

AGAMA, ETNISITAS, DAN PERUBAHAN POLITIK DI MALUKU: REFLEKSI TEORETIK DAN HISTORIS

Cahyo Pamungkas

Peneliti pada Pusat Penelitian Sumber Daya Regional - Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (PSDR-LIPI)
Email: cahyopamungkas_lipi@yahoo.com

Diterima: 30-12-2013

Direvisi: 10-1-2014

Disetujui: 20-1-2014

ABSTRACT

This paper is a result of archival research that was a part of ethno-religious conflict studies conducted by Radboud University Nijmegen, the Netherlands in 2011. This article addresses the following questions: (i) how is the relationship between cultural elements, in particularly ethnicity and religions, and political competition according to social identity theory? (ii) How is the development of religious institutions in the Mollucas with its political and cultural consequences? (iii) How do we use social identity theory to analyze the present day political dynamics in the Mollucas related to the polarization of religious and ethnicity? Social identity theory mentions that group identification is sufficient to create in-group favoritism and hostility toward out-group members. Religion and ethnicity consequently are theoretically put as sources of conflictual relationships between ethno-religious groups. The current political dynamics in the Mollucas after the recent conflict between 1999 and 2004, however, show the religious divisions in politics are not salience compared to several periods before the violence. As theoretical implication, some elements of social identity theory are not relevant to analyze the using of religion and ethnicity in politics.

Keywords: Religion, ethnicity, and politics.

ABSTRAK

Artikel ini merupakan salah satu hasil studi literatur dari penelitian *ethnoreligious conflict* yang diselenggarakan oleh Radboud University Nijmegen, Belanda pada tahun 2011. Artikel ini bertujuan untuk menjawab beberapa pertanyaan penelitian sebagai berikut: (1) bagaimanakah hubungan antara unsur-unsur budaya terutama agama dan etnisitas dengan kompetisi politik menurut teori identitas sosial? (2) Bagaimanakah perkembangan lembaga-lembaga keagamaan di Maluku beserta konsekuensi-konsekuensi politik dan budaya yang menyertainya? (3) Bagaimana kita menggunakan teori identitas sosial untuk menganalisis dinamika politik di Maluku pada masa sekarang, terutama berkaitan dengan polarisasi agama dan etnisitas? Teori identitas sosial menyebutkan bahwa identifikasi kelompok adalah prasyarat utama untuk mendorong lahirnya favoritism kelompoknya sendiri dan permusuhan terhadap anggota-anggota kelompok lain. Agama dan etnisitas sebagai akibatnya memiliki konsekuensi secara teoretik sebagai sumber hubungan yang bersifat konfliktual antara kelompok-kelompok agama dan suku. Namun, dinamika politik kontemporer di Maluku sesudah konflik berakhir, menunjukkan bahwa polarisasi agama dalam politik tidak lagi menonjol dibandingkan beberapa periode sebelum konflik komunal. Sebagai implikasi teoretiknya, beberapa elemen dari teori identitas sosial kurang lagi relevan untuk menganalisa hubungan antara agama atau dalam politik kontemporer.

Kata kunci: Agama, etnisitas, dan politik.

PENDAHULUAN

Delapan bulan sebelum pemilihan Walikota Ambon pada bulan April 2011, diselenggarakan pertemuan *kumpul gandong* oleh masyarakat *negeri*¹ Ulath, Tuhaha, dan Iha yang bertempat

di *baileo* (gedung pertemuan) Gereja Maranatha, Ambon. Acara ini dibuka dengan pawai tokoh-tokoh masyarakat dari tiga *negeri* tersebut dengan

1 Negeri di Maluku merupakan kesatuan masyarakat hukum adat yang terbentuk secara genealogis, menempati suatu wilayah tertentu, memiliki susunan pemerintahan dan adat istiadat, dan mengelola sumber daya yang berada di

wilayahnya secara bersama-sama. Sistem pemerintahan negeri adalah bentukan VOC sejak awal abad ke-17. Sebelum kedatangan VOC, kesatuan masyarakat seperti ini disebut sebagai aman, hena, atau uku yang terbentuk dari lumatau, yakni orang-orang yang menganggap diri mereka berasal dari satu keturunan (Leirissa dkk., 1982: 1).

menggunakan pakaian adat, dan memegang tali yang mengikat mereka semua. Sepuluh orang tetua adat dari Iha berpakaian putih dengan sapu tangan kuning yang diikatkan di leher. Di samping itu, sepuluh orang tetua adat dari Tuhaha dan Ulath berpakaian merah dan mengenakan sapu tangan merah. Diiringi musik tradisional, mereka diarak dari jalan raya menuju *baileo* sambil diikat oleh sebuah tali, dan menggendong sebuah potongan bambu berbentuk salib. Sesampai di *baileo*, rombongan tersebut disambut oleh 20 perempuan yang memegang kain putih melingkar sebagai tanda perahu kora-kora yang mengantarkan nenek moyang ketiga *negeri* dari kampung halamannya. Setelah itu, berlangsung pembacaan silsilah nenek moyang dari masyarakat ketiga *negeri* tersebut yang dianggap masih memiliki hubungan darah. Menjelang penutupan, seorang tetua adat menyampaikan permintaan dukungan kepada masyarakat ketiga *negeri* untuk memilih calon Walikota yang berasal dari negeri Tuhaha.

Kumpul gandong lebih banyak dimaknai dalam perspektif kebudayaan, yakni suatu upacara untuk mengaktifkan *gandong*. Menurut Bartels (1978, 2003a), *gandong* merupakan ikatan dan aliansi antar-*negeri* di Maluku yang dibentuk oleh nenek moyang mereka berdasarkan klaim hubungan darah. Jika ditelusuri lebih jauh, seperti halnya *pela* yang merupakan aliansi antardesa yang dibentuk oleh nenek moyang, maka *gandong* berperan dalam membangun saling kepercayaan sekaligus menurunkan intensitas permusuhan antardesa di Maluku yang memiliki perbedaan dalam afiliasi keagamaan.

Sesudah kekerasan komunal di Maluku berakhir pada tahun 2004, pemerintah daerah berupaya untuk mengaktifkan kembali hubungan-hubungan kebudayaan antardesa yang berbeda agama, yaitu *panas gandong* dan *panas pela*. Namun, upaya-upaya tersebut seringkali diselenggarakan menjelang pilkada. Contoh lain dari *panas gandong* adalah rapat besar tiga *saniri negeri gandong* yakni *negeri* Wakal (Islam), Hitumessing (Islam), dan Rumah Tiga (Kristen) pada tanggal 4 Oktober 2011 atau tiga bulan sebelum Pilkada kota Ambon. Meskipun semua *negeri* yang disebut di atas berada di luar kota Ambon, tetapi acara tersebut memiliki implikasi terhadap politik di kota Ambon, yaitu pasangan

calon tersebut menjadi representasi kultural orang Maluku.

Berdasarkan paparan di muka, studi ini bertujuan untuk menjawab beberapa pertanyaan sebagai berikut: (i) Bagaimanakah hubungan antara aspek-aspek kebudayaan, terutama etnisitas dan agama, dengan kontestasi dalam politik, dipandang dari perspektif teori identitas sosial? (ii) Bagaimanakah perkembangan agama-agama di Maluku beserta perubahan-perubahan politik dan budaya yang menyertainya sejak sebelum masa kolonial hingga sekarang? (iii) Bagaimana menggunakan teori identitas sosial untuk menganalisis dinamika di antara etnisitas, agama, dan dinamika politik di Maluku pada masa kini?

TEORI IDENTITAS SOSIAL

Hubungan antara agama, etnisitas, dan konflik politik merupakan topik yang banyak mendapatkan perhatian para ilmuwan sosial. Pandangan *mainstream* dalam ilmu sosial menyebutkan bahwa kontestasi dan konflik dipicu oleh persaingan antarkelompok di dalam masyarakat untuk merebut sumber daya yang terbatas (Cosser 1956: 4). Pandangan teoritis lainnya, sebagaimana disebutkan oleh Tajfel dan Turner (1986: 7), mengatakan bahwa proses psikologis antarindividu maupun antarkelompok mendorong terciptanya konflik dan permusuhan melalui prasangka dan perilaku diskriminatif terhadap kelompok lain. Dengan demikian, kontestasi, kompetisi, dan konflik kepentingan bukan kondisi yang diperlukan untuk membuat seseorang atau suatu kelompok bertentangan dengan orang lain atau kelompok lain, tetapi terutama oleh kategorisasi sosial, yakni perspektif yang menganggap bahwa setiap orang adalah anggota kelompok (Tajfel 1970: 86–102). Studi ini berdasar pada perspektif teoritis yang kedua untuk menganalisis bagaimana etnisitas dan agama digunakan dalam politik di Maluku. Perspektif ini lebih tepat untuk menjelaskan hubungan antarkelompok etnis dan agama dalam konflik.

Teori identitas sosial menjawab pertanyaan seputar mengapa orang lebih memiliki preferensi terhadap kelompoknya sendiri, dan tidak terhadap kelompok lain. Secara garis besar, titik pijak fundamental teori ini adalah setiap individu selalu

berusaha untuk menggapai konsep dan citra diri yang positif. Identitas sosial ditempatkan sebagai bagian dari diri individu yang berasal dari proses kategorisasi dan perbandingan sosial. Selanjutnya, setiap individu akan mewujudkan identitas sosial positif, dan menentukan status dan nilai kelompoknya melalui perbandingan sosial dengan kelompok lain. Pada akhirnya, individu tersebut berupaya memperjuangkan *positive in-group distinctiveness*, yaitu konsep diri yang positif, menggunakan sikap-sikap positif dari kelompoknya, dan mengemukakan sikap-sikap negatif dari kelompok lain.

Setiap masyarakat dapat diklasifikasikan menurut kategori sosial yang didefinisikan berdasarkan kebangsaan, ras, kelas, agama, status pekerjaannya, dan berhimpitan dengan hubungan kekuasaan antara satu kelompok dengan kelompok lain (Abram and Hogg 1990). Kategori-kategori sosial tersebut tidak hanya hidup dalam lingkungan yang tertutup, tetapi mereka secara alamiah mendorong terbentuknya struktur sosial tertentu. Proposisi teoritis ini sejalan dengan perspektif yang digunakan oleh teori struktur-fungsional seperti Durkheim (1933), Parsons (1951), dan Merton (1957) terutama pandangan bahwa setiap orang adalah bagian atau representasi dari kelompok, baik disadari ataupun tidak disadari.

Teori identitas sosial mencoba untuk menjelaskan bagaimana representasi individu dalam kelompok dan representasi kelompok di dalam individu. Asumsi yang digunakan adalah proses psikologis di dalam diri individu dapat menciptakan identitas dan perilaku, termasuk perilaku kelompok. Teori ini berakar pada pandangan Sumner (1960: 27) yang menekankan perbedaan antara *in-group* (kelompoknya sendiri) dengan *out-group* (kelompok lain) atau *others*. Kategori pertama dihubungkan dengan hubungan-hubungan yang harmonis dan damai, sementara kategori kedua dikaitkan dengan hubungan-hubungan yang bersifat kontradiktif. Menurut Sumner, pandangan positif terhadap kelompoknya dan pandangan yang negatif terhadap kelompok lain, yang disebut dengan *ethnosentrisme*, bukan merupakan perilaku individu namun merupakan perilaku kelompok.

Teori identitas sosial berawal dari kritik terhadap teori konflik bahwa teori identitas seharusnya menekankan proses yang mendasari pembentukan identitas kelompok, dan aspek-aspek subjektif dari keanggotaan dalam suatu kelompok (Tajfel dan Turner 1986: 8). Teori ini pada dasarnya menjelaskan proses pembentukan dan pemeliharaan identitas kelompok, dan dampak dari identifikasi terhadap kelompok. Menurut teori ini, sikap dan perilaku bermusuhan antar-kelompok sosial berawal dari proses psikologis yang menekankan pembentukan identitas kelompok, dan merupakan dampak dari identifikasi terhadap perilaku kelompok (Gijsberts dkk. 2004: 8). Berbeda dari konsepsi Barth (1969: 13–14) bahwa identifikasi dan kolektivitas dikonstruksi secara sosial melalui transaksi dan negosiasi, sementara Tajfel dan Turner (1986: 8) mengatakan bahwa keanggotaan dalam suatu kelompok adalah syarat yang mencukupi untuk menciptakan identifikasi dengan kelompok, dan untuk menyalurkan perilaku yang disukai terhadap kelompoknya (*in-group favoritism*) dan diskriminasi terhadap kelompok lain.

Berdasarkan penelitian eksperimental yang dilakukan oleh Turner (1981), konflik kepentingan antarkelompok bukanlah syarat yang diperlukan atau mencukupi dalam mewujudkan konflik dan diskriminasi. Oleh karena itu, asumsi mendasar dari teori ini adalah bias terhadap kelompok sendiri merupakan suatu karakter yang sangat kuat dalam hubungan antarkelompok. Tajfel dan Turner (1986: 8), memberikan bukti bahwa kategori sosial adalah kondisi yang mencukupi bagi perilaku diskriminasi terhadap kelompok lain, dan perilaku menyukai kelompoknya sendiri. Dalam terminologi *favoritisme* kelompok, Tajfel dan Turner (1986: 14) mengatakan bahwa perbedaan antarkelompok yang lebih besar dalam kompetisi adalah lebih mendasar dibandingkan dengan manfaat paling besar yang diperoleh dari kelompoknya. Hal ini dapat dimaknai bahwa preferensi terhadap kelompok lebih penting daripada objek material yang dikompetisikan.

Menurut teori ini, penilaian setiap individu terhadap dirinya sendiri adalah fungsi dari identitas sosial dan personal (Herring dkk. 1999: 379). Jika identitas personal adalah hasil dari apa yang

diperjuangkan oleh setiap individu, maka identitas tersebut juga merupakan hasil dari keanggotaan individu tersebut dalam suatu kelompok. Untuk mempertahankan evaluasi diri yang positif, individu-individu membuat referensi yang disukai kelompoknya, yang mereka identifikasi, dan karakter-karakter yang tidak disukai dari kelompok lain. Teori ini mengasumsikan bahwa individu-individu mengategorikan dunia menjadi 'mereka' dan 'kita.' Identifikasi merupakan salah satu kebutuhan yang didorong untuk menciptakan nilai positif tertentu (*positive distinctions*) yang dipenuhi dengan perbandingan sosial antar-kelompok. Perbandingan antara kelompok sendiri dengan kelompok lain, tidak lain merepresentasikan persepsi kelompoknya sendiri terhadap kelompok lain (Greene 1999: 394). Dengan demikian, kategori sosial akan mengarah pada kontradiksi persepsi sejenis ini (Greene 1999: 394). Identifikasi sosial, kategori sosial, dan perbandingan sosial pada umumnya memproduksi persepsi-persepsi bias terhadap kelompoknya sendiri maupun terhadap kelompok luar.

Teori identitas sosial memiliki empat konsep yang penting, yakni kategorisasi sosial, identifikasi sosial, perbandingan sosial, dan pembentukan kelompok psikologis yang khusus (*psychological group distinctiveness*) (Tajfel 1978a; Gijssberts dkk. 2004). Kategorisasi sosial, sebagaimana didefinisikan oleh Tajfel (1978b: 61), "dapat dipahami sebagai tata lingkungan sosial dalam arti pengelompokan orang-orang sedemikian rupa sehingga dianggap masuk akal oleh individu yang bersangkutan." Kategorisasi dapat dianggap sebagai sistem orientasi yang membantu untuk mendefinisikan posisi individu dalam masyarakat. Perbedaan antara kelompok "dalam" dengan kelompok "luar" yang diciptakan oleh kategorisasi sosial, merupakan sebuah instrumen kognitif menyistematiskan kompleksitas informasi diterima oleh manusia dari lingkungannya. Kategorisasi sosial terjadi ketika informasi mengenai kelompok-kelompok sosial diorganisasi sedemikian rupa sehingga persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaan di antara kategori ditekankan. Oleh karena itu, perbedaan antar-kategori di dalam kelompok sendiri dilihat sebagai tidak penting, dan persamaan-persamaan di dalam kelompok sendiri menjadi sangat penting.

Kelompok-kelompok luar, didefinisikan sebagai kelompok yang anggota-anggotanya berbagi nilai, konsep, dan perasaan yang seragam, sementara karakter kelompok sendiri dipandang lebih beragam.

Tajfel (1978a: 63) mengatakan bahwa identifikasi sosial dipahami sebagai bagian dari konsep diri individu, yang diturunkan dari pengetahuan tentang keanggotaan dalam kelompok-kelompok sosial bersama seperangkat nilai, dan *emotional significance* yang melekat. Setiap individu memperoleh citra tentang diri dari pengetahuan tentang keanggotaan dalam suatu kelompok yang dikandung pada nilai dan emosi yang berkaitan dengan keanggotaan. Identitas sosial hanya dapat didefinisikan melalui dampak kategorisasi sosial, yakni dimensi-dimensi lingkungan sosial individu, terhadap kelompoknya sendiri dan kelompok luar. Identitas sosial pada dasarnya dapat memiliki sifat-sifat positif atau negatif, tergantung atas penilaian oleh kelompok-kelompok sosial yang menyumbang pada pembentukan identitas sosial individu. Hal ini mengasumsikan bahwa individu-individu berjuang keras untuk memperoleh atau mempertahankan citra yang memuaskan atau konsep diri, atau sebuah identitas sosial yang positif.

Individu-individu yang melihat karakter kelompoknya sendiri; memiliki nilai moral yang lebih tinggi dengan cara membandingkan kelompok mereka terhadap kelompok lainnya (*social comparison*). Hal ini berakar dari hipotesis Festinger (1954) (dalam Tajfel (1978: 64), yang mengatakan: (i) "di dalam organisme manusia, ada keinginan untuk menilai pandangan dan kemampuannya; (ii) sepanjang tujuan tersebut, orang-orang menilai pandangan dan kemampuan mereka masing-masing dengan pandangan dan kemampuan orang lain". Perbandingan sosial terjadi ketika kita membuat perbandingan antara orang lain dengan kita sendiri. Menurut Turner (1978: 236), untuk mencapai identitas sosial yang positif, perbandingan antara kelompok dalam dan kelompok luar harus dilakukan untuk mengetahui bahwa kelompoknya sendiri adalah lebih baik (positif) daripada kelompok lain. Festinger menyarankan bahwa perbedaan antarindividu dalam dimensi penilaian kinerja dapat dianggap sebagai sebuah perbedaan status (Turner 1978:

237). Perbandingan sosial ini memudahkan jalan untuk menciptakan dan mempertahankan kelompok-kelompok psikologis.

Jika suatu masyarakat terdiri atas kategori sosial yang dipersepsikan secara hirarkis, maka individu-individu di dalamnya secara kognitif akan menyederhanakan persepsi dan pengalaman mereka untuk memahami posisinya sebagai anggota salah satu kategori sosial dan menyesuaikan tindakan-tindakannya berdasar atas keanggotaannya tersebut. Mereka mengategorikan orang lain sebagai basis bagi persamaan maupun perbedaan dengan diri sendiri, di mana mereka mempersepsikan orang lain sebagai anggota dari kategori yang sama sebagai diri (*in-group members*) atau sebagai anggota dari kategori diri yang berbeda (*out-group members*) (Abram dan Hogg 1990:19). Selanjutnya, individu-individu tersebut mengidentifikasi diri dengan kelompok mereka sendiri di mana identifikasi sosial merepresentasikan sejauh mana nilai kelompoknya ditanamkan ke dalam pandangan tentang diri (*sense of self*) dan pada waktu yang sama diri (*self*) dianggap sebagai bagian integral dari kelompok (*in-group*) (Brewer 2001: 111). Identifikasi sosial tidak secara otomatis memproduksi perilaku kelompok karena identifikasi tersebut hanya menghasilkan citra positif tentang kelompok. Namun, kategorisasi dan perbandingan sosial bersama-sama memproduksi suatu bentuk perilaku kelompok yang bersifat khusus seperti pembedaan antarkelompok dan diskriminasi, favoritisme kelompoknya sendiri, stereotip negatif terhadap kelompok lain, dan penyesuaian terhadap norma-norma kelompoknya sendiri. Pada satu sisi, pengategorian masyarakat menjadi kelompok-kelompok cenderung memunculkan stereotip negatif terhadap kelompok lain dan menekankan perbedaan-perbedaan antarkelompok. Pada sisi lain, perbandingan sosial menjelaskan rasionalitas mengapa kelompoknya berbeda dengan kelompok lain, beserta segala konsekuensinya (Abrams dan Hogg 1990: 22).

PENYEBARAN AGAMA DI MALUKU

Para pedagang Muslim dan rohaniwan Muslim, mirip seperti penyebaran Islam ke bagian lain kepulauan Indonesia, turut mengambil bagian dalam penyebaran Islam ke Maluku. Islam ma-

suk ke “kepulauan rempah-rempah” pada abad ke-13, dan menjadi populer setelah beberapa raja Ternate, Tidore, Bacan, dan Jailolo memeluk agama ini sejak tahun 1460 (Pires 1944: 212–214; Chauvel 1990:16–17). Pada abad ke-16, Islam mendapatkan lebih banyak pengikut di Ambon dan Kepulauan Lease. Masyarakat yang tinggal di perkampungan *ulilima* di sebelah utara Leihitu memeluk agama Islam, sementara mereka yang tinggal di perkampungan *ulisiwa* di sebelah selatan Leihitu, dan di Semenanjung Leitimor tetap mempertahankan kepercayaan animisme mereka dalam waktu yang cukup lama (Aritonang & Steenbrink 2008: 32–35). Hal yang sama terjadi di Kepulauan Lease, yaitu baik penghuni Hatuhaha di utara Haruku, maupun Iha di selatan Saparua beralih memeluk Islam. Dakwah Islam oleh para pedagang Muslim di Hitu menunjukkan bahwa masyarakat Ambon semakin terbuka terhadap pengaruh dari luar, tidak seperti sebelum abad ke-16 di mana area itu masih terisolasi, dan dianggap oleh ilmuwan Barat sebagai “kurang beradab” jika dibandingkan terhadap wilayah utara Maluku (Chauvel 1980: 43–45).

Pada abad ke-17, Islam menyebar secara gradual dari utara ke selatan wilayah Maluku, meskipun ajaran dan praktik Islam, sebagaimana di wilayah lain, masih bercampur dengan kepercayaan tradisional. Selama periode *Vereenigde Oost-indische Compagnie* (VOC), Muslim di Maluku relatif terisolasi dari komunitas Muslim global lainnya karena mereka dilarang untuk meninggalkan perkampungan mereka, dan para pedagang Muslim dari luar Maluku dilarang untuk mengunjungi Maluku oleh VOC yang memberlakukan sistem monopoli perdagangan dan produksi rempah-rempah (Chauvel 1980: 53). Pada akhir abad ke-19, perkembangan transportasi antarpulau mendorong Muslim untuk pergi haji dan belajar di luar Maluku. Pengajar agama Islam dari luar Maluku juga berdatangan, kemudian memperkenalkan kepercayaan Islam yang lebih modern, tetapi tidak begitu berhasil. Pada tahun 1930, sebuah cabang Muhammadiyah didirikan di Ambon. Namun, kebanyakan Muslim Ambon menolak ide pembaharuan Islam yang dibawa oleh organisasi progresif itu, sebagaimana mereka merasa bahwa kepercayaan tradisional mereka telah diserang (Bartels 2003b). Setelah

kemerdekaan, khususnya selama masa Orde Baru, migrasi meningkat, dan migrasi mempercepat proses Islamisasi di Maluku. Di antara para migran ialah para guru agama Islam yang memperkenalkan Muslim Ambon mengenai interpretasi modern mengenai Islam. Setelah beberapa tahun, banyak guru Islam muda yang mengikuti kepercayaan Islam yang lebih modern, dan menggantikan para pemimpin religius yang mengikuti sebuah sistem kepercayaan yang sinkretis.

Portugis memperkenalkan ajaran Katolik di Maluku. Mereka membawa ajaran tersebut, pada awalnya, ke perkampungan di sebelah selatan Leihitu, dan kemudian ke perkampungan di Semenanjung Leitimor, dan Kepulauan Lease. Pada pertengahan abad ke-16, sebagian besar komunitas asli di selatan Ambon dan kepulauan terdekat seperti Haruku, Saparua, dan Nusa Laut telah meyakini ajaran Katolik.² Antara tahun 1575 dan 1605, Katolik merupakan agama utama di Kota Ambon. Namun, ketika Portugis keluar pada tahun 1605, masyarakat Katolik harus pindah ke ajaran Protestan, sebagaimana Belanda menyatakan bahwa semua perkampungan Katolik harus menjadi perkampungan Protestan (Bartels 2003b). Di antara tahun 1605 dan tahun 1800, zending (pendakwah Katolik) dilarang untuk menyebarkan keyakinan mereka di kepulauan Indonesia. Hanya pada tahun 1912, dan setelahnya, zending diperbolehkan untuk memperkenalkan kembali keyakinan mereka di Ambon. Namun, para pemuka agama Protestan dan pejabat pemerintah di dalam kota melarang pendirian gereja Katolik dan sekolah hingga tahun 1925 (Steenbrink 2007: 221–226).

Pada awalnya, VOC tidak memberi banyak perhatian pada pendidikan religius, dan pelayanan ibadah kepada para Ambon Kristiani (Van Fraassen 1983). Sejak tahun 1605, VOC mengirim pendeta hanya untuk melayani orang Belanda di Maluku. Baru pada tahun 1633, para pendeta mulai mengajarkan ajaran Protestan dalam seko-

2 Tiga kampung di Pulau Ambon menganut ajaran Katolik pada tahun 1538, dan seorang misionaris dari Spanyol, Fransiscus Xaverius, turut menghadiri aktivitas evangelis di Hatiwe, Tawiri, Nusaniwe, Killang, Ema, Halong, dan Soya pada tahun 1546. Perkampungan Katolik menganggap perpindahan keyakinan itu sebagai tantangan bagi Ternate, karena Ternate menganggap bahwa perkampungan tersebut telah mengubah loyalitas politis mereka kepada Portugis (Alhadar 2001).

lah keagamaan kepada orang-orang Maluku di Ambon dan melatih beberapa di antara mereka untuk menjadi guru agama, pegawai gereja, dan penjaga gereja. Pada tahun yang sama, VOC mendirikan 32 sekolah dengan 1.200 murid, yang kemudian meningkat menjadi 54 sekolah dengan 5.190 siswa pada tahun 1.700 (Aritonang and Steenbrink 2008: 105). Antara tahun 1625 dan 1775, VOC mengirimkan 41 pendeta Protestan ke Ambon, Lease, Ternate, dan Banda, di mana mereka melayani baik sebagai pimpinan gereja maupun sebagai guru (Aritonang and Steenbrink 2008: 103). Selama *British Interregnum* (1810–1817), Pemerintah kolonial Inggris mengirim lebih banyak zending ke Ambon untuk bekerja di gereja dan sekolah. Praktik ini dilanjutkan oleh Pemerintah Kolonial Belanda (van Fraassen 1983: 35). Sejak awal abad ke-19, misionaris Belanda, yang didanai dan dikontrol oleh pemerintahan kolonial, mengatur penyebaran ajaran Protestan secara sistematis.³ Contohnya, para misionaris mendirikan sekolah untuk pemuka agama Protestan lokal guna memperkenalkan ajaran Protestan ke seluruh kepulauan. Bahasa yang digunakan di dalam sekolah-sekolah tersebut ialah Ambon Melayu, yang secara gradual mengakibatkan punahnya bahasa lokal di banyak perkampungan Protestan (Chauvel 1990).

Pada pertengahan abad ke-19, semua gereja Protestan di Maluku digabung menjadi *Staatskerk* (gereja negara) Maluku. Pada tahun 1935, gereja tersebut bersatu di bawah dewan otonom Gereja Protestan Maluku (GPM). Dewan itu merupakan organisasi religius terbesar di area, dan struktur hirarkisnya paralel dengan struktur administrasi provinsi.⁴ Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, Maluku Kristiani berhasil mengamankan posisi mereka di semua jenjang birokrasi di kepulauan, karena pendidikan mereka yang cukup

3 Pada tahun 1814 hingga tahun 1864, Perhimpunan Zending Rotterdam (*Rotterdamsche Zendelingen Genootschap*) mendapat otoritas untuk melakukan aktivitas penginjilan. Pendeta yang paling terkenal ialah J. C. Kam, yang dipanggil *Apostle der Molukken*. Semua aktivitas zending dijalankan dengan kontrol dari *Commissie voor de Zaken der Protestantsche Kerken in Nederlandsch Indie*.

4 Pada tahun 2010, GPM memiliki 575.000 pengikut, yang menyebar menjadi 27 cabang dan 725 gereja (<http://profilgereja.wordpress.com/2010/05/11/gereja-protestan-maluku/>).

tinggi, dan berbagai keuntungan lainnya yang mereka peroleh pada masa penjajahan Belanda. Mereka juga mendapat posisi yang meningkat setelah kemerdekaan; posisi penting di bidang pendidikan dan bidang politik. Meskipun denominasi Kristiani baru, seperti Pentakosta dan gereja Karismatik, muncul di Kota Ambon dan cenderung menarik perhatian anak muda dengan cara memberikan ritual religius yang lebih bervariasi, mayoritas umat Protestan melanjutkan afiliasi mereka dengan GPM.

PERUBAHAN SOSIAL POLITIK DI MALUKU

Sejak kedatangan Portugis ke kepulauan di Indonesia, empat kesultanan berkompetisi untuk memperebutkan pengaruh kekuasaan di Maluku Utara: Ternate, Tidore, Bacan, dan Jailolo. Halmahera dan pesisir Barat Papua berada di bawah pengaruh kekuasaan Tidore, sementara Ambon dan kepulauan di sekitarnya di Maluku Tengah berada di bawah pengaruh kekuasaan Ternate. Namun, intervensi terhadap masalah lokal di Ambon sangatlah minim. Kampung (*aman* atau *hena*), yang merupakan unit politis utama di sana, memiliki tingkat otonomi yang relatif tinggi. Ia diatur oleh seorang raja atau kepala kampung yang dibantu oleh *saniri* (dewan para tetua) serta *kepala soa* (kepala suku). Perkampungan di Maluku pada umumnya ditempati oleh Suku Wemale atau Suku Alune. Perkampungan yang dikuasai oleh Suku Wemale kebanyakan bergabung ke dalam asosiasi yang disebut sebagai *ulilima*, sementara perkampungan yang dikuasai Sukubangsa Alune pada umumnya membentuk asosiasi yang disebut sebagai *ulisiwa* (Cooley 1962: 13–18). *Ulilima* merupakan asosiasi yang terdiri dari lima perkampungan, sedangkan *ulisiwa* merupakan asosiasi dari sembilan perkampungan. Perkampungan di bagian utara Semenanjung Leihitu merupakan bagian dari *ulilima*, sementara perkampungan di sebelah selatan merupakan bagian dari *ulisiwa*. Selain itu, perkampungan di sebelah selatan Leitimor merupakan bagian dari *ulisiwa*.

Ketika Portugis tiba pada tahun 1512, Sultan Ternate menyambut mereka sebagai sekutu, dan mereka bersepakat untuk menjalin sebuah aliansi dagang eksklusif. Sebaliknya, Portugis membantu

sultan untuk mengalahkan rivalnya di sekitar kepulauan, yang akan memberikan kesempatan bagi Ternate untuk memperluas pengaruh politis mereka ke Sulawesi bagian utara, Filipina bagian selatan, dan ke Maluku bagian tengah. Namun, pada pertengahan abad ke-16, permusuhan di antara Portugis dengan Ternate pecah karena Portugis bertindak secara arogan dan melukai perasaan orang-orang Muslim. Pada tahun 1575, setelah peperangan selama empat tahun, Portugis dipaksa menyerah dan menyerahkan benteng mereka di Ternate, serta merelokasi kegiatan mereka ke Kota Ambon (Nanulaitta 1966:18; Widjojo 2007:13).

Sementara di Maluku Tengah, sejak 1512, kapal-kapal Portugis seringkali merapat ke Hitu untuk istirahat sebelum melanjutkan perjalanan ke Banda atau Ternate. Pada mulanya, mereka membangun hubungan yang baik dengan orang-orang Hitu, tetapi orang-orang Portugis seringkali menyinggung perasaan keagamaan orang-orang Hitu yang pada umumnya memeluk agama Islam, mereka dipaksa keluar dari Hitu pada tahun 1524. Kemudian, Portugis memindahkan kapal-kapalnya ke wilayah selatan semenanjung Leihitu. Penduduk kampung *ulisiwa* di pesisir selatan semenanjung Leihitu menyambut Portugis sebagai rekan dagang baru, dan memandang mereka sebagai pelindung dalam berkompetisi dengan orang-orang Hitu. Setelah Portugis memperkenalkan ajaran Katolik, konflik di antara perkampungan di bagian Utara dengan di bagian Selatan Leihitu berkembang menjadi konflik agama. Perkampungan Muslim *ulilima* berada di bawah Kerajaan Tanah Hitu, yang didirikan pada tahun 1470, dan beraliansi dengan Ternate, sementara perkampungan Kristiani *ulisiwa* beraliansi dengan Portugis. Pada akhir abad ke-16, orang-orang Hitu, yang dibantu oleh para tentara dari Ternate, Jawa, dan Makassar, kemudian tentara Belanda, menyerang Portugis yang didukung oleh aliansi desa-desa yang penduduknya telah memeluk agama Katolik (Widjojo 2007: 11–12).

Setelah Portugis menyerah pada tahun 1605, perkampungan Kristiani di Ambon dan Lease berada di bawah pengaruh VOC, sementara perkampungan Muslim tetap berada di bawah pengaruh Ternate, yang diwakili oleh seorang gubernur yang bermarkas di Hoamoal. Pada tahun 1605

hingga 1607, VOC membangun kontrak dengan penguasa-penguasa di Hitu, Banda, dan Ternate, yang mewajibkan mereka untuk menjual rempah-rempah kepada VOC dengan harga yang tetap. Namun, pada tahun 1620, Gubernur Ternate dan penguasa Muslim di Banda dan Hitu melanggar kontrak karena harga rempah-rempah di pasaran telah meningkat (Widjojo 2007: 23–29). Untuk memaksa monopoli perdagangan antara tahun 1621 hingga 1651, VOC mengirimkan pasukan untuk menaklukkan Banda, Hitu, serta Hoamoal (Bartels 1978: 115–123; Ricklefs 1981: 59–61). Setelah VOC berhasil mengontrol wilayah tersebut, ia mulai mencoba untuk turut memonopoli perdagangan dan produksi rempah-rempah.⁵ Kepala kampung Ambon dipaksa untuk menggerakkan para penduduk guna menanam cengkeh, dan mendayung perahu VOC *hongj-tochten*, semacam ekspedisi militer yang digunakan untuk menghancurkan perkebunan cengkeh di luar Ambon (Van Fraassen 1983: 18; Chauvel 1990: 8).⁶

Setelah negara kolonial Hindia-Belanda terbentuk pada tahun 1800, monopoli Belanda terhadap rempah-rempah terus berlanjut. Selama *British Interregnum* (1810–1816), masyarakat Ambon tidak lagi diwajibkan untuk bekerja paksa memproduksi cengkeh dan mendayung perahu. Ketika Belanda kembali pada tahun 1817, dan ingin mempraktikkan kembali kerja paksa, sebuah pemberontakan pecah di Kepulauan Lease (Van Fraassen 1983: 32–33). Setelah Belanda mendapatkan kembali kekuasaan pada tahun 1824, mereka membentuk kembali pemerintahan kolonial kepulauan, yang turut mengatur hubungan antara para kepala kampung dengan para penduduk. Kepala kampung dianggap se-

bagai perwakilan pemerintahan kolonial Belanda di tingkat lokal. Perannya ialah memaksakan pelaksanaan perintah Belanda daripada menjangking aspirasi penduduk. Secara khusus, di perkampungan Muslim, Belanda bergantung pada para kepala kampung untuk menjaga ketertiban sosial karena tidak ada institusi Belanda seperti gereja dan sekolah sebagaimana yang ada di perkampungan Kristiani. Setelah pelarangan monopoli cengkeh pada tahun 1864, para kepala kampung ditugaskan untuk mengumpulkan pajak, mengatur para pekerja paksa, dan menegakkan hukum serta ketertiban sosial (Chauvel 1990: 8).⁷

Selama negara kolonial Belanda berkuasa, jarak sosial antara umat Muslim Ambon dengan umat Kristiani Ambon menjadi lebar sebagai hasil dari isu kewarganegaraan, dan perekrutan pegawai negeri sipil. Belanda membagi penduduk Maluku menjadi penduduk kampung dan *burgers* (warga), di mana mereka yang dianggap sebagai warga mendapat beberapa keuntungan seperti bebas dari kerja paksa. Penduduk dapat memperoleh status sebagai warga apabila telah mendapat pekerjaan profesional yang berguna bagi Belanda, seperti pegawai negeri sipil, tentara, tukang kayu, atau tukang perahu. Dalam pertengahan abad ke-19, jumlah *burgers* di dalam perkampungan Kristiani jauh lebih banyak daripada di dalam perkampungan Muslim di Ambon dan Kepulauan Lease. Contohnya, 73% dari total populasi (11.436 jiwa) Ambon, dan 33% di Saparua merupakan *burgers* (Leirissa 1995: 4). Belanda lebih menyukai orang-orang Ambon yang beragama Kristiani dalam perekrutan pegawai negeri sipil dan tentara karena mereka tidak mempercayai orang-orang Ambon yang beragama Islam. Sebaliknya, orang-orang Ambon yang beragama Islam pada umumnya enggan bekerja untuk pemerintahan kolonial, karena mereka khawatir akan pindah keyakinan ke ajaran Protestan. Belanda juga membutuhkan tentara dan pegawai negeri sipil untuk wilayah lain di dalam koloni. Sebagian dari mereka direkrut dari Ambon, terutama orang-orang Ambon yang beragama Kristen. Pada tahun 1930, sekitar 16% orang-orang Ambon Kristiani bekerja sebagai pegawai administrasi dan tentara di luar Ambon,

5 Pada tahun 1621, hampir seluruh populasi Banda dibunuh secara brutal oleh pasukan VOC di bawah komando Gubernur J. P. Coen. Dari sekitar 3.000 penduduk, hanya 150 penduduk yang selamat, dan mereka pindah ke Kepulauan Kei. Orang Eropa, orang Asia asing, dan para budak kemudian dipekerjakan oleh perusahaan untuk menanam pala dan bunga pala.

6 Sebagai kompensasi, para kepala kampung mendapatkan 4% dari penjualan hasil kampung mereka (Braithwaite dan Dunn 2010: 148). Penduduk kampung tidak diizinkan oleh VOC untuk meninggalkan perkampungan, sebagaimana mereka harus memproduksi cengkeh, dan memberikan jasa mendayung perahu. Kesempatan satu-satunya untuk meninggalkan kampung hanya bila mereka bekerja sebagai tentara bagi perusahaan (Van Fraassen 1983: 17–19).

7 Kerja paksa dilarang oleh Pemerintah Kolonial Belanda pada tahun 1920, dan digantikan oleh pajak kepada pemerintah (Chauvel 1990).

yang secara ekonomi menguntungkan keluarga mereka di Ambon (Sidel 1999: 12).⁸

Ketika Indonesia mendeklarasikan kemerdekaan pada tahun 1945, masyarakat Ambon dapat diklasifikasi menurut agama dan kedudukannya secara politik. Masyarakat yang mendapatkan keuntungan dari kolonisasi, seperti para kepala kampung, pegawai pemerintah, dan tentara KNIL, mendukung Belanda. Sebaliknya, kebanyakan penduduk kampung kelihatannya mendukung kemerdekaan Indonesia (Chauvel 1990: 211–214.). Banyak elite politik dari kalangan masyarakat Ambon yang beragama Kristiani menolak negara Indonesia, sebab mereka percaya bahwa orang Jawa dan Muslim, yang dianggap lebih lemah di Ambon, akan mendominasi negara baru dan mereka akan kehilangan keuntungan yang selama ini didapat dari pemerintah kolonial Belanda (Bertrand 2002: 62–63; Ricklefs 2008: 270). Sebaliknya, orang-orang Ambon yang beragama Islam menganggap bahwa kemerdekaan akan memudahkan jalan mereka untuk meningkatkan emansipasi di kepulauan. Pada tahun 1949, Belanda secara resmi membentuk Republik Indonesia Serikat (RIS), dan Maluku menjadi bagian dari Negara Indonesia Timur (NIT). Pada tahun 1950, RIS dibubarkan dan diganti dengan Republik Indonesia, sebuah negara kesatuan di mana Maluku hanya menjadi sebuah provinsi. Namun, eks-prajurit KNIL yang bertugas di Ambon menolak negara kesatuan, dan berjuang demi sebuah Republik Maluku Selatan (RMS), yang diproklamakan oleh mantan pejabat pemerintah NIT di Kota Ambon (Bartels 1978: 11; Chauvel 1990: 355–358). Untuk mengonsolidasikan posisi mereka, mantan prajurit KNIL menyerang beberapa perkampungan masyarakat Muslim yang mendukung integrasi negara Indonesia. Hingga saat ini, sebagian orang-orang Ambon yang beragama Islam tidak bisa melupakan kehancuran yang disebabkan pada masa itu, dan tetap mencurigai secara serius orang-orang

8 Oleh karena itu, Ambon Kristiani mengidentifikasi diri mereka dengan Belanda. Sebaliknya, semakin banyak Ambon Muslim yang meninggalkan Maluku untuk pergi haji, berdagang, atau berlayar. Interaksi mereka dengan saudara sesama Muslim menghasilkan sebuah identitas Muslim yang kuat, dan membantu pembentukan identitas Indonesia selama periode kolonisasi (Chauvel 1980: 40–80; Sidel 2008: 36–38).

Ambon yang beragama Kristiani, sebagaimana mereka menganggap bahwa orang Ambon Kristiani merupakan pendukung RMS dan kolonisasi Belanda (Bohm 2006: 15–16; Azra 2008: 116).

Meskipun pemberontakan RMS berhasil ditumpas pada tahun yang sama oleh militer Indonesia, kelompok masyarakat Ambon yang beragama Kristiani berhasil mengamankan posisi mereka dalam birokrasi dan institusi pendidikan di Maluku karena jenjang pendidikan mereka yang lebih tinggi yang didapatkan pada masa Belanda. Pada pemilu tahun 1955 di Kota Ambon, Partai Kristen Indonesia (Parkindo), yang populer di kalangan orang-orang Ambon yang beragama Kristiani, memenangkan pemilu dengan meraih 49,36% suara, mengalahkan Masyumi, sebuah partai orang-orang Muslim, dan Partai Nasional Indonesia (PNI), yang mendapatkan 24,10% dan 7,89% suara (van Klinken 2006: 141). Pelantikan anggota parlemen kota pada tahun 1957 yang terdiri dari perwakilan dari partai politik, mencerminkan hasil pemilu nasional pada tahun 1955. Orang-orang Ambon yang beragama Kristiani mendominasi parlemen kota melalui Parkindo antara tahun 1957 hingga 1971.

Selama enam pemilu nasional antara tahun 1971 hingga 1997, sebagaimana wilayah lain di Indonesia, Golkar mendapatkan 67% dan 75% suara di Ambon, sementara sisanya dibagi antara Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Selama Orde Baru, sebagaimana wilayah lain di Indonesia, pemerintah pusat menunjuk semua gubernur dan semua wali kota, yang hampir semuanya merupakan perwira militer. Di Maluku, posisi gubernur biasanya diberikan kepada orang-orang Muslim dan Suku Jawa, tetapi posisi wali kota diberikan kepada umat Kristiani dan Suku Ambon (Bertrand 2002: 63–64). Namun, perbedaan atas dasar agama dan suku tidak menonjol pada masa itu, sebagaimana pemerintah menekan konflik antarumat beragama. Hanya pada dekade 1990-an perbedaan agama menjadi isu penting, yaitu ketika Presiden Soeharto mulai menggunakan isu Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) untuk mencapai tujuan politisnya, yang berdampak pada politik lokal di Maluku. Sejumlah elite dari masyarakat Ambon yang beragama Kristiani merasa bahwa dominasi mereka pada pemerin-

tahan daerah mulai terancam (ICG 2000:3). Pada tahun 1992, pemerintah pusat menunjuk Akib Latuconsina, seorang Ketua ICMI cabang Maluku, sebagai gubernur. Figur ini merupakan orang Ambon Muslim pertama yang menduduki posisi tersebut, dan gubernur putra Ambon pertama dalam 24 tahun terakhir, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, kebanyakan gubernur sebelumnya adalah orang-orang Jawa (Van Klinken 2001: 18). Gubernur baru memutuskan untuk tidak mengangkat kembali wali kota Ambon sebelumnya, seorang Jawa Katolik, karena pejabat ini merekrut 90% pegawai negeri sipil dari kalangan masyarakat Ambon yang berlatar belakang keyakinan Kristiani (Bertrand 2002: 69).

Reformasi politis pada tingkat nasional tahun 1998 menghasilkan ketidakpastian di antara umat Muslim dan umat Kristiani di Maluku, yang mengarah pada pecahnya kekerasan komunal. Kalangan elite masyarakat Ambon, baik yang beragama Islam maupun Kristiani percaya bahwa fihak yang lebih kuat akan melanggar hukum, dan pemilu tahun 1999 akan menentukan posisi mereka di dalam pemerintahan dan parlemen lokal (Van Klinken 2005: 87; 2007: 94). Enam bulan sebelum pemilu nasional pada tahun 1999, kekerasan komunal muncul di dalam kota. Kedua kelompok menggunakan simbol dan istilah agama mereka untuk menjustifikasi agresi melawan masyarakat dengan kepercayaan yang berbeda. Penduduk juga mengidentifikasi secara jelas agama mereka karena alasan keselamatan (Sterkens dan Hadiwitanto 2009: 58–59). Kekerasan berhenti untuk sementara selama pemilu pada bulan Juni tahun 1999. Dalam pemilu untuk DPRD Kota Ambon, umat Kristiani mendukung PDI Perjuangan demi mengalahkan Golkar, yang kepemimpinannya didominasi oleh anggota ICMI. Pada tahun 2000, kehadiran kelompok militan Muslim seperti Laskar Jihad dan Majelis Mujahidin berkontribusi pada kekerasan dengan motif agama. Insiden ini menelan 4.840 korban nyawa di Maluku, termasuk 1.907 di antaranya merupakan korban di Ambon (Varshney dkk. 2004: 30, 34). Pada tahun 2002, para pemimpin Muslim dan Kristiani menandatangani sebuah perjanjian damai, tetapi kekerasan komunal baru berakhir pada tahun 2004.

PERUBAHAN DALAM HUBUNGAN BUDAYA

Hubungan tradisional yang eksis di antara perkampungan sebelum era kolonial masih relevan, meskipun perkampungan tersebut tidak lagi menganut agama yang sama. Di antara beberapa bentuk hubungan tradisional antarkampung, hanya *pela* yang masih dihormati oleh Belanda. Bahkan, membentuk hubungan *pela* yang baru masih diizinkan oleh Belanda, tetapi dengan supervisi oleh kepala residen. Ikatan pra-kolonial di antara perkampungan yang dikenal sebagai *pela* ialah sebuah bentuk aliansi dan kerja sama di antara dua atau lebih kampung. Sebagai bentuk dari mekanisme kerja sama yang saling menguntungkan, ada tiga tipe *pela* (hubungan darah): *pela keras*, *pela tempat sirih*, dan *pela gandong*. *Pela keras* dibentuk ketika para pemimpin bersumpah untuk bersatu sebagai saudara, dan saling membantu serta saling meminum darah masing-masing guna membentuk ikatan darah. *Pela tempat sirih* (*pela lunak*) didasarkan pada persahabatan di antara perkampungan, dan *pela gandong* (*pela persaudaraan*) ialah sebetuk hubungan kekeluargaan di antara dua atau lebih kampung yang mengklaim memiliki nenek moyang atau leluhur yang sama (Adam 2008: 228; Bartels 2003a: 133–135).

Ketiga jenis *pela* itu merupakan mekanisme yang mengikat dan mengkreasikan hubungan yang damai di antara perkampungan baik yang sama maupun yang berbeda secara keyakinan. Di masa lalu, *pela* terdiri dari seperangkat aturan, kebiasaan, larangan, serta hukuman yang harus diketahui oleh masyarakat kampung yang terlibat di dalamnya. Sebagai contoh, perkawinan dari kampung yang terlibat dalam *pela* sangatlah dilarang (Huwae 1995: 78–79). Penduduk yang tergabung di dalam hubungan *pela* dianggap memiliki hubungan darah yang sama, harus saling menolong di setiap waktu, baik dalam masa perang maupun masa damai. Penduduk kampung merupakan saudara, dan meskipun anggota *pela* memiliki keyakinan yang berbeda, hubungan mereka berdasar pada interaksi sosial yang berdasar pada sejarah yang panjang (Cooley 1962: 71). *Pela* meminimalisasi ancaman agresi antara perkampungan Muslim dengan perkampungan Kristiani, dan *pela* juga

memperkuat kepentingan bersama, serta berbagi nilai yang sama di antara perkampungan yang tergabung di dalamnya (Lowry dan Littlejon 2006: 410–411). Di samping *pela*, adat tradisional juga meminimalisasi persaingan antarkeyakinan, karena identifikasi kultural dan regional lebih kuat daripada identifikasi keyakinan (Bartels 2003b: 14–15). Meski memiliki kesamaan, *pela* dapat dibedakan dari adat karena adat mencakup semua nilai tradisional dan hukum di dalam sebuah komunitas yang spesifik (Sterkens and Hadiwitanto 2009: 69).

Setelah kemerdekaan, baik kebijakan pemerintah maupun aktivitas para pemuka agama dari luar Maluku berkontribusi pada erosi ikatan kultural tradisional terutama *pela* (Lowry dan Littlejon 2006: 410–411). Pada masa Orde Baru, pemerintah memaksakan UU No. 45/1979 yang mengubah perkampungan tradisional menjadi unit administratif. Akibatnya, hal itu mendorong para pemimpin lokal untuk mempertahankan sistem adat dan ikatan kebudayaan lokal di antara perkampungan. Banyak pemuka agama, yang merupakan bagian dari gelombang imigrasi ke Maluku, merupakan anggota dari komunitas atau denominasi religius global. Mereka memperkenalkan kepercayaan konservatif yang mereduksi peran signifikan dari ikatan dan nilai kultural. Contohnya, pada dekade 1980-an, menghadiri perayaan keagamaan yang melibatkan umat agama lain, dilarang oleh mereka. Di saat yang sama dengan konflik yang baru terjadi (1999–2004), *pela* semakin kehilangan maknanya dan menjadi metode yang tidak efektif untuk menghindari kekerasan (Pariela 2007: 104; Sterkens dan Hadiwitanto 2009: 67). Alasan lain ialah *pela* hanya berlaku bagi perkampungan yang tergabung di dalamnya. Penduduk kampung yang tergabung dalam hubungan *pela* tidak memperlakukan penduduk dari perkampungan lain sebagaimana mereka memperlakukan penduduk dari kampung yang mereka anggap sebagai saudara (Iwamony 2010: 104–106).

Perubahan politik di Maluku juga turut mendorong perubahan di dalam sistem pendidikan, yang sebelumnya dicirikan oleh polarisasi antara umat Muslim dengan umat Kristiani. Setelah VOC tiba di Maluku, komunitas Protestan membangun sekolah keagamaan di setiap kampung

Kristiani. Pada tahun 1871, sekolah tersebut menjadi sekolah pemerintah (*Volksscholen*), yang bertugas menyediakan pendidikan praktis bagi siswa. Konsekuensinya, pendidikan religius dihapuskan dari sekolah umum. Pemerintah kolonial juga mendirikan sekolah untuk para guru, asisten medis, dan profesi lainnya. Sejalan dengan politik etis pada awal abad ke-20, Belanda juga mulai memperkenalkan pendidikan modern di Maluku. Pada tahun 1920, *Hollands Inlandsche Schools* (HIS) dan *Middelbaar Uitgebreid Lager Onderwijs* (MULO) didirikan di Ambon dan Kepulauan Lease. Setelah enam tahun, sekolah tersebut memiliki 2.846 murid Kristiani. Alumni dari sekolah tersebut bekerja sebagai pegawai rendah dan menengah di dalam birokrasi kolonial. Pada tahun 1920, Belanda juga mendirikan *Volksscholen* (sekolah negeri) di enam perkampungan Muslim di Pulau Ambon. Namun, pada tahun 1930, hanya satu sekolah yang masih bertahan. Anak dari keluarga Muslim tidak masuk ke sekolah tersebut karena orangtua mereka khawatir bahwa anaknya akan kehilangan kepercayaan dan kebudayaan ketika belajar di sekolah Belanda (Chauvel 1990: 27). Sayangnya, tidak ada sekolah Islam tradisional bagi para Muslim Ambon seperti yang terdapat di bagian lain di seluruh Indonesia. Setelah kemerdekaan, anak-anak Muslim Ambon mulai belajar di sekolah pemerintah. Siswa Muslim dan siswa Kristiani, baik dari dalam maupun luar Ambon melanjutkan pendidikan tinggi mereka di Kota Ambon. Pada tahun 1962, pemerintah mendirikan Universitas Pattimura (Unpatti), yang merupakan universitas negeri pertama di Ambon. Sejak pertama kali didirikan, jumlah umat Kristiani Ambon yang bekerja sebagai dosen maupun staf administrasi jauh lebih banyak daripada jumlah umat Muslim Ambon, dan mahasiswa Muslim merasa diperlakukan secara diskriminatif oleh pihak universitas. Sejak awal, umat Kristiani Ambon membangun dan mengembangkan institusi pendidikan tinggi yang jauh lebih memadai daripada institusi pendidikan tinggi khusus untuk umat Muslim Ambon. Pada tahun 1965, musyawarah gereja Protestan terbesar di Maluku, Gereja Protestan Maluku (GPM), mendirikan Sekolah Tinggi Teologia (STT) GPM yang kemudian menjadi Universitas Kristen Indonesia di Maluku (UKIM) pada tahun 1985. Baru

pada tahun 1980, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sultan Alauddin Makassar membuka sebuah cabang di Ambon untuk mengakomodasi mahasiswa Muslim belajar di institusi pendidikan tinggi yang dibentuk oleh pemerintah. Pada tahun 1997, cabang itu menjadi Sekolah Tinggi Agama Islam Ambon (STAIN), yang kemudian berkembang menjadi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ambon pada tahun 2007.

Institusi pendidikan tinggi di Ambon juga dipengaruhi oleh politik lokal serta konflik yang terjadi belakangan. Pada tahun 1992, ketika elite Muslim mendominasi pemerintahan provinsi, gubernur mencoba untuk memberhentikan Rektor Unpatti karena dianggap menganakemaskan dosen-dosen yang beragama Kristiani dalam hal promosi dan beasiswa. Pada akhirnya, usaha gubernur gagal karena mendapat protes keras dari staf universitas serta mahasiswa (Bertrand 2002). Kontroversi lain bermula ketika gubernur menunjuk seorang Muslim Buton untuk menjadi kepala kantor dinas pendidikan, dan ia kemudian menambah jumlah guru-guru yang beragama Islam dari Sulawesi sebab jumlah guru-guru Muslim yang terdapat di Maluku tidak cukup. Selama konflik kekerasan, antara tahun 1999 hingga 2004, institusi pendidikan tinggi turut berkontribusi dalam konflik, dan sebagai akibatnya turut menderita dalam konflik. Setelah konflik tersebut, siswa dan mahasiswa memilih untuk belajar di sekolah dan institusi pendidikan tinggi yang terdapat di dalam lingkungan yang telah tersegregasi secara keagamaan. Seperti yang telah didiskusikan sebelumnya, hanya terdapat beberapa sekolah dan institusi pendidikan tinggi yang menampung kelompok dari kepercayaan yang berbeda, seperti Unpatti Ambon.

AGAMA, ETNISITAS, DAN POLITIK KONTEMPORER

Jika teori identitas sosial digunakan untuk menganalisis hubungan antarkelompok dan suku di Maluku, maka seolah-olah masyarakat Kota Ambon terpolarisasi dan tersegregasi menurut agama dan etnik yang dianggap sebagai pemicu konflik. Misalnya, keseimbangan jumlah umat Muslim dengan Kristiani dalam pemerintahan, baik dalam penunjukan pejabat publik maupun

dalam staf administrasi secara keseluruhan, selalu dipertanyakan. Pada tahun 2006, 84,07% pegawai negeri sipil di Kota Ambon merupakan umat Protestan, sementara umat Muslim dan umat Katolik hanya mendapat proporsi sebesar 14,48% dan 1,30%. Hal ini merupakan sebuah perbedaan yang tidak sesuai dengan realitas di mana umat Protestan mencapai 60% dari populasi kotamadya pada tahun yang sama (Tomagola 2007: 27–28). Dari 20 pejabat tinggi pada tahun 2012, hanya dua pejabat yang beragama Islam, dan sisanya beragama Kristiani. Demikian juga, tidak semua kelompok etnis yang terwakili di dalam pemerintahan kota. Sekitar 75,86% pegawai negeri sipil merupakan orang-orang dari etnis Ambon dan Lease, sementara sisanya (15,76%) terdiri dari orang-orang dari etnis Seram Bagian Barat (SBB), Buru, dan Maluku Tenggara, 8% terdiri dari orang-orang yang berlatarbelakang etnis dari luar Maluku (Tomagola 2007: 27–28). Hal ini tidak proporsional bila dilihat dari sisi keterwakilan etnis, namun tetap tidak menjadi bahan kajian hingga saat ini.

Meskipun sudah terjadi ketegangan antara kelompok orang-orang Muslim dengan Kristiani sejak pertengahan abad ke-16, kedua belah pihak hidup berdampingan secara damai. Namun, setelah periode konflik, pola interaksi sehari-hari menjadi terdistorsi dan tendensi untuk menghindari umat agama lain menjadi semakin kuat (Pariela 2007: 104; Yanuarti dkk. 2005: 83). Di Kota Ambon, konflik mengarah pada relokasi penduduk dalam jumlah besar. Semakin banyak penduduk yang hanya ingin tinggal dalam wilayah yang penduduknya menganut agama yang sama.⁹ Segregasi tempat tinggal yang berdasar pada agama menjadi semacam norma di dalam kota, sebagaimana yang sudah terjadi di desa selama berabad-abad (Chauvel 1990: 4–7). Umat Muslim tidak menginginkan lagi tinggal di kampung yang didominasi oleh umat Kristiani, sementara umat Kristiani juga tidak ingin lagi tinggal di kampung yang didominasi oleh umat Muslim. Kota Ambon terdiri dari 20 kampung perkotaan dan 30

9 Pada tahun 2008, sekitar 1.050.764 dari 1.200.000 penduduk Maluku yang tinggal dalam wilayah yang tersegregasi secara keagamaan, baik di area perdesaan maupun perkotaan (Subair dkk., 2008: 186).

kampung perdesaan. Hanya dua perkampungan yang merupakan pengecualian, yaitu Wayama dan Suli Atas, di mana umat Muslim dan umat Kristiani hidup secara berdampingan.¹⁰ Baik segregasi maupun ‘penghindaran’ (*avoidance*) memperburuk rivalitas dan kompetisi di antara umat Muslim dan umat Kristiani.

Segregasi sosial di antara umat Muslim dengan umat Kristiani tidak hanya dibatasi oleh pola tempat tinggal, atau tidak hanya terjadi dalam lapangan politik dan ekonomi seperti yang telah dijelaskan di atas. Hal itu juga tampak pada lapangan pendidikan. Sejak konflik, umat Muslim dan umat Kristiani di kota berusaha untuk saling menghindari dalam institusi pendidikan, baik di jenjang pendidikan dasar, pendidikan menengah, maupun pendidikan tinggi. Kebanyakan sekolah dan universitas telah tersegregasi berdasar agama sejak tahun 2004. Murid sekolah dasar dan sekolah menengah bersekolah di sekolah Protestan, Katolik atau Islam di dalam area mereka sendiri yang telah tersegregasi, dengan pengecualian beberapa sekolah negeri yang berhasil menarik perhatian murid dengan latar belakang religi yang berbeda. Kebanyakan mahasiswa Muslim studi di universitas Islam dan di perguruan tinggi Islam di wilayah Muslim, seperti Institut Agama Islam Negeri (IAIN), dan Universitas Darussalam (Unidar). Mahasiswa Kristiani cenderung untuk studi di universitas Kristen dan perguruan tinggi Kristen yang berada di area Kristiani seperti Universitas Kristen Indonesia di Maluku (UKIM) atau Sekolah Tinggi Ilmu Administrasi Trinitas (STIA). Hanya Universitas Pattimura (Unpatti) dan Politeknik Negeri Ambon yang menampung mahasiswa dengan latar belakang religi yang berbeda.

Jika ditelusuri lebih jauh, banyak realitas politik yang menunjukkan bahwa identitas agama sudah tidak relevan lagi digunakan sebagai satu-satunya alat perjuangan kekuasaan. Memang benar, dinamika politik di Maluku dipengaruhi oleh politik aliran yakni identitas keagamaan. Misalnya, Partai Demokrasi Kasih Bangsa

(PDKB) dan Partai Katolik selalu memperjuangkan kepentingan para pendukungnya yang hampir semuanya adalah umat Kristiani, sementara partai-partai Islam seperti PPP, Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), dan Partai Amanat Nasional (PAN), turut memperjuangkan kepentingan para pendukungnya (Bertrand 2002: 66–69; Tomsa 2009: 4–6). Di sisi lain, partai-partai sekuler juga sadar bahwa mereka harus memperjuangkan kepentingan kelompok religius untuk menarik perhatian pemilih dan mempertahankan konstituen. Baik Golkar maupun PDI Perjuangan, harus mengakomodasi pendukungnya yang beragama Islam maupun Kristiani. Perjuangan politis di antara beberapa kelompok religius di Ambon semakin diperburuk oleh konflik kekerasan antara tahun 1999 hingga 2004. Dalam sebuah pemilihan umum (pemilu) anggota DPRD Kotamadya Ambon pada tahun 1999, yang berlangsung enam bulan setelah kekerasan, PDI Perjuangan menang 52,45%, Golkar meraih 19,45%, PPP mendapat 17%, dan PDKB hanya memperoleh 3,47% (Nurhasim dan Ratnawati 2005: 15). Sisa suara terbagi ke enam partai lainnya. PDI Perjuangan menang dalam pemilu karena partai ini berhasil meraih suara mayoritas umat Kristen di Kota Ambon, sementara partai-partai Islam dan nasionalis mendapatkan suara dari umat Muslim. Banyak pendatang Muslim yang sudah meninggalkan Kota Ambon sebelum pemilu berlangsung, yang tentunya mempengaruhi hasil pemilu, yang mengakibatkan umat Kristen menjadi mayoritas di area tersebut (60%) di mana mereka di dalam PDI Perjuangan guna mengalahkan partai berkuasa, Golkar, yang pengurusnya didominasi oleh orang-orang Islam (van Klinken 2001: 20–22).

Situasi politik berubah setelah Pemilu DPRD tahun 2009, di mana tidak ada partai yang mendapatkan suara mayoritas. Beberapa partai seperti PDI, PKP, PBB, PDKB, dan Partai Katolik melemah sebab suara yang mereka peroleh secara nasional lebih rendah dari ambang batas (*the national electoral threshold*) sementara mereka tidak memiliki perwakilan di parlemen. Memang, PDI Perjuangan kembali menang, tetapi dengan perolehan suara yang lebih kecil, yaitu 20%. Golkar dan Partai Demokrat masing-masing memperoleh 19% dan 11% suara. Sementara PKS

10 Dalam beberapa perkampungan, seperti Latta, Nania, dan Waiheru, interaksi antarumat beragama masih eksis, tetapi kedua kelompok tersebut masih hidup secara terpisah. Segregasi tempat tinggal juga diikuti oleh perbedaan penggunaan bahasa secara personal.

dan PPP mendapatkan 10% dan 8%, dan sebuah partai nasionalis baru (Hanura) memperoleh 8%, sedangkan sebuah partai Islam baru (PBR) meraih 6%. Sisa suara diraup oleh Gerindra (5%), PDK (4%), PAN (4%), dan PDS (%) (BPS Kota Ambon, 2011: 32). Partai Islam baru, seperti Partai Bintang Reformasi (PBR), Partai Damai Sejahtera (PDS), dan partai nasionalis baru seperti Partai Hati Nurani Rakyat (Hanura), Partai Gerakan Indonesia Raya (Gerindra), serta Partai Demokrasi Kebangsaan (PDK) mendapatkan suara yang cukup signifikan. Partai yang populer bagi kalangan umat Kristen dan umat Muslim ialah Golkar, Partai Demokrat, Hanura, Gerindra serta PDK. Secara umum, partai nasionalis tersebut berhasil mendapatkan suara yang lebih banyak bila dibandingkan dengan partai Islam (PKS, PPP, PBR, dan PAN), dan partai yang hanya populer di kalangan umat Kristen (PDI-P dan PDS).

Untuk mengatasi ketegangan di dalam politik, beberapa partai membentuk koalisi politisi temporer yang melampaui sekat-sekat agama guna membentuk pemerintahan lokal yang dapat diterima oleh kedua komunitas. Strategi ini telah digunakan ketika kampanye pemilu untuk pemilihan gubernur sejak tahun 2008 dan pemilihan walikota tahun 2011 (Pariela 2007: 107). Namun, koalisi politis ini juga dibentuk untuk mengatasi persoalan bahwa beberapa partai gagal dalam memenuhi persyaratan pencalonan, yakni memiliki sekurangnya 15% kursi di parlemen lokal. Untuk mencapai tujuan tersebut, partai-partai berorientasi Kristen, Islam, dan nasionalis berusaha untuk mencalonkan kandidat, satu orang Muslim dan satu orang Kristen, untuk posisi gubernur dan wakil gubernur serta walikota dan wakil walikota. Pemilihan gubernur tahun 2008 dimenangkan oleh koalisi PDI Perjuangan, Partai Demokrat, PDK, PKB, dan PBB yang mencalonkan seorang Kristiani menjadi gubernur dan seorang Muslim menjadi wakil gubernur. Dalam pemilu gubernur, PKS berkolaborasi dengan PAN, sementara PPP beraliansi dengan PDS. Golkar tidak membangun koalisi politis karena terlalu percaya diri sehingga tidak merasa perlu untuk berkoalisi.

Strategi yang sama juga digunakan dalam pemilu walikota dan wakil walikota pada tahun 2011, yaitu ketika seorang kandidat yang beragama Kristen menjadi walikota dan seorang

kandidat yang beragama Islam menjadi wakil walikota. Kandidat terpilih merupakan calon dari Golkar, yang beraliansi dengan PPP, PBR, PDS, serta Gerindra. Dalam pemilu walikota ini, Partai Demokrat berkolaborasi dengan Hanura, PDK, dan PKPI, sementara PKS bekerja sama dengan PAN serta PBB. Dalam pemilu ini, PDI Perjuangan tidak memiliki koalisi politis karena merasa percaya diri sebagai pemenang pemilu legislatif di Kota Ambon.

Pada tahun 2013, seorang Muslim yang dicalonkan sebagai gubernur bersama dengan seorang Kristiani yang dicalonkan menjadi wakil gubernur oleh Golkar, PKS, PPP, dan PAN menang dalam pemilihan gubernur. Dalam pemilu gubernur itu, Hanura beraliansi dengan Gerindra, PBB, PBR, dan PKB. PDI Perjuangan dan Partai Demokrat mengajukan calon masing-masing tanpa koalisi. Ketiga contoh kasus ini membuktikan bahwa partai-partai politik di Ambon telah kehilangan orientasi identitas keagamaannya dan menjadi lebih pragmatis.

Pada tahun 2011, Ambon kembali menjadi wilayah konflik religius. Insiden pertama terjadi pada bulan September 2011, setelah seorang tukang ojek yang beragama Islam ditemukan meninggal dalam sebuah kecelakaan lalu-lintas di sebuah kampung Kristiani. Dalam insiden itu, tiga orang terbunuh dan ratusan rumah dibakar. Insiden kedua terjadi pada bulan Desember 2011, setelah seorang supir angkutan yang beragama Kristiani ditusuk di wilayah Muslim. Konflik hanya terjadi di dalam kota dan tidak menyebar ke desa, karena baik Muslim maupun Kristiani merasa bahwa insiden tersebut disulut oleh elite politik. Tampaknya, aparat militer dan elite politik mendapat keuntungan dari insiden kekerasan itu, yang terjadi sebelum Pilkada pada tahun 2011, dan kembali terjadi sebelum pemilu gubernur pada tahun 2013. Analisis International Crisis Group (ICG) (2011: 6–7) menyebutkan bahwa insiden itu dibuat untuk mempromosikan ide bahwa gubernur terpilih seharusnya memiliki latar belakang militer. Di sisi lain, mereka boleh jadi ingin meningkatkan tensi di antara masyarakat Muslim dan Kristiani dalam pemilu wali kota.

Dewasa ini, baik masyarakat Muslim maupun Kristiani Ambon sudah menyadari arti penting

rekonsiliasi dengan kelompok dari keyakinan lain. Contohnya, baik kalangan masyarakat yang beragama Islam maupun Kristiani kini dapat membedakan antara nilai-nilai religius dengan kepentingan politis. Dalam merespons kekerasan komunal yang terjadi kembali pada tahun 2011, baik umat Muslim maupun umat Kristiani tidak lagi turut serta dalam isu yang mereka anggap sebagai bagian dari kekerasan yang direkayasa. Meskipun kedua belah pihak kini hidup dalam lingkungan yang tersegregasi secara keyakinan, mereka telah menyadari bahwa periode konflik berkepanjangan hanya akan menghasilkan penderitaan. Contoh lain dari proses rekonsiliasi adalah banyak mahasiswa kelas menengah yang membentuk komunitas, yang anggotanya terdiri atas mahasiswa dengan latar belakang keyakinan yang berbeda, untuk mengampanyekan perdamaian. Komunitas perdamaian yang paling populer di Ambon ialah *Kopi Badati*, yang merupakan sebuah komunitas musik hip-hop dan fotografi.

Terkait dengan hubungan-hubungan budaya antara kampung-kampung Islam dan Kristiani, setelah konflik berakhir, baik para kepala kampung maupun pemerintah lokal berusaha untuk mengaktifkan kembali *pela* untuk mencegah kekerasan yang bermotif agama di kemudian hari. Hingga saat ini, upaya tersebut tidak begitu berhasil sepenuhnya karena para pendatang tidak terikat dengan *pela*. Selain itu, generasi muda dari sektor tertentu kurang memahami *pela* dengan baik dan merasa lebih cenderung pada ikatan-ikatan keagamaan. Belakangan, *pela* telah terbukti tidak efektif untuk menyelesaikan konflik dan meningkatkan tegangan yang melibatkan para pendatang, sebagaimana mereka juga dianggap sebagai orang luar yang tidak memiliki hak dan kewajiban kultural. Akibatnya, para pendatang dikeluarkan dari ikatan kultural tradisional (Iwamony 2010: 108–109). Anak muda Maluku, terutama mereka yang menganut keyakinan agama yang fundamentalis menanyakan *pela* karena *pela* lebih didasarkan atas ikatan budaya daripada agama. Namun, pengaktifan kembali *pela* telah mendorong umat Kristiani dan umat Muslim untuk meningkatkan semangat untuk saling percaya dan bekerjasama yang merupakan inti dari penerapan *pela*. Sebagai contoh, selama Musabaqah Tilawatil Quran (MTQ), pada tahun

2012, umat Kristiani di Ambon berpartisipasi dalam penyediaan akomodasi peserta. Selama festival kor gereja nasional, beberapa sekolah Muslim berpartisipasi dengan mengirimkan tim kor untuk menampilkan beberapa lagu Maluku.

Lebih lanjut, baik para kepala kampung maupun pemerintahan lokal memberi perhatian lebih untuk mengaktifkan sistem adat yang telah eksis sebelum kemerdekaan. Reinststitusi hukum adat diinisiasi ketika para kepala kampung mendirikan sebuah majelis kebudayaan provinsi yang disebut sebagai “Majelis Latupati” atau “Majelis Para Raja” pada tahun 2002 guna mempromosikan perdamaian di antara perkampungan Muslim dengan perkampungan Kristiani, serta mendiskusikan hak penggunaan tanah dan hubungan kebudayaan. Sebagai bagian dari proses pembangunan dan pengembangan perdamaian, pemerintah bersama dengan majelis memutuskan untuk mengaktifkan kembali hukum adat yang mengizinkan perkampungan untuk mengakses tanah serta sumber daya alam lainnya. Namun, beberapa komunitas perkampungan menggunakan hukum adat untuk melanggengkan segregasi yang berdasar pada keyakinan religius, dan mencegah para pengungsi untuk mengklaim kembali properti mereka yang hilang (Adam 2010: 401). Belakangan, hampir semua wilayah, termasuk Kota Ambon, memiliki regulasi yang mengakui eksistensi ‘negeri’, yaitu sebuah kampung yang memiliki batas teritorial yang ditentukan oleh identitas keturunan, dan anggota yang memiliki otoritas untuk memerintah, ialah mereka yang merupakan keturunan dari penguasa sebelumnya. Konsekuensinya, perkampungan mendapat tingkat otonomi yang lebih tinggi, mirip seperti kondisi sebelum kemerdekaan (Adam 2010: 404–405).

PENUTUP

Berdasarkan paparan di muka, teori identitas sosial belum cukup menjelaskan relasi-relasi antarkelompok agama di Maluku pada masa kini yang telah jauh berubah dibandingkan pada masa-masa sebelumnya. Konsep yang dibangun oleh teori ini bahwa identitas sosial dipahami sebagai suatu afiliasi terhadap kelompok yang menjadi referensi, perlu dipertanyakan. Pada kenyataannya, identitas sosial tidak pernah bersifat beku dan

konstan. Akibatnya, batas-batas sosial dibentuk melalui kombinasi banyak elemen yang selalu dapat berubah. Keanggotaan dalam kolektivitas secara sosial dikonstruksi dan didasarkan pada interaksi sosial yang terus-menerus dan memungkinkan untuk berbagi unsur-unsur yang sama (Eisenstadt dan Giessen 1995: 97).

Proposisi Tajfel and Turner (1986: 7) yang menyebutkan bahwa identitas sosial mendorong pada terciptanya favoritisme kelompok, dan sikap bermusuhan dengan kelompok lain, mendapatkan kritik dari Huddy (2001: 131). Menurut Huddy, teori identitas sosial memandang identitas sosial sebagai suatu fenomena yang absolut. Ketika kelompok menjadi menonjol maka identitas kelompok akan menjadi identitas utama. Sebaliknya, ketika kelompok tidak menonjol maka identitas individu akan menjadi yang utama. Seperti teori Marxis, teori identitas sosial memandang bahwa dasar dari semua kelompok-kelompok manusia adalah pengakuan terhadap situasi yang eksploitatif (*a common plight*). Namun, berbeda dengan teori Marxist, teori ini menekankan proses psikologis yang menerjemahkan kategori-kategori sosial menjadi kelompok-kelompok manusia, dan penciptaan realitas psikologis dari realitas sosial (Hogg 1988 bdk.; Herring dkk. 1999).

Memang benar bahwa menurut teori identitas sosial, perilaku kelompok-kelompok agama menjelaskan bahwa identifikasi terhadap kelompok agama adalah salah satu determinan yang paling penting terhadap sikap politik di antara elite-elite politik dan agama (Jelen 1993: 178–179). Namun, Rubin dan Hewstone (2004: 823–830) mengkritik teori identitas sosial karena dianggap menekankan secara berlebihan favoritisme kelompok, tidak memperhatikan kecenderungan terhadap kelompok lain, dan ketidakmampuan dalam menjelaskan diskriminasi kelembagaan. Hasil penelitian Brewer (1999: 442) mengatakan bahwa favoritisme kelompok dan identifikasi sosial tidak berkorelasi secara langsung dengan persepsi terhadap diskriminasi dan perilaku melawan kelompok lain. Brewer berargumen bahwa keperluan untuk menyesuaikan nilai-nilai kelompok berkaitan dengan bentuk-bentuk superioritas moral, sensitivitas terhadap tantangan, dan proses-proses perbandingan sosial. Selain itu,

kekuatan politik dapat menjembatani identifikasi kelompok dengan penciptaan permusuhan melawan kelompok lain.

Jika orientasi negatif terhadap kelompok lain tidak sekuat elemen identitas kelompok, maka kategorisasi sosial tidak dapat menyebabkan seseorang mengaitkan dirinya dengan anggota-anggota kelompok yang menjadi referensinya. Oleh karena itu, budaya dapat menjadi salah satu cara di mana individu mendapatkan makna dan nilai kelompok, dan berkontribusi terhadap pembentukan identitas kelompok (Herring dkk. 1999). Sebuah identitas kolektif yang dipolitisasi terjadi ketika individu-individu memandang diri mereka sebagai anggota-anggota kelompok yang sadar diri di tengah perjuangan kekuasaan (Sears dkk. 2003: 421), dengan demikian favoritisme kelompok berkaitan dengan kolektivitas, tetapi tidak terkait dengan kebanggaan terhadap diri sendiri (*self-esteem*). Mobilisasi politik menjadikan identitas etnik lebih kuat dan menonjol, dan partisipasi dapat dilihat sebagai rasionalitas untuk mendapatkan hasil-hasil yang diharapkan atau sebagai alat untuk mencapai tujuan-tujuan yang bernilai (Klandermans 1984).

Pembentukan citra dalam pendefinisian kembali batas-batas kelompok, muncul karena batas-batas tersebut mendefinisikan identitas kolektif (Pitchford 2001: 48). Ketika penanda batas, seperti agama dan bahasa, tunduk pada penilaian negatif kelompok dominan, maka kelompok-kelompok yang tersubordinasi dapat mempengaruhi proses pendefinisian kembali makna dan identitas kelompok mereka dalam cara yang lebih positif (Pitchford 2001:48). Identifikasi diri terhadap kelompok (*the sosial self-identification*) terjadi ketika individu jatuh pada salah satu bagian dari konsepsi diri (*self-conception*) yang terpisah, yakni identitas sosial yang berasal dari keanggotaan di dalam kategori-kategori kelompok (Abram dan Hogg 1990: 22).

Jika kita melihat polarisasi, kompetisi, dan konflik kekerasan antarkelompok etnik atau agama dalam perspektif teori identitas sosial, maka sekolah-sekolah agama dan etnisitas adalah sumber konflik yang harus dihilangkan representasinya dalam hubungan antarkelompok. Namun, diskursus teoretis tentang identitas sosial

seringkali gagal menjelaskan mengapa individu melakukan tindakan-tindakan tertentu atau mengeluarkan pernyataan-pernyataan tertentu (Martin 1995: 5). Jenkins (1996: 6) menjelaskan bahwa identifikasi sosial dan perilaku seseorang seolah-olah berkaitan. Namun, menurutnya, sistem klasifikasi tentang diri dan orang lain adalah sesuatu yang bersifat multidimensional dan tampaknya tidak selalu konsisten. Merujuk pada Brubaker dkk. (2004: 31–36), Jenkins (1996: 9) mengatakan bahwa keanggotaan terhadap kelompok dan identitas sosial mungkin memiliki peran yang sangat penting, tetapi mereka tidak bersifat deterministik karena perilaku individu adalah cukup rumit dan berhubungan dengan pandangan terhadap dunia sosial, habitus, dan pengetahuan yang dimilikinya.

PUSTAKA ACUAN:

Buku

- Abrams, D., & Hogg, M.A. 1990. *Social Identification: A Social Psychology of Intergroup Relation and Group Processes*. London and New York: Routledge.
- Aritonang, J.S., & Steenbrink, K. 2008. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden and Boston: Brill.
- Azra, A. 2008. "Religious Pluralism in Indonesia". In: A. Azra & W. Hudson (Eds.), *Islam beyond conflict: Indonesia Islam and Western Political Theory* (pp. 113–122). Burlington, TV: Ashagate Publishing Company.
- Badan Pusat Statistik Kota Ambon (BPS Kota Ambon). 2011. *Kota Ambon dalam Angka 2010*. Ambon: BPS Kota Ambon.
- Bartels, D. 2003a. "Your God is no Longer Mine: Moslem-Christian Fratricide in the Central Moluccas (Indonesia) After a Half-millennium of Tolerant Co-existence and Ethnic Unity". In: S. Pannell (Ed.), *A State of Emergency: Violence, Society and the State in Eastern Indonesia* (pp. 128–153). Darwin: Northern Territory University Press.
- Barth, F. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston, MA: Little, Brown and Co.
- Böhm, C.J. 2006. *Brief Chronicle of the Unrest in the Moluccas 1999–2006*. Ambon: Crisis Centre of Diocese of Amboina.
- Braithwaite, J., & Dunn, L. 2010. Maluku and North Maluku. In: J. Braithwaite, V. Braithwaite, M. Cookson & L. Dunn (Eds.), *Anomie and Violence Non-truth and Reconciliation in Indonesian Peace Building* (pp. 147–242). Canberra: ANU Press.
- Chauvel, R. 1990. *Nationalists, Soldiers and Separatists: The Ambonese Islands from Colonialism to Revolt, 1880–1950*. Leiden: KITLV Press.
- Coser, L.A. 1956. *The Functions of Social Conflict*. Glencoe, Illinois: Free Press.
- Cooley, F.L. 1962. *Ambonese Adat: A General Description*. Cultural Report Series 10. New Heaven: Yale University Press.
- Durkheim, E. 1893/1933. *The Division of Labour in Society* (G. Simpson, Trans.). New York: Macmillan.
- Eisenstadt, S.N., & Giessen, B. 1995. *Power, Trust, and Meaning: Essays on Sociological Theory and Analysis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gijsberts, M., Hagendoorn, L., & Scheepers, P. (Eds.). 2004. *Nationalism and Exclusion of Migrants: Cross National Comparisons*. Burlington, USA: ASHAGATE.
- Leirissa, R.Z., Manusama, Z. J., Lopian, A. B., & Abdurachman, P.R. 1982. *Maluku Tengah di Masa Lampau: Gambaran Sekilas Lewat Abad Sembilan Belas*. Jakarta: Arsip Nasional Republik Indonesia.
- Malasevic, S. 2006. *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Merton, R.K. 1957. *Social Theory and Social Structure*. Greencoe: Free Press.
- Nanulaitta, L. O. 1966. *Timbulnja Militerisme Ambon: Sebagai Suatu Persoalan Politik, Social-Ekonomis*. Djakarta: Bhratara.
- Nurhasim, M., & Ratnawati, T. 2005. Bab III Kapasitas negara dan masyarakat dalam resolusi konflik di Ambon. In: S. Rozi (Ed.), *Hubungan Negara dan Masyarakat dalam Resolusi Konflik di Indonesia* (pp. 93–156). Jakarta: LIPI Press.
- Parsons, T. 1951. *The Social system*, New York: Routledge & Kegan Paul.
- Pariela, T.D. 2007. "Political Process, Public Policy, and Peace Building Process: Case of Ambon City, Maluku". In: K. Matsui (Ed.), *Regional Development Policy and Direct Local-head Election in Democratizing East Indonesia* (pp. 101–124). Chiba: Institute of Developing Economies, Japan External Trade Organization (IDE-JETRO).
- Pires, T. 1944. *The Suma Oriental: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512–1515* (A. Cortesao, Trans.). London: Hakluyt Society.
- Ricklefs, M.C. 1981. *A history of Modern Indonesia*. London: Mcmillan.

- Ricklefs, M.C. 2008. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004* (terjemahan S. Wahono, Trans.). Jakarta: Serambi.
- Sidel, J.T. 2008. The manifold meanings of displacement: Exploring inter-religious violence 1998-2001. In: E. -L. E. Hedman (Ed.), *Conflict, violence, and displacement in Indonesia*. Publication Studies in Southeast Asia No. 45 (pp. 29-60). Ithaca, New York: Cornell Southeast Asia Program.
- Steenbrink, K. 2007. *Catholics in Indonesia, 1808-1942: A documented history. Vol. 2 the spectacular growth of a self-confident minority*. Leiden: KITLV Press.
- Sterkens, C. J. A., & Hadiwitanto, H. 2009. "From Social to Religious Conflict in Ambon, an Analysis of the Origin of Religious Inspired Violence". In: C. Sterkens, M. Machasin, & F. Wijzen F. (Eds.). *Religion, Civil Society and Conflict in Indonesia*. Nijmegen Studies in Development and Cultural Change 45 (pp. 59-86). Münster/Berlin/Wien/London: Lit Verlag.
- Subair, S.A., & Rumra, M. Y. 2008. *Segregasi Pemukiman Berdasar Agama: Solusi atau Ancaman? Pendekatan Sosiologis Filosofis atas Interaksi Sosial Antara Orang Islam dan Orang Kristen Pasca Konflik 1999-2004 di Kota Ambon*. Yogyakarta: Graha Guru.
- Sumner, W.G. 1906/1959. *Folkways, a Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. New York: The New American Library.
- Tajfel, H. 1978a. "Inter Individual Behaviour and Intergroup Behaviour". In: H. Tajfel (Ed.), *Differentiation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations* (pp. 27-60). London, New York, San Francisco: European Association of Experimental Social Psychology & Academic Press.
- Tajfel, H. 1978b. Social Categorization, Social Identity and Social Comparison. In: H. Tajfel (Ed.), *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations* (pp. 61-76). London, New York, San Francisco: European Association of Experimental Social Psychology and Academic Press.
- Tajfel, H., & Turner, J. 1986. An integrative theory of intergroup conflict. In: W. G. Austin & S. Worchel (Eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations* (pp. 149-178). Monterey, CA: Brooks/Cole.
- Tomagola, T.A. 2007. *Format Ulang Birokrasi Kota Ambon*. Makassar: Ininnawa.
- Turner, J.C. 1978. Social comparison and social recognition: Two complementary process of identification. In: H. Tajfel (Ed.), *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of Intergroup relations* (pp. 251-266). London, New York, San Francisco: European Association of Experimental Social Psychology and Academic Press.
- Turner, J.C. 1981. "The Experimental Social Psychology of Intergroup Behaviour". In: J. C. Turner & H. Giles (Eds.), *Intergroup Behaviour* (pp. 66-101). Oxford: Blackwell.
- Turner, J.C., Hogg, M.A., Oakes, P.J., Reicher, S.D., & Wetherell, M. 1987. *Rediscovering the social group: A Self-categorization Theory*. New York: Blackwell.
- Van Fraassen, C. 1983. "Historical Introduction". In Katrien Polman (ed.), *The Central Moluccas: An Annotated Bibliography*. Bibliographical series 12 (pp. 1-60). Dordrecht: Foris Publication Holland.
- Van Klinken, G. 2005. "New Actors, New Identities: Post-Suharto Ethnic Violence in Indonesia". In D. F. Anwar, H. Bouvier, G. Smith & R. Toll (Eds.), *Violent Internal Conflicts in Asia Pacific* (pp. 79-100). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, LIPI, Lasema-CNRS, & KITLV.
- Van Klinken, G. 2006. "The Maluku Wars: Communal Contenders in a Failing State". In: C. A. Coppel (Ed.), *Conflict in Indonesia: Analysis, Representation, Resolution* (pp. 129-143). London: Routledge.
- Yanuarti, S., Marieta, J. R., & Tryatmoko, M.W. 2005. *Konflik di Maluku dan Maluku Utara: Strategi Penyelesaian Konflik Jangka Panjang*. Jakarta: The Indonesian Institute of Sciences.

Jurnal/Majalah

- Adam, J. 2008. "Forced Migration, Adat, and a Purified Present in Ambon Indonesia". *Ethnology*, 47 (4), 227-238.
- Adam, J. 2010. "Post-conflict Ambon: Forced Migration and the Ethno-territorial Effects of Customary Tenure". *Development and Change*, 41(3), 401-419.
- Bertrand, J. 2002. "Religious Violence in Indonesia's Moluccan Islands". *Pacific Affairs*, 75 (1), 57-85.
- Brewer, M.B. 1999. "The Psychology of Prejudice: In-group Love or Out-group Hate"? *Journal of Social Issues*, 55 (3), 429-444.
- Brewer, M.B. 2001. "The Many Faces of Social Identity: Implications for Political Psychology". *Political Psychology*, 22 (1), 115-125.

- Brubaker, R., Loveman, M., & Stamatov, P. 2004. "Ethnicity as Cognition". *Theory and Society*, 33, 1–34.
- Chauvel, R. 1980. "Ambon's Other Half: Some Preliminary Observations on Ambonese Moslem Society and History". *Review of Indonesia and Malayan Affairs*, 14 (1), 40–80.
- Festinger, L. 1954. "A Theory of Social Comparison Processes". *Human Relations*, 7 (2), 117–140.
- Greene, S. (1999). "Understanding Party Identification: A Social Identity Approach". *Political Psychology*, 20 (2), 393–403.
- Herring, M., Jankowski, T. B., & Brown, R. E. 1999. "Pro-Black Doesn't Mean Anti-White: The Structure of African-American Group Identity". *The Journal of Politics*, 61 (2), 363–386.
- Huddy, L. 2001. "From Social to Political Identity: A Critical Examination of Social Identity Theory". *Political Psychology*, 22 (1), 127–156.
- Huwaë, S. 1995. "Divided Opinions About Adat Pela: A Study of Pela Tamilou-Sirisori-Hutumuri". *Cakalele*, 6, 77–92.
- Klandermans, B. 1984. "Mobilization and Participation: Social-psychological Expansions of Resource Mobilization Theory". *American Sociological Review*, 49 (5), 583–600.
- Lowry, C., & Littlejohn, S. 2006. "Dialogue and the Discourse of Peace Building in Maluku, Indonesia". *Conflict Resolution Quarterly*, 23 (4), 409–426.
- Martin, D.C. 1995. "The Choices of Identity". *Social Identities*, 1, 5–20.
- Pitchford, S.R. 2001. "Image-Making Movements: Welsh Nationalism and Stereotype Transformation". *Sociological Perspectives*, 44 (1), 45–65.
- Rubin, M., & Hewstone, M. 2004. "Social Identity, System Justification, and Social Dominance: Commentary on Reicher, Jost et al., and Sidanius et al". *Political Psychology*, 25 (6), 823–844.
- Sears, D.O., Mingying F., Henry, P. J., & Bui, K. 2003. "The Origins and Persistence of Ethnic Identity Among the New Immigrant Groups". *Social Psychology Quarterly*, 66 (4), 419–437.
- Tajfel, H. 1970. "Experiments in Intergroup Discrimination". *Scientific American Journal*, 23, 96–102.
- Van Klinken, G. 2001. "The Maluku Wars: Bringing Society Back". *Indonesia*, 71, 1–26.
- Disertasi**
- Bartels, D. 1978. *Guarding the Invisible Mountain: Intervillage Alliances, Religious Syncretism and Ethnic Identity Among Ambonese Christians and Moslems in the Moluccas*. Ph.D. thesis in the Cornell University. Ann Arbor Michigan: University Microfilms International.
- Iwamony, R. 2010. *The Reconciliatory Potential of the Pela in the Moluccas: The Role of the GPM in this Transformation Process*. Doctoral Dissertation, Vrije University of Amsterdam.
- Widjojo, M.S. 2007. *Cross-Cultural Alliance-making and Local Resistance in Maluku During the Revolt of Prince Nuku, c. 1780–1810*. Doctoral dissertation, University of Leiden.
- Website**
- Bartels, D. 2003b, December. *The Evolution of God in the Spice Islands: The Converging and Diverging of Protestant Christianity and Islam in the Colonial and Post-colonial Periods*. Paper presented at the Symposium Christianity in Indonesia, Frankfurt, Germany. Retrieved November 10, 2010 from <http://www.nunusaku.com/pdfs/evolution.pdf>.
- Tomsa, D. 2009. *Local Elections and Party Politics in a Post-conflict Area: The Pilkada in Maluku* (Indonesian studies working paper No. 8, March 2009). Retrieved April 18, 2013 from http://eprints.utas.edu.au/8722/1/USYD-IS_Tomsa_Maluku.pdf.
- Varshney, A., Panggabean, R., & Tadjoeddin, M. Z. 2004. *Patterns of Collective Violence in Indonesia 1990-2003* (UNSFIR Working paper No. 04/03. Jakarta: United Nations Support Facility for Indonesian Recovery (UNSFIR). Retrieved April 10, 2010 from http://www.conflictrecovery.org/bin/Patterns_of_collective_violence_July04.pdf.
- Laporan:**
- International Crisis Group (ICG). 2000. *Indonesia: Overcoming Murder and Chaos in Maluku* (ICG Asia Reports No. 10/2000). Jakarta/Brussels: ICG.
- International Crisis Group (ICG). 2011. *Indonesia: Trouble Again in Ambon* (ICG Asia briefing No. 128/2011). Jakarta/Brussels: ICG.

LAMPIRAN 1.
PULAU AMBON DAN KEPULAUAN LEASE



Sumber: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Ambon_and_Lease_Islands_\(Uliasers\)_en.png](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Ambon_and_Lease_Islands_(Uliasers)_en.png)