

BAB II

LITERATUR REVIEW

2.1 Tinjauan Pustaka

Karya-karya para peneliti yang menitikberatkan kajian pada persoalan masyarakat minoritas dan keber(agama)an bukanlah hal yang istimewa saat ini. Sangat banyak tulisan dicipta entah sebagai serpihan pemikiran berupa artikel lepas di koran, majalah ataupun media sosial sampai dengan beratus-ratus halaman buku yang dipublikasikan oleh para ilmuwan di berbagai wadah-wadah ilmiah yang sengaja diciptakan untuknya.

Secara umum, di Indonesia kasus-kasus kelompok minoritas yang memperhadapkan penduduk-penduduk tempatan dengan kekuatan global di mana pemerintah terkadang dan sering berada pada posisi pendukung globalisasi dan kapitalisme, cenderung kehilangan fungsinya untuk melindungi rakyatnya bukanlah barang langka. Terhitung cukup banyak korban nyawa manusia harus melayang di ujung bedil aparat keamanan atau ujung kelewang preman jasa pengamanan perusahaan karena harus mempertahankan lahan garapan bagi kehidupan keluarganya, tidak jarang juga penduduk tempatan harus mengalami kekerasan fisik dan psikologis yang membuat mereka harus terusir dari tanah kehidupannya karena tidak sanggup menghadapi kekuatan korporasi yang bersenggama dengan pemerintah untuk memenuhi hasrat kekuasaan dan ekonomi⁷.

⁷ Berbagai media ditanah air seringkali memberitakan peristiwa penembakan atau pemukulan para petani penggarap oleh petugas pengamanan perusahaan dan polisi yang dimintai oleh perusahaan tertentu, seperti yang diberitakan oleh TV One, 2015.

Literatur representatif untuk melihat kalahnya komunitas marginal (minoritas) terhadap hegemoni negara yang berkelindan dengan korporasi dituliskan oleh Laksono (2004: 3),

“Orang-orang Maluku telah menjadi korban tombak bermata tiga atau trisula yang ditusukkan oleh duet modal dan kekuasaan politik, ketiga ujung tombak itu pertama terdiri dari infestasi di sektor ekstraktif yang bertujuan menguras kekayaan sumber alam (hutan, tambang dan laut), demi akumulasi modal. Kedua adalah proses depolitisasi lembaga-lembaga dan organisasi-organisasi rakyat demi pemusatan kekuasaan. Ujung tombak ketiga adalah penjinakan para penghuni rimba atau para warga tempatan melalui pemaksaan nilai-nilai asing yang merasuk melalui agama-agama dunia (agama sekuler baru), yaitu negara bangsa dan pembangunan ekonomi. Tentu saja trisula itu ampuh sekali, maka jadilah orang-orang Maluku kalah dan takluk

Hal sama juga diungkapkan oleh Topatimasang (2004: 19-31) yang melihat keterbelakangan atau keterpinggiran masyarakat adat Maluku akibat konstruksi dan kolusi tiga kepentingan utama dunia kapital modern, meliputi *Pertama*, serbuan modal (*capital invasion*) yang dimulai sejak abad 17, memaksa penduduk kepulauan Maluku harus berintegrasi pada sistem kapitalisme Merkantilis Eropa abad 18, kapitalisme industri abad 19 dan akhirnya dalam kapitalisme modern abad 20. Pelaku utamanya juga bermacam-macam, mulai dari VOC, pemerintah Belanda, pemerintah Indonesia, sampai ke perusahaan swasta nasional dan transnasional. *Kedua*, Pemusatan Kekuasaan (*centralization of Power*) yang berlebihan, dalam rentang waktu yang cukup lama, seperti pada poin pertama, dengan pelaku yang sama pula, akibatnya fungsi-fungsi sosial politik lembaga-lembaga adat tradisional dikeskusi dan hanya dibolehkan menjalankan fungsi-fungsi sosiokultural murni, ritus-ritus spiritual

dan seremonial saja dan yang *ketiga*, adalah pemaksaan nilai-nilai (*imposition of values*), juga dalam rentang waktu yang sama dan pelaku yang sama, pemaksaan nilai asing terhadap orang asli Maluku paling menonjol adalah melalui misi gereja Protestan yang menganggap semua bentuk dan sistem kepercayaan asli setempat adalah kafir dan musyrik. Demikian pula Islam dan Katolik yang datang kemudian memiliki anggapan dasar sama, orang asli Maluku yang masih menganut agama leluhur mereka adalah tidak beragama sama sekali maka harus di-Islam-kan atau di-Katolik-kan.

Lebih lanjut Topatimasang (2004: 50) bahkan sangat dalam menyoroti secara khusus tentang penyingkiran komunitas marginal dengan menguraikan kisah penyingkiran orang Tobelo. Ia menemukan dua hal utama yang menjadi penyebab terpinggirkannya orang Tobelo di kampung sendiri, yaitu; *pertama* orang Tobelo mengalami suatu proses ketercerabutan budaya (*kultural disinheritance*) yang cukup lama dan panjang dan yang *kedua* orang Tobelo mengalami proses penyingkiran secara ekonomis (*economic marginalization*) yang terus terjadi dalam dunia kekinian orang Tobelo.

Sejalan dengan gambaran Topatimasang di atas, Panjaitan (2004) menceritakan betapa orang Buru juga menjadi orang-orang kalah dengan mengidentifikasi minimal ada 4 sumber kekalahan mereka meliputi *pertama*, terkepung konsesi hutan; perusahaan pemegang HPH telah membabat habis lebih dari 300.000 lahan meramu tradisional masyarakat, sumber kehidupan utama sebagai besar orang asli Buru. Itu bara awal, sekarang PT Gema sanubari memiliki HPH 305.000 hektar lengkap dengan pabrik plywood, PT Pancakarya menguasai wilayah konsesi 73.000 Ha, serta beberapa perusahaan besar

lainnya, misalnya Jayanti Group. Buah dari konsesi ini yang dapat disaksikan secara langsung saat ini adalah kerusakan ekosistem.

Kedua Kampung versus Desa, kekuatan ekonomi bukan perusak pertama dan utama tetapi ada kekuatan lain yang bernama negara, 8 kerajaan di pulau Buru yang terdiri atas *Liliali, Tagalisa, Leisela, Fogi, Massarete, Waesawa, Ambalau dan Kayeli*, yang mengusung konsep satu wilayah pemukiman, diporak-porandakan oleh konsep satu wilayah administratif, batas-batas kerajaan tradisional dirobohkan, diganti dengan tembok administratif, akibatnya, identitas kerajaan hilang dan menyulut konflik batas kerajaan yang telah dipaksa bergabung dalam satu wilayah administratif, belum lagi dampak ikutan lainnya.

Ketiga, pertarungan agama, kaum urban beranggapan bahwa orang-orang asli Buru yang masih menganut kepercayaan asli dari nenek moyang mereka adalah orang-orang yang terbelakang, kafir, penuh kegelapan, jahat, pembunuh dan juga disebut sebagai suku-suku terasing oleh pemerintah. *Keempat*, pandangan-pandangan tersembunyi, *stereotype* orang luar terhadap orang Buru mengandung pandangan tersembunyi yang sangat meremehkan atau bahkan menghina mereka. Pandangan itu misalnya pemalas, tak mau maju, terbelakang, kafir, jahat, terasing atau bahkan kepada marga Walua di dataran tinggi Rana dikenakan cap pembunuh. Ironisnya pandangan itu bersumber dari kalangan terdidik, PNS, guru, pendeta, pedagang, polisi, tentara, karyawan perusahaan HPH dan para urban lainnya.

Gambaran Laksono, Topatimasang, dan Panjaitan Erwin (2004) tentang orang Maluku di atas hampir persis sama dengan apa yang dialami oleh komunitas-komunitas asli masyarakat Papua yang sedang mengalami kebingungan dalam menghadapi benturan-benturan nilai baru yang mengatasnamakan modal, pembangunan, dan ekonomi. Terjadi kecenderungan mereka

rata-rata hanya menjadi penonton bahkan pihak yang banyak dieksploitasi atas nama pembangunan dan beberapa slogan lain yang entah mereka ikut menikmati hasilnya atau tidak. Dampaknya adalah sebahagian orang Papua tak pernah berhenti untuk mendorong upaya penentuan nasib sendiri lewat berbagai jalur seperti yang baru saja terjadi di Fiji ketika *United Liberation Movement For West Papua* (ULMWP) berhasil menjadi observer pada acara *Melanesian Spearhead Group* (MSG)⁸, yang diyakini sebagai salah satu indikator positif bagi penentuan sendiri nasib orang Papua di masa datang.

Potret yang ditampilkan oleh Laksono tentang orang Maluku, Topatimasang tentang orang Tobelo, dan Panjaitan tentang nasib komunitas penghuni asli 8 kerajaan di pulau Buru di atas sebenarnya cukup meyakinkan bahwa kenyataan yang sama juga sedang terjadi pada komunitas Dani Muslim di Jayawijaya Papua yang pada akhirnya mereka jatuh pada kubangan eksploitasi semua pihak. Selain itu dampak terbaru yang merupakan ikutan dari arus modernisasi dan globalisasi adalah penyakit yang menggerogoti tubuh anggota komunitas adalah suatu fakta yang mengerikan, dan nampak dengan nyata mengancam eksistensi komunitas ini.

Pada sisi lain contoh dari akibat marginalisasi suatu komunitas dapat dilihat pada komunitas Tengger yang dituliskan oleh Waluyo (2007: 143-188), ia menjelaskan bahwa beberapa hal penting yang dapat dilihat dari kasus komunitas Tengger adalah pandangan orang luar terhadap mereka yang hanya didasarkan pada anggapan dan hasil melihat semata, misalnya adalah cara membedakan orang Tengger dengan bukan orang Tengger pada identitas “sarung” mereka. Pada orang Tengger

⁸ Beberapa informasi tentang berita ini dapat dilihat pada *facebook* dengan *account* Jaringan Damai Papua.

dilekatkan sarung yang merupakan alat penghalau dingin, sementara bagi orang non Tengger seakan tidak menggunakan hal tersebut.

Hal lain yang disoroti oleh Utomo adalah benturan pengetahuan baru yang datang dari luar dengan pengetahuan lokal yang terus ingin dipertahankan. Konflik dunia medis antara para dukun yang memegang peranan penting dalam seluruh sendi kehidupan komunitas Tengger dengan para petugas medis bentukan pemerintah, seakan belum menemukan titik temu, meskipun nampaknya masih bisa dimediasi, sehingga kesan yang terjadi adalah *akulturasi*, meskipun bau *asimiliasi* lebih tercium. Belum lagi potensi konflik akibat kepercayaan yang terus menerus dihembuskan berbagai kelompok termasuk pemerintah yang membatasi agama yang boleh dan dapat berkembang dalam masyarakat hanya pada 6 agama besar.

Kasus-kasus yang menyoroti perlakuan terhadap Komunitas Marginal (minoritas) ini sebenarnya bukanlah hal baru dalam kehidupan masyarakat modern, ia terjadi di seantero negara dunia. Verkuyten (2008) dengan tegas menyoroti tentang kehidupan para imigran Turki di Belanda yang menjadi komunitas minoritas. Ia membandingkan bagaimana kehidupan para imigran Turki yang telah menjadi warga negara Belanda dengan orang Belanda. Studi tersebut menunjukkan bahwa kehidupan para imigran tersebut penuh dengan tekanan-tekanan, baik kultural maupun struktural, karena posisi tawar mereka yang lemah, berimplikasi pada kepuasan hidup yang lebih rendah dibandingkan dengan mereka yang menjadi warga Negara Belanda asli. Verkuyten menuliskan:

Using data from two studies the present paper shows that ethnic minority group members (Turkish-Dutch) have lower general life satisfaction than a comparable majority group (Dutch) because they are less satisfied with their life in the

country of settlement. In addition, this study showed that higher perceived structural discrimination was associated with lower life satisfaction in the country of settlement, but also with higher ethnic group identification that, in turn, made a positive contribution to general life satisfaction.

Dalam perspektif yang lebih luas menyangkut persoalan hubungan mayoritas dan minoritas, di mana agama menjadi objek sensitif untuk diperdebatkan dapat kita ikuti pada tulisan Yang & Ebaugh (2001: 367–378) menyoroti para imigran China yang hidup di Amerika Serikat. Ia mengungkapkan bagaimana para migran China yang beragama Kristen di Amerika dapat hidup dengan lebih leluasa karena mayoritas warga Amerika beragama Kristen, sedangkan bagi orang China yang beragama Budha akan terpinggirkan karena dianggap penganut tradisi Cina lama, dan berimplikasi terhadap keberadaan rumah ibadah mereka. Yang & Ebaugh menuliskan:

The dynamics, strategies, and achievements of these immigrant religious groups are strongly influenced by their religious status in the home country and in American society. Chinese Buddhist immigrants commonly retain a secure Chinese identity because Buddhism has deep roots in Chinese tradition. However, Buddhism is a minority religion in the United States. Therefore, the Hsi Nan Temple strives hard to achieve an American identity, and one way of doing that is to recruit non-Chinese Americans. Meanwhile, the “authentic otherness” of Buddhism is an attraction to some Americans who seek an alternative to dominant, majority religions. Consequently, the Hsi Nan Temple is slowly but successfully gaining non-Chinese members. In contrast, Christianity is a minority religion in Chinese society, and Chinese converts to Christianity are sometimes chastised for becoming non-Chinese.

Kasus imigran China di Amerika yang diungkapkan oleh Yang & Ebough di atas memiliki konstruksi yang sama dengan apa yang dialami oleh Dani Muslim di Wamena Jayawijaya Papua, di mana meskipun mereka adalah orang Dani asli tetapi karena beragama Islam maka mereka menjadi penduduk minoritas di tengah masyarakat Dani lain yang mayoritas beragama Kristen. Konsekuensi dari realitas tersebut adalah, tidak berimbangnya perhatian pemerintah terhadap keberadaan mereka, padahal Islam adalah agama dengan pemeluk mayoritas di Indonesia. Di Indonesia, ada banyak kasus yang menunjukkan bagaimana hubungan antara mayoritas dan minoritas yang terjadi dalam banyak pola (Jubba, dkk. 2019).

Berbagai penjelasan yang kemudian digenapi oleh penjelasan Varkuyten serta Yang & Ebough di atas menjadi pelengkap dari fokus persoalan komunitas marginal, secara langsung dapat menggambarkan kondisi konkrit komunitas-komunitas yang ada di Indonesia. Mereka terus berusaha mempertahankan tradisi sebagai bagian identitas dirinya secara alami yang selalu mengalami benturan dan *alienasi* sejak berabad-abad yang lalu. Tentu saja tulisan ini pada akhirnya tidak akan membantah asumsi-asumsi yang telah ada dalam beberapa kasus di atas, tetapi justru semakin melengkapi beberapa realitas dan preposisi lain yang menjadi dampak dari segala macam ide baru yang dipaksakan untuk dimasukkan dalam komunitas-komunitas tempatan, dalam hal tulisan ini tentu saja komunitas Dani Muslim di Wamena Jayawijaya Papua.

Dalam perspektif studi Islam, di Yogyakarta 28 Oktober 2015 UIN sunan Kalijaga bekerjasama dengan Georg-August Universitas Gottingen Jerman menyelenggarakan seminar internasional dengan tema utama tren baru studi Islam dan masyarakat muslim yang dimaksudkan untuk memikirkan kembali

bagaimana studi Islam masa kini dan masa mendatang, dapat menjadi contoh betapa minat ilmuwan untuk mempelajari agama begitu besarnya.

Yakub (2013: 135) memiliki pendapat yang cukup baik untuk memulai melihat kajian Islam Indonesia berdasarkan perspektif sejarah. Ia menyatakan bahwa selama ini perdebatan di antara para ahli tentang historiografi Islam di Indonesia terpaku pada dua asumsi bahwa nilai historiografi standar hanya dimiliki oleh sejarawan akademis, sementara sejarawan informal tidak memiliki tempat dalam khazanah historiografi. Yakub secara retorik mengungkapkan kesetujuannya terhadap pendapat akademis mengenai sejarah Islam Indonesia sembari tetap mengakomodir cerita sejarah versi para pelaku sejarah, sehingga sejarah Islam di Indonesia dapat dilihat dalam tiga perspektif. Pertama, pendekatan sejarah Islam Indonesia sebagai bagian dari sejarah umat Islam; kedua, pendekatan sejarah Islam Indonesia sebagai bagian dari sejarah nasional Indonesia; dan ketiga, pendekatan global yang secara implisit mengemukakan bahwa perkembangan historis di suatu wilayah tertentu tidaklah terjadi dan berlangsung dalam situasi diam dan terisolasi, tetapi saling berkaitan dengan peristiwa-peristiwa pada wilayah lain. Dalam tiga perspektif tersebut hendaknya Islam Indonesia harus dilihat dan ditempatkan dalam kerangka sejarah dunia bukan sejarah yang berdiri sendiri.

Sembari memperhatikan pendapat Yakub di atas, jika penelusuran literatur difokuskan pada kajian yang menjadikan Islam bukan hanya pada sejarah, ternyata tidak kurang juga banyaknya. Berbagai macam kajian dari studi yang menjadikan Islam sebagai tema utama selalu saja dilatarbelakangi oleh tiga perspektif mapan yaitu sejarah Islam, ekspresi beragama Islam (kulturisasi Islam), dan pemaknaan agama Islam. Bahwa terdapat

ragam dalam menempatkan tiga perspektif ini dalam karya mereka bukan sesuatu yang niscaya. Dalam satu tulisan bisa saja hanya menepok persoalan sejarah Islam semata-mata, persoalan kulturisasi nilai Islam atau Islamisasi nilai-nilai kultural masyarakat, bahkan mungkin khusus mendiskusikan pemaknaan nilai Islam dalam masyarakat. Akan tetapi, dapat juga dijumpai seorang penulis justru berusaha menemukan dua atau tiga perspektif sekaligus dalam sebuah tulisan yang dapat merangkum sejarah, ekspresi dan tentu saja makna keislaman dalam sebuah masyarakat. Beberapa karya yang direview dalam kajian pustaka ini paling tidak dapat menjelaskan asumsi yang saya kemukakan di atas sebagai berikut.

Zaenuddin (2012: v) lewat penelitian lapangan yang cukup mendalam menemukan konstruksi identitas orang Dayak Katab Kebahan yang tetap bertahan dengan ke-Dayak-kan Kebahan, merupakan model khusus identifikasi *ethno-religio* di Kalimantan Barat. Konstruksi sejarah etnisitas Katab Kebahan yang mengakar pada kebudayaan Dayak Kebahan adalah buah dari interaksi dan integrasi dengan masyarakat Melawi. Melalui karya ini, Zaenuddin menunjukkan bagaimana komunitas Dayak Kebahan tetap bertahan sebagai seorang Kebahan sekaligus sebagai seorang muslim tanpa harus merubah diri menjadi Melayu seperti kebanyakan orang Dayak yang masuk ke dalam agama Islam (Zaenuddin, 2012:v). Penelitian Zaenuddin ini memberikan dua perspektif dalam memandang keislaman orang Dayak Kebahan. Segmentasi atas dasar agama dan etnis, dan kedua, realitas struktural di Kalimantan Barat yang menempatkan muslim Dayak pada posisi yang *liyan*, sehingga terpinggirkan dari relasi-relasi kuasa yang terbangun di Kalimantan Barat, terutama menyangkut keberpihakan pemerintah dalam melihat aspek sosial budaya masyarakat. Penegasan utama dari penelitian ini

adalah sebuah temuan lapangan yang membantah asumsi yang selalu menghegemoni orang Dayak yang tetap bertahan dengan ke-dayak-kannya sebagai seorang Kristen dan seseorang yang mau meninggalkan ke-dayak-kannya layak menyandang identitas seorang muslim.

Hal yang sama juga dikemukakan oleh Zainal (2015: 1-28), dengan memotret *Katoba* sebuah ritual dalam lingkaran kehidupan masyarakat Muna di Sulawesi Tenggara. Dengan gaya etnografi, Asliah Zainal berhasil menggambarkan bagaimana proses penguatan identitas keislaman orang Muna melalui jalan adat sekaligus jalan agama saling bernegosiasi, sebagai bentuk menyatunya adat dan agama dalam diri seseorang yang mengaku sebagai manusia Muna sekaligus sebagai seorang muslim. Terlepas dari pertentangan-pertentangan yang mencuat dari perbedaan paham keagamaan dalam masyarakat Muna sendiri, *Katoba* membingkai identitas muslim Muna menjadi salah satu penyumbang konfigurasi Islam nusantara yang juga diterjemahkan sebagai bentuk anti tesis dari polarisasi Islam dalam dua bentuk model beragama, yaitu Islam pinggir dan Islam pusat.

Membaca ulang ulasan di atas, Zainal dengan tegas mengakui bahwa secara mendasar *Katoba* pada akhirnya tidak memiliki identitas yang tunggal sebagai sebuah model beragama dan beritual dalam masyarakat Muna. *Katoba* menunjukkan fenomena sebuah koin yang berbeda dalam dua sisi tetapi berwujud dalam satu kesatuan. *Katoba* pada satu sisi menjadi sebuah ritual Islami bernuansa tradisi, atau dalam perspektif lain justru sebaliknya ia merupakan ritual dalam tradisi yang bernuansa Islami. Sampai pada penjelasan seperti ini, tampak bahwa Zainal memiliki keraguan untuk menegaskan bahwa *Katoba* sebagai sebuah praktek kebudayaan suku bangsa justru

memiliki kelamin ganda, ia bukan Islam secara menyeluruh, tetapi ia juga bukan adat secara menyeluruh, namun di saat yang bersamaan ia tidak merupakan hasil dari asimilasi, akulturasi atau bahkan sinkretisasi. Uniknya Zainal menegaskan bahwa *Katoba* dapat menjadi simbol sekaligus antitesis dari dikotomi pemikiran selama ini yang membagi Islam dalam dua model besar yaitu pusat dan pinggiran.

Dalam perspektif yang lebih ilmiah jika membaca dengan lebih spesifik temuan Zainal, justru dapatlah dikatakan bahwa *Katoba*, sebagai sebuah ritual hasil negosiasi antar adat dan Islam menghasilkan sebuah ciri baru dalam model ekspresi ber-Islam bagi sebuah komunitas masyarakat, sekaligus menegaskan bahwa benar dikotomi Islam pusat dan Islam pinggiran benar-benar hidup dalam masyarakat Indonesia, di mana proses menjadi Islam bagi masyarakat Muna sekaligus menjadi kelompok Islam pinggiran (*periphery Islamic*). Lepas dari kegamangan dalam memberi identitas baru dalam ranah kebudayaan, tulisan ini semakin menegaskan bahwa secara sadar penulis ikut dalam irama yang telah dibangun oleh para pemikir sebelumnya yang telah banyak menuliskan tentang kelslaman manusia Indonesia yang memetakan Islam dalam bentuk dikotomi-dikotomi atau segmentasi-segmentasi serta kemapanan sejarah dalam memaknai ekspresi beragama (Islam) masyarakat.

Sejalan dengan dua karya di atas, Rumahuru (2012: xvi) juga memberikan penegasan yang seirama, bagaimana Islam berhasil mempengaruhi dan memberi makna tambah dalam arti yang luas bagi kehidupan masyarakat Maluku Tengah di negeri Pulau. Ada empat hal yang ditemukan oleh Rumahuru ketika menyaksikan kontestasi Islam adat dan Islam syariat dalam komunitas muslim Hatuhaha yaitu; *pertama*, konstruksi identitas

keagamaan mendapatkan pengaruh ekonomi, budaya dan politik. Dalam konteks Maluku Tengah, konstruksi identitas muslim Hatuhaha mendapatkan ancaman dan tekanan dari berbagai perubahan dalam masyarakat akibatnya identitas muslim Hatuhaha bersifat dinamis (multi identitas). *Kedua*, Pembentukan formasi sosial Islam di Maluku Tengah terjadi melalui kombinasi antara pola "pribumisasi" dan pola "dialog" membentuk pola baru yaitu gabungan antara kedua pola tadi yang disebut pola "kontekstualisasi".

Ketiga, perbedaan penafsiran dan praktik keagamaan kelompok syariah dan kelompok adat dalam komunitas Muslim Hatuhaha berimbang dalam ekspresi beragama, sekaligus mempengaruhi cara pandang terhadap tradisi yang berkembang dalam masyarakat yang sangat penting peranannya dalam menentukan orientasi ekonomi dan politik. *Keempat*, nilai dan norma agama menjadi kekuatan utama dalam memberi arah perubahan dalam komunitas muslim Hatuhaha. Dinamika masyarakat dalam rentetan berbagai peristiwa historisnya menunjukkan bahwa keberadaan agama (Islam) telah menjadi fondasi bagi perkembangan masyarakat dan perubahan sosial di Pulau Haruku, Maluku Tengah.

Tulisan Rumahuru secara garis besar berhasil membuktikan bahwa sejarah kelslaman, komunitas Hatuhaha di negeri Pulau Kabupaten Maluku Tengah didominasi oleh kepentingan ekonomi dan politik sebagai hasil negosiasi antar Islam dengan pola pribumisasi yang diusung kelompok adat dan Islam dialog yang dijalankan oleh kelompok Islam syariat. Negosiasi-negosiasi yang terjadi dalam masyarakat yang berwujud pada ekspresi beragam juga memberi pilihan identitas yang jamak dalam diri setiap individu muslim Hatuhaha, yang terjebak di tengah pusaran pertarungan paham adat dan paham

syariah. Implikasi lebih jauh dari fenomena ini adalah keadaan masyarakat yang sangat dinamis, dan sangat terbuka menerima hal baru sebagai jalan tengah dalam meredakan ketegangan antara yang adat dan yang syariat, justru sesungguhnya menyimpan potensi konflik yang tidak kalah besarnya. Bahwa secara positif akibat pertarungan tersebut mampu melahirkan keadaan masyarakat yang lebih dinamis di mana agama (Islam) menjadi fondasi dari perubahan itu adalah hal yang patut diapresiasi.

Zuhdi (2014: 165), makin memperkaya deskripsi tentang pertemuan Islam dengan lokalitas masyarakat Indonesia dengan menggambarkan warna Islam di Lombok yang dipengaruhi oleh kebudayaan asli setempat. Diceritakan bahwa Islam masuk ke pulau Lombok pada abad ke-16 sekitar tahun 1545. Islam disebarluaskan melalui sebuah ekspedisi dari Jawa yang dibawa oleh Sunan Prapen putra dari Sunan Giri, beliau merupakan salah satu Wali Songo yang terkenal. Menurut beberapa ahli sejarah, sebelum Islam masuk ke pulau Lombok, penduduk asli Sasak mempunyai agama tradisional, yaitu Boda. Islam –sejak awal kemunculannya telah menghadapi beberapa perbedaan nilai yang kontradiktif dengan tradisi lokal dan budaya. Hal tersebut menyebabkan sebuah proses dialektika dan menghasilkan warna lokal Islam yang disebut Islam Wetu Telu di Bayan, Lombok Utara.

Perbedaan perspektif dan pemahaman dalam menyerap dan menjalankan ajaran-ajaran Islam, serta akulturasi agama Islam ke dalam struktur lokal yang spesifik telah menyumbang pluralitas dan parokialitas Islam di Indonesia. Di pulau Lombok terdapat dua varian Islam yang dipisahkan secara diametral, yakni antara Islam Wetu Telu dan Islam Waktu Lima. Islam Wetu Telu dapat dikategorikan sebagai agama tradisional, sementara Islam Waktu Lima dikategorikan agama samawi. Klasifikasi ini bukan

merupakan suatu yang terpisah satu sama lain. Kedua katagori ini bisa saling tumpang tindih, di mana sebuah katagori memiliki karakteristik tertentu yang juga bisa dipunyai katagori lain, begitu juga sebaliknya. Dengan kata lain, agama tradisional memuat nilai-nilai, konsep, pandangan, dan praktek-praktek tertentu hingga pada batas-batas tertentu juga bisa ditemukan dalam agama samawi. Begitu juga halnya dengan agama samawi bisa mengandung sesuatu yang ternyata lebih parokial.

Seperti Zuhdi (2014: 165), Hasse (2008) berusaha mengkontekstualisasi keyakinan lokal dalam masyarakat yang bersentuhan dengan kebijakan negara dengan menegaskan bahwa agama lokal di Indonesia terus diterpa masalah, ketika melihat keberagaman masyarakat Sidrap di kabupaten Sidenreng Rappang Provinsi Sulawesi Selatan, yang memilih Towani Tolotang sebagai agama mereka. Pemerintah memilih dan memutuskan keberagaman masyarakat yang memilih Towani Tolotang harus mengikuti dan mengakui Hindu sebagai agama. Negara mengkonstruksi Towani Tolotang pada dua bentuk, *pertama*, negara telah membatasi, mengendalikan, dan menaklukkan Towani Tolotang sehingga ia tidak mampu berkembang dan berjalan secara baik, namun dengan jasa Negara, konstruksi *Kedua* diberikan kepada mereka yang menghadirkan kesan negara melakukan perlindungan terhadap Towani Tolotang dengan memasukkan mereka ke dalam agama Hindu.

Secara sederhana apa yang dialami oleh masyarakat Bayan di Lombok ataupun masyarakat penganut Towani Tolotang di Sidenreng Rappang ini, telah memberi legitimasi dari betapa tidak ramahnya sesuatu keyakinan yang dianggap telah mapan dalam suatu masyarakat terhadap hal “baru” yang dianggap menyimpang (*deviance*) menurut mereka. Jika pada

masyarakat Bayan, *wetu telu* dapat dianggap sebagai penyimpangan terhadap Islam dan pada masyarakat Sidrap, Towani Tolotang merupakan penyimpangan terhadap Hindu, maka pada saatnya nanti mereka perlu diIslamkan dan diHindukan kembali secara baik dan benar. Sungguh sebuah praktek dominasi dan hegemoni yang melegitimasi adanya segmentasi dan keberpihakan oleh negara terhadap warga negara tertentu saja.

Fenomena Islam yang terjadi di Kalimantan, Sulawesi, Maluku dan Nusa Tenggara yang terpapar di atas, memiliki hubungan yang erat dengan model Islam di tanah Jawa, seperti yang diungkapkan oleh Sumbullah (2012: 51)

Agama Islam di Jawa memiliki karakter dan ekspresi keberagaman yang unik. Hal ini karena penyebaran Islam di Jawa, lebih dominan mengambil bentuk akulturasi, baik yang bersifat menyerap maupun dialogis. Pola akulturasi Islam dan budaya Jawa, di samping bisa dilihat pada ekspresi masyarakat Jawa, juga didukung dengan kekuasaan politik kerajaan Islam Jawa, terutama Mataram yang berhasil mempertemukan Islam Jawa dengan kosmologi Hinduisme dan Budhisme. Kendati ada fluktuasi relasi Islam dengan budaya Jawa terutama era abad ke 19-an, namun wajah Islam Jawa yang akulturatif terlihat dominan dalam hampir setiap ekspresi keberagaman masyarakat muslim di wilayah ini, sehingga "sinkretisme" dan toleransi agama-agama menjadi satu watak budaya yang khas bagi Islam Jawa.

Pemikiran Sumbullah di atas diamini oleh Muqqoyidin (2013: 1) dengan menjelaskan bahwa dinamika Islam kultural yang ada, tumbuh, dan berkembang di Indonesia, terutama ketika menyoroti dialektika antara Islam dan budaya lokal di Jawa, dapat dikonstruksi dengan melihat penyebaran Islam di Jawa, banyak melalui jalan akulturasi, baik yang bersifat menyerap maupun

dialogis. Meskipun terdapat ketegangan, resistensi relasi Islam dengan tradisi Jawa terutama era abad ke 19-an, namun wajah Islam Jawa yang akulturatif terlihat dominan dalam setiap ekspresi keberagaman masyarakat muslim, sehingga “sinkretisme” dan toleransi agama-agama menjadi satu watak budaya yang khas bagi Islam Jawa. Konteks Jawa yang melatari munculnya Islam di Jawa adalah animisme dan hinduisme, maka logis jika “warna dan citarasa” Islam yang berkembang di Jawa juga demikian (Muqoyyidin, 2013: 1).

Sejalan dengan dua pendapat di atas, mengenai Islam di masyarakat Jawa, Ali (2011: 1-35) memiliki pemikiran yang lebih heterogen dengan menampilkan corak keberagaman masyarakat Jawa dan Sulawesi sekaligus. Berdasarkan kajian sejarah dan antropologis, ia menjelaskan bagaimana orang Islam lokal berbeda dalam memahami dan menerapkan Islam. Proses-proses perubahan keagamaan ketika agama dunia bergumul dengan kekuatan-kekuatan lokal melahirkan ‘Lokalisasi Nilai Islam’ menjadi ciri tetap dalam penyebaran Islam ketika meninggalkan tanah Arab, termasuk Asia Tenggara. Ali menemukan secara komparatif, orang-orang Jawa lebih majemuk daripada orang-orang Sulawesi dalam hal spektrum keagamaan.

Orang-orang Islam di Jawa memasukkan animisme, agama Hindu dan Buddha, dan Islam ke dalam sistem budaya mereka. Cerita-cerita tentang wali songo menunjukkan bagaimana penyebar-penyebar Islam awal berusaha mengakomodasi Islam dengan budaya-budaya lokal. Di Sulawesi, Dato ri Bandang dan guru-guru lainnya, yang mewakili kaum bangsawan yang berusaha melakukan pengislaman kerajaan-kerajaan dan orang-orang, dan Syeikh Yusuf yang mewakili kaum yang lebih tegas, menunjukkan keragaman keagamaan, namun tidak semajemuk di Jawa. Meskipun ada kemajemukan di Jawa

dan di Sulawesi, Jawa tampaknya lebih terbuka dan toleran dengan perbedaan budaya, sedangkan Sulawesi menunjukkan kecenderungan yang legalistik. Namun demikian, keagamaan jangan dipahami bersifat statis, liner, lengkap, dan selesai.

Seyogyanya perdebatan dan diskursif mengenai pertemuan Islam dan budaya masyarakat lokal yang tercermin pada tulisan di atas, tidaklah hanya berhenti pada siapa yang menang dan kalah atau bagaimana bentuk akhir pertarungan tersebut, tetapi sewajarnya dialektika yang terjadi lebih pada penciptaan wacana baru bagaimana seharusnya beragama yang damai. Paisun (2010: 167) memberi sebuah contoh bagaimana dinamisasi hubungan antara Islam dan budaya lokal di Madura justru menampakkan harmonisasi yang khas. Ia mengungkapkan;

Agama dan budaya lokal merupakan dua entitas yang berbeda, namun tidak harus dipertentangkan. Antara keduanya justru terdapat keniscayaan dialog yang tak terhindarkan. Agama mau tidak mau harus berdialog dengan budaya lokal agar agama tersebut diterima oleh masyarakat. Di Indonesia, dialog antara Islam dan budaya lokal menghasilkan varian Islam yang unik, khas, dan esoteris serta kaya ragam budaya. Di Madura misalnya, lahirlah Islam yang bercorak budaya Madura dengan berbagai tradisinya. Bahkan, dialektika antara Islam dan budaya lokal Madura pada perkembangan selanjutnya menghasilkan tradisi Islami yang di dalamnya antara Islam dan budaya lokal sulit dipisahkan meski bisa dibedakan. Tradisi-tradisi tersebut tetap terpelihara hingga kini, dengan beberapa perubahan. Perubahan itu terjadi lantaran adanya dialektika yang terus-menerus antara masyarakat, tradisi, dan zaman di mana proses itu berlangsung. Perubahan-perubahan tersebut menunjukkan adanya dinamisasi Islam kultural di Madura. Bahwa, Islam yang berbasis pada nilai dan tradisi Madura bukan Islam yang statis, tapi justru dinamis sepanjang

waktu. Dinamisasi tersebut dimungkinkan karena peran Kiai di dalamnya. Kiai, dalam posisi ini tidak hanya berfungsi sebagai garda terdepan dalam membela tradisi, tapi juga mengawal dan menjadi penggerak akan terjadinya dinamisasi Islam kultural dalam masyarakat Madura.

Menerjemahkan kajian-kajian keislaman di atas memberi berbagai macam sudut pandang dan pola beragama termasuk di dalamnya bagaimana Islam diperlakukan dan dimaknai dalam masyarakat. Noorhadi (2015) memberikan sebuah ulasan menarik tentang bagaimana studi Islam berkembang di dunia dengan mengasumsikan bahwa berkembangnya studi Islam dari masa lampau sampai dengan saat ini dilatarbelakangi oleh kelahiran Islam di tengah-tengah berkembangnya Kristen di era kuno akhir. Realitas itu terus memicu para pemikir sepanjang zaman untuk mempelajari Islam yang semakin mendalam dengan berbagai motif dan dimensinya. Islam menawarkan nilai-nilai universal dan telah terimplementasi sejak zaman Rasulullah SAW. Lebih dari itu, sebagai sebuah kajian, Islam telah melahirkan berbagai macam paradigma, muara dari semua hal tersebut adalah pentingnya kesadaran besar di kalangan ilmuwan Islam yang harus menempatkan masyarakat Muslim sebagai subjek penelitian.

Uraian Noorhadi tentang bagaimana perkembangan studi Islam ini memberi sebuah bingkai pikir yang meskipun agak samar dapat dikonstruksikan betapa cukup lambannya perubahan paradigma dalam model-model kajian keislaman. Ketika kajian Islam baru menempatkan masyarakat sebagai subjek kajiannya di abad 21, disiplin ilmu lain berabad-abad sebelumnya telah menjadikan manusia sebagai objek sekaligus subjek kajian keilmuannya. Sebut saja kelahiran ilmu Antropologi di abad 19 pada awalnya bernama ilmu bangsa-bangsa itu,

langsung menjadikan manusia dan segala aktifitas kehidupannya sebagai fokus utama yang diteliti. Tentu jika dinilai dari rentang waktu, maka perkembangan kajian Islam yang memfokuskan pada manusia dan lingkungan sebagai subjek penelitian sangatlah lamban.

Kuntowijoyo (1994: 3-6), memberi perspektif lain yang lebih sederhana ketika memandang perkembangan Islam dengan menggunakan masyarakat Indonesia sebagai lapangan empiris untuk memberi bukti bagaimana Islam sebagai agama, sekaligus objek kajian berkembang sebagai berikut; *Pertama*, masa utopia dimana fenomena Islam di Indonesia menunjukkan perkembangan yang sangat baik dari sisi sejarah. Terjadi perkembangan ide keberagamaan masyarakat Indonesia, pada periode Islam berbentuk ideologi para petani dan orang desa masih berada dalam pemikiran mistis. Ketika para tokoh Masyumi sudah berpikir ideologi, para pengikutnya masih masih berpikir dalam bingkai mitos, mitos sunan kalijaga, mitos ratu adil dan sebagainya. Hubungan yang terbangun lebih pada model patron-klien, mengikuti struktur feodal, dan terjadi segmentasi masyarakat dalam beragama, tua-muda, kota-desa, kaya-miskin dan lain sebagainya.

Kedua, tahapan perkembangan dari pola pemikiran keberagamaan masyarakat Indonesia adalah periode ide yang banyak dipengaruhi oleh pendidikan yang berimplikasi pada kecerdasan umat yang berkembang dengan cepat, umat Islam jauh lebih terbuka dan membuka diri dalam pertemuan budaya dan terlibat dalam percaturan ideologi dunia dan kondisi umat menjadi cair. *Ketiga*, ketika periode pertama Islam terkerangkeng dunia mistis penuh dengan utopia, sementara periode kedua banyak menceburkan diri pada pusaran ideologi dan kekuasaan,

saat ini Islam seharusnya merubah konsep-konsep normatifnya menjadi teori (Kuntowijoyo, 1994:3-6).

Berbagai perspektif cerita kelslaman masyarakat Indonesia yang terangkai di atas barangkali akan menjadi lebih terarah jika menggunakan argumentasi Zuly Qodir (2008), yang menjelaskan aneka warna keberagaman Islam masyarakat Indonesia begitu penuh dengan pernak-pernik. Berdasarkan hasil pembacaan dan telaah yang mendalam, terhadap konteks sosial kehidupan keagamaan (Islam) Indonesia yang disandingkan dengan penelusuran literatur yang komprehensif, Qodir memberikan kesimpulan bagaimana Islam Indonesia seharusnya dipandang dan diperlakukan saat ini, dengan memperhatikan empat (4) konteks besar pendekatan yang selama ini digunakan oleh para ilmuwan, yaitu (1) konteks struktural-politik, (2) kultural-antropologis, (3) struktural-kultural, dan (4) sosiologi pengetahuan.

Mencermati pandangan dua ilmuwan beda generasi yang tertera di atas, memberikan lukisan mendalam tentang bagaimana Islam mengalami segmentasi-segmentasi, bahkan pada kondisi yang lebih destruktif adalah kenyataan sosial berupa kehidupan keagamaan masyarakat yang tersegregasi secara massif, baik dalam agama yang sama, lebih-lebih pada masyarakat yang memiliki komunitas yang berbeda agama. Kenyataan ini memberi sebuah asumsi baru tentang bagaimana sesungguhnya konstruksi ke-Islam-an masyarakat Indonesia. Jika diilustrasikan, maka perspektif yang digunakan oleh dua ilmuwan di atas rasanya sulit terlepas dari hegemoni dan konstruksi yang diciptakan oleh Geertz (1960) yang membagi kelslaman masyarakat Jawa ke dalam segmen dan kelas abangan, santri serta priyayi, atau Wordwaard (1999) dan Abdullah (1996), yang mengelompokkan kelslaman masyarakat

Indonesia ke dalam barisan historis dan normatif, ataupun kebatinan.

Makin dalam melihat wajah Islam Indonesia, terlepas dari berbagai ketegangan dan konflik yang mewarnainya, mayoritas peneliti seakan bersepakat bahwa saat ini keislaman masyarakat Indonesia mampu menerobos sekat budaya dan menjadi bagian dari budaya komunitas-komunitas yang ada. Salah satu bentuk Islam kultural yang bertransformasi ke dalam organisasi masyarakat adalah Nahdathul Ulama (NU) yang mencirikan diri pada model Islam tradisional dengan ekspresi beragama rasa tradisional pula. Tidak mengherankan jika saat ini klaim Islam nusantara identik dan berafiliasi pada ormas Nahdathul Ulama, karena rata-rata keislaman masyarakat Indonesia secara keseluruhan kental dengan akulturasi dan sinkretisasi.

Sementara itu, pada kutub lain muncul ormas yang mencirikan diri pada gerakan-gerakan modernism yang terwakilkan lewat organisasi massa Muhammadiyah yang lebih akomodatif terhadap modernitas dan globalisasi. Walaupun kedua ormas ini seakan selalu bertentangan, tetapi dalam aplikasi gerakannya menunjukkan Islam menjadi nilai dasar dan visi perjuangan yang dicita-citakan, yaitu menjadikan Islam sebagai rahmat seluruh alam (*rahmatan lil alamin*), juga adalah visi hampir semua ormas Islam yang terbentuk dalam beberapa orde pembangunan. Terlihat dengan jelas bahwa Islam dalam gambaran ormas-ormas yang juga disetujui oleh para ilmuwan, menjadi bagian dari kebiasaan dan membudaya dalam kehidupan masyarakatnya. Nilai-nilai Islam menjadi patokan dominan dalam hidup, menggantikan kemapanan nilai sebelumnya yang pernah ada dalam kehidupan masyarakat.

Jika cerita Islam di nusantara lewat penelusuran karya ilmiah yang tergambar di atas makin menegaskan bahwa terdapat

banyak diskursif dan corak Islam membuat asumsi Islam yang majemuk dan plural dalam hal praktek keagamaan, maka adanya segmentasi-segmentasi, purifikasi, akulturasi, asimilasi, adaptasi, sinkretisasi, resistensi, dan berbagai pernik lainnya sesuatu yang niscaya dengan kemajemukan suku bangsa yang ada di Indonesia. Bahwa semua cerita yang tergambar di atas sesungguhnya menegaskan apa yang disampaikan di awal kajian pustaka bahwa hampir keseluruhan tulisan yang ada memperkuat, menerapkan, dan menyetujui kemampuan pendapat bahwa warna Islam nusantara memiliki sejarah, kontekstualisasi dan pemaknaan nilai Islam yang sama. Sampai pada titik ini, ketika diskursif Islam Nusantara dikembangkan ke pulau paling Timur Indonesia, memunculkan dugaan baru, kira-kira seperti apakah sejarah dan konstruksi kehidupan keberagamaan (Islam) di Papua.

Melalui berbagai pembacaan dan analisis kepustakaan yang dituliskan cukup panjang pada bagian ini, lantas apakah yang membedakan disertasi ini dengan tulisan-tulisan kelslaman yang sudah sangat banyak itu? Di awal penulisan kajian pustaka telah dikemukakan bahwa perspektif tumbuh dan berkembangnya Islam di Indonesia secara umum telah mapan disusun mengikuti alur dan pola pikir yang sudah ada. Sejarah penyebaran yang senada, ekspresi beragama yang beragam lebih pada sebuah kenyataan akan adanya akulturasi, asimilasi, substitusi, adaptasi atau mungkin sinkretisasi, dan pemaknaan yang menunjukkan paham keagamaan yang tersegmentasi, tradisional, modern, fundamentalis, liberal, mainstream non-mainstream. Kajian ini justru akan melihat kelslaman masyarakat Muslim dalam komunitas tertentu justru dengan perspektif sebaliknya. Sejarah kelslaman, ekspresi beragama (Islam) dan bagaimana masyarakat Dani Muslim memaknai kelslaman mereka sendiri

akan diteliti untuk membuktikan bahwa asumsi generalis tentang cerita sejarah, ekspresi dan makna keislaman masyarakat Indonesia yang selama ini diasumsikan sama adalah keliru ketika dihadapkan dengan konteks tertentu, seperti kehidupan masyarakat Dani yang memeluk Islam.

Membaca sejarah Islam melalui jalur resmi dan jalur *mainstream* telah melahirkan perspektif Islam yang mapan, tetapi di saat bersamaan sesungguhnya kita tidak memiliki bahan mengenai dinamika lokal Islam. Terdapat kecenderungan dinamika lokal tidak teridentifikasi dengan baik, hubungan Islam dengan kebudayaan selalu digambarkan sebagai hubungan yang berlangsung secara formal dan menyangkut hegemoni agama atas kebudayaan lokal, yang tidak memperlihatkan satu hubungan kontestatif atau bahkan manipulatif yang dilakukan masyarakat sebagai bahagian dari respons mereka atas tekanan struktural. Studi Islam selama ini cenderung mengisolasi Islam dari satu jaringan makro, karena Islam selalu dilihat pada tataran doktrin, atau pada tataran komunitas. Analisis yang menyangkut perkembangan Islam secara mikroskopis sebagai bagian dari struktur makro kurang mendapatkan perhatian. Padahal, perkembangan Islam di suatu daerah tidak dapat dilepaskan begitu saja dengan perkembangan relasi keagamaan pada tingkat makro dan struktur politik yang berlaku dalam suatu arena yang kontestatif. Pada area inilah disertasi ini mendapatkan konteksnya, sekaligus sebagai pembatas utama antara karya ini dengan penelitian-penelitian sebelumnya.

2.2 Kerangka Teoritik

Sebagai sebuah karya ilmiah, paradigma menjadi jembatan pembantu untuk menafsirkan sebuah realita, ia bagaikan rambu pengatur jalan yang memungkinkan para

pengendara waspada terhadap kondisi dan keadaan jalan yang terbentang di hadapan sang pengendara. Dalam disertasi ini juga mengandung serangkaian pola pikir berbentuk untaian konsep dan pemikiran yang bersumber dari beberapa 'empu' di bidangnya masing-masing, yang nantinya akan sangat membantu peneliti dalam mengurai dan menjawab keraguan terhadap keberagaman masyarakat Dani Muslim di lembah Baliem Papua.

Konsep revivalis yang diuraikan Nashir (2013) menjadi acuan pertama untuk melihat konteks perjuangan komunitas Dani Muslim di Jayawijaya. secara spesifik Nashir menjelaskan bahwa revivalisme dalam dunia Islam merujuk pada semua gerakan yang bertujuan memperbaiki cara berpikir dan cara hidup umat Islam. Ia merujuk pada pendapat Geertz (1992) yang menjelaskan bahwa terdapat enam karakter di dalam melihat revivalisme Islam. *Pertama*, Islam adalah pandangan hidup yang total dan lengkap, bahwa agama integral dengan politik, hokum, dan masyarakat. *Kedua*, kegagalan masyarakat Muslim disebabkan oleh penyimpangan mereka dari jalan lurus Islam mengikuti jalan sekuler Barat, dengan ideologi dan nilai-nilai yang sekuler dan materialis. *Ketiga*, pembaruan pada masyarakat mensyaratkan kembali pada Islam, sebuah reformasi atau revolusi religio-politik, yang mengambil inspirasinya dari al-Quran dan gerakan besar Islam yang pertama yang dipimpin oleh Nabi Muhammad.

Keempat, untuk memulihkan kekuasaan Tuhan dan meresmikan tatanan sosial Islam sejati, hukum-hukum berinspirasi digantikan dengan hukum Islam, yang merupakan satu-satunya cetak biru yang bisa diterima masyarakat Islam. *Kelima*, meski westernisasi masyarakat dikecam, tidak demikian dengan modernisasi, ilmu pengetahuan dan teknologi diterima tetapi keduanya harus ditundukkan di bawah aqidah dan nilai-nilai Islam demi menjaga dari westernisasi dan sekulerisasi

masyarakat muslim, dan *keenam*, proses Islamisasi atau lebih tepatnya re-Islamisasi memerlukan organisasi atau serikat-serikat muslim yang berdedikasi dan terlatih, yang dengan contoh dan kegiatan mereka mengajak orang lain untuk lebih taat, dan orang-orang yang ingin berjihad melawan korupsi dan ketidakadilan sosial (Nashir 2013: 184-185).

Membayangkan gerakan kebangkitan Dani Muslim di sepuluh Kampung di Jayawijaya seperti konsep Haidar Nashir di atas tentu saja adalah asumsi 'serampangan', karena ciri, model, semangat, motivasi, dan tujuan gerakan kebangkitan yang dialami tidaklah sebangun dan sejalan dengan pemikiran tersebut. Narasi makro yang digambarkan dalam indikator dikemukakan di atas tentu saja akan berhadapan secara langsung dengan narasi mikroskopis yang bersumber dari penuturan gerakan-gerakan lokalitas Dani Muslim yang akan diuraikan dalam penelitian ini. Jika harus dipaksakan untuk menerapkan atau menguji pemikiran yang ada, maka karakter keenamlah dari refleksi pemikiran Nashir yang bisa dipadankan dengan realitas komunitas Dani Muslim, di mana mereka berusaha membentuk perkumpulan-perkumpulan muslim,⁹ sayangnya upaya yang berdedikasi ini memiliki sumberdaya yang kurang memadai.

Memotret kehidupan komunitas Dani Muslim di Wamena Jayawijaya Papua, tentu saja tidak dapat menggunakan paradigma tunggal, karena silang sengkabut fenomena yang dialami masyarakat berhulu pada keberadaan Negara beserta struktur sosial yang terbentuk secara alamiah (*generik*) maupun karena pertemuan-pertemuan (*diferensial*), ikut andil melahirkan stratifikasi dalam masyarakat. Untuk itu Konsep Hegemoni Gramsci (Nezar Patria & andi Arif, 2003: 175-186), yang

⁹ Organisasi yang sudah terbentuk saat ini adalah Forum Komunikasi Muslim Pegunungan Tengah (FKMPT) yang di komandani oleh Ismail Asso.

menelaah bagaimana suatu masyarakat dilihat sebagai masyarakat yang terhegemoni struktur hubungan kekuasaan, maka orang Dani sebagai masyarakat muslim yang jika mengikuti konsep Gramsci adalah masyarakat yang terhegemoni oleh negara yang dalam hal ini terwakilkan lewat pemerintah daerah¹⁰. Namun demikian, di saat bersamaan, masyarakat Muslim melakukan resepsi dan resistensi.

Resistensi sebagai mana dikatakan oleh Scott (1990) sebagai segala tindakan yang dilakukan oleh kaum atau kelompok subordinat yang ditujukan untuk mengurangi atau menolak klaim (misalnya harga sewa atau pajak) yang dibuat oleh pihak atau kelompok superdinat terhadap mereka. Scott juga membagi resistensi (perlawanan) menjadi dua kategori, yaitu perlawanan publik atau terbuka (*publik transcript*) dan perlawanan tersembunyi atau tertutup (*hidden transcript*). Perlawanan terbuka dikarakteristikkan oleh adanya interaksi terbuka antara kelas-kelas subordinat dengan kelas-kelas superdinat. Sementara perlawanan sembunyi-sembunyi dikarakteristikkan oleh adanya interaksi tertutup, tidak langsung antara kelas-kelas subordinat dengan kelas-kelas superdinat.

Di saat bersamaan juga masyarakat melakukan resepsi makna seperti dikatakan Hall (1990), bahwa suatu masyarakat tidak hanya menjadi khalayak pasif atas realitas yang dibangun oleh penguasa tetapi juga memiliki kemampuan untuk meresepsi membangun maknanya sendiri di luar yang dikonsepsikan penguasa. Tidak jarang publik atau masyarakat memanipulasi sesuatu yang dipaksakan oleh penguasa sesuai dengan posisi

¹⁰ Telah disinggung pada bahagian lain dalam disertasi ini (hal 8) yang menunjukkan bagaimana Negara tunduk pada kelompok organisasi tertentu dan kemudian menempatkan masyarakat Muslim di wamena sebagai kelompok marginal.

mereka dan kepentingan mereka. Bahwa hegemoni, resepsi, dan resistensi terus berkolaborasi membentuk watak dan corak khas Dani Muslim adalah sesuatu yang niscaya merupakan kewajaran, karena memang dialami dan dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari dalam komunitas.

Suliadi (2015: 97-98), memberi uraian yang baik dan lugas tentang bagaimana hegemoni, kemudian resistensi dan resepsi berkontestasi pada kaum tani di desa Karangwuni Kulon Progo Daerah Istimewa Jogjakarta. Ia sampai pada tiga kesimpulan bahwa resistensi dalam konteks masyarakat petani, tidak akan jauh dari hal-hal yang bersifat *selective incentive*, *pragmatisme*, dan *oportunisme*. Menurut Suliadi, itulah keunikan memahami resistensi yang terjadi di kelas rendahan/petani. Sebuah resistensi *prosais* yang tidak bisa dipahami dalam kaca mata definisi perlawanan sebagaimana yang berlaku di perlawanan buruh ataupun kelas menengah lainnya seperti yang dikemukakan oleh Scott.

Kedua, perubahan sikap politik petani sebagai bagian dari kompromi politik tepatnya sebagai strategi politik petani dalam menanggapi ekspansi kapitalisme pertambangan, berkaitan dengan apa yang dijelaskan oleh Popkin mengenai ekonomi politik kaum tani yang menjelaskan bahwa dalam pengambilan keputusan petani sangat berkaitan dengan kalkulasi rasionalitas petani itu sendiri. Keputusan petani selalu mempertimbangkan hal yang dapat diperolehnya dari hasil keputusan tersebut. *Ketiga*, terjadinya pergeseran nilai-nilai referensi sosial sebagai akibat dari pesatnya perkembangan kapitalisme, maka dinamika resistensi petani terhadap pertambangan pasir besi, merupakan sebuah usaha untuk meraih kesejahteraan masyarakat dalam sistem kapitalisme.

Preposisi yang dikemukakan oleh Suliadi di atas, meskipun dalam konteks Petani dan berkorelasi langsung dengan sumber pendapatan petani (ekonomi), dalam arti sempit dapat digunakan juga untuk melihat bagaimana proses-proses resistensi dan resepsi terjadi dalam komunitas Dani Muslim, meskipun persoalannya lebih kompleks, karena mencakup segala aspek kehidupan mereka dan bertitik tolak pada nilai dasar mereka dalam beragama. Kemampuan orang Dani dalam bertahan (*survive*) dalam pilihan beragama (Islam) ini akan dipotret lebih dalam dengan memperhatikan aspek resepsi, resistensi dan hegemoni yang terjadi di tengah masyarakat untuk mengurai dan memberi penegasan bahwa kecenderungan melihat sejarah Islam, peta Islam dibangun dari jalur siapa yang dominan dapat diberikan sandingannya. Islam pada tataran tertentu harusnya dapat mengikuti *little narratif*. Sewajarnya, sejarah Islam jangan hanya dibaca dari orang-orang besar dalam Islam.

Membaca tradisi Islam seyogyanya tidak hanya menggunakan perspektif *generik kultural* dan *differential kultural*. Islam (mengaji), shalat, tidak makan Babi *take for granted*, yang kesemuanya itu seakan berkiblat Jawa atau Aceh atau bahkan dunia Arab, yang pada gilirannya melahirkan jargon *Javasentris* atau *Atjehsentris* bahkan *Arabsentris*. Alangkah lebih bijak jika membaca tradisi Islam tidak hanya sebagai tradisi diferensial, di mana praktek Islam berkembang berdasarkan dinamika masyarakat, karena agama sesungguhnya tidak dapat dipisahkan dari dinamika struktural dalam masyarakat. Agama (Islam) harus juga dapat dibaca dari perspektif orang kecil, karena potongan sejarah kecil merupakan dinamika penting yang perlu dipahami. Ia menjadi sebuah gambaran untuk membangun sebuah mozaik keberagamaan (kelslaman) dan kebudayaan yang lebih berwarna.

Virkkunen (1999) terlebih dahulu telah menggunakan konsep ini untuk melihat identitas dalam masyarakat tidak hanya diteliti dari perspektif mayoritas, tetapi juga bisa bersumber dari perspektif minoritas. Dengan cara tersebut paradigma nasionalisme yang akan melahirkan nasionalisme tidak akan terjadi. Virkkunen menyoroti politik identitas yang terjadi di Uni Soviet dengan melihat resistensi yang diberikan oleh orang-orang Estonia. Penerapan identitas tunggal Soviet yang berwujud dalam kekuasaan negara, lambang negara, dan dunia pendidikan dipandang akan menceraibera dan mengasingkan orang-orang Estonia di Soviet terhadap sejarah dan konteks sosial mereka. Virkkunen menuliskan:

In order to avoid sosial conflict, the modern state politics and the 'control over a specific territory, power and identity' must not only be analysed from the majority but also from the minority viewpoint. The state must design its internal structures and policies in a very realistic way.

Muara dari berbagai konsep yang terurai di atas adalah lahirnya satu kesamaan atau simpul bersama yang menjadi pengikat seluruh konsep yang digunakan yaitu Power, suatu entitas relasi kuasa yang menurut Foucault berada di mana mana, karena di mana terdapat hubungan antar sesama atau antar kelompok atau hubungan apapun juga maka pasti di situlah ada power. Meskipun demikian, sebagai sebuah praksis, power sesungguhnya bukanlah sesuatu yang dimiliki, tetapi sesuatu yang dipraktikkan yang disebut sebagai kekuasaan. Keunikan dari *power* dalam hubungannya dengan kekuasaan adalah, tidak selalu pihak yang memiliki power akan menggunakannya secara penuh (*Power full*), tetapi terkadang para pihak akan meniadakan power itu sendiri (*Power Less*) yang bisa jadi adalah cara strategi terbaik untuk *survive*. Tak kalah penting kemudian adalah dalam

momentum dan konteks tertentu, power malah akan kehilangan dayanya dan menjadi bebas (*power free*)

Dalam Konteks *Powerfull*, *Powerless* dan *Power free* dalam hubungannya dengan kehidupan komunitas, seperti pada Dani Muslim di Papua, kita akan menemukan gambaran tentang bagaimana power digunakan secara *ajeg* diwaktu bersamaan. Ketika Islam datang dan berjumpa dengan anggota komunitas Dani, Islam tidak hadir dalam ruangan yang hampa kuasa (*Power free*), tetapi ia hadir dalam hegemoni adat yang sangat besar mengatur anggota komunitas (*custom powerfull*), sehingga Islam yang hadir semula adalah dalam keadaan tanpa kuasa dan tanpa posisi tawar (*powerless*). Meskipun demikian, dengan modal relasi kuasa yang lemah dalam ruang adat tersebut, justru berhasil membentuk karakter Islam khas Dani yang tidak akan dijumpai di wilayah lain, terutama dalam hal bagaimana memaknai, dan mengekspresikan keislaman serta bagaimana menggunakan Islam sebagai sebuah kekuatan dalam berelasi dengan berbagai pihak dan sumberdaya yang ada, Dani Muslim berusaha menciptakan jembatan-jembatan penghubung antara agama (Islam) dengan Adat (budaya), sehingga secara samar dapat terlihat, bahwa power (*Full* dan *Less*) berlaku secara bersamaan dalam komunitas ini, terutama dalam hubungannya dengan Islam.

Gambar 2.1
Kerangka Pikir Disertasi

