



Pedagogi Identitas Keagamaan: *Official Knowledge* dan Interkulturalisme Pendidikan Islam di Papua

Idrus al Hamid^{a)}

a) IAIN Fattahul Muluk Jayapura

ABSTRAK

Artikel ini memperbincangkan dua konsep pendidikan dari sudut pandang sosiologis, yakni *official knowledge* yang merupakan produk dari para pakar pedagogi kritis dan konsep pendidikan interkultural yang disematkan untuk menyelesaikan persoalan identitas yang berkelindan di lingkungan pendidikan. Artikel ini menjadikan Kota Jayapura sebagai contoh kasus pengimplementasian kedua konsep tersebut, baik itu secara teoretik ataupun secara praktis. Dengan pendekatan fenomenologi di lapangan, penelitian ini menemukan bahwa konsep "*Official Knowledge*" yang acapkali dibingkai sebagai perlawanan pada kekuasaan pemerintahan bisa dialihkan menjadi 'sikap penerimaan' untuk menyelesaikan konflik identitas yang berkelindan di masyarakat. Syaratnya, negara harus berkuasa mengatur pengetahuan dan kesadaran akan fakta kemajemukan yang ada di Indonesia. Pendekatan interkultural dapat menderivasi kemajemukan tersebut melalui pendidikan yang mengedepankan interaksi, komunikasi, dan terbentuknya sikap "saling" (inter) memahami serta menerima antara satu individu dengan lainnya, antara realitas sosial dan pengetahuan di lembaga pendidikan, dan diantara kelompok keagamaan yang satu dengan lainnya.

ABSTRACT

This article discusses two education concepts from sociological point of view, namely official knowledge as the product of critical pedagogy experts and the concept of intercultural education that is pinned to solve the problem of identity in educational environment. This article makes Jayapura a case example where the two concepts can be implemented both theoretically and practically. With a phenomenological approach in the field, this study found that the concept of "Official Knowledge" which was often framed as resistance to government power could be shifted to an "acceptance attitude" to resolve conflicting identity conflicts in society. The condition is that the state must have power to regulate the knowledge and awareness of the facts of diversity in Indonesia. The intercultural approach can derive diversity through education that promotes interaction, communication, and the formation of an attitude of mutual understanding and acceptance between one individual and another, between social reality and knowledge in educational institutions, and between different religious groups.

KATA KUNCI

Pedagogi Identitas;
Interkulturalisme Pendidikan;
Official Knowledge.

KEYWORDS

Pedagogy of Identity;
Interculturalism in Education;
Official Knowledge.

A. Pendahuluan

Dewasa ini masyarakat kembali dihadapkan pada perdebatan tentang konsep kenegaraan; apakah Indonesia (masih) layak menjadi Negara bangsa (*nation state*) atau berubah menjadi Negara agama (baca; menjadi Negara Islam/Khilafah). Kondisi ini tidak bisa dilepaskan dari kemunculan kelompok radikal mengambil posisi panggung depan di dalam kontestasi politik yang ada di Indonesia. Dulu, para tokoh bangsa, seperti Ahmad Syafi'i Ma'arif, dan Abdurrahman Wahid (Gus Dur), sudah memberikan sinyalmen akan keberadaan dan apa ancumannya pada keutuhan Negara Kesatuan

Republik Indonesia (NKRI). Hanya saja, pernyataan tersebut tidak menemukan sisi kebenarannya.¹ Kelompok radikal, di beberapa fase kepemimpinan Indonesia, kerap menjadi lawan yang kurang sepadan dari pemerintah. Kelompok radikal yang ingin merubah ideologi negara hanya menyebarkan gagasannya sebagai wacana, bukan kekuatan social (*social movement*) ataupun gerakan politik (*political movement*), sebagaimana yang terjadi hari ini.

Secara antropologis dan fenomenologis, penulis pun merasakan bahwa, kontestasi yang berjalan di ruang publik ini, dirasakan pula oleh masyarakat bawah di beberapa daerah, termasuk di Papua.² Bahkan, penulis berani mengklaim bahwa harmoni yang terjalin di kalangan masyarakat Papua “diusik” oleh kebijakan politik dan gerakan social mengatasnamakan agama, di beberapa daerah. Sebut saja kebijakan politik berbasis agama di Aceh,³ penolakan bagi pemimpin non-Muslim di Jakarta,⁴ dan fenomena lainnya. Hingga pada akhirnya kegiatan politik itu mendapatkan reaksi masyarakat Papua, misalnya: ada keinginan sebagian masyarakat untuk merubah *tagline* Kota Jayapura menjadi “Kota Injil”,⁵ Gubernur Papua menolak keberadaan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) di Papua,⁶ dan penolakan untuk pembangun rumah ibadah dan pembakaran masjid di Tolikara.⁷ Dan masih banyak kegiatan intoleransi lainnya sebagai reaksi terhadap informasi yang berkembang di kalangan bawah. Oleh sebab itu, harus diakui juga sejatinya, jika kontestasi identitas dan ideologis, sekedar bagian dari strategi politik semata, maka masyarakat bawah tidak perlu khawatir. Artinya, “politik identitas” merupakan strategi memenangkan perebutan kekuasaan semata. Pada fase selanjutnya, para kelompok elit mengembalikan kondisi dan posisi masyarakat berdasarkan hak, kewajiban, dan aktivitas masing-masing, para elit kembali menciptakan harmoni dan merangkul semua kalangan yang bersebelahan politik di masa kontestasi, maka cukup berlebihan kalau menganggap kontestasi politik identitas, merupakan problem di Indonesia.

Namun demikian, keguyuban dan kerukunan tersebut tidak bisa lagi muncul. Para elit terlena akan keberhasilan strategi politik identitas. Terlebih, untuk menguatkan nalar emosional masyarakat. Jadi, hingga hari ini, kontestasi identitas tidak bisa dihilangkan di kalangan masyarakat. Terminologi

¹ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita* (Jakarta; Democracy Project, 2012), 18; Lihat juga; Abdurrahman Wahid, (ed), *Ilusi Negara Islam* (Jakarta; The Wahid Institute, 2010), 5.

² Idrus al Hamid “Politik Identitas, Pluralitas Agama, dan Implikasinya terhadap Keberagamaan Masyarakat di Jayapura, Papua” (Paper of National Seminar in IAIN Papua, 2018). Lihat juga, Idrus al Hamid, “Political Identity, Culture of Religious Plurality, and Implication in interaction of Jayapura Partnership” in *International Journal of Management and Administrative Sciences*, Vol. 5, No. 10, (2018).

³ A. Mu'ti & Najib Burhani “The limits of Religious Freedom in Indonesia; With reference to the first pillar Ketuhanan Yang Maha Esa of Pancasila” in *Indonesian Journal of Islam and Moslem Societies*, Vol. 9, No. 1, 111-112.

⁴ Lihat; Tentang Intoleransi, Buya Syafi'i; Ada ideology impor yang salah arah <http://m.detikcom/news/berita-jawa-tengah/d-3585541/tentang-budaya-intoleransi>. Diakses pada 4 Agustus 2017.

⁵ J. Budi Hermawan, *Gereja-Gereja di Papua; Menjadi Nabi di Tanah Sendiri* (Jayapura; Sekretariat Keadilan dan Perdamaian Keuskupan Jayapura, 2002), 23.

⁶ Lihat the Officials Statement di “Papua menolak FPI dan HTI” dalam <https://www.papua.go.id/view-detail-berita-4426/papua-tolak-fpi-dan-hti.html>. Diakses pada 23 Maret 2018.

⁷ Lihat “Dibalik Polemik Penolakan Menara Masjid di Papua” dalam <https://tirto.id/di-balik-polemik-penolakan-menara-masjid-di-papua-cGrd>. Diakses pada 25 Agustus 2018.

"*Divided Nations*" (keterbelahan bangsa) seraya lebih terang dibandingkan "*United Nations*" (persatuan bangsa) dalam skala memandang Indonesia hari ini. Maka dari itu, penulis merasa perlu untuk mengungkapkan beberapa pendekatan agar menyelesaikan persoalan tersebut, khususnya melalui *empirical studies* (kajian faktual) yang ada di dalam kelompok minoritas, seperti di Jayapura Papua. Kendati penulis menyadari, asumsi-asumsi yang penulis rangkai di dalam naskah ini, cenderung akan dibaca apatis oleh sebagian pembaca. Pasalnya, ada stigmatisasi "keterbelakangan kebudayaan" yang disematkan kepada masyarakat Papua secara luas.

Salah dua dari pendekatan tersebut ialah memantapkan "*Official Knowledge*" bagi masyarakat yang plural sebagai bagian integral dari *blue-print* pendidikan nasional. *Kedua*, mengimplementasikan interkulturalisme pendidikan berbasis agama di lingkungan pendidikan, khususnya agama Islam, sebagai agama rahmah bagi semua umat. Serta membingkai pengalaman harmony di Masyarakat Jayapura, untuk digeneralisasi di beberapa daerah yang memiliki dinamika konflik serupa di Indonesia, sebut saja Manado, Ambon, dan Aceh; di mana ada sebuah agama yang membayangi dinamika sosial-politik yang kuat di daerah tersebut. Untuk lebih memudahkan konsepsi tulisan ini, penulis akan membaginya menjadi tiga topik; *pertama*, kekuasaan dan *official knowledge* di Indonesia. *Kedua*, *Pedagogy of Identity; road to harmony*. *Ketiga*, potret keislaman dan interkulturalisme pendidikan Islam di Papua.

B. Kekuasaan dan Ilmu Pengetahuan; *How the Nation Manage the Knowledge?*

Sejatinya, kajian terkait relasi kekuasaan dan ilmu pengetahuan (*ideology of knowledge*) merupakan bentuk *critical pedagogy's discourses* (wacana pendidikan kritis) yang dikembangkan oleh Paulo Freire melalui *Pedagogy of the Oppressed* dan Ivan Illich dengan *Deschooling Society*.⁸ M. W. Apple, Stephen J. Ball, Luis A Gardin mengembangkannya bersama sosiolog pendidikan lainnya. Karena berparadigma kritis, maka posisi kajiannya berada pada persimpangan kemapanan. Artinya, para pakar tersebut, menggugat posisi ilmu pengetahuan sebagai kanal kekuasaan pemerintah. Ilmu pengetahuan yang disusun dinyatakan sebagai pembatasan pengetahuan bagi masyarakat. Pengetahuan yang ditulis dan diajarkan diposisikan sebagai penyeragaman sikap masyarakat. Ilmu pengetahuan disusupi nalar hegemonik untuk 'mengikuti' pemimpin yang memerintah.⁹

Bagi M. W. Apple, relasi politik kenegaraan dan ilmu pengetahuan terhubung secara abstrak dan tampak. Hal yang abstrak bisa diwujudkan menggunakan pendekatan *hidden curriculum* yang dibangun melalui teladan guru (*roles modeling*), konstruktivisme lingkungan pendidikan berdasarkan pada ideologi tertentu, dan pengajaran-pengajaran yang diarahkan untuk memahami beban kehidupan yang diciptakan dalam bentuk narasi indoktriner di dalam kelas. Sedangkan yang tampak ialah melalui bahan

⁸ Jack Demaine, (ed), *Citizenship and Political Education Today* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 89.

⁹ Michael W. Apple, Stephen J. Ball & Luis Armando Gandin, *The Routledge International Handbook of the Sociology of Education* (New York: Routledge Falmer, 2010), vii.

ajar yang dirumuskan oleh pemerintah; penyusunan bahan ajar yang disesuaikan ideologi pemerintah, hingga standarisasi proses pembelajaran yang seragam di semua elemen pendidikan.¹⁰

M. W. Apple, melanjutkan bahwa kepentingan pemerintah terkait pendidikan ialah untuk membangun reproduksi masyarakat yang sesuai dengan haluan kenegaraan dan kepentingan ideologis di dalamnya. Ia pun mengilustrasikan pandangan tersebut seperti sebuah perusahaan yang memproduksi “widgets” untuk menghegemoni kehidupan masyarakat secara luas. Ia menyatakan:

“...Drawing on Salzinger’s assertion that “Factories produce widgets, but they also produce people” (Salzinger, 2000, p. 87), we can say that the state produces policies but it, too, also “produces” people. How do we counter the identities being produced that are increasingly grounded in an understanding of the self as the possessive individual of the market, the very embodiment of thin—not thick—democracy? How can we produce new identities? What discourses can help us see ourselves as social actors who participate in national and international movements that are deeply committed to a politics of both redistribution and recognition? Who are the “we” and the “us” in the first place? Is it possible to build counter hegemonic movements across differences, what I have elsewhere called de-centered unities...”¹¹

Tidak sekedar keyakinan bahwa ada kesadaran pemerintah untuk mereproduksi masyarakat, M. W. Apple juga meyakini jika pengetahuan yang diberikan kepada peserta didik tidak pernah netral. Ia menegaskan:

“Knowledge is never neutral, it never exists in an empiricist, objective relationship to the real. Knowledge is power, and the circulation of knowledge is part of the social distribution of power. The discursive power to construct a commonsense reality that can be inserted into cultural and political life is central in the social relationship of power. The power of knowledge has to struggle to exert itself in two dimensions. The first is to control the “real,” to reduce reality to the knowable, which entails producing it as a discursive construct whose arbitrariness and inadequacy are disguised as far as possible. The second struggle is to have this discursively (and therefore socio-politically) constructed reality accepted as truth by those whose interests may not necessarily be served by accepting it. Discursive power involves a struggle both to construct (a sense of) reality and to circulate that reality as widely and smoothly as possible throughout society.”¹²

Dari *framework* ketidaknetralan ilmu pengetahuan inilah, ia juga menyimpulkan bahwa negara membentuk yang disebut dengan *official knowledge* (pusat pengetahuan). Sebuah ilmu pengetahuan bentukan agar bisa menghegemoni sikap dan perilaku masyarakat di lingkaran terbawah dan generasi masa depan. Pusat pengetahuan yang diderivasi menjadi *curriculum*, *subject matter*, dan dimensi kehidupan di lingkungan dunia pendidikan.¹³

Masih dan konsepsi paradigma diskursus kritis. Stephen J. Ball, beranggapan bahwa pendidikan sangat erat kaitannya dengan fabrikasi (*fabrication*) dan standarisasi performa.¹⁴ Pada konteks ini,

¹⁰Michael W. Apple *The States and Politics of Knowledge* (New York: Taylor Francis, 2003), 34.

¹¹ *Ibid.*, 35.

¹²Michael W. Apple, *Official Knowledge; Democratic Education in Conservative Age* (New York: Routledge Falmer, 2000), xxiii.

¹³ *Ibid.*, xviii

¹⁴ Stephen J. Ball, *Education Policy and Social Class* (New York: Routledge, 2006), 265.

Stephen J. Ball lebih melihat bagaimana actor-aktor di lingkungan pendidikan diseragamkan secara tindakan, kinerja, dan *outcome* yang harus dicapai sesuai dengan standar pemerintah; bagaimana pemerintah melakukan seleksi ideologis terhadap guru dalam memberikan pelajaran kepada para peserta didik; bagaimana guru diwajibkan memahami aturan main dan budaya organisasi yang dikembangkan secara birokratis; dan aspek-aspek lainnya yang mempengaruhi liberasi sikap dan pilihan individual guru. Demikian halnya dengan Luis Armando Gandin, ia memotret bagaimana paradigma kritis bisa dijalankan di Brazil. Semua Negara yang memiliki sejarah penaklukan meliterisme yang cukup kuat. Di sebuah negara yang ilmu pengetahuannya juga sempat diatur oleh negara secara seksama.¹⁵

Dari pelbagai pembacaan dan perbincangan terkait nalar pendidikan kritis di atas, maka bisa disimpulkan bahwa pendidikan tidak akan pernah lepas dari control pemerintahan. Pendidikan akan tetap menjadi *projector* pemerintah untuk memantau keberlangsung kehidupan berbangsa dan bernegara di wilayah mereka sendiri. Di Indonesia sendiri, ada banyak sejarawan pendidikan yang mengungkapkan kehadiran pemerintah dari sudut pandang positif dan negative. Dari sudut pandang positif, sebagaimana sempat diungkapkan oleh HAR Tilaar, lembaga pendidikan merupakan institusi kebudayaan yang membentuk semangat perlawanan pada kolonialis yang ada di Indonesia. Lembaga pendidikan merupakan embrio dari tokoh bangsa yang mampu menampilkan hal berbeda. Di pihak berbeda, pasca kemerdekaan dan era pembangunan, HAR Tilaar menyebut kehadiran negara mengamputasi kebudayaan dan cipta karya masyarakat karena adanya kanalisasi pengetahuan di Indonesia. Masyarakat diseragamkan dan tidak dibiarkan tumbuh berdasarkan kearifan local masing-masing.¹⁶

Di era reformasi, *dual tracking* (baca; dua model pemusatan dan pemisahan kewenangan pemerintah pusat daerah berdasarkan otonomi daerah) dalam kebijakan pendidikan menghapus control pemerintah secara utuh. Pemerintah hanya diberi kebebasan untuk menyentuh fondasi pengetahuan para siswa (baca; kompetensi inti dan disiplin ilmu pengetahuan). Sedangkan rancang bangun proses pembelajaran dan iklim di lingkungan (*educational environment*), didelegasikan pada para *stakeholders* di lingkungan pendidikan dan masyarakat sekitar. Dalam kondisi seperti ini, maka narasi pemerintah bisa mengontrol *official knowledge* yang disebutkan para tokoh pendidikan kritis di atas tidak sesuai dengan kondisi di Indonesia. Sebaliknya, ada sebagian pakar yang berkeinginan untuk merevitalisasi peran dan kontrol pemerintah pada proses pembelajaran pendidikan. Misalnya, keresahan masyarakat akan maraknya gerakan radikal di Indonesia, sehingga mereka berharap pemerintah menghidupkan kembali sistem Pendidikan, Penghayatan, dan Pengamalan Pancasila (P4) di Indonesia.¹⁷

Tentunya, penulis juga beranggapan bahwa revitalisasi peran pemerintah membangun *official knowledge* tersebut, sangatlah penting sebagai respon pada fenomena kekinian yang menjangkiti

¹⁵ Apple, Ball & Gandin, *The Routledge International Handbook*, 349.

¹⁶ HAR Tilaar, *Pendidikan dan Kekuasaan* (Bandung: Rinneka Cipta Press, 2003), 284.

¹⁷ Lihat Cegah intoleransi, Program P4 Perlu diaktifkan kembali di nu.online. Diakses pada 23 Agustus 2019.

masyarakat Indonesia. Kendati, penulis mengusulkan agar pengembalian tersebut berwujud *strengthening* (penguatan) pengetahuan dan tetap dalam jalur *official knowledge of citizenship* (pusat pengetahuan kewarganegaraan). Bukan kembali mengatur seluruh bentuk pengetahuan seperti yang ada di era pemerintahan Soeharto atau Orde Baru. Selain itu, cara pengimplementasiannya harus didasarkan pada diskursus yang lebih layak diterima oleh masyarakat. Artinya, pemerintah tidak lagi mengatur disiplin ilmu pengetahuan untuk mengkanal asupan informasi masyarakat. Melainkan lebih pada nilai-nilai apa yang menjadi substansi pengetahuan yang didapatkan di lingkungan pendidikan (*bounded values of educational system*), seperti ideologi kemajemukan, multi-kulturalisme, dan inter-kulturalisme pendidikan. Pada bagian selanjutnya, penulis akan menghadirkan bagaimana model derivative dari internalisasi nilai isu identitas tersebut di Indonesia.

Pada intinya, penulis menganggap bahwa sikap kritis akan kehadiran pemerintah untuk kembali mengatur dunia pendidikan, tidak bisa dipandang lagi melalui paradigme kritis. Terkecuali pada bidang disiplin ilmu pengetahuan murni (*pure sciences*) dan penerapannya. Pasalnya, kondisi Indonesia hari ini mengalami pergeseran wacana ideologis, pluralitas masyarakat, dan sikap-sikap intoleran yang eskalasinya lebih kuat daripada tahun-tahun sebelumnya. Paradigme kritis dapat dimunculkan kembali pasca terdapat keseragaman paradigmatik tentang sikap kebangsaan, keagamaan, dan kematangan berfikir secara intelektual di lingkungan masyarakat. Ditambah satu syarat lain yakni, sudah terkonsolidasinya sistem politik nasional dan rekonsiliasi geo-politik global. Seperti stabilitas politik antara Amerika Serikat dan beberapa negara di Asia dan Eropa.

C. *Pedagogy of Identities; Dari Pluralisme ke Interkulturalisme Pendidikan*

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, Indonesia memang sudah mencari cara menghadirkan nilai utama berbangsa dan bernegara di Indonesia, melalui dunia pendidikan, yakni melalui kajian pluralisme dan multikulturalisme pendidikan. Sebuah model pendidikan yang mengedepankan sisi-sisi penerimaan pada perbedaan pada level-level tertentu. Kata pluralisme pendidikan, sebagaimana diungkapkan oleh Mursyid, ialah sikap kesadaran dan penerimaan terhadap keragaman budaya, agama, suku dan bahasa yang dikemas di lingkungan pendidikan. Bahkan ia menambahkan, konsepsi terhadap konsep pluralism pendidikan di Indonesia sudah kurang mengena. Pasalnya, secara azali pluralisme di lingkungan pendidikan Indonesia menjadi kenyataan yang tampak. Oleh sebab itulah, interaksi para peserta didik akan perbedaan tersebut, sudah sangat lumrah terjadi.¹⁸

Maka dari itu, belakangan konsep pluralisme pendidikan 'dinaikkan' levelnya menjadi terminologi multikulturalisme pendidikan atau pendidikan pendidikan. Masdar Hilmy, menyatakan bahwa multikulturalisme pendidikan sebagai bentuk amalgamasi (*melting spaces*) kebudayaan manusia

¹⁸Mursyid, *Toleransi Kaum Sarung; Kajian terhadap Pluralitas Agama dan Faham Keagamaan di Pesantren* (Probolinggo: Pustaja Nurja, 2018), 23.

yang ada di lingkungan pendidikan.¹⁹ Dalam bahasa sederhana berarti pendidikan multikultural ialah proses pendidikan yang mencampur berbagai bentuk kebudayaan yang berkembang di masyarakat sebagai sebuah desain pembelajaran, penghayatan, dan iklim di lingkungan pendidikan. HAR Tilaar menyebutkan bahwa terdapat tiga level pembahasan yang bisa dijalankan di Indonesia; *pertama*, identifikasi masalah-masalah kebudayaan yang ada. *Kedua*, kebiasaan, tradisi, dan tindakan yang hidup di lingkungan masyarakat Indonesia. *Ketiga*, pengenalan pada identitas-identitas yang ada di lingkungan kebudayaan masyarakat.²⁰

Selain adanya diversifikasi pendefinisian, multikulturalisme juga memiliki rujukan konstitusional dan produk kebijakan politik; berbeda daripada pluralism yang murni perwujudan dari masyarakat. Di Inggris misalnya, ada *multicultural constitution* yang bisa ditindaklanjuti oleh para penyelenggara negara sebagai basis kebijakan bagi immigrant dan komunitas lain yang berkembang di negara tersebut. Robert W. Hefner juga menyatakan hal serupa, di beberapa negara Asia, Indonesia termasuk negara yang memiliki *politics of multiculturalism*. Walaupun, pada level arus bawah, politik multi-kulturalism tersebut tidak bisa menyentuh persoalan-persoalan keagamaan dan etnisitas yang memiliki sejarah konfliktual, seperti keberadaan komunitas pemeluk agama Kristen dan etnis China.²¹

Jika hampir semua negara memiliki fakta sosial pluralitas etnis, agama, dan suku, sekaligus produk ideologis dan politik multi-kulturalisme: kenapa konflik bernuansa agama, suku, dan etnis masih sering terjadi? Jawabannya, secara teoretik, disebutkan oleh Carl A. Grant & A. Portera, karena pluralism dan multikulturalisme tidak memberikan ruang inter-konektivitas antara satu budaya dengan budaya lainnya. Kebudayaan – dalam dua bingkai paradigm tersebut – berjalan dan melebur sewajarnya saja, bukan dibangun dari kesadaran saling membutuhkan, saling mengisi, dan saling mewarnai satu sama lain. Keduanya menyatakan bahwa:

“...The intercultural approach is placed between universalism (education of the human being, regardless of color of skin, language, culture or religion and relativism; everybody should have the opportunity to assume and to show their own cultural identities; right of equality in the difference. It takes into consideration both opportunities and limitations, but it transcends them and builds up a new synthesis, with improved chances of dialogue, exchange and interaction. Whereas multi and *plury*-culture evoke descriptive elements, with people from different cultures living peacefully side by side (as in a block of flats or condo), the prefix inter- implies relations, interaction, exchange of two or more elements. As aptly noted by C. Camilleri, societies can be defined as “multicultural,” when we realize the presence of people with different traditions, customs, religions and thoughts, whereas educational interventions should be intercultural and promote interaction of differences.”²²

¹⁹ Masdar Hilmy, “Menggagas Pendidikan berbasis Multikultural” dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 7, No. 2 (2003), 12.

²⁰ Tilaar, *Pendidikan dan Kekuasaan*, 286.

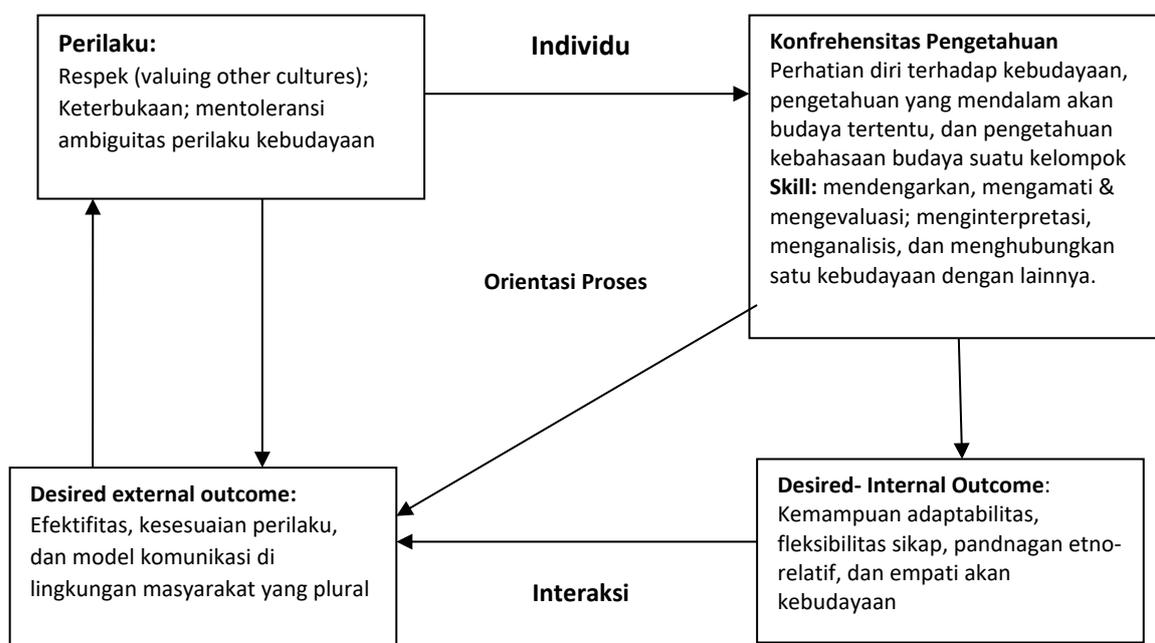
²¹ Robert W. Hefner, *The Politics of Multiculturalism; Pluralism & Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia* (Honolulu: Hawai'i Press, 2001), 54-55.

²² Carl A. Grant & Agustino Portera, *Intercultural and Multicultural Education; Enhancing Global Interconnectedness* (New York: Routledge, 2011), 14.

Selain penekanan pada tahap inter-relasi dan inter-dependensi antar kebudayaan, kata kunci dari konsep interkulturalisme pendidikan ada pada sisi integrasi. Portera membagi integrasi menjadi empat bagian penting; *pertama, monistic-integration* atau yang dikenal dengan istilah asimilasi kebudayaan. *Kedua, dualistic or pluralistic integration*; di mana jika ada dua kelompok atau lebih berkumpul dalam satu wilayah tertentu. Dua atau komunitas plural tersebut mampu menghormati dan menghargai satu sama lainnya. *Ketiga, integration as fusion of differences*; percampuran antara pelbagai perbedaan menjadi satu identitas (*American melting pot*) atau di mana perbagai kebudayaan dikombinasikan menjadi satu identitas-budaya tertentu. *Keempat, interactive-integration*; di saat berbagai kebudayaan bersandingan, melakukan pertukaran nilai, pendiskusian satu sama lain, dan terbangun rasa kepemilikan pada nilai universal dari perbedaan kebudayaan yang hadir serta hidup di lingkungan tersebut. Bagi Portera, interkulturalisme berada pada tahapan yang nomer empat.²³

UNESCO sendiri menegaskan prinsip pelaksanaan pendidikan interkulturalisme sebagaimana indicator berikut; *pertama*, pendidikan interkultural menghormati identitas kebudayaan dari setiap peserta didik. *Kedua*, pendidikan interkultural memberikan pengetahuan seluas-luasnya untuk memahami perbedaan kebudayaan yang ada di dalam kehidupan masyarakat. *Ketiga*, pendidikan interkultural wajib menyiapkan para peserta didik agar mau berkontribusi sikap toleran, menghayati, dan *skill* memberdayakan masyarakat plural untuk memahami perbedaan individu, etnis, agama, kelompok sosial, dan *national building* yang ada.²⁴ Darla K. Deardorff membingkai konsepsi, teleologi, dan prinsip sebagaimana bagan berikut:²⁵

Gambar 1.1 Bingkai Praktis Pendidikan Interkultural



²³ Agustino Portera, "Multiculture, Identity, Educational Need and Possibilities of (Intercultural) Intervention", dalam *European Journal of Intercultural Studies*, Vol. 9, No. 2 (1998), 209–218.

²⁴ UNESCO, *Unesco Guidelines on Intercultural Education* (Paris: UNESCO, tt), 40.

²⁵ Darla K Deardorff, "A 21st Century Imperative; Integrating Intercultural Competences in Tuning" dalam *Tuning Journal for Higher Education*, Vol. 2 No. 1 (2015), 137-147.

Berdasarkan pada gambar di atas, maka ada tiga kata kunci yang harus diselaraskan untuk menjalankan konsep pendidikan interkultural; *pertama*, keberadaan individu yang diberi pemahaman akan sisi perilaku berbudaya, keterampilan memahami budaya, dan rasa kepemilikan pada budaya yang sudah berkembang di masyarakat. *Kedua*, pengeahuan dan pendalaman akan pelbagai macam kebudayaan; baik itu yang hidup di lingkungan pendidikan (*educational environment*), ataupun *innate culture* (budaya bawaan) yang melekat pada setiap individu di kehidupan bermasyarakat. Artinya, prinsip inter-kulturalisme tidak untuk membangun sebuah satu kebudayaan menjadi satu identitas; melainkan memberikan *space* kepada semua individu mengaktualisasi keragaman berdasarkan keyakinan mereka sendiri. *Ketiga*, membangun interaksi pada dual-track sumber kebudayaan, yakni; spatialisasi lingkungan pendidikan yang tertutup, sekaligus ruang terbuka dan dinamis di luar sekolah.

Terlepas dari pergeseran paradigmatik di atas, dalam konteks pendidikan Islam, maka pertanyaan yang muncul ialah bagaimanakah pandangan Islam tentang pendidikan interkultural? Untuk menjawab hal tersebut, bagi penulis, hampir serupa dengan pandangan ulama' tentang bagaimana pluralisme dan multikulturalisme diterima oleh masyarakat Islam. Islam, sebagaimana yang penulis pahami, 'mewajibkan' umatnya untuk menghormati perbedaan kebudayaan yang berkembang di masyarakat. Tidak memaksakan satu entitas atau identitas keagamaan tertentu di lingkungan masyarakat kosmopolit (madani). Bahkan, Islam mengajarkan pada umatnya agar berinteraksi satu sama lain; demi dan untuk mengenal kebudayaan, perbedaan suku, dan agama. Sebagaimana dalam al Hujarat Ayat 13, yang artinya sebagaimana berikut:

"Hai manusia, sesungguhnya kami ciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia diantara kamu ialah yang paling bertakwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha mengenal" (QS al Hujarat: Ayat 13).

Dengan demikian, tidak ada yang perlu dipersoalkan, jikalau nantinya ada lembaga pendidikan yang ingin menjalankan model paradigmatik lembaga pendidikan interkultural. Pasalnya, terminologi "inter" (baca; saling) dalam konsep ini tidak untuk menegasikan satu kebudayaan, atau meninggikan satu produk karya/karsa manusia tertentu. Interkulturalisme mendahulukan dialog, empati, penerimaan akan perbedaan, dan etno-relatifitas di dalam individu. Bahkan, dalam pandangan penulis, interkulturalisme memang lebih cocok dibandingkan multikulturalisme yang cenderung mengajarkan *melting pot* untuk membangun satu identitas bersama; seperti halnya yang sering dikampanyekan oleh masyarakat Amerika Serikat dengan menyebut identitas mereka sebagai "American People".

D. Potret Masyarakat Papua; Kontestasi *Official Identity* dan Edukasi Nilai Interkulturalisme Islam

Sedikit apologetik memang, menjadikan Jayapura, Papua, sebagai postulat pendidikan interkultural. Pasalnya, stigmatisasi terhadap wilayah konflik, anarkis, dan jauh dari kedamaian, acapkali tersemat melalui pelbagai pemberitaan dan kajian ilmiah secara global. Namun demikian, penulis juga

tidak dapat menemukan bagaimana proses interaksi-kebudayaan seberagam di Jayapura, Papua; di mana secara ras, suku, bahasa, geneologi, dan agama masih hidup dan berkembang di lingkungan masyarakat. Pluralitas tersebut masih dianut, diyakini, dan diamalkan sebagai sebuah proses interaksi aktif masyarakat. Oleh karena itulah, penulis juga masih berkeyakinan (sebagai seorang *insider*) stigmatisasi negatif terhadap masyarakat Papua masih bisa dirubah melalui fakta-fakta dan hasil penelitian yang juga dilakukan oleh masyarakat Papua ini. Penulis menegaskan pula dalam upaya memotret dinamika masyarakat Jayapura Papua, penulis menggunakan beberapa data dan fakta yang sudah dikaji sebelumnya. Artinya, penulis tidak akan melakukan reduksi terhadap fakta-fakta tersebut. Kendati, di bagian akhir tulisan ini, penulis juga ingin memberikan gagasan akan pentingnya pengkalisasian pengetahuan dan pengembangan pendidikan inter-kultural di lingkungan masyarakat Jayapura Papua.

Sebagaimana pada bagian awal tulisan ini, kerangka baca yang digunakan untuk mengolah fakta-fakta terkait kerukunan masyarakat Papua ialah menggunakan pendekatan *official knowledge*; sebuah nalar kritis untuk membangun kanal kebangsaan dan entitas ke-Indonesia-an. Penggunaan kerangka baca ini, di lingkungan masyarakat Papua, bisa ditempatkan pada narasi budaya Ke-Papua-an dan Indonesianisme; di mana lebih banyak dipegang teguh oleh kelompok masyarakat pendatang di Jayapura, atau dimiliki oleh kelompok-kelompok yang merasa memiliki relasi hingga tingkat nasional. Bagi penulis sendiri, secara antropologis, membagi beberapa kelompok yang ada di Papua termasuk dengan relasinya; *Pertama*, kelompok yang mendahulukan nilai-nilai ke-Papua-an, dan berkeinginan membangun negaranya berdasarkan pada nilai-nilai yang diyakini. Representasi kelompok ini ialah mereka yang sedang memperjuangkan sisi-sisi kemerdekaan masyarakat Papua. *Kedua*, mereka yang masih menginginkan Papua menjadi bagian dari Indonesia. Mereka merasa hubungan pribadi dan kelompoknya bisa diakomodasi oleh pemerintah. *Ketiga*, kelompok yang memilih untuk tidak memberikan pandangan apapun terkait identitas mereka. Mereka menerima perbedaan pandangan yang terjadi dan terjalin di lingkungan masyarakat.²⁶

Ada fakta lain, misalnya, penelitian Sabara dan Cahyo Pamungkas. Dua peneliti yang menurut penulis sangat konsisten untuk mengurai bagaimana kondisi kemajemukan dan keberagaman di masyarakat Papua (baik itu sebelum otonomi, atau pasca otonomi khusus dijalankan). Sabara menemukan *split* nasionalisme di generasi muda Papua. Ada generasi muda yang tidak mengekui entitas Indonesia, sebagai bagian dari sejarah masyarakat Papua. Adapula sebaliknya, di mana ada kelompok muda yang menganggap keberadaan Papua hari ini merupakan buah kehadiran Indonesia.²⁷ Fakta yang sebenarnya sama dengan yang penulis asumsikan sebelumnya. Hanya saja dalam pandangan Sabara,

²⁶ Data Observasi Penulis terkait dinamika masyarakat Jayapura dalam pandangannya terhadap nasionalisme atau papuanisme. Observasi ini dilakukan semenjak tahun 2014, saat penulis sedang menyelesaikan Studi Doktor di UGM, hingga hari ini sebagai bagian dari masyarakat Papua itu sendiri.

²⁷ Sabara, "Split Nasionalisme Generasi Papua di Kota Jayapura; Perspektif Teori Identitas", dalam *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 6, No. 1 (2018), 17.

pada akhirnya, ia menggarisbawahi bahwa kelompok yang tidak menerima Indonesia, cenderung disebabkan oleh pengaruh sosiologis dan politik semata. Artinya, pemerintah bisa dengan sangat mudah untuk menghilangkan paradigma tersebut melalui pendekatan-pendekatan konvensional; semisal, memberikan beasiswa, mensosialisasikan pentingnya rasa kepemilikan terhadap Indonesia, dan mereaktualisasi keterlibatan masyarakat Jayapura Papua sendiri, dalam membangun Indonesia yang lebih maju.

Demikian halnya Cahyo Pamungkas, ia mengangkat potret keagamaan masyarakat Papua,²⁸ sekaligus relasi penerimaan masyarakat Papua Asli terhadap kelompok Muslim di daerahnya. Lebih spesifik lagi, Cahyo Pamungkas juga menggali bagaimana kontestasi politis yang diperebutkan oleh orang Islam Papua Asli dan Muslim Papua pendatang di lingkungan organisasi tersebut. Bagi Cahyo, organisasi yang di dalamnya tidak memiliki keterikatan dengan kondisi Indonesia secara nasional, cenderung untuk memilih posisi mendahulukan kepentingan masyarakat Papua daripada nilai kebangsaan Indonesia, sebut saja seperti Majelis Masyarakat Papua. Sebaliknya, dinamika akan lebih menarik, hingga mencipta nalar nasionalisme, apabila organisasi keagamaan tersebut memiliki sisi politik hingga nasional, sebut saja seperti yang ada di dalam Nahdlatul Ulama' (NU), Persatuan Gereja Indonesia, dan Budhi Dharma. Mereka akan lebih mengedepankan nilai-nilai keindonesiaan daripada kepapuaan. Ditambah lagi, apabila lembaga keagamaan tersebut memiliki hubungan secara birokratis, seperti MUI, ICMI, dan lembaga pemerintahan di agama lainnya.²⁹

Berdasarkan pada pengamatan dan fakta-fakta yang diungkapkan oleh para peneliti sebelumnya, maka penulis berkeinginan agar pemerintah membangun sebuah model pendekatan kanalisasi pengetahuan bagi masyarakat Papua, khususnya di Jayapura. Sebagaimana karakter dari ungkapan "*Official Knowledge*". Maka rancang bangun pengetahuan tersebut bisa ditampilkan secara tampak (baca; dikonstruksi melalui kurikulum, guru, dan bahan ajar), atau bisa juga menggunakan pendekatan abstraktif, misalnya melalui iklim pendidikan yang nasionalis, perhatian pemerintah yang lebih kuat dibandingkan sebelumnya, hingga pada aspek pemberian teladan kepada masyarakat secara luas, melalui sosialisasi-sosialisasi menggunakan juru bicara intelektual organik yang ada di Jayapura Papua. Dengan demikian, *gap* pengetahuan anak muda Papua dan kelompok masyarakat di Jayapura Papua, dapat diminimalisir menggunakan pendekatan tersebut.

Secara praktis, dalam ruang lingkup lembaga pendidikan, kanalisasi pengetahuan akan kewarganegaraan (*citizenship*) dan kebangsaan dapat dimasukkan narasi-narasi yang menyebutkan bahwa perhatian pemerintah pusat terhadap masyarakat Jayapura Papua tidak jauh berbeda dengan apa yang pemerintah lakukan kepada daerah lainnya. Di sisi lain, dapat pula dinarasikan bagaimana keberpihakan pemerintah pusat terkait pengembangan Sumber Daya Manusia (SDM) di Papua agar

²⁸ Cahyo Pamungkas, "The Contestation of Muslim and Special Autonomy in Papua" in *Religio; Jurnal Studi Agama-Agama*, Vol. 5, No. 1 (2015), 30.

²⁹ Cahyo Pamungkas, "Muslim Papua dan Muslim Pendatang; Pertarungan Identitas Antara Ke-Indonesiaan dan Ke-Papua-an", dalam *Kawistara Journal*, Vol. 22, No. 2 (Desember 2016), 225-324.

mereka bisa dan mampu bersaing dengan daerah lain yang ada di Indonesia. Serta, yang mungkin paling artifisial, kelompok pemuda di masyarakat Papua, juga bisa diajak untuk melihat beberapa infrastruktur yang dibangun oleh pemerintah pusat, demi dan untuk masyarakat Jayapura Papua itu sendiri, dan mereka bisa menikmatinya sebagai bentuk kontribusi penuh dari masyarakat Indonesia, bukan sekedar dari masyarakat Papua semata. Kesimpulannya, kerangka berfikir "*Official Knowledge*" dalam tulisan ini dikembalikan pada posisi awalnya, yakni untuk melakukan kanalisasi dan hegemoni pemerintah kepada masyarakatnya, tidak seperti yang cenderung dilakukan oleh kelompok pendukung pendidikan kritis sebagaimana sudah diutarakan pada bagian selanjutnya.

Alasan pengalihan konsepsi ini sangatlah sederhana; pertama, kondisi dan konteks masyarakat Jayapura Papua yang masih jauh dari sekedar mampu memahami makna kebangsaan serta rasa kepemilikan terhadap nilai-nilai kebangsaan. *Kedua*, kondisi dan konteks masyarakat Jayapura Papua yang cenderung masih distigmatisasi sebagai "Masyarakat Kedua" di bingkai kewarganegaraan di Indonesia. *Ketiga*, kondisi dan konteks di mana masyarakat Jayapura Papua masih mudah diprovokasi oleh *Non-Government Organization* (NGO), baik itu yang mengatasnamakan dunia internasional ataupun yang mengatasnamakan pembela Hak Asasi Manusia (HAM) di Indonesia. Tentunya, penulis juga ingin menegaskan bahwa, paradigma "*Official Knowledge*" sebagai perangkat hegemonik pemerintah ini, juga bisa dijalankan dalam kontestasi keberagamaan; merespon terhadap fakta-fakta yang diungkapkan oleh Cahyo Pamungkas di dalam penelitiannya. Dalam konteks keagamaan, wujud "*Official Knowledge*" yang harus diinternalisasikan ialah terkait toleransi, kerukunan, dan rasa kepemilikan akan teo-ideologi kemajemukan yang ada di lingkungan masyarakat Jayapura itu sendiri. Terlebih, masyarakat Papua mengenal istilah Tiga Tungku (Tokoh Adat, Tokoh Agama, dan Pemerintah) yang sangat dihormati oleh masyarakat Papua di dalam menentukan pilihan sikap mereka.³⁰ Jadi, harus tegas disebutkan, kanalisasi keagamaan yang akan diajarkan kepada para generasi muda di Papua harus bernuansa toleransi, kemajemukan, dan penghormatan terhadap kebudayaan yang sesuai dengan kondisi masyarakat Papua.

Beralih pada konteks pendidikan interkultural sebagai perangkat serupa, namun lebih praktis untuk membangun toleransi di masyarakat Papua. Sebagaimana karakteristik akademiknya, pendidikan inter-kultural hadir setelah ada konsepsi tentang pluralisme dan multikulturalisme pendidikan. Untuk menunjukkan hal tersebut, penulis ingin menampilkan beragam fakta dan hasil penelitian yang menyatakan bahwa toleransi, pluralism, dan multi-kulturalisme pendidikan dijalankan secara baik oleh masyarakat Jayapura. Dari sudut pandang toleransi, secara politik masyarakat Papua sudah memiliki "Zona Integrasi Toleransi beragama" di beberapa daerah, termasuk di Jayapura. *Kedua*, masyarakat Papua melalui Dewan Presidium Papua (PDP) membangun konstitusi dan kesadaran bersama akan

³⁰ Musa Yan Jouwe, Eka Afnan Troena, & Margono Setiawan, "Pengaruh Peran Tiga Tungku (Tokoh Pemerintah, Tokoh Adat, dan Tokoh Agama), dalam gaya kepemimpinan terhadap kinerja Aparat Kampung di Kota Jayapura" in *Jurnal Aplikasi Manajemen*, Vol. 9, No. 1 (Januari 2011), 242.

keragaman beragama yang ada di Papua. Termasuk di dalamnya terdapat kelompok muslim Papua; baik melalui organisasi Solidaritas Muslim Papua ataupun Majelis Muslim Papua.³¹ Begitupula secara politik, di mana pemerintah juga memiliki concern yang kuat untuk menciptakan perdamaian dan toleransi di lingkungan masyarakat Papua. Sebagaimana diliput oleh “Majalah Damai” Kantor Wilayah Kementerian Agama Papua, memberikan akses dan fleksibilitas kebijakan pendidikan keagamaan berdasarkan pada kebutuhan para siswa yang memiliki perbedaan agama. Pemerintah membantu kebutuhan guru, sarana, dan juga pembiayaan agar masyarakat Papua bisa mendapatkan pengetahuan keagamaan mereka sesuai keyakinan masing-masing.³²

Tidak hanya itu, secara antropologis, Arif Rofiki menyebut bahwa ada nilai kebudayaan yang dipegang teguh oleh masyarakat Papua dengan sebutan “Satu Tungku Tiga Batu”. Sebutan antropologis ini dimaknai oleh masyarakat Papua sebagai wujud persaudaraan masyarakat dalam berinteraksi. Dalam konteks ini, ia memberikan tiga contoh pengejawatahan nilai “Satu Tungku Tiga Batu” di dalam kehidupan masyarakat; *pertama*, melalui perayaan hari raya di dalam satu keluarga; di mana masyarakat Muslim harus memberi dan membeli produk yang dihasilkan oleh orang Papua beragama berbeda di dalam satu rumah. *Kedua*, tradisi upacara adat bakar Batu. Ini merupakan tradisi orang Kristen yang melibatkan umat Islam agar menyiapkan seluruh kebutuhan upacara yang akan dijalankan. *Ketiga*, umat Islam melakukan *open house* ketika mereka menunaikan ibadah Idul Fitri bagi orang yang beragama berbeda di lingkungan mereka.³³ Dalam konteks dunia pendidikan, Arif Rofiki mengklaim bahwa nilai-nilai kearifan lokal ini membantu lembaga pendidikan, termasuk Madrasah Ibtidaiyah di Jayapura, untuk menularkan nilai-nilai toleransi. Bahkan, ia juga tidak segan mengutip pandangan Firdaus jika masyarakat Jayapura sudah melebihi sikap akseptabilitas pada perbedaan. Ia menyatakan bahwa:

“Banyak masyarakat asli Papua yang tinggal di Kota Jayapura memiliki satu keluarga (fam sama) yang berbeda agamanya tetapi tetap harmoni dalam kehidupan sehari-hari. Firdaus menyatakan, bahwa interaksi antar umat beragama Kota Jayapura telah melampaui sikap toleransi dan masuk pada tataran akseptansi dalam upaya merealisasikan kerukunan umat beragama. Kota Jayapura merupakan barometer kerukunan umat beragama di Papua dengan pengembangan wawasan multikulturalnya. Sinergitas budaya dan agama efektif dalam upaya menjaga kerukunan dan kedamaian di tanah Papua.”³⁴

Sama halnya dengan Arif di atas, Umar Werfete juga memberikan kesimpulan yang serupa, yakni; ada interaksi mutualistik antara siswa beragama Kristen dan Islam di lembaga pendidikan umum sekalipun. Ia pun menegaskan, bahwa interaksi beda agama di lingkungan pendidikan bukanlah hal yang tabu di Jayapura Papua. Kendati ia menggarisbawahi bahwa interaksi tersebut sangat bergantung pada

³¹ Lihat “Zona Kerukunan Beragama Kini ada di Jayapura” <https://nasional.tempo.co/read/770572/jayapura-jadi-zona-integritas-kerukunan-beragama>. Diakses pada 26 Maret 2018.

³² Kantor Kementerian Wilayah Agama Provinsi Papua, *Majalah Damai; Jembatan Hati Nurani Umat* Edisi 16 (2017), 23.

³³ Arif Rofiki, “Integrasi Nilai Kearifan Lokal dalam Pendidikan Kerukunan Umat Beragama di Sekolah Dasar/Madrasah Ibtidaiyah Kota Jayapura” dalam *Journal of Madrasah Ibtidaiyah Education*, Vol. 2, No. 1 (2018), 67.

³⁴ *Ibid.*, 69.

iklim lembaga pendidikan dan keterbukaan siswa untuk berkomunikasi satu sama lain. Ia menyimpulkan risetnya sebagaimana kutipan berikut:

“Normally, schools with strong domination of a certain religious tradition must have greater influences in shaping and reshaping student’s characters and mindsets of those sub-ordinates culture at school. Yet if the schools able to manage the school traditions by creating more opportunities for all social groups at school to communicate and develop trust and mutual relation among them, this school practice has potential to develop cross culture and religious relation for students to live and participate in to date multicultural society. The case of SMU Harapan Bangsa shows that the patterns of interaction and personal contact between Muslim and Christian students through verbal and symbolic communication seem insufficient to support the process of ‘learning from and learning about. It could be seen through the relations developed among Moslem and Christian students even with teacher at school. Most Christian students have no close relation either to Moslem students or the Moslem teachers at school.”³⁵

Berdasarkan fakta dan data yang disebutkan di atas, maka ke depan tugas utama lembaga pendidikan di Jayapura, memang, semestinya menyiapkan model-model pembelajaran berdasarkan pendidikan inter-kultural, termasuk di dalamnya dalam konteks pendidikan Islam. Dan, penulis sangat yakin, tidak akan terjadi penolakan bagi lembaga pendidikan untuk menjalankan hal tersebut. Sebab, secara pola pikir, umat Islam di Jayapura lebih menyukai paradigma moderasi, toleransi, dan progresif. Pun demikian dengan para tokoh Islam di Jayapura, Sabara dan Cahyo Pamungkas menyatakan bahwa ada perspektif kerukunan umat beragama yang membentuk karakteristik organisasi Islam di Papua.³⁶ Maka membangun harmoni antar umat beragama akan lebih mudah daripada keberadaan kontestasi identitas di daerah lainnya.

Secara praktis penulis memberikan gagasan bahwa tahapan-tahapan yang bisa dijalankan untuk mengimplementasikan pendidikan interkultural ialah; *Pertama*, membangun perilaku siswa yang menghargai perbedaan budaya, bahasa dan identitas otentik dari seorang siswa lain, yang ada di lingkungan pendidikan. Sebagaimana dipaparkan di dalam fakta riset di atas, setidaknya, ada dua identitas ideologis masyarakat Jayapura, yakni kelompok nasionalis dan kelompok papuanisme. Ada juga identitas keagamaan yang sangat beragam; mulai dari Islam, Kristen, Hindu, dan Budha yang ada di lingkungan masyarakat Jayapura. Terakhir terkait identitas pendatang dan masyarakat asli Papua (baca; Amber dan Komeng). Melalui pendekatan yang berorientasi pada sikap, maka para siswa di lingkungan sekolah wajib menghargai perbedaan tersebut sebagai bentuk keniscayaan dari kemajemukan masyarakat Papua itu sendiri. Bukan sesuatu yang sengaja dibentuk untuk menghadirkan segregasi social di lingkungan mereka. Apalagi diajarkan sebagai sebuah ancaman bagi kelompok minoritas.

³⁵ Umar Warfete, “School Space and Cross Religious Communication in Provoking Sense of Mutual Respect; Case of a Faith-Based School in Jayapura, Indonesia” dalam *The Asian Conference on Education Official Conference Proceeding* (2015), 14.

³⁶ Lihat Cahyo Pamungkas, “Muslim Papua dan Muslim Pendatang; 23. Bandingkan dengan Sabara “Kiprah Setengah Abad Yayasan Pendidikan Islam (Yapis) Papua; Membangun Harmoni Beragama Melalui Dunia Pendidikan” dalam *al Qalam Journal*, Vol. 24, No. 1 (2018), 66.

Kedua, mengintegrasikan identitas-identitas social menjadi bagian dari pembelajaran siswa, sehingga para siswa mau dan mampu memahami bahwa perbedaan merupakan ketentuan azali yang tidak bisa dirubah. Desain pembelajaran pendidikan interkultural dalam konteks masyarakat Jayapura Papua bisa diklasifikasi menjadi beberapa bentuk tahapan yang konfrehensif. Tahap awal adalah penanaman *civic virtues of identities*, yang bermakna pengenalan terhadap keragaman masyarakat dalam bentuk pengembangan karakter, komitmen untuk menerima keberagaman masyarakat Jayapura Papua, dan keyakinan akan keragaman sebagai sebuah anugerah yang tidak bisa dirubah. Contoh dari proses ini ialah dengan mendisipkan perilaku siswa, penanaman nilai-nilai patriotisme, dan dedikasi untuk memberikan hak masing-masing siswa mengekspresikan apa yang sudah diyakininya. Selanjutnya ada *civic knowledge of identities*. Pada tahapan ini, pengetahuan akan kehidupan ideal bagi masyarakat Jayapura Papua, juga harus diajarkan dalam wujud kurikulum, mata ajar, dan interaksi guru di dalam kelas. Tahapan terakhir ialah *Civic Skills of Identities* yang bermakna seorang siswa sudah harus memiliki pengetahuan menganalisis, menjelaskan, membandingkan, dan menkomparasikan perbedaan tersebut. Sehingga nantinya, mereka bisa berpartisipasi secara aktif di lingkungan masyarakat.

Ketiga, menumbuhkan keterampilan komunikasi antar sesama di lingkungan pendidikan. Artinya, para siswa dibudayakan untuk saling menyapa, bercerita, dan mengungkapkan perasaan identitas mereka kepada siswa yang lainnya. Pada konteks inilah sejatinya perbedaan pendidikan intercultural dengan model-model pendidikan kebudayaan yang ada sebelumnya. Penekanan yang sangat penting dilakukan memang menjadikan para siswa mengamini perbedaan dan mengkomunikasikan keresahan-keresahan mereka satu sama lainnya. Tidak boleh ada dominasi kebudayaan yang dibentuk di lingkungan pendidikan, termasuk di dalamnya, membangun satu identitas yang wajib diikuti oleh para siswa di lembaga tersebut. *Keempat*, pelibatan masyarakat dan tokoh agama agar terbangun keterhubungan antara kehidupan di lingkungan pendidikan dengan dunia luar. Terakhir ialah membudayakan sikap-sikap tersebut di ruang publik yang lebih luas. Hal ini penting agar para peserta didik tidak tereduksi oleh kondisi social yang tidak mencerminkan apa yang diajarkan di dunia pendidikan.

Kerangka praktis di atas, juga dapat berganti sesuai dengan kondisi dan keberadaan masyarakat itu sendiri. Artinya, pada konteks tulisan ini, penulis sekedar ingin menampilkan bahwa ada gagasan dan konsepsi baru di dalam menjalankan lembaga pendidikan, yakni berbasis pada kata inter-kultural (baca; rasa saling memiliki akan kebudayaan, tanpa harus mengunggulkan satu budaya tertentu di lingkungan pendidikan). Sebuah model pendidikan yang dinyana oleh UNESCO sebagai peningkatan dan pengembangan terhadap model pendidikan yang sekedar mengedepankan kognisi, karakter, dan sikap penerimaan terhadap perbedaan yang terjadi di level kebudayaan masyarakat. Sebuah model pendidikan, yang secara *outcome* (lulusan pendidikan), bisa dijadikan *social agency* (agen sosial) untuk membangun peradaban yang toleran, sanggup menghormati perbedaan sebagai sebuah keniscayaan,

dan memberdayakan masyarakat luas agar memiliki pola pikir serupa dengan pengajaran-pengajaran yang ada di lingkungan pendidikan itu sendiri.

E. Kesimpulan

Berdasarkan pada rangka kajian di atas, maka penulis menyimpulkan beberapa hal penting; *Pertama*, pemerintah harus menyadari bahwa persinggungan identitas yang acapkali tampil secara politis di ruang publik akan menghadirkan sikap skeptis akan ideologi yang dipegang teguh oleh masyarakat plural. Maka dari itu, penulis berharap pemerintah mulai memikirkan bagaimana mengembalikan “kekuatan *controlling*” yang dimiliki; apakah itu abstraktif seperti yang terjadi di era perjuangan kemerdekaan, ataupun tampak supersif seperti yang dilakukan oleh Orde Baru. Meskipun harus penulis tegaskan, cara Orde Baru tidak memungkinkan dilakukan karena arus perubahan global dan nilai demokrasi-liberal yang dianut Indonesia. *Kedua*, dalam konteks pengembalian “Official Knowledge” yang bisa diatur oleh pemerintah, penulis memberikan usulan agar dibentuk dalam wujud penguatan ideologi Pancasila dan pendidikan kewarganegaraan semata, tidak lagi mengatur hal-hal praktis di dalam pembelajaran yang dilakukan guru sebagai pendidik. *Ketiga*, model pendidikan interkultural dapat menjadi pilihan utama mewujudkan pendidikan yang memiliki *outcome* toleran terhadap perbedaan di masyarakat Indonesia. Hal lain yang menjadi benang merah berdasarkan kajian ini adalah sebuah daerah memiliki kearifan lokal untuk membangun harmoni di lingkungan masyarakat mereka. Sebagai contohnya ialah fenomena antropologis yang terjadi di Jayapura Papua; di sebuah daerah yang memiliki konotasi “kurang baik” baik melalui pemberitaan media massa atau ragam kajian akademik yang dihasilkan. Nilai kearifan lokal yang dimiliki Jayapura, atau masyarakat Papua secara luas adalah persaudaraan dan kekerabatan antar sesama yang dibungkus secara simbolik, menggunakan bahasa Tungku ataupun Batu. Hal tersebut juga menjadi sikap keislaman yang dibanggakan oleh para tokoh Islam Asli Papua ataupun Islam pendatang pada masyarakat Papua. Terakhir, konsepsi gagasan pada tulisan ini, dalam pandangan penulis, dapat digeneralisasi pada konteks kedaerahan yang juga memiliki kesamaan budaya, *living ethnicity*, dan ragam agama yang ada di Indonesia.

F. Referensi

Apple, Michael W. *Official Knowledge; Democratic Education in Conservative Age*. New York: Routledge Falmer, 2000.

_____. *The States and Politics of Knowledge*. New York: Taylor Francis, 2003.

_____., Ball, Stephen J. & Gandin, Luis Armando. *The Routledge International Handbook of the Sociology of Education*. New York: Routledge Falmer, 2010.

Ball, Stephen J. *Education Policy and Social Class*. New York: Routledge, 2006.

- Deardorff, Darla K. "A 21st Century Imperative; Integrating Intercultural Competences in Tuning" dalam *Tuning Journal for Higher Education*, Vol. 2 No. 1 (2015).
- Demaine, Jack (ed). *Citizenship and Political Education Today*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Grant, Carl A. & Portera, Agustino. *Intercultural and Multicultural Education; Enhancing Global Interconnectedness*. New York: Routledge, 2011.
- Hamid (al), Idrus. "Political Identity, Culture of Religious Plurality, and Implication in interaction of Jayapura Partnership" in *International Journal of Management and Administrative Sciences*, Vol. 5, No. 10, (2018).
- _____. "Politik Identitas, Pluralitas Agama, dan Implikasinya terhadap Keberagaman Masyarakat di Jayapura, Papua". Jayapura: Paper of National Seminar in IAIN Papua, 2018.
- Hefner, Robert W. *The Politics of Multiculturalism; Pluralism & Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*. Honolulu: Hawai'i Press, 2001.
- Hermawan, J. Budi. *Gereja-Gereja di Papua; Menjadi Nabi di Tanah Sendiri*. Jayapura; Sekretariat Keadilan dan Perdamaian Keuskupan Jayapura, 2002.
- Hilmy, Masdar. "Menggagas Pendidikan berbasis Multikultural" dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 7, No. 2 (2003).
- <https://nasional.tempo.co/read/770572/jayapura-jadi-zona-integritas-kerukunan-beragama>. Diakses pada 26 Maret 2018.
- <https://tirto.id/di-balik-polemik-penolakan-menara-masjid-di-papua-cGrd>. Diakses pada 25 Agustus 2018.
- Jouwe, Musa Yan., Troena, Eka Afnan., & Setiawan, Margono. "Pengaruh Peran Tiga Tungku (Tokoh Pemerintah, Tokoh Adat, dan Tokoh Agama), dalam gaya kepemimpinan terhadap kinerja Aparat Kampung di Kota Jayapura" in *Jurnal Aplikasi Manajemen*, Vol. 9, No. 1 (Januari 2011).
- Kantor Kementerian Wilayah Agama Provinsi Papua. *Majalah Damai; Jembatan Hati Nurani Umat* Edisi 16 (2017).
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*. Jakarta: Democracy Project, 2012.
- _____. "Ada Ideology Impor yang Salah Arah" dalam <http://m.detikcom/news/berita-jawa-tengah/d-3585541/tentang-budaya-intoleransi>. Diakses pada 4 Agustus 2017.
- Mu'ti, A. & Burhani, Najib. "The limits of Religious Freedom in Indonesia; With reference to the first pillar Ketuhanan Yang Maha Esa of Pancasila" in *Indonesian Journal of Islam and Moslem Societies*, Vol. 9, No. 1.
- Mursyid. *Toleransi Kaum Sarung; Kajian terhadap Pluralitas Agama dan Faham Keagamaan di Pesantren*. Probolinggo: Pustaja Nurja, 2018.
- nu.online. Program P4 Perlu diaktifkan kembali. Diakses pada 23 Agustus 2019.
- Pamungkas, Cahyo. "Muslim Papua dan Muslim Pendatang; Pertarungan Identitas Antara Ke-Indonesiaan dan Ke-Papua-an", dalam *Kawistara Journal*, Vol. 22, No. 2 (Desember 2016).

- _____. "The Contestation of Muslim and Special Autonomy in Papua" in *Religio; Jurnal Studi Agama-Agama*, Vol. 5, No. 1 (2015).
- Portera, Agustino. "Multiculture, Identity, Educational Need and Possibilities of (Intercultural) Intervention", dalam *European Journal of Intercultural Studies*, Vol. 9, No. 2 (1998).
- Rofiki, Arif. "Integrasi Nilai Kearifan Lokal dalam Pendidikan Kerukunan Umat Beragama di Sekolah Dasar/Madrasah Ibtidaiyah Kota Jayapura" dalam *Journal of Madrasah Ibtidaiyah Education*, Vol. 2, No. 1 (2018).
- Sabara. "Split Nasionalisme Generasi Papua di Kota Jayapura; Perspektif Teori Identitas", dalam *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 6, No. 1 (2018).
- _____. "Kiprah Setengah Abad Yayasan Pendidikan Islam (Yapis) Papua; Membangun Harmoni Beragama Melalui Dunia Pendidikan" dalam *al Qalam Journal*, Vol. 24, No. 1 (2018).
- The Officials Statement. "Papua menolak FPI dan HTI" dalam <https://www.papua.go.id/view-detail-berita-4426/papua-tolak-fpi-dan-hti.html>. Diakses pada 23 Maret 2018.
- Tilaar, HAR. *Pendidikan dan Kekuasaan*. Bandung: Rinneka Cipta Press, 2003.
- UNESCO. *Unesco Guidelines on Intercultural Education*. Paris: UNESCO, tt.
- Wahid, Abdurrahman, (ed). *Ilusi Negara Islam*. Jakarta: The Wahid Institute, 2010.
- Warfete, Umar. "School Space and Cross Religious Communication in Provoking Sense of Mutual Respect; Case of a Faith-Based School in Jayapura, Indonesia" dalam *The Asian Conference on Education Official Conference Proceeding* (2015).