

## **BAB V**

### **KONSTRUKSI IDENTITAS MAJELIS MUSLIM PAPUA**

#### **5.1. Eksternalisasi Identitas MMP**

##### **5.1.1 Awal Mula Pembentukan MPP di Era Otonomi Khusus**

Sejak pemberlakuan otonomi khusus (selanjutnya disebut otsus) di Papua, tiba-tiba muncul wacana bahwa Papua merupakan tanah yang dikhususkan kepada orang Kristen. Secara simultan, muncul pula anggapan bahwa orang asli Papua sejatinya memiliki satu keyakinan agama, yakni Kristen. Wacana dan anggapan ini tentu saja menafikan identitas keagamaan lain yang telah cukup lama ‘mendiami’ tanah Papua. Ternyata, bukan hanya agama Kristen yang telah lama ‘mendiami’ tanah Papua, tetapi agama Islam telah cukup lama menunjukkan eksistensinya di negeri ‘sepotong surga yang jatuh ke bumi ini’<sup>1</sup>.

Banyak pandangan teori perihal kedatangan Islam di Papua. Pelaut Spanyol, Louis vas de Torres dalam perjalanannya ke Papua pada abad ke 14 menemukan para pedagang dari Makassar, Ternate dan Tidore mengajarkan Islam sambil berdagang di Onim, Fak-fak. Kesultanan Bacan dari Maluku Utara pada abad 16 diketahui telah menduduki beberapa wilayah Papua Barat seperti Waigeo, Misool, Waigama dan Salawati. Pada abad ke 15 juga diketahui bahwa rakyat Papua di kawasan pantai utara dan Barat kehilangan kedaulatannya ketika kesultanan Tidore datang dan melakukan pendudukan. Islam diyakini sebagian kalangan sebagai agama asing pertama yang datang

---

<sup>1</sup>Istilah ini diinspirasi oleh tembang berjudul “Aku Papua” yang dinyanyikan oleh Edo Kondologit, putra Papua, yang menyiratkan keindahan negeri Papua, sehingga diandaikan seperti ‘sepotong surga yang jatuh ke Bumi’. Kenyataannya memang demikian, bahwa bentangan alam, pegunungan, sumber daya alam yang melimpah sesungguhnya menyiratkan keindahan yang tiada tara dan menarik minat penduduk di luar Papua untuk datang ke tanah ini.

ke Papua. Namun perannya dalam memberikan kontribusi terhadap bangunan peradaban Papua sangat terbatas karena Islam pada awalnya tidak dibawa oleh organisasi dakwah keagamaan melainkan oleh perseorangan melalui para pedagang dan pelaut (Alhamid, 2013: 445).

Berbeda halnya dengan konteks dan motif kedatangan Islam di beberapa tempat, seperti di Sumatera, Jawa, Kalimantan, dan Sulawesi, Islam datang di tanah Papua awalnya tidak dengan motif penyebaran Islam secara massif. Melalui perseorangan, pedagang, dan bahkan para pelaut, Islam yang dibawa kemudian tidak cukup mengakar kuat dalam masyarakat Papua. Dengan demikian, Islam sejak awal tidak memberi kontribusi dalam bangunan peradaban di tanah Papua. Beberapa sumber menyebutkan, bahwa tanah Papua telah lama berinteraksi dengan Islam, baik melalui hubungan antar kerajaan (pendudukan), maupun melalui perdagangan dengan orang-orang Bugis. Dalam konteks ini, tanah Papua menjadi magnet dari beberapa kerajaan di *jazirah al-Mulk*, seperti Tidore, Bacan dan Ternate. Berdasarkan catatan Alua (2006:8), Papua berada di bawah kekuasaan kesultanan Tidore pada periode 1453-1890.

Soedharto (1989) dan Kamma (1981: 61) menyebutkan, bahwa kesultanan ternate mengakui kesultanan Tidore di Pantai Utara, Pantai Barat, maupun pantai Selatan Papua pada abad ke-16. Sumber lain menyebutkan, 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) mencatat, bahwa sekitar tahun 1500, orang-orang Papua di Pantai Barat dan Pantai Utara kehilangan kedaulatan mereka karena Sultan Tidore mengangkat kepala-kepala daerah untuk mengumpulkan upeti berupa kulit penyu, burung cenderawasih dan budak belian. Pada masa ini pula, orang-orang Biak dan Serui telah berinteraksi dengan kerajaan Tidore dan menjadi bagian dari tentara dalam pelayaran Hongi untuk mengamankan pantai Utara Papua (Onim, 2006: 66-67).

Wc Klein dan Thomas Arnold (dalam Athwa, 2004: 44) menyebutkan bahwa pemimpin-pemimpin Papua mengunjungi Bacan

pada tahun 1569. Kunjungan tersebut kemudian menjadi inspirasi pembentukan beberapa kerajaan, seperti Raja Ampat, Rumbati, Atiati, dan Fatagar. Lebih lanjut, Arnold mengemukakan, bahwa beberapa suku Papua di Pulau Gebi antara Waigyu dan Halmahera telah diislamkan oleh kaum pendatang dari Maluku pada 1606. Islam masuk di Fak-fak, menurut catatan pelaut Portugis Louis Vaes de Torres, diperkirakan pada tahun 1606. Pelaut Portugis ini menemukan beberapa pedagang Islam (*Moorse Koplieden*) dari ternate, Tidore, dan Makassar di pantai Onim, Fak-Fak (Soedharto, dkk, 1989).

Kenyataan tersebut menunjukkan, bahwa Islam telah lama menjadi bagian dari kehidupan masyarakat atau orang Papua. Islam bukanlah agama baru bagi orang Papua. Namun, perannya tidak terlalu signifikan ketimbang agama Kristen dan Katolik dalam pembentukan peradaban di Tanah Papua. Awal kedatangan Islam di tanah Papua tidak disertai dengan penyebaran agama secara sistematis, terorganisir dan juga tidak mendapat dukungan dari penguasa lokal. Sementara, Kristen Protestan dan Katolik justru menyebarkan agama secara sistematis, terorganisir dan mendapat dukungan dari pemerintah kolonial Belanda (Pamungkas, 2008).

Kontak-kontak awal antara orang Papua dan para pedagang Muslim telah terjadi pada abad ke-15 atau bahkan lebih awal dari itu, sehingga hal ini sulit untuk menentukan kepastian kontak ini karena kurangnya sumber-sumber dan bukti-bukti sejarah. Namun, jelas bahwa pada abad ke-17 dua wilayah di Indonesia Timur memiliki kesultanan untuk menyebarkan Islam di beberapa wilayah di Papua. Maluku Utara dengan keempat kesultananya (Ternate, Tidore, Bacan and Jailolo), ternyata Tidore merupakan kesultanan yang cukup signifikan bagi Papua, dan Seram bagian timur dan kepulauan Geser-Gorom darimana para pedagang muslim itu mengembangkan ikatan-ikatan dan hubungan-hubungan ekonomi yang eksklusif dengan orang-orang Papua di kepulauan kepala burung dan Bomberai. Kesultanan Tidore menunjukkan pola batas *Dar as-Salam/Dar al-Harb* yang

mengembangkan hubungan dengan tetangga mereka yang non-muslim akhirnya menghasilkan konversi ke agama Islam di masa datang.

Pada abad ke-17, Tidore makin ketertarikannya kepada Papua ketika VOC mengambil alih perdagangan rempah yang menguntungkan. Sebagai kompensasi, Tidore diberikan hak eksklusif untuk melakukan perdagangan dengan “kepulauan Papua” (Warnk 2010: 114). Tentu saja, hal ini merupakan sebuah perdagangan yang bermotif penjajahan didalam bentuk penyediaan sumber daya alam dan budak, yang kemudian menegaskan otoritas orang Tidore di sepanjang sungai bagian timur Halmahera dan sepanjang pesisir semenanjung kepala burung. Akibatnya, sebagaimana disimpulkan oleh Holger Warnk (2010: 129),

‘by the mid-17th century the first chiefs in the Raja Ampat Islands had probably been converted to Islam’, and, Dutch sources stated, ‘in 1705 ... the leaders of Waigeo, Misol and Salawati were Muslims’.

Perikatan kesultanan Tidore-Raja Ampat ini secara khusus ditegaskan selama pemberontakan Nuku pada akhir abad ke-18, ketika pangeran Nuku memberontak melawan penguasa kolonial Belanda dengan kebijakannya yang hendak menjadikan status Tidore hanya sebagai massa dari pemerintah kolonial Belanda. Nuku memobilisasi kekuatan tentara dari Raja Ampat, Seram dan Halmahera, dan secara diplomatis mendekati Inggris (Timmer, 2014: 419-421). Dalam perjalanan konflik, seperti yang diungkapkan Muridan Widjojo (2009:57), Nuku memproklamirkan diri sebagai 'Sultan Papua dan Seram' dan menyebut dirinya 'Raja Papua' dalam sebuah surat kepada Belanda.

Dari strategi mengubah hubungan perdagangan dengan dukungan politik dan kekuatan simbolis, Widjojo (2009: 215) menarik kesejajaran historis yang menakjubkan: 'Selama berabad-abad, ikatan ritual dan ekonomi lokal mengikat Maluku ke Papua. Ironisnya karir Nuku adalah sejauh ini tidak ada yang berhasil menunjukkannya, berkat hubungan orang Papua ini, dia bisa mengalahkan Belanda

dalam permainan mereka sendiri [bermain melawan kekuatan satu sama lain]. Dia melakukannya dengan sangat terampil dalam penggunaan bahasa Inggris seperti halnya Pemerintah Soekarno memanfaatkan Amerika Serikat pada tahun 1962 dan Perserikatan Bangsa-Bangsa pada tahun 1963.'

Di zona perbatasan perdagangan Seram dan Geser-Gorom timur dengan orang-orang Papua dari Kepala Burung dan Bomberai, di mana konversi ke Islam dilaporkan terjadi pada abad ke-17 (Warnk 2010: 115), *were not imbued with sultan-like authority*. 'tidak diilhami otoritas mirip sultan. 'Serammers sangat prihatin dengan akses perdagangan daripada kekuatan simbolis ... mereka diperdagangkan daripada dirazia', seperti Roy Ellen (2003: 122-126) menekankan dalam studinya yang menerangi jaringan perdagangan mereka, yang didasarkan pada sebuah institusi bernama Sosolot: 'bays dan anchorages di mana satu pemerintahan mempertahankan monopoli yang diakui dalam perdagangan'. Seram Timur and kesatuan Geser-Gorom memiliki akses eksklusif terhadap wilayah-wilayah perdagangan tertentu yang menjadi semakin islami karena hubungan-hubungan ini yang selanjutnya dipupuk oleh perkawinan antar-keluarga.

Masjid pertama di wilayah ini disebutkan berdiri pada tahun 1870an (Warnk 2010: 125), karena pada tahun 1820 sebuah ekspedisi Belanda melaporkan bahwa umat Islam di wilayah tersebut 'tidak memiliki masjid atau rumah doa dan tidak berpuasa, mereka dapat melafalkan yang pertama sura, mengubur almarhum mereka sesuai dengan adat istiadat Muslim, dan tidak memakan daging babi atau kura-kura'. Catatan ini yang hanya memperhatikan sebagian ketentuan Islam ini mengindikasikan status ambivalen kantong Islam Papua ini berkaitan dengan apakah mereka dapat dianggap sebagai bagian dari Dar al-Islam, sebuah tema yang akan kita hadapi juga dalam persepsi masa kini tentang wilayah ini.

Kesultanan Tidore juga mempertahankan hubungan perdagangannya di sepanjang pesisir pantai utara Papua, khususnya

dengan orang-orang Papua di sebelah utara Kepala Burung, Biak-Numfor dan pantai atau teluk Cenderawasih. Ketika pelaut Biak memberi hormat kepada sultan di istananya, seperti yang Rutherford (2003: 17) katakan, mereka mengklaim bahwa mereka menyerap istilah *barak*, sebuah versi orang Biak untuk kata bahasa Arab untuk kekuatan magis yang merasuki anak sultan dan lingkungan sekitarnya. Orang tidak bisa mengatakan sejauh mana hubungan ini juga mengakibatkan pertobatan orang-orang Papua terhadap Islam, karena saat ini penduduk Papua di wilayah ini sangat Kristen. Akan tetapi, setidaknya beberapa pemimpin bertobat.

Menurut Warnk (2010: 122-124), ada bukti bahwa Muslim Papua di Teluk Dorey, dekat dengan lokasi Manokwari sekarang, sebelum tahun 1850. Ironisnya, ketika misionaris Jerman Ottow dan Geissler mengadakan pelayanan Kristen pertama mereka di Dore pada tahun 1855 dalam Bahasa Melayu, pelayanan mereka ini dihadiri oleh beberapa pemimpin muslim lokal yang berbahasa melayu dengan baik. Jadi apa yang saat ini dirayakan sebagai kedatangan agama Kristen di tanah Papua, juga tercermin dalam adopsi nama kota injil oleh Manokwari di Indonesia pasca Soeharto, bukan sebuah kedatangan terhadap sebuah 'tanah yang kosong' secara monoteistik, tetapi bahkan datang kepada perbatasan Islam dinamakan orang Papua dan Islam telah memiliki visi dan titik temu sebelumnya.

Pertemuan religius sebelumnya mungkin juga berkontribusi pada fakta bahwa usaha Ottow dan Geissler tidak banyak berhasil, dan 'tidak sampai setelah tahun 1900 bahwa konversi massal ke agama Kristen terjadi di Teluk Cendrawasih dan wilayah Biak'. Ini juga adalah masa ketika agama Kristen diperkenalkan kepada Raja Ampat dan kepala burung dan Bomberai, dua wilayah utama dimana Islam telah mendapatkan pijakan di antara orang-orang Papua. Untuk yang terakhir, Ellen (2003: 144) menegaskan bahwa dengan 'Pendirian sebuah pos Belanda di Fak-fak pada tahun 1898, pengaruh pedagang Seram Laut dan Islam menurun, dan misi Kristen dan Cina tumbuh'. Namun, perdagangan antara Seram dan orang Papua terus berlanjut

dan hanya secara substansial menurun setelah Indonesia merdeka ketika perdagangan antara republik yang baru didirikan dan Hollandia (*Netherlands New Guinea*) tidak diizinkan (lihat Kaartinen 2010: 59).

Berkenaan dengan Hadhrami Arab, seperti yang dikatakan oleh William Clarence-Smith (1998: 43), mereka sangat kuat dalam perdagangan di Maluku pada kuartal ketiga abad kesembilan belas, pada saat pesaing China maupun Eropa tidak menunjukkan minat yang besar. Kehadiran mereka dapat dipahami sebagai konsekuensi dari keseluruhan peningkatan migrasi Hadhrami ke Asia Tenggara yang dipicu oleh pembukaan Terusan Suez pada tahun 1869 dan pengenalan pengiriman uap di Samudra Hindia. Dari Maluku beberapa dari mereka pindah ke Papua. Untuk peralihan dari abad 19 sampai abad ke 20, dikonfirmasi bahwa pedagang Arab tinggal di Kaimana, Fak-fak dan Kokas (Ellen, 2003: 143). Serupa dengan orang-orang Seram, mereka kadang-kadang mengambil istri Papua (Warnk 2010: 127). Dengan Alkatiry dan Alhamid sebagai keluarga terdepan mereka, Hadhramis memang memiliki basis kuat di kalangan umat Islam di Seram timur dan Geser-Gorom (Ellen 1996, 2003: 253-54).

Pengaruh orang-orang Hadhrami Arab ini dapat dirasakan hingga hari ini, khususnya di ranah agama. karena 'di daerah Geser-Gorom kita menemukan bahwa keluarga keturunan Arab sering memberikan imam, bahkan jika sebagian besar penduduknya tidak beragama Arab' (Ellen 2003 : 265). Salah satu teman bicara Ellen Hadhrami di Tual yang tinggal lama di Geser dengan bangga menyatakan pada tahun 1980an bahwa kakeknya adalah orang pertama yang mengubah orang Papua menjadi Islam '(ibid 238). Hampir 30 tahun setelah penelitian Ellen, narasi semacam itu masih tertanam kuat dalam cerita keluarga Hadhrami di wilayah tersebut. Pak Umar, yang berusia lima puluhan, lahir dan besar di Seram dan tinggal sekarang di Ambon dimana dia menceritakan tentang kakeknya yang berasal dari Hadhramaut ke Hindia Belanda.

Setelah tinggal di Surabaya, kakeknya pergi ke Sulawesi Selatan, lalu ke Ambon dan akhirnya ke Fak-fak, menikahi anak

perempuan pemimpin lokal (anak raja). Apalagi berkaitan dengan Fak-fak, dia menjelaskan bahwa nenek moyangnya berkontribusi terhadap penyebaran Islam karena 'mereka menikahi anak perempuan kepala suku yang belum beragama Islam; Sebagai akibatnya, perlahan tapi pasti mereka menjadi Muslim dan orang-orang mereka mengikuti mereka. Inilah cara terbaik untuk menyebarkan Islam saat itu! "Ayah Pak Umar yang menikahi puteri seorang kepala suku. Karena keturunan Arab, Pak Umar menekankan statusnya yang tinggi dalam keluarga ibunya: 'Ketika kepala di sana [di Seram] ingin melakukan sesuatu, dia pasti akan bertanya terlebih dahulu kepada saya. Tidak ada perbedaan antara kita, keturunan Arab, dan masyarakat setempat. Berbeda dengan orang Cina, orang Jepang atau Belanda yang membawa istri mereka bersama mereka, kami orang Arab tidak. Kita lihat di sini bagaimana Hadhramis menjadi sangat terintegrasi ke dalam masyarakat lokal di wilayah Maluku-Papua ini tanpa meninggalkan identitas Arab mereka, yang disorot dengan membual peran mereka dalam mengubah orang Papua menjadi Islam.

Dalam laporan ini, Papua menampilkan sebagai perbatasan dalam arti bahwa ia sedang dalam perjalanan untuk menjadi atau telah menjadi bagian dari Dar al-Islam, berkat upaya kaum Muslim yang patut dicontoh, sebuah status yang harus diklaim oleh Hashramis sendiri. Berbeda dengan gagasan Barat tentang perbatasan berdasarkan wacana evolusionis atau perkembangan, dalam akun ini, hierarki spatio-temporal kurang terasa. Ketika penguasa Muslim akhirnya diikuti oleh rakyat mereka, pemerintahan mereka akan menjadi bagian dari Dar al-Islam dan 'usia penyembahan berhala 'segera berakhir, terlepas dari bagaimana Papua dirasakan dari luar. Saya ingin melanjutkan contoh persepsi di luar ini, karena mereka tersebar luas di kalangan umat Islam di Indonesia yang berada di sebelah barat zona kontak dekat dan pencampuran Maluku, kepulauan Raja Ampat dan Penanaman Kepala Burung dan Bomberai. Analisis wacana mereka akan mengungkapkan bagaimana status perbatasan Papua di dalam negara-negara Indonesia diinformasikan oleh pandangan Islam dan



juga bagaimana pengertian Islam tentang perbatasan dapat saling terkait dengan gagasan evolusionis/perkembangan. Seperti yang akan kita lihat, kita tidak perlu pergi terlalu jauh ke Barat untuk menemukan wacana seperti itu (Slama, 2015: 252).

Pasca kejatuhan Orde Baru, ada upaya untuk membelokkan sejarah, bahwa agama Kristen merupakan agama resmi orang Papua. Kenyataan ini menafikan keberadaan agama Islam yang telah cukup lama bercokol di tanah Papua. Meskipun demikian, belakangan beberapa sarjana Islam asli Papua telah berupaya cukup serius merekonstruksi kembali sejarah masuknya Islam di Tanah Papua. Toni Wanggai merupakan salah satu dari sekian sarjana Islam asli Papua yang telah dengan serius melakukan riset mengenai awal masuknya Islam di Tanah Papua. Hasil penelitian Toni Wanggai yang kemudian diangkat ke dalam disertasi mengemukakan beberapa teori mengenai masuknya Islam di Papua.

Menurut Wanggai (Wanggai, 2008, Hidayatullah, 2013: 12-14), terdapat teori tentang masuknya Islam di Tanah Papua. *Pertama*, Teori Papua. Teori ini merupakan pandangan adat dan legenda yang melekat di sebagian rakyat asli Papua, khususnya yang berdiam di wilayah Fak-fak, kaimana, manokwari dan raja ampat (sorong). Teori ini memandang Islam bukanlah berasal dari luar Papua dan bukan di bawa dan disebarkan oleh kerejaan ternate dan tidore atau pedagang muslim dan da'I dari Arab, Sumatera, Jawa, maupun Sulawesi. Namun Islam berasal dari Papua itu sendiri sejak pulau Papua diciptakan oleh Allah Swt. mereka juga mengatakan bahwa agama Islam telah terdapat di Papua bersamaan dengan adanya pulau Papua sendiri, dan mereka meyakini kisah bahwa dahulu tempat turunya nabi adam dan hawa berada di daratan Papua.

*Kedua*, Teori Aceh. Studi sejarah masuknya Islam di Fak-fak yang dibentuk oleh pemerintah kabupaten Fak-fak pada tahun 2006, menyimpulkan bahwa Islam datang pada tanggal 8 Agustus 1360 M, yang ditandai dengan hadirnya mubaligh Abdul Ghafar asal Aceh di Fatagar Lama, kampong Rumbati Fak-fak. Penetapan tanggal awal

masuknya Islam tersebut berdasarkan tradisi lisan yang disampaikan oleh putra bungsu Raja Rumbati XVI (Muhamad Sidik Bauw) dan Raja Rumbati XVII (H. Ismail Samali Bauw), mubaligh Abdul Ghafar berdakwah selama 14 tahun (1360-1374 M) di Rumbati dan sekitarnya, kemudian ia wafat dan di makamkan di belakang masjid kampong Rumbati pada tahun 1374 M.

*Ketiga, Teori Arab.* Menurut sejarah lisan Fak-fak, bahwa agama Islam mulai diperkenalkan di tanah Papua, yaitu pertamakali di Wilayah jazirah onin (Patimunin-Fak-fak) oleh seorang sufi bernama Syarif Muaz al-Qathan dengan gelar Syekh Jubah Biru dari negeri Arab, yang di perkirakan terjadi pada abad pertengahan abad XVI, sesuai bukti adanya Masjid Tunasgain yang berumur sekitat 400 tahun atau di bangun sekitar tahun 1587. Selain dari sejarah lisan tadi, dilihat dalam catatan hasil Rumusan Seminar Sejarah Masuknya Islam dan Perkembangannya di Papua, yang dilaksanakan di Fak-fak tanggal 23 Juni 1997, dirumuskan bahwa:

1. Islam dibawa oleh sultan abdul qadir pada sekitar tahun 1500-an (abad XVI), dan diterima oleh masyarakat di pesisir pantai selatan Papua (Fak-fak, Sorong dan sekitarnya).
2. Agama Islam datang ke Papua dibawa oleh orang Arab (Mekkah).

*Keempat, Teori Jawa.* Berdasarkan catatan keluarga Abdullah Arfan pada tanggal 15 Juni 1946, menceritakan bahwa orang Papua yang pertama masuk Islam adalah Kalawen yang kemudian menikah dengan siti hawa farouk yakni seorang mublighat asal Cirebon. Kalawen setelah masuk Islam berganti nama menjadi Bayajid, diperkirakan peristiwa tersebut terjadi pada tahun 1600. Jika dilihat dari silsilah keluarga tersebut, maka Kalawen merupakan nenek moyang dari keluarga Arfan yang pertama masuk Islam.

*Kelima, Teori Banda.* Menurut Halwany Michrob bahwa Islamisasi di Papua, khususnya di Fak-fak dikembangkan oleh pedagang-pedagang Bugis melalui banda yang diteruskan ke Fak-fak

melalui seram timur oleh seorang pedagang dari Arab bernama haweten attamimi yang telah lama menetap di ambon. Microb juga mengatakan bahwa cara atau proses Islamisasi yang pernah dilakukan oleh dua orang mubaligh dari banda yang bernama salahuddin dan jainun, yaitu proses pengIslamannya dilakukan dengan cara khitanan, tetapi dibawah ancaman penduduk setempat yaitu jika orang yang disunat mati, kedua mubaligh tadi akan dibunuh, namun akhirnya mereka berhasil dalam khitanan tersebut kemudian penduduk setempat berduyun-duyun masuk agama Islam.

*Keenam, Teori Bacan.* Kesultanan bacan dimasa sultan mohammad al-bakir lewat piagam kesiratan yang dicanangkan oleh peletak dasar mamlakatul mulukiyah atau moloku kie raha (empat kerajaan Maluku: ternate, tidore, bacan, dan jailolo) lewat walinya ja'far as-shadiq (1250 M), melalui keturunannya keseluruhan penjuru negeri menyebarkan syiar Islam ke Sulawesi, philipina, Kalimantan, nusa tenggara, Jawa dan Papua.

Menurut Arnold, raja bacan yang pertama masuk Islam bernama zainal abiding yang memerintah tahun 1521 M, telah menguasai suku-suku di Papua serta pulau-pulau disebelah barat lautnya, seperti waigeo, misool, waigama dan salawati. Kemudian sultan bacan meluaskan kekuasaannya sampai ke semenanjung onin Fak-fak, di barat laut Papua pada tahun 1606 M, melalui pengaruhnya dan para pedagang muslim maka para pemuka masyarakat pulau-pulau tadi memeluk agama Islam. Meskipun masyarakat pedalaman masih tetap menganut animisme, tetapi rakyat pesisir menganut agama Islam. Dari sumber-sumber tertulis maupun lisan serta bukti-bukti peninggalan nama-nama tempat dan keturunan raja bacan yang menjadi raja-raja Islam di kepulauan raja empat. Maka diduga kuat bahwa yang pertama menyebarkan Islam di Papua adalah kesultanan bacan sekitar pertengahan abad XV. Dan kemudian pada abad XVI barulah terbentuk kerajaan- kerajaan kecil di kepulauan raja empat itu.

*Ketujuh, Teori Maluku Utara (Ternate-Tidore).* Dalam sebuah catatan sejarah kesultanan Tidore yang menyebutkan bahwa pada

tahun 1443 M Sultan Ibnu Mansur ( Sultan Tidore X atau sultan Papua I ) memimpin ekspedisi ke daratan tanah besar ( Papua ). Setelah tiba di wilayah pulau Misool, raja empat, maka sultan Ibnu Mansur mengangkat Kaicil Patrawar putra sultan Bacan dengan gelar Komalo Gurabesi (Kapita Gurabesi). Kapita Gurabesi kemudian di kawinkan dengan putri sultan Ibnu Mansur bernama Boki Tayyibah. Kemudian berdiri empat kerajaan di kepulauan Raja Ampat tersebut adalah kerajaan Salawati, kerajaan Misool/kerajaan Sailolof, kerajaan Batanta dan kerajaan Waigeo. Dari Arab, Aceh, Jawa, Bugis, Makasar, Buton, Banda, Seram, Goram, dan lain – lain.

Dipeluknya Islam oleh masyarakat Papua terutama di daerah pesisir barat pada abad pertengahan XV tidak lepas dari pengaruh kerajaan – kerajaan Islam di Maluku ( Bacan, Ternate dan Tidore ) yang semakin kuat dan sekaligus kawasan tersebut merupakan jalur perdagangan rempah – rempah ( *silk road* ) di dunia. Sebagaimana ditulis sumber – sumber barat, Tome pires yang pernah mengunjungi nusantara antara tahun 1512-1515 M. dan Antonio Pegafetta yang tiba di Tidore pada tahun 1521 M. mengatakan bahwa Islam telah berada di Maluku dan raja yang pertama masuk Islam 50 tahun yang lalu, berarti antara tahun 1460-1465. Berita tersebut sejalan pula dengan berita Antonio Galvao yang pernah menjadi kepala orang – orang Portugis di Ternate (1540-1545 M). mengatakan bahwa Islam telah masuk di daerah Maluku dimulai 80 atau 90 tahun yang lalu.

Terdapat bukti sejarah tentang agama Islam di pulau Papua , sebagai berikut: (1) adanya living monument berupa makanan Islam yang dikenal masa lampau hingga sekarang di daerah Papua kuno di desa Saonek, Lapintol, dan Beo di distrik Waigeo. (2) cerita mulut ke mulut merupakan tradisi lisan masih tetap terjaga yang berisikan tentang kehadiran Islam di Bumi Cendrawasih. (3) Masjid kuno masih memiliki Naskah-naskah dari masa Raja Ampat dan teks kuno lainnya (4) Penemuan delapan manuskrip kuno berhuruf Arab di Fak-fak Papua Barat. Adanya mushaf Al-Quran yang ditulis dengan tulisan tangan di atas kulit kayu dan dirangkai menjadi kitab, serta 5 manuskrip berupa

kitab yang memiliki ukuran berbeda dan yang terbesar berukuran 50 x 40 cm.

Sementara itu, 4 kitab lainnya, salah satunya memiliki sampul kulit rusa adalah kitab hadits, ilmu tauhid, dan kumpulan doa. Ekspedisi yang dilakukan Syekh Iskandarsyah dari kerajaan Samudera Pasai ke wilayah timur pada tahun 1912 diyakini sebagai masuknya kelima kitab tersebut. Ibukota Teluk Patipi, Mes sebagai awal masuk tersebut. Adapun kitab lain ditulis pada daun koba-koba. Tulisannya kemudian dimasukkan dalam tabung yang dibuat dari bambu. Sekilas mirip manuskrip yang dibuat diatas daun lontar. (5) Raja Wertuer I membangun masjid Patimburak didirikan di teluk Kokas pada distrik Kokas.

Uraian tersebut menunjukkan, bahwa Islam entitas yang, mau tak mau, harus diakui keberadaan sejak lama di tanah Papua. Sumber-sumber dan bukti-bukti sejarah yang ada mestinya menjadi penegas bahwa Islam juga adalah agama orang Papua, sehingga pada gilirannya akan meminimalisir diskriminasi agama Islam dan orang Muslim di Papua. Kesadaran sejarah ini menjadi sesuatu yang penting dibangun dan dikembangkan oleh seluruh elemen masyarakat di Tanah Papua dalam rangka membangun Papua tanpa diskriminasi agama, ras, dan suku. Selain itu, kesadaran sejarah ini memungkinkan terciptanya harmoni antar-penganut agama di tanah Papua. Orang-orang Muslim dan Kristen di Tanah Papua akan dapat berdiri sejajar di dalam memandang masa depan yang baik dan cerah di tanah papua, seperti yang diungkapkan oleh Umar Warfeti dibawah ini:

“Awal mula Pembentukan MMP bermula dari bentuk solidaritas antar Muslim dimana orang-orang melihat kiprah tokoh-tokoh agama yang berbicara tentang permasalahan yang terjadi di Papua. Sementara Islam tidak mau tahu tentang permasalahan tersebut dan memiliki harapan besar kepada MUI, namun MUI tidak sesuai dengan yang diharapkan karena tidak sesuai tradisi yang ada di Papua, maka kemudian terbentuklah MMP untuk mengisi kekosongan yang tidak dapat di isi oleh MUI”.

Berdasarkan hasil wawancara tersebut bahwa banyaknya keragaman suku dan ras di tanah Papua yang sangat mudah memicu konflik menjadi perhatian khusus bagi seluruh kalangan masyarakat baik Kristen maupun Islam, seperti yang dikatakan oleh Pamungkas (2016) bahwa ormas-ormas di tanah Papua membentuk sebuah lembaga yang dinamakan Majelis Muslim Papua (MPP) yang bertujuan untuk menjaga perdamaian antar umat beragama. MPP bersifat kritis, pro-Papua Tanah Damai dan anti kekerasan. Hal tersebut dimaknai sebagai upaya mewujudkan Papua sebagai tanah yang damai. Konteks sejarah yang melatarbelakangi MPP adalah kebangkitan Rakyat Papua menuntut kemerdekaannya pada tahun 1998.

Kehadiran MPP juga menjadi dasar kesepakatan solidaritas Muslim di Papua pada tahun 1999 yang namanya bermula dari Solidaritas Muslim Papua (SMP). Seiring perkembangannya kemudian berubah menjadi Majelis Muslim Papua. Berikut hasil wawancara dengan Ahmad Furu:

Berdirinya MMP (Majelis Muslim Papua) tahun 1999 di Kota Jayapura dengan kesepakatan awal bernama *Solidaritas Muslim Papua atau (SMP)*. Beberapa tahun kemudian melalui Rapat Muktamatar di Kotaraja khususnya bertempat di Asrama Haji Jayapura maka perubahan Nama SMP menjadi *Majelis Muslim Papua (MMP)*.

## **5.2.2 Adaptasi Nilai-Nilai Budaya**

### **5.2.2.1 Persebaran Muslim di Papua**

Dalam sub-bab ini, peneliti menampilkan sekilas tentang perkembangan Muslim di Papua, meskipun hanya melalui cerita atau penuturan seorang tokoh. Sebab, untuk menemukan sejarah (tertulis) mengenai Muslim di Papua, sangat sulit mengingat masih terbatasnya literatur mengenai hal tersebut. Thoha Al Hamid, salah seorang tokoh Muslim Papua menuturkan bahwa:

“Dakwah Islam di Papua sebenarnya sudah dimulai jauh sebelum dua tokoh agama Kristen, Ottow dan Geisler, mendarat di pulau Mansinam”.

Data yang merujuk hal ini ditemukan bahwa peristiwa tersebut terjadi di Manokwari pada 5 Pebruari 1855. Berbagai catatan lepas yang bersumber pada cerita turun-temurun dari kaum tua menyebutkan bahwa agama Islam sudah masuk sejak tahun 1.600-an di kawasan pesisir pantai Barat di Selatan tanah Papua; di kepulauan Raja Ampat Kabupaten Sorong, sekitar teluk Berau, dan teluk Bintuni, Babo, Kokas, Fak-fak, Kaimana, Teluk Arguni, serta di Kayu Merah Distrik Teluk Etna. Daerah-daerah di Pesisir Vogelkop ke Selatan Papua inilah yang sampai sekarang dikenal sebagai kantong-kantong penduduk asli Papua (dari rumpun Melanesia) yang menganut Agama Islam.

Dalam 80 tahun terakhir, masyarakat (etnik) Papua yang memeluk agama Islam bertambah dengan masuknya ratusan warga Suku Dani di Kampong Walesi, Mega Pura, Hitigima, Gurima, Yuarima, Air Garam, Pasema dan Arabada di Lembah Baliem (Jaya wijaya), juga di Asmat dan Okaba (Merauke). Sedangkan pertambahan jumlah penduduk beragama Islam ke Papua, yang paling menyolok terjadi karena masuknya penduduk etnik Nusantara lainnya melalui program transmigrasi nasional dan migrasi spontan.

Kantong-kantong penduduk Papua yang beragama Islam umumnya tersebar di kawasan pesisir pantai dan hulu-hulu sungai, kecuali di daerah Jaya Wijaya di mana perkampungan Muslim Papua di sana membentang di Lembah Baliem, Pegunungan Tengah. Kondisi kehidupan sosial ekonomi dan kondisi kesejahteraan, umumnya sama dengan penduduk Papua lainnya. Rantai kehidupan berakar kuat pada pola ekonomi subsistem (baik petani maupun nelayan) yang bergantung pada sediaan alam dan masih dalam taraf kemiskinan yang memperhatikan. Infrastruktur pelayanan pendidikan, kesehatan maupun akses komunitas dan transportasi pun masih sangat terbatas.

Adapun pada aspek politik dan persepsi budaya lokal, posisi umat Islam Papua sangat lemah. Mereka tidak memiliki posisi tawar yang baik dalam pengambilan keputusan, baik dalam persolan politik maupun pembangunan. Karena mereka Muslim, peran kultural mereka

pun tidak menonjol. Seringkali, mereka bahkan dikonotasikan sebagai “orang luar”. Islam dan Papua, tanpanya belum diterima sebagai suatu realita. Bahkan sampai tahun 1977 dan 1978, tatkala anak-anak Muslim asli Papua dari Fak-fak dan Kaimana bergelombang masuk Universitas Cenderawasi di Jayapura, tampak jelas “keterkejutan” di kalangan dosen maupun mahasiswa, karena ada anak Papua yang berkulit hitam, berambut keriting tetapi beragama Islam. Hal ini disebabkan oleh asumsi bahwa Papua adalah Nasrani/Kristen.<sup>2</sup>

Tahun 2002, jumlah pemeluk Islam sebanyak 642.545 jiwa., Kristen Protestan; 1.235.670 jiwa; sedangkan Katolik; 543.030 jiwa, dari jumlah 642.545, orang penganut islam, masyarakat asli Papua di perkirakan hanya sekitar 150-200,000 jiwa. Adapun sisa terbesarnya terdiri dari penduduk Papua Muslim dari etnik Bugis, Buton, Makassar, Jawa, Padang, Seram, Ternate dan lain-lainnya. Saat ini, perubahan demografi di Papua mengalami peningkatan seiring dengan berkembangnya masyarakat Muslim di Papua sendiri dan hadirnya ratusan Muslim (pendatang) yang berasal dari berbagai daerah di Indonesia. Secara rinci, berikut ini ditampilkan kondisi penduduk Muslim di Papua berdasarkan kabupaten/kota dan hanya difokuskan pada pembagian agama Islam dan Kristen (Protestan dan Katolik), karena kedua agama inilah yang banyak dianut di Papua.

Perkembangan muslim ditengah mayoritas Kristen mampu eksis karena didukung dengan persebaran muslim di seluruh wilayah Papua. Berikut data Persebaran agama di Papua :

---

<sup>2</sup> Hal ini diungkapkan oleh salah seorang informan Thoha Alhamid dalam sebuah wawancara di Jayapura pada Mei 2015 lalu. Ia bahkan secara tegas mengatakan bahwa ada kekhawatiran dari kelompok tertentu mengenai keberadaan dan kirpah Muslim di Papua selama ini yang banyak menguasai perekenomian.



**Tabel 5.1 Persebaran Agama di Papua**

<b>NO</b>	<b>KABUPATEN/KOTA</b>	<b>ISLAM</b>	<b>PROTESTAN</b>	<b>KATOLIK</b>
1	Merauke	131.115	44.407	95.146
2	Jayawijaya	12.882	107.535	34.127
3	Jayapura	16.105	210.421	82.771
4	Nabire	56.896	59.572	26.083
5	Kep. Yapen	10.773	81.821	754
6	Biak Numfor	29.987	118.501	3.456
7	Paniai	3.473	112.038	40.106
8	Puncak Jaya	6.303	190.000	23.000
9	Mimika	1.686	142.387	60.277
10	Boven Digoel	19.240	23.613	44.570
11	Mappi	11.328	19.595	84.825
12	Asmat	8.998	37.456	61.316
13	Yakuhimo	5.056	271.192	13.876
14	Peg. Bintang	222	57.522	22.772
15	Tolikara	720	296.858	590
16	Sarmi	6.345	30.625	1.139
17	Keerom	26.833	20.784	15.281
18	Waropen	8.500	23.878	1731
19	Supiori	760	2.174	217
20	Membramo Raya	1.842	36.390	264
21	Nduga	-	79.053	-
22	Lanny Jaya	127	148.282	113
23	Membramo Tengah	20	45.370	1.075
24	Yalimo	64	50.663	35
25	Puncak	293	92.758	165
26	Dogiyai	500	12.350	37.378
27	Intan Jaya	61	26.956	13.473
29	Deiyai	455	38.478	23.162
29	Kota Jayapura	254.100	283.493	84.474
<b>Jumlah</b>		<b>614.684</b>	<b>2.664.172</b>	<b>772.176</b>

**Sumber: Kantor BPS Papua, 2016**

Secara sepintas, data di atas memberikan petunjuk bahwa Muslim ada di hampir seluruh kabupaten di Papua, meskipun dengan jumlah yang sedikit. Jika melihat kondisi penduduk di wilayah kota, maka dapat diketahui bahwa jumlah antara Kristen dan Muslim tidak memiliki perbedaan yang mencolok. Hal inilah kemudian yang menyebabkan, salah satunya, hubungan Kristen dan Muslim di Kota Jayapura sangat dinamis. Demikian pula di Merauke, Muslim di sana bahkan menjadi kelompok mayoritas. Hal ini disebabkan oleh tingginya arus masuk orang dari berbagai daerah di Indonesia, kemudian menetap di sana.

#### **5.2.2.2 Perkembangan Injil di Tanah Papua**

Umat Kristen di Indonesia sering dijuluki sebagai kelompok yang *small but significant minority* (Campbell-Nelson, 1998: 74; Adeney-Risakotta, 2011: 9), karena walau jumlahnya relatif kecil dibandingkan umat Islam, tetapi kehadiran dan peran politiknya di tengah bangsa Indonesia tidaklah kecil. Umat Kristen terlibat aktif dalam gerakan perlawanan terhadap penjajah Belanda, turut serta mendirikan negara, merumuskan ideologi dan mengesahkan UUD 1945, ikut mempertahankan kemerdekaan Indonesia melalui perang kemerdekaan, serta berperan aktif dalam membangun bangsa Indonesia.

Umat Kristen terutama yang berkembang di Indonesia sejak awal abad ke-19, adalah buah *zending* (penginjilan) yang dilakukan oleh pribadi-pribadi atau lembaga-lembaga pekabaran Injil yang lahir di Eropa sejak akhir abad ke-18 sebagai akibat kebangunan rohani yang melanda Eropa ketika itu. Orang-orang Kristen Eropa yang telah mengalami “kelahiran baru” dan terpanggil menjadi misionaris, kemudian pergi ke luar negeri untuk mengabarkan Injil, baik atas prakarsa sendiri maupun atas pengutusan lembaga pekabaran Injil tertentu. Buah pekerjaan para misionaris inilah kemudian melahirkan gereja-gereja suku di Indonesia yang berakar di bumi Indonesia dan

mengembangkan ciri khasnya sendiri menurut kultur daerah tempat kelahirannya.

Dengan kata lain kekristenan di Indonesia bukanlah hasil penjajahan, karena misionaris-misionaris yang mengabarkan Injil ke Indonesia bukanlah didatangkan atas inisiatif para penjajah itu. Tidak dipungkiri bahwa penjajah Belanda melakukan berbagai upaya untuk melanggengkan kekuasaan, termasuk mendukung proses penginjilan di daerah tertentu, namun tujuan Belanda datang ke Indonesia selama 350 tahun bukanlah untuk mengkristenkan Indonesia, melainkan untuk mengambil kekayaan Indonesia demi kepentingan ekonomi negara penjajah itu.

Diskursus sejarah kekristenan di Indonesia tidak dapat mengabaikan Indonesia Timur sebagai basis penyebaran agama Kristen (Aritonang dan Steenbrink, 2008).<sup>3</sup> Dari beberapa pusat konsentrasi penyebaran agama Kristen dalam skala massif, Papua merupakan daerah yang relative lancar dan sukses dalam penyebaran agama Kristen. Kekristenan menyentuh daerah Papua sejak tahun 1855 (Neilson, 2000), mulailah perjalanan Injil di Papua hingga menyentuh daerah Baliem. Perkembangan Kekristenan terus berlanjut hingga masyarakat suku Dani mengenal dan menjadi Kristen. Sehingga bukan hal yang mengagetkan jika mayoritas masyarakat suku Dani beragama Kristen (Van den End, 2008:266).

Pembukaan wilayah misi oleh CAMA di Lembah Balim dilakukan melalui Wisselmeren (Paniai, terutama Enarotali) dan Homeyo wilayah orang Moni. Pada 1950 Pendeta Einer Mickelson melakukan kontak dengan orang Dani Barat dalam suatu perjalanan dari Homeyo ke Lembah Ilaga. Dialah orang kulit putih pertama yang memasuki Lembah Ilaga, namun tidak lama ia dan para pembawa barang segera pulang ke Homeyo. Setahun kemudian, tepatnya pada 1951 Pendeta Troutman dan Jerry Rose bersama seorang Indonesia yang bernama Franz Titaheluw melakukan perjalanan kedua ke

---

<sup>3</sup> Di Indonesia bagian Timur, Pusat-pusat Kekristenan, antara lain, adalah Maluku, Papua, NTT, Sulawesi Utara, dan Tana Toraja.

Lembah Ilaga tempat mereka tinggal beberapa hari untuk menjajaki kemungkinan akan pembangunan suatu lapangan terbang. Mereka tidak dapat melanjutkan perjalanannya lebih jauh ke arah timur karena mereka tidak dapat menjamin keamanan dan keselamatan para pembawa barang dan penunjuk jalan. Oleh sebab itu, mereka terpaksa harus meninggalkan Ilaga dan kembali ke Enarotali, Paniai.

Pada tahun yang sama Pendeta Jerry Rose dan Franz Titaheluw bergabung dengan seorang pejabat pemerintah Belanda yang bernama Robert Mayer Ranneft dan seorang Inspektur Polisi yang bernama van der Pant melakukan perjalanan ke Lembah Balim. Mereka berjalan kaki selama 67 hari melalui Lembah Ilaga, hulu Kali Balim, Danau Habema, dan akhirnya sampai di Lembah Pelebaga (Ibele), di atas Lembah Balim. Namun, mereka tidak diizinkan oleh pejabat pemerintah itu untuk memasuki Lembah Balim. Sebab itu, mereka kembali ke Wisselmeren atau Paniai. Pemerintah Belanda di Nieuw Guinea baru memberi izin kepada CAMA untuk memasuki Lembah Balim pada 31 Mei 1953 (Alua, 2006: 11-12).

Setelah mengalami kegagalan memasuki Lembah Balim melalui darat, misionaris CAMA mempersiapkan melalui udara selama sekitar 3 tahun (1951-1953). Persiapan dilakukan di Sentani oleh Pendeta Lloyd van Stone, Jerry Rose dan kemudian E. Mickelson mempersiapkan hangar MAF dan perumahan untuk pilot dan misionaris di Sentani, Hollandia. Sementara mereka melakukan persiapan tersebut, pemerintah Belanda memberikan izin kepada mereka untuk memasuki Lembah Balim pada 31 Mei 1953. Dalam surat izin itu disebutkan bahwa memasuki Lembah Balim melalui Danau Habema. Sedangkan dalam konferensi pastoral yang berlangsung pada 1 Maret 1953 di Enarotali, Pendeta E. Mickelson ditunjuk sebagai pemimpin ekspedisi ke Lembah Balim melalui udara.

Sementara itu, pusat misionaris CAMA di Amerika Serikat menggalang dana untuk membeli sebuah pesawat jenis amfibi untuk pendaratan di air. Salah satu donatur untuk pembelian pesawat itu adalah seorang janda yang bernama Nyonya Suppes yang bermukim di

California. Ia menyumbangkan USS 800 yang sebenarnya ia persiapkan untuk biaya operasi matanya. Ia dengan ikhlas menyumbangkan uangnya itu dengan berdoa: "lebih penting orang di New Guinea lebih celik matanya dan melihat terang dalam Yesus daripada mata jasmani saya". Atas usaha pusat misionaris CAMA di Amerika, dana untuk pembelian pesawat amfibi dapat terpenuhi, sehingga pesawat dimaksud dapat dibeli. Pesawat yang dibeli dari Irlandia itu diterbangkan dari Irlandia sebelum Natal 1952 oleh pilot AL Lewis dan Ed Ulrich.

Perjalanan dari Irlandia sampai Sentani ditempuh selama 22 hari dan tiba di Sentani pada 12 Januari 1954. Dengan tibanya pesawat itu, persiapan pendaratan di Lembah Balim lebih intensif. Tim ekspedisi yang dipimpin oleh Pendeta E. Mickelson merencanakan pendaratan pertama di Lembah Balim pada 24 Maret 1954. Namun, rencana itu dibatalkan karena beberapa staf dan pimpinan ekspedisi E. Mickelson jatuh sakit. Sebelum pendaratan di Lembah Balim dilakukan, beberapa kali penerbangan ke Lembah Balim untuk memantau keadaan Lembah Balim dari udara. Penerbangan dan pendaratan pertama para misionaris CAMA dari Sentani ke Lembah Balim terjadi pada 20 April 1954. Mereka yang bergabung pada penerbangan pertama pesawat amfibi Short Sealant adalah pilot Albert J. Lewis dan co-pilot Edward W. Ulrich, sedangkan para pendetanya ialah Einar Mickelson, Lloyd van Stone dan seorang gembala dari Paniai dengan keluarganya, yakni bernama Elisa Gobay, istrinya Ruth Yogi, dan anak mereka yang bernama Dorcas Gobay.

Pesawat yang membawa rombongan itu mendarat di kali Balim, di Minimo di tempat yang dulu pesawat ekspedisi Archbold mendarat di Kali Balim. Kemudian, mereka mendirikan tenda sebagai pemukiman pertama. Keesokan harinya mereka melihat orang Balim di seberang kali itu. Orang Balim itu mengamati mereka dalam posisi busur-panah dan tombak di tangan mereka. Pada hari kedua itu, diterbangkan rombongan kedua dari Sentani yang terdiri atas dua pilot dan Antropolog Myron Bromley, dan dua orang Kristen lain yang

berasal dari Wandamen yang bernama Adrian Rumanderi dan Topituma Gobay yang berasal dari Paniai. Pada penerbangan kedua itu dibawa serta perahu karet untuk transportasi melalui kali Balim. Kemudian, mereka memindahkan camp pertama ke seberang kali Balim yang dianggap berbahaya dari banjir dan dari ketinggian dapat memantau keadaan lemah Balim.

Pada saat mereka memindahkan sebagian barang-barangnya, mereka melihat sejumlah orang di sekitar lokasi camp pertama mereka. Namun hanya dua orang yang berani mendekat dan bertemu dengan mereka sambil menyahut *Naap... Naap...Naap*, kemudian Nickelson dan Gobay membalas *Naap... Naap* dua kali. Ucapan *naap ... naap* searti dengan *waa...waa* dalam bahasa Balim yang artinya ucapan selamat datang dan menyambut kedatangannya dengan suka cita yang besar. Setelah agak lama bertemu dengan mereka, Elisa dan Mickelson menyeberangkan sisa barang di kamp baru di sebelah kali Baliem. Sementara itu, di camp yang baru itu mereka dikelilingi oleh orang asli dalam keadaan siap membunuh. Namun, Weepy dari muara kali Etagai berteriak-teriak jangan membunuh. Akhirnya, tombak dan panah diturunkan dan mereka mendekati para misionaris itu kemudian mereka berdiri secara bersahabat (Alua, 2006: 16, *cf* Bensley, 1994: 21-29).

Sejarah panjang proses penginjilan di tanah Papua ini mengalami pasang surut, khususnya dalam penghadapannya dengan kebudayaan lokal. Para penginjil harus berhadap-hadapan dengan elit-elit lokal dengan segenap tradisi, kebudayaan dan agama lokal yang sudah cukup mengakar kuat dalam masyarakat Papua. Para penginjil dengan ‘cerdas’ berupaya menyesuaikan diri dengan keyakinan atau agama lokal yang telah lama berkembang di tanah Papua. Dalam konteks ini, upaya yang dilakukan oleh para penginjil merupakan sebetuk kontekstualisasi ajaran kristiani ke dalam kepercayaan atau agama lokal. Semenjak Injil pertamakali masuk dan diperkenalkan kepada masyarakat Papua pada 5 Februari 1855 oleh Ottow dan Geisler. Proses penginjilan mengalami perkembangan yang cukup

signifikan di beberapa wilayah dan suku di tanah Papua. Di kepulauan Biak Numfor,<sup>4</sup> Injil pertama kali diterima oleh Guru Petrus Kafiar pada tanggal 26 April 1908. (Rumainum, 1966: 47).

Kekristenan di Biak ternyata tidak menghilangkan agama asli<sup>5</sup> yang diwarisi oleh orang Biak sejak para leluhur yaitu, Koreri.<sup>6</sup> Kepercayaan terhadap Koreri ini telah diwariskan secara turun-temurun yang lahir dari pengalaman manusiawi mereka. Koreri adalah suatu jawaban atas persoalan-persoalan yang sulit dalam kehidupan masyarakat dan perorangan (pribadi) (Mamoribo, 1971: 2). Ada empat macam kesulitan yaitu: kesakitan, kematian, keadaan alam, dan kejahatan dosa. Di dalam kesulitan-kesulitan itu mereka percaya akan kehidupan kekal di dunia ini, pengharapan tentang dunia baru, dan keadaan yang lebih baik. Kepercayaan terhadap Koreri telah mendarah daging di dalam kehidupan jemaat-jemaat Gereja Kristen Injili (GKI)

---

<sup>4</sup>Suku Biak adalah salah satu dari 250 suku di Tanah Papua. Suku ini merupakan penduduk asli yang mendiami kabupaten Biak-Numfor, Propinsi Papua. Biak-Numfor terdiri atas gugusan pulau (pulau Biak, Numfor, Supiori dan kepulauan Padaido) terpisah dari pulau Papua (Tanah Besar).

<sup>5</sup>Istilah agama asli banyak digunakan untuk menggambarkan kepercayaan masyarakat lokal yang telah lama bertahan dan mempengaruhi struktur kehidupan masyarakat lokal, mulai dari kelahiran hingga kematian. Rahmat Subagya (1986: 1) memakai istilah agama asli yang berarti kerohanian khas dari satuan bangsa atau suku bangsa, sejauh itu berasal dari dan diperkembangkan di tengah-tengah bangsa itu sendiri dan tidak dipengaruhi oleh kerohanian bangsa lain atau menirunya.

<sup>6</sup>Sebelum orang Biak-Numfor menerima Injil, mereka telah menganut kepercayaan terhadap Koreri (Kamma, 1981: 65-67). Kata Koreri terdiri dari “ko” (kami/kita), “rer” (kulit semu) dan “i” (kata sifat). Kulit semu dimaksudkan adalah kulit binatang seperti ular yang dapat membuang kulitnya yang lama dan memakai kulit baru. Secara harafiah “Koreri” berarti, kami/kita membuang kulit lama dan memakai kulit baru. Jadi kata Koreri berarti kita menggantikan kulit, artinya kita menjadi baru kembali dalam arti yang luas. Dalam arti luas kata korer dengan imbuhan “i” menjadi koreri berarti suatu kehidupan yang tidak mengenal penderitaan fisik maupun batin, tidak ada tekanan ekonomi, tekanan politik, penyakit atau kematian, yaitu suatu kehidupan bahagia yang abadi sifatnya (masa bahagia).

Tanah Papua di Biak, khususnya bagi warga jemaat suku asli Biak. Kepercayaan Koreri ini didasarkan pada mitos Manarmakeri.<sup>7</sup>

Sejarah panjang penginjilan di tanah Papua, seakan-akan menjadi absah untuk menyatakan bahwa Papua merupakan tanah injil atau negeri yang dikhususkan kepada orang-orang Kristen Papua. Tampaknya, hal inilah yang kemudian menjadi salah satu alasan mendasar, bahwa otonomi khusus dimaksudkan untuk mengembalikan ‘khittah’ orang Papua dan Tanah Papua sebagai Kristen. Kesadaran sejarah semacam inilah yang dikemudian hari menjadi salah satu pemantik munculnya gagasan untuk memisahkan diri dari NKRI karena alasan keagamaan, selain alasan ketidakadilan sosial dan diskriminasi rasial.

Catatan sejarah mengenai masuknya agama-agama di tanah Papua perlu dipublikasi secara lebih meluas, sehingga menjadi konsumsi bagi masyarakat dan menciptakan sebuah kesadaran sejarah yang baru di masyarakat Papua kontemporer. Dalam konteks ini, perlu dikemukakan dan dipublikasi secara lebih meluas, bahwa masing-

---

<sup>7</sup>Mitos Manarmakeri hidup dan berakar di kalangan orang Biak yang senantiasa mengharapkan suatu “masa bahagia” melalui kedatangan Sang Mesias yaitu, Mansar Manarmakeri. Mitos Manarmakeri menceritakan tentang seorang tua yang sakti (Mansar Manarmakeri) yang pada zaman dahulu kala pernah ada dan telah mengisi jiwa orang Biak dengan gambaran pembebasan dan pengharapan yang indah dan menyenangkan. Mitos Manarmakeri ini dikenal benar oleh orang Biak serta terus mengiringi pekerjaan para zendeling. Ketika para Zendeling mengabarkan Injil tentang Yesus Kristus, manusia baru, langit dan bumi baru, kebangkitan orang mati, kedatangan Yesus Kristus kembali ke dunia pada setiap ibadah hari Minggu, maka orang Biak menarik kesimpulan bahwa ternyata ada kesamaan antara tokoh Manarmakeri dalam mitologi Biak dengan tokoh Yesus dalam Injil. Dalam kaitan dengan pemahaman demikian itu menurut Jaesrich yang dikutip oleh Kamma mengatakan bahwa “Orang Biak itu berkata bahwa Manggundi yang telah menciptakan Pulau Numfor adalah Tuhan Yesus, dan mereka menamakannya Manggundi, sedangkan orang Belanda menamakannya Yesus”. Mengenai Koreri ini, Kamma juga menulis sebagai berikut: “bila orang percaya Koreri mendengar Injil, mereka merasa bahwa apa yang dijanjikan dalam Koreri terdapat juga dalam Injil Yesus Kristus”.



masing agama memiliki kans dan kesempatan yang sama untuk ‘berdakwah’, selama tidak mengusik keberadaan entitas agama lain. Kesadaran sejarah mengenai sejarah agama-agama di Papua perlu ditumbuh-kembangkan dalam rangka membangun kesepahaman melalui dialog terbuka untuk kemajuan Papua, khususnya di dalam rangka membangun kerjasama antar-agama kaitannya dengan upaya mendorong emansipasi, kesetaraan dan keadilan bagi semua pihak di tanah Papua. Dengan demikian, kesadaran sejarah ini kemudian akan menciptakan harmoni antar-pemeluk agama, duduk bersama, berdiri bersama, dan bekerja bersama untuk Papua.

### **5.2.3 Aktivisme Sejarah**

Salah satu indikator dari eksternalisasi adalah aktifisme sejarah dimana dalam konteks ini adalah melihat sejauh mana keterlibatan muslim Papua dalam menyelesaikan masalah/konflik yang terjadi. Papua merupakan daerah yang memiliki potensi cukup tinggi salah satunya konflik politik lokal. Pada dasarnya politik selalu mengandung konflik dan persaingan kepentingan. Suatu konflik biasanya berawal dari kontroversi-kontroversi yang muncul dalam berbagai peristiwa politik, dimana kontroversi tersebut diawali dengan hal-hal yang abstrak dan umum, kemudian bergerak dan berproses menjadi suatu konflik (Hidayat, 2002:124). Konflik politik merupakan salah satu bentuk konflik sosial, dimana keduanya memiliki ciri-ciri mirip, hanya yang membedakan konflik sosial dan politik adalah kata politik yang membawa konotasi tertentu bagi istilah konflik politik, yakni mempunyai keterkaitan dengan negara/pemerintah, para pejabat politik/pemerintahan, dan kebijakan (Rauf, 2001:19). Konflik politik, oleh karenanya, merupakan kegiatan kolektif warga masyarakat yang diarahkan untuk menentang keputusan politik, kebijakan publik dan pelaksanaannya, juga perilaku penguasa beserta segenap aturan, struktur, dan prosedur yang mengatur hubungan-hubungan diantara partisipan politik (Surbakti, 1992:151).

Sebagai aktivitas politik, konflik merupakan suatu jenis interaksi (interaction) yang ditandai dengan bentrokan atau tubrukan diantara kepentingan, gagasan, kebijaksanaan, program, dan pribadi atau persoalan dasar lainnya yang satu sama lain saling bertentangan (Plano, dkk, 1994:40). Dengan demikian, makna benturan diantara kepentingan tadi, dapat digambarkan seperti perbedaan pendapat, persaingan dan pertentangan antara individu dan individu, individu dengan kelompok, kelompok dengan individu atau individu, kelompok dengan pemerintah (Surbakti, 1992:149).

Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) secara langsung yang diterapkan di Indonesia sejak tahun 2004 menimbulkan kekhawatiran bagi sebagian kalangan. Pilkada dianggap telah menciptakan pembelahan sosial di masyarakat yang berakibat pada ketegangan dan kekerasan komunal. Sekilas, Sejumlah penelitian menunjukkan jumlah kekerasan terkait Pilkada di Indonesia relatif rendah (Ahnaf, dkk, 2015: 7). Pada putaran pertama Pilkada yang berlangsung dari tahun 2005-2008, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) mencatat kasus kekerasan fisik tidak sampai 3 persen dari sekitar 500 Pilkada (Mochammad Nurhasim (ed.), 2009. Konflik dalam Pilkada Langsung 2005-2008: Studi tentang Penyebab dan Dinamika Konflik, Jakarta). Pada tahun 2010 International Crisis Group (ICG) mencatat dari 220 Pilkada yang dilakukan pada tahun 2010 hanya terjadi 20 kasus kekerasan (ICG, 2010).

Pilkada berperan penting dalam menciptakan struktur kesempatan politik bagi terjadinya eskalasi ketegangan yang sudah berlangsung sebelumnya. Menarik mencermati temuan penelitian yang dilakukan Ahnaf dkk (2015) di beberapa daerah di Indonesia berkaitan dengan pilkada dan kekerasan dengan motif identitas. *Pertama*, momen Pilkada menjadi momentum bertemunya kekuatan-kekuatan berbeda dalam kepentingan bersama untuk menekan kelompok korban. Hubungan saling menguntungkan ini terjadi utamanya antara dua kelompok kekuatan, yakni tokoh agama dan aktor politik.

Di satu sisi tokoh agama yang mencari dukungan dari aktor politik untuk memobilisasi dukungan guna menekan kelompok minoritas; di sisi lain, aktor politik mempunyai kepentingan untuk memobilisasi dukungan elektoral dengan berpihak kepada tokoh-tokoh agama yang menentang kelompok minoritas. Dalam situasi ini kepentingan yang bersifat intoleran, dalam bentuk penentangan terhadap aktifitas kelompok agama lain atau yang dituduh menyimpang, menjadi isu bersama yang menyatukan kedua kekuatan yang berbeda. Dalam kasus yang berbeda, relasi saling menguntungkan antara aktor tidak hanya terjadi antara tokoh agama dan aktor politik, tetapi juga membentuk aliansi dengan kekuatan-kekuatan lain khususnya birokrasi pemerintahan.

*Kedua*, dinamika politik seputar Pilkada bisa mendorong kandidat dalam Pilkada untuk menerapkan strategi *religious outbidding* (strategi mengungguli lawan dengan menggunakan isu agama) dengan mengangkat isu ancaman dari kelompok agama minoritas. Dari ketiga kasus yang dibahas di sini, *religious outbidding* paling menonjol terjadi di Bekasi dan Sampang. Hal yang menarik, hampir semua aktor politik dalam kedua kasus ini nampak tidak ingin tertinggal dari calon lain dalam menggunakan isu agama. Hal ini bisa dipahami karena dalam situasi ketika isu agama menjadi salah satu isu sentral dalam mobilisasi elektoral, semua calon ikut serta dalam upaya membangun citra sebagai pembela agama. Penggunaan isu agama dalam retorika politik tidak lagi efektif dalam mengungguli (*outbidding*) lawan, tetapi menjadi pilihan untuk mempertahankan level dukungan masyarakat.

*Ketiga*, ketika aktor-aktor yang berbeda dengan kepentingan yang berbeda dipertemukan dalam isu bersama, maka terjadi akumulasi kekuatan yang melibatkan mobilisasi sumber daya milik kekuatan yang berbeda untuk mendukung aktivisme menekan kelompok korban. Jenis-jenis sumber daya yang tergabung dalam aliansi ini mencakup berbagai bentuk seperti kekuatan kultural tokoh agama dalam

memobilisasi massa, otoritas aktor politik menyediakan fasilitas negara atau bantuan program pembangunan.

*Keempat*, selain mobilisasi sumber daya, salah satu instrumen penting yang digunakan aliansi penentangan terhadap kelompok minoritas adalah penerbitan regulasi (seperti Peraturan Bupati dan Peraturan Walikota) yang dibuat karena tuntutan massa dan kemudian digunakan sebagai dasar legitimasi bagi tindakan kekerasan. Pola penerbitan regulasi oleh pemerintah sebagai bagian penting dalam dinamika dan eskalasi konflik terjadi dalam ketiga kasus yang dikaji di sini. *Kelima*, dalam situasi yang tidak seimbang, akumulasi kekuatan yang menentang kelompok korban mengakibatkan persekusi yang berlangsung lama dan sulit dijembatani, karena *power balance* tidak mendukung mediasi secara adil.

Konflik sosial sebagai konsekuensi dari pertarungan politik di tingkat lokal, khususnya ketika momen pilkada, telah menjadi warna tersendiri di era otonomi daerah dan desentralisasi. Sentiment keagamaan dan etnis menguat seiring dengan keinginan kelompok tertentu untuk mengusung calon dengan latarbelakang agama dan etnis tertentu dalam pilkada. Eskalasi konflik sosial di sejumlah wilayah pada saat momen pilkada seringkali sulit dihindari dan terjadi secara alamiah.

Hal ini menunjukkan, bahwa pertarungan politik lokal melalui pemilihan kepala daerah secara langsung tidak semulus harapan banyak kalangan. Hal yang terjadi justru menimbulkan kecemasan dibanyak pihak. Hal ini dipicu oleh munculnya berbagai konflik dengan tingkat eskalasi yang cukup besar yang mewarnai perjalanan Pemilihan kepala daerah secara langsung yang dilaksanakan di beberapa daerah. Mulai dari pertikaian antar pendukung, perusakan fasilitas publik hingga perusakan gedung-gedung milik pemerintah yang tak terhitung jumlahnya (Armunanto, 2015: 24). Persoalan-persoalan tersebut, tidak mungkin terjadi apabila potensi konflik dalam Pemilihan kepala daerah secara langsung bisa dideteksi sejak awal. Sehingga pemerintah dan penyelenggara pemilu bisa

mempersiapkan berbagai langkah untuk mengantisipasi terjadinya konflik atau eskalasi konflik kearah yang lebih massif.

Dalam konteks Papua, potensi konflik di pilkada serentak tahun 2018 menjadi perhatian serius pemerintah pusat di Jakarta. Sebastian Vishnu dalam laporannya bertajuk “Pemerintah Antisipasi Konflik Pilkada di Papua” (rumahpemilu.org, oktober 2017) menyebutkan, bahwa

“Pemerintah mewaspadai potensi konflik yang muncul menjelang dan saat pemilihan kepala daerah serentak digelar pada 2018. Salah satu daerah yang menjadi perhatian khusus adalah Papua. “Saat ini memang kami fokus kepada Papua,” ujar Menteri Koordinator Politik, Hukum, dan Keamanan Wiranto di sela acara “Pemantapan Program Wawasan Kebangsaan dan Ketahanan Nasional Aparat Pemerintah dan Aparat Teritorial Daerah” di Badan Pengembangan Sumber Daya Manusia Kementerian Dalam Negeri, kemarin.

Menurut Wiranto, pemerintah bersama Komisi Pemilihan Umum dan Badan Pengawas Pemilu telah berkoordinasi untuk memetakan potensi kerawanan yang mungkin muncul di sana. Berdasarkan pengalaman sebelumnya, suhu politik di Papua selalu memanas menjelang pemilu dan pilkada. Karena itu, semua pihak terkait akan berupaya memantau dan mencegah ledakan konflik ataupun kerusuhan politik. “Sehingga tidak menimbulkan keresahan, kekacauan, dan konflik di masyarakat. Itu yang terpenting,” ujarnya.

Wiranto mengklaim sejumlah tindak pencegahan konflik telah dilakukan. “Sudah ada langkah-langkah menetralkan,” ujarnya. Namun ia enggan merinci langkah apa saja yang sudah diambil. Dia hanya menyebutkan salah satu langkah tersebut adalah menyempurnakan sistem pemilihan yang khusus berlaku di Papua, yakni noken. “Kami sempurnakan sistem noken,” kata Wiranto.

Sementara itu, Kepala Kepolisian Daerah Papua, Inspektur Jenderal Boy Rafli Amar, menyatakan pihaknya mendukung upaya pembentukan tim mediasi yang digagas Pemerintah Provinsi Papua untuk menangani konflik yang mungkin terjadi setelah pilkada di sana. “Kami mendukung rencana pembentukan tim mediasi dan berharap agar semua pihak dilibatkan, termasuk tokoh agama dan tokoh masyarakat, sehingga konflik yang terjadi tidak hanya ditangani polisi dan dibantu TNI,” kata Boy di Jayapura”.

Konflik sosial di Papua, baik menjelang pilkada maupun di luar momen pilkada sering terjadi. Beberapa insiden yang melibatkan antara kelompok Islam dan Kristen, seperti kasus Tolikara, kasus pembangunan kampus STAIN, dan kasus lain-lain memperlihatkan betapa sengitnya pertarungan identitas keagamaan, apalagi pertarungan etnis di Papua. Kekerasan yang dilatari oleh sentiment keagamaan ini semakin menguat akhir-akhir ini di Papua. Padahal jauh sebelumnya, sangat sulit mengidentifikasi adanya kekerasan yang mengatasnamakan agama. Berdasarkan data Sistem Nasional Pemantauan Kekerasan, dari tahun 1998-2014 tercatat ada 14.942 insiden kekerasan di Provinsi Papua yang terdiri dari konflik kekerasan, kekerasan oleh aparat keamanan, kekerasan kriminal dan kekerasan domestik. Dan tidak ada satu pun konflik kekerasan yang terjadi di Papua yang disebabkan karena faktor agama ([www.sn timer.com](http://www.sn timer.com)).

Insiden di Tolikara beberapa waktu lalu merupakan peristiwa yang mencoreng wajah papua sebagai ‘tanah yang damai’. Bagaimana pun kekerasan di Tolikara yang berujung pembakaran masjid merupakan sebetulnya kekerasan yang dapat menjalar jika sejak awal diantisipasi dengan baik. Selama ini, konflik bernuansa agama tidak pernah terjadi di Tolikara. Di kabupaten Tolikara sendiri tercatat ada sebanyak 31 insiden kekerasan, termasuk di antaranya adalah 18 insiden konflik kekerasan. Sejak tahun 2005-2014, permasalahan konflik kekerasan di Tolikara disebabkan oleh masalah hutang

piutang, balas dendam, permasalahan rumah tangga yang memicu bentrokan antar warga, bentrokan antar kampung, permasalahan politik berupa ketidakpuasan terhadap hasil pemilu (pemilihan legislatif, pemilihan presiden dan pilkada), masalah separatis dengan aparat keamanan serta ketidakpuasan dengan kepemimpinan daerah setempat. Dengan demikian, tidak ada satu pun motif konflik kekerasan yang terjadi di kabupaten Tolikara selama ini yang berkaitan dengan isu agama (Lubendik, 2015: 18).

Kekerasan atau konflik yang terjadi di Kabupaten Tolikara beberapa waktu lalu itu, sebenarnya bukanlah konflik dengan motif agama. Konflik yang terjadi lebih karena adanya miskomunikasi antara GIDI, kepolisian dan pemerintah daerah Tolikara. Meskipun sungguh sulit mengidentifikasi, atau mengakui, bahwa konflik bernuansa agama di Kabupaten Tolikara, tetapi bukan berarti bahwa potensi-potensi konflik bernuansa agama, bahkan etnik, tidak ada di Papua. Kepentingan politik lokal dapat memainkan isu SARA, dalam bentuk membenturkan kelompok-kelompok agama dan etnis di Papua dalam rangka memperoleh keuntungan politis dari peristiwa tersebut.

Peran MMP dalam percaturan politik lokal dan konflik sosial di Papua memang tidak ditemukan secara kasat mata. Artinya, peran MMP dalam mendorong konflik sosial tidak ditemukan dalam berbagai pernyataan dan tindakan, baik secara individu maupun organisasi MMP. Hal yang paling mungkin adalah peran MMP di dalam meredam dan mengantisipasi potensi-potensi konflik sosial yang bakal muncul pada setiap momen pertarungan politik lokal. Wawancara dengan salah seorang tokoh MMP menunjukkan, bahwa visi misi organisasi MMP tidak ditujukan untuk memperkeruh suasana damai dan harmonis di tanah Papua. Akan tetapi, MMP diharapkan bersama elemen agama lain terus mendorong dan menjaga Papua sebagai tanah damai.

MMP dan elemen-elemen lain di Papua sejatinya sejak awal dapat mendeteksi potensi-potensi kerawanan sosial yang dapat mengarah kepada konflik sosial. Dalam sistem peringatan dini

terhadap konflik sosial di berbagai wilayah, diperlukan prasyarat, antara lain, *Pertama*, diperlukan *sensivitas*, yang mana setiap warga yang berada di ujung tombak, terutama yang berdekatan langsung dengan komunitas lokal diperlukan sikap peka terhadap berbagai tanda/isyarat sosial sedini mungkin. Perwujudan keresahan sosial dapat dikategorikan dalam jenis berikut ini: (1) omongan, pergunjingan yang menyebar di masyarakat, (2) adanya perdebatan sengit antar individu, (3) meluasnya sikap apatis, (4) adanya demonstrasi, dan (5) penghalangan disertai perusakan dan penganiayaan pada manusia maupun harta benda. Keresahan tersebut menunjukkan adanya tingkatan hierarkis serius dalam keresahan sosial dan tentu memerlukan penanganan yang berbeda-beda.

*Kedua*, diperlukan multilevel koordinasi, yang berupa arus informasi keluhan ataupun berbagai macam analisis serta adanya pertukaran pendapat untuk menemukan solusi dalam mengantisipasi keresahan sosial. Masyarakat diharapkan dapat berperan aktif dalam menyampaikan hasil observasi dari lapangan, hal ini tentu diperlukan dukungan kesediaan aparat birokrasi dan keamanan dalam menghilangkan jarak sosial supaya masyarakat berperan aktif dalam penyampaian keluhan.

*Ketiga*, diperlukan *exhaustiveness*, yang mana dalam pencatatan data dilakukan upaya pengumpulan, pencatatan dan pemrosesan dengan teliti dan secara menyeluruh, yang meliputi tempat kejadian, waktu, pihak yang terlibat, faktor dan sumber yang menjadi keresahan, dampak yang diakibatkan secara mendalam. Prinsip tersebut dapat berjalan bila mendapat dukungan dari sistem dokumentasi yang rapi

*Keempat*, dibutuhkan *fairness*. yang mana sikap jujur dan keterbukaan pemerintah perlu diupayakan sebaik mungkin agar dapat berpikir adil dan melakukan tindakan obyektif terhadap siapa pun, dalam hal ini mereka yang masuk dalam kategori lemah terabaikan dan marginal. Perlu disadari sejak awal bahwa aksi keresahan sosial merupakan “teriakan untuk meminta perhatian dan keadilan”, dimana



tindakan bukan pagi-pagi memperlakukan masyarakat yang ingin mendapatkan keadilan sebagai terdakwa, akan tetapi setidaknya diperlakukan sebagai korban dengan perlunya mendapatkan empati dan simpati (Karnaji, Septi Ariadi, Soebagyo Adam, & Siti Mas'udah, <http://alhada-fisip11.web.unair.ac.id/>). Hal ini juga diungkapkan oleh Umar Warfeti sebagai berikut:

“Muslim Papua mulai terlibat dalam upaya penyelesaian konflik-konflik sosial yang terjadi antara Islam dengan Kristen. Penduduk asli Papua bukan tipe yang memiliki sentiment keagamaan bahkan mereka sangat antusias terhadap Muslim. Banyak pendeta-pendeta yang pada akhirnya masuk agama Islam”.

Hal di atas menjelaskan bahwa kehadiran Muslim di Papua mampu mencegah konflik-konflik sosial yang terjadi di tanah Papua. Selain itu penduduk asli di Papua bukanlah orang-orang yang memiliki sentiment untuk memicu hadirnya konflik. Islam masuk di Papua berasal dari pedagang dan nelayan dari kerajaan Tidore, Ternate dan Bacan sehingga Islam mudah diterima dan berkembang pesat di tanah Papua. Tidak dapat dipungkiri bahwa potensi konflik yang ada harus dapat di bentengi rasa kebersamaan dan solidaritas yang tinggi antar pemeluk agama, selain itu juga harus ada organisasi yang memiliki visi misi untuk mencegah terjadinya konflik di Papua.

*Early warning system* potensi konflik perlu menjadi perhatian serius MMP dan semua elemen masyarakat di Papua. Ini merupakan upaya yang tidak semudah membalik tangan. Dalam konteks ini, MMP perlu semakin memperpanjang jembatan dialog dan kerjasama dengan semua pihak, baik pemerintah, masyarakat, maupun elit-elit agama lain, sehingga cita Papua tanah yang damai bukan sekedar slogan kosong belaka, tetapi perlu diwujudkan dalam realitas kehidupan masyarakat di Papua. bagi peneliti, di sinilah letak peran sentral dan strategis MMP, agar ke depan MMP tidak saja menjadi milik umat Islam, bahkan, jika dimungkinkan, menjadi milik seluruh

masyarakat Papua. Bagi peneliti, inilah sebentar dakwah *amar ma'ruf nahi munkar* yang dapat dilakukan MMP.

## **5.2. MMP dan Objektivasi Identitas**

Objektivasi adalah sesuatu yang real berada di luar individu, namun mempengaruhi ruang gerak individu, bahkan sekali pun manusia sebagai penciptanya.

### **5.2.1 Papuanisasi dan Munculnya Stigma Papua Kristen**

Pemberlakuan kebijakan Otsus memberi kesempatan kepada para birokrat putra Papua untuk menghembuskan isu “papuanisasi” dan tujuan praktisnya adalah merebut posisi-posisi pimpinan birokrasi pada level propinsi dan kabupaten. Pada kurun 1999-2001 praktis terjadi papuanisasi jabatan-jabatan penting semacam gubernur hingga kecamatan dan kepala desa. Dalam situasi semacam itu rasionalitas penjenjangan karir berdasarkan golongan, pendidikan, dan kemampuan tidak lagi berlaku. Rasionalitas birokrasi yang pada era Orde Baru hanya sebatas ucapan kini semakin parah karena didominasi dengan isu primordial (Lefaan, Nugroho dan Mudiono, 2012, Lefaan, 2010).<sup>8</sup>

Di dalam wacana tuntutan Papuanisasi selalu dikemukakan bahwa dengan duduknya putra Papua sebagai pimpinan pemerintahan daerah seakan-akan “dipastikan” adanya komitmen dan strategi baru pembangunan yang lebih mengutamakan warga Papua secara keseluruhan. Pada praktiknya kedudukan baru yang dinikmati oleh aparat putra Papua sebagian besar disalahgunakan. Korupsi dan

---

<sup>8</sup>Bandingkan “Papuanisasi Segera Dimulai di Papua,” Kompas, 22 Juni 2000. Secara verbal, sebagaimana diutarakan oleh Wagub R.G. Jopari, papuanisasi adalah perluasan kesempatan dan peningkatan kesejahteraan orang Papua di dalam konteks otonomi daerah. Meskipun R.G. Jopari mengatakan bahwa papuanisasi berbeda dengan jawanisasi namun dalam praktiknya kedua terminologi itu mengacu pada praktik politik yang kurang lebih sama.

penyalahgunaan wewenang dilakukan secara terbuka. Korupsi dan kolusi tidak lagi dilakukan secara tersembunyi seperti sebelumnya. Di satu kabupaten di wilayah pegunungan tengah Papua seorang bupati menghabiskan sebagian besar anggaran pemerintah kabupaten untuk perjalanan-perjalanannya ke Jayapura dan ke Jakarta bersama rombongan staf yang direkrutnya dari kerabat-kerabatnya.

Kebijakan otonomi khusus yang dibarengi dengan jargon “papuanisasi” sesungguhnya menyisakan persoalan mendasar, bahwa ternyata tidak semua orang Papua mendapat kesempatan yang sama untuk berkisah di birokrasi. Dalam konteks ini, “papuanisasi” justru menyisakan ketidakadilan pekerjaan bagi orang-orang Papua. Politik representasi sebagai konsekuensi dari kebijakan otonomi hanya menambah ‘kekeruhan’ di Papua. Dalam catatan Lefaan, Nugroho dan Mudiyo (2012), praktik politik representasi sering dilakukan oleh segelap elite politik Papua dalam dinamika politik lokal.

Politik pengatasan nama rakyat ini pun lantas menjadi gejala yang marak melalui permainan bahasa politik para elite politik lokal. Akibatnya kata-kata populis itu tidak bermakna dan sangat sarat dengan muatan retorika dan terasa klise. Bahasa politik kerakyatan kemudian hanya tampil di panggung-panggung politik, tetapi secara empirik nasib rakyat tetap tidak berubah, tetap miskin dan jauh dari sejahtera. Gejala inilah yang termasuk dalam praktik politik representasi dalam Pilkada. Oleh karena kata sejahtera dan mandiri lebih merupakan jargon politik elite, maka publik pun kehilangan kepercayaan terhadap elite politik. Proses deligitimasi terhadap Parpol dan elite politik sesungguhnya merupakan konsekuensi logis dari maraknya praktik politik representasi.

Hal ini menunjukkan bahwa representasi ‘papuanisasi’ justru semakin memperlebar disparitas ekonomi antara orang kaya dan miskin, orang kota dan orang gunung di Papua. Menurut Lefaan, Nugroho dan Mudiyo (2012) di tengah harapan yang melambung tinggi ketika diberi Otonomi Khusus, tetapi rakyat justru belum merasakan manfaatnya. Rakyat Papua tahu bahwa dana pembangunan

di era Otsus sangat banyak, tetapi mengapa tidak mengubah nasib mereka. Dulu dan sekarang mereka tetap saja miskin dan tertinggal. Kenyataan ini lebih menyakitkan, karena justru di tengah limpahan dana pembangunan yang naik secara tajam, tetapi tidak membawa perbaikan nasib menuju lebih sejahtera. Lebih baik tidak mendengar ada dana besar sebagaimana digembar-gemborkan pada era Otsus sekarang ini, daripada mendengar tetapi kenyataannya tetap miskin. Begitu pernyataan rakyat Papua pada umumnya sebagaimana terekam dalam pergaulan sosial sehari-hari. Keluh-kesah semacam itu sangat bisa dipahami jika kemudian menjadi sumber tuntutan agar Otsu dikembalikan saja kepada pemerintah pusat.

Kaum *subaltern*—meminjam Istilah Spivak- Papua ini semakin tidak terdengar suaranya ketika semakin jauh dari pusat kekuasaan. Mereka yang tinggal di gunung-gunung sama sekali tidak mengerti apa arti politik dan bahkan apa itu makna Otonomi Khusus. Mereka yang mayoritas tinggal di daerah pegunungan ini sibuk dengan upaya bertahan hidup yang lebih mengandalkan pada alam. Mereka bukan petani atau pekebun, tetapi lebih sebagai komunitas semi nomaden yang kehidupannya praktis tergantung pada ketersediaan pangan alam. Akan tetapi ketika elite politik lokal membutuhkan legitimasi kekuasaan melalui Pilkada, suara mereka juga sama dengan yang di perkotaan dengan prinsip one man one vote. Oleh karena itu orang gunung yang sebenarnya kelompok *subaltern* itu menjadi begitu berarti bagi elite politik lokal untuk meraih kekuasaan.

Para elite politik di Papua melakukan apa yang disebut Spivak (1988) sebagai *speak off*, berusaha merepresentasikan realitas kaum pinggiran, tetapi representasi itu tetap merupakan konstruksi para elite bukan apa yang disebutnya sebagai *speak for*. Para elite itu berusaha merepresentasikan realitas rakyat jelata tetapi atas konstruksi dan *frame* elite, dan sekaligus di balik itu demi kepentingan elite itu sendiri. Mereka selalu bicara bahwa rakyat ingin ini dan itu, sehingga apa yang direpresentasi tentang realitas kebutuhan rakyat itu tidak lain adalah kepentingannya sendiri. Jadi di sinilah beroperasinya *speak off*,

di mana elite melakukan politik keseolah-olahan atas nama rakyat. Sementara rakyat tidak mampu melakukan konstruksi atas realitas untuk merepresentasikan dirinya sendiri seperti apa adanya dalam dinamika politik pemerintahan. Mereka senantiasa direpresentasikan, tetapi tidak mampu merepresentasikan realitas dirinya atau melakukan apa yang disebut Spivak sebagai *speak for*. Dalam proses *speak for* itu, rakyat adalah subyek otonom yang merepresntasikan dirinya, tentang apa yang sesungguhnya dibutuhkan dan diperlukan dalam suatu proses politik.

Konteks semacam ini juga disebut oleh Hana Pitkin (Pitkin, 1967, Rehfeld, 2011) sebagai *standing for*. Representasi deskriptif, seseorang dapat berpikir tentang representasi sebagai “*standing for*” segala sesuatu yang tidak ada. Person bisa berdiri demi orang lain, menjadi substitusi untuk orang lain, atau mereka cukup meyerupai orang lain. Representasi deskriptif menggambarkan bahwa wakil mendeskripsikan konstituen, biasanya ditandai dengan karakteristik yang nampak seperti warna kulit, gender, kelas sosial. Model ini dipahami sebagai kesamaan deskripsi antara wakil dengan yang diwakili. Ciri pandangan ini kebanyakan dikembangkan di antara yang membela representasi proporsional, bahkan pandangan ini dianggap sebagai prinsip fundamental representasi proporsional yang berupaya menjamin bahwa badan perwakilan mencerminkan hitungan matematis “*more or less*”. Proporsionalitas wakil ini berkait dengan komposisi komunitas, sebagai kondensasi dari keseluruhan, sehingga proporsionalitas wakil ini menghendaki metapora peta. Badan perwakilan sebagai peta yang ditarik dari skala konfigurasi fisik dan sebagai keseluruhan *copy* yang selalu memiliki proporsi yang sama sebagaimana yang asli.

Politik representasi elite seperti itu sangat rentan hanya sebagai formalitas demi untuk meraih kekuasaan. Sementara secara substantif mereka tidak merepresentasikan realitas kepentingan rakyat, dalam hal ini adalah rakyat Papua. Ini mirip dengan *speak off* yang diistilahkan oleh Spivak. Rakyat hanya direpresentasikan oleh elite dan tidak

dipandang sebagai subyek yang bisa bersuara dan menyuarakan kepentingannya sendiri tanpa perantara elite, yaitu dengan *speaking for*. Atau dalam bahasa Hana Pitkin sebuah representasi yang substantif, bukan bersifat formalistik, atau yang disebut sebagai representasi *acting for*.

Sementara elite politik Papua lebih mirip melakukan representasi simbolik. Representasi simbolik berarti merepresentasikan sesuatu yang bukan merepresentasikan fakta. Ide person dapat direpresentasikan tidak dengan peta atau potret, tetapi dengan simbol, dengan disimbolkan atau diwakili secara simbolik. Meskipun sebuah simbol merepresentasikan "*standing for*" segala sesuatu, tetapi tidak menyerupai apa yang diwakili. Simbol memiliki ciri yang membantu merasionalisasi signifikansi simboliknya, sehingga simbol mensubstitusi yang diwakili dan simbol mensubstitusi (mengganti) apa yang disimbolkan.

Baik representasi formalistik maupun simbolik biasanya dekat dengan obyek bukan dekat dengan aktivitas maka wakil kerap kali tidak merepresentasi dengan melakukan sesuatu sama sekali. Artinya representasi tidak dalam makna berbicara tentang peran, kewajibannya dan apa yang ditampilkan oleh wakil. Realisme tindakan representasi deskriptif dan simbolik ekuivalen dengan pandangan "*standing for*", bukan pada aktivitas representasi yang "*acting for*". Bahkan pandangan representasi formalistik dan deskriptif tidak memungkinkan untuk aktivitas merepresentasi sebagai "*acting for*" bagi orang lain. Repotnya representasi diskriptif dan formalistik itulah yang lebih banyak dilakukan oleh elite politik Papua.

Padahal jika ingin merepresentasikan yang substantif, atau dalam istilah Pitkin disebut sebagai *acting for*, atau *speaking for* dalam istilah Spivak, maka elite politik mestinya terus hadir dalam upaya empati dengan rakyat. Dengan kehadiran seperti itu, mereka akan benar-benar mampu mendengar dan sekaligus merasakan denyut hati dan kehendak rakyat yang sesungguhnya. Memecahkan masalah bersama dan mencari jalan keluar serta solusi kreatif atas masalah

rakyat keseharian adalah tindakan representasi *speak for* atau *acting for*. Sayangnya elite Papua tidak pernah melakukan hal ini, sehingga menjadi tuli dan tidak tahu apa yang harus dilakukan demi rakyatnya.

Politik representasi pasca otsus dalam bentuk “papuanisasi” berbarengan dengan stigma di sejumlah daerah di Papua, khususnya di kantong-kantong mayoritas Kristen, bahwa Tanah Papua hanya diperuntukkan bagi orang Papua Asli yang Kristen. Kenyataan ini menunjukkan bahwa disamping sentimen rasa atau suku—pribumi dan pendatang—terdapat pula sentiment keagamaan di kalangan masyarakat Papua, khususnya orang Papua asli. Etno-religius ini menjadi ajang perebutan ruang publik antara orang Papua asli yang Kristen maupun orang Papua asli yang Muslim, apalagi dengan masyarakat pendatang yang beragama Islam.

Kenyataan ini memicu sejumlah regulasi yang lebih mencerminkan warna satu agama, misalnya perda yang bermuatan agama tertentu, penolakan terhadap pembangunan rumah ibadah tertentu dan sebagainya. Etno-sentrisme yang dibalut oleh sentimen keagamaan ini tidak jarang memicu konflik, baik dalam skala kecil maupun dalam skala besar. Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan, terungkap beberapa pernyataan dari sejumlah responden, bahwa tanah Papua sejatinya hanya diperuntukkan bagi orang Kristen. Orang-orang Islam justru menjadi ancaman bagi eksistensi orang Kristen di Tanah Papua.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup>Sebuah tulisan mengungkapkan kekhawatiran ini, “Integrasi ke Papua ke dalam Indonesia berhasil, secara otomatis 5 Agama berlaku seluruh Indonesia, termasuk Papua, Papua yang dulunya hanya satu agama, kini menjadi 5 Agama secara nasional. Penyebaran agama dengan legalitas 5 agama di Indonesia, Papua benar-benar target penyebaran agama secara terbuka bahkan target utama dalam perebutan tanah Papua sebagai mayoritas agama Kristen. Dengan dukungan finansial dari negara, khususnya agama Islam telah melakukan berbagai upaya dalam penyebaran agama di Papua. Buktinya banyak mesjid dan pesantren di mana-mana di Papua. Imigran dari luar Papua yakni pemeluk agama Islam berdatangan tanpa kontrol dan menyebar ke seluruh Papua. Misi penyebaran agama terus berlaju dan

Dengan demikian, di Papua terdapat konstruksi wacana yang berkembang, bahwa agama Kristen merupakan agama asli orang Papua. Hal ini tentu saja mengabaikan eksistensi agama-agama lain, khususnya agama Islam yang juga telah cukup lama bercokol dan menjadi bagian dari urat nadi masyarakat asli Papua. Politik identitas keagamaan ini kemudian menjadi arena ‘perang’ antara sekelompok masyarakat Muslim asli Papua dengan masyarakat Kristen asli Papua.

### **5.2.2 Dampak Kebijakan Otonomi Khusus bagi Masyarakat Papua**

Sentralisme kekuasaan era Orde Baru menjadikan beberapa daerah yang memiliki kekayaan sumber daya alam tidak dapat menikmati kekayaannya sendiri. Hampir semua hasil eksplorasi sumber daya alam diserahkan ke Jakarta. Papua (dulu Irian Jaya) termasuk salah satu daerah dengan sumber daya alam melimpah yang banyak menyumbang devisa negara. Hanya saja, kekayaan sumber daya alam di Papua ini tidak berbanding lurus dengan tingkat kesejahteraan dan pembangunan yang pesat di daerah ini.<sup>10</sup>

---

tersebar secara nyata bahkan gelap di Papua hampir 50 tahun sejak integrasi Papua ke dalam NKRI. Papua sedang dalam ancaman besar. Wilayah berpenduduk mayoritas Kristen dan Katolik sudah berada dalam target Islamisasi, yaitu proses peng-Islaman orang-orang Kristen pedalaman yang minim pengetahuan tentang Kekristenan.

<sup>10</sup>Tanah Papua dianugerahi dengan sumber daya alam yang melimpah, seperti tambang emas, tembaga, hasil hutan, hasil laut dan lain-lain. Pada masa pemerintahan presiden Suharto, sumber daya alam ini dieksploitasi secara besar-besaran dengan mengundang investor asing, tanpa melibatkan pemerintah dan masyarakat lokal dalam pengambilan keputusan. Celakanya, eksploitasi sumber daya alam ini menimbulkan luka mendalam bagi masyarakat Papua. *Pertama*, pengelolaan ini menimbulkan limbah dan merusak ekosistem kehidupan masyarakat Papua. *Kedua*, pengelolaan ini menimbulkan persoalan mengenai tanah adat. Pengambilan tanah menjadi tanah milik pribadi, bertentangan dengan kepemilikan tanah menurut ketentuan hak ulayat tanah adat. Menurut Osborne (2001: 245-249), kesan dibenak masyarakat Papua adalah bahwa eksploitasi sumber daya alam



Sentralisme kekuasaan orde baru ini kemudian menjadi salah satu spirit munculnya gerakan reformasi tahun 1998 yang kemudian menumbangkan kekuasaan Suharto selama kurang lebih 32 tahun. Pasca kejatuhan rezim orde baru, era baru reformasi dimulai dengan bergulirnya wacana desentralisasi dan otonomi daerah yang telah diimplementasikan hingga saat ini. Otonomi daerah merupakan kebijakan pemberian berupa otonomi yang luas kepada daerah, khususnya kota dan kabupaten. Kebijakan ini dilaksanakan sebagai wujud pengembalian harkat dan martabat masyarakat daerah, peningkatan kualitas demokrasi dengan pemberian pendidikan politik, peningkatan efisiensi pelayanan publik daerah dan akhirnya diharapkan menciptakan pemerintahan yang baik atau *good governance* (Habibi, 2015: 117).

Sebagaimana diatur dalam undang-undang pemberian dan wewenang dan tanggung jawab, harus seimbang dengan pembagian sumber pendapatan yang memadai sehingga mampu dan mendukung pelaksanaan wewenang dan tanggung jawab yang telah diberikan. Pada era otonomi, upaya yang mengandalkan bantuan dari Pemerintah Pusat sudah tidak relevan dipertahankan lagi. Dengan otonomi, daerah dituntut mandiri dalam berbagai bidang, termasuk didalamnya yaitu mendanai dan melaksanakan pembangunan di daerah. Maka daerah dituntut dapat meningkatkan Pendapatan Asli Daerah (PAD) agar dapat mengurangi ketergantungan pada pemerintah pusat.

Dengan berlakunya Undang-Undang tersebut, kewenangan yang dimiliki daerah bertambah maka tanggung jawab yang diemban oleh Pemerintah Daerah juga akan bertambah banyak. Mahfud MD (2000: 49) mengutarakan implikasi dari adanya kewenangan urusan

---

adalah pencurian. Selama lima tahun Repelita terjadi eksploitasi sumber daya alam secara berlebihan, namun tidak ada dampak langsung yang membawa kemakmuran dan kesejahteraan penduduk asli Papua. Pergulatan orang Papua dengan rezim Orde baru hingga pasca rezim Orde Baru dapat ditelisik melalui tulisan Peter King, "Morning Star Rising? Indonesia Raya and The New Papuan Nasionalism", *Indonesia*, 73, April 2002, hlm. 89-127.

pemerintahan yang begitu luas yang diberikan kepada daerah dalam rangka otonomi daerah, dapat merupakan berkah bagi daerah, namun pada sisi lain sekaligus juga dapat menjadi beban yang menuntut kesiapan daerah dalam melaksanakannya. Hal ini disebabkan karena semakin bertambahnya urusan pemerintahan yang menjadi tanggung jawab Pemerintah Daerah.

Maka dari itu beberapa aspek yang harus dipersiapkan, yaitu:, sumber daya keuangan, sarana, prasarana dan sumber daya manusia. Diskursus desentralisasi dan otonomi yang diberlakukan di Indonesia masih dalam rangka Negara Kesatuan Republik Indonesia. Dalam konteks ini, Mahfud MD (2006: 221) menjelaskan bahwa negara kesatuan merupakan negara dengan kekuasaan dipencar ke daerah dengan memberikan otonomi daerah untuk mengatur dan mengurus rumah tangga sendiri melalui desentralisasi atau dekosentrasi. Ini menunjukkan daerah memperoleh hak dari atau diberikan oleh pemerintah pusat sesuai undang-undang. Hal ini menurut Asshidiqqie (2005: 262) selaras dengan hakikat politik hukum Pasal 18 UUD 1945, bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) menjamin adanya desentralisasi dan otonomi yang luas bagi daerah-daerah di seluruh Indonesia.

Senada dengan hal tersebut, Bhenyamin Hoessein (2005: 13) mengatakan bahwa dalam konteks negara kesatuan, penerapan asas desentralisasi dan sentralisasi dalam organisasi negara tidak bersifat *dikotomis* melainkan *kontinum*. Dalam hal ini, Pemerintah Pusat tidak mungkin menyelenggarakan semua urusan pemerintahan di tangannya secara sentralisasi, begitu juga sebaliknya, pemerintah daerah tidak mungkin menyelenggarakan semua urusan pemerintahan yang diserahkan. Urusan pemerintahan yang menyangkut kepentingan dan kelangsungan hidup berbangsa dan bernegara lazimnya diselenggarakan secara sentralisasi dan dekonsentrasi, sedangkan urusan yang mengandung dan menyangkut kepentingan masyarakat setempat diselenggarakan secara desentralisasi.

Secara teoritis, Van der Pot dalam bukunya *Hanboek van Netherlands Staatsrech* membedakan desentralisasi berdasarkan teritorial dan fungsional. Teritorial menjelma berupa badan yang berdasar pada wilayah, berbentuk tugas pembantuan dan otonomi. Sementara itu fungsional diwujudkan berupa badan-badan berdasarkan tujuan tertentu (*dalam* Manan, 1990: 29). Asas desentralisasi merupakan asas dimana adanya penyerahan beberapa urusan pemerintah pusat kepada daerah sehingga menjadi urusan rumah tangga di daerah. Kemudian, urusan-urusan yang diserahkan menjadi tanggung jawab daerah. Sementara, dalam Pasal 1 angka 8 UU Pemda disebutkan "Asas desentralisasi adalah penyerahan Urusan Pemerintahan oleh Pemerintah Pusat kepada daerah otonom berdasarkan Asas Otonomi".

Dalam sejarah desentralisasi atau otonomi daerah, Hilaire Barnet (2000: 496) menyatakan:

*"local government represented an early form of localized self-regulation. The country is divided into local authorities – either county or district – each having law making and administrative powers as deligated by Parliament"*.

(Pemerintah daerah (lokal) mewakili sebuah bentuk awal pengaturan diri secara lokal. Negara ini dibagi menjadi pemerintah daerah - baik kabupaten atau distrik - masing-masing memiliki peraturan perundang-undangan dan wewenang administratif yang diatur oleh Parlemen).

Salah satu penyelenggaraan pemerintahan yaitu desentralisasi pada perkembangannya melahirkan pengertian otonomi. Otonomi sendiri merupakan kewenangan dan kewajiban daerah otonom dalam mengatur dan mengurus urusan rumah tangga sendiri sesuai peraturan perundangan yang berlaku.

Dalam penyelenggaraan otonomi, Pemerintah Pusat menyerahkan sejumlah urusan yang menjadi urusan rumah tangga daerah yang dapat berorientasi dalam meningkatkan kesejahteraan

masyarakat dengan mempertimbangkan kepentingan dan aspirasi yang ada serta menjamin kesesuaian hubungan antar daerah. Hal ini dilakukan sebagai upaya meningkatkan pembangunan dan pelayanan merata di seluruh wilayah Indonesia (Nasution, 2007: 23).

Tujuan utama penyelenggaraan otonomi daerah menurut Mardiasmo (dalam Agus, 2012) adalah untuk meningkatkan pelayanan publik dan memajukan perekonomian daerah. Pada dasarnya terkandung tiga misi utama pelaksanaan otonomi daerah yaitu (1) meningkatkan kualitas dan kuantitas pelayanan publik dan kesejahteraan masyarakat, (2) menciptakan efisiensi dan efektivitas pengelolaan sumber daya daerah, dan (3) memberdayakan dan menciptakan ruang bagi masyarakat untuk berpartisipasi dalam proses pembangunan. Tujuan ini sejalan dengan tujuan dibentuknya otonomi khusus sebagai instrumen normatif untuk menyelesaikan akar persoalan berupa kesenjangan, persamaan kesempatan, serta perlindungan hak dasar dan Hak Asasi Manusia.

Otonomi daerah yang telah sejak lama digulirkan oleh pemerintah pusat pasca Orde baru dianggap merupakan program yang cukup bagus untuk mempercepat pembangunan di daerah-daerah. Selama ini rezim orde baru, ketimpangan-ketimbangan di berbagai bidang, khususnya di bidang pembangunan daerah nampak nyata sehingga menimbulkan ketidakadilan sosial. Meski otonomi daerah secara konseptual merupakan tawaran yang bagus untuk mengatasi ketimpangan pembangunan di daerah-daerah, serta mengatasi kesenjangan antara pusat dan daerah, ternyata masih menimbulkan problem serius.

Hal paling penting berkenaan dengan kendala, hambatan dan masalah yang mengarah kepada kegagalan pelaksanaan otonomi daerah adalah masih terdapatnya ketimpangan pembangunan di daerah-daerah tertentu yang kemudian berimplikasi kepada ketidakadilan sosial. Paling parah adalah kesempatan pribumi untuk berkiprah secara lebih luas di birokrasi pemerintahan daerah. Kondisi ini memunculkan ketidakpuasan beberapa daerah tertentu dengan

mendorong pemerintah pusat untuk lebih banyak berbuat kepada daerah-daerah tersebut.

Papua merupakan daerah dengan tingkat ketimpangan sosial dan ketidakadilan sosial yang cukup mengkhawatirkan. Ada anggapan, bahwa penduduk pribumi Papua tidak mendapatkan kesempatan seluas-luasnya untuk berkiprah di pemerintahan lokal, dan bahkan menikmati kekayaan sumber daya alamnya. Masyarakat pendatang di tanah Papua justru lebih banyak berkiprah di birokrasi pemerintahan dan pembangunan. Bahkan, parahnya ada kekhawatiran bahwa kedatangan penduduk pendatang akan mengancam keberadaan masyarakat pribumi Papua.

Kebijakan desentralisasi yang dituangkan dalam otonomi daerah di Indonesia memiliki karakteristik tersendiri. Saat ini, terdapat empat bentuk otonomi daerah, yakni: 1) otonomi luas untuk kabupaten/kota secara umum, 2) otonomi terbatas untuk provinsi, 3) otonomi khusus untuk Papua ( UU No. 21/1999) dan Nangroe Aceh Darussalam (UU No. 18/1999 jo. UU No. 11/2006), serta 4) otonomi khusus Jakarta sebagai Ibukota Negara (UU No. 29/2007) (Utomo, 2010). Daerah-daerah tersebut diberikan otonomi khusus dikarenakan alasan yang berbeda-beda. Aceh dan Papua yang lebih dilatarbelakangi aspek politis, DKI Jakarta dengan pertimbangan manajemen perkotaan dan ibu Kota Negara, serta DI Yogyakarta yang lebih cenderung karena alasan historis, diberikan perlakuan khusus terhadap format otonomi daerahnya.

Kekhususan tersebut menunjukkan bahwa sebenarnya konsep desentralisasi asimetris telah mulai diterapkan. Desentralisasi asimetris ditujukan sebagai instrumen untuk memperkuat tujuan desentralisasi yakni menciptakan efektivitas dan efisiensi penyelenggaraan negara, sekaligus memperkuat struktur demokrasi di tingkat lokal. Mengingat bahwa setiap daerah atau wilayah dalam sebuah negara memiliki anatomi politik, sosial, maupun kultural yang beragam, maka desain desentralisasi yang berbeda (asimetris) menjadi alternatif yang

strategis untuk menghindari terjadinya kekecewaan daerah terhadap pemerintah nasional.

Implementasi otonomi khusus di Papua diharapkan dapat dijadikan sarana dalam mempercepat pembangunan di Papua sehingga dapat sejajar dengan daerah lain di Indonesia (Musa'ad, 2010) mengingat dalam hal politis dan geografis wilayahnya masih tertinggal. Papua yang sebelumnya bernama Irian Jaya adalah wilayah terakhir yang dikukuhkan sebagai provinsi. Masuknya wilayah Irian Jaya ke pangkuan Indonesia pun sarat dengan kontroversi. Kontroversi inilah yang menjadi pemicu munculnya pemikiran-pemikiran serta gerakan-gerakan separatisme, di samping ada kesenjangan ekonomi dan kesejahteraan antara Irian Jaya dengan wilayah lain di Indonesia. Sampai timbul gerakan OPM (Organisasi Papua Merdeka) yang diatasi pemerintah dengan menetapkan Irian Jaya sebagai Daerah Operasi Militer. Namun ternyata upaya ini tidak cukup untuk meredam gejolak yang ada di Irian Jaya hingga pemerintah memberikan solusi dengan mengeluarkan produk UU No. 21 Tahun 2001 yang menyerahkan otonomi khusus kepada wilayah Irian Jaya serta perubahan namanya menjadi Papua (Siahaan, 2006).

Pada dasarnya Otonomi Khusus bagi Papua merupakan kewenangan khusus yang diberikan untuk provinsi dan rakyat Papua dalam mengatur dan mengurus sendiri sesuai kerangka NKRI. Kewenangan ini memberikan tanggung jawab besar bagi provinsi Papua dalam menyelenggarakan pemerintahan dan mengatur pemanfaatan kekayaan alam untuk kemakmuran rakyat Papua sesuai dengan peraturan perundang-undangan. Kewenangan juga dilakukan dalam upaya untuk memberdayakan potensi sosial budaya dan perekonomian masyarakat Papua termasuk memberikan peran yang memadai bagi orang-orang asli Papua melalui para wakil adat, agama, dan kaum perempuan yang diwujudkan dalam Majelis Rakyat Papua (Siahaan, 2006).

Kebijakan ini memberikan peluang bagi orang asli Papua dalam mengaktualisasikan diri lewat simbol-simbol budaya sebagai

perwujudan kemegahan jati diri, pengakuan terhadap eksistensi hak ulayat, adat, masyarakat adat, hukum adat, dan lain-lain. Selain itu, Undang-Undang Otonomi Khusus juga mengandung semangat penyelesaian masalah dan rekonsiliasi untuk menyelesaikan berbagai permasalahan yang terjadi dimasa lalu dengan tujuan memantapkan persatuan dan kesatuan nasional Indonesia di Provinsi Papua (Musa'ad, 2010). Selain itu bagi eksistensi organisasi MMP juga sangat terbantu dengan adanya kebijakan otonomi khusus di Papua :

Dalam kebijakan Otsus di Papua khususnya untuk Anggaran senantiasa mendapat bagian dari dana Otsus berupa Operasioanal kegiatan Organisasi, ini berarti Pemerintah Prov. Papua sudah mulai melihat dan memperhatikan perkembangan MMP. Bahkan beberapa waktu yang lalu Mukhtar MMP di Kota Jayapura, mendapat bantuan dana dari Gubernur Papua berjumlah Rp. 1,5.M.

Menurut Salossa (2006), implementasi kebijakan otonomi khusus Papua dinilai berdasarkan rangkuman efektivitas Undang-Undang No 21 tahun 2001 untuk memecahkan masalah-masalah mendasar. Adanya peraturan perundang-undangan ini ditujukan untuk meredam disintegrasi nasional di Papua. Dengan perkataan lain, apabila otonomi khusus Papua diterapkan secara benar, murni dan konsekuen data menjadi alat yang sangat ampuh dan solusi terbaik bagi ancaman disintegrasi bangsa di Papua (Salossa, 2006).

Kebijakan otonomi khusus bagi Papua, dalam teori desentralisasi disebut sebagai desentralisasi asimetris (*asymmetric decentralization*). Menurut Joachim Wehner (dalam Djojosoekarto dkk, 2008: 10), pemberian otonomi yang berbeda atas satu daerah atau wilayah dari beberapa daerah merupakan praktek penyelenggaraan pemerintahan yang cukup umum ditemui dalam pengalaman pengaturan politik di banyak negara. Pengalaman ini berlangsung baik di dalam bentuk negara kesatuan yang didesentralisasikan, maupun dalam format pengaturan federatif. Dalam khasanah ilmu politik dan pemerintahan, pola pengaturan yang tidak sebanding ini disebut

sebagai *asymmetrical decentralization*, *asymmetrical devolution* atau *asymmetrical federalis*, atau secara umum *asymmetrical intergovernmental arrangements*.

Bentuk penyebaran kekuasaan yang bercorak asimetris merupakan salah satu instrumen kebijakan yang digunakan untuk mengatasi dua hal fundamental yang dihadapi suatu negara, yakni persoalan bercorak politik, termasuk yang bersumber pada keunikan dan perbedaan budaya; dan persoalan yang bercorak teknokratis-menejerial, yakni keterbatasan kapasitas suatu daerah atau suatu wilayah dalam menjalankan fungsi dasar pemerintahan (*dalam* Djojosoekarto, dkk., 2008: 10). Bagi Peter Harris dan Ben Reilly (*dalam* Salossa, 2006: 53), melalui desentralisasi asimetris ini, wilayah-wilayah tertentu di dalam suatu Negara diberikan kewenangan khusus yang tidak diberikan kepada wilayah-wilayah lain.

Berdasarkan UUD 1945 Pasca Perubahan, Otonomi khusus memiliki perbedaan mendasar jika dibandingkan dengan daerah khusus berdasarkan UUD 1945 sebelum perubahan. Otonomi memiliki arti daerah memiliki hak, wewenang, dan kewajiban dalam mengurus rumah tangga sendiri diluar urusan tertentu yang ditetapkan pemerintah pusat. Sementara itu, Otonomi khusus memiliki arti hak, wewenang, dan kewajiban yang ditentukan milik suatu daerah berbeda dengan daerah lain pada umumnya. Pemberian otonomi kepada daerah sebagai kesatuan hukum, bukan kepada pemerintah daerah.

Perbedaan Otonomi khusus dengan daerah khusus karena dalam otonomi khusus perbedaan bukan hanya dari sisi struktur pemerintah daerah, melainkan juga meliputi perbedaan ruang lingkup hak, wewenang, dan kewajiban yang dimiliki daerah, serta pola dan proporsi hubungan antara pemerintah pusat dengan daerah khusus. Kebijakan UU Otonomi Khusus Provinsi Papua merupakan pengakuan Pemerintah RI dalam melindungi hak ulayat orang Papua akan tanah, air, dan kekayaan Papua. Hal ini menjadi prasyarat dalam mengangkat



orang Papua dari ketertinggalan dibanding saudaranya di kawasan Tengah dan Timur.

Sebagaimana dikemukakan dalam UU No. 21 Tahun 2001 yang telah dicabut melalui UU No. 35 Tahun 2008 tentang Perubahan atas UU No. 21 Tahun 2001, Otonomi Khusus bagi Provinsi Papua pada dasarnya adalah pemberian kewenangan yang lebih luas bagi Provinsi dan rakyat Papua untuk mengatur dan mengurus diri sendiri di dalam kerangka Negara Kesatuan Republik Indonesia. Kewenangan yang lebih luas berarti pula tanggung jawab yang lebih besar bagi Provinsi dan rakyat Papua untuk menyelenggarakan pemerintahan dan mengatur pemanfaatan kekayaan alam di Provinsi Papua untuk sebesar-besarnya kemakmuran rakyat Papua.

Kewenangan ini dapat digunakan untuk pemberdayaan potensi sosial-budaya dan ekonomi masyarakat Papua, termasuk didalamnya memberikan peran memadai bagi orang asli Papua melalui wakil adat, agama dan kaum perempuan. Hal ini dapat dilakukan dengan ikut serta dalam perumusan kebijakan daerah, penentuan strategi pembangunan dengan tetap menjunjung dan menghargai keragaman dan kesetaraan kehidupan masyarakat Papua, pelestarian budaya dan lingkungan, lambang daerah berupa bendera daerah dan lagu daerah sebagai wujud aktualisasi jati diri rakyat Papua dan eksistensi hak ulayat adat, masyarakat adat, dan hukum adat.

Kebijakan otonomi khusus bagi Papua merupakan sebuah upaya pemerintah pusat untuk mengangkat harkat dan martabat orang Papua. Selain itu, otonomi khusus ini dimaksudkan untuk mempercepat pembangunan di Papua yang selama orde baru sangat tertinggal dari daerah-daerah lain. Sehingga provinsi Papua dapat disejajarkan dengan provinsi-provinsi lain yang telah mengalami kemajuan di bidang pembangunan. Otonomi daerah, bahkan otonomi khusus, bukannya tanpa masalah. Masalah yang muncul biasanya berkenaan dengan menguatnya etnosentrisme, khususnya pada momen pilkada. Adanya fenomena etnosentrisme itu memperoleh momentum ketika terjadi perubahan sistem pemilihan Kepala Daerah.

Berdasarkan UU No. 32 Tahun 2004, pemerintah telah mengubah tata cara pemilihan kepala daerah yang sebelumnya tidak langsung menjadi langsung (Pemilukada). Bersamaan dengan merebaknya antusiasme masyarakat menyambut desentralisasi dan otonomi daerah merebak pula kajian-kajian tentang politik lokal. Beberapa buku tentang politik lokal bisa disebutkan sebagai contoh: “Konflik Antarelite Politik Lokal dalam Pemilihan Kepala Daerah: Kasus Maluku Utara, Jawa Timur, dan Kalimantan Tengah”, oleh Nurhasim dkk (2003); *Local Power and Politics in Indonesia*” disunting Edaward Aspinall and Greg Fealy (2003).

Dengan adanya perubahan itu maka peran elite lokal menjadi semakin menonjol dan meningkatkan posisi tawar mereka dalam percaturan politik lokal. Akan tetapi bersamaan dengan itu isu komunalisme seperti sentimen etnis dan agama semakin menguat (Lefaan, Nugroho dan Mudiono, 2012, Lefaan, 2010). Cornelis Lay (2005) mencatat, bahwa para calon yang diajukan oleh partai politik bisa jadi bukan merupakan kader parti itu sendiri, tetapi para pemimpin informal dari komunitas etnik atau agama yang mempunyai banyak pengikut yang memiliki “ikatan-ikatan primordial” dengan si calon. Menurut Lay, pilkada dapat melahirkan “konsolidasi etnik dan agama”, yang bisa menjadi sumber konflik.

Komposisi etnodemografis yang ada pada sebuah wilayah ditambah dengan pola kepemimpinan tradisional yang hidup di dalamnya akan menghasilkan sebuah konfigurasi etnopolitik yang memiliki dinamika tertentu yang berpeluang untuk dimasuki politik uang. Pemberian kekuasaan dan kewenangan yang lebih besar, khususnya pada tingkat kabupaten, tidak saja menimbulkan persaingan antar-elite dan pemimpin lokal di dalam kabupaten itu sendiri dalam memperebutkan berbagai kedudukan dan jabatan, tetapi juga tidak jarang melahirkan sikap “anti pendatang” dan mementingkan apa yang sejak lama menggejala sebagai isu “putra daerah”. Gejala “Putra Daerah” ini seolah-olah mendapatkan justifikasi dan dukungan dengan diberikanya kekuasaan dan kewenangan yang lebih besar oleh pusat ke

daerah melalui UU Otonomi Daerah No. 22 dan UU Perimbangan Keuangan Pusat-Daerah No. 25 Tahun 1999 (Lefaan, Nugroho dan Mudiono, 2012, Lefaan, 2010).

Era otonomi khusus juga ditandai dengan munculnya fenomena praktik politik representasi yang dilakukan oleh sejumlah elite politik di Papua. Politik ini merujuk pada praktik politik pengatasnamaan rakyat oleh para elite politik, yang sebenarnya tidak lain dan tidak bukan dari demi kepentingan mereka sendiri. Elite politik terkesan gampang menyampaikan pernyataan bahwa ia ingin berjuang demi kepentingan rakyat, tetapi pada kenyataannya berjuang demi kepentingannya sendiri. Pada era demokrasi sekarang, praktik politik representasi seperti itu marak di wilayah Papua.

Temuan penelitian yang dilakukan oleh Lefaan, Nugroho dan Mudiono (2012), menegaskan bahwa di Papua menyodorkan fakta politik di mana peran jaringan etnis dalam menentukan kepemimpinan Parpol dan birokrasi pemerintah daerah, ternyata cukup dominan. Gejala pemberian prioritas bagi “putra daerah” untuk menduduki jabatan-jabatan politik di daerah semakin menguat dan bahkan terlembagakan ketika lahir Perdasus bahwa Gubernur dan Wakil Gubernur, Bupati/Walikota dan Wakil Bupati/Wakil Walikota harus berasal dari etnis Papua asli.

Ada berbagai alasan yang muncul atas lahirnya pelembagaan putra daerah yang harus memimpin Papua. Terdapat tiga alasan utama yang dijadikan dasar keputusan tersebut. *Pertama*, dilihat dari historis, Papua bergabung dengan Indonesia berbeda dengan daerah lain, yaitu baru pada mulai tahun 1963. Dalam posisi seperti itu maka perlakuan pemerintah pusat terhadap Papua juga bersifat khusus, dengan tetap menempatkan daerah ini sebagai daerah yang rentan untuk memisahkan diri. Oleh karena itu wajar jika daerah ini selama lebih dari tigapuluh tahun lebih banyak dipimpin oleh etnis luar Papua. Respons atas perlakuan seperti itu, maka segenap elite Papua memanfaatkan momentum pemberian Otonomi Khusus pasca Orde

Baru untuk menunjukkan bahwa putra daerah juga mampu memimpin daerahnya sendiri.

*Kedua*, penurunan perkembangan penduduk asli Papua, jika dibandingkan dengan jumlah pendatang. Hingga fase perkembangannya sekarang, penduduk Papua hanya sekitar 1,2 juta jiwa, sementara perkembangan penduduk pendatang semakin cepat seiring dibukanya Papua bagi siapa saja yang merupakan warga Indonesia. Atas dasar fakta seperti itu, jika pimpinan daerah tidak dipegang oleh etnis Papua asli, maka kebijakan politik tidak akan bisa dikontrol atas kepentingan etnis Papua yang semakin terpinggirkan. Dengan etnis Papua yang berada di pucuk pimpinan maka setidaknya akan ada prioritas bagi upaya pengembangbiakan jumlah penduduk etnis Papua di satu sisi, dan pada sisi lain tekanan penduduk pendatang akan bisa dikontrol dan dibatasi dengan berbagai peraturan.

*Ketiga*, terbukanya Papua bagi siapa saja menimbulkan konsekuensi akan meningkatkan kompetisi sosial-ekonomi yang tajam dalam bumi Papua. Situasi seperti itu jelas tidak mungkin etnis Papua akan mampu bersaing dengan penduduk etnis lain dalam berbagai bidang sosial, dan terutama ekonomi. Kecenderungan seperti ini apabila tidak dikontrol oleh kebijakan pemerintah, maka etnis Papua akan semakin terpinggirkan dalam dinamika kompetisi sosial-ekonomi. Oleh karena itu, pada ranah politik harus dikuasai oleh etnis Papua, sehingga secara politik etnis Papua adalah yang akan mengendalikan arah pembangunan Papua ke depan dengan peran utama tetap etnis Papua. Jadi begitulah, Perdasus merupakan produk normatif yang sengaja digunakan untuk mengintervensi dinamika politik lokal agar etnis Papua dapat terlindungi. Pergulatan politik, terutama dalam kaitannya dengan perebutan kekuasaan melalui Pilkada, nuansa etnisitas ini sangat terasa. Namun yang menarik adalah bahwa etnisitas di sini juga berkaitan dengan teritori, yaitu isu antara orang pantai dan orang gunung. Orang pantai atau juga populer disebut sebagai orang daratan secara umum dianggap lebih terpelajar, lebih terampil, dan bahkan ada yang mengklaim lebih ber peradaban.

Sementara itu, ada citra kurang terpelajar dan primitive bagi orang gunung yang tinggal di pedalaman. Bagi yang sudah mengetahui Papua, maka dengan mudah membedakan mana orang pantai dan mana orang gunung ketika melihat sisi fisik dan gerak-geriknya. Orang gunung umumnya memiliki fisik rata-rata lebih pendek, berperut buncit, dan ketika berjalan kakinya lebih menekan ke tanah sehingga sepintas terlihat seperti ada pegasnya. Mereka bila berada di wilayah perkotaan perilakunya tampak eksklusif dengan pengertian kurang memperdulikan sopan santun versi orang perkotaan dan terkesan kurang peduli terhadap aturan. Kurang peduli kebersihan dan meludah disembarang tempat. Hal inilah yang oleh orang Papua daratan dianggap sebagai orang gunung yang tertinggal dan bodoh.

Dapat dipahami, berdasarkan temuan penelitian tersebut, bahwa terdapat kegagalan dalam praktik dan penerapan otonomi khusus di Papua. Berdasarkan riset Patnership tentang Kinerja Otonomi Khusus Papua (2008) bahwa tingkat ketidakpuasan tinggi terhadap pelaksanaan otonomi khusus Papua. Otonomi Khusus justru meningkatkan ketidakpercayaan masyarakat terhadap pemerintah. Terdapat beberapa alasan yang menimbulkan belum berhasilnya otonomi khusus di papua, yaitu:

*Pertama*, terdapat beberapa substansi dalam UU Otonomi Khusus yang justru menimbulkan konflik yang tidak terselesaikan antara masyarakat Papua dengan pemerintah, misalnya lambang dan bendera daerah. Walaupun keberadaan lambang dan bendera diakui dalam Pasal 2 ayat (2) UU No. 21 Tahun 2001 tetapi tidak mendapatkan rumusan lebih lanjut dan justru dihalang-halangi oleh pemerintah. Contohnya, pengibaran Bendera Bintang Kejora yang ditolak aparat TNI dan Polri.

*Kedua*, kuatnya dimensi politik dalam penyelesaian masalah Papua dibanding pembangunan dan peningkatan kesejahteraan. Otonomi Khusus banyak diisi dengan peristiwa politik seperti pemekaran, demonstrasi, pengembalian Otonomi Khusus hingga Pilkada. Sangat sedikit ruang untuk program-program konkrit guna

meningkatkan taraf hidup masyarakat Papua demi menghilangkan kesenjangan antara pusat dan Papua, antara daerah lain dengan Papua, bahkan antara penduduk asil Papua dengan pendatang.

*Ketiga*, perumusan aturan tatalaksana Otonomi Khusus tidak berjalan secepat pengucuran dana Otonomi Khusus. Peraturan Pemerintah tentang MRP baru selesai setelah 3 tahun Otonomi Khusus. Perdasus pertama baru muncul enam tahun setelah Otonomi Khusus. Padahal sejak tahun 2002, dana Otonomi Khusus dalam jumlah yang sangat besar terus mengucur. Akibatnya tidak ada satu kerangka aturan yang bisa menjamin dana Otonomi Khusus mengalir untuk pembangunan yang berorientasi meningkatkan taraf hidup masyarakat. Sebaliknya, dana Otonomi Khusus banyak ditengarai dikorupsi atau digunakan untuk kepentingan para elit di Papua.

*Keempat*, evaluasi terhadap Otonomi Khusus yang seharusnya dilakukan setiap tahun tidak dilakukan secara mendalam dan komprehensif. Hal ini berakibat masyarakat tidak memperoleh gambaran pelaksanaan Otonomi Khusus dalam pemenuhan hak mendasar mereka secara utuh. Berkembang dimasyarakat bahwa dana Otonomi Khusus banyak disalahgunakan oleh birokrasi pemerintah.

*Kelima*, Informasi otonomi khusus kepada masyarakat kota dan kabupaten Jayapura tidak *well-informed*. Masyarakat tidak memahami secara menyeluruh, mengetahui tentang Otonomi Khusus tetapi tidak memahaminya secara menyeluruh. Realitas seperti ini menjadikan Otonomi Khusus berjalan tidak partisipatif. Yang dijalankan dengan menggunakan satu perspektif tunggal dari pemerintah.

Malahayati (2015) menegaskan lima hal yang menjadi ketidak-berhasilan Otonomi Khusus. *Pertama*, implementasi otonomi khusus tidak diimbangi dengan upaya menyelesaikan konflik politik dengan damai. Hal ini berakibat adanya politisasi implementasi otonomi khusus baik pemerintah pusat maupun kelompok-kelompok dalam masyarakat sendiri. Otonomi yang seharusnya menjadi program nyata dalam meningkatkan taraf hidup dan penghargaan hak dasar

masyarakat, justru bergeser menjadi isu-isu politik. Pendekatan keamanan yang dilakukan pemerintah pusat bertolak belakang dengan tujuan otonomi khusus dalam meningkatkan penghormatan terhadap Hak Asasi Manusia.

*Kedua*, penggunaan pendekatan keamanan menunjukkan bahwa pelaksanaan otonomi khusus sudah tercerabut dari nilai-nilai dasar yang telah ditetapkan, yaitu perlindungan dan penghargaan terhadap etika dan moral, hak-hak dasar penduduk asli, Hak Asasi Manusia, supremasi hukum, demokrasi, pluralisme, serta persamaan kedudukan, hak, dan kewajiban sebagai warga negara. Masih maraknya kekerasan dan pelanggaran HAM, tidak adanya proses hukum, belum terbentuknya pengadilan HAM, Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi, menunjukkan bahwa Otonomi Khusus hanya dilaksanakan secara parsial. Untuk hal-hal tertentu masih terdapat ketidakpercayaan pemerintah terhadap masyarakat untuk melaksanakan otonomi khusus.

*Ketiga*, menguatkan pola pemerintahan yang sentralistik menunjukkan kecenderungan untuk menggerogoti otonomi khusus yang telah diberikan. Penggerogotan terjadi dalam bentuk berbagai kebijakan desentralisasi yang menitikberatkan otonomi di tingkat kabupaten dan kota, bukan titik berat pada otonomi di provinsi, sehingga dapat menimbulkan konflik antar satuan pemerintahan daerah.

*Keempat*, kelembagaan yang diperlukan dalam menjalankan otonomi khusus kapasitasnya masih kurang. Sebagai contoh, MRP di Papua yang merepresentasikan kultural belum mampu mewarnai kebijakan dan mengontrol pelaksanaan pemerintahan.

Bayu Dardias (2012), Pengajar pada Jurusan Politik dan Pemerintahan Universitas Gadjah Mada, dalam opininya di Harian Kompas, Mencatat kesuraman dibalik pemberlakuan kebijakan Otonomi Khusus di Papua sebagai berikut:

“Cerita untuk Otsus Papua masih saja buram. Tak pernah ada kejelasan tentang desain besar Otsus Papua. Kebijakan yang muncul setelah Otsus, justru membuat jalan pencapaian Otsus

semakin jauh. Terakhir, pemerintah membentuk UP4B yang diklaim Julian Pasya (Kompas 28/6/2012) sebagai upaya pendekatan kesejahteraan bagi penyelesaian persoalan Papua. Jika benar demikian, mengapa Kepala UP4B seorang Jenderal? Selain itu, setiap ada persoalan di Papua, mengapa Menkopolkam, Kapolri dan BIN yang dikirim ke Papua? Mengapa bukan Menkokesra, Mendikbud atau Menkes?

Bagaimana mungkin membayangkan kesejahteraan yang dijanjikan untuk Papua diucapkan dari mulut seorang tentara? Sesat fikir ini muncul di semua elemen di tingkat pemerintah. Belum ada upaya serius menciptakan kesejahteraan di Papua. Problema tersebut muncul salah satunya karena persoalan identitas di Papua belum tuntas. Dana otsus sejak 2002 tidak hanya gagal menghentikan tuntutan merdeka, tetapi justru menyebar di tingkat publik. Jika dulu merdeka hanya tuntutan elit, sekarang menjadi menu obrolan di tingkat rakyat.

Wewenang yang mengatur tentang Papua justru menimbulkan masalah baru terkait perebutan wewenang atau saling lempar tanggung jawab. Pembentukan PP sebagai tindak lanjut UU Otsus sangat lambat. Selain itu, perdasus dan perdasu penting juga gagal dibuat. Jakarta menunjuk Papua tak becus memanfaatkan limpahan kewenangan, Papua menunjuk Jakarta karena tak serius menerbitkan aturan pelaksanaan.

Di Jakarta, tidak bisa ditemukan pemerintah pusat. Ketika muncul masalah Papua, tidak jelas pembagian kewenangan antara UP4B, Kemendagri, Desk Papua di Menhukam, staf khusus Velix Wanggai atau utusan khusus Farid Husain. Seluruh lembaga ini tidak saling sapa dan duduk bersama mendiskusikan persoalan Papua. Justru aparat keamanan yang dikirim.

Persoalan wewenang juga muncul antara Provinsi dan Kabupaten/Kota tergantung mana yang paling menguntungkan. Provinsi berpegang pada UU Otsus, Kabupaten/kota merujuk



ke UU 32/2004. Hal ini terjadi karena materi UU otsus yang kurang lengkap dan tak ada peraturan pelaksanaannya.

Pembentukan lembaga yang berkaitan dengan adat di Papua justru menimbulkan masalah baru dan menjadi arena politik elit. Penundaan Pilkada Gubernur Papua disebabkan oleh penafsiran UU Otsus yang dinilai mengambil kewenangan KPUD. Kata “orang asli Papua” akan selalu menimbulkan persoalan. Tindakan afirmatif ras Melanesia justru bertentangan dengan semangat kewarganegaraan yang seharusnya menjadi dasar pembentukan negara modern.

Dana Otsus yang demikian besar setelah sepuluh tahun, tak berdampak terhadap peningkatan kesejahteraan yang signifikan. IPM dan seluruh indeks capaian MGDs Papua tetap berada di peringkat terbawah. Ironisnya, perdasus tentang dana Otsus tidak dibuat. Evaluasi Pemerintah terhadap Otsus yang seharusnya dilakukan tiga tahun setelah diberlakukan, sampai kini tak ada.

Menariknya, dana otsus tetap disalurkan. Di tingkat pemerintah pusat, tidak ada keseriusan untuk menelisik dana otsus. Temuan BPK tentang penyelewengan dana Otsus berjumlah 380 milyar tak pernah diusut tuntas. Bagi elit Papua, dana otsus dianggap uang mahar dan uang darah sehingga tak perlu dipertanggungjawabkan.

Baik pemerintah pusat maupun elit Papua sepakat, dana otsus tak perlu diusik karena itulah sumbangan NKRI agar Papua tak merdeka”.

Penerapan Otsus hingga kini belum berjalan optimal. Terdapat berbagai permasalahan dalam perjalanannya yaitu; ketidakjelasan aliran dana dan kewenangan, pemerintah pusat dan daerah masih inkonsistensi, adanya konflik antar elit lokal papua dalam kepentingan dan kekuasaan yang menimbulkan adanya penurunan kepercayaan dari masyarakat papua.

Penerapan Otsus yang masih lemah juga disampaikan Prof. Dr. Berth Kabuaya selaku Rektor Universitas Cenderawasih dan Agus Alue alua selaku Ketua Majelis Rakyat Papua (MRP) yang menjelaskan belum efektifnya implementasi UU. No.21 Tahun 2001 dalam peningkatan kesejahteraan warga papua yang masih terdapat warga yang kelaparan dan tetap miskin serta dana otsus belum mampu menyentuh masyarakat kecil. Bertha Kambuaya mengungkapkan bahwa terdapat empat hal yang menjadi faktor penyebab undang-undang belum mampu memenuhi harapan dari masyarakat, yaitu belum adanya perda provinsi maupun perda khusus, fungsi pemerintah yang belum sesuai, sumber daya manusia yang belum memadai, dan fasilitas pemerintah yang terbatas.

Selain itu, permasalahan yang ada dan mengganggu efektifitas pelaksanaan otonomi khusus dapat dijabarkan sebagai berikut; *Pertama*, penerbitan PP No. 54 tahun 2004 tentang Pembentukan Majelis Rakyat Papua (MRP) lambat. Draf PP yang dimasukkan oleh Pemerintah Provinsi Papua pada tahun 2002 dalam implementasi pembentukannya baru pada bulan November 2005, padahal pembentukan lembaga ini paling lambat satu tahun setelah pemberlakuan UU Otsus.

*Kedua*, aturan pelaksanaan berupa Perdasi dan Perdasus minim. Penyusunan peraturan pelaksana UU Otsus berupa Perdasi dan Perdasus belum dijalankan secara optimal, hal ini mengingat pengejawantahan UU No.21 Tahun 2001 memerlukan Perdasi dan Perdasus dalam mengoperasionalisasikan dalam wujud cita-cita pembangunan yang diorientasikan kepada penegakan dan perlindungan hak-hak dasar orang asli papua. Penegasan ini terdapat pada pasal 75 UU No. 21 Tahun 2001 bahwa "peraturan pelaksanaan yang dimaksud dalam Undang-undang Otonomi Khusus ditetapkan paling lambat 2 (dua) tahun sejak diundangkan".

*Ketiga*, perlindungan dan penegakan HAM yang lemah konsistensinya. Impelentasi UU Otsus belum mampu merubah

signifikansi pada proses penegakan HAM. Dalam implementasinya beberapa kasus pelanggaran belum tuntas diselesaikan diantaranya, kasus Wamena 2003, Kasus Puncak Jaya (2004), pasca persidangan kasus filep Karma (2005) Kasus Abepura (Maret 2006) Kasus penembakan Mako Tabuni Ketua I KNPB dan lain-lainnya. UU Otsus sejatinya diharapkan dapat menjawab persoalan dan mampu meminimalisir pelanggaran HAM yang terjadi di Papua. Walaupun ada kekurangan, Otsus Papua dipandang dapat dijadikan satu peluang atau pintu masuk dalam penuntasan pelanggaran HAM pada masa lampau ataupun sampai saat ini.

*Keempat*, pemekaran wilayah yang menimbulkan konflik. Tergesa-gesa pemerintah dalam melaksanakan kebijakan pemekaran dengan menerbitkan Inpres No.1 Tahun 2003 justru menimbulkan terjadinya konflik. Inpres yang diterbitkan pada 27 Januari 2003 tentang pelaksana Undang-Undang tentang percepatan pelaksanaan Undang-undang Nomor 45 Tahun 1999 yaitu pembentukan Provinsi Irian Jaya Barat, Irian Jaya Tengah, Kabupaten Paniai, Kabupaten Mimika, Kabupaten Puncak Jaya, dan Kota Sorong, pada proses pembuatannya tidak melibatkan MPRP yang mana diamanatkan oleh UU Otsus. Konflik yang melibatkan elit lokal Papua mempengaruhi efektifitas pelaksanaan pemerintahan di Papua dan tentu mempengaruhi implementasi Otonomi Khusus. Keberhasilan implementasi UU Otsus bergantung pada tata pemerintah yang baik dengan berjalan efektif dan efisien dalam melayani kepentingan publik secara adil, demokratis dan *accountability*.

*Kelima*, sumber daya manusia (SDM) yang terbatas dalam merespon tanggung jawab dan kewenangan yang ada dalam UU Otsus. Pelaksanaan Otsus yang efektif memerlukan pelibatan kesiapan SDM yang mana sebagai pelaksana kebijakan Otsus dilapangan. Adanya konflik ditingkat lokal dan berkembangnya praktek korupsi menunjukkan bahwa permasalahan Otsus berkaitan dengan kapasitas lokal dalam menerima tanggung jawab dan wewenang yang besar sesuai dengan harapan masyarakat selama ini.

Kebijakan Otsus juga dibarengi dengan penggelontoran dana yang sangat besar untuk pembangunan di Papua (Papua Pos, 2012, JPNN, 2012, Kompas, 2012). Tetapi besarnya anggaran yang digelontorkan oleh pemerintah pusat tersebut tidak berbanding lurus dengan pembangunan di Papua, khususnya berkaitan dengan indeks pembangunan manusia di Papua. Gunadi (2008) menyatakan bahwa model pembangunan berbasis uang dan pemekaran tersebut justru tidak berhubungan sama sekali dengan peningkatan Indeks Pembangunan Manusia (IPM) di seluruh Papua.

IPM mengukur capaian umum suatu daerah dalam tiga dimensi utama pembangunan manusia, yaitu panjangnya usia (diukur dengan angka harapan hidup), pengetahuan (diukur dengan capaian pendidikan), dan kelayakan hidup (diukur dengan pendapatan yang telah disesuaikan). IPM Papua hingga tahun 2006, lima tahun setelah pemekaran dan OTSUS di berlakukan, tidak mengalami peningkatan yang berarti, bahkan cenderung mengalami stagnasi. Dari 33 provinsi yang ada IPM Papua menempati urutan paling akhir yaitu 33, dan posisi ini terus berlanjut sampai tahun 2010. Sedangkan Papua Barat lebih baik meskipun masih tergolong rendah yaitu di urutan 30, lebih tinggi daripada NTT dan NTB. Kedua provinsi ini memiliki IPM rendah selain karena tidak memiliki sumber daya alam melimpah seperti di Papua dan Papua Barat juga tidak mendapatkan perlakuan istimewa dari pemerintah (BPS, 2011).

Pengukuran terhadap Indeks Kedalaman Kemiskinan dan Indeks Keparahan Kemiskinan oleh Badan Pusat Statistik 2011 segaris dengan tingkat IPM yang rendah itu. Pada 2011 yang lalu, Indeks Kedalaman Kemiskinan Papua mencapai 7.86 %, 9.36 % (2010), 9.07 % (2009), 10.89 % (2008), dan 10.84 % (2007). Sedangkan untuk Papua Barat 8.78 % (2011), 10.47 % (2010), 9.75 % (2009), 9.18 % (2008), 12.97 % (2007). Angka-angka Indeks Kedalaman Kemiskinan ini masih lebih tinggi dibandingkan provinsi manapun di Indonesia. Demikian juga dengan Indeks Keparahan Kemiskinan yang pada 2011 untuk Papua mencapai 2.81 % dan Papua Barat sekitar 3.43 %, angka

ini relatif sama dengan angka pada tahun 2009, Papua 2.98 % dan Papua Barat 3.57 % (BPS, 2011). Angka-angka pada Indeks Keparahan dan Kedalaman Kemiskinan tersebut masih terhitung lebih tinggi jika diperbandingkan dengan provinsi manapun di Indonesia.

Data-data di atas, bagi Djokosoekarto, dkk, (2012: 22) menunjukkan adanya masalah besar di dalam pendekatan pembangunan Papua. Selama ini pendekatan pembangunan untuk Papua yang sangat beragam itu tidak berbeda dengan pendekatan yang digunakan di kawasan barat Indonesia. Kegiatan-kegiatan pembangunan itu dirancang oleh mereka yang tidak mempunyai cukup pemahaman tentang siapa orang Papua, bagaimana mereka sekarang dan apa yang mereka butuhkan. Sementara itu, para perencana di daerah (provinsi dan kabupaten) tidak cukup kreatif untuk mengakomodasi nilai-nilai yang hidup di masyarakat ke dalam rancangan kegiatan mereka. Akibatnya triliun rupiah habis dibelanjakan setiap tahun, tetapi kemampuan masyarakat Papua untuk meningkatkan kesejahteraan mereka sendiri tetap tidak berubah. Bahkan ada kecenderungan di mana masyarakat di kampung-kampung menjadi semakin tergantung pada bantuan dari luar. Apabila hal ini terus berlangsung terus menerus maka tujuan OTSUS akan semakin jauh harapan, bahkan sebaliknya kesenjangan antara Papua dan wilayah Indonesia lainnya justru akan semakin besar ketika OTSUS berakhir pada 2025.

Berbagai kendala, hambatan dan kegagalan di balik pemberlakuan otonomi khusus di Papua menyisakan persoalan mendasar bagi masyarakat Papua, yakni ketidakadilan baik dalam aspek ekonomi, kesempatan kerja, dan kesempatan seluas-luasnya untuk berkiprah di pemerintahan lokal di Papua. meskipun hal ini masih bersifat relative, tergantung siapa yang diuntungkan atau tidak dengan otsus, tetapi seringkali didapati bahwa orang Papua asli tidak menikmati hasil-hasil pembangunan dan kesempatan seluas-luasnya untuk berkiprah di pemerintahan daerah di Papua, sejajar dengan orang Papua asli lainnya. Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan,

terungkap bahwa klanisme atau ego klan/suku juga turut menguat pasca pemberlakuan otsus di Papua.<sup>11</sup> Wawancara dengan sejumlah responden mengungkapkan kenyataan, bahwa dalam banyak kasus, klan-klan/suku/marga tertentu mendominasi pemerintahan daerah di Papua dan pada saat bersamaan membatasi akses bagi klan/suku/marga lain di Papua. Hal-hal semacam ini menjadi “pekerjaan rumah” bagi orang Papua dan pemerintah Daerah di masa depan. Dalam semua aspek kehidupan, orang Papua mesti dilibatkan secara luas, tanpa memandang suku, agama, dan marga. Sehingga dengan demikian, tanah Papua sejatinya untuk masyarakat yang ada di Papua.

### **5.2.3 Sistem Pilkada dan Konstruksi Politik Muslim di Papua**

Pemilihan kepala daerah di Indonesia telah lama berlangsung. Paling tidak, sejak keluarnya Undang-Undang No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan daerah yang mengatur kewenangan daerah untuk mengelola daerahnya masing-masing. Regulasi ini merupakan spirit desentralisasi dan otonomi daerah yang digaungkan sejak jatuhnya rezim Orde Baru. Menurut Sidel (Sidel, 2005:95) pasca jatuhnya rezim Suharto diterapkanlah sistem desentralisasi, yang berarti bahwa, terdapat distribusi kekuasaan dari pusat ke daerah. Berkat perubahan tersebut, penguasa lokal memperoleh kesempatan yang belum pernah terjadi sebelumnya untuk “menangkap” jabatan-jabatan dan lembaga Negara.

Pilkada menjadi momentum kebangkitan kembali elit-elit lokal di panggung politik. Elit-elit lokal yang kemudian terpilih dalam setiap momen pilkada ini kemudian menjadi ‘raja-raja kecil’ di daerah.

---

<sup>11</sup>Hal ini menunjukkan bahwa Otsus yang kemudian dibarengi dengan pemekaran sejumlah wilayah di Papua hanya memperkuat kesenjangan di bidang pekerjaan, bahkan pada gilirannya hanya akan mempertontonkan sebuah panggung perebutan kedudukan atas dasar kepentingan-kepentingan wilayah dan kesukuan secara politis. Lebih jauh soal ini, lihat Chauvel (dalam Timmer 2013), I Ngurah Suryawan (2014: 1-18)

Fenomena kebangkitan kebudayaan, khususnya lembaga adat di daerah kemudian dijadikan sebagai media perebutan kekuasaan di sejumlah daerah (Erb, 2010, Moniaga, 2010, van Klinken, 2010). Elit-elit lokal yang berbasis kesukuan dan budaya tertentu kemudian dapat, atau tidak, memperoleh privilese untuk menduduki jabatan tertentu di pemerintahan, bahkan lebih tinggi menjadi pemimpin-pemimpin daerah dalam bentuk bupati atau gubernur. Kondisi yang memperlihatkan supremasi elit lokal di dalam pemilihan kepala daerah kemudian memungkinkan kepala daerah menjadi raja-raja kecil di daerah.

Riset yang dilakukan oleh Zamroni (2007) di Madura memperlihatkan secara gamblang bagaimana pertarungan elit lokal, dalam hal ini juragan dan Kyai, di dalam memperebutkan pengaruh dan kekuasaan di tingkat lokal di Madura. Dalam konteks Madura, juragan dan kyai mampu menangkap peluang-peluang politik tersebut dengan berpartisipasi secara lebih intensif. Modalitas yang dimiliki oleh dua sosok tersebut amat penting untuk memperkuat gerakan politik-kekuasaan. Juragan menggunakan kekuasaan ekonominya, sedangkan kyai menggunakan otoritas keagamaannya yang sejak dahulu mampu berperan penting di masyarakat, namun sekarang mulai tereduksi oleh beberapa hal, terutama sistem perpolitikan nasional yang menekankan pada kebebasan berpolitik.

Di Madura misalnya, secara spesifik terdapat beberapa tipologi elite lokal, seperti, *blater*, kiai, *Klébun* (kepala desa), *Arial/Sentana* (bangsawan), Birokrat, Politisi lokal, cendekiawan, *oréng sogi*, *tauke*, *juragan*, dan *bandol*, (Rozaki,2004; Wiyata, 2002; Kuntowijoyo, 2018; Touwen-Bouwsma, 1989; Jonge,1989). Masing-masing tipologi elite tersebut mempunyai peran sosial yang penting di masyarakat. Bahkan beberapa diantaranya juga berperan penting dalam tegaknya demokrasi di aras lokal. Modalitas yang dimiliki oleh elite juga beragam, yang membawa implikasi pada kokohnya bangunan kekuasaan dan mampu menjadi instrumen untuk menggerakkan massa dalam proses sosial tertentu. Bahkan secara sosiologis, semua elite

juga mempunyai basis massa dalam masyarakat akar rumput. Madura hanyalah salah satu dari sekian banyak kasus yang memperlihatkan betapa konstruksi politik lokal, khususnya di tingkatan elit-elit lokal, memberi warna tersendiri dalam peristiwa politik yang bernama pilkada, pilwali, dan pilgub.

Elit-elit lokal yang menguasai panggung politik di daerah dengan menjadi kepala daerah dianggap semakin menyuburkan praktik korupsi, kolusi, dan nepotisme (KKN). Di samping, momen pilkada menjadi ajang menguatnya sentiment kedaerahan. Putra-putra daerah merasa lebih mampu dan berhak menjadi pemimpin di daerahnya masing-masing dan pada saat bersamaan menafikan kemampuan dan kompetensi yang dimiliki oleh masyarakat pendatang. Maraknya praktik KKN dan tumbuhnya pemerintahan model dinasti merupakan contoh kecil dari berbagai dampak negatif yang dihasilkan sistem desentralisasi.

Ekses negatif yang paling menonjol dari proses transisi ini adalah meruyaknya praktik oligarki yang menggurita di tingkatan lokal. Reformasi nyatanya telah melahirkan “Suharto” baru di alam yang berbeda. Hal ini terlihat seperti dua sisi mata uang, karena di satu sisi, reformasi menumbuhkan harapan, namun di sisi lain ternyata reformasi adalah bagian penerusan warisan praktik oligarki yang tak kunjung selesai. Meskipun demikian, menurut Syarif Hidayat (2014: 302), kebijakan desentralisasi dan otonomi daerah tidak melulu merupakan faktor utama penyelewengan kekuasaan di tingkat lokal. Akan tetapi, perubahan paradigma relasi *state-society* di era Orde Baru dan reformasi, juga turut berperan sebagai unsur penyumbang berkembangnya kekuatan-kekuatan dominan yang menghambat laju perkembangan sosial, ekonomi, politik di masyarakat lokal. Kondisi ini dipertegas oleh Hadiz (2005), bahwa demokrasi pasca Suharto merupakan era di mana para oligarki (kolega, kerabat pewaris Orde Baru) beradaptasi dengan mekanisme procedural baru, dengan memanfaatkan instrument politik yang tersedia, seperti partai politik, pemilu, parlemen, dan desentralisasi.



Di ranah konstruksi politik lokal pasca rezim orde baru, identitas etnis dihembuskan sebagai isu putra daerah yang kebanyakan dilakukan oleh elit lokal untuk merebut dan melanggengkan kekuasaan politiknya. Tentang hal ini, Eindhoven dengan tegas menyatakan bahwa momentum reformasi telah menghantarkan elit lokal mengonsolidasikan kekuatan identitas (etnis) untuk menolak kepala daerah yang berasal dari non-etnisnya. Hal ini tampak dengan jelas dalam fenomena pembentukan kabupaten baru, di sini, para elit etnis berupaya memisahkan atau melepaskan diri dari kabupaten induknya dengan alasan distingsi sejarah kebudayaan, agama dan etnisnya, (Sjaf, 2014).

Pada hakikatnya, faktor politik etnis yang diboncengi oleh perebutan dan pembagian kekuasaan merupakan faktor terbesar meluasnya isu politisasi identitas etnis pada setiap momentum politik, baik pada PILKADA maupun PILWALI (Pemilihan Walikota). Indikatornya, pertarungan identitas etnis dalam momentum politik selalu berpijak pada latar belakang etnis atau latar belakang daerahnya (Salim, 2015: 1668). Dengan demikian, demokratisasi pada tingkatan lokal menjadi problematis karena di dalamnya membonceng berbagai wacana politik yang sejatinya sangat jauh dari prinsip-prinsip demokrasi.

Klan, suku, dan agama merupakan varian-varian yang menguat di dalam setiap momen pemilihan kepala daerah di beberapa wilayah di Indonesia. Hal ini tampaknya juga menjadi wacana yang gambling dalam konteks Papua. Pilkada di Papua kerap menyisakan sejumlah persoalan, utamanya menyangkut pertarungan kelompok-kelompok yang hendaknya mengusung 'isu putra daerah' dan agama tertentu sebagai pemimpin atau kepala daerah. Apalagi ada kecenderungan untuk mengusung wacana mengenai 'wajibnya' orang Papua menjadi kepala daerah; Bupati, walikota, dan gubernur. Pemilihan walikota/wakil walikota lalu di Jayapura misalnya, selain isu etnis (Gunung dan pantai), sentiment agama juga menguat. Walikota dan Wakil Walikota yang terpilih berasal dari wilayah pegunungan dan

wakilnya pendatang Muslim. MMP pun menjadi bagian dari upaya tersebut dengan memberikan rekomendasi kepada wakil walikota terpilih. Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan, Ahmad mengemukakan pandangannya, antara lain :

“Momentum pilkada/pilwalikota, dan pilgub merupakan ajang memperlihatkan kebesaran orang Papua dibanding orang lain di seluruh wilayah Papua. Dalam konteks pembacaan terhadap pilkada di Papua dengan menggunakan analisis poskolonial, ‘kami’ orang Papua merupakan orang-orang yang diberkati dan berada di tanah yang diberkati oleh Tuhan dan karena itu sangat layak menduduki posisi-posisi yang istimewa ketimbang ‘yang lain”. Di samping itu, momentum ini juga sebagai ajang untuk menunjukkan harga diri orang Papua yang berdaulat di negerinya sendiri. Oleh karena itu, dalam realitasnya seringkali ditemukan, bahwa orang Papua biasanya menduduki jabatan Bupati, Walikota, Gubernur, sedangkan jabatan wakil biasanya diisi dari suku lain di luar Papua”.

Kenyataan tersebut menunjukkan, bahwa konstruksi politik lokal di Papua pada setiap momen pilkada adalah konstruksi politik etnisitas, apalagi agama. Hal ini merupakan akses dari dibukanya keran demokrasi yang memberi kesempatan kepada daerah untuk mengurus daerahnya sendiri, termasuk di dalamnya menjadi ‘penguasa’ di daerahnya sendiri. Oleh karena itu, sesungguhnya tidak mengherankan jika kasus di Papua sebenarnya memiliki kemiripan di beberapa wilayah dengan komposisi etnis dan agama yang sama dengan Papua. Misalnya, dalam kasus pilkada di Poso tahun 2010, isu agama dan etnis kemudian menjadi bagian dari kampanye dan pengusungan kepala daerah dan wakil kepala daerah di Poso. Permainan simbol-simbol etnis dan agama itu tidak lepas dari harapan memperoleh dukungan pada basis massa yang spesifik. Konstruksi simbol-simbol tersebut dengan sengaja dihadirkan tim kampanye untuk menggugah para calon pemilih dengan bentuk proximitas dan kebanggaan etnis. Ini tentu saja tidak lepas dari masih kuatnya bentuk politik patronase

dan karakter komunalisme pada masyarakat pedesaan di Poso (Nawawi, dkk, 2011).

Dalam konteks keterlibatan elit agama dan etnis dalam poliitik di tingkat lokal khususnya di Papua juga sangat tampak. Saat ini, kalangan Muslim khususnya yang terlibat langsung dalam kepengurusan MMP (lihat lampiran) memiliki kompetensi dalam mengembangkan organisasi. Di antara pengurus telah banyak menempuh pendidikan hingga level tertinggi (doktoral). Ketua Umum misalnya, Basir Rohrohmana, adalah alumni program doktor Universitas Diponegoro (Undip) Semarang. Saat ini, ia aktif sebagai dosen di Universitas Cenderawasih (Uncend) Papua. Selain itu, ia juga terlibat aktif dalam tim penyusunan draft peraturan-peraturan daerah di Papua serta terlibat dalam berbagai organisasi sosial kemasyarakatan/keagamaan khususnya di Nahdatul Ulama (NU) Papua. Sekertaris Jenderal MMP juga demikian, Suparto Iribaran adalah kandidat doktor pada salah satu perguruan tinggi di Yogyakarta. Ia sekarang ini merupakan dosen Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Fattahul Muluk Jayapura Papua selain aktif di berbagai organisasi sosial. Artinya, ada kesadaran di kalangan elit MMP untuk membekali diri pengetahuan (Pendidikan) yang baik dan tinggi.

Jika melihat struktur kepengurusan MMP (lampiran), terlihat jelas banyaknya dari mereka yang telah menempuh Pendidikan tinggi, artinya secara keilmuan telah memiliki kemampuan yang cukup baik. Ini adalah modal utama membangun umat, sebab persoalan Pendidikan juga menjadi kendala tersendiri bagi kalangan orang Papua khususnya Muslim di daerah-daerah pedalaman. Setelah mereka 'hijrah' ke berbagai kota seperti Makassar dan Jawa, kembali membangun komunitas dan daerah. Hasilnya pun dapat dilihat saat ini. Mereka (pengurus) tidak hanya dipandang sebagai seorang elite MMP, tetapi juga merupakan orang yang memiliki cukup pengaruh di lingkungan Lembaga Pendidikan dan lingkungan pemerintah, tetapi juga di lingkungan sosial.

Komitmen pada pendidikan, keterbukaan dengan dunia luar (pola komunikasi), dan keterlibatan dalam berbagai aktivitas/lembaga sosial keagamaan/kemasyarakatan merupakan kunci penting yang mendukung perkembangan MMP semakin pesat hingga saat ini. Bahkan, di seluruh kabupaten/kota provinsi Papua MMP telah memiliki struktur kepengurusan masing-masing dan hadir pada saat kongres tahunan dilaksanakan. Dari 29 kabupaten/kota di Papua, hanya Kabupaten Nduga yang tidak memiliki kepengurusan MMP karena komunitas Muslim di daerah ini memang belum teridentifikasi. Daerah ini sendiri merupakan kabupaten pemekaran yang berada di wilayah pegunungan Tengah.

### **5.3. Proses Internalisasi Identitas MMP**

#### **5.3.1 Keberadaan MMP terhadap Multi Agama di Papua**

Pada bab-bab awal, politik identitas di Papua digambarkan sebagai bentuk pertarungan memperebutkan ruang publik antara Papua-Muslim dan Papua-Kristen. Otonomi khusus sebenarnya menjadi ajang untuk memperlihatkan taring antara kedua kelompok agama ini. Riset Zuly Qodir (2015) menyebutkan perebutan ruang publik antara penganut agama Islam dan Kristen terjadi di beberapa wilayah di Papua dalam berbagai bentuknya. Di Kota Jayapura, persaingan atau kontestasi di dalam memperebutkan ruang publik melibatkan simbol-simbol agama masing-masing. Misalnya, simbol salib di pihak agama Kristen, sementara di pihak umat Islam marak dengan pengajian-pengajian rumahan.

Menurut Qodir (2015: 51), perebutan ruang publik agama di Jayapura terjadi dalam berbagai bentuknya, dari yang bersifat simbolik hingga politik praktis seperti perebutan jabatan pemerintah daerah atau pejabat di daerah antara Kristen dan Islam. Ruang publik agama merupakan salah satu arena menghadirkan agama secara berani di masyarakat untuk menghadirkan paham keyakinannya di tengah masyarakat yang pluralistik. Ruang publik menjadi ajang pertarungan

antar sesama agama Abraham di Kota Jayapura dengan kekuatan yang bisa dikatakan sama-sama hebat.

Perebutan pengaruh di ruang publik oleh kedua agama ini sesungguhnya dipengaruhi oleh 'sindrom' terancam oleh keberadaan pihak lain. Catatan Widjojo (2009: 17) menyebutkan bahwa pada tahun 2011, komposisi pendatang telah lebih banyak dari orang asli Papua. Kondisi ini memunculkan kekhawatiran khususnya di bagi kalangan orang asli Papua yang mayoritas beragama Kristen tentang adanya Islamisasi. Kuantitas pemeluk agama di Papua, misalnya di Jayapura, menjadi problem utama kontestasi di ruang publik. Agama tertentu merasa terancam dengan membanjirnya kaum pendatang beragama Islam di tanah Papua. Oleh karena itu, kekhawatiran ini menjadi beralasan karena hal ini bias mengancam eksistensi pemeluk agama Kristen di Tanah Papua. Apalagi, sebagian besar kaum pendatang ini beragama Islam dari Jawa, Sumatera, Sulawesi, Kalimantan dan Maluku.

Dalam konteks Jayapura, pemeluk Islam menduduki posisi terbesar kedua dengan jumlah 70.072 jiwa atau 45,05 % dari total penduduk yang berjumlah 155.548 jiwa. Posisi pertama masih diduduki pemeluk Kristen dengan jumlah 75.288 jiwa atau 48,40 %. Posisi ketiga adalah pemeluk Katolik sebesar 8.968 jiwa atau 5,77 %. Pemeluk Islam (Muslim) didominasi oleh pendatang dengan jumlah 121.837 jiwa dan penduduk Muslim asli sebanyak 4.958 jiwa. Sedangkan pemeluk Kristen dan Katolik dari penduduk asli sebesar 149. 272 jiwa, pemeluk Kristen dan Katolik pendatang sebesar 62.996 jiwa (Indiyanto, 2010: 14-15).

Pertumbuhan jumlah kaum imigran dari luar Papua, khususnya yang beragama Islam mengalami peningkatan yang cukup signifikan. Stuart Upton (2009) menyebutkan, bahwa populasi imigran muslim sejak tahun 1971 hingga 2000 mengalami peningkatan jumlah yang signifikan di kota Jayapura. Upton (2009) mengungkapkan:

“The number of Muslim residents was higher than in previous censuses, suggesting that many of the new residents were

migrants from other provinces. In 2000 there were 48,357 Muslims in the regency and 78,438 in the municipality, making up 29% and 45% of the populations respectively“.

Peningkatan jumlah populasi umat Islam disebagian besar wilayah Papua, tentu menimbulkan kekhawatiran bagi penduduk pribumi Papua yang beragama Islam. Kekhawatiran ini kemudian bergeser menjadi riak-riak konflik baik skala kecil maupun skala besar.

Tampaknya fenomena ini menjadi gejala umum di seluruh wilayah Papua. Ini menunjukkan bahwa persaingan kedua agama untuk mendapatkan penganutnya cukup ketat dan pada saat bersamaan memunculkan sikap saling mencurigai. Persaingan ini kemudian merembes ke semua lini kehidupan di Papua. Zuly Qodir (2015: 44) mengungkapkan, bahwa Dinamika kehidupan sosial keagamaan di Kota Jayapura mengalami pasang-surut khususnya pasca reformasi. Kondisi ini terjadi akibat banyaknya perubahan mendasar dalam kehidupan sosial masyarakat Jayapura. Ketika Reformasi, keberanian penduduk baik asli maupun pendatang tampak terlihat dalam berbagai praktik kehidupan seperti semakin bangkitnya ekonomi pendatang dan semakin menguatnya tuntutan penduduk asli yang mulai terpinggirkan. Ketegangan pun tidak terhindarkan di mana kecurigaan yang sebelumnya mulai memudar muncul kembali dalam benak penduduk asli mengenai penguasaan penduduk pendatang. Kecurigaan adanya ekspansi dan penguasaan penduduk pendatang semakin menguat di kalangan mereka, bahkan sampai pada klaim menguatnya kembali islamisasi melalui sektor publik seperti penguasaan sentra-sentra ekonomi dan pendidikan.

Kecurigaan terhadap eksistensi umat Islam yang populasinya semakin besar di beberapa wilayah di Papua kemudian berimplikasi konstruksi identitas keagamaan orang Papua. Konstruksi wacana yang berkembang, bahwa agama asli orang Papua adalah agama Kristen. Hal ini disebabkan oleh kenyataan, bahwa kebanyakan warga

pendatang di Papua beragama Islam. Catatan Rizo (2004) menyebutkan,

*In the fields of politics and religions in Papua, Christianity is considered to be the religion of native Papuans. The recognition is not taken for granted but formed through the Christian Church's discourses and social processes. The zending missionaries have significant roles in producing knowledge of Papuan identity. It is comprehensible if we refer to Church' role in introducing Papuans to modern knowledges, so that they may identify themselves.*

Beberapa teks yang berkaitan dengan identitas orang asli Papua diproduksi oleh gereja-gereja di Papua. pendeta Mth. Mawene (2003: 54-55) menulis sebuah buku yang bagus berjudul *Ketika Allah Menjamah Papua*, yang mengemukakan bahwa pulau papua merupakan tanah kristus, yang didasarkan atas interpretasinya terhadap sebuah puisi yang ditulis oleh kedua penginjil Ottow and Geissler ketika mereka pertamakali melangkahakan kakinya di pulau ini. Mawene (2003: 54) menyimpulkan bahwa sejarah puisi tersebut dapat dibaca sebagai sebuah formula penaklukan atau perebutan hati yang mengindikasikan, bahwa dari pulau itulah dan populasinya secara absah menegaskan sebagai milik Tuhan, dan bahwa Tuhan itu memiliki kuasa atasnya, dan perintahnya harus dipatuhi.

Pengakuan agama Kristen sebagai agama orang Papua tidak hanya dibentuk melalui wacana, tetapi juga melalui proses sosial. Identifikasi Papua dengan Kristen bermula dari hubungan antara agama dan politik di dalam perjuangan orang-orang Papua (Pamungkas, 2014: 7). Bahkan, hal ini dipertegas oleh Gereja Khatolik melalui pernyataan Saul Paulo Wanimbo OFM (dalam Arwan, 2003: 88, sebagaimana dikutip Pamungkas, 2014: 7), yang mengindikasikan bahwa di dalam konteks perjuangan orang Papua atas hak-hak mereka untuk menentukan nasib mereka sendiri, mereka menggunakan strategi-strategi propaganda agama, termasuk slogan-slogan, seperti “Papua, tanah yang damai” dan “Papua tanah yang diberkati Tuhan”.

Di dalam konteks semacam itu, agama digunakan sebagai sebuah instrument untuk orang-orang Papua yang mengekspresikan aspirasi mereka melawan ketidakadilan yang mereka alami sejak integrasi ke dalam NKRI.

Thaha M. Alhamid, sekretaris Jenderal PDP, yang dikenal sebagai seorang arsitek PDP dan yang memberi kontribusi secara signifikan bagi perjuangan Papua merdeka, tidak menerima pernyataan bahwa Papua merupakan tanah yang diberkati untuk umat Kristen. Menurutnya, penggunaan secara politis agama dan ras untuk memobilisasi orang asli Papua, merupakan penghinaan terhadap tindakan agama Kristen yang dianggap sebagai instrumen oleh kepentingan-kepentingan kelompok-kelompok politik (Pamungkas, 2014: 7).

Kenyataan ini menunjukkan, bahwa konstruksi orang Asli Papua yang Muslim dan Kristen cenderung memiliki kepentingan politik. Apalagi jika pada akhirnya konstruksi ini mengarah kepada kepentingan politik lokal. Politik identitas yang diusung di balik konstruksi semacam ini justru akan semakin memperkeruh hubungan antar-agama serta hubungan-hubungan sosial di Papua. Politik identitas berdasarkan keagamaan ini biasanya makin memanas menjelang pemilihan kepala daerah di berbagai tempat di negeri ini,<sup>12</sup> termasuk di Papua. Tentu saja, ada pihak-pihak yang akan diuntungkan oleh kondisi ini dengan cara memanfaatkannya untuk kepentingan pribadi dan kelompoknya.

Dalam konteks pembacaan dinamika politik di Papua, identitas etnik dan agama sangat menguat. Gejala ini bukan saja khas Papua, tetapi juga menjadi fenomena umum di Indonesia kontemporer. Syafii

---

<sup>12</sup>Kasus pilkada DKI Jakarta menunjukkan memanasnya suhu politik di Jakarta akibat pertarungan politik identitas masing-masing calon kepala Daerah, antara Anies-Sandi vs Ahok-Djarot. Isu etnis yang kemudian dibalut dengan isu keagamaan menjadi arena ‘perang’ masing-masing pendukung kedua calon kepala daerah ini. Tampaknya, politik identitas yang dibangun di pusat kekuasaan; Jakarta, ini turut mempengaruhi opini, cara pandang, dan sikap politik-keagamaan sampai ke daerah-daerah.



Ma'arif (2012: 3) mengemukakan, bahwa Di Indonesia politik identitas lebih terkait dengan masalah etnisitas, agama, ideologi, dan kepentingan-kepentingan lokal yang diwakili pada umumnya oleh para elit dengan artikulasinya masing-masing. Gerakan pemekaran daerah dapat dipandang sebagai salah satu wujud dari politik identitas itu. Isu-isu tentang keadilan dan pembangunan daerah menjadi sangat sentral dalam wacana politik mereka, tetapi apakah semuanya sejati atau lebih banyak dipengaruhi oleh ambisi para elit lokal untuk tampil sebagai pemimpin, merupakan masalah yang tidak selalu mudah dijelaskan. Kasus pilkada DKI Jakarta menunjukkan memanasnya suhu politik di Jakarta akibat pertarungan politik identitas masing-masing calon kepala daerah, antara Anies-Sandi vs Ahok-Djarot. Isu etnis yang kemudian dibalut dengan isu keagamaan menjadi arena 'perang' masing-masing pendukung kedua calon kepala daerah ini. Tampaknya, politik identitas yang dibangun di pusat kekuasaan; Jakarta, ini turut mempengaruhi opini, cara pandang, dan sikap politik-keagamaan sampai ke daerah-daerah.

Haboddin (2010: 110) mencatat, bahwa menguatnya politik identitas di ranah lokal bersamaan dengan politik desentralisasi. Pasca pemberlakuan UU No. 22/1999, gerakan politik identitas semakin jelas wujudnya. Bahkan, banyak aktor politik lokal maupun nasional secara sadar menggunakan isu ini dalam *power-sharing*. Di Provinsi Riau, Kalimantan Tengah, Kalimantan Barat, dan Irian Jaya yang secara nyata menunjukkan betapa ampuhnya isu ini digunakan oleh aktor-aktor politik, ketika berhadapan dengan entitas politik lain. Oleh karena itu, politisasi identitas yang dilakukan oleh para elit lokal di empat daerah benar-benar dikreasi sedemikian rupa supaya mereka yang awalnya tersingkir dari pusat-pusat kekuasaan bisa masuk dan menikmati kekuasaan. Tentu saja, cara kerja dari proyek politik identitas di empat daerah diekspresikan dalam bentuk yang bervariasi. *Pertama*, politik identitas dijadikan basis perjuangan elit lokal dalam rangka pemekaran wilayah terjadi di Provinsi Kalimantan Barat dan Irian Jaya. *Kedua*, politik identitas yang dicoba ditransformasi ke

dalam entitas politik dengan harapan bisa menguasai pemerintahan daerah sampai pergantian pimpinan puncak. Atau dalam istilah Gerry Van Klinken (2007) disebut elit lokal yang mengambil seluruh bangunan institusi politik lokal. Hal ini terjadi di Provinsi Riau, Kalimantan Tengah-Kalimantan Barat dan Irian Jaya. *Ketiga*, politik etnisitas digunakan untuk mempersoalkan antara 'kami dan mereka'- 'saya' dan 'kamu'-sampai pada bentuknya yang ekstrim 'jawa' dan 'luar jawa'- 'islam' dan 'kristen'.

Dikotomi oposisional semacam ini sengaja dibangun oleh elit politik lokal untuk menghantam musuh ataupun rival politiknya yang notabene 'kelompok pendatang'. Poin ini terjadi di empat provinsi. Keempat, politik identitas dimobilisir untuk mendapat simpatik pemerintah yang lebih di atasnya. Dalamnya politisasi identitas di ranah lokal sebagaimana digambarkan di atas merupakan realitas politik yang harus diterima sekalipun dengan nada cemas. Mengapa cemas? Karena, ketika politisi identitas sudah terlanjur didemonstrasikan sangat sulit untuk dikendalikan apalagi dikembalikan pada tempatnya semula. Karena itu, perlu dicarikan jalan tengah supaya penggusuran aktor politik-aktor ekonomi dan para birokrat tidak terjadi maka perangkat pengaturan *power-sharing* antar etnis-agama-suku perlu dilakukan.

Menguatnya politik identitas di beberapa daerah berimplikasi kepada pemekaran sejumlah daerah. Dalam konteks ini, perebutan sumber-sumber daya publik pasca pemekaran kabupaten seakan-akan menjadi sebuah arena pertarungan identitas "asli" dan bukan. Isu pengutamaan putera daerah yang beredar bersamaan dengan perjuangan pemekaran kabupaten seakan-akan menjadi sebuah harga mati. Putera daerah mengklaim hak mereka pada sumber-sumber daya publik. Riset yang dilakukan oleh Seitte (2009) di Waisarisa, Kabupaten Maluku tengah memperlihatkan menguatnya politik identitas dibalik keinginan untuk memisahkan diri dari kabupaten induk atas dasar asal muasal, mitos keberadaan masyarakat Seram

Bagian Barat (SBB), serta keterdesakan di dalam perebutan sumber-sumber daya publik.

Dalam konteks semacam ini, pertarungan politik lokal berbasis identitas yang kemudian berujung kepada pemekaran wilayah biasanya ditandai dengan konflik, baik dalam skala besar, maupun dalam skala kecil. Menurut Rahayu (2009) penguatan-penguatan politik identitas yang tidak dilandasi semangat pluralisme dapat membuat konflik antar etnis dan budaya, konflik antar kelompok berbeda agama dan kepercayaan, bahkan banyak konflik dapat terjadi hanya karena tapal batas desa, kuburan maupun hanya karena tidak adanya toleransi dan pemahaman atas kebiasaan dan cara berpakaian pada etnis, suku maupun agama tertentu.

Sementara itu, dalam studi-studi gerakan sosial bahwa terminologi politik identitas mengacu pada gerakan yang berusaha membela dan memperjuangkan kepentingan kelompok-kelompok tertentu yang tertindas karena identitas yang dimilikinya. Hal ini timbul karena kepentingan kelompok dan individu didefinisikan menurut kategori-kategori seperti ras, etnis, agama, dan gender serta orientasi seksual yang sulit bahkan tidak dapat dinyatakan dalam basis kelas dan negara. Politik identitas sangat berkaitan erat dengan usaha memperjuangkan hak-hak dan pengakuan terhadap keberadaan kelompok-kelompok minoritas. Oleh karena itu, politik identitas adalah proses penyatuan berbagai identitas ke dalam *self-concept* dan *self-image*. Politik identitas adalah sebuah politik yang dibangun dari dalam sebagai sebuah gambaran *stereotype* lingkungan.

Membaca pergulatan identitas agama dan rasial di Papua, dengan menggunakan analisis Sinaga (2012: 41-42), pergulatan dan pengajuan identitas akan tampak memberi harapan bagi masyarakat kalau ia bertumbuh secara kreatif, dan secara khusus mengisahkan diri bersama pihak-pihak yang tampak marjinal serta diabaikan dalam masyarakat. Selanjutnya, hal tersebut menggerakkan daya-daya resisten serta inklusif dari dirinya, bersama gerakan-gerakan sosial lainnya, sambil mendirikan tanda-tanda keterbukaan serta sikap kritis

yang menetap. Kita memang berhadapan dengan proses dan pilihan historis yang besar di sini. Namun kalau pilihan *non-politis* ini diambil oleh agama, tampaknya ia akan bebas dari nestapa dan lubang hitam politik identitas itu sendiri.

Politik identitas yang berbasis agama dan ras di Papua dapat dianggap sebagai sesuatu yang alamiah jika diarahkan kepada hal-hal yang konstruktif. Elemen-elemen agama dan suku di Papua dapat membuka diri, tidak membatasi diri, dalam proses dialog-dialog, komunikasi-komunikasi tanpa adanya pemaksaan. Identitas keagamaan dan rasial di ranah publik di Papua sejatinya bias memberi makna dan pengaruh di ruang publik, sejauh ia diarahkan untuk hal-hal konstruktif. Soal ini, Jean Cohen dan Andrew Arato (1996: 355-356) mengungkapkan,

Seseorang tidak bisa dipaksa mengalah lalu berhenti menjalani sebetuk hidup, identitas dan keyakinan moralnya, namun demikian, sebetuk keyakinan moral yang mau bersikap adil haruslah mau membatasi diri (*self-limiting*), dan dengan demikian ia juga bersedia menerima prinsip legitimasi demokratis dan dasar-dasar hak asasi manusia. Dengan kata lain perlulah dilindungi adanya ruang di mana kemajemukan diperbolehkan hadir.

Salah seorang informan menuturkan bahwa memang persoalan hubungan antar agama di Papua khususnya di Jayapura menyimpan potensi sulit ditebak. Sebab, pada kondisi tertentu antara Muslim dan Kristen hidup rukun dan saling tolong-menolong. Ini bisa dilihat pada perayaan hari besar kedua agama. Ahmad Furu mengutarakan pengalamannya bahwa:

Kita hidup saling menjaga kerukunan dan saling menghargai satu sama lain dimana jika ada yang terkena musibah maka kita harus saling membantu tanpa melihat agamanya apa (Wawancara, 23 Desember 2017 di Jayapura).

Tidak dapat dinafikan, bahwa sampai kini masih terdapat ketegangan antara kelompok-kelompok agama, khususnya agama Kristen dan Islam, serta berbagai etnik yang ada di Papua. Dalam konteks ini, sejatinya setiap pemeluk agama dan suku-suku yang diberikan kebebasan untuk menjalankan aktivitas sosial-keagamaannya masing-masing. Namun, masing-masing elemen agama dan suku tersebut perlu membuka diri atau paling tidak, menerima prinsip-prinsip demokrasi, HAM, multikulturalisme, dan pluralisme pada wilayah publik. Hal ini, tentu saja, dimaksudkan di dalam rangka mendorong dan menegaskan kembali Papua sebagai tanah yang damai.

### **5.3.2 Identitas Muslim Papua**

Pada 13 April 2007, MMP didirikan di Jayapura sebagai sebuah organisasi Muslim Papua asli yang memiliki komitmen untuk menegakkan identitas budaya Papua dan nilai-nilai Islam Universal. Organisasi ini merupakan perkembangan dari Solidaritas Muslim Papua, sebuah kelompok yang dibentuk pada 1999 yang di dalamnya para pendirinya mencakup beberapa orang Muslim yang pro-kemerdekaan. MMP mengumumkan pada kongres pendiriannya bahwa organisasi ini terdiri dari umat Islam “dari tujuh wilayah budaya Papua” yang berkomitmen terhadap prinsip-prinsip moderasi, toleransi, keseimbangan dan dialog, serta berkomitmen pada demokrasi, aturan hukum dan HAM (MMP, 2007: 38-39). Organisasi MMP ini secara spesifik menyatakan bahwa tujuannya adalah “tidak eksklusif, tidak mempromosikan islamisasi, apalagi fundamentalisme yang dapat menyebabkan munculnya kelompok-kelompok radikal, namun untuk mengulurkan tangan membantu pemerintah daerah untuk bekerja demi keadilan dan kemakmuran” ([www.papua.go.id](http://www.papua.go.id)).

MPP dan ormas-ormas Islam menggambarkan konstruksi identitas Muslim Papua dalam ranah keagamaan Islam. Wacana yang dimunculkan dalam konteks ini adalah wacana dakwah dan wacana politik. Dalam wacana dakwah dijelaskan bahwa dalam kehidupan bermasyarakat orang Muslim dilarang untuk mengucapkan Selamat

Natal pada orang Kristen, sehingga tidak ada orang Muslim yang mengucapkan Selamat Natal kepada orang Kristen di hari Raya Natal. Hampir semua ormas-ormas Islam mematuhi semua larangan ini, namun berbeda dengan MMP yang memperbolehkan Muslim untuk mengucapkan Selamat Natal pada umat Kristen karena ini merupakan ekspresi kebudayaan di Papua (Pamungkas, 2016).

Hampir semua ormas-ormas Islam pada dasarnya berpegang pada pandangan Alquran tentang Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* dan tidak terkotak-kotak oleh etnisitas. 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 bukan berarti bahwa MMP menciptakan ke-Islaman yang bersifat etnisitas, tetapi Muslim Papua mencoba untuk meletakkan Islam dalam konteks yaitu masyarakat Papua. MMP menerjemahkan Islam *rahmatan lil Papua* lebih kepada gerakan-gerakan pemberdayaan Muslim Papua baik secara sosial maupun politik. Hal ini dapat dilihat pada praksis-praksis individual pengurus pusat MMP yang lebih concern terhadap advokasi pelanggaran HAM (Pamungkas, 2016).

Jika kembali melihat sejarah masuknya Islam di Papua, sampai saat ini menjadi agama yang turut berkontribusi dalam pengembangan kemaslahatan umat. Muslim di bawah naungan organisasi MMP misalnya sangat dituntut untuk memahami setiap kondisi dan perkembangan masyarakat Papua. Salah seorang informan, Ahmad Furu, mengatakan:

“MMP tetap eksis di tengah masyarakat yang mayoritas Kristen karena misinya adalah memanusiaikan manusia Papua sebagai *Rahmat Lilalamin dan Rahmatan lil Papua*”.

Pernyataan di atas membuktikan bahwa keinginan kelompok Muslim untuk menjadikan Islam sebagai agama yang berkontribusi untuk semua kalangan sangat tinggi. Islam bukan saja diperuntukkan bagi

pemeluknya, tetapi bagi manusia umumnya. Inilah yang disebut Islam *rahmatan lil alamin* yang mencakup semua kalangan.

Keberadaan MMP, selain sebagai respons terhadap ‘dominasi Kristen seperti yang dikemukakan oleh Cahyo Pamungkas, juga merupakan bentuk kesadaran Muslim terhadap apa yang telah dilakukan oleh umat lain khususnya Kristen. Selain itu, MMP juga diharapkan menjadi penyeimbang terhadap berbagai persepsi yang ada selama ini. Muslim hampir dianggap tidak ada di Papua. Basir Rohromana dalam sebuah wawancara mengutarakan bahwa:

MMP sebagai penyeimbang kita, MMP juga menunjukkan bahwa kita ada. Nah, ini menurut saya adalah sebuah wadah yang mampu menunjukkan kepada kita semua sekaligus menepis segala pikiran mereka yang sedikit rada-rada tidak mengakui. Nah, dengan hadirnya kita apalagi di dalam itu cukup di dominasi oleh teman-teman yang memang kita semua orang papua yang memang menduduki posisi-posisi penting itu tujuan politik juga supaya kita mampu akomodir di situ. Ini yang saya pikirkan bahwa kita saat ini menjadi penyeimbang ada persoalan apapun itu saya yakin terkait dengan persoalan agama atau etnis itu pasti mereka meminta konfirmasi kepada MMP dalam hal ini yang mereka lihat adalah Papua (Wawancara, 11 Desember 2017 di Jayapura).

MMP seperti yang diungkapkan oleh informan di atas menjadi penanda bahwa Muslim ada di Papua. Muslim yang ada sebelumnya memang memiliki posisi yang sangat baik karena menduduki posisi-posisi penting di pemerintahan. Akan tetapi, setelah otonomi khusus Papua, semuanya berubah. Bahkan, dapat dikatakan bahwa Muslim dianggap sebagai ‘pemicu’ ketegangan dan merupakan bagian dari konflik di Papua. Inilah kemudian yang menjadi perhatian elite MMP dan terus menyuarakan tujuan organisasi bagi Papua.

Rekomendasi yang muncul dari kongres pertama tersebut termasuk memberi komentar atau pendapat terhadap situasi sosial dan politik di Papua. Dikatakan bahwa gerakan reformasi “terancam oleh

kelompok-kelompok politik yang memiliki kecenderungan menggunakan intimidasi fisik, anarkisme dan premanisme politik” untuk mencapai tujuan-tujuan mereka dengan cara merongrong kebebasan berekspresi dan ini diasosiasikan kepada beberapa kelompok islam garis keras yang menyebabkan kekhawatiran orang-orang Kristen di Papua. MMP juga mengekspresikan keprihatinan atas tanda-tanda politik komunal yang mengancam “disintegrasi horizontal” baik pada level lokal maupun level nasional. MMP mencatat, “Pembangunan di Papua tidak dapat dilakukan hanya oleh satu kelompok etnik, satu ras, satu agama atau satu kelompok” saja (MMP, 2007: 44).

Tidak seperti beberapa kelompok muslim yang didominasi kaum pendatang, MMP menyebutkan bahwa UU Otonomi Khusus Papua 2001 merupakan “peristiwa monumental dan bersejarah” meskipun UU tersebut belum dilaksanakan secara efektif. Oleh karena itu, MMP mendorong pemerintah pusat, pemerintah daerah, DPR Provinsi Papua dan Majelis Rakyat, sebuah badan atau organisasi yang dibentuk untuk melindungi budaya Papua, untuk melakukan yang terbaik dengan mengubah otonomi khusus menjadi berkah dan bukan sebagai kutukan. MRP ini sangat dikritik oleh MMP karena telah menjadi sangat politis dan tendensius, terlepas dari kenyataan bahwa ketua umumnya sendiri, Arobi Achmad Airtuarauw, merupakan anggota MRP. Kongres MMP ini ditutup dengan mendesak pemerintah untuk menegakkan supremasi hukum dan perlindungan HAM, termasuk mendesak untuk mendirikan pengadilan HAM di Papua dan membentuk sebuah komisi kebenaran dan rekonsiliasi di Papua (MMP, 2007; ICG, 2008).

Uraian di atas mempertegas adanya dampak signifikan pemberlakuan Otonomi Khusus di Papua terhadap keberadaan Muslim. Kelompok Muslim dianggap sebagai pendatang, dan bahkan 'penjajah' di Papua. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari sejarah masa lalu Papua yang sangat terpinggirkan pada era sebelumnya. Gelombang transmigran dari luar Papua juga menambah persoalan terhadap



Muslim. program transmigrasi dipandang sebagai bagian dari islamisasi terhadap Papua. Menyikapi hal ini, kelompok Muslim yang terdistribusi ke dalam berbagai profesi mempertegas identitas melalui MMP yang juga difungsikan sebagai alat perjuangan sehingga posisi tawar juga meningkat.

### **5.3.3 Multikulturalisme Papua**

#### **5.3.3.1 Mengusung Pemimpin Muslim: dari formalisme ke Inklusivisme**

Terma “multikulturalisme Papua” yang dimaksud dalam diskusi ini adalah istilah yang merujuk pada bagaimana semua kalangan atau kelompok dapat terlibat dalam segala dinamika kehidupan di Jayapura Papua. Meskipun terdapat klaim atas kepemilikan Papua oleh satu kelompok agama, namun pada prinsipnya semua kelompok agama juga memiliki Papua. Multikulturalisme Papua memang dapat menyimpan muatan yang dapat memicu kontroversi, tetapi ini sebenarnya merupakan sebuah upaya untuk membuka kesempatan bagi kelompok mana saja yang akan terlibat membangun Papua pada umumnya. Hanya saja, dalam kontestasi politik di Jayapura Papua, terjadi dikotomi bahkan segregasi sosial yang cukup kuat, misalnya menjelang penyelenggaraan pilkada. Pilkada meskipun di luar konteksnya membentuk identitas baru, namun pada realitasnya pengentalan identitas kelompok terjadi dan menguat menjelang pelaksanaan pilkada.

Perhelatan pilkada, apalagi kini dilakukan secara serentak di sejumlah daerah di Indonesia memunculkan wacana dan keinginan untuk memilih dan mengusung calon kepala daerah dengan berlatar belakang keagamaan, dalam hal ini beragama Islam. Hal ini dikondisikan oleh kenyataan, bahwa Islam merupakan agama mayoritas di negeri ini sehingga sangat perlu, jika bukan wajib, untuk memberi peluang dan kesempatan besar kepada calon-calon kepala daerah dengan latar belakang keagamaan Islam. Iklim politik di setiap

momen pilkada di sejumlah daerah memperlihatkan motivasi keagamaan, selain kesukuan, di dalam mengusung kepala daerah.

Di wilayah dengan mayoritas penduduknya beragama Islam, elit-elit agama memiliki keinginan kuat untuk mendorong calon-calon kepala daerah yang beragama Islam untuk maju dalam kontestasi pilkada. Berbeda halnya, jika di sebuah wilayah dengan komposisi penduduk beragama Islam yang minoritas, elit-elit agama tidak lagi memersoalkan kepala daerah itu seorang muslim atau tidak, tetapi paling penting kebijakan kepala daerah nantinya banyak berpihak kepada kepentingan publik.<sup>13</sup>

Pergeseran paradigma dari formalisme ke substansialisme di dalam mengusung figure kepala daerah, tentu tidak terjadi di semua wilayah. Menurut pengamatan peneliti, dalam konteks dan kondisi tertentu, substansialisme figure seringkali mengemuka ketika di sebuah wilayah Islam bukanlah pemeluk yang mayoritas. Sementara di wilayah dengan mayoritas Muslim, partai-partai politik lebih melihat kepada figure dengan latarbelakang agama Islam. Dengan demikian, ini menunjukkan bahwa formalisme dan substansialisme di dalam mengusung kepala daerah bersifat kondisional dan temporal.

Perkara yang paling asasi ditekankan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah dalam proses mewujudkan dan melahirkan pemerintahan Islam adalah "soal kepemimpinan". Karena begitu pentingnya masalah ini sehingga para ulama –baik yang klasik maupun modern merasa perlu menulis secara khusus tema ini dalam berbagai karyanya. Hal ini

---

<sup>13</sup>Di era multi-partai sekarang ini, partai-partai politik kerap kali tidak melihat calon yang diusung itu dating dari latar keagamaan tertentu, tetapi figure yang diusung itu dapat memenuhi ekspektasi publik, memiliki elektabilitas yang tinggi yang dilakukan melalui *voling*, dan memiliki massa riil. Seperti dalam kasus figure yang diusung oleh partai-partai politik berbasis agama di Maluku dan NTT, termasuk Papua, tidak lagi melihat sang figure dari agama tertentu. Kondisi ini mencerminkan pergeseran paradigme dari formalism ke substansialisme di dalam mengusung figure calon kepala daerah. Sementara di DKI Jakarta, isu agama dijadikan 'permainan' di dalam memilih kepala daerah.

misalnya sebagaimana diungkapkan oleh al-Shahrastani. Ia mengatakan: “permasalahan yang paling besar berlaku di kalangan umat Islam adalah tentang kepemimpinan (*al-Imamah*). Tidak pernah berlaku dalam zaman manapun, peperangan yang lebih besar di kalangan umat Islam dari pada yang berlaku karena masalah kepemimpinan (*dalam Kesuma, 2009: 280*).

Secara normatif, keharusan memilih dan mengangkat pemimpin dengan latar belakang keagamaan Islam disinyalir di dalam Al-Qur’an, misalnya, Allah berfirman: *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Inginkah kamu mengadakan alasan yang nyata bagi Allah (untuk menyiksamu)?* (QS. al-Nisa’ (4): 144). Wali dalam ayat ini bisa berarti pelindung, penolong, atau pemimpin. Dalam ayat yang lain Allah dengan tegas melarang umat Islam memilih pemimpin yang beragama Nasrani (Kristen/Katolik) atau beragama Yahudi (QS. al-Maidah (5): 51). Allah juga menegaskan: *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil jadi pemimpinmu, orang-orang yang membuat agamamu jadi buah ejekan dan permainan, (yaitu) di antara orang-orang yang telah diberi kitab sebelummu, dan orang-orang yang kafir (orang-orang musyrik). Dan bertakwalah kepada Allah jika kamu betul-betul orang-orang yang beriman* (QS. al-Maidah (5): 57).

Dalam hadis Nabi yang diriwayatkan Muslim, Nabi bersabda: *Sebaik-baik pemimpin adalah mereka yang kamu cintai dan mencintai kamu, kamu berdoa untuk mereka dan mereka berdoa untukmu. Seburuk-buruk pemimpinmu adalah mereka yang kamu benci dan mereka membencimu, kamu laknati mereka dan mereka melaknati kamu*”. Hadis ini mengaskan bahwa pemimpin yang baik adalah pemimpin yang memiliki hubungan yang baik dengan yang dipimpinnya. Dia dicintai rakyatnya dan rakyat juga mencintainya. Dia selalu berpikir untuk kesejahteraan rakyat, bangsa, dan negaranya, tidak sebaliknya hanya mementingkan diri dan keluarganya. Terkait dengan pemimpin yang egoistis, Nabi bersabda: “Siapa yang

memimpin, sedangkan ia tidak memerhatikan urusan kaum Muslim, tidaklah ia termasuk dalam golongan mereka” (HR. al-Bukhari).

Kedua teks suci tersebut mengindikasikan secara normative perlunya atau wajibnya memilih pemimpin Muslim di wilayah tertentu, apalagi jika dikaitkan dengan Indonesia yang berpenduduk mayoritas agama Islam. Dalil-dalil inilah, Al-Qur’an dan hadits, yang sering digunakan oleh kelompok tertentu dalam klaimnya bahwa pemimpin non-muslim adalah haram. Secara literal, Istilah kepemimpinan memiliki berbagai macam sebutan seperti, *Imām*, *Ulil Amri*, *Khalīfah*, hingga *Amir al-Mukminin*. Kepemimpinan atau *Imāmah* menurut etimologi adalah bentuk mashdar dari kata kerja (*amma*), (*ammahum wa amma bihim*) artinya mendahului mereka, yaitu *Imāmah*. Sedangkan al Imam ialah setiap orang yang diikuti (Ali, 1998: 214).

*Imam* menurut bahasa ialah setiap orang yang dianut suatu kaum, baik mereka berada di jalan yang lurus atau sesat (Ibn Manzur, 1119: 200-201). Dalam (QS. al-Furqan, 74) kata *imam* dipakai untuk orang yang memimpin suatu kaum yang berada di jalan lurus. Imam juga bermakna pemegang kepemimpinan besar (*imamah kubra*) umat Islam. *Imam* ini dicalonkan oleh *Ahl al-ḥalli wal Aqdi* dalam majlis syura untuk memudahkan urusan negara dan manusia sesuai sistem Rabb semesta alam. Kendatipun kata imam sering dipakai al-Qur’ān untuk para pemimpin kebaikan dan kesesatan, tetapi lebih banyak dipakai untuk orang yang memberi petunjuk kepada kebaikan dan kemaslahatan. *Ulil Amri* dalam Tafsir al-Māidah 55 yaitu orang beriman yang mendirikan shalat, membayar zakat dan selalu tunduk kepada Allah (Yunahar Ilyas, 1999: 250). Perintah untuk taat kepada *Ulil Amri* sebagai pembina masyarakat, sehingga bisa bergaul dengan sesama manusia lewat aturan pemimpin yang mengatur pekerjaan itu (Hamka, 2016: 87).

Pengertian literal tersebut mengisyaratkan, bahwa seorang pemimpin Muslim, entah itu disebut imam, amir, atau khalifah dapat dilihat dari sudut normatif maupun substantif. Dalam konteks ini,

Dapat dipahami bahwa pemimpin dalam Islam adalah yang mengatur segala keperluan masyarakat berlandaskan syariat dari segala urusan dunia dan akhirat dalam rangka menjaga agama dan segala prinsip-prinsipnya. Adanya syariat menjadi instrumen dalam menjalankan pemerintahan. Jadi, jangkauan untuk diangkatnya pemimpin terkait aspek yang mencakup *personal, how to get* dan *how to rule*.

Jika dibawa dalam konteks Indonesia, dengan komposisi penduduk Muslim yang tidak merata secara mayoritas di seluruh wilayah NKRI, persoalan ini, keharusan memilih pemimpin Muslim, menjadi problem tersendiri. Di sebuah wilayah dengan komposisi penduduknya mayoritas non-muslim, dalil-dalil mengenai keharusan memilih pemimpin Muslim (formalisme) seringkali tidak menemukan tempatnya. Oleh karena itu, Masalah bisa diselesaikan secara lebih jernih ketika menempatkan Islam sebagai *weltanschauung* termasuk dalam hal kepemimpinan. Apa yang seharusnya terjadi (*das sollen*) tidak serta merta sesuai dengan kenyataannya (*das sein*). Begitupun muslim semestinya memilih pemimpin yang muslim juga, namun kenyataannya tidak demikian. Ungkapan “pemisahan agama dari negara” dapat diartikan mendirikan negara kafir yang bertentangan dengan Islam, atau mencegah Islam dari kekuasaan untuk melaksanakan hukumnya (al-Jābiri, 2001: 61). Dia memiliki kewajiban guna membedakan yang *haq* dan *bāṭil* (Al Bahansawi, 1995: 50).

Menjadikan nonmuslim sebagai *auliyā* atau wali-wali secara linguistik bermakna dua hal: yaitu, memberikan dukungan dan pembelaan jika lafadznya dibaca wilayah (*fathah*) dan menyerahkan kekuasaan jika lafadznya dibaca wilayah (*kasroh*) (al-Fahani, 1412/1992: 885). Maka dalam konteks politik dan geografis, *muwālah al-kuffār* tidak hanya menjalinkan kerjasama atau koalisi, tetapi juga menyerahkan wilayah umat Islam kepada nonmuslim. Pernyataan lebih baik pemimpin kafir tapi adil daripada Muslim, tetapi korupsi terkesan berlebihan. Padahal syarat keislaman mendahului syarat keadilan, sebagaimana syarat keimanan mendahului syarat kecantikan

(perihal pernikahan). Karena mengangkat pemimpin tidak bisa sembarangan, pemimpin akan membawahi sekian banyak aspirasi dan melayani sekian banyak orang dalam mengurus agama dan negara.

Dalam konteks Papua dengan komposisi penduduk mayoritas beragama Kristen dan kekhususan mengangkat kepala daerah dari orang asli Papua, dalil-dalil kepemimpinan dalam Islam yang kerap kali digunakan menjadi sangat problematis. Perihal ini, tentu tidak sederhana jika mengatakan, bahwa memilih pemimpin Muslim tidak diharuskan jika wilayah tersebut komposisi penganut agama Islam sangat sedikit. Formalisme dalam pengangkatan pemimpin Muslim di wilayah ini, tentu tidak dapat digunakan, tetapi justru yang sejatinya dikedepankan adalah substansialisme, atau *weltanschauung* Islam yang sejatinya dikedepankan. Ini berarti, bahwa prinsip-prinsip substantif dan nilai-nilai universal Islam yang berkenaan dengan kepemimpinan yang mestinya dikedepankan di dalam memilih pemimpin atau kepala daerah.

Berkenaan dengan hal ini, Yusuf Qardhawi (1994: 53) mengungkapkan, bahwa *ahl al-Dzimmah* juga mempunyai hak untuk menduduki jabatan-jabatan dalam pemerintahan seperti halnya kaum muslimin, kecuali jabatan-jabatan yang memiliki warna keagamaan seperti jabatan sebagai imam, pemimpin tertinggi Negara, panglima tentara, dan hakim untuk kaum muslimin. Bahkan Ibn Taymiyah pernah mengungkapkan, bahwa pemimpin yang kafir tapi adil itu lebih baik daripada pemimpin yang Muslim tetapi zalim (*dalam* Nadzhroh, 2017: 4). Dengan demikian, keharusan memilih pemimpin Muslim masih *debatable* khususnya jika dihubungkan dengan konteks keindonesiaan.

Majelis Muslim Papua (MMP) kerap kali dianggap sebagai representasi umat Islam di Papua dan menjadi wadah perjuangan umat Islam di Papua. Secara substansial, perjuangan MMP di Papua dilakukan dalam rangka mendorong kesetaraan, keadilan sosial, demokrasi, dan penegakan HAM di Papua. Organisasi keagamaan ini diharapkan menjadi pemersatu antar lembaga umat beragama

sekaligus menjadi penangkal Radikalisme pemicu pecahnya persatuan dan kesatuan umat beragama khususnya di Papua.

Ketua Umum Pengurus Pusat Majelis Muslim Papua, H. Aroby Ahmad Aituarauw, SE.MM, mengungkapkan ‘Kita berkewajiban menjaga suasana agar tetap kondusif tanpa perbedaan hak dan kewajiban dalam melaksanakan ritual keagamaan maupun peran dan posisi dalam lingkungan sosial kemasyarakatan, pengembangan komitmen dan mendorong partisipasi aktif muslim Papua dalam setiap proses pembangunan, dan mengembangkan lingkungan kerja dan kerjasama antar lembaga yang baik agar tercapainya *Rahmatal Lil Alamin* yang kita agungkan,’

Berkaitan dengan pilkada serentak yang akan dilaksanakan di sejumlah wilayah di Papua, Thoha Al-Hamid salah satu pendiri Majelis Muslim Papua, meminta jelang Pemilu Gubernur Papua 2018 mendatang, organisasi Majelis Muslim Papua tidak terjun dalam politik praktis. Sebagai organisasi keagamaan mesti tetap menjaga independensi. Thoha menyebut jangan menggiring massa kedalam politik menjadikan massa bisu. ‘Sudah pada besar dan sudah berkali – kali pilkada, saya fikir sudah pada faham, mana pemimpin yang bisa memberikan harapan memiliki harapan untuk membawa kedamaian dan kesejahteraan bagi tanah Papua’ ([www.beritalima.com](http://www.beritalima.com), 2017).

Pernyataan Al-hamid tersebut menunjukkan, bahwa garis perjuangan politik MMP, atau paling tidak, beberapa tokoh MMP lebih cenderung berpolitik secara substansial, ketimbang melakukan cara-cara berpolitik formalistik. Peneliti beranggapan, cara berpolitik substansialistik ini dimungkinkan oleh kondisi Papua dengan komposisi penduduknya mayoritas beragama Kristen. Dengan demikian, cara yang dilakukan oleh MMP lebih mengedepankan visi substansialistik Islam sebagai agama *rahmatan lil alamin*. Dengan kata lain, politik MMP adalah politik Islam *rahmatan lil alamin*. Menurut hasil wawancara Umar Warfeti sebagai berikut :

“Stigma yang selama ini muncul di masyarakat bahwa putra daerah harus menjadi seorang pemimpin itu tidak selamanya berlaku

karena perkembangan orang muslim di Papua sudah banyak sehingga menjadi pertimbangan bahwa muslim juga memiliki kesempatan yang sama untuk duduk sebagai pemimpin di Papua”.

### **5.3.3.2 Membangun Papua yang Multi-agama: dari Eksklusivisme ke Inklusivisme**

Majelis Muslim Papua diminta menjadi organisasi keagamaan yang menjadi pemersatu antar lembaga umat beragama sekaligus menjadi penangkal radikalisme pemicu pecahnya persatuan dan kesatuan umat beragama khususnya di Papua. Ketua Umum Pengurus Pusat Majelis Muslim Papua, H. Aroby Ahmad Aituarauw, SE.MM dalam sambutan saat Pembukaan Muktamar II Majelis Muslim Papua yang digelar di GOR Waringin Abepura mengatakan, visi dan misi Majelis Muslim Papua harus tetap dipegang teguh oleh seluruh umat muslim di Papua, menjadi pengemban islam sebagai agama yang *rahmatan lil alamin* atau agama islam yang menjadi pembawa rahmat bagi seluruh umat manusia. Selain itu, hasil yang ingin dicapai dalam muktamar ke-II MMP ini adalah menjadikan Papua sebagai tanah damai, berkolaborasi bersama pemerintah untuk pembangunan dan kedamaian di Papua dan sebagai penangkal Radikalisme untuk keutuhan bangsa ([www.beritalima.com/2017](http://www.beritalima.com/2017)).

Poin-poin penting dari muktamar ke-II MMP beberapa waktu lalu itu, sejatinya bukan saja harapan dari umat Islam di Papua, tetapi juga menjadi harapan dari seluruh elemen masyarakat dan agama di Papua. Pembangunan akan berjalan dengan baik dan lancar jika semua elemen masyarakat dan agama di Papua dapat menjaga harmoni dan saling bersinergi untuk kemajuan papua. Kenyataan ini menunjukkan, bahwa MMP dengan visi Islam untuk Papua bukanlah organisasi yang bersifat eksklusif. Dalam banyak hal, MMP justru mendorong terciptanya harmoni, kerukunan dan hubungan antar-agama di Papua.

Islam yang diemban dan diwacanakan oleh MMP merupakan bentuk Islam yang inklusif, Islam *rahmatan lil alamin*. Ini berarti, bahwa dengan visi Islam MMP hendak membangun papua tanpa



diskriminasi dan lebih mengedepankan harmoni demi tanah Papua yang damai. Sejumlah pemimpin MMP menyadari, bahwa Papua merupakan milik semua agama yang hidup berkembang dan berdampingan di tanah Papua. Sejatinya, tidak ada agama tertentu yang dapat mengklaim bahwa agamanya merupakan agama resmi orang Papua. Hal semacam ini justru akan semakin menimbulkan tensi atau ketegangan yang akan mengarah kepada konflik sosial. Membangun Papua merupakan tanggungjawab bersama semua elemen masyarakat dan agama. Oleh karena itu, eksklusivisme hanya akan menghambat pembangunan di tanah Papua. Dalam konteks ini, masing-masing agama sejatinya lebih mengedepankan inklusivisme atau sikap keterbukaan di antara pemeluk agama yang ada di tanah Papua.

Inklusivisme, tentu saja, menjadi keniscayaan dan visi agama-agama. Inklusivisme dibangun dalam rangka membuka kemungkinan-kemungkinan dialog antar-pemeluk agama di tanah Papua. Inklusivisme merupakan salah satu dari beberapa pendekatan di dalam konteks memahami hubungan antar-agama yang menekankan bahwa seraya satu pihak mengklaim keyakinannya benar, sementara pihak lain setidaknya sebagian benar. Ini berbeda dengan eksklusivisme yang menegaskan bahwa hanya ada satu cara yang benar dan cara lain salah. Inklusivisme merupakan salah satu dari beberapa tipologi sikap beragama.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup>Komarudin Hidayat menyebutkan adanya lima tipologi sikap keberagamaan, yakni “eksklusivisme, inklusivisme, pluralisme, eklektivisme, dan universalisme”. Kelima tipologi ini tidak berarti masing-masing lepas dan terputus dari yang lain dan tidak pula permanen, tetapi lebih tepat dikatakan sebagai sebuah kecenderungan menonjol, mengingat setiap agama maupun sikap keberagamaan senantiasa memiliki potensi untuk melahirkan kelima sikap di atas. Sementara, Alan Race memperkenalkan dan mempopulerkan tiga pendekatan atau tipologi sikap beragama sebagai penjelasan standar tentang bagaimana Kristen memandang agama lain. Dalam *Christians and Religious Pluralism* (1983), Race menjadikan

Sikap inklusivisme berpandangan bahwa di luar agama yang dipeluknya juga terdapat kebenaran, meskipun tidak seutuh atau sesempurna agama yang dianutnya. Di sini masih didapatkan toleransi teologis dan iman. Menurut Nurcholish Madjid, sikap inklusif adalah yang memandang bahwa agama-agama lain adalah bentuk implisit agama kita (Madjid, 2001). Paradigma itu membedakan antara kehadiran penyelamatan (*the salvific presence*) dan aktifitas Tuhan dalam tradisi-tradisi agama lain, dengan penyelamatan dan aktivitas Tuhan sepenuhnya dalam Yesus Kristus. Menjadi “inklusif” berarti percaya bahwa seluruh kebenaran agama non-Kristiani mengacu kepada Kristus. Paradigma ini, membaca agama orang lain dengan kacamata sendiri. Sikap beragama inklusif pun bisa berarti memasukkan orang lain dalam kelompok sendiri.

Dalam contoh Islam juga sering dikemukakan misalnya istilah dari seorang filsuf Muslim abad XIV, Ibn Taymiyah, yang membedakan antara orang-orang dan agama Islam umum (yang non-Muslim *par excellance*), dan orang-orang dan agama Islam khusus (Muslim *par excellance*). Kata Islam sendiri di sini diartikan sebagai “sikap pasrah kepada Tuhan”. Mengutip Ibn Taymiyah, “semua nabi dan pengikut mereka seluruhnya disebut oleh Allah adalah orang-orang Muslim”. Inklusivitas beragama memang sangat diperlukan dalam memelihara perdamaian. Jika agama memang menyumbang perdamaian, maka agama – melalui para pengikutnya – harus belajar meninggalkan absolutisme dan menerima pluralisme. Kita boleh melihat agama sebagai absolut, karena mungkin inilah makna kepegangan kepada suatu agama. Namun, pemahaman kita, baik pribadi maupun kelompok melalui indera akal dan batin, menyimpan

---

“eksklusivisme”, “inklusivisme”, dan “pluralisme” masing-masing sebagai judul bab-bab dalam bukunya.

kualitas kemanusiaan yang relatif. Karena itulah, tidak ada tempat bagi seseorang untuk mengabsolutkan faham keagamaan sendiri.

Tipologi sikap beragama ini sesungguhnya dilatar belakangi oleh pemahaman teologis masing-masing penganut agama. Pemahaman teologis ini akan menggiring penganutnya untuk bertindak berdasarkan pemahamannya masing-masing. Hampir semua pengamat sosial-keagamaan sepakat bahwa pemikiran teologi seringkali membawa ke arah “ketersekatan” antar pemeluk agama. Ketersekatan dan pengkotak-kotakan ini, sudah mengalir begitu saja seiring dengan lahirnya term-term “warna kulit” dan “bahasa” di antara sesama umat manusia. Akan tetapi, jika dikaji lebih dalam maka semua perbedaan itu jelas tidak mengurangi “kualitas” dia sebagai manusia (Masykur, 2016: 62).

Menurut Ian G. Barbour (Ian G. Barbour, dalam Carry Cauting, (ed), 1980: 279). Struktur fundamental yang dibangun dalam pemikiran teologis, biasanya sangat terkait dengan beberapa karakteristik teologis. *Pertama*, kecenderungan untuk mengutamakan loyalitas kepada kelompok sendiri sangatlah kuat. *Kedua*, adanya keterlibatan pribadi (*involment*) dan penghayatan yang begitu kental dan syarat dengan ajaran-ajaran teologis yang diyakini kebenarannya. *Ketiga*, mengungkapkan perasaan dan pemikiran dengan menggunakan bahasa “aktor” (pelaku) dan bukan bahasa seorang “speaktator” (pengamat). Bersatunya ketiga karakter diatas dalam diri seseorang atau kelompok justru akan memberikan andil yang cukup besar bagi terciptanya “*enclave-enclave*” atau kantong-kantong komunitas teologis yang cenderung bersifat eksklusif, emosional, dan kaku. Bahkan menurut Amin Abdullah (1993: 88-96), ketiga karakter tersebut sangat menentukan lahirnya “*truth claims*”. Oleh Ian G. Barbour (1996: 227) disebut sebagai ingredient yang paling dominan dalam proses pembentukan sikap dogmatis dan fanatisme.

Ketiga karakter di atas muncul, ketika seseorang harus mendefinisikan posisi dirinya di tengah-tengah masyarakat yang mempunyai paham teologis yang berbeda dengan dirinya. Bahkan

paham teologis di luar kita itu, memiliki keabsahan dan diakui eksistensinya. Belum lagi masalah-masalah sosial, politik, yang sering memunculkan ketegangan dan krisis di kalangan mereka. Menurut Hugh Goddard (1995), proses pendefinisian itu berujung pada kesalahpahaman pemeluk teologis karena adanya kondisi “*double standars*” (standar ganda).

Dalam konteks keragaman agama di Indonesia, teologi inklusif perlu dikedepankan untuk meminimalisir ketegangan-ketegangan antar-agama. Paradigma teologi inklusif berusaha ingin mengatakan bahwa keselamatan bukanlah milik agama tertentu, tetapi agama lainpun mempunyai “kewenangan” untuk memiliki kebenaran itu. Hanya saja, kebenaran yang ada diluar dirinya itu disebut sebagai agama “anonim”. Pandangan yang paling ekspresif dari paradigma insklusif ini adalah karya Karl Rahner yang menyatakan diri bahwa semua agama” akan selamat, selama mereka hidup dalam ketulusan hati terhadap Tuhan, karena Karya Tuhan pun ada pada mereka. Istilah ketulusan hati ini, oleh Sukidi (2001: xiv) dianggap sama dengan apa yang diproyeksikan oleh Cak Nur (panggilan akrab dari Prof. Dr. Nurcholish Madjid) tentang konsep *al-Islam*, sikap pasrah.

Masyarakat Papua merupakan masyarakat yang sangat beragam dari sisi agama dan etnis. Ditengah kondisi keragaman ini, dibutuhkan sikap keterbukaan dalam menghadapi perbedaan, baik di dalam masyarakatnya sendiri maupun dengan masyarakat lain yang berbeda etnik, agama, dan golongan. Interaksi sosial merupakan sebuah proses yang dilakukan oleh seseorang untuk menyatakan identitas dirinya kepada orang lain dan menerima pengakuan atas identitas diri tersebut sehingga terbentuk perbedaan identitas antara seseorang dengan orang lain. Dengan demikian, menurut Liliweri (2005:127) identitas tidak semata -mata ditunjukkan oleh apa yang dimiliki, tetapi ditentukan pula oleh pengakuan semua orang atau sekelompok lain terhadap kita dalam situasi tertentu.

Setiap agama hendaknya dinilai sebagai tradisi - tradisi yang utuh, bukan sebagai fenomena keagamaan yang partikular. Sementara,

tradisi perbedaan keagamaan hendaknya dianggap sebagai sebuah produktivitas yang sama (*equally productive*) dalam mengubah manusia dari perhatian pada diri sendiri (*self-centeredness*) menuju pada perhatian Tuhan (*Reality centeredness*) (Masykur, 2016: 75). Membangun Papua sejatinya tidak boleh mengabaikan keragaman agama dan etnis yang ada. Keragaman ini mestinya dijadikan sebagai modal paling mendasar untuk menjadikan Papua sebagai wilayah yang maju dan berperadaban.

Kemajuan peradaban di Papua ini sangat ditunjang oleh sejauhmana masing-masing pemeluk agama dan etnis lebih mengedepankan sikap keterbukaan atau inklusivisme ketimbang tertutupan atau eksklusivisme. Keterbukaan masing-masing penganut agama di Papua pada gilirannya akan mengarah pada terbangunnya dialog-dialog agama yang saling membebaskan (dialog liberatif), dimana masing-masing penganut agama merasa bebas menyuarakan aspirasinya masing-masing tanpa merasa terganggu dan terancam oleh pihak lain. Tentu, melalui cara ini Papua yang selama ini dikesankan sebagai wilayah yang sarat dengan konflik perlahan-lahan akan berubah menjadi Papua sebagai tanah yang damai dan ramah bagi semua elemen masyarakat, etnis dan agama.

Papua tanah yang damai telah dicanangkan sebagai visi bersama masyarakat yang hidup di Tanah Papua. Pencanangan visi Papua Tanah Damai ini ditegaskan kembali dalam Perayaan 158 tahun Pekabaran Injil di Tanah Papua dan Hari Papua Tanah Damai, 5 Februari 2013 di Lapangan Mandala, Jayapura, oleh semua pimpinan agama, semua pimpinan gereja, semua pimpinan paguyuban, Gubernur Provinsi Papua, dan Kapolda Papua. Visi Papua Tanah Damai juga dinilai tepat karena sesuai dengan cita-cita bangsa Indonesia yang tertuang pada Pembukaan UUD 1945. Papua Tanah Damai merupakan visi masa depan bersama, impian bersama, dan harapan bersama dari semua orang di Tanah Papua. Papua Tanah Damai merupakan suatu tatanan ideal yang masih harus diperjuangkan

bersama oleh semua pihak yang berkepentingan (JDM, 2014). Adapun hasil wawancara berikut dengan Ahmad :

Papua yang memiliki keanekaragaman, baik suku budaya dan agama harus mampu hidup berdampingan dengan dibuatkannya beberapa forum-forum agama yang menjadi wadah untuk diskusi sebagai upaya untuk meminimalisir konflik. Selain itu pemerintah, adat, dan agama sebagai 3 pilar utama dalam menjaga kerukunan hidup bersama harus mampu mewujudkan Papua yang damai

### **5.3.3.3 Multikulturalisme & Masa Depan Politik di Papua**

Secara implisit, sejak awal MMP menghabiskan diri berpolitik *rahmatan lil alamin*. Dalam kondisi papua yang sangat multikultural, politik *rahmatan lil alamin* dapat menemukan *locus* perannya, yakni langkah-langkah politik yang mendorong terciptanya kehidupan harmonis, damai, dan pembawa rahmat bagi semua elemen masyarakat papua yang majemuk. Tentu, cara ini merupakan langkah politik yang bergerak pada level kultural dan mengabaikan aspek struktural. Artinya politik *rahmatan lil alamin* ini lebih cenderung kepada substansi ketimbang formalistik. Kemajemukan masyarakat Papua merupakan kenyataan yang tidak dapat dinafikan oleh siapa pun. Kemajemukan di Papua lahir dari kondisi Papua yang ‘terbuka’ dan ‘membuka diri’ terhadap dunia luar, khususnya kepada pendatang yang datang di tanah Papua, baik yang datang karena inisiatif pemerintah, melalui program transmigrasi, maupun inisiatif pendatang sendiri yang mencari kehidupan yang layak di Papua.

Istilah multikulturalisme begitu populer dan kerap tampil akhir-akhir ini sebagai wacana, baik dalam bentuk pembicaraan lisan maupun naskah tertulis, khususnya di kalangan akademik maupun publik luas yang terkait dengan dunia jurnalisme. Sebetulnya sekitar tiga puluh tahun silam, tepatnya pada tahun 1971, lebih dari sekedar berwacana, Kanada merupakan negara pertama di antara komunitas internasional yang mengangkat dan menerapkan gagasan multikulturalisme sebagai kebijakan publik pemerintahan negara

tersebut. Dengan melakukan hal itu, Kanada menegaskan dan menegaskan nilai dan harkat martabat warga negaranya, tanpa pandang bulu latar belakang bahasa, asal-muasal kesukuan, kedaerahan, maupun ikatan keagamaan mereka (Wiloso, 2011: 1).

Secara sederhana konsep multikultural dapat dimaknai sebagai “keberagaman”. Terkait hal ini, ada beberapa istilah yang sering digunakan untuk menggambarkan kondisi masyarakat yang beragam tersebut, antara lain; pluralitas yang terkait dengan agama, ras, bahasa dan budaya yang berbeda, keragaman dan multikultural. Meskipun ketiganya tidak mempresentasikan hal yang sama, namun semuanya mengacu pada kesamaan maksud dan semangat, yakni adanya “ketidaktunggalan”. Ini artinya, kesediaan menerima kelompok lain yang berbeda dalam suatu sistem sosial tanpa mempedulikan perbedaan yang ada di antara mereka merupakan inti dari ketidaktunggalan tersebut. Jika pluralitas hanya menjelaskan adanya sebuah kemajemukan, maka multikulturalisme memberikan penegasan bahwa dengan segala perbedaannya itu, mereka satu sama lain adalah sama di ruang publik. Dengan kata lain, multikulturalisme merupakan gagasan untuk mengelola keberagaman dengan prinsip dasar pengakuan akan keberagaman itu sendiri (*politics of recognition*) (Lash dan Featherstone, 2002: 2-6).

Lebih jauh, gagasan ini juga terkait erat dengan pengaturan relasi antara kelompok mayoritas dan minoritas, keberadaan kelompok migran, masyarakat adat, dan lainnya. Wacana multikulturalisme ini muncul sebagai respon terhadap kegagalan teoritisasi demokrasi dalam menjawab pertanyaan bagaimana sebuah negara demokratis mengelola isu keberagaman kelompok etnik-kultural (Kymlicka, 2002). Sementara keberadaan teori-teori demokrasi yang saat ini menyebar dan berkembang secara global berangkat dari gagasan demokrasi liberal, sehingga kental dengan prinsip liberal, yakni jaminan terhadap hak-hak individu dan hak-hak politik. Dalam kondisi inilah relasi antar etnik kemudian menjadi problematik. Upaya untuk menegaskan kedua prinsip liberal tersebut menjadi sangat sulit karena basis sosial dengan

derajat homogenitas yang tinggi tidak dapat ditemukan (Paskarina, 2007: 105).

Relasi multikulturalisme dengan demokrasi tidak dapat dipisahkan. Keduanya saling mengisi karena kesamaannya dalam menyuarakan isu-isu kesetaraan dan non diskriminasi terhadap kelompok minoritas (Noorsalim, dkk., 2007: 55-56). Karena itu, untuk mengeliminasi diskriminasi dan dominasi terhadap kelompok minoritas, tidak bisa hanya bergantung pada kemurahan hati kelompok mayoritas. Kelompok minoritas membutuhkan kebijakan-kebijakan publik yang mampu menjamin kesetaraan dengan perlakuan yang sama seperti yang diterima kelompok lain dalam suatu negara. Hal ini misalnya, dapat ditempuh dengan mengandaikan adanya 'hak-hak kelompok' bagi minoritas yang rentan sebagai korban eksklusi yang dipaksakan. Hak-hak kelompok juga diberikan untuk menjaga identitas minoritas agar tidak terjebak dalam homogenisasi maupun minoritisasi (Wahyudi dan Wahid, 2015: 71).

Salah satu tantangan rakyat Indonesia saat ini adalah bagaimana menjadikan multikulturalisme itu sebagai kekuatan, yang tentunya nanti bisa membawa rakyat pada persatuan dan kesatuan bangsa. Multikulturalisme masyarakat Indonesia dapat menimbulkan masalah tentang sulitnya membangun masyarakat Indonesia yang terintegrasi pada tingkat lokal dan tingkat nasional. Salah satu masalah yang ada dalam masyarakat terkait multikulturalisme adalah konflik yang dapat memecah persatuan dan kesatuan dalam masyarakat. Oleh karena itu dibutuhkan strategi pemerintah untuk menghindari perpecahan akibat dampak negatif multikulturalisme (Mulyadi, 2017: 11).

Masyarakat Indonesia yang sangat majemuk, menurut Magnis-Suseno (2005: 216), bangsa Indonesia yang multikultur mutlak harus dipandang dari kacamata multikulturalisme, Indonesia hanya dapat bersatu, bila pluralitas yang menjadi kenyataan sosial dihormati. Artinya, penegakan kesatuan Indonesia bukan hendak menghilangkan identitas setiap komponen bangsa, tetapi harapannya agar semuanya



menjadi warga negara Indonesia tanpa merasa terasing. Sikap saling menghormati identitas masing-masing dan kesediaan untuk tidak memaksakan pandangan sendiri tentang “yang baik” kepada siapapun merupakan syarat keberhasilan masa depan Indonesia. Untuk itu, diperlukan transformasi kesadaran multikulturalisme menjadi identitas nasional, integrasi nasional, dan menempatkan agama menjadi fondasi kesatuan bangsa.

Paham multikulturalisme sejatinya tidak berhenti pada tataran koseptual semata, tetapi perlu menjadi sebuah gerakan strategis yang memberi pengakuan terhadap eksistensi kelompok-kelompok lain. Dalam konteks ini multikulturalisme sejatinya menjadi *political will* dan *policy* pemerintah. Berkaitan dengan hal ini, menurut Wiloso (2011: 2), kebijakan multikulturalisme memberikan jaminan yang memungkinkan mereka untuk dapat mempertahankan identitasnya, untuk dapat bersikap bangga akan leluhur mereka untuk dapat mempertahankan identitasnya, untuk dapat bersikap membangun rasa *handarbeni* (memiliki, *sense of belonging*), atau rasa memiliki atas kehidupan kelembagaan sosial-politik mereka. Dalam kondisi memperoleh pengakuan semacam ini, diharapkan akan tumbuh rasa aman dan rasa percaya diri, yang pada gilirannya mendorong warga negara untuk mampu bersikap lebih terbuka dan menerima perbedaan budaya.

Uraian tersebut dapat digunakan untuk membaca Papua saat ini. Realitas menunjukkan bahwa Papua sangat multi-etnis dan multi agama. Kemajemukan ini sesungguhnya merupakan modal dasar di dalam membangun dan mendorong terciptanya kerjasama-kerjasama, baik kerjasama antar-budaya suku-suku yang ada di Papua maupun kerjasama antar-agama. Kenyataan ini merupakan ‘pekerjaan rumah’ bagi pemerintah daerah di Papua untuk membuat kebijakan yang mendorong masyarakat untuk membangun rasa saling memiliki, empati, sehingga tercipta kondisi dan rasa aman dan percaya diri orang Papua. Setiap orang di Papua sejatinya tidak merasa asing satu sama

lain. Oleh karena itu, kesadaran multikultural ini perlu terus didorong tumbuh oleh pemerintah dan masyarakat di Papua.

Tentu saja, masa depan politik yang konstruktif di Papua tidak semata tanggungjawab MMP, tetapi sangat tergantung dari kesadaran semua elemen masyarakat di Papua. Paling tidak, MMP dapat mengambil peran signifikan bagi tumbuh-kembangnya konstruksi politik pada tingkatan lokal yang bermanfaat bagi pembangunan dan kesejahteraan masyarakat Papua. peran-peran politik yang dapat dimainkan oleh MMP tidak cenderung praktis atau pragmatis, tetapi lebih bergerak kepada politik substansial, politik untuk kemaslahatan bersama, politik untuk mengangkat harkat dan martabat serta harga diri orang Papua. Menurut Yusuf sebagai berikut :

“Substansi multikulturalisme erat kaitannya dengan lahirnya NKRI, yaitu upaya dari kelompok Nasionalis Islam untuk mendirikan organisasi yang berlandaskan Islam. Sehingga menghasilkan konsep-konsep Pancasila dan Bhineka Tunggal Ika. Dalam hal ini Papua yang memiliki keragaman suku, ras dan budaya harus mampu meng-internalisasikan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan sehari-hari.”

Wawancara di atas menunjukkan bahwa setiap nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila dan Bhineka Tunggal Ika harus bisa di adopsi oleh setiap organisasi ataupun diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini bertujuan agar organisasi tidak hanya berfokus pada satu titik elemen kehidupan, namun semua elemen kehidupan harus bisa dijalankan sehingga mampu menjadi organisasi yang menganggap setiap perbedaan sebagai kekuatan.

Majelis Muslim Papua atau MMP sebagai representasi organisasi Islam di Papua dapat mengambil prakarsa di dalam menumbuhkan kesadaran multikultural pada setiap elemen masyarakat di Papua. Langkah strategis yang perlu dilakukan, antara lain, *pertama*, pendidikan multikultural. Pendidikan multikultural sejatinya mulai diajarkan di semua tingkatan pendidikan, sejak usia dini hingga perguruan tinggi. *Kedua*, MMP dapat mengembangkan dialog secara

intens atau priodik berkenaan dengan langkah-langkah strategis bersama untuk menciptakan kondisi sosial-politik yang nyaman dan kondusif di Papua. Peran politik yang dimainkan oleh MMP ini dapat mengangkat citra MMP bukan sekadar representasi umat Islam di Papua, tetapi dapat menjadi mitra yang sejajar dengan semua elemen masyarakat dan lembaga sosial-politik dan keagamaan di tanah Papua.