

## Segregasi Pasca Konflik, *Communal Discourse* dan *Material Culture* Bagi Penguatan Agama dan Kebangsaan di Maluku<sup>1</sup>

Nelson Semol Kalay

Institut Agama Kristen Negeri (IAKN) Tarutung

Hutatoruan VI, Tarutung, , Sumatra Utara, 22411

E-mail: [nelsonkalay@gmail.com](mailto:nelsonkalay@gmail.com)

### ABSTRACT

There are many impacts of the conflict Ambon that occurred years ago which are still found in the society. Two of them are collective trauma memory and settlement religious-based segregation. The focus of this article is communal discourse on settlement pattern of religious-based segregation. The theory as the basic perspective of this study is socio-linguistic theory developed by Norman Fairclough through Critical Discourse Analysis Approach. The principle notion of this approach is that a discourse has an important role in shaping a society. Therefore, the aim of this article is to remind all that because of the complexity faced by the society after the conflict, trust-building and trauma-healing are programs that all must work on, especially when one talks about religion and nationalism in the Moluccas context.

**Keywords:** Maluku, conflict, collective memory, segregation, religion, nationalism

### ABSTRAK

Pengalaman konflik Ambon yang terjadi beberapa waktu silam menyisakan banyak sekali dampak yang sampai saat ini masih bisa kita temukan. Dua di antara dampak-dampak tersebut antara lain “memori kolektif yang traumatik” dan “segregasi wilayah berbasis agama”. Tulisan saya ini secara khusus difokuskan pada wacana komunal (*communal discourse*) tentang segregasi demografis-keagamaan. Teori yang saya gunakan dalam tulisan ini adalah teori sosiolinguistik sebagaimana yang dikembangkan oleh Norman Fairclough melalui pendekatan yang disebutnya sebagai *Critical Discourse Analysis* (Analisa Wacana Kritis) suatu wacana dianggap memiliki peran penting dalam membentuk masyarakat. Tujuan tulisan ini ialah paling tidak untuk mengingatkan kita kembali bahwa kompleksitas dinamika pasca-konflik dan proyek-proyek *trust-building* serta *trauma-healing* harus tetap menjadi perhatian ketika kita bicara tentang “agama dan kebangsaan” dalam konteks Maluku.

**Kata kunci:** Maluku, pasca-konflik, memori kolektif, segregasi, agama, kebangsaan

---

<sup>1</sup>Tulisan ini pernah disampaikan dalam Seminar Nasional Agama dan Kebangsaan yang diselenggarakan oleh Pascasarjana UKIM-Ambon, 8-9 Agustus 2019 dan kemudian dikembangkan untuk jurnal Pascasarjana UKIM 2020.

## PENDAHULUAN

Pengalaman konflik Ambon yang terjadi beberapa waktu silam menyisakan banyak sekali dampak yang sampai saat ini masih bisa kita temukan. Dua di antara dampak-dampak tersebut antara lain “memori kolektif yang traumatik” dan “segregasi wilayah berbasis agama”.<sup>2</sup> Saya ingat beberapa waktu yang lalu ketika tiba di Ambon dan hendak memulai “proses belajar” yang panjang di sini, saya ingin sekali tinggal di wilayah perkampungan Batu Merah yang merupakan salah satu komunitas Muslim terbesar, terpadat, dan tertua di kota Ambon. Inisiatif saya ini menuai larangan dari banyak pihak, terutama keluarga dan kolega. Ketika saya menanyakan mengapa demikian, mereka semua nampaknya bertumpu pada satu alasan, yang menurut saya, cukup berlebihan. Bahwa, jangan sampai terjadi “apa-apa” pada diri saya di wilayah yang semuanya dikelilingi oleh orang-orang Muslim ini. Bahkan, ada yang secara gamblang mengatakan bahwa “*awas, jangan sampai dibunuh*”. Reaksi larangan yang dilontarkan di sini sebetulnya mencerminkan dua hal tadi, bahwa masyarakat kita masih dikelilingi dengan memori konflik yang traumatik pada satu sisi, tetapi pada sisi lain menghidupi wacana-wacana tertentu tentang segregasi demografis yang terjadi di masyarakat. Bukan hanya itu, wacana ini mencerminkan bahwa *distrust* juga lagi berkeliaran dimana-mana. Dengan begitu, memori yang traumatik dan wacana publik yang terpelihara dalam masyarakat pasca-konflik tetaplah menjadi topik-topik yang semestinya tetap mendapat perhatian dalam kajian-kajian akademik, baik sosiologis, psikologis, antropologis, maupun teologis.

Kajian-kajian yang disebutkan diharapkan pada akhirnya dapat memberi kontribusi bagi kebijakan publik pemerintah, gereja dan kelompok *civil society* lainnya dalam upaya menata kembali masyarakat pasca-konflik. Tulisan saya ini secara khusus difokuskan pada wacana komunal (*communal discourse*) tentang segregasi demografis-keagamaan. Sebagai pendahuluan, saya perlu mengatakan bahwa tulisan ini muncul sebagai bagian dari suatu proyek panjang yang belum tuntas. Oleh karena itu, maka saya yakin bahwa diskusi yang akan dibangun dalam kesempatan ini akan memperkaya proses-proses eksploratif lebih lanjut. Tujuan tulisan ini ialah paling tidak untuk mengingatkan kita kembali bahwa kompleksitas dinamika pasca-konflik dan proyek-proyek *trust-building* serta *trauma-healing* harus tetap menjadi perhatian ketika kita bicara tentang “agama dan kebangsaan” dalam konteks Maluku.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### 1. Segregasi Pasca Konflik: Tantangan atautkah Peluang untuk menata Agama dan Kebangsaan?

Segregasi keagamaan di Maluku sebetulnya sudah terjadi sejak zaman kolonial. Jika kita menelusuri sejarah panjang kolonialisme di Indonesia, dan di Maluku pada khususnya, maka kita akan

<sup>2</sup>Tentang definisi segregasi, Urwasi dengan mengikuti pendapat Wolf mengatakan bahwa “segregation is a formal and informal separation of one group from another...based on markers of difference, where race, ethnicity, gender, class, sexual orientation, or religion is used as the foundation for justifying a split between groups and populations.” Lihat Wara Urwasi. *Spatial Segregation and Ethno-Religious Violence: A Lesson from Ambon, Indonesia*. Research Paper for Arryman Scholarship, 2014.

menemukan bahwa Portugis yang hadir dalam pentas kemalukuan sekitar abad 15 telah meletakkan dasar bagi pemisahan ruang-ruang hidup masyarakat Muslim-Kristen lokal. Pemisahan demografis ini diperkuat kembali oleh Belanda yang berkuasa selama tiga abad lebih. Baik Portugis maupun Belanda sama-sama memiliki *political interests* dengan upaya sengaja pengkotak-kotakan masyarakat berbasis agama. Keduanya merasa penting untuk mendapat dukungan penuh dari masyarakat Kristen Ambon agar aktifitas politik, ekonomi, dan kegamaan tetap bisa berlangsung tanpa khawatir terhadap upaya-upaya perlawanan dari kelompok monarki Islam lokal. Dengan begitu, segregasi pra-konflik pada dasarnya ialah bentukan kolonial yang tidak lepas dari misi ambisius penjajahan. Akan tetapi, pola segregasi ini telah mewarnai hampir sebagian besar wilayah kepulauan Maluku sebab kondisi ini tidak serta merta menciptakan konflik horizontal dalam masyarakat. Jikalau terjadi ketegangan, maka ketegangan tersebut tidak berkaitan dengan segregasi agama, tetapi merupakan bagian dari dinamika sosial kemasyarakatan yang dengan cepat dapat dilelai. Keberhasilan untuk menata atau mengelola ruang-ruang hidup ini tidak lepas dari penggunaan berbagai perangkat budaya, misalnya Pela Gandong. Kekuatan kultural ini menjadi jembatan yang sangat efektif untuk menawarkan kemungkinan perjumpaan yang hidup dan dinamis. Perangkat budaya sekaligus menunjukkan bagaimana peradaban kultural masyarakat Maluku menjadi sangat penting untuk menopang religiusitas dan nasionalisme. Oleh karena itu, kita perlu mengingat bahwa proyek-proyek agama dan kebangsaan tidak bisa dilepaskan dari budaya lokal.

Pecahnya konflik kemanusiaan tahun 1999 ialah suatu titik balik yang paling menyedihkan bagi masyarakat Maluku, dan juga bagi bangsa Indonesia. Konflik tersebut tidak hanya mendegradasikan peradaban kita, tetapi juga mempertunjukkan masa kegagalan bangsa Indonesia untuk menatakelola rasa keberagaman dan kebangsaan kita. Kegagalan ini turut menciptakan pola-pola segregasi baru yang secara simultan terjadi ketika konflik itu merebak di Mardika dua puluh tahun yang lalu. Pilihan untuk mengungsi dan mencari tempat yang aman adalah pilihan alamiah yang menandai adanya pemisahan ruang hidup permanen. Dengan begitu, maka segregasi yang muncul sebagai akibat dari konflik ini ialah segregasi yang tidak direncanakan (*unplanned segregation*).<sup>3</sup>

Dalam sejarah berdirinya kota Ambon, heterogenitas adalah warna budaya. Saya kemudian terkenang dengan harmoni heterogenitas pada masa kecil saya. Pada tahun 1990-an tepatnya di wilayah pemukiman di Batu Meja Dalam, kami hidup berdampingan dengan saudara-saudari Muslim. Masih kental dalam ingatan saya interaksi hangat yang terjadi di depan rumah Oma saya. Melalui penyaksian itulah, menurut hemat saya, Ambon dapat dipandang sebagai *open society*, artinya dialog dan interaksi kehidupan terjadi pada basis-basis lokal dan bersifat keseharian. Sangat disayangkan bahwa, dalam konteks kita hari ini, heterogenitas hanya menjadi ciri dalam ruang-ruang formal, seperti birokrasi, pendidikan, kesehatan, ekonomi, dan transportasi. Sebagai masyarakat pascakonflik, Ambon membutuhkan suatu perjumpaan yang lebih dari sekadar formalitas, yakni suatu dialog yang di dalamnya terjadi proses *trust-building* dan *trauma-healing*, demi membangun kembali peradaban masyarakat Ambon yang terkoyak oleh konflik. Sebagai langkah awal, kita perlu mengapresiasi

---

<sup>3</sup>Ada pendapat lain yang mengidentifikasi realitas ini sebagai “enforced segregation”, misalnya oleh Urwasi (2014). Tetapi, di sini saya lebih tertarik menggunakan istilah “unplanned segregation”. Kedua istilah ini merujuk pada makna yang sama, bahwa segregasi ini bukanlah pilihan masyarakat.

kelompok-kelompok *civil society* yang didominasi oleh teman-teman muda lintas iman yang bergerak baik dalam bidang musik, literasi dan kreatifitas lainnya.<sup>4</sup> Gerakan-gerakan informal ini pada kenyataannya sangat efektif dalam menjembatani interaksi sosial masyarakat pasca-konflik, oleh karena itu kita membutuhkan lebih banyak lagi proyek-proyek peradaban serupa.

Untuk itu, pertanyaan penting yang perlu kita refleksikan ialah “Apakah segregasi pascakonflik di Ambon ini mesti dianggap sebagai tantangan ataukah sebagai peluang untuk memperkuat hubungan antar agama dan rasa kebangsaan kita? Ataukah justru kedua-duanya?” Saya sendiri lebih cenderung merefleksikan pertanyaan kedua sebab segregasi demografis berpotensi menjadi tantangan dalam membangun masyarakat multi-religius yang toleran. Studi-studi segregasi yang telah dilakukan misalnya oleh *The Habibie Center* pada tahun 2014 membuktikan bahwa segregasi dapat menimbulkan konflik-konflik lainnya di masa depan. Pada pihak lain, kondisi ini justru dapat menjadi peluang memunculkan kesadaran kultural, memperkokoh identitas kemalukuan, serta menjadi contoh bagi dunia tentang bagaimana keberagaman dibina di ruang publik yang terpisah akibat konflik. Dua sisi yang berlainan ini penting diingat setiap kali kita berhadapan dengan realitas pasca konflik ini. Pada bagian ini saya hanya akan membahas potensi-potensi destruktif yang diperhadapkan oleh segregasi keagamaan. Ini tidak lantas berarti bahwa saya bersikap pesimis dalam memandang realitas ini, tetapi sekali lagi ini bertujuan untuk mengingatkan kita bahwa masih ada persoalan yang belum terselesaikan ketika kita bicara tentang bagaimana membangun agama dan kebangsaan kita dalam konteks Ambon yang tersegregasi.

Dalam memandang separasi ini sebagai tantangan, saya kira ada empat hal yang perlu kita ingat. Pertama, dalam ruang segregasi ini narasi-narasi traumatik masih berseliweran dimana-mana, sebagaimana salah satu contoh yang saya paparkan di atas tadi. Studi yang dilakukan oleh Joyce Ann Mercer menunjukkan bahwa kelompok generasi Maluku yang paling terkapar oleh trauma masa lalu ialah anak-anak dan pemuda yang berhadapan langsung dengan pengalaman kekerasan. Bahkan, dengan mengutip pernyataan seorang partisipan, ia menyiratkan bahwa ada banyak sekali ekspresi-ekspresi trauma yang bisa kita temukan dalam masyarakat. Bahasa, misalnya, dalam hal tertentu bisa menjadi ekspresi yang paling kelihatan. Yang menarik dari penelitian ini ialah temuan bahwa bentukan trauma ini tidak sekedar terjadi karena posisi sebagai korban dalam tragedi tersebut, tetapi juga sebagai pelaku. Hal ini menurutnya sekaligus membantah tesis konvensional bahwa trauma bisa terjadi karena adanya pengalaman “victimized”.<sup>5</sup>

Perlu juga untuk diingat bahwa pada dasarnya memori trauma merupakan suatu pengalaman yang tidak sekedar muncul sebagai akibat dari kejadian yang bersifat destruktif di masa lalu, tetapi sesungguhnya juga ialah potensi yang dapat menciptakan kondisi-kondisi destruktif lainnya di masa depan. Artinya, bahwa bukan tidak mungkin sejarah kekerasan berdarah masa lalu bisa terulang kembali apabila pada titik tertentu trauma kolektif tadi terkumulasi. Di sini saya melihat bahwa memori traumatik tidak sekedar menjadi “akibat” tetapi juga “penyebab” api konflik lainnya. Oleh karena itu, sebagai masyarakat pasca konflik kita membutuhkan upaya-upaya *trauma-healing* yang

<sup>4</sup>Hans Harmakaputera. “Interfaith Relations in Contemporary Indonesia: Challenges and Progress” dalam *Key Issues in Religion and World Affairs*, 2016.

<sup>5</sup>Joyce Ann Mercer, “Pastoral Care with Children of War: A Community-Based Model of Trauma Healing in the Aftermath of Indonesia’s Religious Conflicts,” *Pastoral Psychology*, 2015, <https://doi.org/10.1007/s11089-015-0654-4>.

berkelanjutan dengan terus menggunakan pendekatan-pendekatan sosio-kultural yang tersedia. Di sinilah baik gereja, pemerintah dan kelompok *civil society* memiliki peran penting dalam mendesain berbagai kebijakan dan program yang paling tidak berkontribusi secara positif dalam mengelola dinamika pascakonflik di Maluku.

Kedua, kondisi segregasi yang ada turut membentuk budaya eksklusif yang makin menguat dalam masyarakat. Cahyo Pamungkas menunjukkan bahwa segregasi ini sebetulnya ialah manifestasi dari apa yang ia sebut sebagai “*exclusionary reaction*” (reaksi eksklusif), di mana masyarakat baik Muslim maupun Kristen sama-sama bereaksi untuk menghindari diri dari suatu kondisi pemukiman yang heterogen. Sikap ini melahirkan budaya yang disebut dengan *social avoidance* (penghindaran sosial). Bahkan, lebih jauh Pamungkas menjelaskan bahwa *social avoidance* ini juga terjadi dalam ruang-ruang pendidikan dan mungkin juga di ruang-ruang birokrasi.<sup>6</sup> Apa yang disampaikan oleh Pamungkas di sini paling tidak teruji dalam pengalaman personal saya tadi ketika menuai larangan dari keluarga dan kolega untuk bersosialisasi secara intensif dengan saudara-saudari Muslim tepat dari ruang hidup mereka sendiri. Selain itu, ketika saya mewawancarai seorang pemuda Kristen di Mardika, ia mengemukakan bagaimana dinamika segregasi demografis turut mempengaruhi pola-pola interaksi kemahasiswaannya di kampus tempat ia menempuh pendidikan.<sup>7</sup> Artinya, larangan dan testimoni tadi memperlihatkan bahwa *social avoidance* memang ada di sekeliling kita. Namun, penting untuk diingat bahwa hal ini tidak hanya terjadi karena pilihan masyarakat pasca konflik sebagai mekanisme untuk membangun rasa aman kolektif, tetapi juga sebagai konsekuensi dari upaya pemerintah menyelesaikan masalah-masalah pengungsi, misalnya melalui program relokasi pemukiman yang turut menjadikan segregasi suatu pola ekstensif di Maluku.<sup>8</sup> Dalam konteks ini, saya berargumentasi bahwa kecenderungan *social avoidance* dalam level tertentu harus juga dipandang sebagai wujud implementasi dan kebijakan pemerintah dan karenanya bisa dianggap bersifat politis.

Sekalipun apa yang disampaikan oleh Pamungkas di sini benar adanya, tetapi ini tidak berarti ia sepenuhnya benar, bahwa *social avoidance* menjadi ciri utama masyarakat pascakonflik di Maluku. Dalam pengalaman berjumpa dengan saudara-saudari Muslim di Batu Merah beberapa waktu yang lalu, saya justru menyaksikan bagaimana “*interreligious hospitality*” merupakan sesuatu yang masih bisa ditemukan di tengah-tengah ruang segregasi kita. Ketika saya mengunjungi rumah Pak Ajat, seorang ketua RW di Batu Merah, saya mengalami sendiri bagaimana mereka merangkul saya sebagai sang liyan. Pada perjumpaan pertama, mereka mempersilahkan saya menjadi bagian dari rumah mereka. Penerimaan tersebut ditandai dengan momen ketika kami menikmati makanan bersama tanpa adanya indikasi kecurigaan, apalagi *exclusionary reaction*. Berangkat dari pengalaman tersebut, menurut hemat saya, budaya *social avoidance* yang sedang menjamur tidak serta-merta meluluhlantakkan budaya *social acceptance* yang terjadi khususnya di ruang-ruang privat. Budaya *social acceptance* (penerimaan sosial), menerima dan merangkul seseorang dengan identitas keberlainannya. Kita

<sup>6</sup>Cahyo Pamungkas, “Social Contexts of Exclusionary Reactions: Study on Muslim and Christian Relation in the City of Ambon,” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 2015, <https://doi.org/10.18326/ijims.v5i1.49-78>.

<sup>7</sup>Informan berinisial E. D. (tokoh masyarakat), wawancara oleh Nelson Kalay, Mardika. Tanggal 21 Juli 2019, pukul 13.45-16.05.

<sup>8</sup>Lebih lanjut lihat Ansori, Mohammad Hasan Ansori, dkk., *Post-Conflict Segregation, Violence, and Reconstruction Policy in Ambon*. (Jakarta: The Habibie Center, 2014).



hanya membutuhkan keberanian untuk memasuki ruang partikular orang lain agar kita bisa benar-benar yakin bahwa segregasi tidak hanya melahirkan *social avoidance*, tetapi juga menyimpan begitu banyak kemungkinan adanya *social acceptance*. Pengakuan terhadap hal yang kedua ini akan sangat berdampak dalam meleraikan *distrust* dan *trauma*. Namun demikian, riset yang dilakukan oleh Pamungkas menurut hemat saya, menjadi pengingat penting bagi kita bahwa reaksi-reaksi eksklusif dan budaya penghindaran sosial menjadi problem lain yang harus mendapat perhatian dalam diskursus tentang segregasi pascakonflik sebagai tantangan besar membangun agama dan kebangsaan di Maluku.

Ketiga, segregasi dapat menjadi ruang potensial dimana radikalisme, ekstrimisme, dan bahkan terorisme bisa berkembang. Maluku dalam klasifikasi yang dilakukan oleh Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) disebutkan sebagai zona hijau, yakni zona yang bukan menjadi produsen dan target radikalisme, esktrimisme dan terorisme.<sup>9</sup> Akan tetapi, klasifikasi tersebut tidak serta merta mengindikasikan ideologi-ideologi semacam itu tidak ditemukan di tengah masyarakat. Faktanya, radikalisme dan terorisme menguat dalam kasus Maluku 1999. Kondisi tersebut menjadi sebuah *reminder* bagi kita bahwa sekalipun peristiwa konflik telah usai, ideologi tidak lantas usai.

Dalam diskusi yang dilakukan oleh ARMC IAIN Ambon, ketua FKPT (Forum Koordinasi Pencegahan Terorisme) menyampaikan bahwa institusinya saat ini sedang membina sekitar 15 keluarga eks radikal dan teroris. Saya sendiri berasumsi bahwa bisa jadi jumlah kelompok radikal secara faktual bisa lebih banyak dari statistik yang dipaparkan ini. Hal ini karena pada satu sisi gelombang radikalisme dan kekerasan yang menyertainya di masa lalu cukup intensif dan ekstensif hampir di seantero Maluku. Sedangkan, pada sisi yang lain kelompok Islam transnasional juga pernah turut tampil dalam pentas konflik masa lalu dan tidak semuanya kembali. Badrush Sholeh dalam kajiannya tentang dinamika pascakonflik di Maluku memperkuat argumentasi ini dengan menyatakan bahwa kelompok radikal bertumbuh secara drastis dan dapat menjadi ancaman bagi stabilitas lintas iman di Maluku. Secara tegas ia katakan, “*the radicalisation of Ambonese Muslims are among challenges of how current Muslim interpretations and practices in Ambon could instigate future conflicts*”.<sup>10</sup>

Dalam kaitan dengan isu agama dan kebangsaan, saya kira penting bagi kita untuk tidak melupakan begitu saja potensi-potensi radikalisme, ekstrimisme, dan terorisme dengan segala bentuknya dalam masyarakat segregatif kita. Bahkan, segregasi yang tajam ini dapat menjadi arena di mana pandangan-pandangan non-agamis dan non-nasionalis berkembang dengan sangat subur. Sebagai tambahan, saya kira penting untuk disebutkan di sini bahwa upaya pengentasan radikalisme dan terorisme dalam konteks Ambon yang tersegregasi memerlukan pendekatan holistik, dimana terorisme, misalnya, harus dipandang sebagai sesuatu yang bersifat multi-dimensional dan karenanya membutuhkan pendekatan yang multi-dimensional juga. Dalam artikelnya *What Terrorists Really Want*, Max Abrahams mencoba menganalisa motif-motif terorisme. Paling tidak ada beberapa hal yang melatarbelakangi ideologi dan aksi terorisme, yakni kesenjangan ekonomi, marginalisasi

<sup>9</sup>Informasi ini disampaikan oleh Ketua FKBT Provinsi Maluku dalam kegiatan Diskusi Lintas Iman bertajuk “Update Isu Radikalisme, Terorisme atau Kekerasan Ekstrimisme di Kota Ambon Pasca Konflik” yang diprakarsai oleh *Ambon Reconciliation and Mediation Center* (ARMC) IAIN Ambon dalam kolaborasi bersama *The Habibie Center* pada tanggal 19 Juli 2019.

<sup>10</sup>Badrus Sholeh, “Conflict, Jihad, and Religious Identity in Maluku, Eastern Indonesia,” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, 2008, <https://doi.org/10.14421/ajis.2008.461.71-99>.

sosial, dan interpretasi terhadap agama.<sup>11</sup> Saya sendiri menawarkan empat hal yang mungkin dapat dilakukan ketika berhadapan dengan persoalan ini, yakni penguatan kapasitas individu (baik dalam aspek ekonomi, sosial, dan pendidikan), penguatan nilai-nilai demokrasi dan nasionalisme, penguatan supremasi hukum, dan penguatan lembaga-lembaga agama dan budaya.

Pada akhirnya, tampilnya budaya populer semisal media sosial dalam era masyarakat digital di Maluku turut mempengaruhi dinamika lintas iman. Perlu kita akui, bahwa media sosial seperti *Facebook* menjadi arena pertemuan digital masyarakat. Dalam kesempatan lain saya pernah menulis tentang kontribusi media sosial dalam mempengaruhi dinamika lintas iman virtual sehingga menciptakan apa yang saya sebut sebagai *an online interreligious community* karena kemampuannya untuk menciptakan suatu komunitas baru yang terdiri dari orang-orang dengan latar belakang yang berbeda, termasuk perbedaan agama.<sup>12</sup> Pada pihak lain, kita juga perlu menyadari bahwa media sosial menjadi tempat dimana budaya *hoax* dan *hate speech* ditampilkan. Ketegangan yang terjadi pada masa-masa Pemilu 2019 menunjukkan bahwa *hoax* dan *hate speech* sangat mempengaruhi dinamika hubungan antar dan inter-agama. Sebagai bagian dalam peta politik bangsa Indonesia, masyarakat Ambon tidak lepas dari gempuran *hoax* dan *hate speech* yang ditransmisikan melalui berbagai platform media sosial ini. Dalam konteks ini, homogenitas ruang segregatif pasca-konflik tidak begitu menolong bagi proses cek dan ricek serta filterisasi informasi yang tersebar, sehingga sedikit banyak akan mempengaruhi hubungan lintas iman yang timbul sebagai akibat dari penyalahgunaan media sosial.

## 2. *Communal Discourse: Mengapa Penting Ditulis?*

Ada banyak studi yang telah dilakukan terkait dengan segregasi pasca konflik di Maluku. Misalnya, Urwasi yang mencoba menganalisa konteks ini dengan menyimpulkan bahwa segregasi

---

<sup>11</sup>Max Abrahms, "What Terrorists Really Want: Terrorist Motives and Counterterrorism Strategy," *International Security*, 2008, <https://doi.org/10.1162/isec.2008.32.4.78>. Individuals resort to terrorism when the expected political gains minus the expected costs outweigh the net expected benefits of alternative forms of protest. The strategic model has widespread currency in the policy community; extant counterterrorism strategies seek to defeat terrorism by reducing its political utility. The most common strategies are to fight terrorism by decreasing its political benefits via a strict no concessions policy; decreasing its prospective political benefits via appeasement; or decreasing its political benefits relative to nonviolence via democracy promotion. Despite its policy relevance, the strategic model has not been tested. This is the first study to comprehensively assess its empirical validity. The actual record of terrorist behavior does not conform to the strategic model's premise that terrorists are rational actors primarily motivated to achieving political ends. The preponderance of empirical and theoretical evidence is that terrorists are rational people who use terrorism primarily to develop strong affective ties with fellow terrorists. Major revisions in both the dominant paradigm in terrorism studies and the policy community's basic approach to fighting terrorism are consequently in order. © 2008 by the President and Fellows of Harvard College and the Massachusetts Institute of Technology.,"author":{"dropping-particle":"","family":"Abrahms","given":"Max","non-dropping-particle":"","parse-names":false,"suffix":""},"container-title":"International Security","id":"ITEM-1","issued":{"date-parts":["2008"]},"title":"What terrorists really want: Terrorist motives and counterterrorism strategy","type":"article-journal"},"uris":["http://www.mendeley.com/documents/?uuiid=3fd4a24e-fe51-452b-a6c8-0963a4b3d32c"]},"mendeley":{"formattedCitation":"Max Abrahms, "What Terrorists Really Want: Terrorist Motives and Counterterrorism Strategy," <i>International Security</i>, 2008, <https://doi.org/10.1162/isec.2008.32.4.78>."},"plainTextFormattedCitation":"Max Abrahms, "What Terrorists Really Want: Terrorist Motives and Counterterrorism Strategy," *International Security*, 2008, <https://doi.org/10.1162/isec.2008.32.4.78>."},"previouslyFormattedCitation":"Max Abrahms, "What Terrorists Really Want: Terrorist Motives and Counterterrorism Strategy," <i>International Security</i>, 2008, <https://doi.org/10.1162/isec.2008.32.4.78>."},"properties":{"noteIndex":11},"schema":"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}</p>
</div>
<div data-bbox="90 899 913 935" data-label="Footnote">
<p><sup>12</sup>NELSON SEMOL KALAY, "FACEBOOK : A Product Of Popular Culture And The Virtual Interreligious Dynamics," <i>KENOSIS: Jurnal Kajian Teologi</i>, 2018, <https://doi.org/10.37196/kenosis.v4i1.51>.</p>
</div>
<div data-bbox="90 949 117 967" data-label="Page-Footer">52</div>
<div data-bbox="758 949 913 966" data-label="Page-Footer">Nelson Semol Kalay</div>

turut mempengaruhi konflik masa lalu. Ansori yang memetakan segregasi dalam konteks kebijakan publik terkait penanggulangan masalah pengungsi. Sholeh dengan upaya pemetaan konteks segregasi dan dinamikanya baik pra atau pasca konflik, dan lain sebagainya. Tetapi, satu hal yang saya kira masih perlu untuk dikaji secara mendalam ialah terkait dengan wacana komunal Muslim-Kristen Ambon sendiri tentang segregasi dan proses-proses formasi identitas yang terjadi di dalamnya.

Dalam teori sosio-lingustik sebagaimana yang dikembangkan oleh Norman Fairclough melalui pendekatan yang disebutnya sebagai *Critical Discourse Analysis* (Analisa Wacana Kritis)<sup>13</sup> suatu wacana dianggap memiliki peran penting dalam membentuk masyarakat. Dalam perspektifnya, wacana tidak hanya terbatas dalam bentuk tertulis, tetapi juga meliputi bentuk lisan dan tindakan. Ia tidak hanya digunakan untuk merepresentasi masyarakat, tetapi juga turut merekonstruksinya sesuai dengan kepentingan ideologis tertentu. Frans Wisjen menyebut hal ini sebagai *the socio-cognitive model* dari wacana yang berarti bahwa ada kaitan langsung antara bahasa dan realitas sosial.<sup>14</sup> Fairclough juga meyakini bahwa setiap wacana, baik individu maupun sosial, mengandung ideologi tertentu yang lahir dari kompleksitas relasi yang terjadi di dalam masyarakat. Ideologi ini kemudian dihadirkan melalui wacana, berdialektika dengan ideologi lain sehingga proses hegemonis terjadi, dan akhirnya turut membentuk ulang suatu realitas sosial. Menurutnya, suatu wacana memiliki paling tidak tiga fungsi, yakni (1) mengkonstruksi identitas, (2) mengatur posisi dan hubungan sosial, dan (3) mentransfer suatu keyakinan atau pengetahuan. Dalam mengungkapkan fungsi-fungsi diskursif ini, Fairclough mengajak kita untuk berfokus pada aspek bahasa, praktek wacana, dan praktek sosial.<sup>15</sup>

Bertolak dari sudut pandang ini, maka saya berpendapat bahwa memahami realitas segregasi pasca konflik di Ambon tidak bisa dilakukan lepas dari investigasi diskursif komunitas, dalam hal ini Muslim dan Kristen. Sebagai kenyataan yang dilihat, dialami, dan dihidupi setiap hari, realitas segregasi tentu saja telah melahirkan bangunan-bangunan wacana tertentu dalam masyarakat. Pada kesempatan ini, saya tidak bermaksud untuk menghadirkan wacana-wacana komunal terkait tema ini mengingat bahwa proyek ini masih belum tuntas, sehingga upaya penyajian wacana mungkin terlalu prematur dan subjektif. Kendati demikian, saya ingin kembali kepada contoh wacana yang saya sajikan pada bagian awal tulisan ini: “awas, jangan sampai dibunuh”. Berangkat dari sini, saya akan mencoba melakukan bedah singkat wacana yang terkait dengan segregasi dan bagaimana ia digunakan untuk membentuk suatu identitas, mengatur hubungan sosial, dan menyajikan pandangan tertentu. Idealnya, tulisan ini akan lebih baik jika saya bisa menyajikan contoh lain yang muncul dalam konteks komunitas Muslim Ambon agar bisa memperoleh gambaran seimbang tentang penyebaran diskursif serupa. Namun, untuk meyakinkan bahwa ada “sesuatu” yang terjadi dengan wacana komunal berkaitan dengan segregasi pasca konflik, saya kira satu contoh wacana tadi mungkin cukup.

<sup>13</sup>Critical Discourse Analysis (CDA) yang dikembangkan oleh Fairclough memadukan antara teori-teori linguistik dan sosiologis, dengan asumsi dasarnya ialah bahwa memahami wacana kita tidak hanya sekedar mengeksplorasi aspek-aspek kebahasaan, tetapi juga investigasi konteks sosiologis. Dengan demikian, maka kita akan menemukan makna yang utuh dari suatu wacana dan bagaimana ia digunakan untuk menopang struktur-struktur kekuasaan. Hal ini sekaligus membedakan CDA Fairclough dengan *Discourse Analysis* (DA) yang hanya tertarik pada aspek linguistik semata.

<sup>14</sup>Frans Wijzen, “‘There Are Radical Muslims and Normal Muslims’: An Analysis of the Discourse on Islamic Extremism,” *Religion*, 2013, <https://doi.org/10.1080/0048721X.2013.742745>.

<sup>15</sup>Norman Fairclough, “Critical Discourse Analysis,” in *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, 2013, <https://doi.org/10.4324/9780203809068-8.ideologies, institutions, social identities, and so forth>



Ada dua hal yang bisa saya sampaikan mengenai wacana ini. Pertama, ungkapan ini diproduksi dalam ruang segregasi berbasis agama. Dari perspektif *Critical Discourse Analysis*, wacana tidak sekedar lahir sebagai produk individual tetapi bersifat sosial dan oleh karena itu sangat mungkin kita argumentasikan bahwa wacana tentang orang-orang Muslim seperti ini sedang terpelihara dalam lingkungan masyarakat Kristen pasca konflik di Ambon. Dalam wawancara yang saya lakukan kepada salah seorang ustadz di Batu Merah, saya memperoleh informasi bahwa ketakutan-ketakutan semacam itu juga ada di dalam masyarakat Muslim. Misalnya saja ketika harus bepergian melewati basis wilayah Kristen pada malam hari dengan menggunakan sepeda motor, perasaan khawatir masih juga ada.<sup>16</sup> Dengan demikian, segregasi tidak hanya membentuk ruang-ruang yang terpisah, tetapi dalam hal tertentu turut mempengaruhi proses konsumsi (jika bukan produksi) wacana-wacana eksklusif, pesimistis, dan mungkin provokatif kepada kelompok lain. Sampai sejauh mana suatu wacana sebagai “teks” menajamkan segregasi agama dan sebaliknya “konteks” melahirkan wacana memerlukan investigasi yang lebih intensif.

Kedua, kalimat singkat ini dipergunakan untuk tiga fungsi sebagaimana yang telah saya singgung di atas, terlepas dari apakah fungsi-fungsi ini disadari atau tidak oleh sang produser (orang yang menggunakan wacana). Ungkapan “awas, jangan sampai dibunuh” pertama-tama dapat diartikan sebagai upaya mendefinisikan kelompok lain, dalam hal ini saudara-saudari Muslim. Diksi “dibunuh” yang dipakai memosisikan orang Kristen sebagai calon korban dan sebaliknya orang Muslim sebagai calon pelaku. Dengan begitu, identitas tertentu sebagai orang Kristen dan Muslim Ambon dikonstruksikan melaluinya. Di samping itu, fungsi pengaturan hubungan sosial juga bisa ditelisik dari diksi yang dipakai tadi. Diksi ini turut menentukan bagaimana produser sebagai individu maupun kolektif berelasi dengan saudara-saudari Muslim Ambon. Saya menduga bahwa diksi ini turut mempengaruhi budaya *social avoidance* sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya, bahkan dalam hal tertentu bisa berubah menjadi *social tension*. Artinya, orang kemudian menarik diri dari ruang perjumpaan lintas iman salah satunya dipengaruhi oleh wacana yang dibangun. Bukan hanya itu, fungsi transfer pengetahuan dan keyakinan juga bisa kita lihat ketika ungkapan itu dilontarkan. Untuk memahami apa keyakinan tertentu yang ditransmisikan di sini, saya kira penting bagi kita untuk mengingat bahwa pengalaman konflik dan kekerasan masa lalu menjadi konteks lahirnya wacana-wacana seperti ini. Artinya, bahwa ada *flashback* terhadap kejadian-kejadian kekerasan tahun 1999 yang direpresentasikan melalui diksi “dibunuh”. Dengan begitu, wacana ini memiliki apa yang Fairclough sebut sebagai hubungan intertekstualitas dengan wacana lain. Kognisi yang paling mungkin diupayakan di sini ialah kelompok Muslim sangat dekat dengan budaya kekerasan dan sebaliknya kekristenan Ambon merangkul *pacifisme*.

Indikasi-indikasi fungsional dari contoh wacana di atas mengingatkan kita bahwa produk-produk diskursif dalam masyarakat segregatif menjadi penting untuk ditelisik sebab hal itu sangat mempengaruhi bagaimana tatanan keberagamaan dan kebangsaan dirajut dalam konteks Maluku pasca konflik. Oleh karena itu, sampai di sini saya berkesimpulan bahwa proyek panjang membangun agama dan kebangsaan di Maluku tidak bisa mengabaikan *communal discourse* yang diproduksi

<sup>16</sup>Informan berinisial A. V. (tokoh masyarakat), wawancara oleh Nelson Kalay, Batu Mera. Tanggal 21 Juli 2019, pukul 18.00-20.00.

oleh komunitas, terutama yang berkaitan dengan tema-tema pergulatan identitas dan alteritas (keberlainan) dalam konteks segregasi pasca konflik berbasis keagamaan. Wacana dalam apapun bentuknya – yang ditulis, dikatakan, dan dilakukan – harus mendapat perhatian seimbang dalam upaya pengelolaan masyarakat pasca konflik, sebab jika tidak demikian maka wacana-wacana itu akan berubah menjadi kekuatan destruktif yang mempengaruhi proses-proses *peace-building* dalam masyarakat.

### 3. *Material Culture* Dalam Ruang Publik Segregatif

Upaya memahami segregasi tidak hanya berkaitan dengan wacana, tetapi juga dengan *material culture* (budaya objek). Hal ini karena pada dasarnya segregasi sangat bersifat *spasial* (ruang) dan *space* sendiri tidak lain ialah bentukan dari beragam material yang ada di dalamnya. Bahkan, tubuh manusia yang menghidupi ruang-ruang spasial ini pada hakikatnya bersifat material. Dari perspektif *Material Culture Analysis* sebagaimana yang diuraikan oleh Arthur Berger, suatu objek bisa menolong kita untuk memahami apa yang sedang terjadi dengan realitas di sekeliling kita. Dengan singkat ia katakan, “materials provide information about who we are and how we live”.<sup>17</sup> Oleh karena itu, suatu objek dapat diinterpretasikan sebagai suatu rangkaian simbolik yang penuh makna (dalam teori semiotik, materi dipahami sebagai *a system of meaning*). Konsekuensinya, identitas diri dan kelompok sosial bisa dieksplorasi melalui objek yang divisualisasikan. Kendati demikian, ia mengingatkan kita juga bahwa suatu material bisa saja ditafsirkan secara multi-perspektif, sehingga proses interpretatif bisa juga menggunakan pendekatan yang beragam. Senada dengan Berger, Richard M. Carp menyebutkan bahwa analisa material bersifat “transdisipliner” karena kompleksitas suatu materi.<sup>18</sup> Selanjutnya, Berger mencatat paling tidak ada enam pendekatan yang selama ini berkembang dalam studi terhadap *material culture*, yakni teori psikoanalisis Freudian, teori semiotik, teori sosiologis, teori Marxisme atau Ekonomi, teori antropologis dan kultural, dan teori arkeologis. Dalam kesempatan ini saya tidak menggunakan keenam teori ini untuk memahami budaya objek dalam ruang segregasi di Ambon, tetapi hanya berfokus pada salah satunya, yakni pendekatan sosiologis.

Sebelum menginterpretasi simbol material, saya kira penting untuk terlebih dahulu memahami pendekatan sosiologis dalam *Material Culture Analysis*. Berger mengemukakan bahwa pendekatan sosiologis terhadap suatu objek atau artefak dikembangkan oleh Peter dan Brigitte Berger. Kedua sosiolog ini menyatakan bahwa suatu objek yang muncul sangat berkaitan dengan masyarakat sehingga ia berdimensi sosial. Mengutip kedua ahli ini, Berger menulis, “an object is a social object. It is in society and society is reflected in them”.<sup>19</sup> Hal ini berarti bahwa dari suatu objek, baik di dalam ruang privat maupun ruang publik, dapat membantu kita untuk memahami bagaimana realitas sosial masyarakat. Untuk memahami fungsi sosial *material culture*, Berger menggunakan perspektif

<sup>17</sup>KARIN DANNEHL, “What Objects Mean: An Introduction to Material Culture - By Arthur Asa Berger,” *The Economic History Review*, 2011, [https://doi.org/10.1111/j.1468-0289.2010.00578\\_29.x](https://doi.org/10.1111/j.1468-0289.2010.00578_29.x), Arthur Asa Berger. *What Objects Mean: An Introduction to Material Culture*. (California: Left Coast Press, 2009), 16..

<sup>18</sup>Richard M. Carp, “Material Culture,” in *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, 2013, p. 457. <https://doi.org/10.4324/9780203154281-41>; Ketika Carp bicara tentang kompleksitas material ia merujuk pada beberapa elemen yakni pola-pola tindakan, orang, ketrampilan, ruang, waktu, teknologi, formasi sosial, dan objek-objek pendukung lainnya di balik suatu material..

<sup>19</sup>Arthur Asa Berger. *What Objects Mean: An Introduction to Material Culture*, 53.

*functionalism*. Paradigma ini mengklasifikasi fungsi-fungsi sosial suatu objek dalam enam kategori, yakni: (1) fungsional (*functional*), di mana suatu objek berfungsi untuk menopang dan memperkuat entitas dan identitas sosial tertentu dalam masyarakat; (2) disfungsional (*dysfunctional*), di mana objek ditampilkan atau digunakan untuk mendestabilisasi atau mengaburkan entitas dan identitas tertentu yang ada dalam masyarakat; (3) non-fungsional (*non-functional*), yakni digunakan atau dimunculkan tanpa memiliki fungsi khusus, artinya hanya bersifat sekejar; (4) fungsional tetapi bersifat alternatif (*functional-alternative*), yang artinya bahwa ia digunakan bukan dengan fungsi yang sebenarnya; (5) fungsi yang dimanifestasikan (*manifest function*), yakni suatu objek digunakan sebagai konsekuensi dari pola sosial tertentu dalam masyarakat; dan (6) fungsi terselubung (*latent function*), yakni suatu objek memiliki fungsi yang tidak disadari.

Dalam konteks ruang publik di Ambon, kita menemukan banyak sekali penggunaan simbol dan objek tertentu, baik agama, sosial, kultural, nasionalis, etnik, politik, dan lain sebagainya. Oleh karena konteks Ambon ialah konteks yang segregatif, maka perlu dipahami bahwa *material culture* ini digunakan tentu dalam ruang segregasi pasca konflik. Jadi, saya berpandangan bahwa ada kaitan erat antara segregasi demografis berbasis agama dengan *material culture* di Ambon. Untuk memperkuat argumentasi ini, saya kira ada baiknya saya memberi satu contoh bagaimana *material culture* bernuansa agama digunakan dalam ruang publik.

Ketika saya melewati salah satu wilayah Kristen di kota Ambon saya melihat ada rangkaian *grafitti* bernuansa Kristiani yang terpampang pada pagar bagian luar salah satu sekolah negeri sepanjang kira-kira 25-30 meter dengan tinggi sekitar 2 meter. Posisinya tepat di salah satu jalan utama di kota Ambon yang berfungsi menghubungkan kawasan dalam dan luar kota. Pada *grafitti* itu terdapat sekitar 12 lukisan yang berbeda, tiga di antaranya ialah gambar Yesus, tangan yang berdoa, sinterklas, *Christmas Bell*, gedung gereja, dan bintang Daud yang dilengkapi dengan aksara Ibrani (bertuliskan *Yehosyua*). Semua corak lukisan ini sangat variatif dan dari segi *design* nampaknya ia memerlukan keterampilan dan pengetahuan khusus. Ia juga terawat dengan baik ditandai dengan atap pelindung, lampu hias, dan kondisi warnanya yang masih baik. Dari percakapan dengan beberapa orang pemuda di situ saya ketahui bahwa *grafitti* ini dilukis beberapa tahun lalu pada saat menjelang hari keagamaan.<sup>20</sup> Berdasarkan deskripsi ini, lantas bagaimana kita memahami *grafitti* sebagai salah satu ekspresi *material culture* secara sosiologis? Bagaimana fungsi yang dimainkan olehnya berdasarkan paradigma *functionalism* tadi? Saya berpendapat bahwa objek ini paling tidak mengandung dwifungsi, yakni *functional* dan *manifest function*. Pada satu sisi, ia dihadirkan di ruang publik untuk memperkuat identitas kolektif keagamaan dari komunitas sosial di sekeliling. Artinya, ia ditampilkan untuk menegaskan bahwa ruang publik ini ialah wilayah yang didominasi oleh komunitas Kristen dan oleh karena itu klaim kepemilikan teritori atau ruang publik ini juga terjadi melaluinya. Pada sisi yang lain, objek ini bisa berfungsi sebagai *manifest function* dimana ia tampil sebagai konsekuensi dari pola tertentu dalam masyarakat. Dalam kasus ini, pola yang dimaksudkan ialah pola residensial komunitas yang secara tajam dipisahkan oleh garis agama. Oleh karena itu, kita dapat mengatakan bahwa segregasi sebagai pola dominan dalam masyarakat turut mempengaruhi

<sup>20</sup>Data ini diperoleh berdasarkan observasi material yang dilakukan pada tanggal 01 Agustus 2019, sehingga kondisi material yang dideskripsikan di sini ialah kondisi per tanggal ini.

bagaimana hadirnya *material culture*. Dari fungsi ganda ini, saya berpandangan bahwa identitas keagamaan dalam masyarakat pasca konflik Ambon tidak hanya dikonstruksikan dan dinegosiasikan melalui segregasi tetapi juga oleh *material culture* yang muncul di dalamnya.

## SIMPULAN

Sampai pada batas ini saya ingin mengatakan bahwa kompleksitas dinamika segregasi pascakonflik di Ambon tidak hanya berkaitan dengan struktur residensial dan demografis semata, tetapi juga dengan wacana dan *material culture* yang ada di dalamnya. Pada satu sisi, realitas sosial semacam ini turut memproduksi “discourses” dan “material cultures” tertentu yang harus diinterpretasi sebagai bentuk-bentuk simbolik untuk memahami identitas. Pada sisi lain, keduanya dapat memainkan peran tertentu dalam mempertajam segregasi pasca konflik di Ambon. Bahkan, keduanya bisa merefleksikan bagaimana *segregasi teritori* telah bermetamorfosis menjadi *segregasi perspektif*. Dengan demikian, maka upaya memahami dinamika agama dan kebangsaan dalam konteks Ambon pasca konflik perlu mempertimbangkan juga wacana dan objek yang tersebar dalam ruang segregatif.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abrahms, Max. “What Terrorists Really Want: Terrorist Motives and Counterterrorism Strategy.” *International Security*, 2008. <https://doi.org/10.1162/isec.2008.32.4.78>.
- Ansori, Mohamad Hasan dkk., *Post-Conflict Segregation, Violence, and Reconstruction Policy in Ambon*. Jakarta: The Habibie Center, 2014.
- Carp, Richard M. “Material Culture.” In *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, 2013. <https://doi.org/10.4324/9780203154281-41>.
- Dannehl, Karin. “What Objects Mean: An Introduction to Material Culture - By Arthur Asa Berger.” *The Economic History Review*, 2011. [https://doi.org/10.1111/j.1468-0289.2010.00578\\_29.x](https://doi.org/10.1111/j.1468-0289.2010.00578_29.x).
- Fairclough, Norman. “Critical Discourse Analysis.” In *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, 2013. <https://doi.org/10.4324/9780203809068-8>.
- Harmakaputera, Hans. “Interfaith Relations in Contemporary Indonesia: Challenges and Progress” dalam *Key Issues in Religion and World Affairs*, 2016.
- Kalay, Nelson Semol. “FACEBOOK : A Product Of Popular Culture And The Virtual Interreligious Dynamics.” *KENOSIS: Jurnal Kajian Teologi*, 2018. <https://doi.org/10.37196/kenosis.v4i1.51>.

- Mercer, Joyce Ann. "Pastoral Care with Children of War: A Community-Based Model of Trauma Healing in the Aftermath of Indonesia's Religious Conflicts." *Pastoral Psychology*, 2015. <https://doi.org/10.1007/s11089-015-0654-4>.
- Pamungkas, Cahyo. "Social Contexts of Exclusionary Reactions: Study on Muslim and Christian Relation in the City of Ambon." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 2015. <https://doi.org/10.18326/ijims.v5i1.49-78>.
- Sholeh, Badrus. "Conflict, Jihad, and Religious Identity in Maluku, Eastern Indonesia." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 2008. <https://doi.org/10.14421/ajis.2008.461.71-99>.
- Urwasi, Wara. *Spatial Segregation and Ethno-Religious Violence: A Lesson from Ambon, Indonesia*. Research Paper for Arryman Scholarship, 2014.
- Wijsen, Frans. "'There Are Radical Muslims and Normal Muslims': An Analysis of the Discourse on Islamic Extremism." *Religion*, 2013. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2013.742745>.

### **Wawancara**

- A. V . (tokoh masyarakat), wawancara oleh Nelson Kalay, Batu Merah. Tanggal 21 Juli 2019, pukul 18.00-20.00.
- E. D . (tokoh masyarakat), wawancara oleh Nelson Kalay, Mardika. Tanggal 21 Juli 2019, pukul 13.45- 16.05.