Sekum DPW Hidayatullah Papua, adalah klaim sepihak karena Muslim Papua yang berada di ormas-ormas Islam yang telah ada belum tentu mau mengakui MMP (wawancara dengan Mualimin Op Cit). Terhadap pendirian MMP, ketua LDII Papua mengatakan bahwa MMP adalah wadah pemberdayaan sosial ekonomi orang Papua asli dan wadah untuk mendapatkan dana Otsus untuk lembaga-lembaga keagamaan Islam. Namun wakil ketua LDII memiliki pandangan bahwa nuansa politik dari organisasi ini lebih kental daripada nuansa agama (wawancara dengan S pada 9 Maret 2008 di Jayapura). Menurutnya, lembaga ini didirikan untuk mengantisipasi jika Papua lepas dari Indonesia maka MMP adalah wadah umat Islam agar diakui sebagai orang Papua asli sebagaimana MRP dan DPRP. Sedangkan Ketua BKPRMI mengharapkan agar MMP menjadi payung semua ormas-ormas Islam menggantikan MUI (wawancara dengan HS (BKPRMI) Op Cit).

⁸³ Wawancara dengan L. Anum Siregar (Sekjend MMP dan Ketua ALDP) pada 19 Februari 2008.

Adanya ormas Islam yang berada di luar orientasi politik ini akan dianggap memecah belah umat Islam secara politik. Fenomena ini seperti ini dijelaskan oleh Georg Simmel (1993: 144) sebagai posisi "*stranger*" dalam suatu kelompok sosial, yaitu suatu elemen dari kelompok sosial yang berada pada posisi marjinal dalam kelompok tersebut di mana keberadaannya disukai sekaligus dibenci oleh elemen mayoritas dalam kelompok sosial tersebut. MMP menempati posisi *stranger* dalam komunitas umat Islam di Tanah Papua karena: (1) MMP dicurigai oleh ormas-ormas Islam karena orientasi politiknya berbeda, (2) dan pada saat yang sama, MMP dibutuhkan untuk menggantikan peran MUI. Namun, ormas-ormas Islam juga memiliki pandangan yang positif terhadap MMP karena beberapa hal berikut: (1) MMP adalah harapan umat Islam di Tanah Papua, (2) MMP adalah alat perjuangan Muslim Papua yang sangat dibutuhkan kehadirannya, (3) MMP diharapkan menggantikan posisi MUI sebagai payung ormas-ormas Islam di Tanah Papua.

Pada sisi lain, MMP memiliki potensi memecah belah komunitas Islam di Tanah Papua sehingga memperlemah perjuangan masyarakat sipil.⁸⁴ Hal tersebut didasarkan atas analogi pendirian MMP dengan perpecahan Gereja Kristen Injili Indonesia (GKII) menjadi GKII dan GKI Kingmi. Namun, jika ditelusuri lebih jauh, analisa tersebut kurang tepat karena analoginya salah.⁸⁵ Gereja Kristen adalah stelstel yang aktif atau mengikat suatu komunitas masyarakat. Setiap perpecahan pada denominasi suatu gereja kristen akan berimplikasi pada perpecahan umat karena pembentukan denominasi sama dengan pembentukan basis masa. Sedangkan dalam Islam, umat Islam tidak terikat oleh masjid. Dengan demikian, pendirian MMP tidak menghilangkan basis-basis ormas-ormas Islam yang telah ada.⁸⁶

⁸⁴ Wawancara dengan BH (SKP Keuskupan Jayapura) di Jayapura pada 4 Maret 2008.

⁸⁵ Wawancara dengan Thaha M Alhamid (Sekjen PDP) pada 14 Maret, Fadhal Alhamid (Wakil Ketua MMP dan DAP) 21 Maret 2008, dan Iwan K Niode (ALDP) tanggal 4 April di Jayapura.

⁸⁶ Namun, MMP dibentuk untuk kepentingan pemberdayaan Muslim Papua yang selama ini belum terberdayakan oleh ormas-ormas Islam. Hubungan antara MMP dan ormas-ormas Islam adalah sinergi, saling mengisi, berbagi peran, dan tidak saling menegasikan satu sama lain (wawancara dengan Thaha M Alhamid (Sekjen PDP) pada 20 Februari 2008 dan L Anum Siregar (Sekjen MMP) pada 19 Februari 2008 di Jayapura).

4.6 Penutup

Analisa di muka menunjukkan adanya kontestasi identitas politik antara Muslim pendatang dan Muslim Papua. Menurut Bourdieu (1995), diskursus dimaknai *performative discourse* atau diskursus sebagai tindakan. Ketika seorang pelaku sosial mengembangkan sebuah diskursus dengan bahasa tertentu, maka ia sedang melakukan tindakan yang terkait dengan posisinya dalam institusi tertentu yang terkait dengan relasi kekuasaan. MMP secara kultural sedang melakukan perlawanan terhadap diskursus dalam ranah keagamaan Islam bahwa Islam identik dengan Indonesia.

Dengan kata lain, MMP dalam posisinya yang marjinal dalam ranah keagamaan Islam mengkontestasikan identitasnya dengan Muslim pendatang yang direpresentasikan ormas-ormas Islam melalui konstruksi identitas politik ke-Papua-an sebagai *counter discourse* terhadap identitas politik ke-Indonesia-an. Pada ranah keagamaan Islam ini, ormas-ormas Islam telah menciptakan *social boundaries* dengan Muslim Papua. Namun, pada ranah politik yang lebih luas, ormas-ormas Islam menciptakan *social boundaries* dengan Muslim Papua dan Kristen Papua melalui praksis-praksis dan wacananya yang mendukung identitas politik yang dianggap sah (ke-Indonesia-an).

Merujuk pada Smith (2003: 180), Muslim pendatang memperlakukan nasionalisme sebagai konstruksi teologis atau lebih tepatnya agama politik. Dengan demikian, mereka tidak lagi bisa membedakan dengan jelas antara agama politik (nasionalisme) dan agama Islam. Hal ini dapat dipahami mengingat kehadiran mereka di Papua melekat ke dalam misi kebangsaan. Dengan identitas politik ini, Muslim pendatang tidak bisa menjadi orang Papua yang juga memiliki identitas politik sendiri yaitu ke-Papua-an. Baik dalam ranah keagamaan Islam maupun ranah politik yang lebih luas, Muslim pendatang menempati posisi dominan karena mendukung ideologi politik negara, "NKRI harga mati." Muslim pendatang yang menempati posisi yang dominan, mereproduksi identitas budayanya dalam ranah keagamaan Islam yang dipengaruhi oleh identitas politiknya dalam ranah politik yang lebih luas.

Muslim pendatang lebih cenderung memperjuangkan identitas politik ke-Indonesia-an dalam praksis-praksis sosial keagamaan dalam ranah keagamaan Islam. Sebagai implikasinya, Muslim pendatang ikut melanggengkan konstruksi sosial yang keliru bahwa Islam identik dengan NKRI. Selain itu, dalam ranah politik yang lebih luas, keberadaan Muslim pendatang ini ikut memperkuat posisi Pemerintah dalam melakukan dominasinya terhadap rakyat Papua, sehingga tidak mendukung tuntutan dialog nasional dan penyelesaian pelanggaran HAM di Papua. Hal ini lah yang menimbulkan jarak psikologis antara Muslim pendatang dengan Kristen Papua pada arena politik identitas di Papua yang dibahas pada bab 5.

