

BAB 1

PENDAHULUAN

Bab ini menjelaskan latar belakang masalah, perumusan masalah, tinjauan pustaka, definisi konsep dan metode penelitian. Latar belakang masalah mencakup fenomena Papuanisasi yang terjadi sejak implementasi Otonomi Khusus (Otsus) dan konstruksi identitas orang Papua pada masa Otsus tersebut. Perumusan masalah bertolak dari pemikiran Bourdieu (1995) tentang klaim identitas sebagai hasil pertarungan simbolik dan konsepsi Fredrik Barth (1988) mengenai konstruksi identitas etnik. Tinjauan pustaka merupakan *review* atas studi-studi tentang identitas Papua, sedangkan kerangka konseptual memaparkan konsep-konsep Pierre Bourdieu.

1.1 Latar Belakang

1.1.1 Otonomi Khusus dan Papuanisasi

Salah satu upaya Presiden Abdurrahman Wahid dalam meredakan konflik Papua ialah mengganti nama Irian Jaya menjadi Papua pada 31 Desember 1999.¹ Penggunaan kembali nama Papua mengingatkan pada penggantian nama Papua menjadi Irian Barat dan Irian Jaya pada masa awal integrasi Papua ke Indonesia. Akan tetapi, bukan makna denotatif 'Papua atau Irian' yang menentukan orang Papua memilih nama tertentu, namun pengalaman bersama dalam ruang dan waktu tertentu ketika nama itu dipakai lebih menentukan (Widjojo dalam Elisabeth dkk 2005: 49, Antoh 2007:7). Hal ini dibuktikan dengan perbedaan persepsi antara pendatang dan orang Papua asli tentang kata Papua. Kata 'Papua' bagi orang Papua asli dianggap suatu identitas kodrati yang kas dan penuh misteri dan memiliki sejarah yang berbeda dengan bangsa lain (Ramandey 2007: 19). Perbedaan sejarah ini dianggap penting karena sejarah adalah arena konstruksi

¹ Untuk merespon situasi politik Papua, Presiden Abdurrahman Wahid berdialog secara langsung dengan sejumlah elit Irian Jaya pada 31 Desember 1999 di Jayapura. Theys H. Eluay menyampaikan permohonan dalam pertemuan tersebut, agar Presiden merestui, memberikan ijin, dan membuka penyelenggaraan Kongres Rakyat Papua. Sedangkan Tom Benal, mengulangi tuntutanannya agar Pemerintah RI berkenan mengakui dan mengembalikan hak kemerdekaan Papua Barat. Presiden juga mendengar pendapat dari pihak Pemda yang mengusulkan nama Irian Jaya diganti menjadi Papua (Alua 2000: 33-34).

identitas orang Papua yang memberikan legitimasi sebagai sebuah komunitas bangsa. Sementara, kata Papua bagi pendatang memiliki konotasi sebagai orang yang berambut keriting dan berkulit hitam.²

Selanjutnya, Presiden Megawati Soekarnoputri, mengesahkan UU No. 21/2001 tentang Otonomi Khusus Papua. Bagi Pemerintah Pusat, Otsus Papua secara tekstual merupakan narasi negara untuk mempertahankan integrasi nasional (Solossa 2006: 26, Broek 2003).³ Namun di sisi lain, Otsus bagi sebagian orang Papua, merupakan hasil pertarungan dan negosiasi yang panjang sejumlah elit dan intelektual Papua dalam memperjuangkan hak-hak dasar rakyat Papua yang menurut mereka tidak diakui Pemerintah sejak masa integrasi.⁴ Isi undang-undang ini menurut beberapa kalangan menjanjikan harapan untuk perubahan jika digunakan secara arif untuk menjawab permasalahan konflik Papua (Sumule 2003: 5, McGibbon 2004a:vii).⁵ Akan tetapi, ternyata undang-undang ini digunakan oleh sejumlah elit politik Papua untuk memulai Papuanisasi.⁶ Dengan

² Wawancara dengan dosen Universitas Cenderawasih (Uncen) (S) pada 13 Maret 2008 di Jayapura.

³ Van den Broek (2003) mengatakan bahwa asumsi undang-undang ini ialah bahwa Papua adalah bagian yang tidak terpisahkan dari NKRI, penggunaan simbol-simbol Papua hanya terbatas ekspresi kebudayaan, pembentukan KKR (Komisi Kebenaran Rekonsiliasi) hanya untuk memperkuat integrasi nasional, pembentukan Komnas HAM Papua tetap di bawah kontrol Pemerintah Pusat, dan pembentukan Majelis Rakyat Papua tetap diwarnai ambiguitas.

⁴ Menganggap bahwa Otsus sebagai instrumen negara, seperti Solossa dan Broek, adalah melecehkan perjuangan orang-orang Papua yang memperjuangkan hak-hak dasar rakyat Papua. Namun, hasil perjuangan tersebut, tentunya tidak bisa seluruhnya memenuhi aspirasi orang Papua karena merupakan hasil negosiasi dengan Pemerintah dan DPR. Hal ini disampaikan oleh Dr Muridan S Widjojo, peneliti LIPI, pada 27 Oktober 2007 di Cibinong, Bogor. Hal yang sama juga disampaikan oleh Musa'ad dalam wawancaranya di Jayapura pada 19 Februari 2008. Namun Thaha M. Alhamid (Sekjen PDP) dalam wawancara pada 20 Februari 2008 menganggap Otsus sebagai instrumen penjajahan baru di Papua karena adanya pasal orang Papua asli telah mengadu domba antar orang Papua. Selain itu, tidak ada pasal yang menyebutkan bahwa seluruh kekayaan alam di Papua dikuasai oleh rakyat Papua.

⁵ Sumule (2003: 5-6) menulis sebagai berikut: "Berbagai hak rakyat Papua dimuat secara tegas – hak-hak yang di waktu lalu telah diabaikan, atau bahkan sering dihadapi dengan kekerasan apabila diperjuangkan. Ada pengakuan terhadap keluhuran jati diri orang Papua dan nilai-nilai yang mereka anut. Ada pernyataan tentang jaminan konstitusi Republik Indonesia bagi keberagaman. Ada pengakuan tentang kekhasan orang-orang asli dan kebudayaan Papua. Ada pengakuan bahwa pemerintahan selama ini kurang sekali berpihak kepada rakyat Papua-termasuk tidak memberikan penghormatan dan perlindungan yang layak terhadap Hak Asasi Manusia (HAM). Ada pengakuan bahwa hak-hak orang Papua terhadap hasil sumberdaya alam dan pembangunan telah diabaikan."

⁶ Menurut Beny Giay (2001: 83-88), Papuanisasi telah berlangsung sejak Zaman Belanda antara lain melalui: Pidato Perdana Menteri Dress yang mengakui hak kemerdekaan rakyat Papua tahun 1951, pemberian ijin pulang bagi orang Papua ke Papua dan orang non-Papua keluar Papua pada tahun 1940-an, pendirian sekolah pamomg praja di Kota *Nicca* Kampung Harapan pada 1946, pengiriman mahasiswa Papua ke luar negeri pada 1956-1960, Kongres Rakyat Papua I, 19 Oktober

menekankan status Otsus yang dimilikinya, struktur birokrasi dan jabatan politik, baik jabatan sipil maupun militer, secara bertahap menjadi dipegang oleh orang-orang Papua asli (McGibbon 2004: 49, Pilliang 2007).

Papuanisasi dalam arti sebenarnya adalah suatu proses di mana orang Papua menjadi dirinya sendiri, menjadi subjek, menjadi aktor dan belajar untuk menata masa depannya sendiri secara demokratis dengan mempertimbangkan seluruh unsur suku dan kepentingan di Tanah Papua (Giai 2000: 27).⁷ Dengan kata lain, Papuanisasi adalah suatu strategi dan upaya mengembalikan kemerdekaan ekonomi, politik, sosial budaya serta agama kepada orang Papua sebagai subjek. Gagasan ini berangkat dari pengalaman bahwa interaksi dengan kebudayaan non-Papua telah menyebabkan orang Papua tercerabut dari akar budaya dan agamanya (Giai 2000:81).

Dalam implementasinya, Papuanisasi mensyaratkan pendefinisian orang Papua asli untuk membedakan dengan orang non-Papua, dan wacana dominan tentang hal tersebut menyebutkan bahwa orang Papua asli didefinisikan sebagai orang Melanesia yang berkulit hitam dan berambut keriting, dan beragama Kristen (Kivimaki dan Thorning 2002, Widjojo dalam Elisabeth dkk 2005).⁸ Pandangan ini sudah terbentuk pada masa kolonial ketika Belanda mengklaim bahwa perbedaan ras orang Papua dengan Indonesia membuat rakyat Papua berhak menentukan nasibnya sendiri. Wacana ini menarik untuk menjadi instrumen politik bagi mereka yang mengidetikkan diri dengan definisi tersebut, tetapi berbahaya bagi upaya membangun ke-Papua-an yang inklusif dan toleran, karena

1961, Konferensi untuk mempersiapkan kemerdekaan Papua di Hollandia Maret 1960, dan peresmian *New Guinea Raad* pada 1 Desember 1961.

⁷ Menurut Tim Peneliti LIPI (Wijoyo dkk 2008: 10), Papuanisasi dimaknai sebagai rekognisi orang Papua asli yang didefinisikan sebagai proses sosial yang agenda-agendanya berpihak dan difokuskan pada orang Papua sekaligus dengan jati dirinya. Di dalamnya tercakup suatu strategi sosial politik afirmatif yang bertujuan membantu orang Papua dalam melindungi dan mengembangkan sumber daya yang dimilikinya sehingga orang Papua mampu bernegosiasi dan memiliki daya tawar yang memadai dalam proses perubahan sosial yang cepat serta mengambil keuntungan yang adil untuk keberlangsungan hidupnya dan kesejahteraannya.

⁸ Hal yang sama disampaikan oleh dosen STAIN Al-Fatah (UW) dalam wawancara pada 11 April 2008 di Jayapura, bahwa seakan-akan keberadaan orang Papua asli yang beragama Islam tidak diakui oleh orang Papua asli yang beragama Kristen karena Tanah Papua telah dibaptis oleh Pendeta Ottouw dan Geissler pada 5 Februari 1855 di Pulau Mansinam, Manokwari.

orang Papua di Kaimana, Fak-Fak, Raja Ampat, Pulau Adi, Biak, Serui, dan Sorong yang beragama Islam dan memiliki sejarah perkawinan campuran menjadi terpinggirkan oleh definisi identitas Papua seperti itu.⁹

1.1.2 Konstruksi Identitas Papua

Menurut Widjojo, fenomena eksklusifisme identitas Papua dapat dilihat dalam kasus berikut.¹⁰ Pertama, Majelis Rakyat Papua (MRP), lembaga representasi kultur orang Papua, mempersoalkan calon wakil gubernur Papua yang beragama Islam pada Pilkada Papua 2006, yaitu Muhammad Musa'ad dengan alasan bahwa identitas ke-Papua-annya dipertanyakan (Kompas 19 November 2005, ICG Maret 2006).¹¹ Bagi orang Papua Islam, penolakan ini bisa dimaknai bahwa eksistensi perempuan Papua tidak dihargai karena ibu Musa'ad adalah orang Papua Asli.¹² Namun, kasus ini juga menunjukkan bahwa identitas Papua pada dasarnya bersifat *negotiable* dan elastis, tergantung dari negosiasi di antara anggota-anggota MRP.¹³

⁹ Secara biologis, ras Melanesia di tempat ini telah bercampur dengan ras lain selama ratusan tahun dan pemeluk agama Islam di tempat-tempat ini tidak bisa dikatakan kecil (Widjojo dalam Elisabeth dkk 2005: 49). Hal ini juga disampaikan oleh dosen STAIN Al-Fatah (UW) pada 11 April 2008 di Jayapura dan anggota MRP (AS) pada 15 Maret 2008 di Jayapura.

¹⁰ Disampaikan oleh Dr Muridan S. Widjojo, Peneliti Pusat Penelitian Politik-LIPI, dalam diskusi dengan penulis pada 29 Juli di Cibinong-Bogor. Hal ini didukung oleh analisis International Crisis Group yang mengatakan bahwa penentuan identitas orang Papua asli oleh MRP pada tahun 2005 bertentangan dengan perasaan keadilan masyarakat Papua (ICG Maret 2006). Selain itu, Hardin Halidin (ALDP) dalam komunikasinya dengan penulis pada 17 Februari 2008 di Jayapura juga mengatakan bahwa tindakan MRP ini telah masuk ke wilayah politik yang bukan wewenangnya.

¹¹ Bagi MRP, penolakan ini didasarkan atas UU No. 21/2001 yang menyebutkan bahwa salah satu tugas MRP adalah memberikan rekomendasi kepada DPRP terkait keaslian calon gubernur/wakil gubernur sebagai orang Papua. Peneliti PMB-LIPI, Dr Thung Ju Lan, dalam komunikasinya dengan penulis pada 23 Oktober 2007, memberikan catatan bahwa penolakan itu mungkin disebabkan oleh sistem kekerabatan di Papua yang menganut asas patrilineal di mana perempuan Papua diletakkan dalam posisi sub-ordinat.

¹² Disampaikan oleh Dr Muridan S. Widjojo, Peneliti Pusat Penelitian Politik-LIPI, dalam diskusi dengan penulis pada 29 Juli 2007 di Cibinong-Bogor. Pendapat ini dipertanyakan oleh Dr Thung Ju Lan (LIPI) dan redaksi TSPP (SL) bahwa bukankah sistem kekerabatan Melanesia menganut garis patrilineal. Menurut LI (DAP) pada 22 Februari 2008 di Jayapura, pandangan Papua Islam ini memiliki kelemahan karena dalam masyarakat adat Papua, seseorang yang ayahnya dari kalangan non-Papua dan ibunya orang Papua asli dapat diakui sebagai orang Papua asli jika memakai marga ibunya yang diberikan dalam upacara adat. Namun, menurut Sayyid Fadhil Alhamid (Wakil Ketua DAP) pada 21 Maret 2008 di Jayapura, beberapa suku di Pegunungan Tengah dan Merauke, menggunakan asas matrilineal. Sebagai catatan Musa'ad menggunakan marga ayahnya yang keturunan Arab. Sedangkan Ibu Musa'ad adalah orang Papua asli tetapi sistem kekerabatan yang digunakan dalam sukunya ialah patrilineal.

¹³ Pasal 1 UU No. 21/2001 mendefinisikan bahwa orang Papua asli adalah seseorang yang berasal dari ras Melanesia, mencakup berbagai kelompok suku di Provinsi Papua dan atau orang yang diterima dan diakui sebagai orang Papua oleh masyarakat adat Papua.

Kedua, dikeluarkannya Raperda "Manokwari sebagai Kota Injil" oleh Pemda Manokwari pada 7 Maret 2007 (Syirah 27 Maret 2007).¹⁴ Disebutkan dalam Raperda pada butir 14 Ketentuan Umum bahwa Injil sebagai kabar baik. Selain itu, dalam Pasal 25 tertulis, "Pembinaan mental memperhatikan budaya lokal yang menganut agama Kristen. Sementara, pada pasal 30 disebutkan, "Melarang pembangunan rumah ibadah lain jika sudah ada gereja." Selain itu, Raperda tersebut juga melarang penggunaan simbol-simbol agama non-Kristen tetapi membolehkan pemasangan simbol-simbol agama Kristen di tempat-tempat publik dan perkantoran.

Kedua kasus di muka mengangkat kembali pertanyaan tentang identitas orang Papua, yaitu siapa yang disebut sebagai orang Papua asli. UU No. 21/2001 hanya menjelaskan bahwa orang Papua asli adalah seseorang yang berasal dari ras Melanesia yang mencakup berbagai kelompok etnik atau orang yang diterima dan diakui sebagai orang Papua asli oleh masyarakat adat. Namun, pada kenyataannya, orang Papua asli ini dapat dibedakan berdasarkan agama yang dianutnya yaitu antara orang Papua asli yang beragama Kristen atau Katolik (Papua Kristen) dan orang Papua asli yang beragama Islam (Papua Islam atau Muslim Papua).¹⁵ Hal ini berimplikasi bahwa ruang perdebatan mengenai siapa yang menentukan ke-Papua-an diisi dengan proses tarik menarik antara Papua Kristen dan Papua Islam.¹⁶

¹⁴ Raperda ini baru sebatas wacana di Kabupaten Manokwari dan belum pernah diterima oleh DPRD. Namun, SL (redaksi TSPP), Sayyid Fadhil Alhamid (Wakil Ketua MMP) dan Ustad MAS (Ijabi) dalam komunikasinya dengan penulis pada 22 Maret 2008 di Jayapura mengatakan bahwa isu Raperda dibesar-besarkan oleh elit-elit politik nasional di Jakarta.

¹⁵ Menurut Dr Thung Ju Lan, Peneliti Pusat Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB) LIPI, dalam diskusinya dengan penulis pada 22 Oktober 2007 di Jakarta, bahwa terminologi orang Papua asli yang beragama Islam kurang tepat karena mereka telah bercampur dengan orang non-Papua. Pandangan ini merupakan sanggahan terhadap istilah orang Papua asli, sebenarnya cukup orang Papua saja. Namun, Dr Muridan S. Widjojo, peneliti Pusat Penelitian Politik (P2P) LIPI, berpendapat bahwa istilah ini dapat dibenarkan mengingat adanya orang Papua asli yang memeluk agama Islam seperti di Raja Ampat, Fak-Fak, Kaimana, dan Sorong. Pandangan Muridan ini sama dengan George Yunus Adicondro (2000) bahwa Islam telah menjadi agama pribumi di kawasan ini.

¹⁶ Terminologi 'Papua Islam' (Muslim Papua) berbeda dengan 'Islam Papua.' Jika istilah pertama mengacu pada orang Papua asli yang memeluk agama Islam, istilah kedua mengacu pada pemeluk agama Islam di Papua yang mencakup orang Papua asli dan pendatang.

Perbedaan identitas antara Papua asli dan Papua Islam diduga dikonstruksi oleh sejumlah elit dan intelektual Papua bersama-sama dengan proses Papuanisasi. Batas-batas identitas kelompok etnik di Papua kembali menjadi relevan kembali pada momen Otsus, yang dipahami sebagai arena baru bagi politik identitas. Sebagai akibat Papuanisasi, warga pendatang baik Muslim pendatang maupun Kristen pendatang menjadi korban eksklusi.¹⁷ Misalnya, seperti disampaikan oleh seorang informan dari MUI bahwa Otsus dan Papuanisasi telah mempersempit ruang gerak pendatang terutama umat Islam.¹⁸ Terkait dengan kategori orang Papua asli yang beragama Kristen, orang Papua asli yang beragama Islam (Muslim Papua) merasa dirugikan dalam kontestasi sosial politik dan sosial budaya. Oleh karena itu, Papua Islam mempersoalkan definisi dan makna orang Papua asli yang diidentikkan dengan ras Melanesia yang beragama Kristen.¹⁹

Berdasarkan paparan di muka, studi ini berusaha untuk mengetahui lebih jauh mengenai konstruksi identitas orang Papua Islam sebagai implikasi dari proses Papuanisasi yang sedang berlangsung. Wacana dominan mengenai konflik Papua memfokuskan pada beberapa hal sebagai berikut. Pertama, berkaitan dengan kekerasan politik yang mengasumsikan bahwa konflik Papua ialah antara Pemerintah Pusat dan rakyat Papua. Kedua, konflik horisontal antar orang Papua yang berkaitan dengan *ethnocentrism* dan pluralitas suku-suku di Papua. Ketiga, konflik antara rakyat Papua dengan perusahaan-perusahaan besar. Pada kenyataannya, konflik Papua tidak hanya mencakup konflik vertikal dan horisontal tetapi juga menyangkut persoalan konstruksi identitas Papua. Sementara, studi yang secara khusus membahas konstruksi identitas Papua, terutama yang terkait dengan persoalan keagamaan, jarang dilakukan.

¹⁷ Disampaikan oleh Dr Muridan S. Widjojo, Peneliti Pusat Penelitian Politik-LIPI, dalam diskusi dengan penulis pada 29 Juli 2007 di Cibinong-Bogor.

¹⁸ Disampaikan oleh DA (MUI Papua) pada 14 April 2008 dan MT (KAHMI Papua) pada 24 Maret 2008 di Jayapura. Kedua informan ini memperkuat pandangan Dr Muridan S Widjojo bahwa pendatang menjadi korban eksklusi dari konstruksi identitas Papua.

¹⁹ Disampaikan oleh Dr Muridan S. Widjojo, Peneliti Pusat Penelitian Politik-LIPI, dalam diskusi dengan penulis pada 29 Juli di Cibinong-Bogor. Hal senada juga disampaikan oleh UW (STAIN Al-Fatah) pada 11 April 2008, SL (TSPP) pada 11 Maret 2008, dan JI (Kanwil Depag Papua) pada 8 April 2008 di Jayapura.

Persoalan yang dihadapi oleh rakyat Papua bersifat kompleks, mulai dari masalah kekerasan politik, inkonsistensi kebijakan Pemerintah Pusat, ketertinggalan di segala sektor pembangunan, HIV/AIDS, pemenuhan hak-hak dasar orang Papua, pelurusan sejarah Papua hingga separatisme. Otsus dimaksudkan sebagai jalan untuk membantu mengatasi permasalahan tersebut. Pada praktisnya, Otsus dan proses Papanisasi memang telah menguatkan identitas politik orang Papua. Fenomena ini pada dasarnya tidak menjadi persoalan jika identitas Papua yang dominan tidak membuka potensi konflik di kalangan orang Papua secara keseluruhan, termasuk pendatang yang telah menetap lama di Papua.²⁰ Papua Islam ditempatkan sebagai contoh kasus untuk melihat upaya memaknai rekonstruksi identitas Papua yang cenderung memunculkan konflik horisontal di antara masyarakat Papua yang majemuk.

1.2 Perumusan Masalah

Batas-batas etnik dipertahankan dan dilestarikan dalam kondisi suatu kelompok etnik yang tidak terisolasi baik secara geografis maupun sosial (Barth 1988: 10). Batas-batas tersebut merupakan batas-batas sosial yang dibentuk sebagai konsekuensi logis kelompok etnik sebagai tatanan sosial. Suatu kelompok etnik membentuk tatanan sosial jika anggota-anggotanya menggunakan identitas etnik dalam mengkategorisasikan dirinya dan orang lain untuk tujuan interaksi (Barth 1988: 10).²¹ Hal ini berarti bahwa suatu kelompok etnik menentukan ciri-cirinya yang dapat diterima oleh kelompok lain.

²⁰ Hal yang sama juga terjadi di Filipina Selatan di mana otonomi bagi Muslim Mindanao tahun 1996 menjadikan arena kontestasi identitas di antara 13 suku di dalamnya. Pada akhirnya, otonomi memunculkan masalah baru daripada mengatasi separatisme (Penelitian penulis pada tahun 2005, *the effectiveness of the Autonomous Region in Moslem Mindanao (ARMM) in coping with the separatism and the role of the National Reconciliation Commission (NRC) in peace building*, juga memberikan inspirasi terhadap studi ini).

²¹ Pembahasan mengenai Barth lebih lanjut akan dilakukan pada bab 6. Vaughan (2003: 48) menjelaskan bahwa memperlakukan etnik sebagai tatanan sosial sebagaimana dilakukan oleh Barth dapat diperoleh dua kesimpulan. *Pertama*, memelihara batas-batas antar kelompok dan melanjutkan dikotomisasi antara orang dalam dan orang luar yang mendorong keberlanjutan kelompok. *Kedua*, faktor-faktor yang relevan secara sosial menjadi diagnostik keanggotaan, bukan perbedaan objektif yang dimunculkan. Hal ini sesuai dengan pandangan penelitian yang telah diinspirasi oleh Pierre Bourdieu bahwa konstruksi identitas etnik dilihat sebagai hasil perjuangan terhadap pembagian kategori dunia sosial dan konsekuensi-konsekuensi dari lokasi sumberdaya simbolik dan politik. (Wimer 2007). Sementara itu, Banks (1996: 12) menyebutkan bahwa sumbangan utama Barth ialah menggeser perdebatan mengenai isi identitas etnik melalui pertimbangan-pertimbangan penanda etnik seperti pakaian, makanan, bahasa, kepada sebuah

Kriteria objektif atau penanda objektif identitas suatu kelompok etnik merupakan hasil objektivikasi dan representasi mental melalui praksis-praksis sosial, serta subjektivikasi penanda-penanda objektif melalui strategi manipulasi simbolik yang dilakukan oleh pelaku sosial (Bourdieu 1991: 220). Dengan kata lain, identitas merupakan objek dari persepsi, penilaian, dan praksis di mana pelaku sosial menanamkan kepentingan dan keyakinan mereka. Identitas juga merupakan objek dari representasi-representasi yang diobjektivasi melalui simbol-simbol dan subjektivikasi simbol-simbol tersebut menjadi sistem klasifikasi pelaku sosial (Bourdieu 1991: 220). Dengan demikian, kriteria objektif identitas etnik tidak hanya berfungsi sebagai *signs* (penanda) tetapi juga sebagai kekuasaan.

Bourdieu (1991: 221) berpendapat bahwa perjuangan untuk memperoleh identitas etnik atau kedaerahan, yang dikaitkan dengan asal-usul kelompok tersebut, merupakan perjuangan melawan sistem klasifikasi dunia sosial yang dianggap absah. Menurutnya, pembentukan identitas bagi kelompok ter subordinat merupakan bentuk perjuangan melawan monopoli kekuasaan kelompok dominan yang memperlakukan identitas kekuasaan simbolik atas kelompok lain. Sebagaimana dikutip oleh Harker (1990: 17-18), Bourdieu mengemukakan gagasannya bahwa perjuangan dan strategi untuk mendapatkan pengakuan adalah dimensi yang paling penting dalam kehidupan sosial seperti ditemukan dalam kapital simbolik.

Berkaitan dengan konteks Papua, strategi dan perjuangan Muslim Papua untuk mendapatkan pengakuan akan identitasnya dilihat dalam perspektif strategi dan perjuangan seperti yang telah dijelaskan oleh Bourdieu. Pertanyaan utama yang ingin dijawab oleh studi ini adalah sebagai berikut: "Bagaimanakah strategi Muslim Papua dalam memperoleh pengakuan di Tanah Papua pada masa Otonomi Khusus?" Pertanyaan utama tersebut dapat diturunkan menjadi beberapa pertanyaan penelitian sebagai berikut: (1) Bagaimanakah Muslim Papua

pertimbangan tentang batas-batas sosial yang menandai pembatasan isi tersebut yaitu penanda apa yang signifikan untuk membedakan kelompok etniknya dengan kelompok etnik lain dalam interaksi sosial.

mengkonstruksi identitasnya pada masa Otonomi Khusus? (2) Bagaimanakah Muslim Papua mengkontestasikan identitas tersebut dengan Muslim pendatang? (3) Bagaimanakah Muslim Papua mengkontestasikan identitas tersebut dengan Kristen Papua?

1.3 Tujuan Penelitian

Penelitian ini memiliki dua tujuan utama yaitu tujuan umum dan tujuan khusus. Adapun tujuan umum dari studi ini adalah untuk memperoleh pemahaman tentang strategi Muslim Papua dalam memperoleh pengakuan akan identitas budayanya di Tanah Papua pada masa Otsus. Strategi tersebut antara lain penciptaan diskursus mengenai identitas yang dikontestasikan dengan Muslim pendatang maupun dengan Kristen Papua. Selain itu, juga mencakup semua tindakan untuk melestarikan dan meningkatkan kapital simbolik mereka yaitu pengakuan sebagai orang Papua asli.

Sementara, tujuan khusus studi ini mencakup tiga hal sebagai berikut: Pertama, untuk menguraikan bagaimana Muslim Papua melakukan konstruksi identitas budayanya pada masa Otsus dalam upayanya untuk melawan wacana dominan dalam ranah politik dan ranah keagamaan. Kedua, untuk menggambarkan bagaimana Muslim Papua mengkontestasikan konstruksi identitas budayanya dengan Muslim pendatang. Ketiga, untuk memaparkan bagaimana Muslim Papua mengkontestasikan identitas budayanya dengan Kristen Papua.

1.4 Signifikansi Penelitian

Secara empiris, studi ini penting untuk mengetahui potensi-potensi konflik horisontal di Papua pada masa yang akan datang terutama yang bersumber pada persoalan perdebatan identitas antar kelompok etnik dan agama. Penelitian memiliki arti penting dari aspek teoritik, yaitu untuk memberikan kritik terhadap pemikiran-pemikiran Bourdieu (1991) dalam konteks masyarakat Papua pada masa Otsus. Selain itu, studi ini juga penting dari aspek praktis, yaitu sebagai arena untuk memikirkan kembali konsepsi ke-Papua-an dan ke-Indonesia-

an pada era globalisasi serta memberikan kontribusi pada studi-studi mengenai pembentukan identitas orang Papua.

1.5 Tinjauan Pustaka

Pembahasan tentang identitas Papua telah banyak dilakukan oleh peneliti-peneliti dari Indonesia maupun luar negeri walaupun penelitian mereka tidak memfokuskan pada bagaimana identitas Papua atau Papua Islam dibentuk. Hasil penelitian terkait yang dibahas dalam studi ini yakni: Chauvel (2005), Rizzo (2004), Kivimaki dan Thorning (2002), Koentjaraningrat dkk (1996), Amiruddin (2006), McGibbon (2004), Widjojo (2005), dan Timer (2005). Secara umum dapat digambarkan bahwa pendefinisian identitas Papua menurut studi-studi tersebut dapat dikategorikan menjadi tiga kelompok.

Pertama, Koentjaraningrat dkk (1994), Rizzo (2004), dan Kivimaki dan Thorning (2002) lebih memandang bahwa identitas Papua berkaitan erat dengan ciri-ciri fisik yaitu termasuk dalam ras Melanesia. Kedua, Chauvel (2005), Amiruddin (2006), dan McGibbon lebih melihat bahwa identitas Papua secara politik dikonstruksi oleh para nasionalis Papua untuk menyatukan orang Papua dalam ikatan bangsa Papua. Ketiga, Widjojo (2005) dan Timer (2005) mengkritik pendekatan ras yang digunakan untuk mendefinisikan identitas Papua dan menjelaskan bahwa masyarakat Papua adalah masyarakat yang plural.

Studi-studi tersebut menggunakan perspektif bahwa pendefinisian identitas Papua bersifat esensialis pada satu sisi, dan hasil konstruksi elit politik pada sisi lain. Peneliti-peneliti tersebut belum menjelaskan konstruksi identitas Papua sebagai proses sosial dan kontestasi kekuasaan yang terkait dengan relasi dialektis antara pelaku sosial dan struktur sosial objektif. Pemahaman mengenai konstruksi identitas yang bersifat relasional ialah penting mengingat identitas termasuk dalam praksis pengkategorian dunia sosial yang juga produk dari relasi dialektis antara pelaku sosial dan struktur sosial objektif. Untuk mengisi kekurangan tersebut, studi ini menggunakan perspektif dialektika agensi-struktur untuk

melihat bagaimana para pelaku sosial mengkontestasikan identitasnya. Berikut ini dipaparkan studi-studi tersebut.

1.5.1 Identitas Papua sebagai Fenomena Objektif

Penggambaran Papua yang identik dengan ras Melanesia dikemukakan oleh para Antropolog seperti Koentjaraningrat, Sutaarga, dan Ajamiseba. Dalam Seri Etnografi Indonesia 5, "Irian Jaya: Membangun Masyarakat Majemuk," Koentjaraningrat dan Sutaarga (1994: 110-116) menulis tentang kebinekaan ras penduduk Papua,²² sedangkan Ajamiseba menulis mengenai kebinekaan bahasa di Papua. Koentjaraningrat dan Sutaarga menggunakan pendekatan antropologi fisik untuk meneliti masyarakat Irian Jaya. Hasil penelitian mereka menyebutkan bahwa kebinekaan ciri-ciri ras berbagai penduduk Irian Jaya lebih jelas terlihat pada ciri-ciri ras fenotip mereka seperti warna dan bentuk rambut. Sementara itu, Ajamiseba (dalam Koentjaraningrat 1994: 119-122) mengatakan adanya 234 bahasa orang Papua di mana sebagian (19,5%) termasuk rumpun bahasa Melanesia. Koentjaraningrat, Sutaarga, dan Ajamiseba berpendapat bahwa masyarakat Papua bersifat majemuk berdasarkan ciri-ciri fisik dan bahasa.

Tivo Kivimaki dan Ruben Thorning juga melakukan pengidentifikasian orang Papua sebagai ras Melanesia. Mereka menulis artikel dalam Jurnal Asian Survey Vol XLII No 4, July/August 2002 yang berjudul "*Democratization and Regional Power Sharing in Papua/Irian Jaya: Increased Opportunities and Decreased Motivations for Violence.*" Thorning dan Kivimaki (2002) memaparkan bahwa identitas Papua melalui re-Papuanisasi disosialisasikan melalui penjagaan nilai-nilai tradisional ras Melanesia seperti: memakan kentang manis, pencegahan perkawinan dengan pendatang, dan penekanan terhadap perbedaan agama antara penduduk asli (Kristen) dengan pendatang (Islam). Selain itu, Kivimaki dan Thorning (2002) mengatakan bahwa konstruksi realitas mengenai konflik oleh nasionalis Papua adalah konflik etnik yang ditekankan sebagai konflik antara

²² Menurut Koentjaraningrat dan Sutaarga (1994), selain ras Melanesoid, juga terdapat ras Pygmea atau Negrito di Pegunungan Jayawijaya Papua. Sutaarga (dalam Koentjaraningrat dan Bachtiar 1963: 22) juga menyebutkan bahwa ras penduduk Irian Barat mencakup Melanesoid, Australoid, Negroid, Weddoid, dan Mongoloid.

perbedaan ras dan budaya antara orang Papua asli dengan Indonesia. Dengan demikian, Kivimaki dan Thorning mendefinisikan identitas Papua atas dasar perbedaan fisik dan budaya.

Sementara itu, Suzanna Gracio Rizzo berpendapat bahwa Papua sejak dulu adalah identitas yang tunggal. Rizzo dalam disertasinya Universitas Wollongong (2004) yang berjudul *From Paradise Lost to Promise land: Christianity and the Rise of West Papua Nationalism*, menjelaskan beberapa hal yang penting sebagai berikut. Pertama, menolak pandangan yang mengatakan bahwa agama memainkan peran yang mendasar dalam memunculkan kesadaran sejarah dan nasionalisme. Kedua, nasionalisme Papua merupakan sebagai entitas etnik dan geografis yang tunggal. Papua Barat adalah identitas etnik yang tersendiri jauh sebelum kedatangan orang-orang Eropa. Ketiga, identitas Papua ini terbentuk dan terdefiniskan oleh proses adaptasi terhadap ekosistem tertentu dan oleh relasi dengan suku-suku bangsa Melayu. Keempat, lembaga-lembaga Kristen bertindak sebagai struktur dan semantik yang membuat orang Papua mampu berkomunikasi dan mengartikulasikan sentimen komunal yang dimilikinya menjadi entitas yang menyatu. Kelima, ide mengenai bangsa dan nasionalisme Papua pada masa kolonial ditujukan untuk melayani kepentingan neo-kolonial dan melawan inkorporasi Indonesia terhadap Papua.

Jika ditelusuri lebih jauh pandangan Koentjaraningrat dkk, Thorning dan Kivimaki, Rizzo memiliki beberapa permasalahan konseptual yang mendasar. Pertama, merujuk pada Bourdieu (1991), identitas ialah objek representasi mental, maka pendekatan Antropologi Fisik belum bisa digunakan untuk memaknai ke-Papua-an karena tidak menyentuh persoalan pluralitas pemikiran dan kepentingan orang Papua. Selain itu, merujuk pada Barth (1988), bahwa identitas seperti ciri-ciri fisik ini baru akan bermakna jika digunakan dalam interaksi dengan kelompok etnik lain. Kedua, pengidentifikasian Papua sebagai entitas etnik yang tunggal (Rizzo 2004) dan ras Melanesia (Kivimaki dan Thorning 2002) adalah kurang relevan. Widjojo (2002), Timmer (2005), Adicondro (2000) dan Chauvel (2005)

mengatakan bahwa Papua adalah masyarakat yang multi etnik, multi-ras, dan multi-bahasa sejak ratusan tahun yang lalu.

Selain itu, Widjojo (2005), Chauvel (2005), dan Amirudin (2006) menjelaskan bahwa kata Papua sendiri bukan identitas budaya, melainkan identitas politik yang digunakan untuk mempersatukan orang Papua dalam gerakan menuntut perubahan sesudah jatunya Orde Baru 1998. Merujuk pada Barth (1988) dan Bourdieu (1991), kelemahan dari konstruksi identitas Papua seperti ini secara konseptual adalah mendefinisikan identitas sebagai sebuah fenomena objektif yang berdasarkan ciri-ciri fisik. Permasalahannya adalah (1) mengapa identitas Papua tidak muncul sebagai kesadaran etnisitas di antara orang-orang Papua sebelum datangnya Belanda, (2) mengapa identitas Papua tidak menguat pada masa Orde Baru, dan (3) mengapa identitas Papua menguat kembali sesudah jatuhnya Orde Baru. Ketiga pertanyaan ini penting untuk melihat bahwa Papua lebih cenderung identitas politik daripada budaya.

1.5.2 Identitas Papua sebagai Konstruksi Politik

Study Richard Chauvel yang berjudul *Constructing Papua Nationalism: History, Ethnicity, and Adaptation*, merupakan *policy studies* yang diterbitkan oleh East-West Center Washington pada tahun 2005. Dengan pendekatan historis, Chauvel (2005) mengatakan bahwa Papua adalah identitas politik yang terbentuk melalui pengalaman pada masa kolonial. Menurutnya, proses pembentukan identitas Papua berkaitan dengan nasionalisme Papua sejak proses dekolonisasi. Chauvel (2005) memaparkan beberapa hal penting sebagai berikut. Pertama, konstruksi identitas Papua sebagai anti tesis dari identitas Indonesia. Pada saat orang Papua mengembangkan *sense of separateness* dengan orang Indonesia, mereka mengalami transformasi menjadi orang Papua. Kedua, Identitas Papua dikontestasikan dengan Indonesia di Fak-fak dan Serui yang identitasnya terjepit antara ke-Papua-an dan ke-Indonesia-an. Ketiga, agama tidak selalu paralel dengan orientasi politik. Meskipun sebagian keluarga raja di Fak-fak mendukung

integrasi dengan Indonesia, namun beberapa dari mereka mendukung kemerdekaan Papua.²³

Senada dengan Chauvel, Amiruddin, dalam tesisnya di Program Pasca Sarjana Ilmu Politik FISIP-UI tahun 2006 yang berjudul "Presidium Dewan Papua: Berangkat dan Surutnya Gerakan Nasionalis Papua Merdeka 1999-2003," menjelaskan bahwa identitas politik Papua terbentuk sejak dekolonisasi dan direkonstruksi oleh Presidium Dewan Papua (PDP). Identitas dan kesadaran politik tersebut adalah bahwa orang Papua ditempatkan sebagai korban dari kekuasaan Indonesia. Asumsi yang digunakan adalah (1) orang Papua merasa telah merdeka dengan terbentuknya Papua Barat pada 1 Desember 1961; (2) Negara Papua Barat telah diinterupsi oleh aneksasi Indonesia; (3) Orang Papua dipaksa untuk memilih menjadi orang Indonesia; dan (4) Orang Papua menjadi korban dari seluruh perjalanan tersebut.²⁴

Jika Chauvel (2004) dan Amirudin (2006) memfokuskan pada identitas politik Papua yang terbentuk pada masa kolonial, McGibbon (2005) lebih pada pengalaman pada masa Orde Baru. Hasil penelitian Rodd McGibbon di East-West Center pada tahun 2004 yang berjudul "*Plural Society in Peril: Migration, Economic Change, and the Papua Conflict*" menjelaskan bahwa perubahan sosial ekonomi terutama migrasi secara massal adalah elemen kunci dalam menjelaskan konflik kontemporer di Papua. Jika pengalaman proses dekolonisasi membentuk identitas politik orang Papua, maka pengalaman di bawah kekuasaan Indonesia telah memunculkan oposisi terhadap negara yang mempertajam batas-batas etnik antara orang Papua dan pendatang. Secara implisit, McGibbon (2004) berpendapat bahwa rekonstruksi identitas Papua ialah implikasi dari

²³ Misalnya, Cundradus Bauw pemimpin kelompok panel pro-merdeka juga ketua organisasi adat yang mewakili Raja-Raja Muslim. Raja Wertuar, Musa Haremba, mendukung kemerdekaan Papua bersama komunitas Katolik di Pik Pik. Thaha Al Hamid, Muslim Fak-fak menjadi Sekjen dari Presidium Dewan Papua (PDP) (Chauvel 2005).

²⁴ Sedangkan korban dimaknai sebagai (1) korban dari kekerasan politik; (2) korban dari meningkatnya arus migrasi dan transmigrasi; dan (3) prasangka negatif dari pejabat Indonesia dan pendatang bahwa orang Papua adalah primitif, bodoh, hitam, dll. Adapun pandangan dari elit nasionalis Papua sebagai berikut. (a) Papua tidak di bawah wilayah administrasi Hindia Belanda; (b) Bangsa Papua tidak ikut mengambil bagian secara aktif dalam seluruh gerakan kebangsaan Indonesia; (c) Ketika Indonesia diproklamasikan, Papua tidak masuk di dalamnya (Amiruddin 2006).

pembangunan dan migrasi yang telah membawa dampak negatif kepada orang Papua asli seperti: *economic dislocation* (peminggiran secara ekonomi), kerusakan lingkungan, dan tekanan terhadap sumberdaya alam.

Berdasarkan deskripsi di muka, pandangan Chauvel, Amirudin, dan McGibbon juga memiliki beberapa persoalan konseptual seperti berikut. Pertama, merujuk pada Barth (1988) bahwa konstruksi identitas etnik bersifat instrumental, maka Chauvel (2005) belum secara komprehensif menjelaskan kepentingan politik yang menjadi konteks dari konstruksi identitas Papua. Kedua, merujuk pada Bourdieu (1995) bahwa identitas dikonstruksi melalui pertarungan politik dan simbolik, Chauvel (2005) juga belum menjelaskan mengapa kontestasi identitas hanya terjadi di Fak-Fak dan Serui saja.

Ketiga, merujuk pada hasil penelitian LIPI (Elisabeth 2006 dkk) dan McGibbon (2004), maka menempatkan orang Papua sebagai korban dan Indonesia sebagai pelaku dapat dianggap sebagai generalisasi yang bersifat simplistik karena mengabaikan konflik di antara orang Papua. Selain itu, Widjojo (2005) menjelaskan bahwa orang-orang Papua Islam yang tinggal di Pantai Barat Papua menjadi korban dari identitas politik orang Papua karena dimaknai sebagai Melanesia-Kristen. Demikian juga, merujuk pada Barth (1988), pendefinisian bahwa masyarakat Papua sebagai identitas Melanesia yang memiliki sejarah, budaya, dan leluhur sendiri mengabaikan fakta ke-Papua-an dibentuk melalui interaksi orang Papua dengan Indonesia.

1.5.3 Papua sebagai Masyarakat Plural

Paper Muridan S. Widjojo, “Dari Persipura ke Otsus: Masyarakat Sipil Papua dan Agenda Damai” dalam laporan penelitian LIPI tahun 2005 (Agenda dan Potensi Damai di Papua), membahas konstruksi identitas Papua secara antropologis. Menurutnya, makna dari ke-Papua-an dekat dengan aspirasi politik merdeka di mana keduanya menjadi alat ekspresi untuk mengartikulasikan keinginannya keluar dari penderitaan yang panjang bersama Indonesia. Widjojo menegaskan bahwa konstruksi identitas Papua berkaitan dengan eksistensi,

persepsi, aspirasi, dan emosi kolektif orang Papua. Dengan demikian, ke-Papua-an mengandung makna pembebasan orang Papua dari penderitaan yang dialaminya selama berintegrasi dengan Indonesia. Pembebasan dari yang tertindas menjadi yang terbebas, yang diekspresikan dengan kata merdeka ini lebih bermakna kultural.

Sementara itu, Jaap Timmer dalam *discussion paper 2005/6* pada *Research School of Pacific and Asian Studies the Australia National University* yang berjudul “*Decentralization and Elite Politics in Papua,*” melakukan kritik terhadap pendapat bahwa identitas Papua berada dalam ruang yang dibatasi secara budaya sebagai ras Melanesia yang berbeda dengan Indonesia. Papua seringkali diidentifikasi sebagai unit budaya tunggal yang melawan otoritarianisme Jakarta. Namun menurut Timmer, uniformitas identitas Papua sulit dipahami mengingat bervariasinya latar belakang budaya suku-suku di Papua dan terbentuknya ikatan-ikatan sejarah antara Papua dan Maluku yang telah terbangun sebelum datangnya kolonialisme Belanda.²⁵

Kelebihan studi Timmer dan Widjojo dari studi-studi sebelumnya adalah menjelaskan keterkaitan makna kultural ke-Papua-an dengan konteksnya bersifat politik dan mengkritik wacana dominan tentang identitas orang Papua. Konstruksi ke-Papua-an ini memiliki makna tersendiri bagi orang Papua sebagai alat untuk mengartikulasikan keinginan perubahan sesudah jatuhnya Orde Baru. Tentunya, baik identitas Papua maupun kata merdeka adalah hasil konstruksi secara sosial dan politik yang terkait dengan kontestasi antar aktor dalam ranah politik. Namun, paparan kedua pandangan di atas juga memiliki persoalan mendasar sebagai berikut. Merujuk pada Bourdieu (1991) bahwa konstruksi identitas ialah melalui pertarungan simbolik, Timmer belum menjelaskan secara spesifik bagaimana dan dalam hal apa, identitas Papua dikontestasikan antara pemimpin-pemimpin agama

²⁵ Timmer (2005) menunjukkan bahwa konstruksi identitas Papua tidak tunggal dan homogen serta tidak didefinisikan semata-mata sebagai ras Melanesia. Selain itu Timmer (2005) juga menyebutkan bahwa elit di birokrasi dan lembaga-lembaga agama memiliki peranan penting dalam mengkonstruksi identitas Papua karena tidak adanya kelas menengah yang kuat di Tanah Papua. Baik pemimpin agama Kristen maupun Islam di Papua menjadi sumber inspirasi bagi orang Papua

Kristen dan Islam. Demikian juga, Widjojo (2005) belum menjelaskan secara komprehensif bagaimana proses kontestasi antara aktor-aktor yang berperan dalam melakukan rekonstruksi ke-Papua-an. Selain itu, Widjojo (2005) juga belum menjelaskan bagaimanakah identitas Papua yang terbuka dan inklusif tersebut dapat dibentuk di tengah-tengah perjuangan melawan pengaruh identitas ke-Indonesia-an.

1.6 Kerangka Teori

1.6.1 Pengantar

Identitas seringkali dimaknai sebagai pemahaman mengenai siapa diri kita dan siapa orang lain, serta pemahaman orang lain mengenai siapa dirinya sendiri dan siapa orang lain (Jenkins 2004: 5). Konstruksi identitas dalam studi ini lebih terkait dengan diskursus etnisitas.²⁶ Malasevic (2004: 1) menyebutkan bahwa terminologi etnisitas berakar dalam Bahasa Latin, yaitu dari kata “*ethnos*” atau “*etnikos*” yang artinya ialah *non-Hellenic*. Selanjutnya, pemaknaan terhadap istilah ini berkembang menjadi non-yahudi, non-Kristen, atau orang-orang kelas dua. Menurutnya (2004: 1), diskursus etnisitas secara sosiologis telah dimunculkan oleh D. Riesman pada tahun 1953 merujuk pada bentuk khusus dari perbedaan kebudayaan. Malasevic (2004: 1) juga menjelaskan bahwa tradisi Anglo-Amerika menggunakan etnisitas untuk menyebut kelompok-kelompok

²⁶ Istilah etnisitas berasal dari Bahasa Perancis “*ethnie*” dan nampak dalam *Oxford English Dictionary* pertama kali tahun 1953 (Downman 2004). Kata etnisitas dalam kamus tersebut dapat dimaknai sebagai sebuah kelompok etnik tertentu atau sifat-sifat yang dimiliki oleh suatu kelompok etnik tertentu. Istilah ini belum meluas sampai 1960-an dan pertama kali digunakan secara luas di Amerika Serikat (Downman 2004, Rex 1985). Barth mendefinisikan identitas etnik dikonstruksi secara sosial. Jika dibandingkan dengan pendefinisian identitas oleh Berger dan Luckman (1979) bahwa identitas merupakan produk dari konstruksi sosial yang dibentuk, dipertahankan, dan dimodifikasi dalam interaksi sosial, maka pemikiran Weber (1966), Barth (1988), Kellas (1998), dan Hall (1999) banyak memiliki persamaan. Keempat pemikiran tersebut pada dasarnya mengatakan bahwa identitas ialah sesuatu yang bersifat instrumental dan *socially constructed*. Namun, John Rex (1985: 41) mengatakan bahwa pendekatan Berger dan Luckman tersebut tidak relevan jika digunakan untuk menganalisis pembentukan identitas kelompok etnik atau ras karena terlalu menekankan pada aspek kesadaran kognitif dalam interaksi. Pemikiran yang sama dengan Barth dikemukakan oleh Smith dan Bouvier (2006: vi) bahwa etnisitas lebih menjadi terminologi deskriptif untuk kepentingan identifikasi yang mengasumsikan tidak adanya nilai penjas dan tidak permanen. Definisi kelompok etnik yang berbeda dalam pendekatan politik diberikan oleh Gurr dan Harff (1994: 5) yang mengatakan bahwa kelompok etnik adalah *komunitas psikologis* dimana anggota-anggotanya memiliki identitas dan kepentingan yang sama didasarkan atas pengalaman sejarah dan nilai-nilai budaya yang mencakup kepercayaan, bahasa, *the way of life*, dan daerah yang sama.

minoritas dalam masyarakat, sementara tradisi Eropa menggunakan etnisitas sebagai sinonim dari kebangsaan yang didefinisikan secara historis.

Etnisitas juga menjadi kajian dari pemikir-pemikir Sosiologi Klasik. Weber (1978: 389) mendefinisikan kelompok-kelompok etnik sebagai kelompok-kelompok sosial yang memiliki kepercayaan subjektif dalam asal-usul yang sama karena kemiripan-kemiripan ciri-ciri fisik atau tradisi atau karena kenangan pada masa penjajahan dan migrasi, tidak terkait apakah ada hubungan-hubungan darah secara objektif atau tidak. Sedangkan Marx (1844) meletakkan etnisitas sebagai suprastruktur dalam masyarakat kapitalis dan menjelaskan adanya supremasi kelas sosial secara historis terhadap etnisitas.²⁷

Sementara, Durkheim (1984: 127-129) menjelaskan tentang klan, yaitu ikatan sosial yang terbentuk berdasar hubungan kekeluargaan sebagai tempat berkembangnya solidaritas mekanik.²⁸ Menurutnya, modernisasi tidak menghancurkan ikatan-ikatan etnisitas, melainkan menciptakan komunitas moral superior. Sedangkan dengan perspektif Simmel (1950: 41), etnisitas dapat dilihat sebagai bentuk *sociation*, yaitu suatu bentuk di mana individu-individu tumbuh bersama dalam kelompok-kelompok untuk memenuhi kebutuhannya, berdasarkan unsur-unsur budaya.

Selanjutnya, konsepsi-konsepsi etnisitas yang berkembang dalam Sosiologi dipengaruhi oleh dua cara pandang mainstream *objectivism* yang memandang bahwa relasi-relasi etnik ditentukan oleh relasi kekuasaan dalam struktur sosial dan *subjectivism* yang menekankan bahwa identitas etnik adalah bagian dari identitas sosial individu yang menjadi objek perubahan dan negosiasi (Malasevic 2004: 178-179).²⁹ Objektivisme merupakan teori pengetahuan yang meletakkan

²⁷ Sebagai konsekuensinya, relasi-relasi antar kelompok etnik ditentukan oleh relasi-relasi produksi yaitu antara kelompok yang memiliki dan menguasai alat-alat produksi material dengan kelompok-kelompok yang tidak memilikinya.

²⁸ Solidaritas mekanik ialah solidaritas sosial, yang muncul karena persamaan kesadaran antar anggota-anggota masyarakat, berfungsi sebagai dasar integrasi sosial (Durkheim 1984: 64).

²⁹ Pendefinisian identitas etnik selalu merujuk pada perdebatan antara narasi besar primordialisme dan konstruktivisme (Erikson 2001, Downman 2004: 56). Konsep pertama merujuk pada identitas kelompok etnik yang berakar dan tumbuh dari pengalaman-pengalaman kolektif. Misalnya Geertz

peranan struktur sosial objektif dan logika budaya dalam mempengaruhi tindakan individu, dengan mengabaikan peranan dan posisi individu sebagai subjek dalam pembentukan struktur sosial. Sementara subjektivisme menjelaskan peranan individu dalam pembentukan praksis dan dunia sosial tanpa mempertimbangkan konteks ruang dan waktu yang melatarbelakanginya. Merujuk pada perspektif Bourdieu (1995), pendekatan etnisitas dalam studi ini dilihat dalam kerangka relasi dialektis antara agensi dan struktur.

1.6.2 Identitas Etnik Sebagai Hasil Pertarungan Simbolik

Konstruksi identitas etnik, menurut Bourdieu (1991) ialah perjuangan melawan klasifikasi dunia sosial yang dimanifestasikan dalam pendefinisian yang paling absah terhadap suatu kelompok sosial mengenai daerah atau kelompok etnik.³⁰ Identitas tersebut dapat dilihat dalam diskursus yang juga termasuk dalam *performative discourse*, yaitu diskursus yang memiliki kedudukan sebagai instrumen tindakan yang dilakukan oleh pelaku-pelaku sosial. Dengan kata lain, diskursus tindakan dapat dimaknai sebagai praksis sosial dalam ranah tertentu. Praksis sosial sendiri menurut Bourdieu (1992) merupakan relasi dialektis antara pelaku sosial (*habitus*, kapital) dan struktur sosial objektif (*ranah*). Berikut ini konsep-konsep Bourdieu yang digunakan dalam studi ini.

1.6.2.1 Habitus, ranah, dan praksis

Konsep ini digunakan Bourdieu untuk keluar dari perdebatan antara sudut pandang subjektivisme (fenomenologi) dan objektivisme (strukturalisme) (Calhoun 1993: 3). *Habitus* memiliki dua dimensi yaitu struktur subjektif yang dieksternalisasikan dan struktur objektif yang diinternalisasikan ke dalam seorang pelaku sosial (Bourdieu 1984: 170). Baik struktur objektif maupun subjektif

(1973: 259) menjelaskan identitas masyarakat post-kolonial dengan istilah *sentimen primordial*. Pandangan kedua menyebutkan bahwa etnisitas didefinisikan secara situasional dan strategis atau dapat dimanipulasi secara taktis dan dapat diubah. Misalnya Barth yang menjadi pelopor teori ini (Modzelewski 2004). Pembahasan lebih lanjut mengenai pemikiran Geertz dan Barth terkait dengan penelitian ini akan dilakukan pada Bab 6.

³⁰ Pandangan ini bersesuaian dengan Jenkins (2004: 23) bahwa identitas adalah *practical accomplishment*. Sementara, Ivison (2000:3) yang mengatakan bahwa klaim *indigenous people* yaitu bahwa mereka sebelumnya memiliki kedaulatan di atas wilayahnya dan sumber legitimasi kedaulatan negara perlu dipertanyakan kembali, merupakan contoh praksis membentuk identitas.

digunakan untuk menentukan persepsi, perilaku, dan praksis-praksis seorang pelaku sosial.

Habitus seringkali dilihat sebagai penggambaran dari serangkaian kecenderungan yang membuat seseorang untuk beraksi dan bereaksi dalam cara-cara tertentu dan menghasilkan praksis, persepsi, dan perilaku yang teratur dan menjadi kebiasaan yang tidak dipertanyakan lagi keabsahannya (Thompson dalam Bourdieu 1991: 12).³¹ Istilah habitus ini pada tingkatan tertentu dapat dibandingkan dengan konsep Giddens (1982: 31, 2002: 8) tentang kesadaran praktis yaitu pengetahuan tidak terkatakan tentang kondisi-kondisi sosial, yang digunakan oleh pelaku sosial dengan penuh kuasa namun tidak dapat dijelaskan aturan-aturannya.

Kecenderungan-kecenderungan yang membentuk habitus muncul melalui penanaman (*inculcate*), terstruktur (*structured*), berlangsung dalam waktu yang lama (*durable*), berkembang (*generative*), dan dapat dipindahkan (*transposable*) (Thompson dalam Bourdieu 1991: 12). Penanaman berarti bahwa kecenderungan-kecenderungan ini diperoleh melalui proses pembelajaran pada masa kanak-kanak, misalnya cara makan dan cara duduk yang baik. Terstruktur dapat dimaknai bahwa kecenderungan-kecenderungan ini merefleksikan latar belakang sosial pelaku sosial. Misalnya kecenderungan anak dari kelas menengah berbeda dengan yang berasal dari kelas bawah. Kecenderungan ini mampu bertahan lama dan berkembang dalam diri pelaku sosial serta dapat dipindahkan.

Menurut Bourdieu (Bourdieu dan Wacquant 1992: 97), ranah didefinisikan sebagai berikut:

....a field may be defined as network, or a configuration, of objective relations between position. These positions objectively defined, in their existence and in the determinations they impose upon their occupants, agents or institutions, by their present and potential situation (*situs*) in the structure of the distribution of species of power (or capital) whose possessions commands access to the specific profits that are stake in the field, as well as by their objective relation to other positions (domination, subordination, homology, etc.).”

³¹ Habitus membentuk praksis sosial seorang pelaku ketika pelaku tersebut menyesuaikan diri dengan struktur kognitif yang membentuk habitus (Bourdieu 1977: 78).

Ranah juga dimaknai sebagai relasi antar posisi objektif yang diduduki oleh pelaku sosial baik individu atau institusi berdasarkan kepemilikan kapitalnya yang memungkinkannya untuk memperoleh akses terhadap keuntungan dalam ranah tersebut dan relasinya dengan posisi-posisi objektif pelaku sosial yang lain. Posisi-posisi dalam ranah ini ditentukan oleh banyaknya dan volume kapital yang dimiliki oleh masing-masing pelaku atau kelompok sosial. Dengan kata lain, struktur distribusi kekuasaan dan kapital sebagaimana ditunjukkan oleh hubungan objektif antar posisi dalam ranah menentukan proses dominasi, subordinasi, dan homologi. Ranah juga dapat dilihat sebagai arena perjuangan di mana individu-individu berusaha untuk mempertahankan atau merubah distribusi bentuk-bentuk kapital tertentu (Bourdieu 1991: 14).

Ranah tidak lain merupakan arena pertarungan atau kontestasi antara pelaku-pelaku sosial yang terkait dengan konflik dan dominasi.³² Pelaku sosial yang ingin masuk dalam ranah harus memahami aturan-aturan main dalam pertarungan yang berlaku dalam ranah tersebut karena ranah ini adalah arena konflik antar pelaku sosial untuk mendapatkan posisinya. Keterkaitan antara habitus dan ranah ialah sebagai berikut. Ranah mengkondisikan pembentukan habitus pelaku sosial, sedangkan habitus pelaku sosial mengklasifikasikan ranah. Dengan demikian, sistem kerja habitus mencakup menstrukturkan struktur sosial objektif (ranah) dan mengungkapkan struktur yang distrukturkan tersebut menjadi struktur yang menstrukturkan dalam bentuk penilaian, persepsi, dan sistem klasifikasi.

Selanjutnya konsep Bourdieu yang tidak kalah pentingnya adalah praksis yaitu hasil interaksi dialektis antara pelaku sosial dan struktur atau hasil interaksi dinamis antara internalisasi eksterior dan eksternalisasi interior (1990: 15). Internalisasi eksterior adalah internalisasi hal-hal yang dialami dan diamati oleh seorang pelaku sosial dari luar dirinya, sedangkan eksternalisasi interior ialah

³² Pada tingkat tertentu, ranah dapat dibandingkan dengan konsepsi Wittgenstein tentang *language game* yakni bahwa setiap bahasa merupakan arena permainan yang memiliki aturan-aturan tersendiri di mana aturan permainan dalam satu bahasa tidak dapat diterapkan pada bahasa yang berbeda (Rusdiyarti 2003: 24). Bernard Lahire, sebagaimana dikutip oleh Rusdiyarti (2004: 3) menganalogikan ranah sebagai sepotong kecil dunia sosial dan jagad penuh mufakat yang bekerja secara otonom dan memiliki hukum-hukumnya sendiri.

pengungkapan dari hal-hal yang telah diinternalisasi dalam diri pelaku sosial. Maka praksis adalah tidak sepenuhnya ditentukan oleh pelaku sosial atau struktur sosial objektif di luar dirinya, melainkan interaksi dialektis antara keduanya.

1.6.2.2 Kapital

Seperti dikutip Harker (1990: 13), Bourdieu menjelaskan bahwa definisi kapital mencakup semua barang material ataupun simbolik tanpa pembedaan yang menampilkan dirinya sebagai barang yang langka dan dicari dalam suatu formasi sosial tertentu.³³ Bourdieu membedakan kapital menjadi empat yaitu kapital ekonomi, kapital budaya, kapital sosial, dan kapital simbolik.³⁴ Menurut Bourdieu, sebagaimana dikutip oleh Harker (1990: 13), kapital simbolik secara budaya merupakan atribut yang penting seperti prestis, status, dan wewenang. Sedangkan kapital budaya mencakup serangkaian benda-benda seperti kesenian (*objectified*), pendidikan (*institutionalized*), dan bentuk-bentuk bahasa (*embodied*). Bourdieu juga mengatakan bahwa kapital bertindak sebagai hubungan sosial atau kapital sosial dalam sebuah sistem pertukaran (Harker 1990: 13).”

Hubungan antara kapital dengan habitus dan ranah bersifat langsung (Harker 1990:13). Nilai yang diberikan terhadap suatu kapital berhubungan dengan karakteristik sosial dan budaya yang dimiliki habitus. Sebagai implikasinya, nilai kapital bagi seorang pelaku sosial akan dibentuk oleh habitus orang tersebut terutama terkait dengan aspek-aspek sosial budaya. Perbedaan dalam karakter sosial budaya akan menyebabkan perbedaan dalam memberikan nilai bagi kapital

³³ Kapital dalam ekonomi adalah segala sesuatu yang dapat memperbesar tenaga manusia untuk melakukan pekerjaan (Heilbroner 1982: 99). Karl Menger dan Bawerk mengartikan kapital diartikan sebagai *intermediate product*, yaitu barang yang diproduksi untuk digunakan sebagai input dalam memproduksi barang yang lainnya (Hutchison (1953: 170). Marx menghubungkan terminologi kapital dengan alat-alat produksi, kerja, dan nilai. Konsepsi kapital Marx terkait dengan konsep dasar tentang formasi sosial, bahwa sistem sosial terdiri atas sub-struktur atau basis material dan super-struktur yang merefleksikan basis material (Perdue 1986: 317). Kapital didefinisikan Marx sebagai kekayaan atau nilai milik perseorangan untuk menghimpun nilai lebih dimana bentuk tipikalnya adalah kapital industri yang menghasilkan nilai pakai dan nilai lebih melalui sirkuit kapital (Brewer 1999: 282-284).

³⁴ Marx membedakan kapital menjadi dua macam, yaitu kapital tetap dan kapital variabel (Engel 2002: 82).

tertentu. Sedangkan ranah dibatasi oleh hubungan-hubungan kekuasaan objektif yang memiliki basis material. Sebagai konsekuensinya, jenis-jenis kapital yang diakui di dalam ranah tertentu dan dimasukkan ke dalam habitus, diciptakan oleh basis material. Dengan kata lain, habitus adalah sarana produksi dan reproduksi kapital, sedangkan ranah adalah arena dominasi antar pelaku sosial berdasarkan kepemilikan kapital.

Konsep lain yang terkait dengan kapital adalah konversi kapital sebagaimana dijelaskan oleh Harker berikut ini (1990: 13):

”Capital is also seen by Bourdieu to be a basis of domination. The various types of capital can be exchanged for other types of capital—that is capital is convertible. The most powerful conversion to be made is to symbolic capital for it is in this form that the different forms of capital are perceived and recognized as legitimate. To be seen as a person or class status and prestige, is to be accepted as legitimate and sometimes as a legitimate authority. Such a position carries with it the power to name (activities or group), the power to represent common sense and above all the power to create the official version of the social world. Such a power to represent is rooted in symbolic capital.”

Menurut Bourdieu, sebagaimana dijelaskan oleh Harker di atas, kapital juga dapat dimaknai sebagai dominasi. Mekanisme dominasi tersebut diterangkan sebagai berikut. Berbagai jenis kapital baik material, simbolik, kultural, maupun sosial dapat saling dipertukarkan satu sama lain karena itu masing-masing kapital bersifat *convertable*. Kapital yang memiliki kekuatan (nilai) paling besar untuk dikonversikan menjadi kapital lain adalah kapital simbolik karena dalam kapital simbolik, berbagai jenis kapital lain dihargai dan diakui sebagai sesuatu yang sah. Sebagai contoh, untuk dilihat sebagai seorang yang memiliki status, kelas, atau prestis tinggi, harus dapat diterima sebagai sesuatu yang *legitimate* (sah).

1.6.2.3 Kekuasaan dan pertarungan simbolik

Menurut Bourdieu, posisi seorang pelaku sosial dalam ranah membawa konsekuensi pada kekuasaan simbolik, yaitu kekuasaan untuk memberikan nama dan menciptakan versi resmi dari dunia sosial (Harker dkk 1990: 13). Kekuasaan untuk melakukan representasi seperti ini berakar dalam kapital simbolik. Hal ini mengindikasikan bahwa kepemilikan kapital, terutama kapital simbolik, dapat menjadi sumber dominasi dalam dunia sosial dan akan menentukan kedudukan pelaku sosial dalam masyarakat. Pertarungan untuk memperebutkan kapital

simbolik ini seringkali terjadi dalam ranah politik karena kapital politik (*objectified political capital*) merupakan bentuk dari kapital simbolik (Bourdieu 1991: 192).³⁵

Pertarungan simbolik atau pertarungan wacana adalah pertarungan antara para pelaku sosial yang menempati posisi dominan dengan mereka yang marjinal (Bourdieu 1991: 239). Keduanya memproduksi berbagai wacana yang dapat memperkuat posisi objektifnya dalam ranah politik sekaligus memperlemah posisi politik agen politik yang lain. Agen politik yang berada pada posisi dominan akan memproduksi *orthodoxa* yakni wacana yang mendukung keberadaan wacana dominan yang dianggap absah (*doxa*) dalam ranah. Sementara, agen politik pada posisi marjinal akan memproduksi *heterodoxa* yaitu wacana yang menentang keberadaan *doxa* (Bourdieu 1977: 168-169). Wacana ini pada dasarnya adalah praksis politik yang merupakan dialektika antara habitus dan ranah.

Pada akhirnya, pertarungan simbolik ini akan menghasilkan kekuasaan simbolik. Dengan demikian, pertarungan simbolik adalah pertarungan yang didasarkan atas perebutan kekuasaan simbolik dan ditujukan untuk memperoleh legitimasi atas dominasi terhadap pelaku sosial lainnya. Bourdieu dalam *Choses dhites* (1987), sebagaimana dikutip Rusdiyarti (2003: 38), menjelaskan bahwa keberhasilan dalam pertarungan simbolik ditentukan oleh kepemilikan kapital simbolik dan strategi investasi simbolik.

Sebagai implikasinya, arena perjuangan para pelaku sosial tidak lain adalah ruang-ruang sosial budaya melalui bahasa dan konstruksi kapital simbolik. Bahasa merupakan kapital kultural yang memiliki kaitan erat dengan pertarungan simbolik karena relasi bahasa selalu merupakan relasi kekuasaan simbolik (Bourdieu dan Wacquant 1992: 142). Wacana yang diekspresikan dalam bahasa merupakan simbol bertujuan untuk dinilai, dipercaya dan dipatuhi di mana hal ini

³⁵ Pertarungan dalam ranah ini disebut Bourdieu sebagai *double game* yakni pertarungan simbolik dan kekuasaan, yakni pertarungan untuk memonopoli cara pandang dunia sosial yang dianggap *legitimate* dan untuk memonopoli atas penggunaan aneka instrumen kekuasaan objektif atau modal politik objektif (Bourdieu 1992: 181).

merupakan kekuasaan simbolik. Wacana dominan (*doxa*) merupakan kekuasaan simbolik dalam ranah sosial, didukung oleh kelompok sosial dominan, dan berhadapan dengan wacana-wacana lain yang menentangnya (Bourdieu 1977: 167-169).

Bonnewitz (1989), sebagaimana dikutip Rusdiyarti (2003: 37), mengatakan bahwa berbeda dengan Weber yang meletakkan legitimasi pada seorang pemimpin, Bourdieu melihat legitimasi sebagai proses sosial. Setiap relasi dominasi antar pelaku sosial selalu membutuhkan legitimasi. Kekuasaan untuk memberikan legitimasi bagi setiap bentuk dominasi tidak lain adalah kekuasaan simbolik, yaitu kekuasaan yang mendesakkan penerimaan hukum-hukum dan memaksakannya sebagai sesuatu yang absah dengan menyembunyikan hubungan-hubungan kekuasaan. Hal tersebut dikatakan Bourdieu dan Passeron (1970), sebagaimana dikutip Wacquant (1987: 66) sebagai berikut:

“Any power of symbolic violence, i.e., any power that succeeds in imposing meanings and in imposing them as legitimate in disguising the relations of power which are at the root of its force, adds its own force, that is a specifically symbolic force, to those relations of power”

Dengan demikian, pertarungan simbolik ialah pertarungan dalam wilayah makna yang menjadi arena bagi pelaku sosial untuk melegitimasi dominasinya atas pelaku sosial yang lain dengan mengkonstruksi pandangan dunia sosial yang dianggap absah. Kekuasaan untuk memproduksi pandangan yang paling *legitimate* adalah kekuasaan simbolik, yaitu kekuasaan yang dapat dikenali dari tujuannya untuk mendapatkan pengakuan atau kekuasaan yang tidak dapat dikenali bentuk aslinya yaitu kesewenang-wenangan dan kekerasan (Bourdieu 1991: 23).³⁶

³⁶ Aspek lain dari pemikiran kapital Bourdieu adalah klaim identitas sebagai bentuk dari konstruksi kapital simbolik melalui pengakuan. Ketika sebuah klaim dilekatkan kepada sebuah objek, maka objek tersebut berbeda dengan objek lainnya tanpa membuat pengkhususan dalam hal apa yang berbeda, sehingga klaim tersebut menjadi sebuah instrumen pengakuan dan mengkhususkan individu secara empiris (Bourdieu 1988: 22-23). Klaim tersebut juga mengidentifikasi bahwa objek yang dimaksud berada dalam ruangan yang terkonstruksi oleh perbedaan-perbedaan yang dihasilkan oleh definisi efektif. Pemikiran Bourdieu yang penting lainnya adalah mengenai krisis legitimasi. Legitimasi menurut Bourdieu (1977: 168) ialah kesetiaan pelaku sosial yang dinyatakan melalui penerimaan *doxa* sebagai bentuk pengakuan terhadap keabsahan dunia sosial. Krisis ialah kondisi yang diperlukan untuk mempertanyakan *doxa*. Kelompok masyarakat yang ter subordinat memiliki kepentingan untuk menghilangkan *doxa*

1.6.2.4 Operasionalisasi Konsep

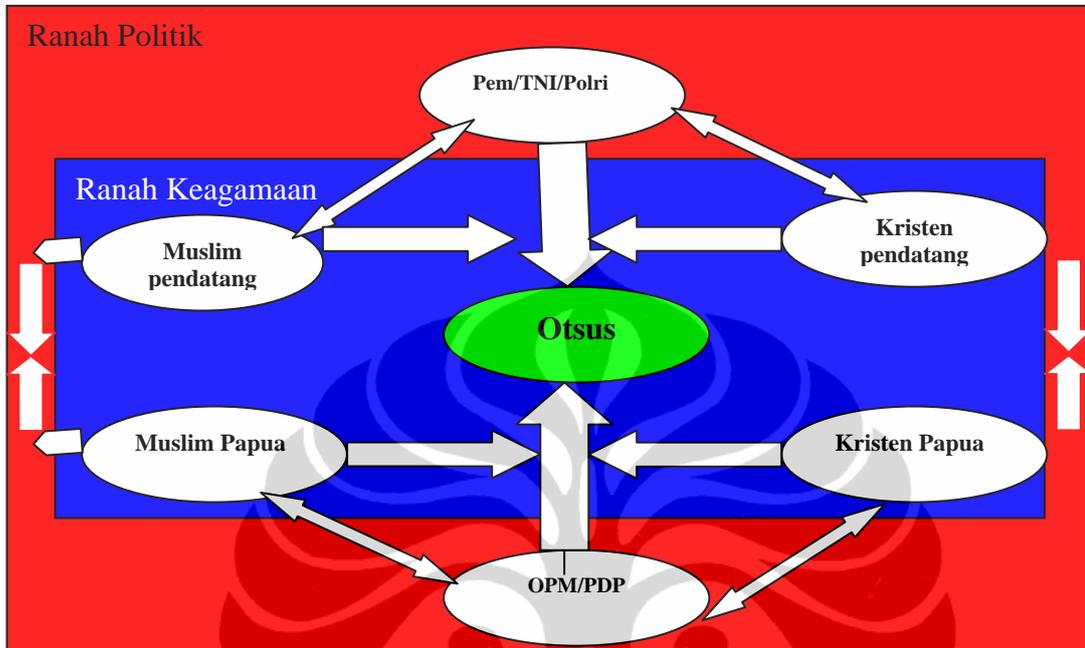
Konsep-konsep yang telah dielaborasi di muka berkaitan satu sama lain. Sebagaimana telah dijelaskan di muka, identitas adalah objektivikasi representasi mental melalui praksis-praksis sosial dan representasi yang diobjektivikasikan menjadi penanda-penanda objektif. Bahasa, ras, dialek, agama, dan simbol-simbol lainnya yang dilihat sebagai penanda identitas pada dasarnya adalah konstruksi pelaku sosial yang dibentuk oleh sistem klasifikasi yang menstrukturkan realitas. Identitas pelaku sosial, dalam perspektif Bourdieu, dilihat dari representasinya dalam praksis-praksis sosial, persepsi, maupun wacana.

Praksis-praksis pelaku sosial, yang merupakan produk interaksi dialektis antara pelaku sosial yang dibentuk oleh habitus dengan ranah, menggambarkan identitas pelaku-pelaku sosial yang dibentuk oleh sistem klasifikasi dalam habitus pelaku sosial tersebut. Dengan demikian, habitus sebagai dimensi struktur yang distrukturkan dan struktur yang menstrukturkan, bersama-sama realitas sosial objektif (ranah) berperan penting dalam membentuk praksis-praksis sosial yang menjadi representasi identitas. Praksis-praksis sosial dilakukan oleh pelaku sosial dalam ranah atau struktur sosial objektif yang merupakan arena kontestasi dan dominasi.

Sebagaimana dijelaskan oleh Bourdieu (1978), relasi dominasi dalam ranah juga disertai oleh relasi makna antara pelaku-pelaku sosial. Baik pelaku sosial yang berada pada posisi dominan maupun subordinat memproduksi wacana-wacana untuk mempertahankan atau merebut posisi-posisi tertentu dalam ranah. Pertarungan simbolik tidak lain adalah pertarungan antara wacana-wacana ini yakni *orthodoxa* dan *heterodoxa*. Selanjutnya, wacana dominan akan mengklasifikasikan posisi-posisi objektif pelaku sosial dalam ranah. Habitus akan memilih praksis-praksis sosial yang sesuai dengan posisi pelaku sosial dalam ranah. Pada konteks ini, wacana dan praksis sosial dilihat sebagai representasi dan

dan menghapus keabsahan dari kesewenang-wenangan, sedangkan kelompok dominan memiliki kepentingan mempertahankan *doxa*. Krisis akan terjadi ketika kelompok subordinat memiliki alat-alat simbolik dan material untuk menolak apa yang didefinisikan sebagai kenyataan oleh struktur sosial (Bourdieu 1977: 169).

objektivikasi identitas pelaku sosial. Sedangkan pertarungan simbolik antar wacana identitas menghasilkan wacana identitas dominan, yang tidak lain adalah kekuasaan simbolik.



Bagan 1.1

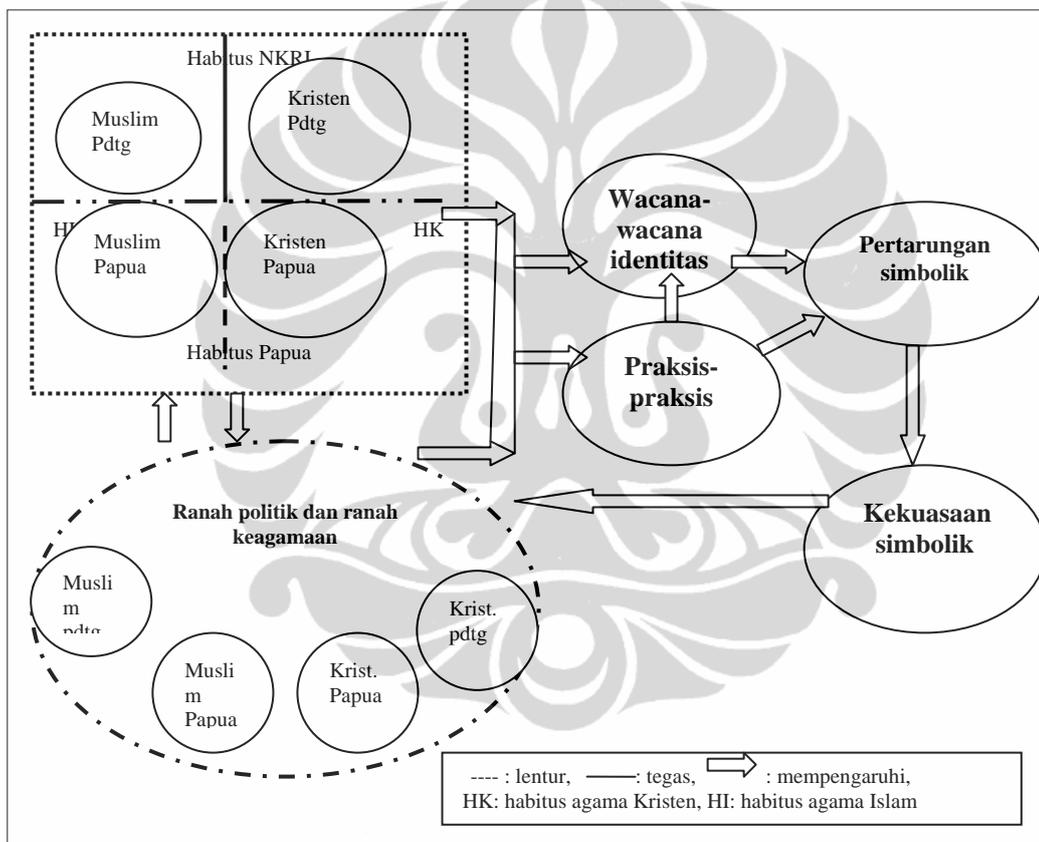
Ranah Politik dan Ranah Keagamaan di Papua³⁷

Sumber : Elisabeth dkk 2004 dan data wawancara (diolah)
 Keterangan: \rightleftarrows = kontestasi, \longleftrightarrow = koalisi dan kerja sama

Papua sebagai ruang sosial terdiri dari berbagai ranah yang bersinggungan satu sama lain. Selama ini, ranah politik dilihat sebagai ranah utama di Papua karena menggambarkan posisi-posisi pelaku-pelaku konflik di Papua yaitu pendukung NKRI dan pendukung Papua Merdeka. Sebagaimana dijelaskan oleh Elisabeth dkk (2004), para pendukung NKRI adalah Pemerintah, TNI, dan Polri. Sedangkan pendukung Papua merdeka ialah Organisasi Papua Merdeka (OPM) dan Presidium Dewan Papua (PDP). Untuk menjawab munculnya tuntutan-tuntutan kemerdekaan yang direpresentasikan oleh Tim 100 dalam dialog nasional tahun 1999 dan Kongres Rakyat Papua II tahun 2000, Pemerintah bernegosiasi dengan sejumlah elit Papua dan menghasilkan Otsus.

³⁷ Skema ini tidak mencerminkan realitas sesungguhnya tetapi hanya untuk mempermudah penggambaran subjek-subjek yang diteliti. Pada kenyataannya, ranah politik juga ditempati oleh LSM, masyarakat adat, organisasi perempuan, dll.

Di antara dua kutub dalam ranah politik ini, terletak daerah abu-abu yang ditempati oleh orang Papua, yaitu Kristen Papua, Kristen pendatang, Muslim pendatang, dan Muslim Papua. Sejalan dengan orientasi politik NKRI dan Papua merdeka, kelompok-kelompok masyarakat di Papua ini dianggap bersesuaian antara pendatang dan orang Papua asli. Pengkategorian ini sebenarnya tidak selalu tepat dan seringkali menjadi asumsi karena mungkin saja ada elemen dari kalangan Muslim pendatang dan Kristen pendatang yang pro-Papua Merdeka.



Bagan 1.2
Operasionalisasi Konsep³⁸

Sumber: disarikan dari Bourdieu (1978, 1991,1992)

³⁸ Keterangan: Skema ini tidak mencerminkan realitas sesungguhnya tetapi hanya untuk mempermudah penggambaran habitus-habitus yang diteliti. Pada realitasnya seseorang atau suatu kelompok sosial memiliki beraneka ragam habitus.

Jika ditelusuri lebih jauh, di antara dua kutub ini terdapat ranah keagamaan yang ditempati oleh pelaku-pelaku sosial tersebut. Pada ranah ini, kontestasi diasumsikan terjadi antara umat Islam dengan umat Kristen di Papua atau antara Muslim Papua dengan Kristen Papua. Berkaitan dengan hal tersebut, konsep-konsep Bourdieu seperti habitus, kapital, praksis, identitas, pertarungan simbolik, diterapkan untuk melihat dan menjelaskan relasi antara Muslim Papua dengan Kristen Papua dan Muslim Papua dengan Kristen Papua. Gambaran tentang ranah politik dan keagamaan beserta relasi antara pelaku-pelaku sosial di dalamnya di Papua dapat dilihat pada bagan 1.1 Sedangkan operasionalisasi konsep-konsep Bourdieu pada penelitian ini dapat dilihat pada bagan 1.2.

1.7 Asumsi-Asumsi Penelitian dan Definisi Operasional

Berdasarkan paparan tinjauan teoritik di atas, maka asumsi-asumsi teoritik yang digunakan dalam studi ini adalah sebagai berikut: (1) klaim identitas suatu kelompok etnik dibentuk melalui pertarungan simbolik antara pelaku-pelaku sosial, (2) klaim identitas suatu kelompok etnik memiliki fungsi sebagai kekuasaan simbolik. (3) klaim identitas merupakan kapital simbolik dalam bentuk pengakuan dan otoritas. Adapun asumsi-asumsi penelitian dalam studi ini ialah: (1) Islam dan Kristen berkontestasi dalam ranah keagamaan dan; (2) pendatang dan orang Papua asli berkontestasi dalam ranah politik. Sebagai catatan, dalam studi ini, ranah keagamaan dan ranah politik tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Definisi operasional berikut ini menjelaskan terminologi Muslim Papua, Muslim pendatang, Kristen Papua, Kristen pendatang, orang Papua, Otsus, identitas, ke-Papua-an, dan ke-Indonesia-an.

Pertama, Muslim Papua dan Kristen Papua. Muslim Papua dan Papua Islam merupakan dua istilah yang saling dipertukarkan, dimaknai sebagai konstruksi sosiologis. Dalam kehidupan sehari-hari, mereka lebih menyukai dipanggil sebagai orang Muslim Papua. Muslim Papua didefinisikan sebagai komunitas masyarakat adat Papua yang beragama Islam.³⁹ Adapun Kristen Papua ialah

³⁹ Sebagai catatan, definisi agama dalam Sosiologi menurut Durkheim (1965:62) adalah sistem keyakinan dan praksis-praksis yang terpadu berkaitan secara relatif terhadap hal-hal yang suci,

komunitas masyarakat adat Papua yang beragama Kristen atau Katolik. Muslim dan Kristen Papua memiliki kedudukan, hak dan tanggung jawab yang setara di dalam tatanan adat-istiadat, kehidupan sosial-ekonomi, politik maupun hukum dan HAM.⁴⁰ Dalam studi ini, Muslim Papua direpresentasikan oleh MMP (Majelis Muslim Papua)⁴¹, Kristen Papua direpresentasikan oleh GKIT (Gereja Kristen Injili di Tanah Papua), Gereja Baptis, STT (Sekolah Tinggi Teologia) Walter Post, Gereja-Gereja Pegunungan Tengah, Gereja-Gereja Manokwari, dan Keuskupan Jayapura.

Kedua, Muslim pendatang, yaitu semua pemeluk agama Islam yang bukan merupakan anggota komunitas masyarakat adat Papua. Pada tulisan ini Muslim pendatang direpresentasikan oleh ormas-ormas Islam yang memiliki cabang-cabang di Tanah Papua dan merupakan bagian dari ormas nasional yang berpusat di luar Papua.⁴² Misalnya Muhammadiyah, NU, MUI, LDII, BKPRMI, dll. Ketiga, orang Papua dalam studi ini mencakup Muslim Papua, Muslim Pendatang, dan Kristen Papua.⁴³

Keempat, Otsus, merupakan periode pemerintahan di Tanah Papua sejak diberlakukannya UU No. 21/2001 tentang Otonomi Khusus Papua pada tanggal 1 Januari 2002. Namun, pembahasan konteks sosial studi ini merujuk pada masa-

yakni hal-hal yang terpisah dan terlarang--keyakinan dan praksis yang menyatu ke dalam komunitas moral yang disebut sebagai gereja.

⁴⁰ Masyarakat adat dalam definisi Dewan Adat Papua adalah orang-orang yang berasal dari ras Melanesia, yaitu (1) bapak ibunya orang Papua asli, (2) bapaknya saja orang Papua asli, (3) ibunya saja orang Papua asli dengan catatan kawin masuk (anak-anak menggunakan marga dari ibunya) (wawancara dengan Sekjen Dewan Adat Papua, Leo Imbhiri di Jayapura 22 Februari 2008). Tujuh masyarakat adat di Papua: Sairei (Sorong dan sekitarnya), Bomberai (Fak-fak dan sekitarnya), Papua Selatan, Papua Pegunungan Tengah, Jayapura dan sekitarnya, Biak dan sekitarnya, dan Papua Tengah (Paniai dan sekitarnya).

⁴¹ Sebagai catatan, beberapa Muslim pendatang menduduki beberapa jabatan strategis MMP. Klaim MMP sebagai representasi orang Papua asli yang beragama Islam, sebagaimana tercantum dalam mukadimah organisasi ini, pada dasarnya lebih berorientasi politik.

⁴² Sebagai catatan, ormas-ormas Islam ini juga memiliki anggota-anggota dari kalangan Muslim Papua, namun orientasi ormas-ormas Islam ini lebih merepresentasikan budaya dan aspirasi politik pendatang.

⁴³ Sebagai catatan, baik Muslim Papua maupun Kristen Papua menyebut dirinya sebagai orang Papua asli untuk membedakan dengan pendatang. Demikian juga, UU No. 21/2001 mendefinisikan orang Papua asli sebagai orang ras Melanesia, berasal dari komunitas masyarakat adat di Tanah Papua, atau orang yang diterima dan diakui oleh masyarakat adat sebagai anggotanya. Namun, dalam perspektif Bourdieu (1991), terminologi orang Papua asli tidak dapat dibenarkan karena merupakan objektivikasi dari representasi mental.

masa pergolakan politik di Tanah Papua yaitu pembentukan Forum Rekonsiliasi rakyat Papua 1999, Kongres Rakyat Papua II tahun 2000, dan pemberlakuan Otsus Papua. Kelima, identitas merujuk pada identitas kelompok etnik/agama, yakni alat pengidentifikasian suatu kelompok sosial yang merupakan objek representasi mental dan representasi yang diobjektivasikan ke dalam simbol-simbol (Bourdieu 1995). Kontestasi identitas merupakan pertarungan antar kelompok sosial dalam memperoleh pengakuan akan identitas budayanya dalam arena politik identitas.

Keenam, Indonesia yang dimaksud dalam studi ini adalah bukan merujuk pada tempat tetapi identitas sebagai orang Indonesia dan kualitas ke-indonesiaan. Adapun representasi Indonesia di Tanah Papua direpresentasikan melalui kehadiran aparat keamanan (TNI/Polri), Pemerintah, dan pendatang dari luar Papua. Demikian juga Papua dalam studi ini tidak merujuk pada nama sebuah pulau di Pasifik tetapi identitas sebagai orang Papua atau kualitas ke-Papua-an. Baik ke-Indonesia-an maupun Ke-Papua-an merupakan sebuah proses sosial yang sarat dengan kepentingan politik untuk mempertahankan atau melepaskan diri dari NKRI dan dikonstruksi oleh kekuasaan dan ilmu pengetahuan melalui media dan praksis-praksis orang Papua dalam ranah politik dan keagamaan.

1.8 Metode Penelitian

1.8.1 Pendekatan Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan kualitatif. Merujuk pada Newman (2003: 16), pendekatan ini dipandang lebih tepat karena studi ini bermaksud untuk mendeskripsikan proses bagaimana identitas Muslim Papua dikonstruksi pada masa Otsus dan dikontestasikan dengan Muslim pendatang dan orang Papua asli yang beragama Kristen. Selain itu, merujuk pada Creswell (2003), pendekatan kualitatif dipilih karena penekanan studi ini pada aspek penggambaran bagaimana identitas Muslim Papua dibentuk sebagai strategi untuk mendapatkan pengakuan di Tanah Papua.

Dengan menggunakan perspektif Creswell (2003: 14), maka penelitian ini dapat dikategorikan sebagai studi kasus mengingat bahwa studi ini ditujukan untuk mengetahui secara spesifik dan mendalam tentang pembentukan identitas Papua dalam kontestasi antar pelaku sosial. Penelitian studi kasus menurut Creswell (2003: 15) adalah peneliti mengeksplorasi secara mendalam sebuah aktivitas, peristiwa, proses atau satu/lebih individual yang dibatasi pada waktu tertentu. Adapun kasus yang diangkat dalam penelitian ini adalah pembentukan Majelis Muslim Papua pada tanggal 13 April 2007 di Jayapura. Sementara dengan perspektif Newman (1997: 29), studi ini dapat dikategorikan sebagai sebuah studi yang bertujuan untuk mencari deskripsi tentang identitas Muslim Papua dan proses sosial pembentukannya.

Berkaitan dengan metode penelitian, Bourdieu (1992) mengenalkan metode yang disebut sebagai *generative structuralism*, yaitu metode yang bertujuan untuk menggambarkan, menganalisis, dan memberikan genesis pelaku sosial dan struktur sosial, mendasarkan pada cara berfikir relasional antara peranan agensi dan struktur dalam melihat praksis-praksis pelaku sosial. Pada penelitian ini, metode tersebut diimplementasikan melalui beberapa tahap sebagai berikut. Pertama, posisi ranah dilihat dalam kaitannya dengan relasi kekuasaan sehingga diketahui bahwa ranah yang diteliti merupakan relasi dominasi antar pelaku sosial. Pada penelitian ini, arena politik identitas di Papua yang mencakup ranah politik dan keagamaan, digambarkan sebagai arena interaksi kekuasaan dan dominasi.

Kedua, peneliti menetapkan relasi-relasi objektif antar posisi-posisi yang ditempati oleh pelaku sosial atau institusi dalam ranah. Pada tahap ini, dijelaskan modalitas yang dimiliki Muslim Papua, Muslim pendatang, dan Kristen Papua untuk menentukan posisi-posisi objektif pelaku-pelaku sosial dalam ranah politik dan ranah keagamaan di Papua. Ketiga, peneliti menganalisis habitus para pelaku sosial dengan melihat praksis-praksis pelaku sosial dalam ranah yang telah ditentukan. Studi memaparkan praksis-praksis sosial keagamaan dan politik

keagamaan Muslim Papua, Muslim pendatang, dan Kristen Papua; dan menganalisis habitus politik dan agama pelaku-pelaku sosial tersebut.

1.8.2 Peran Peneliti dan Etika Penelitian

Peneliti telah melakukan serangkaian penelitian lapangan mengenai Resolusi Konflik Papua di Jayapura dan Manokwari pada tahun 2003, 2005, dan 2006 yang semuanya diselenggarakan oleh Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Pengalaman penelitian lapangan tersebut menunjukkan bahwa informan atau subjek yang diteliti memiliki kepentingan tertentu dan jaringan tertentu untuk memperjuangkan kepentingannya. Posisi peneliti dalam studi ini adalah di luar jaringan politik yang terkait dengan Konflik Papua dan tidak akan melibatkan diri dalam kepentingan-kepentingan informan. Kepentingan peneliti adalah mendeskripsikan secara objektif bagaimana konstruksi identitas Papua untuk mendapatkan pemaknaan.

Sebagai etika penelitian, peneliti melengkapi identitasnya secara resmi dengan Surat Ijin Penelitian yang diterbitkan oleh Direktorat Jenderal Sosial dan Politik-Departemen Dalam Negeri, Surat Ijin Penelitian dari Badan Kesbang dan Politik Provinsi Papua, maupun Surat Pengantar dari Program Pasca Sarjana Departemen Sosiologi-FISIP UI. Sebelum melakukan wawancara dengan informan, peneliti menjelaskan identitas maupun maksud dan tujuan penelitian ini. Peneliti juga menggunakan pendekatan hubungan personal untuk mendapatkan informan utama di mana informan tersebut akan diminta memberikan rekomendasi nama-nama informan-informan lainnya.

Habitus peneliti sebagai orang Jawa justru bermanfaat untuk digunakan dalam penelitian ini. Sikap peneliti yang cenderung merendahkan diri, menjaga sopan santun dan tata krama, membuat kebanyakan informan merasa dirinya nyaman untuk diwawancarai. Namun, identitas peneliti sebagai orang Jawa dan bekerja di LIPI juga memunculkan perspektif informan terutama Kristen Papua bahwa aktivitas peneliti merupakan bagian dari upaya pemerintah untuk menyelidiki aspirasi orang Papua. Sedangkan kebanyakan informan Muslim pendatang

memiliki harapan bahwa penelitian ini digunakan untuk memperkuat dakwah umat Islam di Papua sekaligus keberadaan NKRI. Hal ini mungkin berimplikasi bahwa informasi-informasi yang disampaikan informan-informan tersebut bersifat *bias*.

Selain itu, hampir semua informan dalam penelitian ini adalah elit yakni pimpinan ormas Islam, Gereja Kristen, atau masyarakat adat. Hal ini menjadikan informasi yang dikemukakan oleh informan mungkin bersifat politis atau terkait dengan kepentingan politiknya. Andaikata tidak hati-hati, maka peneliti dapat terjebak dalam permainan politik informan. Baik identitas peneliti maupun status informan dapat menjadi variabel keterbatasan dalam penelitian ini. Untuk meminimalisir terjadinya *bias* ini, peneliti telah berusaha sebagai berikut. Pertama, melakukan *cross chek* antara data wawancara dan literatur. Kedua, melakukan wawancara dengan lebih banyak informan agar memperoleh opini yang *multiple reference*. Ketiga, menganalisa lebih lanjut praksis-praksis politik informan dan relasinya dengan ranah politik yang lebih besar di Papua.

1.8.3 Pengumpulan Data Lapangan

Merujuk pada Creswell (2003: 185-188), studi ini menggunakan tiga jenis prosedur pengumpulan data yaitu observasi, wawancara, dan studi kepustakaan. Penelitian lapangan telah dilakukan di Kota Jayapura pada 17 Februari sampai dengan 17 April 2008. Wawancara mendalam telah dilakukan dengan 50 orang pimpinan ormas-ormas Islam, Gereja, Pemda, DPRP, MRP, LSM, Dewan Adat, universitas, perempuan, mahasiswa, pengusaha, dan tokoh-tokoh masyarakat lainnya. Daftar nama-nama informan dapat dilihat pada Lampiran 1, sedangkan panduan wawancara pada Lampiran 2.

Kriteria informan adalah orang-orang yang memiliki otoritas dalam berbicara dan basis institusional seperti organisasi keagamaan, badan pemerintah, lembaga, atau yayasan. Sebagian nama-nama informan dari kalangan tokoh agama dan masyarakat tidak disamarkan dalam tulisan ini karena mereka tidak merasa berkeberatan, bahkan ada yang meminta namanya ditulis dengan lengkap.

Jayapura dijadikan lokasi penelitian karena kota ini menjadi pusat kedudukan ormas-ormas keagamaan dan lembaga-lembaga masyarakat adat yang merepresentasikan orang Papua baik dari aspek agama maupun etnik.

Observasi dilaksanakan untuk memperoleh gambaran secara langsung budaya Muslim Papua, Muslim pendatang, dan Kristen Papua.⁴⁴ Sementara, studi kepustakaan dilakukan untuk mengumpulkan data-data antara lain mencakup: sejarah masuknya agama-agama di Tanah Papua, sejarah politik Papua, diskursus tentang identitas orang Papua, perkembangan ekonomi dan demografi Papua, dokumen-dokumen organisasi hasil muktamar ormas-ormas keagamaan, studi-studi yang terkait dengan identitas budaya dan agama orang Papua, surat-surat dari ormas keagamaan kepada Pemda dan dari Pemda ke ormas-ormas keagamaan, hasil-hasil keputusan dan ketetapan Majelis Rakyat Papua (MRP), dan data-data statistik mengenai umat agama dan tempat ibadah di Papua.⁴⁵

1.8.4 Metode Analisis Data

Pengolahan data mencakup beberapa tahap seperti berikut. Pertama, peneliti mengumpulkan semua catatan-catatan lapangan dan kaset rekaman wawancara. Kedua, peneliti melakukan klasifikasi data berdasarkan atas catatan-catatan lapangan mencakup kategori: Muslim Papua, Muslim pendatang, Kristen Papua, dan data lainnya. Ketiga, peneliti membuat deskripsi data yang telah dikategori dengan data observasi dan literatur. Keempat, peneliti membaca deskripsi data dengan kerangka konseptual.

⁴⁴ Adapun observasi dilaksanakan antara lain dengan mengunjungi: upacara pelantikan Pastor Paroki John Jonga di Waris, Kabupaten Kerom, perbatasan RI-Papua New Guinea; acara peringatan Maulid Nabi Muhammad yang diselenggarakan oleh HMI, KAHMI, dan Yayasan Pendidikan Islam (Yapis) dalam waktu yang berbeda; Forum kajian yang diselenggarakan ICMI dan HMI; ibadah jumat di Masjid Abepura, Kotaraja, dan Perumnas IV Jayapura; kompleks perumahan pendatang; dan tempat-tempat umum seperti (PTC) *Papua Trade Center*, Pasar Yotefa, dan Pasar Hamadi.

⁴⁵ Studi kepustakaan dilakukan antara lain di perpustakaan-perpustakaan: FISIP UI, LIPI, CSIS, koleksi pribadi Dr Muridan S Wijoyo Cibinong, BPS Provinsi Papua, Perpustakaan Provinsi Papua, Pusat Data Majelis Muslim Papua, Pusat Data ALDP (Aliansi untuk Demokrasi Papua), Tabloid Suara Perempuan Papua (TSPP), dan Kantor Wilayah Departemen Agama Provinsi Papua.

Data-data primer dan sekunder tersebut dianalisis dengan model analisis deskriptif-analitik yang merupakan penggabungan dari pendekatan analisis deskriptif dan analisis-analitik. Model analisis deskriptif adalah sebuah pendekatan dalam analisis data yang bertujuan untuk melakukan deskripsi terhadap realitas sosial yang diteliti berdasarkan data-data primer yang dikumpulkan dalam penelitian lapangan. Sementara itu, model analisis-analitik adalah pendekatan dalam analisa data yang bertujuan untuk memberikan analisis tentang fenomena sosial dan menjawab pertanyaan mengapa realitas tersebut terjadi.

Analisa data dilakukan berdasarkan perspektif pemikiran Bourdieu tentang identitas dan teori praksis. Kategorisasi yang digunakan untuk analisa data, berdasarkan perspektif Bourdieu, ialah ranah, modalitas, praksis, habitus, dan pertarungan wacana. Studi ini pada dasarnya berusaha untuk menjelaskan strategi Muslim Papua dalam memperoleh pengakuan akan identitas budayanya dengan menggunakan perspektif Teori Bourdieu. Hasil analisa studi ini mencakup antara lain kelebihan-kelebihan dan kekurangan-kekurangan konsep-konsep Bourdieu ketika digunakan untuk menganalisa Muslim Papua.

1.8.5 Strategi Validasi Temuan Penelitian

Dalam penelitian lapangan, data-data yang dikumpulkan melalui lapangan diubah menjadi informasi untuk diabstrasikan lebih lanjut. Untuk itu, diperlukan validasi agar data yang dikumpulkan merupakan data yang benar sehingga informasi dan abstraksi atau analisis yang dihasilkannya juga benar. Strategi validasi dalam penelitian kualitatif yang dilakukan adalah sebagai berikut. Pertama, pemilihan informan dilakukan berdasarkan rekomendasi dari informan utama di Jayapura dan peneliti senior tentang Papua di Jakarta. Kedua, melalui triangulasi di mana peneliti melakukan *cross-check* terhadap informasi-informasi yang dikumpulkan dari informan terhadap informan lainnya. Ketiga, hasil penelitian telah diseminarkan melalui *colloquium* pada tanggal 26 Mei 2008 yang menghadirkan pembahas dari pakar Antropologi, Sejarah Papua, dan Sosiologi.

1.9 Sistematika Penulisan

Laporan penelitian ini terdiri dari enam bab sebagai berikut. Bab 1, Pendahuluan, menjelaskan antara lain latar belakang masalah, perumusan masalah, tinjauan pustaka, definisi konsep dan metode penelitian. Bab 2, Sketsa Konteks Sosial di Tanah Papua, memaparkan konteks sosial ekonomi, politik, dan budaya di Tanah Papua. Bab 3, Konstruksi Identitas Muslim Papua, ditujukan untuk menggambarkan bagaimana Muslim Papua mengkonstruksi identitas budayanya dalam posisinya yang marjinal dalam ranah politik dan keagamaan. Bab 4, Muslim Papua dan Muslim Pendatang dalam Ranah Keagamaan Islam, secara umum menggambarkan bagaimana Muslim Papua mengkontestasikan identitasnya dengan Muslim pendatang. Bab 5, Muslim Papua dan Kristen Papua dalam Ranah Politik dan Keagamaan, mengupas mengenai bagaimana Muslim Papua mengkontestasikan identitasnya dengan Kristen Papua. Bab 6, Penutup, menguraikan kesimpulan penelitian dan implikasi teoritik.