

Tery Setiawan & Vida Handayani

ideas
PUBLISHING



Menciptakan
**Kebahagiaan
Psikologis**
Pascakonflik

Perspektif Identitas Sosial

Tery Setiawan
Vida Handayani

Menciptakan Kebahagiaan Psikologis Pascakonflik

ideas
PUBLISHING

**Menciptakan Kebahagiaan
Psikologis Pascakonflik:
Perspektif Identitas Sosial**

Tery Setiawan
Vida Handayani

Menciptakan Kebahagiaan Psikologis Pascakonflik: Perspektif Identitas Sosial

ideas
PUBLISHING

IP.004.02.2025

**Menciptakan Kebahagiaan Psikologis Pascakonflik:
Perspektif Identitas Sosial**

Tery Setiawan
Vida Handayani

Pertama kali diterbitkan pada Februari 2025

Oleh **Ideas Publishing**

Alamat: Jalan Ir. Joesoef Dalie No. 110

Kota Gorontalo

Surel: infoideaspublishing@gmail.com

Anggota IKAPI No. 001/GORONTALO/14

Tersedia di www.ideaspublishing.co.id

Cetakan pertama, Februari 2025

P-ISBN: 978-623-234-362-7

E-ISBN: 978-623-234-363-4

Editor : Mira Mirnawati
Desainer : Ashab dan Sintiya N. Gude

Hak Cipta dilindungi undang-undang. Dilarang mengutip, memperbanyak, atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku dalam bentuk apa pun, baik secara elektronik dan mekanis, termasuk memfotokopi, merekam, maupun dengan sistem penyimpanan lainnya tanpa izin tertulis dari penerbit.

Daftar Isi

Daftar Gambar	ix
Daftar Singkatan	x
Prakata	xii

Bab 1

Menelusuri Konflik Antaragama di Indonesia	1
A. Indonesia Adalah Negara Toleran	1
B. Kebebasan Memeluk Agama di Indonesia	1

Bab 2

Konflik Antaragama di Era Pascakepemimpinan Soeharto ..	5
A. Campur Tangan Pemerintah Soeharto terhadap Kebebasan Beragama	5
B. Agama Resmi dan Tidak Resmi	6
C. Kepercayaan Lokal menjadi Agama Resmi (Kebebasan Agama yang Tidak Bebas)	6
D. Perkembangan Sosial pada Intervensi dalam Praktik Keagamaan	7
1. Perkembangan Sosial Pertama	7
2. Perkembangan Sosial Kedua	10
3. Perkembangan Sosial Ketiga	12

Bab 3

Konflik Antarkelompok Agama pada Masa Reformasi di Tiga Wilayah	15
A. Konflik Antarkelompok Agama di Kepulauan Maluku	15
1. Kerusakan Pertama	16
2. Kerusakan Kedua	16
3. Kerusakan Ketiga	17
4. Kerusakan Keempat	17

B. Laskar Jihad, Laskar Mujahidin, Deklarasi Malino II.....	17
C. Konflik Ambon pada April 2004 dan 11 September 2011.....	19
D. Tempat Konflik Kedua Maluku Utara	20
E. Konflik di Poso Sulawesi Tengah.....	23

Bab 4

Fenomena Konflik Antaragama 29

A. Konflik Termanifestasi dan Laten	29
B. Fokus pada Konflik Antaragama	31
C. Dukungan Terhadap Konflik Antaragama.....	32

Bab 5

Penurunan Tingkat Kebahagiaan Psikologis Individu 37

A. Pendekatan Kompetisi	37
B. Pendekatan Identitas Sosial.....	38
C. Teori Konflik Realistis	39
D. Persaingan Aktual dan Ancaman yang Dirasakan	42
E. Posisi Kelompok	44
F. Teori Identitas Sosial	47
G. Komponen Identitas	50
H. Identitas Agama	52
I. Fundamentalis sebagai Identitas	55
J. Religiositas.....	56
K. Teori Persaingan Etnis	60
L. Ancaman yang Dirasakan dan Eksklusionisme Etnis	61
M. <i>Relative Deprivation Theory</i> (RDT).....	63
1. Pengertian Dasar RDT.....	64
2. Karakteristik RDT.....	65
3. Model Identitas Sosial untuk Tindakan Kolektif.....	66

4. Aksi Kolektif	69
N. Ketidakadilan yang Dirasakan	70
O. <i>Collective Efficacy</i>	71
P. Faktor yang Mengurangi Konflik dan Dampak Psikologis Konflik	72
1. Teori Kontak Antarkelompok	72
2. Gagasan Dasar dan Empat Kondisi Kontak Antarkelompok	73
3. Empat Proses Perubahan	74
Q. Pengembangan ICT	77
R. Kepercayaan Antarkelompok	79

Bab 6

***Psychological Wellbeing* (Kebahagiaan Psikologis)**

Pascakonflik	81
A. Hubungan Kebahagiaan Psikologis dan Pascakonflik	81
B. Apa itu Psikologi Kebahagiaan?	82
1. Filsafat Hedonic dan Eudaimonic	83
2. Enam Dimensi PWB	84

Bab 7

Fenomena Konflik Antaragama Terkini

A. Hubungan Antara Religiositas dan Dukungan Terhadap Konflik Antaragama	91
1. Rata-Rata Komunitas Muslim Indonesia Cenderung Mendukung Konflik Antaragama Dibandingkan Umat Kristen	92
2. Pandangan Absolutisme Terhadap Kebenaran Agama Belum Tentu Terkait dengan Dukungan Terhadap Kekerasan	93

3. Praktik Keagamaan Dinyatakan Tidak Serta Merta Mendorong Dukungan Masyarakat terhadap Konflik Antaragama	94
4. Upacara Peralihan Mungkin Lebih Terkait dengan Dukungan Terhadap Konflik Antaragama Dibandingkan Kehadiran Biasa di Kebaktian	95
5. Orang yang Memiliki Ciri Keagamaan yang Menonjol Lebih Cenderung Mengasosiasikan Diri Mereka dengan Sifat Baik Hati	96
6. Dukungan terhadap Konflik Antaragama melalui Mekanisme SIMCA	97
7. Efikasi Kolektif Ditemukan sebagai Mediator yang Lebih Kuat Dibandingkan Persepsi Ketidakadilan dalam Hubungan Antara Dimensi-Dimensi Religiositas dan Dukungan Terhadap Kekerasan Antaragama	97
8. Sikap Negatif Terhadap Kelompok Luar Belum Tentu Merupakan Produk Hasil Dari <i>Favoritism</i> Kelompok <i>Ingroup</i>	103
9. Beragam Peran Efikasi Kolektif dalam Konflik Antaragama	105
B. Kontak Antaragama Berpotensi Mengurangi Konflik Antaragama	109
C. Konflik Antaragama dan PWB	112
Glosarium	117
Indeks	129
Daftar Pustaka	131
Biodata Penulis	149

Daftar Gambar

Gambar 5.1	Model ECT (dimodifikasi dari Scheepers et al., 2002, p. 21).	63
Gambar 5.2	Model RDT (dikutip dari Smith et al., 2012, hlm. 205).	66
Gambar 5.3	Diagram SIMCA untuk aksi kolektif mendukung kekerasan antaragama (diambil dari Setiawan, 2020).	68
Gambar 5.4	Model ICT (diadopsi dari Dovidio et al., 2003, hlm. 14).	77

Daftar Singkatan

Singkatan	Keterangan	Hlm.
BRIMOB	BRIMOB Brigade Mobile	18
Dkk	Dan kawan-kawan	2
DPR	Dewan Perwakilan Rakyat	8
DPRD	Dewan Perwakilan Rakyat Daerah	24
Dst	Dan seterusnya	41
ECT	<i>Ethnic Competition Theory</i>	60
Et al.,	Et alia (dan lain-lain)	61
GMIH	Gereja Masehi Injili Di Halmahera	21
GPM	GPM Gereja Protestan Maluku	20
GRD	<i>Group Relative Deprivation</i>	65
hal.	Halaman	77
HLM	Halaman	125
ICT	<i>Intergroup Contact Theory</i>	72
IRD	<i>Individual Relative Deprivation</i>	65
ISIS	Islam Irak dan Suriah	55
KRISNA	Kristen Nasional (Partai)	9
KWI	Konferensi Wali Gereja Indonesia	6
LSM	LSM Lembaga swadaya masyarakat	23

MENKO KESRA	Menteri Koordinator bidang Kesejahteraan Rakyat	18
MPR	Majelis Permusyawaratan Rakyat	7
MUI	Majelis Ulama Indonesia	6
NTT	Nusa Tenggara Timur	91
PAN	Partai Amanat Nasional	24
PARKINDO	Partai Kristen Indonesia	9
PBB	Partai Bulan Bintang	8
PDI-P	Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan	13
PDS	Partai Damai Sejahtera Pembaharuan	9
PK	Partai Keadilan	8
PKB	Partai Kebangkitan Bangsa	8
PKD	Partai Kristen Demokrat	9
PPP	Partai Persatuan Pembangunan	13
PWB	<i>Psychological wellbeing</i>	38
RCT	<i>Realistic Conflict Theory</i>	60
RD	<i>Relative Deprivation</i>	63
RDT	<i>Relative deprivation theory</i>	63
SIMCA	<i>SIMCA social identity model of collective action</i>	38
SKB	Surat Keputusan Bersama	10
UUD	Undang-undang Dasar	11
VS	VERSUS	53
WHO	World Health Organization	81

Prakata

Kekerasan yang terjadi di Indonesia pernah membuat negara tetangga merasa cemas tentang apa yang akan terjadi pada Indonesia. Skenario terburuk adalah berkembang pesatnya fanatisme agama, diikuti oleh disintegrasi negara yang memicu migrasi massal pengungsi dan gangguan ekonomi yang serius di Asia Tenggara. Hal tersebut tidak pernah terjadi, tetapi konflik kekerasan yang berulang telah memberikan pelajaran berharga mengenai bangsa yang seringkali tidak harmonis dan bahkan mengalami kekerasan di beberapa wilayah.

Buku ini merupakan pengembangan dari buku berjudul *Support for Interreligious Conflicts* yang diterbitkan di tahun 2020. Pengembangannya meliputi penjelasan tentang *psychological well-being*, kaitan *psychological well-being* dengan konflik dan identitas sosial. Buku ini adalah terjemahan sederhana dari penelitian tersebut.

Tujuan dari diterbitkannya buku referensi ini adalah memberikan wawasan mengenai prevalensi dan faktor penentu yang menjadi pendukung munculnya konflik antaragama di sejumlah wilayah Indonesia. Dalam menjelaskannya, kami juga melibatkan diskusi terkait bagaimana konflik berdampak pada kebahagiaan psikologis atau yang biasa dikenal *psychological well-being*. Wawasan ini diharapkan dapat memberi kontribusi dalam usaha mencegah episode pertumpahan darah baru. Buku ini terdiri atas tujuh bab. Bab pertama hingga bab tiga menjelaskan konflik antaragama dan isu-isu terkait di Indonesia. Bab empat menjelaskan tentang pendekatan teoretis secara umum mengenai konflik

antaragama. Bagian ini menyampaikan konsep-konsep terkait, seperti definisi konflik antaragama, konflik terkini, kelompok yang terlibat, dan dua tingkat konflik, yaitu konflik manifes dan konflik laten. Bab lima memberikan pemahaman yang lebih spesifik tentang penyebab konflik antaragama dan dampaknya terhadap penurunan pendekatan tingkat kebahagiaan psikologis individu. Bab selanjutnya, enam, membahas secara lebih mendalam mengenai kebahagiaan psikologis. Terakhir, bab tujuh menceritakan hasil penelitian terbaru mengenai konflik antaragama dan dampaknya terhadap kebahagiaan psikologis. Di dalam bab ini kami juga membahas mengenai faktor yang dapat mengurangi ketegangan antarkelompok, yang nantinya dapat berdampak positif terhadap kebahagiaan psikologis.

Kami berharap buku referensi ini menjadi panduan dalam memahami konflik sosial yang rentan terjadi di Indonesia. Di balik kemungkinan terjadinya konflik ketika beragam kelompok sosial berkumpul, kami percaya bahwa hanya melalui peningkatan kontak antarkelompok dalam interaksi tersebut beragam prasangka dapat dikomunikasikan dan akhirnya terjadi kerjasama dan kerukunan.

Bandung, 27 Agustus, 2024
Tery Setiawan dan Vida Handayani

Bab 1

Menelusuri Konflik Antaragama di Indonesia

A. Indonesia Adalah Negara Toleran

Indonesia dapat menjadi contoh negara yang toleran di dunia (Pew Research Center, 2015). Indonesia juga bisa menjadi contoh yang baik dalam kerukunan antarumat beragama. Fakta membuktikan bahwa bangsa ini secara resmi mengakui enam agama yang berbeda (Human Rights Watch, 2013). Selain itu, fakta menunjukkan bahwa Indonesia adalah negara demokrasi terbesar ketiga di dunia (setelah India dan Amerika Serikat) dan negara dengan penduduk muslim terbesar diikuti oleh India dan Pakistan.

Walaupun begitu, hubungan antaragama merupakan hal yang secara konsisten harus mendapatkan perhatian agar tetap terjaga dan mengurangi kemungkinan terjadinya konflik. Hal ini sangatlah relevan mengingat Indonesia pernah mengalami beberapa konflik antaragama yang membuat dunia internasional khawatir pada masa depan bangsa ini dan pengaruhnya bagi bangsa lain.

B. Kebebasan Memeluk Agama di Indonesia

Salah satu isu penting dalam menjaga toleransi antaragama adalah adanya kebebasan beragama bagi masyarakat Indonesia. Bahkan, bagi masyarakat yang telah memeluk keyakinan yang belum diakui oleh undang-undang. Namun, tidak bisa dipungkiri bahwa

kebebasan beragama merupakan hal yang masih sulit untuk direalisasikan secara ideal di Indonesia. Hal ini berkaitan dengan beragam domain publik, seperti kondisi politik (Mulia, 2011a).

Hak untuk menjalankan praktik keagamaan terkadang mendapat tantangan keras dari kelompok agama lain (Lismawati dkk., 2010). Serangan kekerasan tidak hanya terjadi antara kelompok agama yang berbeda, tetapi juga dalam kelompok agama yang sama tetapi memiliki tradisi yang berbeda, seperti muslim Sunni terhadap muslim Syiah dan muslim Sunni terhadap Ahmadiyah atau sekte kecil lainnya (Human Rights Watch, 2013; Lismawati et al., 2013). Hal ini juga ditemukan dalam agama lain, misalnya Kristen. Meningkatnya gerakan Pentekosta di Indonesia mendapatkan respon negatif dari beberapa gereja Kristen, karena mereka dianggap ‘membeli’ jemaat melalui distribusi bantuan makanan dan bantuan lainnya (Gudorf, 2012).

Buku referensi ini dibuat dengan maksud melihat kembali pengalaman konflik antaragama yang pernah terjadi, khususnya antara komunitas Muslim dan Kristen (termasuk Katolik), dan menelaahnya melalui pendekatan identitas sosial sebagai sebuah kelompok agama. Hal ini dilakukan bukan untuk mengingat kembali pengalaman buruk yang pernah terjadi, tetapi untuk melihat secara saksama cara konflik agama berkembang. Selain itu, juga akan dibahas pendekatan psikologis antarkelompok yang dapat mengurangi konflik antaragama dan cara hal tersebut sejatinya berdampak positif terhadap individu.

Untuk memberikan pemahaman yang lebih baik tentang konflik antaragama di Indonesia, kami mulai dengan menjelaskan konflik antaragama yang telah dan bagaimana intervensi negara dalam praktik keagamaan selama rezim Soewharto (1966-1998), dan dampaknya terhadap kehidupan antaragama setelah jatuhnya rezim. Selanjutnya, kami memberikan batasan istilah-istilah khusus yang digunakan dalam buku ini, seperti konflik dan kekerasan, dan dilanjutkan dengan penjelasan perbedaan antara konflik manifes dan konflik laten.

Bab 2

Konflik Antaragama di Era Pascakepemimpinan Soeharto

Menurut Mulia (2011), ada tiga intervensi negara yang menonjol dalam praktik keagamaan selama rezim Orde Baru Soeharto: pelarangan buku-buku agama yang dianggap membahayakan pemerintah, menentukan agama resmi dan mengubah kepercayaan lokal menjadi agama resmi. Ketiga intervensi ini mendorong perkembangan baru dalam masyarakat setelah jatuhnya Soeharto. Kami mulai dengan penjelasan intervensi-intervensi tersebut sebelum mengelaborasi lebih lanjut perkembangan konflik antaragama yang terjadi di era setelah Soeharto.

A. Campur Tangan Pemerintah Soeharto terhadap Kebebasan Beragama

Pemerintah Suharto cenderung mencampuri kehidupan beragama dan berkeyakinan masyarakat. Rezim Orde Baru Soeharto melarang ratusan buku agama dan lebih dari seratus aliran sesat yang dianggap berbahaya bagi rezim (Schweisshelm, 2010). Larangan buku ini juga diikuti dengan pemusnahan semua karya penulis dan bahkan dalam beberapa kasus, diikuti dengan penangkapan sang penulis.

B. Agama Resmi dan Tidak Resmi

Intervensi pemerintah melalui pemberian definisi yang substansial tentang agama dan pengakuan terhadap tradisi agama tertentu di Indonesia (Mulia, 2011a). Dengan mengklasifikasikan agama resmi dan tidak resmi, rezim Soeharto mengontrol pertumbuhan kelompok agama di luar yang diakui secara resmi. Definisi tersebut telah diterjemahkan dalam Surat Keputusan Menteri Dalam Negeri Nomor 477/74054/1978 tentang agama resmi di Indonesia, yaitu Islam, Katolik, Protestan, Hindu, dan Buddha.

Setiap agama kemudian diafiliasikan dengan lembaga resmi yang diberi kewenangan untuk mengatur kegiatan keagamaan dan menjaga tafsir yang berwibawa, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) bagi umat Islam dan Konferensi Wali Gereja Indonesia (KWI) bagi umat Katolik. Dengan memiliki lembaga keagamaan resmi, tafsir agama yang diterima maka sebatas tafsir yang disepakati oleh para ulama di lembaga tersebut. Perbedaan dari interpretasi umum dilihat sebagai penyimpangan (Mulia, 2011b). Salah satu implikasinya adalah munculnya kelompok mayoritas, yang memegang tafsiran umum dan kelompok minoritas dan/ bahkan diberi label sesat, yang tidak mengacu pada tafsiran umum. Interpretasi yang diterima secara umum menjadi senjata bagi mayoritas untuk memaksakan interpretasi mereka secara agresif pada kelompok minoritas.

C. Kepercayaan Lokal menjadi Agama Resmi (Kebebasan Agama yang Tidak Bebas)

Beberapa kepercayaan lokal seperti Sunda Wiwitan dan Parmalim ditafsirkan dan dimasukkan ke dalam tradisi agama yang diakui (Mulia, 2011). Dengan kata lain, ada Islamisasi atau Kristenisasi dari apa yang sebelumnya dianggap sebagai agama asli. Intervensi ini dikukuhkan

dengan Ketetapan MPR No. II/MPR/1998. Dalam keputusan tersebut, butir 6 menjelaskan cara pembangunan nasional dalam agama dan keyakinan diarahkan pada ketertiban dalam kehidupan beragama. Di dalam dokumen tersebut, secara tegas dinyatakan bahwa kerukunan antarumat beragama dalam masyarakat merupakan tanggung jawab bersama seluruh warga negara, termasuk mengawasi masyarakat yang menganut kepercayaan lokal atau adat tetapi tidak menganut agama yang diakui, mencegah mereka membentuk agama baru, dan mengarahkan masyarakat tersebut untuk mengikuti salah satu agama resmi.

D. Perkembangan Sosial pada Intervensi dalam Praktik Keagamaan

Intervensi dalam praktik keagamaan yang dijelaskan sebelumnya menghasilkan tiga perkembangan sosial yang secara spesifik memperkuat kekerasan agama setelah pengunduran diri Presiden Soeharto pada Mei 1998.

1. Perkembangan Sosial Pertama

Munculnya identifikasi agama yang menguat di masyarakat, sebagian besar dalam komunitas Islam dan Kristen (Mulia, 2011b). Perkembangan ini sangat berdampak pada gerakan keagamaan dan toleransi.

Perkembangan pertama, kebangkitan identitas keagamaan diawali dengan kebangkitan Islam setelah 32 tahun tertindas (Bruinessen, 2018). Kelompok Muslim mulai menunjukkan agama mereka secara lebih mencolok dan pada saat yang sama berbagai bentuk identitas Islam muncul ke permukaan. Hasil kebangkitan Islam dapat langsung dilihat pada pemilu 1999; terdapat 17 partai politik Islam dari 48 partai yang berlaga dalam pemilu (Friend, 2003). Akhirnya, hanya ada delapan partai Islam yang

memenuhi syarat untuk kursi legislatif di DPR nasional, termasuk PKB, PPP, PAN, PK, dan PBB (Ufen, 2006).

Di saat yang sama, kebangkitan Islam juga diperkuat oleh gerakan transnasional dari Timur Tengah, terutama sekte Islam seperti Wahhabi dan Ikhwanul Muslimin (juga dikenal sebagai al-Ikhwan al-Muslimin: Wahid, 2009). Sekte-sekte ini dikenal karena kekakuan interpretasi Alquran dan cara ekstrem untuk mengejar agenda mereka.

Menurut mantan Presiden Abdurrahman Wahid, gerakan ini telah menyusup ke masjid, lembaga pendidikan, lembaga pemerintah, organisasi Islam seperti Muhammadiyah, NU, dan partai politik untuk mendapatkan pengikut dan popularitas (Wahid, 2009). Penyusupan ini menimbulkan gesekan di dalam Islam dan terkadang menimbulkan konflik dan kekerasan di dalam Islam dan antaragama lain di Indonesia. Beberapa kelompok Islam –yang didominasi oleh Wahhabi dan Ikhwanul Muslimin– secara agresif memaksa kelompok lain untuk menyetujui interpretasi agama mereka. Mereka melabeli orang-orang yang tidak sepaham sebagai kafir, bahkan terhadap mereka yang juga beragama Islam.

Kebangkitan kelompok-kelompok agama yang terang-terangan tidak hanya terjadi dalam Islam tetapi juga muncul di kalangan Kristen. Meskipun banyak studi kurang memperhatikan peningkatan identitas Kristen, kemunculan mereka dapat langsung dicatat juga mulai tahun 1999 (Hoon, 2013).

Kebangkitan kelompok agama Kristen berkaitan dengan transformasi dari Protestan atau Katolik konvensional menjadi Kristen Pantekosta dan ortodoks. Hal ini bisa dilihat jumlah pembangunan gereja dan sekolah Kristen yang semakin banyak dan pengaruh keyakinan mereka dalam kehidupan sehari-hari.

Pengaruh penting pertama yang berkembang dari Kekristenan adalah kembalinya keterlibatan politik dalam pemilihan nasional. Secara sejarah, keterlibatan partai-partai Protestan dan Katolik bukanlah hal baru. Hal ini diawali pada tahun 1971. Namun, setelah tahun itu kedua partai –PARKINDO dan Partai Katolik– tidak pernah lagi mengikuti pemilihan nasional (Komisi Pemilihan Umum, 2009).

Di masa reformasi, tepatnya tahun 1999, setidaknya mulai ada dua partai yang berhubungan dengan agama Kristen dari empat puluh delapan partai yang berkompetisi dalam pemilihan. Mereka adalah KRISNA dan PKD (Friend, 2003).

Pada tahun 2004, sebuah partai baru yang terkait dengan Kristen, PDS, berhasil memenangkan 13 kursi legislatif dalam pemilihan nasional. Meski tak satu pun dari partai Kristen yang disebutkan pernah memiliki dampak yang menonjol dalam konstelasi politik bangsa, polarisasi antara Kristen dan Islam semakin terlihat nyata. Komunitas Kristen yang berkembang di Indonesia juga menjadi lebih terlihat (Hoon, 2013).

Tercatat bahwa setelah tahun 1998 gerakan Evangelis dan Pantekosta-Karismatik dengan cepat meningkatkan popularitasnya. Hal ini beriringan dengan popularitas Pentakostalisme yang semakin

meningkat di benua Asia, dan sebagian besar terjadi di Indonesia (Gudorf, 2012). Sebagai komunitas yang paling cepat berkembang, gereja-gereja Pantekosta-Karismatik juga telah menemukan cara untuk mengatasi kesulitan membangun gereja yang disebabkan oleh SKB No. 01/1969 dan Peraturan Bersama Menteri tentang tempat-tempat ibadah pada tahun 2006. Mereka membangun gedung serba guna atau gedung pertemuan sebagai tempat ibadah mereka. Salah satunya adalah bangunan besar dan megah yang dibangun pada tahun 2000 di Surabaya oleh Gereja Bethani. Pertumbuhan pesat komunitas Kristen ini, tidak mengherankan, memicu ketegangan antaragama dengan kelompok Muslim dan kadang-kadang bahkan di antara komunitas Kristen lainnya. Misi Kristenisasi mereka yang dilakukan secara agresif di beragam daerah. Jemaat gereja-gereja arus utama dan tempat tinggal Muslim menjadi salah satu faktor yang memperburuk komunitas Muslim dan Kristen lainnya (Hoon, 2013; Suhadi, 2014).

2. Perkembangan Sosial Kedua

Perkembangan kedua yaitu **meningkatnya peran agama dan lembaga keagamaan di dalam produksi undang-undang**. Oleh karena itu, pengenalan produk hukum mendorong ketegangan antaragama (Mulia, 2011). Tidak lama setelah Soeharto lengser, rezim Habibie yang baru dibentuk mencabut Peraturan Menteri Nomor 01 Tahun 1984 tentang Izin Penerbitan (Indrayana, 2007). Peraturan tersebut menyatakan bahwa Kementerian Penerangan berwenang mencabut izin publikasi perusahaan media yang tidak mendukung kebijakan pemerintah. Pencabutan tersebut kemudian

memberikan kebebasan untuk berekspresi dan membuka jalan bagi ratusan perusahaan penerbitan untuk berkembang dan dengan demikian, menandai proses demokratisasi di Indonesia.

Kemampuan menyuarakan tuntutan yang dimiliki membuat masyarakat lebih terbuka dan aktif menuntut perubahan dalam persoalan nasional, seperti amandemen UUD 1945. Tuntutan tersebut akhirnya berujung pada amandemen konstitusi Indonesia sebanyak empat kali (Isra, 2010). Salah satu amandemen konstitusi yang secara signifikan berkontribusi pada peningkatan pengaruh Islam atau agama lokal besar lainnya adalah Undang-Undang Desentralisasi (Sterkens & Hadiwitanto, 2016).

Geliat demokratisasi yang terjadi saat memasuki masa reformasi, tuntutan otonomi daerah, dan distribusi ekonomi yang lebih besar menjadi lebih kencang disuarakan (Wilson, 2008). Tuntutan tersebut akhirnya dikabulkan oleh rezim Habibie melalui pengesahan undang-undang tentang Pemerintah Daerah Nomor 22 Tahun 1999 dan Perimbangan Keuangan Pusat dan Daerah Nomor 25 Tahun 1999 (Indrayana, 2007).

Semangat desentralisasi merupakan upaya untuk mengatasi keluhan daerah, terutama tempat-tempat yang berusaha memisahkan diri dari bangsa, seperti Aceh dan Papua (Wilson, 2008). Undang-Undang Desentralisasi juga memungkinkan pembentukan kabupaten dan provinsi baru melalui mekanisme yang disebut pemekaran (lihat Sterkens & Hadiwitanto, 2016, h.164 sebagai contoh).

Semangat desentralisasi tentunya perlu didukung, karena hal ini juga berkaitan dengan pemerataan kesejahteraan. Namun demikian, ternyata hal ini juga turut menghasilkan produk hukum dan kebijakan publik yang mencerminkan peningkatan politik etnis-agama mayoritas, baik di tingkat pemerintah daerah maupun pusat. Salah satu contohnya adalah penerapan Syariah Islam di Aceh dan perencanaan peraturan kota Alkitab di Manokwari, Papua.

Menurut Maarif (2009), cendekiawan Muslim terkemuka, perjuangan syariat Islam untuk Perda merupakan jalan pintas untuk merespon perilaku korupsi yang terjadi secara nasional. Beliau beranggapan bahwa proses demokratisasi yang dimulai akan memaksa setiap warga negara untuk mematuhi hukum syariah Islam. Senada dengan Maarif, mantan Presiden Abdurrahman Wahid juga merespon usulan pengenalan peraturan syariah Islam dengan mengklaim bahwa peraturan tersebut tidak toleran dan melanggar banyak hak sipil dan hak minoritas (Wahid, 2009).

3. Perkembangan Sosial Ketiga

Perkembangan ketiga **berkaitan dengan cara agama memainkan peran yang lebih menonjol dalam persaingan politik**. Untuk lebih jelasnya, kami akan menggambarkan bagaimana tiga perkembangan tersebut secara langsung dan tidak langsung meningkatkan peluang konflik antaragama?

Perkembangan terakhir berhubungan dengan persaingan antarpolitical partai politik khususnya dalam memikat calon pemilih. Persaingan untuk

mendapatkan calon terpilih di DPR membuat partai politik berusaha mengembangkan hubungan baik dengan umat beragama (Mulia, 2011b). Menurut Mulia, partai politik dapat dibagi menjadi dua kategori. Pertama, partai liberal yang mempertahankan jenis pemerintahan sekuler tanpa banyak campur tangan agama. Kedua, partai yang meminta lebih banyak pengaruh keyakinan agama. Dalam hal ini kebanyakan partai Islam, dalam pengembangan berbagai kebijakan. Pertempuran ini memengaruhi cara calon pemilih bereaksi terhadap kebebasan beragama di tingkat akar rumput. Misalnya, pada saat terjadi gejolak Ahmadiyah, PPP memaksa pemerintah mengeluarkan Keputusan Bersama Kementerian Agama, Kementerian Dalam Negeri, dan Kejaksaan Agung tentang aliran Ahmadiyah (Human Rights Watch, 2013). Keputusan Bersama ini akan melarang aliran Ahmadiyah untuk menyebarkan ajarannya dan menghentikan kegiatannya yang dianggap menyimpang dari Islam di Indonesia. Di sisi lain, PDI-P menolak gagasan Keputusan Bersama dan meminta pemerintah membatalkan rencana penetapan Keputusan Bersama tersebut. Pada akhirnya, Keputusan Bersama tetap dikeluarkan dan langsung disusul oleh serangkaian penyerangan agresif terhadap warga Ahmadiyah.

Bab 3

Konflik Antarkelompok Agama pada Masa Reformasi di Tiga Wilayah

Ketiga perkembangan dalam masyarakat yang disebutkan pada bab 2 berkontribusi pada meningkatnya ketegangan antaragama. Ketegangan ini, pada kenyataannya, berkembang menjadi kekerasan antarkelompok yang masif. Meski tidak secara langsung berdampak pada kekerasan antaragama, setidaknya telah terjadi tiga konflik antaragama berskala besar yang signifikan di berbagai “titik panas” di Indonesia sejak tahun 1998.

Konflik-konflik yang terjadi diperuncing oleh ketiga perkembangan tersebut, yaitu di Ambon, di Maluku Utara (Kepulauan Maluku), dan di Poso (Sulawesi Tengah). Dalam buku ini, kami hanya fokus pada konflik-konflik tersebut karena banyaknya korban dan pengungsi internal, serta dampak sosial yang ditimbulkan. Berikut ini adalah gambaran dari ketiga konflik tersebut secara berurutan.

A. Konflik Antarkelompok Agama di Kepulauan Maluku

Dua konflik pertama yang akan diuraikan adalah konflik antaragama di kepulauan Maluku antara tahun 1999 hingga 2000 dan 2004 (Duncan, 2005). Ada dua tempat yang patut dicermati ketika menyebut konflik di kepulauan Maluku: Kota Ambon, ibu kota Provinsi

Maluku, dan Maluku Utara. Provinsi baru yang dibentuk pada masa konflik di Kota Ambon.

Kami mulai dengan menjelaskan tempat pertama, yaitu Ambon. Berdasarkan penelitian van Klinken (2001), konflik di Ambon selama 1999-2000 dapat dibagi menjadi empat kerusuhan.

1. Kerusuhan Pertama

Kerusuhan pertama terjadi pada 19 Januari 1999, pada hari paling suci dalam kalender Islam, Idul Fitri. Konflik awal dimulai dengan konflik pribadi di terminal antara seorang pendatang Bugis dari Sulawesi Selatan yang kebetulan beragama Islam dengan seorang sopir Ambon yang beragama Kristen.

Isu tentang pertempuran di terminal segera menyebar ke seluruh kota, khususnya di area dengan kelas ekonomi menengah ke bawah. Alih-alih berpegang pada fakta pertengkaran pribadi, isu pertempuran dengan cepat memperoleh label agama. Pertarungan itu kemudian dengan cepat menjelma menjadi konflik antara Muslim dan Protestan.

Kerusuhan terjadi di banyak tempat di bagian Selatan Provinsi Maluku, yaitu di Kepulauan Seram, Buru, Sanara, Manipa, dan Tanimbar. Kedua belah pihak saling menyerang tempat-tempat ibadah. Aparat keamanan dengan cepat merespon penyerangan tersebut. Namun, kelompok Kristen dan Muslim masih tetap saling bertikai di kota selama berhari-hari (Wilson, 2008).

2. Kerusuhan Kedua

Kerusuhan kedua terjadi pada 24 Juli 1999. Kerusuhan ditandai dengan pertempuran sengit di Poka, pinggiran Kota Ambon dengan tingkat

ekonomi relatif menengah (van Klinken, 2001). Serupa dengan kerusuhan pertama, rumah ibadah menjadi sasaran utama, termasuk milik umat Katolik yang dianggap non-partisan selama konflik.

3. Kerusuhan Ketiga

Kerusuhan ketiga terjadi pada 26 Desember 1999, tepat setelah hari Natal. Lagi-lagi, kehadiran pasukan keamanan dengan senjata lengkap tidak bisa menghentikan salah satu gereja Protestan utama, Silo, untuk dibakar. Kelompok Kristen membalas dendam keesokan harinya dengan membakar Masjid An-Nur. Intensitas kerusuhan ketiga semakin mencekam. Hal ini ditandai dengan setiap kelompok mempersenjatai diri mereka dengan senapan semi-otomatis dan bom rakitan. Pada Januari 2000, laporan korban tewas melebihi 3.000 orang (Braithwaite dkk., 2010).

4. Kerusuhan Keempat

Kerusuhan keempat terjadi pada bulan Juni 2000 (van Klinken, 2001). Persiapan untuk kerusuhan ini sendiri sebetulnya sudah dilakukan sebelumnya. Di Pulau Jawa, intervensi satuan paramiliter dibahas secara intensif sebagai respon atas konflik di Ambon dan Maluku Utara.

B. Laskar Jihad, Laskar Mujahidin, Deklarasi Malino II

Kesatuan yang diberi nama Laskar Jihad dibentuk pada 30 Januari 2000 sebagai upaya balas dendam terhadap umat Kristen di Ambon dan Tobelo, Maluku Utara. Pemerintah telah mengambil langkah preventif untuk menghentikan Laskar Jihad. Namun, kurang lebih 3.000 anggota Laskar Jihad tetap berhasil berangkat dari

Surabaya ke Maluku dan Maluku Utara pada Mei 2000. Pasukan lain yang lebih kecil terdiri atas 100-200 pejuang Muslim, yang disebut Laskar Mujahidin, telah tiba di Ambon sebelumnya (Braithwaite & Leah, 2010).

Pada tanggal 21 Juni 2000, Laskar Jihad mengorganisasi sejumlah besar pejuang bersenjata lengkap untuk menyerbu markas Brimob yang bersenjata lengkap. Peristiwa ini, diiringi dengan insiden di Maluku Utara, memaksa Presiden menetapkan keadaan darurat sipil di kedua tempat tersebut.

Penetapan keadaan ini memungkinkan pemerintah dan pasukan keamanan untuk menutup wilayah itu dari non-penduduk, menetapkan blokade yang lebih efisien, memberlakukan jam malam, dan melakukan penggeledahan senjata di rumah. Kondisi tersebut tidak secara langsung meredakan konflik dan mengurangi ketegangan. Penangkapan provokator juga tidak terlalu berarti, karena jaksa, hakim, dan panitera telah meninggalkan kota (Braithwaite & Leah, 2010). Ditambahkan, penjara-penjara juga sudah dirobohkan (International Crisis Group, 2002). Penangkapan barulah menjadi efektif di bulan Mei 2001.

Dari tahun 2001 hingga 2003 Ambon sudah menjadi lebih tenang, karena perubahan organisasi militer lokal dan sektor keamanan semakin ditarik dari pertempuran. Selain deklarasi, pemerintah pusat yang dipimpin oleh Menko Kesra saat itu, Jusuf Kalla, memediasi pertemuan antara tokoh Kristen dan Muslim dari Provinsi Maluku. Setelah melalui diskusi yang intens selama dua hari, akhirnya mereka mengeluarkan kesepakatan damai pada 12 Februari 2002. Kesepakatan tersebut dikenal sebagai Deklarasi Malino II (Braithwaite & Leah, 2010).

C. Konflik Ambon pada April 2004 dan 11 September 2011

Ketika konflik seolah-olah menghilang, kekerasan kembali terjadi pada April 2004 (Braithwaite dkk., 2010). Serangkaian kekerasan yang cepat mengakibatkan 40 nyawa hilang dan sebanyak 200.000 orang terpaksa meninggalkan rumah mereka. Hingga tahun 2004, jumlah korban dalam konflik Ambon mencapai 5.000 orang. Angka tersebut bahkan lebih tinggi menurut beberapa jurnalis; hingga mencapai 10.187 orang. Akibat konflik tersebut, wilayah Pulau Ambon dan pulau tetangga Haruku, Saparua, dan Seram dipisahkan oleh warna simbolis, yaitu putih untuk Muslim dan merah untuk Kristen (Protestan).

Sejak kekerasan terakhir tahun 2004, Ambon relatif damai dan konflik antaragama hampir tidak pernah terjadi lagi. Bahkan, konflik antara polisi dan militer lebih terlihat daripada konflik antaragama. Provokasi masih muncul, tetapi masyarakat di Ambon sudah tidak mudah terpicu. Konflik antarkelompok masih terjadi tetapi dalam skala yang jauh lebih kecil dibandingkan dengan konflik sebelumnya. Konflik tersebut juga tidak pernah berkembang menjadi konflik dengan skala yang lebih besar. Konflik yang dianggap relatif besar, yaitu pada 11 September 2011, dengan cepat dapat diselesaikan. Meskipun tujuh orang tewas dan 200 rumah terbakar dalam konflik tersebut (Aziz, 2011). Banyak yang beranggapan bahwa konflik di tahun 2011 itu juga bukanlah konflik agama.

D. Tempat Konflik Kedua Maluku Utara

Tempat kedua konflik kepulauan Maluku terjadi di Maluku Utara. Sementara Kota Ambon dan pulau-pulau sekitarnya mengalami kerusuhan pertama pada Januari 1999, Maluku Utara yang secara administratif masih merupakan bagian dari Provinsi Maluku saat itu tetap tenang (Duncan, 2005). Ketegangan tampak meningkat ketika sebuah dokumen berjudul Peta Invasi GPM di Ternate mulai beredar. Namun, segera terungkap bahwa dokumen itu dimaksudkan untuk menunjukkan lokasi jemaat GPM di daerah tersebut bukan titik penyerangan. Bahkan pada saat itu, baik Kristen maupun Muslim di Maluku Utara tetap damai.

Ketegangan akhirnya muncul pada bulan Juni 1999 ketika pemerintah daerah berencana untuk membuat Kabupaten Malifut baru untuk Suku Makian di Kabupaten Kao dan provinsi baru Maluku Utara, yang dimungkinkan oleh Peraturan Pemerintah Nomor 42/1999 (Duncan, 2005; van Klinken, 2001). Gagasan menjadikan Maluku Utara sebagai provinsi sebetulnya sudah ada di kalangan elit politik dan ekonomi di Maluku Utara sejak Perang Dunia II (Wilson, 2008). Ada dua alasan kuat untuk ini. Secara geografis, Maluku Utara terlalu jauh dari Ambon dan beberapa Muslim ingin melepaskan diri dari pengaruh elit Kristen. Secara spesifik, Desa Kao dan Malifut adalah tetangga di semenanjung utara Halmahera. Desa Kao dihuni oleh orang Kao, Jailolo, dan Tobelo, yang merupakan penduduk asli semenanjung. Mereka terkait dengan Sultan Ternate dan sebagian besar Protestan. Di sisi lain, penduduk Malifut adalah transmigran dari Pulau Makian, Ternate. Pada umumnya, orang Makian beragama Islam dan mereka berafiliasi dengan Sultan Tidore, saingan

lama Sultan Ternate. Masalah yang ada menjadi semakin rumit, sebuah tambang emas yang ditemukan oleh seorang berwarga negara Australia pada pertengahan 1999 di wilayah Kao membuat orang Kao curiga terhadap Makian, karena berusaha menguasai pendapatan lokal dan kesempatan kerja di distrik baru mereka.

Konflik yang sebenarnya baru dimulai di bulan Agustus 1999, ketika Maluku Utara tampaknya sudah pasti diterima oleh pemerintah pusat untuk mendirikan provinsi sendiri. Bagaimana konflik dimulai masih belum jelas sampai dengan hari ini, karena kedua belah pihak saling menyalahkan. Konflik awal menyebabkan beberapa kematian di kedua sisi dan ratusan rumah terbakar (van Klinken, 2001). Konflik dengan cepat dapat diredakan, tetapi ketegangan masih terasa. Konflik pecah kembali pada tanggal 24 Oktober 1999, ketika orang-orang Kao membakar seluruh pemukiman Makian dan 8.000 orang Makian menjadi pengungsi.

Setelah kejadian 24 Oktober 1999, sebuah surat mulai beredar di sekitar Ternate dan Tidore yang menandai pergeseran konflik dari etnis ke agama (Duncan, 2005). Surat itu berisi rencana pemindahan orang Makian dari Halmahera dan pembentukan kontrol Kristen atas pulau dan kekayaannya. Gereja-gereja Protestan yang disebutkan dalam surat itu (GPM dan GMIH) segera membantah terlibat dalam pembuatan surat itu dan mengeluarkan pernyataan yang mengklaim bahwa surat itu hanya upaya provokatif. Namun, informasi surat itu terus menyebar dan terlanjur memicu kemarahan dan ketakutan di kalangan komunitas Muslim.

Masalah menjadi semakin pelik ketika dalam proses meredakan ketegangan yang memuncak, Pendeta Risakotta dibunuh oleh massa yang marah. Kerumunan

yang sama, bergabung dengan yang lain, membakar rumah-rumah dan gereja-gereja Kristen. Aparat keamanan saat itu terkejut dan tidak mampu menghentikan massa yang marah. Insiden itu menyebabkan sembilan kematian dan lebih dari 260 rumah dan tiga gereja hancur.

Pada tanggal 27 Desember 1999, episode kekerasan lain pecah lagi. Kali ini umat Kristen Protestan di Tobelo yang menyerang desa-desa transmigran Muslim di distrik terdekat Galela dan membunuh 400-500 orang, kebanyakan wanita dan anak-anak, di dua masjid (van Klinken, 2001). Eksekusi ini merupakan pembantaian terburuk dalam konflik Maluku. Pembantaian itu seketika memperkuat tekad kelompok Islam militan di Ternate, bahkan di Jawa, untuk membalas dendam kepada umat Protestan di Halmahera Utara. Hari-hari berikutnya setelah kejadian, kekerasan menyebar ke seluruh Halmahera dan pulau-pulau sekitarnya (Duncan, 2005).

Pada April-Mei 2000, anggota Laskar Jihad tiba di Maluku Utara untuk mendukung pasukan Muslim (Braithwaite & Dunn, 2010). Didukung oleh anggota Laskar Jihad, pasukan kelompok putih kembali beraksi pada akhir Mei 2000. Mereka melancarkan sejumlah serangan terhadap Duma, tetapi tidak berhasil. Serangan akhirnya berhasil menembus pertahanan lawan pada 19 Juni 2000 dan mengakitbakan lebih dari 150 orang tewas. Peristiwa di Duma dan kekerasan yang sedang berlangsung di kepulauan Maluku memaksa Presiden Wahid untuk menyatakan keadaan darurat sipil di Maluku dan Maluku Utara pada 27 Juni 2000. Tidak lama setelah darurat sipil dilaksanakan, kekerasan di Maluku Utara menurun drastis. Episode kekerasan tersebut telah menyebabkan pembunuhan banyak orang dan

pemindahan warga lokal lebih dari 222.000 orang dari desa mereka.

E. Konflik di Poso Sulawesi Tengah

Konflik antarkelompok berskala besar ketiga terjadi di Poso, Sulawesi Tengah. Konflik dapat dibagi menjadi empat fase (Aragon, 2001; Human Rights Watch, 2002). Tahap pertama dimulai pada 24 Desember 1998 dan berlangsung selama seminggu. Fase kedua terjadi pada April 2000. Fase ketiga, yang biasanya dilihat sebagai perang saudara di seluruh wilayah konflik, dimulai pada Mei 2000. Terakhir, fase keempat dimulai pada Juli 2001 dan berakhir pada Desember 2001. Laporan akademisi dan LSM sepakat bahwa konflik Poso diawali oleh pergulatan politik lokal pascaperubahan politik nasional tahun 1998 dan diperumit oleh lemahnya jurnalisme dan penguatan tokoh agama dari kedua belah pihak.

Tahap pertama pada tanggal 24 Desember 1998, dimulai dengan perkelahian pribadi antara seorang pemuda Protestan dari lingkungan Lombogia dan seorang pemuda Muslim dari lingkungan Kayamanya (Aragon, 2001). Pemuda Protestan itu akhirnya menikam pemuda Muslim. Dengan kondisi terluka, pemuda Muslim tersebut pergi ke Masjid dan isu permusuhan dengan cepat berkembang di kalangan umat Islam keesokan paginya.

Para pemimpin agama dari kedua belah pihak bertemu dan sepakat untuk menyalahkan pengaruh buruk alkohol. Mereka memutuskan untuk melarang penjualannya selama Ramadhan. Setelah keputusan itu, pasukan polisi mulai menyita dan menghancurkan toko-toko minuman keras di kota. Selama penyitaan, beberapa pemuda Muslim memperparah eksekusi dengan

menyerang properti yang sebagian besar dimiliki oleh orang Tionghoa Kristen.

Para pemuda Protestan kemudian merasa terdorong untuk mempertahankan toko-toko tersebut. Pada saat yang sama, desas-desus mulai menyebar ke kota-kota tetangga Poso bahwa gereja-gereja di kota itu dibakar. Desas-desus itu dengan cepat dibantah oleh kepala polisi. Namun, pada 27 Desember 1998, sekelompok truk yang dipimpin oleh anggota DPRD II, Herman Parimo, datang ke kota untuk membantu orang-orang Protestan yang terancam di Lombogia. Bentrokan antara kedua kelompok agama menjadi lebih nyata. Akhirnya, keesokan paginya bentrokan antara Muslim dan Kristen pecah di Poso. Dalam bentrokan tersebut, kelompok Muslim juga mendapat bala bantuan dari Muslim Bugis dan Muslim di wilayah Kaili. Bentrokan berlangsung selama lebih dari seminggu dan meluas ke luar batas kota. Tahap pertama mengakibatkan hampir 200 orang terluka, sebagian besar Protestan, dan sekitar 400 rumah Protestan dan Katolik hancur.

Tahap kedua dimulai pada 16 April 2000 (Human Rights Watch, 2002). Serupa dengan fase sebelumnya, konflik skala besar awalnya dimulai dengan serangan pribadi oleh seorang Protestan kepada seorang pemuda Muslim pada tanggal 15 April 2000. Berbeda dari laporan Human Rights Watch (2002), dokumen Aragon (2001) melaporkan bahwa serangan itu lebih merupakan pertengkaran pribadi antara seorang Protestan dan seorang Muslim di terminal bus. Keduanya, karena mabuk, berkelahi di terminal dan pemuda Muslim itu kembali ke rumahnya di Kayamanya dan mengklaim bahwa dia dilukai oleh seorang Protestan dengan pisau. Sekali lagi, permusuhan muncul kembali dan meningkat.

Keesokan harinya, kelompok Muslim dari Kayamanya menggeledah tersangka penyerang Protestan di lingkungan terdekat. Mereka tidak dapat menemukan orang tersebut, tetapi menikam ayahnya. Kemudian, massa yang sama semakin marah dan semakin besar hingga mulai membakar rumah-rumah Protestan malam itu. Saat itu, Kapolres Poso memanggil bala bantuan Brimob dari Palu (Human Rights Watch, 2002).

Keesokan harinya, petugas Brimob menembaki massa, menewaskan dua orang di tempat dari pihak Muslim dan melukai delapan orang. Bukannya menjadi insiden yang menahan, setelah penguburan para korban, umat Islam yang marah menyerang Lombogia dan membakar rumah, gereja, dan sekolah. Pada saat itu, kedua belah pihak memberikan warna untuk membedakan diri dari musuh: Muslim menggunakan warna putih dan Kristen menggunakan warna merah. Hal ini mengakibatkan 38 Protestan terluka dan tujuh tewas dalam beberapa hari. Tahap kedua disebut-sebut berakhir pada 3 Mei 2000, setelah tidak ada investigasi yang berarti yang dilakukan pemerintah daerah.

Tahap ketiga terjadi tiga minggu setelah tahap kedua berakhir, dimulai pada 23 Mei 2000 dan berlangsung hingga Juli 2000 (Human Rights Watch, 2002). Fase ketiga didominasi oleh serangkaian serangan balas dendam oleh tim merah. Serangan pertama diluncurkan pada malam hari di lingkungan Kayamanya oleh "ninja berpakaian hitam" yang dipimpin oleh residivis terkenal bernama Tibo (Aragon, 2001, p.66). Pejuang merah membunuh tiga Muslim, termasuk seorang polisi bernama Kamaruddin. Mereka juga melukai beberapa orang lainnya dan kemudian bersembunyi di Gereja Katolik Santa Theresia. Keesokan

harinya, polisi dan komunitas Muslim keluar untuk menangkap komplotan Tibo. Sementara Tibo masih belum ditangkap, gereja lain dibakar dan pertempuran berlanjut. Serangan yang paling disorot adalah pada 28 Mei 2000, ketika Tibo dan kelompoknya menyerang Desa Kilo Sembilan atau Sintuwu Lemba. Pasca penyerangan Kilo Sembilan, pada hari-hari berikutnya pemukiman Muslim di sekitar Poso semakin banyak diserang. Gubernur meminta bantuan dari Jakarta dan menerima 15.000 tentara, 10 tank, dan satu unit tempur sebagai tanggapan. Tibo akhirnya berhasil ditangkap pada 25 Juli 2000, menandai berakhirnya fase ketiga.

Tahap keempat ditandai dengan pengadilan, bukan konflik pribadi seperti sebelum-sebelumnya. Pengadilan terhadap tersangka terkemuka, termasuk Tibo, dimulai pada Desember 2000 dan berlangsung hingga April 2001 (Aragon, 2001). Selama persidangan berlangsung, kekerasan sporadis di Kabupaten Poso menjadi lebih buruk. Ketika hari penghakiman akhirnya tiba, pada tanggal 5 April 2001, Tibo dan dua rekannya divonis hukuman mati (Mcrae, 2007). Para pemimpin Protestan dengan cepat melihat ini sebagai hal yang tidak adil, karena tidak ada tersangka yang ditangkap dari pihak Muslim. Setelah Tibo divonis, perdamaian ternyata masih jauh. Dalam beberapa hari, ada serangan kelompok baru terhadap komunitas Muslim di Kayamanya dan di kebun kakao di desa-desa Muslim.

Pada akhir Juni 2001, kekerasan meningkat di kedua belah pihak. Pembantaian empat belas umat Islam di Buyung Katedo membuat marah umat Islam dan membangkitkan Laskar Jihad untuk memberikan bala bantuan bagi umat Islam. Setelah kedatangan Laskar Jihad pada Juli 2001, serangan sporadis berubah menjadi

serangan terorganisasi yang dilengkapi dengan senjata yang lebih mematikan, seperti senjata otomatis.

Sejak Juli 2001 hingga akhir konflik, Laskar Jihad menjadi aktor penting dalam eskalasi kekerasan dan korban jiwa. Menjelang akhir konflik, masyarakat Hindu-Bali juga terkena imbasnya. Sehubungan dengan situasi yang semakin berbahaya, tidak ada makanan yang masuk dan mereka tidak mampu lagi mengelola ladangnya. Sebagai respon terhadap konflik yang belum selesai di kabupaten, pemerintah pusat akhirnya mengambil bagian dalam memulihkan ketertiban.

Menkopolkam saat itu, Susilo Bambang Yudhoyono, membentuk polisi militer gabungan untuk memulihkan keamanan dan ketertiban. Konflik yang telah merenggut nyawa enam ratus hingga seribu orang akhirnya berakhir. Konflik tersebut diakhiri dengan kesepakatan damai yang kemudian dikenal dengan Deklarasi Malino I (Karnavian, 2008). Deklarasi ini ditandatangani oleh kedua belah pihak yang terlibat konflik, yang dimediasi oleh Jusuf Kalla, mantan Menkokesra. Deklarasi Malino I (2001) untuk Poso dan, segera setelah itu, kesepakatan damai Deklarasi Malino II (2002) untuk Maluku, keduanya berkontribusi pada berakhirnya konflik dan stabilitas di daerah-daerah. Namun, konflik antaragama yang telah terjadi masih menyisakan ketegangan antaragama dalam kehidupan sehari-hari bagi banyak pihak.

Meskipun semua konflik yang disebutkan di atas sudah berakhir, Humaedi (2014) menjelaskan bahwa konflik serupa masih mungkin terjadi di masa depan. Tidak hanya di tiga wilayah tersebut, tetapi juga di tempat lain. Misalnya di Lampung, Sumatera Utara, dan Papua. Potensi konflik tersebut disebabkan oleh meningkatnya provokasi berbasis identitas agama atau

politik, kesenjangan ekonomi yang lebar antara masyarakat lokal dan pemukim, dan antara transmigran dengan kelompok etnis dan agama lokal. Masalah-masalah mendasar ini dapat bermanifestasi sebagai konflik atas sumber daya, seperti sengketa tanah dengan perusahaan atau persaingan untuk tanah pertanian, dan diperburuk oleh penegakan hukum yang lemah, yang berpotensi menyebabkan sengketa yang berkepanjangan. Selain itu, kohesi sosial dalam masyarakat dapat dirusak oleh sumber daya yang terbatas, yang mengarah pada perpecahan internal dan meningkatnya potensi konflik.

Bab 4

Fenomena Konflik Antaragama

A. Konflik Termanifestasi dan Laten

Konflik antaragama yang termanifestasi adalah kekerasan yang terjadi pada tiga kasus konflik antaragama sebelumnya. Konflik laten atau konflik mendasar dalam ketiga contoh tersebut dapat berupa konflik kekuasaan dalam politik dan distribusi tanah yang ditunjukkan oleh penilaian negatif individu terhadap kelompok luar (*outgroup*).

Perbedaan manifes dan laten dalam struktur sosial diperkenalkan oleh Merton (Helm, 1971). **Fungsi manifes** sebagai "konsekuensi objektif yang berkontribusi pada penyesuaian atau adaptasi sistem yang dimaksudkan dan dikenali oleh peserta dalam sistem," dan **fungsi laten** adalah konsekuensi yang "tidak dimaksudkan atau diakui" (Merton, 1957, hal. 51).

Fungsi dapat dilihat sebagai tujuan dari para aktor yang terlibat, baik yang manifes (diperhatikan secara sadar) atau laten (diperhatikan secara tidak sadar). Perbedaan antara fungsi manifes dan fungsi laten juga terkait dengan tingkat pemahaman yang berbeda. Pertama mencerminkan makna permukaan dan yang terakhir menyangkut realitas yang lebih dalam atau yang mendasarinya. Misalnya, kecenderungan individu untuk memilih pemimpin politik yang suku dan agamanya sama dapat mencerminkan fungsi manifes mempercayai identitas yang sama, sementara pada saat yang sama juga

dapat mencerminkan fungsi laten mendiskriminasikan orang lain yang berbeda identitas.

Salah satu bentuk perilaku konflik laten dalam konflik antaragama adalah menghindari kontak dengan pemeluk agama yang berbeda. Menurut Allport (1979), menghindari kontak adalah reaksi eksklusif terhadap anggota *outgroup* dengan cara mencegah komunikasi atau pertukaran dengan individu milik kelompok lain. Menghindari kontak biasanya dikaitkan dengan serangkaian reaksi eksklusif lainnya, seperti prasangka dan dukungan terhadap diskriminasi. Misalnya, seseorang cenderung menghindari hubungan dengan orang dari kelompok yang berbeda karena prasangka yang dimilikinya terhadap kelompok berbeda tersebut. Hal ini dimungkinkan karena **prasangka**, sebagai **sikap negatif** terhadap kelompok luar (Stephan & Stephan, 1985), kemungkinan besar akan menentukan arah perilaku individu terhadap kelompok luar tersebut (Ajzen & Fishbein, 1977).

Berdasarkan penjelasan mengenai konflik, sifat dan penyebabnya, **konflik antaragama** dapat didefinisikan sebagai manifestasi persaingan atas sumber daya yang langka antara sekurang-kurangnya, dua orientasi agama. Mereka terkait oleh setidaknya satu bentuk hubungan sosio-psikologis yang berlawanan. Misalnya, sikap bermusuhan dan/atau oleh setidaknya satu bentuk interaksi yang berlawanan, seperti kekerasan atau campur tangan tidak langsung.

B. Fokus pada Konflik Antaragama

Dalam konteks konflik sosial di Indonesia, suku, dan agama biasanya bercampur dalam sumber konflik dan sulit untuk membedakan apa yang mencetuskan yang lain. Misalnya, di Ambon, konflik pertama kali dimulai antara orang Kristen Ambon dan Muslim Makassar. Ketika konflik berkembang ke skala yang lebih besar, komunitas Muslim Ambon juga terlibat dalam pertempuran melawan komunitas Kristen Ambon.

Demikian pula di Poso, insiden pertama terjadi ketika seorang mahasiswa Muslim Bugis dibunuh oleh seorang Kristen Poso setempat yang mabuk (Human Rights Watch, 2002). Insiden tersebut akhirnya berkembang menjadi konflik antara komunitas Muslim dan Kristen di wilayah tersebut, tanpa memandang latar belakang etnis.

Oleh karena itu, buku ini fokus pada konflik antaragama di Indonesia. Ada dua alasan untuk ini. Pertama, konflik antarsuku seringkali berkembang menjadi konflik antaragama dengan skala yang lebih besar yang melibatkan semakin banyak kelompok etnis yang menganut agama yang sama (misalnya di Ambon dan Poso). Alasan kedua, identitas keagamaan masih dianggap sebagai identitas penting yang memberi makna pribadi lebih dari kebanyakan bentuk identitas sosial lainnya (Ysseldyk dkk., 2010). Ada keterlibatan emosional yang kuat dengan agama di Indonesia, seperti halnya terkait erat dengan otoritas moral yang hampir tidak diperdebatkan (Wellman & Tokuno, 2004).

C. Dukungan Terhadap Konflik Antaragama

Studi Subagya (2015) tentang kekerasan etnis-agama di Indonesia menunjukkan bahwa masih ada masalah yang belum terselesaikan dalam hubungan sosial antara berbagai kelompok agama. Subagya mengklaim bahwa sangat penting untuk memasukkan analisis tingkat mikro dari proses individu dan faktor kontekstual dari para aktor, untuk memeriksa dengan lebih baik sejauh mana orang mendukung konflik antaragama. Gagasan ini selaras dengan apa yang terjadi di Indonesia. Saat ini, Indonesia sedang mengalami politisasi agama yang memecah belah bangsa antara mayoritas dan minoritas (Hadiz, 2017; Widyanto, 2002). Klaim politisasi juga didukung oleh mantan Presiden Abdurrahman Wahid yang menyatakan bahwa agama telah menjadi alasan dan senjata politik untuk mendiskreditkan dan menyerang kelompok luar (Wahid, 2009). Faktor kontekstual ini mempengaruhi persepsi individu tentang pengalamannya, yang dapat diamati dari cara konflik sosial di berbagai tempat di Indonesia menjadi semakin intensif ketika emosi keagamaan ditumbuhkan.

Menurut Widyanto (2002, hlm. 203), "penguatan religius dari ketegangan sosial bekerja melalui mekanisme komunalisasi horizontal dan mekanisme sakralisasi vertikal". Apa yang tampak seperti ketegangan kecil antara dua individu dari dua latar belakang agama yang berbeda, dapat dengan cepat berubah menjadi ketegangan komunal yang melibatkan banyak orang dari kedua belah pihak. Seperti yang ditunjukkan sebelumnya, transformasi ini menjadi konflik nyata yang masif yang merupakan gejala dari konflik mendasar yang lebih dalam atau konflik laten yang ada (Deutsch, 1969). Kegagalan untuk menyelesaikan masalah laten pada akhirnya akan

menghasilkan konflik yang berulang dan nyata (Humaedi, 2014; Nelson, 1971).

Hubungan antara agama dan konflik merupakan hubungan yang kompleks. Di satu sisi, agama dapat menjadi cara untuk membangun perdamaian, sementara di sisi lain, beberapa aspek agama dapat menjadi sumber konflik. Allport (1966) menyatakan hal yang sama bahwa agama dapat membuat dan menghilangkan prasangka. Hal ini dapat dilihat dari sebagian besar penganiayaan dan investigasi di masa lalu, terutama yang kejam dan memalukan, terjadi dalam konteks agama. Allport memperkuat argumennya dengan menyatakan bahwa orang cenderung atau bahkan tidak memiliki pemantauan objektif terhadap aktivitas atau keyakinan agama mereka, karena agama adalah salah satu hal dalam hidup yang membutuhkan keyakinan mendalam dan sedikit pemikiran. Jika dibandingkan dengan dimensi kehidupan lainnya, seperti pendapatan bulanan, pekerjaan dan jenis pendidikan, orang akan lebih banyak memikirkan dan memantau hal-hal ini dengan lebih baik. Oleh karena itu, ketika diposisikan dalam konteks persaingan antaragama, orang rentan untuk berprasangka buruk ketika memandang agama lain.

Masih mengenai prasangka, Allport (1966) menganggap prasangka adalah penyimpangan dari tiga perangkat norma ideal. Pertama, prasangka menyimpang dari norma rasionalitas, karena prasangka adalah sejenis pemikiran tanpa konfirmasi dan bukti yang cukup. Kedua, prasangka menyimpang dari norma keadilan, karena seringkali menimbulkan segregasi, diskriminasi dan pengingkaran terhadap hak-hak dasar manusia. Akhirnya, prasangka menyimpang dari norma kehati-hatian

manusia, karena mengarah pada penolakan dan kebencian.

Mirip dengan gagasan Allport tentang agama, Scheepers dan Eisinga (2015) membedakan berbagai alasan mengapa orang beragama cenderung lebih berprasangka berdasarkan dua tradisi disiplin. Pertama adalah **tradisi psikologis** yang menitikberatkan pada orientasi keagamaan intrapersonal dan kedua adalah **tradisi sosiologis** yang menitikberatkan pada dimensi keagamaan ekstrapersonal.

Temuan penelitian sebelumnya menunjukkan bahwa orang-orang dengan **orientasi religius intrinsik**, religiusitas dipandang sebagai motif utama yang dominan dalam kehidupan sehari-hari, kurang berprasangka buruk terhadap minoritas daripada orang-orang dengan orientasi ekstrinsik atau “untuk siapa religiusitas berfungsi sebagai alat untuk mencapai tujuan” (hal. 1, 1967). Scheepers dan Eisinga mengklaim bahwa orang-orang dengan orientasi intrinsik kurang berprasangka karena individu-individu ini menerima gagasan persaudaraan antara sesama manusia dan dengan demikian menolak permusuhan terhadap orang lain. Temuan mereka juga menunjukkan bahwa orang yang sering pergi ke gereja lebih berprasangka daripada yang tidak pergi ke gereja. Hubungan antara religiusitas dan intoleransi terhadap kelompok minoritas dapat dijelaskan oleh otoritarianisme, ancaman yang dirasakan, dan determinan perantara lainnya yang diturunkan dari teori persaingan etnis.

Selanjutnya, nilai dan norma agama merupakan aspek penting dari identitas seseorang (Abu-Nimer, 2001). Orang sering berjuang untuk mempertahankan identitas agama mereka dan menghindari pelemahan

identitas agama oleh kelompok luar. Dalam konteks di Indonesia, peneliti terdahulu menyatakan bahwa sebagian masyarakat Muslim di Indonesia merasa identitas keagamaannya telah dilemahkan oleh peradaban Barat (Bruinessen, 2018; Muhtadi, 2011). Ketika dikaitkan dengan relasi antaragama, perasaan subjektif dari perampasan nilai-nilai agama cenderung meningkatkan prasangka seseorang terhadap kelompok agama luar.

Selain itu, kegagalan untuk terlibat dalam interaksi antarkelompok dapat menyebabkan individu memiliki persepsi positif yang berlebihan terhadap kelompok agamanya dan sebaliknya persepsi negatif terhadap kelompok agama luar, yang ditangkap dalam gagasan '**etnosentrisme**', istilah yang diciptakan oleh Sumner (1906) dan masih relevan dalam konteks kontemporer. Di sini, kami tertarik pada gagasan **religiosentrisme**, yang didasarkan pada identitas agama dibandingkan etnis (lihat Sterkens & Anthony, 2008). Diasumsikan bahwa ada dua mekanisme kognitif yang menghasilkan religiosentrisme, identifikasi sosial dan kontra-identifikasi sosial (Billiet dkk., 1996).

Berdasarkan fenomena dan kaitan antara teori yang telah dipaparkan sebelumnya, penting untuk mempelajari dukungan terhadap konflik antaragama di Indonesia guna mencegah konflik antaragama pada skala besar dan pada saat yang sama, memahami kelompok-kelompok agama dengan lebih baik. Pada titik ini, kami ingin menekankan bahwa buku ini secara khusus fokus pada perilaku konflik laten antarkelompok agama, yang mengacu pada kebencian dan permusuhan atau setidaknya sikap tidak menguntungkan antara anggota kelompok agama yang berbeda. Secara detail, kami fokus pada dua modus perilaku konflik laten; dukungan terhadap protes yang

sah (*lawful protest*) dan dukungan terhadap protes dengan kekerasan (*violent protest*) atau tidak sah untuk keuntungan kelompok agama seorang individu (*ingroup*) dengan mengorbankan *outgroup*. Oleh karena itu, kami menggunakan istilah dukungan konflik antaragama untuk merujuk pada dua mode protes tersebut.

Bab 5

Penurunan Tingkat Kebahagiaan Psikologis Individu

Buku ini menggunakan dua pendekatan utama berdasarkan sejumlah penelitian sebelumnya yang fokus pada hubungan antara sikap anti-kelompok luar dengan konflik. Dua pendekatan tersebut adalah **persaingan atau kompetisi** atas sumber daya yang langka dan **identitas kelompok**.

A. Pendekatan Kompetisi

Pendekatan pertama, **kompetisi**, berawal dari Coser pada tahun 1956. Coser memperkenalkan perbedaan antara konflik realistik dan non-realistik. Gagasan Coser ini perlu digabungkan dengan **pendekatan kompetisi Blalock (1967)** dan **teori posisi kelompok** dari Blumer (1958). Selain itu, kita juga perlu mengadopsi perkembangan terkini dari **teori konflik realistik**, yaitu **teori persaingan etnis** (*ethnic competition theory*), yang merupakan sintesis dari teori konflik realistik dan identitas sosial. Terakhir, **teori deprivasi relatif** (*relative deprivation theory*) juga dilibatkan untuk melengkapi pembahasan tentang kompetisi antarkelompok. Teori persaingan etnis penting untuk menjelaskan munculnya eksklusivitas kelompok agama sendiri, sedangkan teori **deprivasi relatif** berguna untuk menjelaskan dampak perbandingan sosial dalam kompetisi antarkelompok.

B. Pendekatan Identitas Sosial

Pendekatan kedua, **identitas sosial**, didasarkan pada kerangka kerja teoretis identitas sosial Tajfel (1974). Kami juga mengadopsi perkembangan terbaru dari identitas sosial dalam aksi kolektif, yaitu **model identitas sosial mengenai aksi kolektif** (*social identity model of collective action*), yang dikenal sebagai **SIMCA**. Model ini penting untuk menjelaskan mekanisme psikologis tindakan kolektif melalui **ketidakadilan yang dirasakan** dan **efikasi kolektif** (*collective efficacy*). Selanjutnya, kami melengkapi teori identitas sosial dengan menggunakan **teori kontak antarkelompok**. Dengan menggunakan teori ini, kami menjelaskan beberapa faktor yang dapat mengurangi prasangka terhadap kelompok luar dalam konteks persaingan antarkelompok.

Terakhir, kami juga melibatkan teori **psychological wellbeing** (PWB) dari Ryff (1989). Dalam buku ini, kami mengajukan terjemahan baru dari kata 'wellbeing', yaitu kebahagiaan. Alasan utamanya adalah kami ingin menghindari asosiasi umum dari istilah 'kesejahteraan', yaitu kondisi ekonomi. Penggunaan istilah sejahtera pada keluarga pra-sejahtera dan sejahtera lebih sering ditujukan untuk melihat kemampuan rumah tangga dalam memenuhi kebutuhan materiil, meskipun dalam definisinya meliputi kebutuhan spiritual (Gischa, 2021). Oleh karena itu, untuk selanjutnya kami akan menggunakan istilah kebahagiaan psikologis untuk merujuk pada konsep PWB. Dampak dari konflik antaragama tidak hanya pada stabilitas ekonomi dan politik, tapi secara mikro, individu juga berpotensi mengalami trauma, eksklusivitas yang meningkat diantara anggota kelompok yang sama, penurunan interaksi

antarkelompok, yang akhirnya berujung pada penurunan tingkat kebahagiaan psikologis individu dan masyarakat.

C. Teori Konflik Realistis

Coser (1957) menekankan fungsi yang berbeda dari **konflik sosial** di dalam sistem sosial. Dia menghubungkan konflik dengan perubahan kelembagaan dan produktivitas masyarakat dengan menunjukkan bahwa konflik dapat menghasilkan norma dan institusi baru dan dapat merangsang perkembangan ekonomi dan teknologi. Dalam pandangannya, sebuah sistem sosial justru membutuhkan konflik untuk mengisi kembali energinya dan menyegarkan kembali kekuatan kreatifnya. Coser (1957, hal. 197) menyatakan bahwa “benturan nilai dan kepentingan, ketegangan antara apa yang ada dan apa yang dirasakan seharusnya oleh beberapa kelompok, konflik antara kepentingan pribadi dan strata baru dan kelompok yang menuntut bagian kekuasaan mereka, kekayaan dan status, telah menghasilkan vitalitas”.

Coser (1956) dengan tegas menyatakan bahwa konflik dapat membentuk dan mempertahankan identitas kelompok dan menarik garis batas di antara kelompok yang lain. Identitas kelompok tidak hanya dipertahankan melalui konflik, tetapi konflik itu sendiri juga dipertahankan melalui perbedaan antarkelompok. Kelompok hanya dapat mempertahankan identitasnya, termasuk kelas sosial dan kekuasaannya. Jika terlibat dalam bentrokan dengan kelompok lain. Konflik memungkinkan anggota kelompok untuk lebih sadar akan keberadaan kelompok dan ikatan dengan kelompok dan mendorong anggota kelompok untuk berpartisipasi lebih aktif dalam kelompok. Konflik juga mengaktifkan perilaku defensif terhadap sistem nilai dari kelompok luar.

Proposisi penting berikutnya yang diperkenalkan oleh Coser (1956) adalah “**teori katup pengaman**”. Pengertian ini menggambarkan konflik sebagai sarana untuk mengatur hubungan sosial. Seperti yang dijelaskan Jaworski (1991), "teori katup pengaman" memberi Coser sarana untuk mengidentifikasi institusi yang menyediakan outlet sanksi untuk permusuhan seperti pada pertandingan tinju dan gulat. Potensi tindakan agresif dapat dikendalikan secara sosial dan pada saat yang sama disetujui dengan melepaskan permusuhan di pihak yang berkonflik (Coser, 1956).

"Teori katup pengaman" memungkinkan Coser membedakan dua jenis konflik: konflik realistik dan konflik non-realistik (Jaworski, 1991). **Konflik realistik** mengacu pada perjuangan atau frustrasi yang terkait dengan tuntutan tertentu dalam hubungan sosial yang hanya dapat dipenuhi dengan memperoleh tuntutan khusus tersebut. **Konflik non-realistik** mengacu pada kebutuhan untuk melepaskan ketegangan tanpa target atau tuntutan tertentu. Dalam kasus terakhir, agresi dapat disalurkan melalui cara-cara yang tidak memiliki efek langsung pada pemenuhan kebutuhan yang nyata. Namun dalam konflik yang realistik, aktor yang terlibat dalam konflik tidak akan berhenti sampai kebutuhan terpenuhi. Pilihan cara untuk menyelesaikan konflik tergantung pada penilaian kecukupan instrumental aktor dan lawan. Coser (1963) mengklaim bahwa pencegahan paling efektif terhadap konflik kekerasan adalah mengungkapkan perbandingan kekuatan. Aktor yang lebih kuat cenderung tidak frustrasi karena kebutuhan mereka terpenuhi. Aktor yang lebih lemah lebih cenderung frustrasi dalam pemenuhan kebutuhan mereka. Namun, ketika aktor yang lebih lemah tumbuh menjadi

lebih kuat, godaan untuk menghadapi aktor lawan menjadi lebih besar. Perubahan kekuatan secara signifikan berpotensi meningkatkan pecahnya konflik.

Coser (1956) juga menyatakan bahwa konflik yang realistis dapat disertai dengan konflik yang tidak realistis. Dalam konteks persaingan atas sumber daya yang langka, serangan yang disengaja terhadap kelompok lawan tentunya bertentangan dengan hukum. Oleh karena itu, suatu kelompok biasanya akan mengganti ketidakpuasannya dengan mengkambinghitamkan kelompok luar, yaitu menyalahkan mereka atas situasi yang bukan tanggung jawabnya. Pengkambinghitaman biasanya terjadi sebelum kekerasan, kondisi di mana kelompok-kelompok yang bertikai menemui jalan buntu dalam memenuhi tuntutan mereka dan dorongan untuk mengekspresikan permusuhan meningkat.

Dalam konteks konflik antaragama, Coser (1956, hlm. 112 dst) secara khusus menyatakan bahwa kelompok agama (radikal) mungkin mengalami konflik yang lebih keras daripada jenis kelompok lainnya. Ketika sebagian besar konsep diri seseorang terlibat dalam keanggotaan kelompok, ada kemungkinan lebih besar bahwa unsur-unsur yang tidak realistis akan bercampur dengan persaingan yang realistis. Hal ini memunculkan isu ideologi dalam konflik. Coser menjelaskan bahwa dua jenis tujuan konflik dapat terjadi: tujuan pribadi dan subyektif di satu sisi, tujuan impersonal dan objektif di sisi lain. Tujuan impersonal mungkin lebih radikal dan 'tanpa ampun' daripada tujuan pribadi karena dua alasan. Pertama, orang yang berjuang untuk tujuan objektif percaya bahwa mereka juga mewakili anggota lain dari kelompok yang sama. Kedua, keyakinan pada alasan pertama membuat orang berpikir bahwa mereka

dibenarkan untuk tidak egois. Coser menggunakan istilah '**superindividual**' untuk melabeli individu yang membawa peran representatif dan dengan demikian, bertindak untuk kebaikan kolektif.

D. Persaingan Aktual dan Ancaman yang Dirasakan

Pada tahun 1962, Blalock menulis tentang diskriminasi pekerjaan di Amerika. Dia menggambarkan para imigran di Amerika Serikat biasanya harus memulai dari bagian bawah piramida sosial, tetapi menjadi lebih berasimilasi begitu mereka meningkat secara ekonomi melalui pengembangan keterampilan industri dan sekolah. Bersamaan dengan perbaikan sosial ekonomi, perasaan menjadi kelompok minoritas tidak lagi terlalu kental. Namun, perkembangan ini tidak berlaku untuk penduduk kulit hitam. Ciri khas warna kulit mereka, bersamaan dengan prasangka yang ada terhadap mereka, dianggap membuat mereka tetap mengalami diskriminasi di dunia kerja.

Blalock (1967) kemudian merumuskan proposisi tentang posisi ekonomi dan kesadaran status sebagai penentu prasangka dan diskriminasi. Kedua determinan tersebut berkaitan dengan konsep persaingan. Blalock menggambarkan **persaingan** atau kompetisi secara umum sebagai "... fenomena kelas " (hal. 74).

Ada tiga poin utama dari proposisi yang diajukan Blalock (1967) dalam tulisannya. **Pertama**, persaingan tidak serta merta menimbulkan konflik. Meskipun persaingan tetap dapat menjadi nyata dan dirasakan. Persaingan yang sebenarnya mungkin berhubungan dengan ukuran kelompok minoritas yang bersaing dengan latar belakang sumber daya yang langka. Persaingan juga bisa dirasakan secara subjektif, seperti

kebutuhan yang dirasakan untuk koalisi atau ancaman yang dirasakan oleh kelompok minoritas. **Kedua**, persaingan antaragama atau etnis mayoritas dan minoritas juga dapat berakar pada persaingan ekonomi (Olzak, 2013).

Persaingan ekonomi atas sumber daya yang terbatas dapat meningkat ketika jumlah anggota kelompok minoritas menjadi lebih besar. Dalam kasus seperti itu, kelompok mayoritas akan berusaha mempertahankan posisi dominan mereka dan akan mengeluarkan minoritas dari bagian produktivitas mereka. Blalock (1962, 1967) juga berpendapat bahwa peluang kerja sama atau persaingan yang lebih ringan tetap dapat terjadi ketika minoritas menemukan ceruk produktifnya sendiri. Koalisi juga dimungkinkan bila ini merupakan satu-satunya cara untuk memenuhi kebutuhan. **Ketiga**, persaingan antara kelompok mayoritas dan minoritas melibatkan persaingan politik atau persaingan kekuasaan (Olzak, 2013). Ancaman yang dirasakan mungkin menyangkut rasa takut kehilangan kendali atau kekuasaan politik. Blalock (1967) berpendapat bahwa masa damai terjadi pada masa kemakmuran dan ketika kelompok minoritas berada di luar kekuasaan politik. Namun di saat krisis ekonomi, minoritas akan segera menjadi sasaran kambing hitam. Kelompok dominan lebih cenderung melancarkan protes anti-migran dan mengekang hak-hak politik para migran.

Gagasan penting lainnya dari teori persaingan adalah **ancaman yang dirasakan** (*perceived threat*). Hal ini umumnya didefinisikan sebagai rasa kesadaran akan tantangan yang dibawa oleh kelompok luar (Quillian, 1995). Ancaman yang dirasakan muncul pada dua tingkat analisis, yaitu tingkat kontekstual dan tingkat individu (Scheepers, Gijssberts, & Coenders, 2002). Pada tingkat

kontekstual, ancaman tergantung pada kondisi makro-sosial seperti arus imigran di negara tetangga dan kondisi di level *meso*, seperti pemisahan etnis dan agama dalam pekerjaan. Pada tingkat individu, ancaman tergantung pada beratnya persaingan sumber daya yang dirasakan secara subjektif oleh individu. Ancaman yang dirasakan dapat berupa ancaman budaya: keyakinan bahwa imigran pada akhirnya akan mengubah struktur budaya yang ada (Zárate dkk., 2004). Namun, orang mungkin juga merasa terancam oleh kelompok luar di ranah lain seperti ekonomi, politik, dan sosial. Keempat domain ini diasumsikan mewakili konteks kehidupan di mana orang berinteraksi dengan anggota *outgroup* lainnya. Topik ini akan lebih banyak dibahas dalam teori persaingan etnis.

E. Posisi Kelompok

Teori posisi kelompok Blumer (1958) membawa cara baru dalam memandang gagasan tentang prasangka terhadap ras lain (*racial prejudice*). Dia mengusulkan untuk melihat prasangka ras sebagai akibat dari cara posisi kelompok sebuah ras dilihat dalam kaitannya dengan kelompok lain dalam masyarakat tertentu (Esposito & Murphy, 1999). Lebih tepatnya, **prasangka ras** "adalah proses kelompok ras membentuk citra diri mereka sendiri dan orang lain" (Blumer, 1958, hlm. 3). Perspektif Blumer dalam melihat prasangka bergeser dari perspektif individu menjadi perspektif kolektif posisi kelompok. Posisi kelompok dikonstruksi secara kolektif dan evaluasi kognitif didorong oleh media, diskusi publik, dan perwakilan kelompok.

Posisi kelompok mengacu pada hubungan **kelompok dominan** dengan **kelompok bawahan** (Blumer, 1958). Elemen inti dalam posisi kelompok

adalah gambaran subjektif kelompok dominan, “seharusnya berdiri berhadapan dengan kelompok luar” (Bobo & Hutchings, 1996, hlm. 955). Nilai posisi kelompok adalah norma yang kuat dan penting. Ini memberikan kerangka kerja untuk afiliasi kelompok serta untuk perilaku anggota individu. Anggota kelompok individu yang menentang norma ini akan menghadapi keterasingan diri dan akan dikeluarkan dari kelompok. Oleh karena itu, **posisi kelompok bukanlah masalah individu, tetapi mengacu pada posisi satu kelompok dalam hubungan dengan kelompok lain.**

Blumer (1958) membedakan **dua aspek penting** dalam proses mendefinisikan **posisi kelompok**. **Pertama**, ada interaksi dan komunikasi di antara semua anggota kelompok dominan, mulai dari pemimpin hingga orang awam. Dalam interaksi ini, perasaan dan gagasan tentang **kelompok minoritas/subordinat** dan hubungan mereka dengan kelompok itu didefinisikan. Blumer menyebutkan bahwa interaksi ini dilakukan "melalui pembicaraan biasa, dongeng, cerita, gosip, anekdot, pesan, pernyataan, laporan berita, orasi, khotbah, dan definisi sejenisnya ..." (hal. 5).

Kedua, mendefinisikan posisi kelompok melibatkan gambaran abstrak dari kelompok subordinat. Citra abstrak ini menggambarkan kelompok subordinat secara keseluruhan. Misalnya, siapa yang disebut ras atau etnis minoritas dan akhirnya menjadi gambaran kolektif kelompok dominan terhadap kelompok subordinat. Blumer secara ekstensif menggambarkan implikasi dari dua aspek ini. Hal paling penting untuk buku ini adalah bahwa kepentingan pribadi berkembang dalam mendefinisikan posisi kelompok, memungkinkan perwakilan dari kelompok dominan untuk

mengartikulasikan posisi yang mereka inginkan untuk kelompoknya.

Anggota kelompok dominan percaya bahwa mereka berhak atas hak istimewa dibandingkan dengan kelompok subordinat. Mereka bahkan bisa saja memiliki perasaan negatif terhadap kelompok subordinat, memicu prasangka terhadap kelompok luar. Dengan cara ini, Bobo (1999) merangkum teori Blumer sebagai teori yang menggabungkan persaingan dan ancaman yang dirasakan dalam posisi kelompok untuk menjelaskan kekuatan prasangka terhadap ras atau kelompok tertentu.

Ada empat jenis perasaan dalam prasangka ras yang ada di antara anggota kelompok yang dominan (Blumer, 1958). **Pertama**, perasaan superioritas pada anggota kelompok dominan. **Kedua**, perasaan bahwa kelompok subordinat pada dasarnya berbeda. **Ketiga**, perasaan secara alami berhak atas hak istimewa atau keuntungan tertentu atau “**klaim kepemilikan**” tertentu (Blumer 1958. hal. 4). **Keempat**, perasaan takut dan curiga bahwa kelompok subordinat atau minoritas akan merampas hak milik mereka.

Secara singkat, kami merangkum bahwa Coser (1956) mengemukakan konflik realistik yang dapat muncul ketika dua kelompok dihadapkan dalam persaingan untuk (akses ke) sumber daya langka yang sama. Konflik ini diprediksi akan meningkatkan kohesi dalam kelompok dan meningkatkan terjadinya konflik kekerasan antarkelompok. Dengan tambahan gagasan Blalock (1967) dan Blumer (1958), kita dapat menjelaskan tentang persaingan yang sebenarnya dan perasaan prasangka ras (atau agama dalam buku ini) terjalin dan mempengaruhi persaingan yang dirasakan oleh anggota kelompok.

F. Teori Identitas Sosial

Teori identitas sosial telah banyak dipelajari dalam studi konflik antarkelompok. Misalnya yang dikemukakan Maher, 2010; Mummendey et al., 1999; Setiawan dkk., 2020). Sejalan dengan teori konflik realistik, Tajfel dan Turner (1979) mengemukakan bahwa perkembangan identifikasi *ingroup* merupakan fenomena mental yang tertanam dalam konflik antarkelompok. Teori konflik yang realistik dimulai dari asumsi dasar bahwa anggota kelompok yang dominan secara afektif membedakan diri mereka sebagai anggota kelompok dari kelompok luar bawahan lainnya. Perbedaan ini terkait dengan sifat-sifat yang diduga melekat pada *ingroup* maupun *outgroup*. Proposisi lain dari teori identitas sosial adalah kebutuhan mendasar untuk mencapai identitas sosial yang positif yang mendorong mereka untuk menganggap *ingroup* mereka lebih unggul daripada *outgroup* (Tajfel, 1981, 1982). Kondisi ini cukup dan juga perlu untuk mendorong *ingroup favouritism* dan diskriminasi terhadap *outgroup*. Pada bagian ini, kami menjelaskan secara singkat pemahaman tentang teori identitas sosial dan implikasinya dalam situasi konflik.

Pengertian dan definisi teori identitas sosial

Teori identitas sosial berkaitan dengan dua proses hubungan sosial: proses individu dan proses sosial (Tajfel, 1974). Perilaku interpersonal sebagai yang pertama dan perilaku intergrup atau antarkelompok sebagai yang terakhir (Tajfel & Turner, 1979). Pada posisi ekstrimnya (yang jarang ditemukan), **perilaku interpersonal** adalah interaksi antara dua individu atau lebih yang sepenuhnya dipengaruhi oleh hubungan interpersonal dan karakteristik individu mereka. Adapun **perilaku antarkelompok** adalah interaksi antara dua atau lebih

individu yang sepenuhnya dipengaruhi oleh keanggotaan mereka dalam kelompok sosial.

Kelompok dapat didefinisikan sebagai "entitas kognitif yang bermakna bagi subjek pada titik waktu tertentu" (Tajfel, 1974, hal. 69). Definisi ini menandakan dua fitur penting. **Pertama**, kepentingan kelompok bersifat subjektif. **Kedua**, dapat berubah seiring waktu. Dengan demikian, kelompok dalam teori identitas sosial tidak selalu mengacu pada keanggotaan tatap muka agar individu merasa menjadi bagian dari kelompok sosial tertentu. Misalnya, kelompok agama.

Dengan mengikuti definisi kelompok tadi, ada empat konsep utama yang digunakan dalam teori identitas sosial: **kategorisasi sosial, identitas sosial, perbandingan sosial, dan kekhasan psikologis** (Tajfel, 1974). **Kategorisasi sosial** mengacu pada proses penataan lingkungan sosial dengan mengkategorikan orang ke dalam kelompok dengan cara yang berarti atau penting bagi subjek. Kategorisasi sosial juga dapat dilihat sebagai proses pembentukan atau penyatuan kelompok sesuai dengan sikap dan keyakinan individu.

Berkenaan dengan konflik antarkelompok, **kategorisasi sosial** pada dasarnya merupakan faktor penting untuk memunculkan bias dan stereotipe dalam kelompok, yang biasa ditemukan dalam konflik (Cuhadar & Dayton, 2011). Untuk merasa positif tentang keanggotaan *ingroup*, setiap individu cenderung menerapkan karakteristik yang menguntungkan untuk kelompoknya sendiri (*ingroup bias*) dan pada saat yang sama menurunkan *outgroup* dengan karakteristik yang tidak menguntungkan (Baumeister & Leary, 1995; Tajfel, 1981). Kecenderungan ini terjadi lintas generasi

menggunakan prinsip universal –bahwa setiap anak adalah anggota kelompok orang tuanya– (Allport, 1979).

Anak diharapkan menerima pandangan orang tua terhadap *outgroup*, termasuk prasangka mereka. Selanjutnya, seperti banyak teori sosial lainnya, **kategorisasi sosial** berkaitan dengan konteks sosial (Shamir & Sagiv-Schifter, 2006). Hasil dari **kategorisasi sosial** menentukan keterikatan *ingroup* dan hubungan *outgroup* seseorang (Tajfel, 1974).

Ketika terjadi konflik antarkelompok, keterikatan *ingroup* cenderung meningkat dan karenanya meningkatkan *ingroup bias* dan ***outgroup negativity*** (Tajfel & Turner, 1979). Semakin intens konflik antarkelompok, semakin tinggi kecenderungan individu untuk berperilaku sesuai dengan keanggotaan kelompoknya. Peneliti lain juga menunjukkan bahwa konflik dipandang sebagai kondisi pemicu yang mendorong hubungan timbal balik antara identifikasi kelompok yang kuat dan permusuhan dengan kelompok luar (Brewer, 2001; Duckitt, 2003).

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa **identitas sosial** mengacu pada keanggotaan individu dalam kelompok sosial tertentu yang ia lekatkan secara emosional dan terlebih lagi, menilai kelompok-kelompok ini sebagai bagian penting dari hidupnya (Turner, 1975). Oleh karena itu, **identitas sosial** juga merupakan aspek citra diri individu yang didapatkan dari keanggotaan kelompok.

Secara psikologis, sudah menjadi kodrat manusia bahwa orang cenderung memilih atau berjuang untuk citra diri yang positif. Dengan demikian, setiap individu berusaha untuk mempertahankan atau meningkatkan hal-hal positif tentang kelompoknya sendiri. Kegiatan ini

hanya dapat dilakukan dengan, pertama, mengevaluasi kelompok lain, yang membawa kita pada **perbandingan sosial**. Ini mengacu pada proses mengevaluasi atribut kelompok sendiri dan membandingkannya dengan kelompok luar yang sepadan (Tajfel, 1974; Tajfel & Turner, 1979).

Tajfel (1974) menunjukkan bahwa perbandingan sosial hanya dapat diklaim sebagai “realitas objektif” bila dilakukan melalui tes realitas sosial. Misalnya, mendapatkan gaji rendah hanya menjadi menonjol dibandingkan dengan kelompok lain.

Terakhir, **kekhasan psikologis** mengacu pada diferensiasi kelompok dibandingkan dengan kelompok lain. Contohnya, keunggulan dalam jumlah populasi. Dengan adanya kekhasan setiap kelompok, kita dapat dengan mudah menarik kesimpulan bahwa akan selalu ada kecenderungan menilai *ingroup* lebih baik dalam hubungannya dengan *outgroup*.

G. Komponen Identitas

Tajfel (1981) mengemukakan bahwa identitas sosial merupakan konstruksi multidimensi. Dalam penelitiannya, Cameron (2004) mengusulkan sebuah model identitas sosial dengan tiga faktor.

Faktor pertama adalah ***cognitive centrality*** atau **sentralitas kognitif** atau biasa dikenal juga dalam teori lain sebagai ***salience*** (lihat Stryker dan Serpe, 1994). Dalam buku ini, kami menggunakan istilah ***salience*** atau **arti-penting** untuk merujuk pada dimensi sentralitas kognitif dari Cameron (2004).

Arti-penting sendiri diartikan sebagai frekuensi identitas tertentu yang muncul di benak dan kepentingan subjektifnya bagi individu. Stryker dan Serpe (1994)

melihat dimensi **arti-penting** sebagai pentingnya situasi dari sistem atau ide yang menonjol. Contohnya, orang-orang yang memiliki *religious salience* tinggi lebih cenderung merespon konflik antaragama sesuai dengan nilai-nilai agamanya sebagai bagian dari identitas keagamaannya, daripada hanya mengandalkan norma-norma kelompok agamanya yang juga merupakan bagian dari identitasnya. Di sini, kami menyimpulkan bahwa nilai-nilai agama seperti keharmonisan dengan orang lain lebih penting bagi orang-orang dengan arti-penting agama yang tinggi daripada norma-norma kelompok agama seperti memprioritaskan anggota kelompok (cf. Allport dan Ross, 1967).

Faktor kedua adalah *ingroup affect*, yaitu evaluasi emosional terhadap identitas sosialnya sendiri (Cameron, 2004). Berkenaan dengan identitas keagamaan, *ingroup affect* diwakili oleh pandangan positif (atau negatif) individu terhadap keanggotaan mereka dalam kombinasi dengan pandangan mereka terhadap keyakinan agama mereka.

Faktor ketiga adalah *ingroup ties* atau **ikatan kelompok**, yang didefinisikan sebagai “sejauh mana seseorang merasa terikat dengan kelompok” (Cameron, 2004, hal. 243). Faktor ini sering dikaitkan dengan kohesi kelompok, keterikatan dan bahkan komitmen terhadap kelompok (Ashmore dkk., 2004; Milanov dkk., 2014). Untuk identitas keagamaan, ada perilaku khusus yang relevan sebagai indikator dari *ingroup ties*. Oleh karena itu, meskipun ikatan kelompok secara tradisional diukur dengan aitem seperti, “Saya memiliki banyak kesamaan dengan [... *ingroup*...] lainnya” (Cameron, 2004, p. 244).

Dalam penelitian pada buku ini, kami memilih menggunakan penilaian perilaku mengenai frekuensi kehadiran dalam ibadah dan ritual keagamaan (yaitu pernikahan dan pemakaman) untuk mencerminkan praktik dan ritual keagamaan (Ginges dkk., 2010; Whitehouse & Lanman, 2014).

H. Identitas Agama

Menggabungkan identitas sosial dan agama, sebagai sistem kepercayaan, merupakan langkah penting dalam memahami kekerasan antaragama. Pemilihan agama sebagai poin utama dalam identitas sosial didukung oleh dua alasan. **Pertama**, agama menawarkan keanggotaan yang lebih pribadi dan penting dibandingkan beberapa keanggotaan kelompok (Hunsberger & Jackson, 2005; Muldoon et al., 2007). Seperti yang dikatakan Muldoon dkk. (2007), identitas agama adalah jenis keanggotaan yang dipegang orang ketika rasa aman dan keamanan mereka melemah. **Kedua**, agama memberikan landasan keanggotaan yang lebih kuat dan kokoh daripada keanggotaan sosial lainnya karena jaringan pendukungnya yang sangat terorganisasi (Ysseldyk dkk., 2010).

Berdasarkan kedua alasan tersebut, identitas keagamaan dapat diasumsikan memberikan keyakinan yang terdiri atas nilai dan norma yang menjadi patokan utama partisipasi sosial seseorang dalam masyarakat tertentu (Abu-Nimer, 2001; Hunsberger & Jackson, 2005). Ini termasuk norma dan makna dalam perilaku sehari-hari individu. Temuan penelitian sebelumnya melaporkan bahwa ada keterkaitan antara identitas keagamaan dan perilaku kehidupan sehari-hari. Orang dengan identifikasi agama yang lebih kuat cenderung

memiliki kecenderungan yang lebih tinggi untuk menghindari perilaku berisiko seperti membolos, merokok, dan minum minuman keras (Sinha dkk., 2007), dan kepatuhan yang lebih tinggi terhadap otoritas (Altemeyer & Hunsberger, 2004) dan norma sosial. Temuan ini konsisten di berbagai kelompok agama, seperti Kristen, Muslim, dan Yahudi (Ysseldyk dkk., 2010). Tidak hanya makna dalam partisipasi sosial yang netral, tetapi juga partisipasi sosial yang bermusuhan terhadap *outgroup*. Abu-Nimer (2001) menunjukkan bahwa ketika *ingroup* merasakan ancaman dari *outgroup*, aspek pembenaran untuk terlibat dalam konflik dari teks suci dapat sangat ditekankan untuk memobilisasi orang melawan *outgroup* tersebut.

Selanjutnya, identitas keagamaan memberikan identifikasi kolektif yang mengarah pada superioritas moral (Brewer, 1999; Muldoon dkk., 2007). Diferensiasi sosial yang kuat, baik identifikasi sosial maupun kontra-identifikasi, dimungkinkan terjadi pada kelompok besar melalui karakter otoritas moral (Brewer, 1999). Perasaan “kita lebih baik dari mereka” dapat berubah menjadi superioritas moral. Dalam keadaan kompetitif, ketegangan antaragama menyulut superioritas moral menjadi tidak toleran terhadap perbedaan dengan *outgroup*. Sejauh *outgroup* tidak mematuhi norma dan nilai sosial yang sama, evaluasi negatif terhadap *outgroup* dengan cepat muncul. Akibatnya, evaluasi negatif ini dapat menimbulkan permusuhan.

Konflik atas identitas atau perbedaan agama juga dapat mengambil makna yang sama dengan konflik atas kekuasaan atau sumber daya material. Identitas-identitas ini sering dianggap berlawanan, misalnya Katolik vs. Protestan dan Arab vs. Yahudi. Ketika perbandingan

antarkelompok terjadi, setiap kelompok kemungkinan besar akan menumbuhkan "pengagungan dalam kelompok" (Ysseldyk dkk., 2010, hal. 62). Pada akhirnya, hal ini meningkatkan gesekan dalam hubungan antaragama.

Berdasarkan dampak yang bisa muncul dari identitas agama dalam konteks hubungan antarkelompok, dapat diasumsikan bahwa agama adalah pendorong munculnya identitas kolektif yang kohesif. Dalam konflik agama, kemenangan ditandai dengan banyaknya orang yang berhasil "ditangkap" untuk mengadopsi dan menganut perangkat keyakinan tertentu (Ysseldyk dkk., 2010). Konflik agama bukanlah tentang menghilangkan kelompok lain, melainkan menghilangkan perbedaan yang mereka miliki. Konflik atas perbedaan agama juga dapat menyentuh konflik atas sumber daya yang bernilai sama (Hunsberger & Jackson, 2005). Misalnya, konflik di Irlandia Utara dipandang sangat politis. Namun, jika digali lebih dalam, konflik tersebut juga mencakup perbedaan antara Protestan dan Katolik (Muldoon dkk., 2007). Oleh karena itu, dalam hal ini, konflik politik atau etnis juga bisa dihasilkan karena perbedaan identitas agama.

Berkaitan dengan situasi sosial-politik, hubungannya dengan identitas agama relatif bersifat timbal balik. Moskalenko dkk. (2006) mempelajari identifikasi kelompok pada mahasiswa di Amerika Serikat empat hari setelah serangan 11 September 2001. Mereka menemukan bahwa tingkat kepekaan terhadap identitas keagamaan secara signifikan meningkat dibandingkan enam bulan lalu ketika para siswa juga diuji dengan pengukuran yang sama. Hal ini menunjukkan bahwa ancaman *outgroup* yang dirasakan, misalnya berdasarkan

serangan teroris, cenderung meningkatkan identifikasi dengan *ingroup* (Branscombe dkk., 1999), dan dengan memperkuat identifikasi *ingroup* dapat menjadi cara adaptif untuk mengatasi ancaman semacam itu.

I. Fundamentalisme sebagai Identitas

Herriot (2007) mendefinisikan **fundamentalisme** sebagai “pola militansi keagamaan yang dapat dilihat sebagai “penganut sejati” yang berusaha menahan erosi identitas keagamaan, membentengi batas-batas komunitas keagamaan, dan menciptakan alternatif yang layak untuk institusi dan perilaku sekuler” (hal. 6). Istilah **fundamentalisme** digunakan sebagai kategori umum yang menampung segudang gerakan keagamaan di seluruh dunia. Dengan demikian, **fundamentalisme** tidak hanya merujuk pada satu kelompok tertentu, misal ISIS, tetapi juga merujuk pada gerakan fundamentalis Protestan di Amerika Serikat pada tahun 1920-an dan gerakan keagamaan militan lainnya di dunia.

Menurut Herriot (2007), salah satu aspek krusial dalam fundamentalisme adalah reaktivitas, yaitu permusuhan terhadap dunia modern sekuler (Ysseldyk dkk., 2010). Bagi kaum fundamentalis, *outgroup* atau dunia sekuler modern adalah sekelompok orang yang bukan bagian dari kelompok agamanya, meskipun orang-orang tersebut memiliki label agama yang sama. Mirip dengan keanggotaan sosial lainnya, meningkatnya pertumbuhan *outgroup* menandakan ancaman bagi kaum fundamentalis atau ekstremis dan pada akhirnya, memperbesar kekhasan psikologis, harga diri, dan kepastian moral *ingroup*. Persepsi merendahkan *outgroup* dan ancaman yang dirasakan berfungsi untuk membesar-besarkan

identifikasi *ingroup* dan agresi terhadap *outgroup* (Herriot, 2007; Rogers dkk., 2007; Wellman & Tokuno, 2004).

Singkatnya, fundamentalisme atau ekstremisme bukanlah hal yang unik dan sesuatu yang baru bagi agama (Herriot, 2007; Ysseldyk dkk., 2010). Dengan menggunakan teori identitas sosial sebagai kerangka kerja, kita dapat berargumen kuat bahwa kaum fundamentalis mungkin memiliki karakteristik yang sama dengan kelompok ateis atau aktivis lingkungan. Sama seperti para aktivis lingkungan, tidak akan ada tanpa perusahaan perusak lingkungan, atau kelompok ateis, tidak akan ada tanpa kehadiran agama. Kaum fundamentalis juga tidak akan ada tanpa *outgroup* modern yang sekuler.

J. Religiositas

Religiositas adalah istilah yang sulit untuk didefinisikan. Menurut Holdcroft (2006), kesulitan ini disebabkan oleh dua alasan. **Pertama**, karena “ketidakpastian dan ketidaktepatan sifat bahasa Inggris” (hal. 89). Dalam tesaurus bahasa Inggris, beberapa sinonim religiositas adalah iman dan kepercayaan. Bagi para peneliti di bidang ini, sinonim tersebut lebih tepat sebagai dimensi religiositasnya daripada definisi istilah. **Kedua**, religiositas mengundang minat dari berbagai disiplin ilmu. Dengan demikian, religiositas rentan terhadap berbagai definisi, tergantung pada pendekatan yang diambil. Berhubung sifatnya yang kompleks, kami juga akan membatasi batas religiositas kami. Berdasarkan sintesis pendekatan psikologis dan sosiologis kami, kami mendefinisikan **religiositas** sebagai sejauh mana orang berpegang pada nilai dan norma agama mereka dan mempraktikkannya dalam perilaku yang dapat diamati.

Definisi ini mengindikasikan bahwa religiositas merupakan konstruksi multidimensi, mirip dengan apa yang telah diusulkan dan digunakan oleh penelitian sebelumnya (Allport & Ross, 1967; Bergan & McConatha, 2001; Stark & Glock, 1968).

Dari sekian banyak penelitian relevan tentang religiositas, ada tiga kesimpulan umum yang bisa ditarik. *Pertama*, keyakinan dan ritual atau praktik adalah dimensi yang paling sering dioperasionalkan, sedangkan pengetahuan adalah dimensi yang jarang dioperasionalkan (Jong dkk., 1976; Scheepers, Gijberts, & Hello, 2002). *Kedua*, banyak penulis menggunakan istilah yang berbeda untuk mengidentifikasi dimensi yang serupa atau tumpang tindih, seperti kognitif dalam dimensi Fukuyama (1961) setara dengan pengetahuan agama dalam dimensi Glock dan Stark (1965). *Ketiga*, dimensi religiositas dalam literatur saat ini sangat terikat dalam agama berbasis agama Kristen yang berakar pada budaya Barat, meskipun sudah ada banyak studi yang mengadopsi alat ukurnya untuk konteks Asia (misalnya menurut Setiawan dkk., 2020; Yeniaras & Akarsu, 2017).

Dalam buku ini, kami akan menggunakan kerangka kerja religiositas dari Stark dan Glock (1968). Awalnya, Glock dan Stark (1965) mengusulkan religiositas sebagai konsep multidimensi yang terdiri atas dimensi ideologis, ritualistik, intelektual, pengalaman, dan konsekuensial. Kemudian pada tahun 1968, untuk memperjelas, Stark dan Glock (1968) merevisi nama-nama dimensi menjadi keyakinan, praktik (yang terdiri atas ritual dan pengabdian), pengalaman, pengetahuan, dan konsekuensi. Untuk tujuan yang sama, kami menggunakan dimensi religiositas versi terakhir dalam penelitian ini. Dari

penelitian sebelumnya, kami mengetahui bahwa hanya ada sedikit penelitian yang menyelidiki pengaruh pengalaman terhadap prasangka dan tidak ada yang mempelajari pengaruh pengetahuan (Scheepers dkk., 2002; Scheepers & Eisinga, 2015). Oleh karena itu, kami hanya fokus pada dimensi praktik, keyakinan, dan konsekuensi atau arti-penting untuk mengukur religiositas.

Secara rinci, **dimensi keyakinan** mengacu pada seperangkat kebenaran atau doktrin yang tidak dapat ditentang dan diharapkan dipertahankan oleh setiap pemeluk agama (Stark & Glock, 1968). Aspek keyakinan yang paling penting adalah sejauh mana individu mengakui doktrin agama mereka, seperti Ilahi? Dimensi keyakinan terkait dengan partikularisme agama, sebagaimana Stark dan Glock menyebutnya sebagai aspek kedua dari keyakinan. **Partikularisme** mendorong penganutnya pada sikap religio-sentris (Scheepers, Gijssberts, & Hello, 2002). Mereka percaya bahwa agamanya merupakan satu-satunya jalan hidup dan mereka yang tidak beriman tidak dapat diselamatkan pada hari penghakiman.

Selanjutnya, **praktik keagamaan** dapat didefinisikan sebagai ritus dan tindakan liturgi yang diharapkan dilakukan oleh setiap penganutnya (Stark & Glock, 1968). Praktik keagamaan memiliki beragam jenis, yaitu formal atau ritual dan informal atau kebaktian. Jenis pertama mengacu pada ritual seperti pergi ke misa Minggu atau sholat Jumat. Jenis ini tidak terbatas pada ibadah biasa, tetapi dapat meluas ke partisipasi organisasi keagamaan. Misalnya, kelompok pengajian hingga pemberian bantuan dana. Temuan menarik tentang hubungan antara menghadiri ibadah dan prasangka

dikemukakan oleh Allport dan Ross (1967) dan Scheepers dkk. (2002b). Mereka menemukan bahwa jemaat gereja biasa cenderung lebih tinggi berprasangka terhadap kelompok luar daripada jemaat yang kurang rutin atau bukan jemaat. Beralih ke jenis informal, Stark dan Glock (1968) merujuk kegiatan ini pada pembacaan kitab suci pribadi dan doa pribadi. Hal yang melatarbelakangi praktik kesalehan informal adalah bahwa partisipasi ritual dapat berasal dari motif non-religius dan dengan demikian, kesalehan dapat berfungsi sebagai standar dasar untuk menilai praktik keagamaan individu. Menariknya, tidak satu pun studi religiusitas yang kami temui menaruh minat untuk menyelidiki hubungan antara keragaman praktik keagamaan informal dan prasangka terhadap kelompok luar.

Terakhir, **dimensi konsekuensi** mengacu pada pentingnya efek agama, yang meliputi keyakinan agama, praktik, pengalaman, dan pengetahuan pada kehidupan individu sehari-hari (Briliana & Mursito, 2017; Stark & Glock, 1968). Bertentangan dengan dua dimensi pertama, orang-orang yang sangat dipengaruhi oleh cara hidup agamanya diharapkan tidak terlalu berprasangka terhadap kelompok luar (Scheepers dkk., 2002b). Doktrin agama tentang mencintai dan peduli kepada manusia lain dianggap serius oleh orang-orang ini. Dengan demikian, dimensi konsekuensi diharapkan memiliki hubungan negatif dengan prasangka.

Ringkasnya, religiusitas merupakan cerminan dari identitas keagamaan individu dan harus dilihat dari perspektif multidimensi. Dimensi ini mungkin tidak selalu berkorelasi positif satu sama lain. Namun demikian, mereka secara signifikan berkaitan dengan sikap dan perilaku orang terhadap kelompok luar (Allport dan Ross,

1967; Hunsberger & Jackson, 2005; Scheepers dkk., 2002b; Ysseldyk dkk., 2010). Oleh karena itu, menggunakan religiositas sebagai upaya untuk memahami hubungan antara identitas agama dan dukungan terhadap konflik antaragama merupakan langkah penting dalam penjelasan buku ini.

K. Teori Persaingan Etnis

Teori persaingan etnis atau *ethnic competition theory* (ECT) dikembangkan atas dasar *realistic conflict theory* (RCT) (Coser, 1956; Blumer, 1958; Blalock, 1967) dan teori identitas sosial (Tajfel, 1974; Turner, 1975; Tajfel & Turner, 1979; Tajfel, 1981). ECT merangkum dua kerangka kerja tersebut dengan mengambil sifat disposisional dari teori identitas sosial dan sifat situasional dari RCT dan menyatukannya menjadi satu kerangka kerja.

ECT berpendapat bahwa dalam kompetisi untuk sumber daya yang berharga dan langka, individu memperkuat dirinya dengan cara meningkatkan identifikasi mereka dengan kelompok etnis mereka dan kontra-identifikasi terhadap *outgroup* dalam kompetisi antarkelompok yang sebenarnya dan/atau pada tingkat individu (Savelkoul dkk., 2010; Scheepers, Gijsberts, & Coenders, 2002). Dengan ini, anggota *ingroup* lebih cenderung menganggap *outgroup* sebagai ancaman dan mereka pada akhirnya cenderung mengembangkan sikap negatif terhadap *outgroup*.

Meskipun ECT dikembangkan di bawah persaingan antarkelompok etnis, penggunaannya untuk membahas konflik antaragama dalam buku ini dibenarkan karena tujuan ECT dalam memprediksi efek karakteristik tingkat individu dan tingkat kontekstual pada sikap negatif

terhadap *outgroup* (Tolsma dkk., 2008). Beberapa contoh penelitian sebelumnya yang menggunakan ECT dalam hubungan antaragama adalah Abanes dkk. (2015) dan Abanes dkk. (2014) di Filipina dan Setiawan dkk. (2021).

L. Ancaman yang Dirasakan dan Eksklusionisme Etnis

Seperti yang telah diungkapkan sebelumnya, **persaingan** adalah konsep yang netral dan tidak selalu mengarah pada konflik (Schmidt & Kochan, 1972). Bahkan ketika konflik akhirnya meletus, Coser (1956) menunjukkan bahwa hal tersebut adalah koin dengan dua sisi, yaitu di satu sisi konflik memiliki beberapa fungsi positif dalam sistem tertentu, seperti kreativitas dan kohesi kelompok. Namun, sisi lain dari koin, yaitu disfungsi, juga dapat mengalahkan sisi fungsional dari konflik.

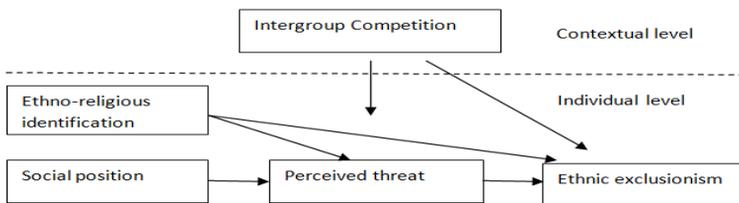
Dalam sebuah konflik, sikap negatif terhadap *outgroup* disebabkan oleh ancaman yang dirasakan di hadapan *outgroup*. Ancaman yang dirasakan adalah faktor yang paling menentukan sikap negatif terhadap *outgroup* (Bobo, 1999; Scheepers et al., 2002b). Ketika orang merasakan ancaman terhadap *outgroup*, mereka tidak hanya menunjukkan sikap negatif tetapi juga menghindari kontak dengan anggota *outgroup* (Savelkoul dkk., 2014) -hubungannya juga bisa sebaliknya (lihat Allport, 1958). Dengan demikian, ancaman yang dirasakan merupakan penentu penting tidak hanya untuk perilaku konflik laten, tetapi juga untuk perkembangan konflik.

Ancaman yang dirasakan dapat menyangkut dua jenis ancaman dkk., 1999). Hal pertama adalah ancaman realistik atau sumber daya material seperti kekayaan, sumber daya alam, wilayah, dan kekuatan politik. Hal

kedua adalah ancaman simbolik, yang menyangkut masalah moral, nilai, norma, standar, kepercayaan, dan sikap. Berhubung ancaman yang dirasakan adalah persepsi subjektif terhadap yang dianggap berpotensi membahayakan dirinya, individu bisa mengembangkan persepsi bahwa hal tersebut sedang terjadi meskipun ancaman sebenarnya tidak ada. Bersandar pada gagasan Levine dan Campbell (1972), ketika subjek mempersepsikan *outgroup* sebagai ancaman yang lebih besar terhadap *ingroup*, maka sikap yang ditunjukkan kepada *outgroup* menjadi lebih negatif.

Eksklusionisme etnis adalah konsep penting lainnya dalam ECT. Ini mengacu pada kecenderungan menunjukkan sikap yang menguntungkan bagi *ingroup* dan yang tidak menguntungkan bagi *outgroup* (Scheepers dkk., 2002). Olzak (1992) dan Quillian (1995) melihat eksklusi etnis sebagai tanggapan terhadap ancaman etnis yang muncul dari salah satu atau kombinasi dari arus imigrasi yang besar dan/ perlambatan ekonomi. Selaras dengan pandangan ini, Coenders dkk. (2008) menyatakan bahwa dua penjelasan tentang meningkatnya eksklusionisme etnis adalah konflik atas kepentingan material dan ekonomi, dan konflik atas identitas dan nilai. Maka, semakin besar jumlah imigran atau anggota *outgroup*, semakin besar pula ancamannya (Scheepers dkk., 2002; Savelkoul dkk., 2010). Untuk memperumit masalah, kategori sosial juga berinteraksi dengan eksklusionisme etnis. Scheepers dkk. (2002) menemukan bahwa orang dengan tingkat pendidikan rendah menunjukkan tingkat eksklusi etnis yang lebih tinggi. Hubungan positif antara ukuran *outgroup* dan eksklusi etnis juga ditemukan di Savelkoul dkk. (2010) dalam studinya tentang sikap anti-Muslim di Belanda.

Simpulannya, ECT adalah teori penting untuk menjelaskan konflik dapat muncul dari kompetisi antarkelompok. Dengan mengintegrasikan sifat disposisional individu dan karakteristik situasi persaingan, teori ini secara komprehensif menjelaskan perkembangan perilaku konflik yang nyata atau laten pada individu. ECT juga memperkaya kajian terkini dalam menyediakan sejumlah variabel mediasi untuk ditelaah dalam menjelaskan perilaku pendukung kekerasan antaragama. Pada bagian berikut, kami akan memberikan penjelasan tentang variabel mediasi yang termasuk dalam penjelasan buku ini.



Gambar 5.1 Model ECT (dimodifikasi dari Scheepers dkk., 2002, hal. 21).

M. *Relative Deprivation Theory (RDT)*

Istilah **deprivasi relatif** mengacu pada perasaan subjektif dari kekurangan atas situasi seseorang atau kelompok (Corning, 2000). Dalam studi baru-baru ini, teori deprivasi relatif atau *relative deprivation* (RD) digunakan sebagai kerangka kerja untuk menjelaskan proses psikologis yang mendahului dukungan untuk kekerasan antaragama. Proses psikologis yang menjadi subjek perhatian adalah ketidakadilan yang dipersepsikan dan *collective efficacy*.

1. Pengertian Dasar RDT

Sebelum kelahiran RDT, telah banyak penelitian yang fokus pada perbedaan sosial yang objektif, seperti ekonomi dan politik, hanya sedikit penelitian yang mempelajari perbedaan ini secara subjektif (Corning, 2000). Oleh karena itu, RDT mengalihkan fokus studi ke proses psikologis yang lebih subjektif. Segera setelah itu, RDT telah dipelajari dan dikaitkan dengan berbagai teori sosial lainnya, seperti teori frustrasi-agresi dari Berkowitz (Morrison, 1971), teori perbandingan sosial dari Festinger (Zagefka & Brown, 2005), dan identitas sosial (Kus dkk., 2013; Mummendey dkk., 1999).

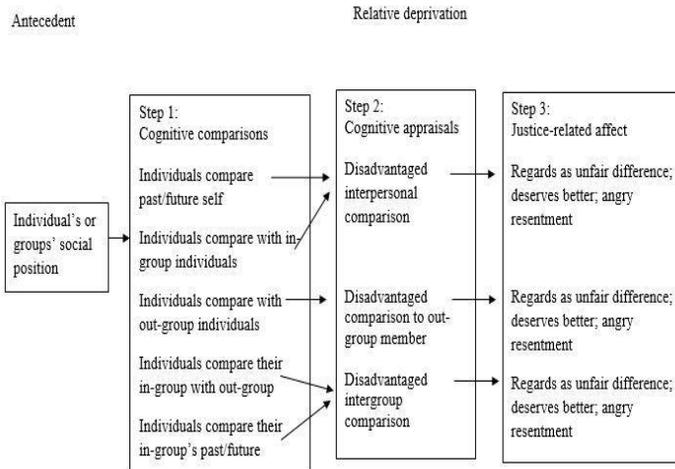
Gagasan dasar RDT bersandar pada penilaian subjektif berdasarkan perbandingan sosial. Zagefka dan Brown (2005) menyimpulkan dasar untuk perbandingan sosial adalah individu dari kelompok yang kekurangan cenderung membandingkan diri mereka dengan anggota *ingroup* karena kesamaan yang mereka rasakan, seringnya kontak atau kedekatan, dan status yang lebih rendah dari anggota *ingroup* lainnya. Menurut Pettigrew (2016), ada tiga proses psikologis yang harus terlibat dalam perasaan **deprivasi**. **Pertama** adalah individu harus membuat perbandingan kognitif (Smith & Pettigrew, 2015). **Kedua**, mereka harus mengevaluasi apakah mereka atau kelompok mereka termasuk dalam kelompok non-deprivasi atau deprivasi. **Ketiga**, mereka harus melihat perampasan ini sebagai tidak adil dan dengan demikian merangsang ketidakpuasan.

2. Karakteristik RDT

Ada tiga karakteristik yang termuat di dalam RDT. **Karakteristik pertama** RDT adalah dua tingkat deprivasi relatif (Pettigrew, 2016). Runciman (1966) membedakan dua tingkatan sebagai *individual relative deprivation* (IRD) dan *group relative deprivation* (GRD). **Tingkat pertama** mengacu pada perasaan kekurangan pribadi dan **yang kedua** mengacu pada perasaan bahwa kelompok individu yang mereka miliki merasa kehilangan. **Karakteristik kedua** adalah fungsi dari yang pertama. Berdasarkan kombinasi dari dua tingkat deprivasi relatif, kita dapat memperoleh **empat profil deprivasi relatif** (Osborne dkk., 2015). Mereka yang tinggi pada IRD dan GRD (biasanya disebut *double deprivation*). Mereka yang tinggi pada IRD dan rendah pada GRD, rendah pada IRD dan tinggi pada GRD, dan rendah pada IRD dan GRD. **Karakteristik terakhir** adalah RDT memiliki tiga dimensi pada level grup. Tiga dimensi tersebut adalah *magnitude* atau besar kecilnya deprivasi, frekuensi, dan derajat.

Besarnya **deprivasi relatif** ditentukan berdasarkan perbedaan antara situasi yang diinginkan dan situasi yang dirasakan individu di masa lalu, sekarang, atau masa depan (Stack, 1984). Frekuensi deprivasi relatif adalah jumlah atau persentase anggota *ingroup* yang merasakan hal yang sama. Derajat atau tingkat deprivasi relatif adalah intensitas deprivasi yang dirasakan individu. Ketiga dimensi ini bisa tidak saling berkaitan. Individu dapat merasakan kebutuhan untuk menginginkan situasi material tertentu (besarnya), tetapi hanya ada

sebagian kecil anggota *ingroup* yang menganggap situasi material yang sama sebagai sangat penting (frekuensi) dan individu-individu tersebut juga tidak merasa kekurangan secara intensif.



Gambar 5.2 Model RDT (dikutip dari Smith dkk., 2012, hlm. 205).

3. Model Identitas Sosial untuk Tindakan Kolektif

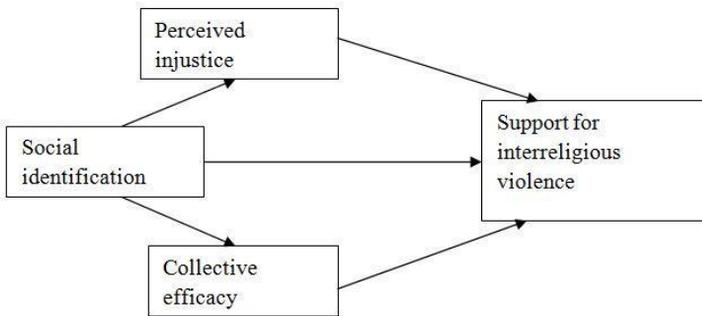
Banyak penelitian mulai menyelidiki faktor-faktor yang memicu gerakan sosial, mobilisasi massa, dan perubahan sosial (Morrison, 1971; van Zomeren dkk., 2008). Ketiga gerakan ini dapat dikategorikan sebagai aksi kolektif, karena tujuan bersama untuk memperbaiki kondisi *ingroup*.

Tindakan kolektif dapat muncul dalam beragam rupa, mulai dari mogok makan hingga menggunakan kekerasan menghadapi kelompok lawan, atau bahkan secara terang-terangan menghilangkan satu kelompok. Satu kemajuan menarik di bidang ini datang dari van Zomeren dkk. (2008). Dalam studi

tersebut, mereka berusaha menjembatani proses subjektif (psikologis) dan sosial (struktural) yang menentukan keterlibatan orang dalam tindakan kolektif. Mereka mengklasifikasikan studi sebelumnya tentang tindakan kolektif menjadi tiga domain; ketidakadilan yang dipersepsikan, identitas sosial dan *collective efficacy*. Mereka kemudian menguji ketiga domain ini untuk memprediksi tindakan kolektif dan menunjukkan bahwa ketiga variabel tersebut secara signifikan memprediksi tindakan kolektif. Inovasi utama dari temuan ini adalah identitas sosial secara signifikan menjembatani ketidakadilan yang dirasakan dan *collective efficacy* dalam berpartisipasi dalam aksi kolektif. Model ini diberi nama ***Social Identity Model of Collective Action*** (SIMCA).

Berakar dari RDT, aksi kolektif dalam SIMCA dikonseptualisasikan sebagai bentuk mengatasi kerugian kolektif (van Zomeren, Leach, dkk., 2012). SIMCA menunjukkan bahwa ketika orang mengidentifikasi diri mereka dengan kelompok yang kurang beruntung, mereka cenderung mengalami kebencian atas kekurangan kelompok mereka yang membuat mereka merasakan ketidakadilan (van Zomeren, Postmes, dkk., 2012). Sejalan dengan pemikiran ini, Mummendey dkk. (1999) berpendapat bahwa identitas kelompok juga berfungsi sebagai penentu tingkat keberhasilan. Ketika orang percaya bahwa kelompoknya cukup solid untuk mengatasi kekurangan yang tidak adil, maka *collective efficacy* akan tinggi. Dengan demikian, Mummendey dkk. mengusulkan bahwa *collective efficacy*, berdasarkan identifikasi dengan kelompok *ingroup*, juga

menentukan keterlibatan orang dalam tindakan kolektif. Semakin kuat tingkat efikasi, semakin tinggi kemungkinan orang akan terlibat dalam tindakan kolektif (Hornsey dkk., 2006). Pemikiran ini selaras dengan istilah sosiologis tentang agensi, orang akan bergerak melakukan sesuatu jika orang tersebut percaya bahwa tindakan mereka dapat membawa perubahan sosial (van Zomeren dkk., 2008).



Gambar 5.3 Diagram SIMCA untuk aksi kolektif mendukung kekerasan antaragama (diambil dari Setiawan, 2020).

van Zomeren dkk. (2008) mengakui bahwa urutan kausal yang berbeda dari ketiga konstruk dalam SIMCA bisa saja terjadi. Oleh karena itu, SIMCA juga telah dipelajari dibandingkan dengan model pesaingnya, *Encapsulated Model of Social Identity in Collective Action* (EMSICA). Dalam sebuah penelitian yang membandingkan fungsi identitas sosial dalam SIMCA dan EMSICA, ditunjukkan bahwa identitas sosial dapat memfasilitasi dan juga merangkul tindakan kolektif (Thomas dkk., 2011). Singkatnya, SIMCA dapat digunakan untuk

memprediksi secara langsung keterlibatan orang dalam tindakan kolektif dan secara tidak langsung melalui ketidakadilan yang dirasakan dan *collective efficacy*.

4. Aksi Kolektif

Tindakan kolektif telah menjadi topik yang menarik bagi berbagai disiplin ilmu, seperti sosiologi, psikologi sosial, psikologi politik, ekonomi, dan sejarah. Menurut Tajfel dan Turner (1979), **tindakan kolektif** adalah semua tindakan atau secara sederhana disebut perilaku, yang dimaksudkan untuk memperbaiki kondisi kelompok individu itu sendiri, seperti statusnya, kekuatannya, atau ekonominya. Melalui lensa SIMCA, tindakan kolektif dilihat sebagai hasil interaksi antara penilaian kognitif identifikasi individu (identitas sosial), keadaan afektif (ketidakadilan yang dirasakan), dan keyakinan anggota kelompok akan kemampuan kelompok.

Drury dkk. (2015) menyatakan bahwa banyak bentuk aksi kolektif yang dapat diklasifikasikan sebagai pemberdayaan. Konsep ini mengacu pada gagasan bahwa kelompok yang kurang beruntung secara sadar berusaha untuk mencapai perubahan yang lebih baik dan bahwa perubahan ini harus mereka peroleh dan bukan diberikan oleh kelompok yang diuntungkan. Dalam proses memobilisasi aksi kolektif, Drury dkk. juga berpendapat bahwa cara awal tindakan kolektif memiliki potensi untuk berubah menjadi tujuan. Dengan demikian, keberhasilan aksi kolektif bisa bervariasi secara kronologis, tidak hanya secara horizontal (ketika semakin banyak orang yang ikut aksi). Misalnya, dalam upaya untuk berhasil memperluas agama

ingroup (tujuan awal) di Indonesia, gerakan fundamentalis melihat penutupan rumah ibadah *outgroup* sebagai sarana mereka. Setelah mereka terlibat dalam upaya awal untuk menyebarkan agama mereka, mereka menemui perlawanan kuat dari kelompok luar dan pihak berwenang. Ketika mereka akhirnya berhasil menutup rumah ibadah, peristiwa ini menimbulkan kegembiraan dan banyak dirayakan. Upaya yang tadinya dianggap sebagai cara kini berubah menjadi tujuan.

N. Ketidakadilan yang Dirasakan

Menurut RDT, ketidakadilan yang dirasakan sangat penting untuk memicu orang melakukan tindakan kolektif (van Zomeren dkk., 2008). Faktanya, perbandingan sosial hanya dapat mengarah pada tindakan kolektif hanya jika ada perasaan kekurangan. Berdasarkan perbedaan antara GRD dan IRD, ditemukan bahwa orang akan lebih cenderung terlibat dalam tindakan kolektif ketika mereka mengalami GRD daripada IRD (Smith & Ortiz, 2002). Secara khusus, GRD atau ketimpangan kelompok harus dianggap tidak adil dan menimbulkan kekesalan terhadap kondisi yang ada untuk dapat mendorong individu memiliki keinginan mengubah kondisi tersebut.

Dalam studi meta-analitik mereka, van Zomeren dkk. (2008) membedakan dua jenis ketidakadilan, yaitu ketidakadilan non-afektif dan ketidakadilan afektif. **Ketidakadilan non-afektif** mengacu pada persepsi dan kognitif saja, seperti persepsi ketidakadilan dan persepsi diskriminasi kelompok. **Ketidakadilan afektif** mengacu pada ketidakadilan yang terlibat secara emosional, seperti kebencian, ketidakpuasan, dan kemarahan berbasis

kelompok. Dalam studi tersebut, mereka menemukan bahwa ketidakadilan afektif memprediksi tindakan kolektif lebih kuat daripada ketidakadilan non-afektif. Hasil ini selaras dengan gagasan SIMCA, identitas sosial menjadi dasar ketidakadilan afektif berbasis kelompok. Semakin kuat individu mengidentifikasi diri mereka dengan kelompok, semakin tinggi kemungkinan mereka menjadi terusik secara emosional.

Ketidakadilan juga dipelajari di antara anggota kelompok yang diuntungkan. Menggunakan keyakinan moral sebagai variabel mediasi, van Zomeren dkk. (2011) menunjukkan bahwa orang-orang dari kelompok yang diuntungkan secara psikologis dapat membentuk kelompok yang menolak ketimpangan. Berdasarkan identifikasi tersebut, mereka merasa tidak adil atas nama kelompok yang kurang beruntung dan dengan demikian menolak keras diskriminasi.

O. *Collective Efficacy*

Pada tahun 1984, Klandermans melakukan studi tentang mobilisasi dan partisipasi pekerja dalam aksi serikat pekerja. Dia mengusulkan bahwa kunci kesediaan anggota serikat untuk berpartisipasi terletak pada biaya dan manfaat yang dirasakan dalam kegiatan itu, atau van Zomeren dkk. (2008) menyebutnya sebagai produk nilai-harapan subjektif. Dengan kata lain, jika anggota serikat menganggap tindakan tersebut layak diperjuangkan untuk kondisi kerja mereka, maka kemungkinan besar mereka akan berpartisipasi. Keyakinan bahwa tindakan mereka layak untuk diperjuangkan dan dapat mengatasi kerugian mereka dan mampu untuk dilakukan didefinisikan sebagai *collective efficacy* atau efikasi kolektif (Bandura, 2000; Mummendey dkk., 1999).

Konsep ini diturunkan dari konsep *self-efficacy*. Gagasan tersebut berpendapat bahwa keyakinan seseorang terhadap tindakan mereka akan berhasil adalah penting dalam mengatur perilakunya. Sebelum terjadinya tindakan kolektif, *collective efficacy* yang dirasakan memberi anggota kelompok kekuatan dan keyakinan bahwa persatuan mereka akan menghasilkan hasil yang positif (Drury & Reicher, 2005).

Pada awal penelitian, efikasi kolektif dipelajari sebagai efikasi kelompok secara umum. Hornsey dkk. (2006) kemudian mempelajari bentuk efikasi lain sebagai prediktor tindakan kolektif. Stewart dkk. (2016) dalam studinya menggunakan efikasi kolektif dalam bentuk efikasi politik. Kemajuan lain dari efikasi kolektif berkaitan dengan waktu dan porsi efikasi kolektif yang tepat. Seperti yang disarankan Bandura (2002), membangun efikasi kolektif dalam mencapai tujuan yang lebih sulit. Namun, Goncalo dkk. (2010) menunjukkan bahwa ketika tingkat efikasi kolektif yang tinggi muncul terlalu dini, hal itu dapat menahan konflik yang bisa jadi bermanfaat untuk muncul di tahap awal.

P. Faktor yang Mengurangi Konflik dan Dampak Psikologis Konflik

1. Teori Kontak Antarkelompok

Kerangka teoretis penting selanjutnya adalah *intergroup contact theory* (ICT) atau teori kontak antarkelompok. Gordon Allport mengemukakan teorinya di tengah maraknya segregasi rasial di Amerika (Everett, 2013). Kini, teori ini sering digunakan dalam penelitian terbaru untuk melengkapi gagasan ECT. Untuk memberikan pemahaman yang luas, kami akan membahas ICT

dengan terlebih dahulu memperkenalkan pengertian dasar kontak antarkelompok yang mengarah pada empat kondisi yang diperlukan dari situasi kontak. Selanjutnya, kami akan memberikan kemajuan terbaru terkait ICT. Terakhir, kami akan memaparkan penjelasan tentang kepercayaan antarkelompok.

2. Gagasan Dasar dan Empat Kondisi Kontak Antarkelompok

ICT menyatakan bahwa terdapat empat syarat utama untuk dapat menghasilkan kontak antarkelompok, yaitu status yang setara, kerja sama antarkelompok, tujuan bersama, dan dukungan otoritas sosial dan kelembagaan (Dovidio dkk., 2003; Pettigrew, 1998). Meskipun kemudian kondisi prasyarat ini dianggap bermanfaat dan penting tetapi tidak esensial untuk mengurangi prasangka (lihat penelitian tentang kondisi prasyarat Brown & Hewstone, 2005; Pettigrew, 2008; Pettigrew & Tropp, 2006).

Kondisi pertama, status yang sama mengacu pada kondisi yang tidak memiliki hubungan hirarkis (Everett, 2013). Dengan demikian, anggota dari kelompok yang berbeda dapat memulai hubungan mereka tanpa salah satu dari mereka menjadi superior atau inferior (Brewer & Kramer, 1985). **Kondisi kedua** adalah kerja sama dan mengacu pada kondisi ketika anggota didorong untuk bekerja sama dalam lingkungan yang tidak kompetitif (Pettigrew, 1998).

Beberapa studi menyoroti pentingnya kerja sama antarkelompok yang dilakukan dalam konteks pendidikan (Dovidio dkk., 2003; Gaertner dkk., 2000). **Kondisi ketiga** adalah tujuan bersama, yaitu

anggota situasi kontak didorong untuk saling mengandalkan untuk mencapai tujuan yang diinginkan bersama (Everett, 2013). Pentingnya kondisi ini telah ditunjukkan, terutama dalam tim olahraga antar ras (Chu & Griffey, 1985). Seperti yang ditunjukkan Pettigrew (1998), tim antar-ras harus berusaha untuk bekerja sama mencapai tujuan yang diinginkan bersama. **Kondisi terakhir**, yang harus didukung oleh otoritas sosial dan kelembagaan, mengacu pada kondisi yang mendukung kontak antarras dan juga mencegah segregasi antar ras (Everett, 2013).

Hingga kini, ICT masih terus dipelajari dan beberapa penelitian menyatakan bahwa Studi meta-analisis yang dilakukan menemukan bahwa empat kondisi optimal Allport sifatnya memfasilitasi dan bukan sebagai prasyarat atau esensial dalam mengurangi prasangka (Pettigrew & Tropp, 2006). Kondisi tersebut ditemukan untuk meningkatkan efek positif dari kontak antarkelompok. Mereka juga mengungkapkan bahwa hubungan yang signifikan antara kontak dan prasangka ditemukan pada sampel yang tidak memiliki empat kondisi optimal. Hasil ini bisa saja terjadi dan dapat dijelaskan dengan efek "*mere exposure*" dari Zajonc (Zajonc & Rajcecki, 1969).

3. **Empat Proses Perubahan**

Kini fokus beralih ke proses psikologis yang mendasari terjadinya kontak antarkelompok yang menghasilkan hasil positif. Beberapa mekanisme telah diusulkan untuk menjelaskan cara kontak antarkelompok mengurangi prasangka. Secara khusus, ada empat mekanisme yang paling disorot dalam menghasilkan hasil yang positif, yaitu

hubungan fungsional, faktor perilaku, faktor afektif, dan faktor kognitif (Dovidio dkk., 2003). Kami akan menjelaskan secara singkat setiap mekanisme dalam paragraf berikut.

Mekanisme pertama adalah hubungan fungsional dari kelompok-kelompok yang berhubungan. Mekanisme ini tersirat dalam kondisi kerja sama antarkelompok, yaitu saling ketergantungan menghasilkan sikap yang lebih positif terhadap anggota *outgroup* (Dovidio dkk., 2003). Ketika dua kelompok yang berbeda mencapai tujuan bersama, perasaan yang memuaskan dapat dikaitkan dengan perasaan yang menyenangkan terhadap setiap kelompok.

Mekanisme kedua adalah faktor perilaku yang menekankan modifikasi perilaku (Pettigrew, 1998; Dovidio, 2003). Pettigrew (1998) secara eksplisit berpendapat bahwa perubahan perilaku seringkali menentukan perubahan sikap. Ketika kontak antarkelompok yang sesuai terjadi, diharapkan setiap anggota dalam kontak tersebut mengembangkan norma-norma baru dengan satu sama lain. Dengan demikian, hal tersebut dapat meningkatkan kemungkinan interaksi perilaku positif di masa depan.

Mekanisme ketiga adalah faktor afektif, yaitu kontak antarkelompok diharapkan dapat menurunkan emosi negatif yang ada sebelum kontak antarkelompok yang sesuai (Pettigrew 1998; Dovidio dkk., 2003). Emosi sangat penting dalam membawa perubahan positif, yang mengurangi kecemasan yang dialami dalam kontak antarkelompok (Stephan & Stephan, 1985). Kecemasan adalah subjek utama yang

berubah karena efek negatifnya pada kontak. Kecemasan diyakini sebagai reaksi negatif utama terhadap anggota *outgroup*, memperkuat stereotip *outgroup*, dan mengganggu keterampilan komunikasi (Dovidio dkk., 2003; Tropp & Page-Gould, 2015).

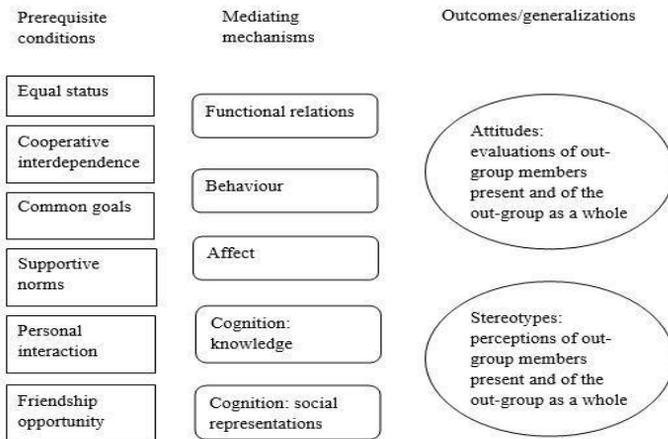
Sebaliknya, ketika kecemasan berkurang, emosi positif dalam kontak antarkelompok dapat berlanjut. Hasil dari emosi positif adalah empati. Setidaknya ada dua cara empati dapat mengurangi bias dan meningkatkan kontak antarkelompok. **Cara pertama** adalah dengan mendorong anggota *ingroup* untuk merasa lebih positif tentang orang lain di luar kelompoknya. **Cara kedua** adalah dengan memengaruhi anggota *ingroup* untuk berperilaku lebih suportif terhadap anggota *outgroup*. Empati dan pengambilan perspektif adalah dua komponen utama dalam memediasi hubungan antarkelompok (Pettigrew dkk., 2007).

Mekanisme keempat adalah faktor kognitif. Mekanisme ini melibatkan pembelajaran informasi baru tentang *outgroup* dan *ingroup reappraisal* (Pettigrew, 1998; Dovidio dkk., 2003). Dengan mempelajari informasi baru, anggota *ingroup* dapat mengurangi bias *outgroup* dengan tiga cara, yaitu menghilangkan stereotip lama dan mengembangkan stereotip baru dan positif, mengurangi ketidakpastian tentang cara berinteraksi dengan anggota *outgroup*, dan sensitivitas budaya yang lebih baik.

Adapun *ingroup reappraisal* memungkinkan anggota *ingroup* untuk menyadari bahwa norma dan nilai *ingroup* bukanlah satu-satunya pandangan untuk melihat dunia (Pettigrew, 1998). Saat ini, ada tiga model alternatif dalam menjelaskan *ingroup*

reappraisal (Dovidio et al., 2003). **Pertama**, dekategoriisasi atau anggota kelompok berusaha untuk tidak menekankan batas-batas kelompok mereka, sehingga mengurangi arti-penting kelompok, dan lebih mengambil perspektif personalisasi dalam berinteraksi dengan anggota *outgroup* (Miller, 2002). *Model kedua* adalah rekategoriisasi dan diwakili oleh *common intergroup model* (Dovidio dkk., 2003). Model ketiga adalah *mutual intergroup differentiation model* (Brown & Hewstone, 2005)

Gambar 5.4 Model ICT (diadopsi dari Dovidio dkk., 2003, hal. 14).



Q. Pengembangan ICT

Kemajuan ICT ditangkap dalam meta-analisis yang dilakukan oleh Pettigrew dan Tropp (2006). Mereka menemukan bahwa kontak antarkelompok sama bermanfaatnya untuk kelompok selain ras atau etnis. Bahkan, mereka memperluas penggunaan kontak dalam hal generalisasi. Dalam meta-analisisnya, mereka juga

menemukan bahwa efek kontak antarkelompok dapat melampaui kontak awal peserta, yang berarti bahwa sikap positif bertahan untuk seluruh kelompok luar dan lintas situasi (Pettigrew dkk., 2011). Salah satu dukungan yang paling banyak didiskusikan untuk temuan ini berasal dari Brown dan Hewstone (2005), yang berpendapat bahwa generalisasi ini dimungkinkan hanya ketika keanggotaan kelompok tetap menonjol. Dalam studi anti-imigrasi di Eropa, ICT juga dipelajari untuk mendeteksi ancaman yang dirasakan baik pada penduduk asli maupun imigran (Schneider, 2008).

Kemajuan lain dari ICT adalah efek kontak tidak langsung. Pettigrew dkk. (2006) menunjukkan bahwa kontak tidak langsung berhubungan negatif dengan ancaman kolektif dan ancaman individu. Efek ini dikonfirmasi oleh Pettigrew (2008), Pettigrew dkk. (2011), dan artikel Tropp dan Page-Gould (2015) tentang pembahasan arah masa depan ICT.

Terkait dengan memiliki teman *outgroup*, Bohmert dan DeMaris (2015) mempelajari dua jenis kontak antarkelompok, yaitu persahabatan interracial dan konteks lingkungan rasial. Paralel dengan temuan sebelumnya, mereka menemukan bahwa persahabatan interracial berhubungan positif dengan sikap rasial yang positif. Temuan lain dari Levin dkk. (2003) menunjukkan bahwa memiliki lebih banyak persahabatan antarkelompok menurunkan tingkat kecemasan dan bias antarkelompok pada mahasiswa. Persahabatan antarkelompok juga telah dipelajari dalam kelompok antaragama. Studi terbaru yang dilakukan oleh Kanas dkk. (2015) melihat pentingnya persahabatan antaragama terhadap sikap *outgroup* di Indonesia. Studi ini mengungkap bahwa teman lintas agama menurunkan

sikap negatif terhadap kelompok di luar agamanya dan juga menurunkan preferensi untuk pemisahan tempat tinggal.

R. Kepercayaan Antarkelompok

Berdasarkan kondisi optimal kontak antarkelompok, kami menyimpulkan bahwa kontak awal harus memiliki kualitas dari sebuah persahabatan (Pettigrew, 1998). Kondisi ini tidak hanya memungkinkan orang untuk mengubah penilaian kognitif tentang kelompok luar dan mengubah perilaku mereka terhadap mereka, tapi juga memungkinkan individu untuk melakukan kontak yang berulang. Sesuai dengan Tam dkk. (2009), kontak positif yang berulang sangat penting dalam meningkatkan kepercayaan antarkelompok atau *intergroup trust*. **Kepercayaan antarkelompok** dapat didefinisikan sebagai harapan positif individu terhadap perilaku anggota kelompok luar terhadap mereka, yaitu mereka percaya bahwa anggota kelompok luar tidak akan merugikan (Lewicki dkk., 1998; Tam dkk., 2009). Definisi ini menyiratkan bahwa anggota dari setiap kelompok harus menerima kondisi rentan untuk dieksploitasi oleh anggota *outgroup*.

Membangun kepercayaan antarkelompok penting dalam hubungan antarkelompok. Dengan memiliki kepercayaan, diharapkan anggota dari kelompok yang berbeda dapat memiliki kontak antarkelompok yang bertahan lama (Tam dkk., 2009). Sebaliknya, dengan tidak memiliki kualitas kepercayaan, kontak antarkelompok yang berulang akan sulit dipertahankan (Leonard dkk., 2016). Oleh karena itu, masuk akal bahwa kepercayaan antarkelompok adalah bagian dari proses persahabatan antarpribadi (Davies & Aron, 2016).

Berkaitan dengan konflik, posisi kepercayaan antarkelompok menjadi penting jika kita ingin menghindari atau meredakan konflik. Sebagaimana diketahui, konflik yang berkepanjangan berpotensi meninggalkan ingatan akan pengalaman traumatis dan pada gilirannya mempersulit kelompok yang berkonflik untuk menjalin kontak sosial (Bartal, 2007). Oleh karena itu, kondisi awal untuk kontak antarkelompok juga harus mempertimbangkan kualitas yang mempromosikan kepercayaan. Pengaruh kepercayaan antarkelompok pada kontak antarkelompok dalam konflik melibatkan kekerasan yang diuji oleh Leonard dkk. (2016) dan mereka menemukan bahwa itu berkontribusi pada kontak antarkelompok secara signifikan. Selain itu, studi terbaru oleh Kenworthy dkk. (2015) juga menunjukkan bahwa dalam konteks kekerasan dalam konflik antarkelompok, persahabatan antarkelompok dapat meningkatkan kepercayaan dari kelompok dari waktu ke waktu. Berdasarkan temuan ini, kita dapat menyimpulkan bahwa kontak antarkelompok secara positif terkait dengan kepercayaan antarkelompok dan hubungan ini membentuk lingkaran umpan balik, di mana kontak antarkelompok meningkatkan kepercayaan antarkelompok yang memungkinkan kontak antarkelompok yang berkelanjutan dan konsisten. Oleh karena itu, dalam penelitian terbaru kepercayaan antarkelompok diprediksi akan menekan pilihan masyarakat dalam mendukung kekerasan antaragama.

Bab 6

Psychological Wellbeing

(Kebahagiaan Psikologis) Pascakonflik

A. Hubungan Kebahagiaan Psikologis dan Pascakonflik

Pada beberapa tahun terakhir telah terjadi peningkatan yang signifikan terhadap minat mengenai *Psychological Well-Being* (PWB) atau yang kami terjemahkan sebagai kebahagiaan psikologis. Hal tersebut terjadi seiring meningkatnya perhatian masyarakat akan kesehatan. WHO, dalam definisinya mengenai kesehatan menyatakan bahwa kesehatan merupakan keadaan fisik dan mental yang utuh, serta kesejahteraan sosial. Kondisi sehat tidak semata-mata hanya menggambarkan kondisi terbebas dari penyakit atau kelemahan tertentu (WHO, 2014). Oleh karena itu, kesehatan bukan hanya mengurus kesehatan fisik saja tetapi juga melibatkan mental psikologisnya sehingga mustahil mendiskusikan konflik jika tidak turut melibatkan dampak dan penyebabnya pada kesehatan fisik maupun psikis. Dalam hal ini fokus pada buku ini menitikberatkan pada dampak psikisnya.

Berkaitan dengan posisinya dalam menjelaskan konflik, kami berpendapat bahwa PWB perlu disoroti utamanya terkait dampak dari konflik. Dengan kondisi hidup yang penuh dengan kekerasan, ketidakstabilan ekonomi, dan pemenuhan kebutuhan dasar hidup, tingkat PWB atau kebahagiaan psikologis seseorang akan terdampak secara signifikan. Kebahagiaan ini tidak hanya berkurang karena ingatan traumatis yang dialaminya,

tapi juga kondisi kesehatan fisik karena akses terhadap kesehatan dan infrastruktur fisik mendadak hilang. Sejalan dengan ini, konflik kekerasan dimasukkan ke dalam salah satu penyebab utama tingkat kesehatan masyarakat dan kedamaian adalah jalur utama menuju tingkat kesehatan yang ideal (Navarro, 2009).

Di sisi lain, kami juga berargumen bahwa hubungan antara konflik dan PWB tidaklah satu arah tetapi memiliki lingkaran umpan balik yang memosisikan PWB menjadi salah satu penyebab, setelah kondisi konflik mereda, menurunkan prasangka antarkelompok dan perilaku diskriminatif. Ryff (2013) menyatakan bahwa orang dengan kebahagiaan psikologis yang tinggi, diindikasikan oleh kecenderungan dirinya yang hangat dan mampu mengembangkan relasi interpersonal yang saling mempercayai, akan tidak mudah terperangkap pada norma identitas kelompoknya tentang kelompok *outgroup*. Oleh karena itu, diskusi tentang PWB menjadi penting dalam menjelaskan kerangka kerja konflik. Untuk lebih jelasnya, kami akan menjelaskan PWB secara lebih mendalam di bagian ini.

B. Apa itu Kebahagiaan Psikologis?

PWB merupakan konsep yang berkaitan dengan yang dirasakan individu dalam aktivitasnya sehari-hari dan juga pengungkapan perasaan-perasaan pribadi atas yang dirasakan individu dari pengalaman hidupnya. Ryff dan Keyes (1995) menggambarkan PWB berdasarkan seberapa jelas individu memiliki tujuan dalam hidupnya, apakah mereka menyadari potensi-potensi yang dimiliki, kualitas hubungannya dengan orang lain dan sejauh mana mereka merasa bertanggung jawab dengan hidupnya sendiri.

Kajian mengenai PWB mulai berkembang sejak para ahli menyadari bahwa sebelumnya ilmu Psikologi lebih banyak memberikan perhatian pada penderitaan atau ketidakbahagiaan yang dialami seseorang dibandingkan memperhatikan bagaimana seseorang dapat berfungsi secara positif (Diener & Jahoda dalam Ryff, 1989). Sebelumnya, penelitian-penelitian mengenai PWB dianggap tidak didasari oleh tinjauan teori yang kuat. Sebagai salah satu akibatnya, pengukuran terhadap PWB melupakan satu aspek penting, yaitu fungsi positif (*positive functioning*) dari manusia.

1. Pendekatan Hedonic dan Eudaimonic

Pengertian *well-being* sendiri mengacu pada pengalaman dan fungsi psikologis yang optimal (Ryan & Deci, 2001). Hingga saat ini, terdapat dua buah pandangan dan perspektif mengenai *well-being* yang diturunkan dari dua pandangan filsafat yang berbeda, yaitu **hedonic** dan **eudaimonic**.

Pandangan *hedonic* memandang pencapaian kebahagiaan atau mendapatkan kenikmatan secara optimal dalam hidup merupakan tujuan hidup yang utama. Menurut para ahli yang memiliki pandangan *hedonic*, *well-being* tersusun atas kebahagiaan yang bersifat subjektif dan fokus pada pengalaman yang mendatangkan kenikmatan. Pandangan *hedonic* memformulasikan *well-being* sebagai konsep mengenai kepuasan hidup dan kebahagiaan. Pandangan kedua, yaitu *eudaimonic* memformulasikan konsep *well-being* sebagai aktualisasi potensi manusia dalam menghadapi berbagai tantangan kehidupan (Keyes, Shmotkin & Ryff, 2002).

Aktivitas *hedonic* dilakukan dengan mengejar kenikmatan dan menghindari rasa sakit yang akan menimbulkan *well-being* dengan sifat sementara dan berkembang menjadi kebiasaan, sehingga lama-kelamaan dapat kehilangan esensi sebagai suatu yang bermakna. Sedangkan aktivitas *eudaimonic* lebih dapat mempertahankan kondisi *well-being* dalam waktu yang relatif lama dan konsisten (Steger, Kashdan, & Oishi, 2007).

Ryff (1989) mengembangkan konsep PWB melalui pendekatan *eudaimonic*. Fokus dari pendekatan *eudaimonic* adalah aktualisasi dari potensi yang dimiliki individu serta formulasi mengenai fungsi positif (*positive functioning*) dari individu. Fungsi positif artinya manusia dipandang sebagai makhluk yang mempunyai potensi dan mampu mengembangkan dirinya. Melihat hal tersebut, Ryff (1989) mengembangkan pendekatan multidimensi untuk mengukur PWB. Pendekatan multidimensi tersebut dikembangkan berdasarkan tinjauan teoritis dari berbagai sudut pandang ahli psikologi yang tertarik pada pertumbuhan dan perkembangan penuh dari potensi individu seperti teori aktualisasi diri dari Abraham Maslow (1968), *fully functioning person* dari Carl Rogers (1961), *mature person* dari Gordon Allport (1961), dan *individuation* dari Carl Jung (1933) (dalam Ryff, Keyes, & Smothkin 2002).

2. Enam Dimensi PWB

Ryff mengungkapkan bahwa PWB memiliki enam dimensi, yaitu **penerimaan diri** (*self-acceptance*) yang merupakan penilaian individu mengenai kemampuannya untuk mengenali berbagai aspek dari

dirinya, termasuk berbagai kualitas baik maupun buruk yang dimiliki dan memiliki sikap yang positif mengenai berbagai hal tersebut. Individu yang menghayati dirinya mampu melakukan penerimaan diri akan memiliki sikap yang positif pada diri sendiri, menerima diri, baik aspek yang positif maupun negatif dan memandang positif masa lalu. Individu yang menghayati dirinya tidak mampu melakukan penerimaan diri akan merasa tidak puas terhadap diri sendiri, kecewa dengan masa lalu dan ingin menjadi orang yang berbeda dari dirinya.

Kedua, hubungan positif dengan orang lain (*positive relations with others*), digambarkan sebagai hubungan membangun yang memuaskan, dekat, dan saling percaya. Hubungan tersebut dikarakteristikkan dengan adanya empati, afeksi, dan kedekatan dalam hubungan individu dengan orang lain. Individu yang menghayati dirinya mampu menjalin relasi positif dengan orang lain akan bersikap hangat, merasa puas, percaya untuk menjalin hubungan dengan orang lain, memikirkan kesejahteraan orang lain, dapat berempati, menjalin hubungan dengan afeksi dan intimasi serta mengerti tentang konsep memberi dan menerima dalam suatu hubungan (Ryff dan Keyes, 1995). Bagi individu yang menghayati dirinya tidak mampu menjalin relasi yang positif dengan orang lain akan memiliki sedikit relasi yang terpercaya dengan orang lain, mereka kesulitan untuk bersikap hangat, terbuka dan peduli pada orang lain, merasa terisolasi dan frustrasi dalam menjalin hubungan interpersonal serta tidak bisa terikat dengan orang lain. Orang-orang yang tidak mampu menjalin relasi yang positif dengan orang

lain tidak menginginkan komitmen dengan orang lain.

Ketiga, pengembangan diri (*personal growth*), yang merujuk pada perasaan individu bahwa ia mengalami pengembangan diri yang berkelanjutan. Ia memandang dirinya bertumbuh dan berkembang serta terbuka terhadap pengalaman baru. Pengembangan diri merupakan hal yang dibutuhkan agar individu dapat optimal dalam berfungsi secara psikologis. Individu yang menghayati dirinya mampu untuk menyadari potensi diri dan bakatnya serta mampu mengembangkan potensi dalam diri dan berkembang sebagai seorang manusia. Ia akan selalu memiliki keinginan untuk mengembangkan diri, terbuka dengan pengalaman baru, menyadari potensi yang dimiliki, selalu memperbaiki diri dan tingkah laku.

Bagi yang menghayati dirinya tidak mampu untuk menyadari potensi diri dan bakatnya serta tidak menyadari cara mengembangkan potensi dalam diri dan berkembang sebagai seorang manusia akan mengalami *personal stagnation*. Individu tidak dapat meningkatkan dan mengembangkan diri selama jangka waktu tertentu, merasa jenuh dan tidak tertarik dengan kehidupan dan merasa tidak mampu untuk mengembangkan sikap atau tingkah laku yang baru (Ryff & Keyes, 1995).

Karakteristik keempat, tujuan hidup (*purpose in life*), atau seberapa mampu individu menetapkan tujuan yang memberikan makna dalam hidupnya. Individu yang menghayati dirinya mampu menetapkan tujuan hidup akan memiliki tujuan hidup, memiliki arah dalam hidup, menganggap masa

kini dan masa lalu memiliki makna, memegang keyakinan yang memberi hidup mereka tujuan serta alasan untuk hidup. Namun, bagi individu yang menghayati dirinya tidak mampu untuk menetapkan tujuan hidupnya akan menganggap hidupnya tidak bermakna, kurang memiliki tujuan atau arah, tidak dapat melihat makna dari pengalaman-pengalaman masa lalu dan tidak memiliki keyakinan dalam hidup.

Kelima, penguasaan lingkungan (*environmental mastery*). Penguasaan lingkungan merupakan gambaran kemampuan individu secara efisien mengelola lingkungannya secara efektif dengan memanfaatkan peluang yang ada di sekitarnya, dan kemampuan untuk memilih atau menciptakan lingkungan yang cocok baginya. Penguasaan lingkungan memerlukan kemampuan individu untuk memanipulasi dan mengendalikan lingkungan yang kompleks, menekankan kemampuan untuk maju di dunia dan mengubahnya secara kreatif melalui aktivitas fisik atau mental.

Individu yang menghayati dirinya mampu memilih atau menciptakan lingkungan yang sesuai bagi dirinya akan mampu mengatur lingkungan, mengatur aktivitas, memanfaatkan kesempatan yang datang secara efektif, mampu memilih dan menciptakan konteks yang cocok dengan kebutuhan dan nilai personal (Ryff & Keyes, 1995). Sebaliknya, bagi yang menghayati dirinya tidak mampu memilih atau menciptakan lingkungan yang sesuai bagi dirinya akan sulit mengatur kegiatan sehari-hari, merasa tidak mampu untuk mengubah atau memperbaiki lingkungan, mengabaikan kesempatan yang hadir dan tidak dapat mengontrol pengaruh

dari luar (Ryff & Keyes, 1995). Kondisi seperti ini cenderung mendorong anggota kelompok untuk terlibat dengan konflik antarkelompok tanpa memahami permasalahan yang sebenarnya.

Terakhir, otonomi (*autonomy*), yaitu menggambarkan kemampuan untuk mengatur perilaku dari dalam diri, menolak tekanan dari lingkungan untuk berpikir atau berperilaku dalam cara-cara tertentu, dan mengevaluasi diri melalui standar personal. Individu yang menghayati dirinya otonom, termasuk dalam hal pengambilan keputusan akan bersikap mandiri, mampu mempertahankan diri dari tekanan pengaruh luar (tidak menjadi konformis) dan untuk berpikir dengan cara-cara tertentu, mampu mengatur diri, dan mampu mengevaluasi diri sesuai dengan standar pribadi (Ryff & Keyes, 1995).

Seseorang yang otonom, mampu untuk menolak tekanan lingkungan sosial untuk berpikir dan bertindak laku dengan cara-cara tertentu meski berlawanan dengan keyakinan yang diterima secara umum. Mereka dapat mengevaluasi diri sendiri dengan standar personal dan tidak tertarik pada yang orang lain pikirkan mengenai dirinya (Ryff & Singer, 1996). Sebaliknya, individu yang kurang otonom akan memperhatikan harapan dan evaluasi dari orang lain, membuat keputusan berdasarkan penilaian orang lain dan cenderung bersikap konformis. Individu yang menghayati dirinya tidak mampu bersikap mandiri termasuk dalam hal pengambilan keputusan akan terlalu memperhatikan harapan dan evaluasi dari luar, bersandar pada penilaian orang lain untuk membuat keputusan penting, berperilaku konformis terhadap tekanan sosial untuk berpikir dan

bertindak dalam cara tertentu (Ryff & Keyes, 1995). Sama halnya dengan dimensi penguasaan lingkungan, individu yang tidak mampu mengembangkan otonomi individu dengan baik cenderung terlibat dalam pertikaian antarkelompok hanya karena penilaian sesama anggota kelompok. Individu-individu seperti ini tidak mampu menolak tekanan dari luar dan cenderung memutuskan perilaku sosialnya karena kemauan anggota kelompok lainnya.

Setiap dimensi dari PWB mencakup rasa penentuan nasib sendiri pada seseorang, kendali atas lingkungannya, kapasitas untuk pengembangan pribadi, kemampuan untuk membentuk hubungan yang memuaskan, dan rasa kebersamaan tujuan dalam hidup. Selain itu, dimensi-dimensi dari PWB memberikan gambaran mengenai berbagai tantangan yang berbeda, yang harus dihadapi individu dalam usaha untuk berfungsi secara positif. Ciri-ciri tersebut adalah rasa penentuan nasib sendiri pada seseorang, kendali atas lingkungannya, kapasitas untuk pengembangan pribadi, kemampuan untuk membentuk hubungan yang memuaskan, dan rasa kebersamaan tujuan dalam hidup.

Bab 7

Fenomena Konflik Antaragama Terkini

Bab ini menyajikan pembahasan hasil penelitian terkini tentang konflik antaragama di Indonesia. Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan, bab ini dapat dibagi menjadi tiga tema besar. Pertama (4.1), tema yang membahas hubungan antara identitas sosial, yang diwakili oleh religiositas, dan dukungan terhadap konflik antaragama. Kedua (4.2), tema yang membahas potensi kontak antaragama dalam mengurangi dukungan terhadap konflik antaragama. Terakhir (4.3), kami juga akan membahas hubungan antara konflik antaragama dan PWB pada individu.

A. Hubungan Antara Religiositas dan Dukungan terhadap Konflik Antaragama

Studi pertama yang menarik untuk dibahas adalah hubungan antara religiositas, yang mewakili identitas agama seseorang, dan dukungan individu terhadap konflik antaragama pada komunitas Muslim dan Kristen (termasuk Katolik) di enam lokasi rawan konflik, yaitu Singkil (Aceh), Lampung Selatan (Lampung), Bekasi (Jawa Barat), Sampang Madura (Jawa Timur), Poso (Sulawesi Tengah), dan Kupang (Nusa Tenggara Timur/NTT) (Setiawan et al., 2020). Dalam studi ini, dukungan terhadap konflik antaragama dipecah menjadi dua jenis, yaitu dukungan terhadap protes yang sah atau *lawful protest* (misal, demonstrasi sesuai aturan yang berlaku) dan terhadap protes yang melibatkan kekerasan

atau *violent protest* (misal, merusak tempat ibadah kelompok agama lain). Sedangkan identitas agama diwakili oleh religiositas yang terdiri dari dua dimensi; praktik keagamaan dan keyakinan agama (lihat Bab 2 tentang religiositas). Praktik keagamaan meliputi praktik formal, praktik informal, dan partisipasi dalam upacara keagamaan. Keyakinan agama meliputi partikularisme, religiosentrisme, fundamentalisme intratekstual, dan anti-penting dari agama.

1. Rata-Rata Komunitas Muslim Indonesia Cenderung Mendukung Konflik Antaragama Dibandingkan Komunitas Kristen

Hasilnya menunjukkan bahwa rata-rata komunitas Muslim Indonesia lebih cenderung mendukung konflik antaragama dibandingkan umat Kristen. Dalam konteks ini, identitas keagamaan menandakan adanya posisi kelompok yang melahirkan perpecahan sosial antara mayoritas Muslim dan minoritas Kristen (Blumer, 1958).

Identifikasi agama merupakan fitur dasar untuk meningkatkan *favoritism* dalam kelompok dan permusuhan antarkelompok (Brewer, 1999; Tajfel & Turner, 1979). Ketika terjadi konflik nyata, anggota kelompok diasumsikan meningkatkan identifikasi dengan kelompok agama mereka dan cenderung berbagi pandangan yang sama (misalnya, anti kelompok luar). Pertanyaan menarik dari temuan ini adalah apakah kelompok agama mayoritas akan menerjemahkan sikap anti-kelompok agama mereka ke dalam mobilisasi sosial atau bahkan melakukan tindakan permusuhan terhadap kelompok agama lain?

Jawabannya sangat bergantung pada tingkat ancaman yang dirasakan dari kelompok agama lain (Olzak, 2013). Sehubungan dengan hal itu, studi ini juga menemukan bahwa tren responden Muslim lebih cenderung mendukung konflik antaragama berkaitan dengan tingkat pendidikan dan pendapatan umat Kristen yang lebih tinggi dibandingkan umat Islam. Namun, tentunya mekanisme ini hanyalah satu dari banyak kemungkinan mekanisme yang dapat menjelaskan dukungan terhadap konflik antaragama.

2. Pandangan Absolutisme Terhadap Kebenaran Agama Belum Tentu Terkait dengan Dukungan Terhadap Kekerasan

Penelitian lain menyatakan bahwa identifikasi *ingroup* mungkin tidak selalu cukup untuk menghasilkan perilaku pro-kelompok yang ekstrim, karena perilaku pro-kelompok tidak hanya memerlukan ikatan relasional dengan anggota *ingroup* tetapi juga, yang lebih penting, perpaduan identitas sosial dan pribadi yang mengarahkan individu ke dalam kelompok. Dengan kata lain, individu harus memandang konflik antarkelompok sebagai konflik pribadi dan keberlanjutan kelompok sebagai tanggung jawab individu (Neuberg dkk., 2014).

Temuan lain dari studi Setiawan dkk. (2020) adalah sebagian besar aspek keyakinan agama terkait dengan dukungan terhadap konflik antaragama. Secara khusus, temuan mereka mengenai partikularisme sejalan dengan Beller dan Kröger (2017) yang menemukan bahwa pandangan absolutisme terhadap kebenaran agama belum tentu terkait dengan dukungan terhadap kekerasan. Sebaliknya, partikularisme lebih terkait dengan

dukungan terhadap protes yang sah. Salah satu penjelasannya adalah bahwa partikularisme hanya menjelaskan kecenderungan individu untuk menolak pluralitas agama, tetapi tidak secara otomatis menyiratkan sikap negatif terhadap kelompok agama lain yang dapat diterjemahkan menjadi dukungan terhadap kekerasan terhadap umat beragama kelompok luar. Demikian pula, fundamentalisme intratekstual adalah komitmen terhadap interpretasi literal kitab suci yang juga melibatkan pengakuan bahwa tulisan dalam kitab suci sebagai firman Tuhan (Williamson dkk., 2010). Hal ini hanya dapat terkait dengan militansi atau agresivitas ketika kebenaran absolut yang berbasis intratekstual dirasakan terancam (lihat hal. 741 dari Williamson dkk., 2010).

3. Praktik Keagamaan Dinyatakan Tidak Serta Merta Mendorong Dukungan Masyarakat Terhadap Konflik Antaragama

Di sisi lain, temuan mengenai religiosentrisme mengonfirmasi bahwa *favoritism* dalam kelompok dan penghinaan terhadap kelompok luar berhubungan dengan dukungan responden terhadap demonstrasi yang sah dan tindakan kekerasan terhadap kelompok agama lain (Brewer, 1999). Persepsi selektif terhadap anggota *ingroup* dan *outgroup* ini menjadi semakin kuat dalam konflik antaragama dan dikaitkan dengan sikap permusuhan anggota *ingroup* terhadap kelompok agama lain sebagai upaya untuk mempertahankan aspek positif dari identitas mereka (Tajfel & Turner, 1979).

Selanjutnya, praktik keagamaan dinyatakan tidak serta merta mendorong dukungan masyarakat terhadap konflik antaragama. Temuan ini

bertentangan dengan sebagian besar penelitian sebelumnya, seperti Ginges dkk. (2009) dan Beller dan Kröger (2017) yang menemukan adanya hubungan positif antara kehadiran di masjid dan dukungan terhadap kekerasan. Dalam konteks Indonesia, bisa jadi menghadiri ibadah dan mengikuti upacara keagamaan telah menjadi aktivitas rutin yang tidak mampu membangkitkan kekerabatan psikologis yang kuat di antara anggota *ingroup*. Hal ini juga sesuai dengan fakta bahwa banyak umat beragama beribadah secara rutin tetapi belum tentu ke tempat ibadah yang selalu sama. Oleh karena itu, tidak ada komitmen koalisi yang kuat untuk kerja sama dan koordinasi dalam suatu kelompok agama (Ginges dkk., 2009).

4. **Upacara Peralihan Mungkin Lebih Terkait dengan Dukungan Terhadap Konflik Antaragama Dibandingkan Kehadiran Biasa di Kebaktian**

Akan tetapi, temuan mengenai partisipasi dalam ritus peralihan (misalnya, upacara pernikahan dan pemakaman) mungkin bisa menjelaskan temuan kontradiktif mengenai ibadah dan upacara keagamaan. Partisipasi dalam ritus peralihan adalah pengalaman kolektif dengan dampak pribadi yang kuat yang dapat memberikan rasa identitas bagi individu dan meningkatkan ikatan relasional mereka, yang pada akhirnya dapat meningkatkan perilaku pro-kelompok yang rela berkorban dan terkadang ekstrim (Whitehouse & Lanman, 2014). Mereka yang berpartisipasi dalam upacara peralihan (yaitu pernikahan dan pemakaman) karena alasan keagamaan dianggap mengaktualisasikan makna konsep keagamaan, menandakan komitmen kelompok

yang kuat dan menyesuaikan diri dengan konvensi sosial (Kiper & Sosis, 2016). Dengan demikian, mereka menciptakan etos bersama dengan sesama umat beragama lainnya dan mematuhi kerja sama dan koordinasi sosial dalam kelompok tersebut. Oleh karena itu, upacara peralihan mungkin lebih terkait dengan dukungan terhadap konflik antaragama dibandingkan kehadiran biasa di kebaktian.

5. Orang yang Memiliki Ciri Keagamaan yang Menonjol Lebih Cenderung Mengasosiasikan Diri Mereka dengan Sifat Baik Hati

Sejauh ini, kami telah menjelaskan temuan-temuan yang dapat meningkatkan dukungan terhadap konflik antaragama melalui religiositas. Untungnya, terdapat aspek dari religiositas yang memberikan harapan pada berkurangnya dukungan tersebut. Setiawan dkk. (2020) juga menunjukkan bahwa arti-penting agama dapat menurunkan dukungan terhadap konflik antaragama. Meskipun hal ini hanya ditemukan pada dukungan terhadap protes yang disertai kekerasan, temuan ini memberikan bukti yang meyakinkan mengenai peran identitas agama dalam kekerasan antaragama. Temuan ini juga mendukung penelitian sebelumnya yang dilakukan oleh Scheepers dan rekannya (2002) yang menemukan bahwa orang yang memiliki ciri keagamaan yang menonjol lebih cenderung mengasosiasikan diri mereka dengan sifat baik hati (misalnya belas kasihan dan pengampunan). Menurut Allport dan Ross (1967), orang-orang ini menghayati identitas agama mereka secara intrinsik dan melampaui batas keanggotaan kelompok, sambil menjadikan sifat baik hati sebagai pedoman kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, pada saat

konflik, orang-orang ini cenderung mampu membedakan antara nilai-nilai agama dan nilai-nilai yang dipolitisasi agar dapat melepaskan diri dari permusuhan terhadap kelompok agama lain (Roof & Perkins, 1975).

6. Dukungan terhadap Konflik Antaragama melalui Mekanisme SIMCA

Masih dalam upaya menjelaskan hubungan antara religiositas dan dukungan terhadap konflik antaragama, terdapat studi yang dilakukan di Indonesia menggunakan mekanisme SIMCA (lihat Bab II mengenai identitas sosial). Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, SIMCA menjelaskan partisipasi individu dalam aksi kolektif menggunakan kerangka kerja identitas sosial. van Zomeren dkk. (2008) menyatakan bahwa dengan adanya identifikasi individu dengan kelompok sosial tertentu, mereka dapat menilai apakah kelompok mereka memiliki kemampuan untuk melakukan aksi kolektif yang berguna untuk mempertahankan keberlangsungan kelompok mereka (*collective efficacy*) dan apakah kelompok mereka diperlakukan secara tidak adil (*perceived injustice experience*). Ketiga komponen tersebutlah yang kemudian mendorong individu apakah mereka akan terlibat dalam aksi kolektif kelompoknya atau tidak.

7. Efikasi Kolektif Ditemukan sebagai Mediator yang Lebih Kuat Dibandingkan Persepsi Ketidakadilan dalam Hubungan Antara Dimensi-Dimensi Religiositas dan Dukungan Terhadap Kekerasan Antaragama

Penelitian dari Setiawan dkk. (2020b) menggunakan kerangka teoretis SIMCA untuk memberikan

perspektif psikologis mengenai hubungan antara religiositas individu (berdasarkan identifikasi agama) dan dukungan terhadap protes kekerasan melalui persepsi ketidakadilan dan efikasi kolektif. Hasilnya ditemukan bahwa efikasi kolektif ditemukan sebagai mediator yang lebih kuat dibandingkan persepsi ketidakadilan dalam hubungan antara dimensi-dimensi religiositas dan dukungan terhadap kekerasan antaragama. Hal ini berlaku baik untuk seluruh populasi penelitian yang terdiri dari orang dewasa Muslim dan Kristen di Indonesia, dan untuk kelompok Muslim dan Kristen secara terpisah. Mereka mengajukan tiga alasan yang mendasari hal ini.

Pertama, berdasarkan perbedaan antara **deprivasi personal** dan kelompok yang diajukan oleh Runciman (1966), penelitian-penelitian sebelumnya menyimpulkan bahwa individu yang mengalami **deprivasi personal** belum tentu menghubungkannya dengan deprivasi kelompok atau sebaliknya (Foster & Matheson, 1999). Oleh karena itu, ketidakadilan yang dirasakan hanya dapat memediasi hubungan antara dimensi religiositas dan dukungan terhadap kekerasan antaragama, jika perampasan pribadi berkaitan erat dengan perampasan kelompok atau ketika individu mengalami perampasan pribadi dan kelompok.

Kedua, mereka menemukan bahwa rata-rata skor persepsi ketidakadilan pada kedua kelompok agama dalam penelitiannya tidak berbeda secara signifikan.

Ketiga, efikasi kolektif lebih baik daripada dampak ketidakadilan yang dirasakan karena pengalaman kekerasan antaragama yang ada sebelumnya menunjukkan bahwa cara ini adalah cara yang efektif untuk memperbaiki kondisi kelompok agama: Sejarah keberhasilan protes dengan kekerasan ini meningkatkan efikasi kolektif (Baker, 2007). Hasil ini sejalan dengan konsep efikasi; efikasi kolektif sangat penting untuk tindakan kelompok, sementara tujuan dan aspirasi pribadi merupakan insentif yang saling melengkapi (Bandura, 2002).

Dalam penelitiannya, Setiawan dkk. (2020b) membagi populasinya ke dalam setiap kelompok agama. Dalam analisis multi-kelompok, mereka menemukan bahwa komunitas Muslim dan Kristen sangat berbeda dalam hubungan yang sedang diteliti. Mengenai ketidakadilan yang dirasakan, dampaknya terhadap dukungan terhadap protes dengan kekerasan hanya ditemukan di kalangan umat Islam. Hal ini menunjukkan bahwa beberapa anggota komunitas Muslim yang merasakan ketidakadilan cenderung (dibandingkan umat Kristen) untuk melakukan aksi kolektif dengan mendukung protes kekerasan terhadap kelompok agama lain.

Selain itu, mereka menemukan bahwa umat Islam yang memandang kelompok agama mereka secara positif dan kelompok agama di luar kelompoknya secara negatif, cenderung merasakan pengalaman yang lebih tidak adil terhadap kelompok agama mereka. Hal inilah yang mendorong mereka untuk mendukung protes yang disertai kekerasan. Hasil ini sejalan dengan penelitian Klandermans (2002) yang menunjukkan identifikasi masyarakat

terhadap suatu kelompok, dalam konteks ini melalui religiosentrisme, meningkatkan kemungkinan untuk terlibat dalam tindakan kolektif jika mereka merasa kelompoknya diperlakukan tidak adil. Menariknya, temuan Setiawan dkk. (2020b) mengenai umat Kristen juga mendukung penelitian sebelumnya yang menunjukkan bahwa identifikasi kelompok tidak selalu meningkatkan kemungkinan terlibat dalam tindakan kolektif, bahkan ketika kelompok tersebut mengalami ketidakadilan (misalnya, Hornsey dkk., 2006). Individu dapat sepakat dengan anggota kelompok lainnya mengenai kekurangan kelompok mereka, tetapi ketika kekurangan kelompok tersebut tidak berhubungan dengan kehidupan pribadi mereka, mereka tidak langsung mendukung tindakan kolektif kelompoknya (Foster & Matheson, 1999). Alasan lainnya adalah terdapat evaluasi untung-rugi yang dilakukan oleh anggota kelompok, khususnya minoritas, terhadap kemungkinan yang terjadi jika terlibat dalam kekerasan antaragama dan adanya justifikasi sistem yang mengonfirmasi bahwa minoritas memang layak memiliki akses yang lebih rendah dibandingkan kelompok mayoritas (van der Toorn & Jost, 2014).

Beralih ke efikasi kolektif, hubungan dengan dukungan terhadap protes dengan kekerasan juga ditemukan lebih kuat di kalangan umat Islam dibandingkan umat Kristen. Secara rata-rata, komunitas Muslim yang percaya bahwa kelompok mereka mampu melakukan tindakan yang dimaksudkan untuk memperbaiki kondisi mereka cenderung mendukung protes dengan kekerasan. Rendahnya efikasi kolektif di kalangan umat Kristiani

kemungkinan dipengaruhi oleh sejarah aksi kolektif mereka, yang jarang berhasil bahkan ketika mereka merupakan mayoritas secara regional. Akibatnya, sebagian besar komunitas Kristen cenderung tidak mendukung kekerasan antaragama. Secara lebih rinci, Setiawan et al. (2020b) menemukan bahwa umat Islam yang berpartisipasi dalam ritus peralihan karena alasan agama, memandang kebenaran agama mereka secara lebih eksklusif dan memandang kelompok agama mereka secara positif dan memandang kelompok agama di luar kelompoknya secara negatif, cenderung memiliki efikasi kolektif yang lebih tinggi. Alhasil, mereka cenderung mendukung protes dengan kekerasan terhadap kelompok agama lain.

Di sisi lain, sama seperti hasil penelitian sebelumnya, Setiawan dkk. (2020b) menemukan bahwa umat Kristiani yang sangat menjunjung tinggi pentingnya keyakinan agama dalam kehidupan sehari-hari mereka (misalnya mengedepankan sifat baik hati) menunjukkan tingkat efikasi kolektif yang lebih rendah, yang membuat mereka cenderung tidak mendukung protes yang disertai kekerasan. Namun, lagi-lagi, hubungan ini bisa juga disebabkan oleh kegagalan sejarah aksi kolektif mereka.

Studi lainnya yang menarik untuk ditelaah adalah tentang peran dari memori akan konflik di masa lampau dan ancaman yang dipersepsikan oleh anggota kelompok terhadap kelompok agamanya. Studi Setiawan dkk. (2022) meneliti bagaimana hubungan antara dimensi-dimensi religiositas dan dukungan terhadap konflik antaragama dijelaskan oleh mediator yang relevan, yaitu ingatan akan

konflik dan persepsi ancaman. Untuk mengukur ingatan akan konflik masa lalu, mereka mengukur frekuensi responden dalam mendiskusikan konflik antaragama masa lalu di wilayah mereka. Sedangkan untuk persepsi responden terhadap ancaman kelompok luar agamanya diukur melalui pernyataan kepentingan kolektif kelompok agamanya, seperti “Kelompok agama lain akan membangun lebih banyak rumah ibadah di lingkungan kami”.

Hasil penelitian diawali dengan menemukan bahwa partikularisme memiliki hubungan positif dengan intensi responden untuk mendukung protes yang sah. Di sisi lain, mereka menemukan hubungan positif antara religiosentrisme dan kedua jenis dukungan terhadap konflik antaragama. Untungnya, seperti penelitian-penelitian sebelumnya, mereka mengonfirmasi peran negatif dari anti-penting agama terhadap intensi responden untuk mendukung protes yang disertai kekerasan.

Lebih lanjut, Setiawan dkk. (2022) menemukan bahwa kedua mediator, ingatan akan konflik masa lalu dan persepsi ancaman, mampu secara signifikan memprediksi dukungan terhadap konflik antaragama. Dalam model yang mereka uji, ancaman yang dipersepsi oleh responden menjadi prediktor yang jauh lebih kuat dibandingkan dengan ingatan akan konflik masa lalu. Secara khusus, ingatan akan konflik secara positif memediasi hubungan antara religiosentrisme dan mendukung protes yang sah. Hal ini sejalan dengan penelitian sebelumnya yang menunjukkan bahwa kombinasi sikap *favoritism* dalam kelompok dan sikap negatif terhadap kelompok luar cenderung mendorong individu untuk

melakukan tindakan eksklusif terhadap kelompok luar yang beragama (Anthony dkk., 2015; Brewer, 1999).

8. **Sikap Negatif Terhadap Kelompok Luar Belum Tentu Merupakan Produk Hasil dari *Favoritism* Kelompok *Ingroup***

Perlu diingat bahwa sikap negatif terhadap kelompok luar belum tentu merupakan produk hasil dari *favoritism* kelompok *ingroup* (Brewer, 1999), tetapi merupakan hasil dari identifikasi dirinya dengan identitas agama (lihat Turner, 1975). Dengan melakukan hal tersebut, individu sudah ditentukan untuk menilai identitas agama lain secara kurang positif, sebuah proses ketika mereka terus-menerus membandingkan identitas agama mereka dengan kelompok lain sebagai cara untuk mempertahankan superioritas atau kekhasan psikologis mereka (Ysseldyk dkk., 2010). Selain itu, perlu dicatat bahwa mungkin juga ada orang-orang yang sangat terkena dampak konflik antaragama tetapi memilih untuk menyimpan kenangan konflik tersebut. Oleh karena itu, hal ini membuat ingatan akan konflik menjadi kurang kuat untuk menjelaskan hubungan antara dimensi religiositas dan tindakan eksklusif terhadap kelompok agama lain.

Selain itu, memori konflik tidak hanya menghubungkan keyakinan agama mengenai *ingroup-outgroup*, tetapi juga dapat menghambat munculnya kepercayaan antarkelompok (Bar-tal, 2007; Tam dkk., 2009). Hal ini tentunya membuat penyelesaian konflik menjadi lebih sulit. Meskipun ingatan akan konflik berpotensi memunculkan kembali konflik antaragama, penelitian Setiawan dkk. (2022) menemukan bahwa hal ini hanya berkaitan

dengan mendukung protes yang sah. Salah satu cara untuk menjelaskan hasil ini adalah kemungkinan para responden pernah mengalami penderitaan yang luar biasa selama konflik antaragama dan oleh karenanya, mereka enggan untuk berbicara mengenai dukungan terhadap bentrokan fisik ketika mereka saling berbagi kenangan tentang konflik di masa lalu. Seperti yang ditunjukkan oleh Braithwaite dan Leah (2010) dalam kasus Maluku dan Maluku Utara, masyarakat lokal mengambil alih kepemimpinan dalam memimpin rekonsiliasi secara damai, tanpa senjata layaknya kekuatan militer. Hal ini sejalan dengan De Juan dkk. (2015) yang menunjukkan bahwa lembaga keagamaan lokal berperan besar dalam menenangkan kelompok yang berkonflik.

Meski begitu, kami berpendapat bahwa berbagi kenangan akan konflik tidak serta merta membawa akibat yang merusak. Hal ini dapat menjadi cara untuk berbagi bias dalam kelompok di antara masyarakat dan dengan demikian, mengarah pada cara yang lebih baik dalam menghadapi persaingan antaragama di kedua kelompok agama.

Selanjutnya, persepsi ancaman secara positif memediasi hubungan antara partikularisme dan religiosentrisme di satu sisi, dan kedua bentuk dukungan di sisi lain. Ada beberapa alasan mengapa persepsi ancaman menjadi jembatan yang lebih kuat menuju dukungan akan konflik antaragama. *Pertama*, kelompok agama lain dianggap memiliki pandangan dunia yang berbeda dan keyakinan ini diperkuat oleh fakta bahwa sebagian besar penganut agama diharapkan menerima kebenaran agama mereka sebagai satu-satunya kebenaran supernatural

(Stark & Glock, 1968; Stephan dkk., 2000). Oleh karena itu, hidup berdampingan dengan kelompok agama lain akan selalu menimbulkan ancaman terhadap norma-norma dan keyakinan agama mereka, terutama ketika kelompok agama lain semakin berkembang pesat. **Kedua**, berdasarkan proposisi tersebut, keyakinan agama sendiri memberikan individu stereotipe tertentu tentang kelompok *ingroup* dan *outgroup*. Stereotipe ini mendorong mereka mempunyai prasangka terhadap kelompok agama lain (Duckitt, 2003). Menurut Olzak (2013) dan Quillian (1995), kombinasi antara perasaan terancam oleh kelompok agama lain dan identifikasi agama menjadikan prasangka dan tindakan eksklusi lainnya sebagai pertahanan utama mengelola ancaman yang dirasakan.

Dalam konteks sosiologis, persaingan antaragama diperlukan agar semua anggota masyarakat terus meningkatkan diri dan berinovasi untuk mencapai kebaikan yang lebih besar (Cosser, 1956). Dengan cara ini beragam kelompok agama memiliki peluang lebih tinggi untuk berinteraksi dan mengurangi prasangka terhadap satu sama lain (Pettigrew dkk., 2007). Oleh karena itu, persepsi ancaman selalu menjadi pengingat bahwa konflik antaragama di masa depan masih mungkin terjadi. Untuk mencegah hal ini, umat dari kedua kelompok agama harus bekerja sama dalam kompetisi mereka untuk mencapai konflik yang 'fungsional'.

9. Beragam Peran Efikasi Kolektif dalam Konflik Antaragama

Penelitian lain yang perlu mendapatkan perhatian dalam menjelaskan konflik antaragama di Indonesia

adalah penelitian dari Takwin dan Setiawan (2023) tentang peran alternatif efikasi kolektif dalam menjelaskan dukungan terhadap kekerasan antaragama. Penelitian ini berpendapat bahwa setelah konflik antaragama yang berkepanjangan, layaknya beberapa konflik agama di Indonesia, peran mediasi dari efikasi kolektif dapat bergeser menjadi moderator. Peneliti kemudian melakukan penelusuran apakah tingkat efikasi kolektif secara positif memoderasi hubungan antara religiosentrisme dan dukungan terhadap kekerasan antaragama melalui persepsi ketidakadilan.

van Zomeren dkk. (2008) mengungkapkan bahwa efikasi kolektif merupakan mediator yang relevan, bersama dengan persepsi ketidakadilan, dalam menjelaskan sejauh mana individu mau berpartisipasi dalam tindakan kolektif. Dalam konteks serupa, Setiawan dkk. (2020b) juga menemukan bahwa efikasi kolektif merupakan prediktor yang kuat terhadap sikap individu untuk terlibat dalam protes yang disertai kekerasan terhadap kelompok agama lain. Temuan penelitian-penelitian sebelumnya jelas memberikan pencerahan mengenai konflik antaragama yang terjadi di seluruh dunia.

Namun, kita juga harus mempertimbangkan waktu terjadinya konflik antaragama. Dalam konflik antaragama yang berkepanjangan antara Islam dan Kristen, seperti di Indonesia, efikasi kolektif tidak lagi diperlukan untuk menghubungkan antara identifikasi agama dan tindakan eksklusi terhadap kelompok luar. Seiring dengan penguatan dari para pemuka agama, efikasi kolektif secara otomatis

ditanamkan oleh persepsi anggota *ingroup* dalam mencapai tujuan kelompok agamanya, baik kelompok Islam maupun Kristen, seperti secara kolektif membantu kandidat politik pilihannya memenangkan pemilu daerah, membatasi kegiatan ibadah kelompok lain, dan memengaruhi peraturan formal publik di tingkat kabupaten, provinsi, dan nasional (Hadiz, 2017; Human Rights Watch, 2013). Semua pengalaman ini memungkinkan keyakinan terhadap kapasitas kelompok agama seseorang untuk melakukan tindakan kolektif yang diperlukan sebagai bagian tak terpisahkan dari identitas keagamaan mereka (lihat Tajfel, 1982 dan Bar-Tal, 2007 untuk penjelasan lebih lanjut mengenai keyakinan kolektif seseorang). Oleh karena itu, efikasi kolektif tidak lagi dipandang sebagai syarat penting untuk mendorong dukungan terhadap kekerasan antaragama. Sebaliknya, hal ini sudah ada dalam hubungan antara identitas keagamaan dan dukungan terhadap kekerasan antaragama dan harus dilihat dalam kaitannya dengan sejauh mana hal tersebut berinteraksi dengan tingkat religiosentrisme individu.

Dalam penelitian Takwin dan Setiawan (2023) mereka menemukan bahwa tingkat efikasi kolektif yang lebih tinggi secara signifikan **juga** memoderasi hubungan antara religiosentrisme dan dukungan terhadap kekerasan antaragama melalui persepsi ketidakadilan. Temuan ini mengonfirmasi peran alternatif dari efikasi kolektif dalam dukungan terhadap konflik antaragama dan sejalan dengan penelitian sebelumnya yang menunjukkan efek

kondisional dari efikasi kolektif dalam memprediksi perilaku antarkelompok (Tasa et al. 2011).

Temuan penelitian ini juga didukung oleh semakin banyaknya bukti adanya gerakan-gerakan yang mendukung kerukunan antar umat beragama dan pembangunan perdamaian di berbagai wilayah *hotspot* di Indonesia (Al Qurtuby, 2013). Hal ini antara lain disebabkan oleh pengalaman faksi kelompok agama tertentu, baik dari komunitas Muslim maupun Kristen, yang juga memiliki pengalaman sukses dalam membina kerukunan antaragama dan mencegah penggunaan kekerasan dalam menyelesaikan konflik. Meskipun penelitian-penelitian sebelumnya sebagian besar menaruh perhatian pada efikasi kolektif yang berperan terhadap keberhasilan serangan kekerasan, cukup logis untuk menduga bahwa keberhasilan dalam mengupayakan kerukunan beragama dan mencegah kekerasan juga merupakan faktor penting yang membentuk efikasi kolektif. Fakta bahwa memang terdapat faksi-faksi yang berbeda dalam setiap kelompok agama yang diteliti, hal ini memperkuat argumentasi bahwa efikasi kolektif merupakan bagian dari identitas keagamaan individu dan berinteraksi dengan manifestasi identitas keagamaannya dalam memprediksi tingkat dukungannya terhadap kekerasan antaragama. Alih-alih menjadi kondisi yang diperlukan untuk memprediksi dukungan (van Stekelenburg & Klandermans, 2013; van Zomeren, Leach, et al., 2012).

B. Kontak Antaragama Berpotensi Mengurangi Konflik Antaragama

Fenomena konflik antaragama tidak terlepas dari konteks komunikasi antarkelompok. Sama halnya dengan konflik yang tidak mungkin dihilangkan dalam hubungan antarkelompok, kontak antarkelompok juga merupakan bagian integral dalam hubungan manusia dan kelompok. Berbasis pada konteks transmigrasi yang telah terjadi di Indonesia (lihat kembali Bab I), program ini tidak hanya meningkatkan risiko konflik antarkelompok namun juga memungkinkan kontak antara beragam kelompok agama. Melalui kontak antarkelompok yang positif, individu berpotensi mengurangi sikap negatif terhadap satu sama lain, meningkatkan hubungan timbal balik (Allport, 1979; Pettigrew & Tropp, 2006). Meskipun tidak ada jaminan bahwa melalui kontak antaragama kelompok agama yang bertikai akan selalu mengurangi tensi konfliknya, penelitian terdahulu telah menunjukkan bahwa kontak antarkelompok memberikan peluang bagi kelompok agama yang berbeda untuk melakukan rekonsiliasi setelah konflik mereda (Gaertner dkk., 1996; Tam dkk., 2009).

Meski demikian, saat ini kita hanya memiliki sedikit bukti empiris mengenai bagaimana fenomena ini terjadi dalam konteks konflik agama di Indonesia. Penelitian yang dilakukan oleh Kanas et al. (2015) bisa menjadi salah satu rujukan. Mereka memberikan wawasan empiris mengenai hubungan antara kontak antaragama dan sikap negatif di kalangan umat Islam dan Kristen di Indonesia. Namun, studi mereka terbatas pada mahasiswa, sedangkan konflik agama yang melibatkan kekerasan seringkali terjadi di populasi umum.

Studi yang bisa dijadikan acuan mengenai peran kontak antarkelompok adalah penelitian yang dilakukan Setiawan et al. (2021) pada populasi umum di enam lokasi rawan konflik di Indonesia; Singkil Aceh, Lampung Selatan, Bekasi, Sampang Madura, Poso, dan Kupang. Studi ini melakukan investigasi terhadap peran persepsi ancaman dan kontak pada dukungan individu terhadap konflik antaragama.

Secara spesifik, Setiawan et al. (2021) menggunakan dua skala kontak antaragama untuk memenuhi tujuan penelitian mereka, yaitu skala kuantitas dan kualitas kontak. Untuk kuantitas kontak antaragama, responden ditanyai pertanyaan seperti “Dalam setahun terakhir, seberapa sering Anda melakukan kontak dengan Muslim/Kristen sebagai tetangga?”. Pertanyaan yang sama kemudian diulang kembali untuk menanyakan hubungan dengan teman dekat dan kerabat. Kategori jawaban berkisar dari “Tidak Pernah” (1) hingga “Beberapa kali sehari” (6).

Skala kualitas kontak digunakan untuk mengukur tingkat tiga kondisi yang dikemukakan oleh Allport (1979), yaitu kedekatan, kesetaraan, dan kerja sama. Skala tersebut juga mengukur tingkat evaluasi kontak secara umum. Contoh item yang ditanyakan adalah “Bagaimana Anda menilai kontak Anda dengan orang Muslim/Kristen sebagai tetangga?”, dengan pilihan jawaban mulai dari “Sangat negatif” (1) hingga “Sangat positif” (5). Pertanyaan yang sama kemudian diulangi untuk menanyakan kontak responden dengan teman dekat dan kerabatnya.

Hasil penelitian Setiawan et al. (2021) mengungkapkan bahwa, rata-rata, kelompok agama mayoritas (Islam) memiliki tingkat kontak antaragama

yang jauh lebih rendah, baik dari segi kuantitas maupun kualitas (dalam semua aspeknya). Hal ini tidak mengherankan karena sebagai kelompok mayoritas, jumlah anggotanya lebih banyak sehingga kesempatan untuk bertemu dengan anggota kelompok agama minoritas menjadi lebih kecil. Selanjutnya, temuan penelitian juga menunjukkan bahwa kuantitas kontak, kedekatan, dan kerja sama tidak berhubungan dengan dukungan terhadap konflik antaragama. Oleh karena itu, mereka juga ditemukan sebagai mediator yang tidak signifikan dalam hubungan antara identitas kelompok dan dukungan terhadap konflik antaragama.

Akan tetapi, hubungan yang berbeda ditemukan pada peran evaluasi dan kesetaraan. Kedua aspek kualitas kontak ini ditemukan berhubungan secara negatif dengan dukungan terhadap protes yang disertai kekerasan. Artinya, hasil ini mengonfirmasi penelitian di Barat sebelumnya yang menyatakan bahwa kesetaraan dalam kontak antarindividu dan kelompok memungkinkan terjadinya hubungan sosial yang positif, dan akhirnya, mengurangi keinginan untuk terlibat dalam konflik yang disertai kekerasan.

Secara singkat, dapat kami simpulkan bahwa kontak antarkelompok ternyata tidak memiliki peran besar dalam konflik antaragama yang berkepanjangan, terutama konflik yang berkaitan dengan sumber daya yang realistis dan simbolis. Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa ancaman yang dirasakan telah mengakar sejak lama dan telah menyebar luas bahkan ke dalam kontak antarkelompok yang netral. Bagi kelompok mayoritas, yang memiliki lebih banyak pilihan dalam memilih kontak sosial, hal ini berarti lebih jarang kontak antar kelompok, kurang positifnya evaluasi, kurang positifnya

terhadap kedekatan dan kerja sama, dan berkurangnya kesetaraan dalam kontak dengan anggota di luar kelompok. Hasil ini mengisyaratkan perlunya pengkondisian kontak antarkelompok untuk membentuk identitas bersama yang kemudian memfasilitasi tercapainya kesetaraan posisi sosial serta kedekatan dan kerjasama (lihat Gaertner et al., 1996). Dengan adanya kontak antarkelompok yang positif, diharapkan narasi ancaman dari luar kelompok akan berangsur-angsur hilang.

C. Konflik Antaragama dan PWB

Konflik antaragama secara signifikan merusak kesejahteraan ekonomi dan kebahagiaan psikologis dengan memperparah stres, kecemasan, dan perpecahan kelompok, yang sering kali memperdalam luka psikologis dan menumbuhkan ketidakpercayaan di seluruh komunitas (Abu-Raiya, 2013). Konflik semacam ini dapat memunculkan perasaan keterasingan interpersonal, yang berhubungan dengan hasil kesehatan mental dan fisik yang lebih buruk, termasuk depresi dan ketakutan akan terulangnya konflik dalam situasi pascakonflik. Untuk meningkatkan kesejahteraan setelah konflik, membina kerja sama antaragama menjadi esensial. Gerakan-gerakan yang mempromosikan dukungan yang peka terhadap budaya dapat ditingkatkan untuk menjembatani sumber daya berbasis agama dan klinis dapat memperkuat ketahanan. Selain itu, menumbuhkan kohesi sosial melalui dialog antar agama, kegiatan komunitas bersama, dan kebijakan yang mendorong toleransi beragama—seperti yang dicontohkan di Ambon—membantu membangun kembali kepercayaan dan menormalkan interaksi yang beragam. Dengan

mengintegrasikan dukungan kesehatan mental dengan upaya untuk memperkuat ikatan antarkelompok, masyarakat dapat mengurangi trauma konflik dan menciptakan lingkungan tempat penyembuhan kolektif dan saling pengertian tumbuh subur.

Ryff dan Singer (2008) dalam Golovey, Danilova, Gruzdeva & Rykman (2021) menyatakan bahwa PWB sangat dipengaruhi oleh lingkungan. Memelihara hubungan antarpribadi yang memuaskan dan berdampak positif terhadap kebahagiaan, sebaliknya diperlukan kompetensi yang juga memungkinkan untuk mencapai hal tersebut.

Hasil penelitian dari Golovey et al. (2021) yang dilakukan pada 662 remaja menunjukkan bahwa PWB memprediksi peningkatan kompetensi sosial, sama seperti kompetensi sosial juga memprediksi peningkatan PWB. Individu harus memiliki kompetensi sosial untuk mengalami tingkat kebahagiaan psikologis yang tinggi, namun mereka juga perlu mengalami tingkat kebahagiaan psikologis yang tinggi untuk menjadi kompeten secara sosial. Hal ini konsisten dengan anggapan bahwa kebahagiaan psikologis dan lingkungan sosial berkaitan erat. Berdasarkan hasil penelitian ini muncul asumsi bahwa menjadi “sehat, baik, dan berfungsi penuh” mengarah pada peningkatan efektivitas dalam interaksi sosial, dan efektivitas ini menghasilkan tingkat kebahagiaan psikologis yang lebih tinggi.

Saat individu terlibat dalam konflik mereka mengalami ketidaksepakatan, kontradiksi dan ketidakcocokkan. Konflik dapat terjadi pada situasi apapun dan muncul dalam relasi antar individu atau kelompok. Pertentangan atau interaksi antagonis yang muncul pada situasi konflik terjadi karena adanya tujuan,

pemikiran dan emosi yang tidak selaras atau bahkan bertentangan. Konflik merupakan hal yang wajar, lumrah terjadi dalam kehidupan sehari-hari. Menurut Johnson (1981), bagi kebanyakan orang konflik dianggap sebagai hal yang negatif, sebisa mungkin dihindari karena konflik menyebabkan perselisihan, stress, kekacauan dalam lingkungan sosial, munculnya berbagai tindak kekerasan, dan indikator yang dianggap signifikan dari suatu hubungan yang baik adalah tidak adanya konflik. Tidak hanya memiliki sisi negatif, konflik juga memiliki sisi positif. Konflik membantu individu untuk lebih mengenal dirinya sendiri, meningkatkan kesadaran individu mengenai karakteristik orang lain, memungkinkan individu untuk mengenali dengan lebih tepat masalah dalam hubungan yang perlu diselesaikan, konflik juga akan mendorong terjadinya perubahan, meningkatkan energi individu untuk menyelesaikan masalah, konflik membuat hidup lebih menarik dan melalui konflik individu dapat menemukan masalah-masalah kecil yang dianggap sebagai masalah besar. Menurut Dincyurek & Civelek (2008) konflik, dapat memberikan hasil yang konstruktif baik untuk orang yang berkonflik, maupun orang atau kelompok yang menjadi sasaran konflik.

Konflik yang dialami individu dengan individu lain atau kelompok jika tidak dapat diselesaikan secara positif mungkin akan menimbulkan konflik lebih lanjut. Ketika konflik menjadi terus-menerus atau sistematis, hal ini dapat mengarah pada munculnya pelecehan atau perilaku kekerasan. Kekerasan yang terjadi di lingkungan kehidupan individu akan mempengaruhi PWB yang dimiliki. PWB dapat dipandang sebagai tujuan yang sekaligus juga merupakan cara yang dimiliki individu

untuk memfasilitasi terjadinya interaksi sosial yang positif.

Singkatnya, banyak penelitian yang menunjukkan bahwa hubungan sosial dapat berdampak positif pada kesehatan mental (Lincoln, 2000; White, 2015). Oleh karena itu, hubungan antarkelompok agama perlu ditingkatkan agar mendorong kedekatan dan kerjasama antarkelompok agama, sehingga individu dapat bersikap positif terhadap semua kelompok agama. Hal ini penting agar individu dapat memiliki tingkat kebahagiaan psikologis yang tinggi, yang pada akhirnya berdampak positif terhadap hubungan sosialnya. Alhasil, jika terjadi provokasi atau mobilisasi politik terhadap agama, potensi konflik dapat berkurang melalui dialog terbuka.

Glosarium

- Ancaman yang dirasakan** (*perceived threat*) : Persepsi terhadap ancaman yang dibawa oleh kelompok luar.
- Arti-penting** : Frekuensi identitas tertentu yang muncul di benak dan kepentingan subjektifnya bagi individu.
- Bias item** : Kerancuan pada “artefak pengukuran pada level item”
- Bias konstruk** : Kerancuan pada konsep variabel yang tidak identik secara lintas kelompok budaya.
- Bias metode** : Kerancuan yang mungkin timbul dari karakteristik spesifik instrumen dan/atau administrasinya
- Cognitive centrality* atau sentralitas kognitif atau biasa dikenal juga dalam teori lain sebagai *salience*** : Frekuensi identitas tertentu yang muncul di benak dan kepentingan subjektifnya bagi individu.
- Collective efficacy*** : Keyakinan bahwa tindakan mereka layak untuk diperjuangkan dan dapat

- mengatasi kerugian mereka dan mampu untuk dilakukan.
- Deprivasi relatif** : Mengacu pada perasaan subjektif dari kekurangan atas situasi seseorang atau kelompok.
- Dimensi keyakinan** : Mengacu pada seperangkat kebenaran atau doktrin yang tidak dapat ditentang dan diharapkan dipertahankan oleh setiap pemeluk agama.
- Dimensi konsekuensi** : Mengacu pada pentingnya efek agama, yang meliputi keyakinan agama, praktik, pengalaman dan pengetahuan, pada kehidupan individu sehari-hari
- Efikasi kolektif** : Keyakinan bahwa tindakan mereka layak untuk diperjuangkan dan dapat mengatasi kerugian mereka dan mampu untuk dilakukan.
- Eksklusionisme etnis** : Mengacu pada kecenderungan menunjukkan sikap yang menguntungkan bagi *ingroup* dan yang tidak menguntungkan bagi *outgroup*.
- Ethnic competition Theory*** : Teori penting untuk menjelaskan mengapa konflik dapat muncul dari kompetisi antarkelompok. Dengan

- mengintegrasikan sifat disposisional individu dan karakteristik situasi persaingan.
- Etnosentrisme** : Kecenderungan individu memiliki persepsi positif yang berlebihan terhadap kelompok agamanya dan persepsi negatif terhadap kelompok agama luar.
- Fundamentalisme** : Pola militansi keagamaan yang dapat dilihat di mana “penganut sejati” berusaha menahan erosi identitas keagamaan, membentengi batas-batas komunitas keagamaan, dan menciptakan alternatif yang layak untuk institusi dan perilaku sekuler.
- Fungsi laten** : Konsekuensi yang "tidak dimaksudkan atau diakui".
- Fungsi manifes** : konsekuensi objektif yang berkontribusi pada penyesuaian atau adaptasi sistem yang dimaksudkan dan dikenali oleh peserta dalam sistem
- Group relative Deprivation*** : Mengacu pada perasaan bahwa kelompok individu yang mereka miliki merasa kehilangan.
- Identitas sosial** : Mengacu pada keanggotaan individu dalam kelompok

sosial tertentu yang ia lekatkan secara emosional dan, terlebih lagi, menilai kelompok-kelompok ini sebagai bagian penting dari hidupnya.

- Individual relative Deprivation*** : Mengacu pada perasaan kekurangan pribadi.
- Ingroup affect*** : Evaluasi emosional terhadap identitas sosialnya sendiri.
- Ingroup bias*** : Setiap individu cenderung menerapkan karakteristik yang menguntungkan untuk kelompoknya sendiri
-
- Ingroup reappraisal*** : Memungkinkan anggota *ingroup* untuk menyadari bahwa norma dan nilai *ingroup* bukanlah satu-satunya pandangan untuk melihat dunia.
- Ingroup ties* atau ikatan kelompok** : Didefinisikan sebagai “sejauh mana seseorang merasa terikat dengan kelompok”.
- Kategorisasi sosial** : Mengacu pada proses penataan lingkungan sosial dengan mengkategorikan orang ke dalam kelompok dengan cara yang berarti atau penting bagi subjek.
- Kekerasan** : Penggunaan kekuatan fisik dengan sengaja, baik

mengancam atau aktual, terhadap kelompok lain yang mengakibatkan atau kemungkinan besar menyebabkan cedera, kematian, kerugian psikologis, atau perampasan sebagai sarana untuk memaksakan kehendak kelompoknya sendiri.

Kekhasan psikologis : Mengacu pada diferensiasi kelompok dibandingkan dengan kelompok lain.

Kelompok : Didefinisikan sebagai "entitas kognitif yang bermakna bagi subjek pada titik waktu tertentu".

Kepercayaan Antarkelompok : Didefinisikan sebagai harapan positif individu terhadap perilaku anggota kelompok luar terhadap mereka, di mana mereka percaya bahwa anggota kelompok luar tidak akan merugikan.

Ketidakadilan afektif : Mengacu pada ketidakadilan yang terlibat secara emosional, seperti kebencian, ketidakpuasan, dan kemarahan berbasis kelompok.

Ketidakadilan non-Afektif : Mengacu pada persepsi dan kognitif saja, seperti persepsi

- ketidakadilan dan persepsi diskriminasi kelompok
- Ketidakadilan yang Dirasakan** : Persepsi dan perasaan atas perlakuan atau hasil yang tidak adil yang dialami oleh kelompoknya sendiri
- Klaim kepemilikan** : Perasaan secara alami berhak atas hak istimewa atau keuntungan tertentu
- Kompetisi** : persaingan
- Konflik antaragama** : Didefinisikan sebagai manifestasi persaingan atas sumber daya yang langka antara, setidaknya, dua orientasi agama di mana mereka terkait oleh setidaknya satu bentuk hubungan sosio-psikologis yang berlawanan
- Konflik non-realistis** : Mengacu pada kebutuhan untuk melepaskan ketegangan tanpa target atau tuntutan tertentu
- Konflik realistis** : Mengacu pada perjuangan atau frustrasi yang terkait dengan tuntutan tertentu dalam hubungan sosial yang hanya dapat dipenuhi dengan memperoleh tuntutan khusus tersebut.
- Lawful protest*** : Dukungan terhadap protes yang sah (misal, demonstrasi sesuai undang-undang)

- Migrasi** : Didefinisikan secara luas sebagai perpindahan tempat tinggal secara permanen atau semi permanen (Lee, 1966).
- Model identitas sosial mengenai aksi kolektif** : Model ini penting untuk menjelaskan mekanisme psikologis tindakan kolektif melalui ketidakadilan yang dirasakan dan efikasi kolektif (*collective efficacy*)
- Orientasi religius intrinsik** : Religiositas dipandang sebagai motif utama yang dominan dalam kehidupan sehari-hari, kurang berprasangka buruk terhadap minoritas daripada orang-orang dengan orientasi ekstrinsik atau “untuk siapa religiusitas berfungsi sebagai alat untuk mencapai tujuan”
- Outgroup*** : Kelompok luar
- Outgroup negativity*** : *Outgroup negativity*
- Ingroup reappraisal*** : Memungkinkan anggota *ingroup* untuk menyadari bahwa norma dan nilai *ingroup* bukanlah satu-satunya pandangan untuk melihat dunia
- Partikularisme** : Mendorong penganutnya pada sikap religio-sentris (Scheepers, Gijssberts, & Hello, 2002), di mana mereka percaya bahwa agama mereka

adalah satu-satunya jalan hidup dan mereka yang tidak beriman tidak dapat diselamatkan pada hari penghakiman.

- Pendekatan Kuantitatif** : Didasari pada penyematan numerik pada objek yang diamati.
- Perbandingan sosial** : Mengacu pada proses mengevaluasi atribut kelompok sendiri dan membandingkannya dengan kelompok luar yang sepadan.
- Perilaku Antarkelompok** : Interaksi antara dua atau lebih individu yang sepenuhnya dipengaruhi oleh keanggotaan mereka dalam kelompok sosial.
- Perilaku Interpersonal** : Interaksi antara dua individu atau lebih yang sepenuhnya dipengaruhi oleh hubungan interpersonal dan karakteristik individu mereka.
- Persaingan Posisi kelompok** : Kompetisi
: Mengacu pada hubungan kelompok dominan dengan kelompok bawahan.
- Praktik keagamaan** : Didefinisikan sebagai ritus dan tindakan liturgi yang diharapkan dilakukan oleh setiap penganutnya.
- Prasangka** : Sebagai sikap negatif

terhadap kelompok luar (stephan & stephan, 1985), kemungkinan besar akan menentukan arah perilaku individu terhadap kelompok luar tersebut (ajzen & fishbein, 1977).

- Prasangka ras** : Proses di mana kelompok ras membentuk citra diri mereka sendiri dan orang lain" (blumer, 1958, hlm. 3).
- Psychological Wellbeing***
[kebahagiaan psikologis] : Evaluasi seseorang terhadap kondisi hidup dan keberfungsiaannya berdasarkan hubungan sosial yang positif, otonomi, penguasaan lingkungan, penerimaan diri, rasa memiliki tujuan, dan pengembangan diri.
- Religiosentrisme** : Sikap positif individu terhadap kelompok agamanya dan sikap negatifnya terhadap kelompok agama lain.
- Religiositas** : Sejauh mana orang berpegang pada nilai dan norma agama mereka, dan mempraktikkannya dalam perilaku yang dapat diamati.
- Social Identity Model of Collective Action (SIMCA)*** : Suatu model yang melihat identitas sosial secara signifikan menjembatani ketidakadilan yang dirasakan

dan *collective efficacy* dalam berpartisipasi dalam aksi kolektif.

SIMCA dapat digunakan untuk memprediksi secara langsung keterlibatan orang dalam tindakan kolektif, dan secara tidak langsung melalui ketidakadilan yang dirasakan dan *collective efficacy*.

- Superindividual** : Individu yang membawa peran representatif dan dengan demikian, bertindak untuk kebaikan kolektif.
- Teori deprivasi Relatif** : Menjelaskan dampak perbandingan sosial dalam kompetisi antarkelompok. digunakan sebagai kerangka kerja untuk menjelaskan proses psikologis yang mendahului dukungan untuk kekerasan antaragama.
- Teori katup Pengaman** : Menggambarkan konflik sebagai sarana untuk mengatur hubungan sosial
- Teori kontak Antarkelompok** : Terdapat empat syarat utama untuk dapat menghasilkan kontak antarkelompok; status yang setara, kerja sama antarkelompok, tujuan bersama dan dukungan otoritas sosial dan

- kelembagaan
- Teori persaingan etnis** : Dalam kompetisi untuk sumber daya yang berharga dan langka, individu memperkuat dirinya dengan cara meningkatkan identifikasi mereka dengan kelompok etnis mereka dan kontra-identifikasi terhadap *outgroup* dalam kompetisi antarkelompok yang sebenarnya dan/atau pada tingkat individu
- Teori posisi Kelompok** : Hubungan kelompok dominan dengan kelompok bawahan
- Tindakan kolektif** : Semua tindakan, atau secara sederhana disebut perilaku, yang dimaksudkan untuk memperbaiki kondisi kelompok individu itu sendiri, seperti statusnya, kekuatannya atau ekonominya.
- Transmigrasi** Diartikan sebagai perpindahan penduduk dengan sengaja dari daerah yang kepadatannya tinggi ke daerah yang kepadatannya lebih rendah dan terjadi masih di dalam negara, dengan tujuan untuk menyeimbangkan persebaran

Violent protest : penduduk di seluruh negeri.
: Dukungan terhadap protes dengan kekerasan (misal, merusak tempat ibadah kelompok agama lain)

Indeks

- A**
Ahmadiyah, 18, 25
Aksi Kolektif, 10, 62
Arti-penting, 50, 93
- B**
Buddha, 20
- C**
Collective Efficacy, 10, 64
- D**
Dampak Psikologis Konflik, 10, 64
Deklarasi Malino I, 9, 27, 28, 34
Deklarasi Malino II, 9, 27, 28, 34
Dimensi keyakinan, 55, 93
Dimensi konsekuensi, 93
- E**
Efikasi Kolektif, 10, 81, 86
Eksklusionisme etnis, 57, 94
Eudaimonic, 10, 72
- F**
Fundamentalisme, 53, 94
- H**
Hindu, 20, 33, 113
- I**
Identifikasi agama, 78
Identitas Sosial, 4, 5, 10, 41, 47, 60
Indonesia, 7, 8, 9, 10, 15, 16, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 36, 38, 39, 63, 69, 77, 79, 81, 86, 87, 88, 89, 103, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116
Islam, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 78, 82, 83, 87, 89, 109, 110, 115
Islamisasi, 21
- K**
Kategorisasi sosial, 48, 95
Katolik, 19, 20, 22, 27, 32, 33, 52, 77
Kebahagiaan Psikologis, 4, 5, 10, 41, 71
Kekerasan, 7, 10, 78, 81, 92, 95
Kekhasan psikologis, 95
Kelompok dominan, 45
Kepercayaan Lokal, 9, 21
Kepulauan Maluku, 9, 26
Kerusuhan Kedua, 9, 27
Kerusuhan Keempat, 9, 27
Kerusuhan Ketiga, 9, 27
Kerusuhan Pertama, 9, 26
Kompetisi, 10, 41, 96, 97
Komunitas Kristen, 23, 77
Komunitas Muslim, 10, 77
Konflik, 9, 10, 18, 20, 26, 28, 29, 31, 33, 35, 36, 42, 43, 47, 52, 64, 77, 79, 80, 81, 86, 88, 90, 91, 92, 96, 104, 108
Konflik Ambon, 9, 28
Konflik antaragama, 9, 35, 90, 96
Konflik Antarkelompok Agama, 9, 26
Konflik laten, 35
Kristen, 10, 15, 16, 19, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 36, 51, 54, 77, 78, 81, 82, 83, 87, 88, 89
Kristenisasi, 21, 23
- L**
Laskar Jihad, 9, 27, 28, 30, 33
Laskar Mujahidin, 9, 27
- M**
Maluku, 9, 15, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 85, 105, 107, 108, 115
Maluku Utara, 9, 26, 27, 28, 29, 30, 85
Masa Reformasi, 9, 26
Model Identitas Sosial, 10, 60
- N**
NU, 15, 22

P

Pantekosta, 22, 23
Pantekosta-Karismatik, 23
Parmalim, 21
Partai Kristen, 16
Partikularisme, 55, 97
Persaingan, 10, 25, 44, 45, 56, 97
Posisi kelompok, 46, 97
Poso, 9, 26, 31, 32, 33, 34, 36, 77,
89, 103, 108
Prasangka, 97
Prasangka ras, 97
Protestan, 15, 20, 22, 27, 28, 29,
30, 31, 32, 33, 52, 53

R

Religiositas, 10, 54, 77, 81, 98

S

SIMCA, 10, 14, 16, 41, 61, 62, 63,
81, 98
Soeharto, 9, 20, 21, 23
Sunda Wiwitan, 21

T

Teori identitas sosial, 47, 48
Teori Konflik Realistis, 10, 42
Teori Kontak Antarkelompok, 10,
64
Teori persaingan, 41, 56, 98
Teori persaingan etnis, 41, 56, 98

Daftar Pustaka

- Abanes, M. S., Kanas, A., & Scheepers, P. (2015). Latent conflict between ethno-religious groups in the Philippines. In C. Sterkens & P. Vermeer (Eds.), *Religion, migration and conflict* (pp. 87–120). Zurich: Lit.
- Abanes, M. S., Scheepers, P. L. H., & Sterkens, C. (2014). Ethno-religious groups, identification, trust and social distance in the ethno-religiously stratified Philippines. *Research in Social Stratification and Mobility*, 37, 61–75. <https://doi.org/10.1016/j.rssm.2014.02.001>
- Abu-Nimer, M. (2001). Conflict resolution, culture, and religion: Toward a training model of interreligious peacebuilding. *Journal of Peace Research*, 38(6), 685–704. <https://doi.org/10.1177/0022343301038006003>
- Ajzen, I., & Fishbein, M. (1977). Attitude-behavior relations: A theoretical analysis and review of empirical research. *Psychological Bulletin*, 84(5), 888–918.
- Allport, G. W. (1961). Pattern and growth in personality. Oxford, England: Holt, Reinhart & Winston.
- Allport, G. W. (1966). The religious context of prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5(3), 447–457.
- Allport, G. W. (1979). *The Nature of Prejudice: Unabridged*. Addison-Wesley Publishing Company.
- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432–443. <https://doi.org/10.1037/h0021212>
- Altemeyer, B., & Hunsberger, B. (2004). A revised religious fundamentalism scale: The short and sweet of it. *International Journal for the Psychology of Religion*, 14(1), 47–54. <https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr1401>
- Anthony, F.-V., Hermans, C. A. M., & Sterkens, C. (2015). *Religion and Conflict Attribution*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195367935.003.0004>
- Aragon, L. V. (2001). Communal violence in Poso, Central Sulawesi: Where people eat fish and fish eat people. *Indonesia*, 72(October 2001), 45–79. <https://doi.org/10.1017/S0022268101000001>

2307/3351481

- Ashmore, R. D., Deaux, K., & McLaughlin-Volpe, T. (2004). An organizing framework for collective identity: Articulation and significance of multidimensionality. *Psychological Bulletin*, *130*(1), 80–114. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.130.1.80>
- Aziz, N. A. (2011, October 2). Pertikaian di Ambon bukan konflik agama. *Kompas*. Jakarta. Retrieved from <https://nasional.kompas.com/read/2011/10/02/20394476/Pertikaian.di.Ambon.Bukan.Konflik.Agama>
- Baker, D. F. (2007). The development of collective efficacy. *Group*, *32*(4), 451–474. <https://doi.org/10.1177/104649640103200404>
- Bandura, A. (2002). Growing primacy of human agency in adaptation and change in the electronic era. *European Psychologist*, *7*(1), 2–16. <https://doi.org/10.1027//1016-9040.7.1.2>
- Bandura, A. (2000). Self-efficacy: The foundation of agency. In W. J. Perrig & A. Grob (Eds.), *Control of human behavior, mental processes, and consciousness: Essays in honor of the 60th birthday of August Flammer* (pp. 17–33). Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Bar-tal, D. (2007). Sociopsychological foundations of intractable conflicts. *American Behavioral Scientist*, *50*(11), 1430–1453. <https://doi.org/10.1177/0002764207302462>
- Baumeister, R. F., & Leary, M. R. (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin*, *117*(3), 497–529. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.117.3.497>
- Beller, J., & Kröger, C. (2017). Religiosity, religious fundamentalism, and perceived threat as predictors of Muslim support for extremist violence. *Psychology of Religion and Spirituality*, *10*(4), 343–355. <https://doi.org/10.1037/rel0000138>
- Berkowitz, L. (1989). Frustration-aggression hypothesis: Examination and reformulation. *Psychological Bulletin*, *106*(1), 59–73.
- Billiet, J., Eisinga, R., & Scheepers, P. (1996). Ethnocentrism in

- the low countries: A comparative perspective. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 22(3), 401–416. <https://doi.org/10.1080/1369183X.1996.9976547>
- Blalock, H. M. J. (1962). Occupational discrimination: Some theoretical propositions. *Social Problems*, 9(3), 240–247.
- Blalock, H. M. J. (1967). Status inconsistency, social mobility, status integration and structural effects. *American Sociological Review*, 32(5), 790–801.
- Blumer, H. (1958). Race prejudice as a sense of group position. *Pacific Sociological Review*, 1(1), 3–7.
- Bobo, L. D. (1999). Prejudice as group position: Microfoundations of a sociological approach to racism and race relations. *Journal of Social Issues*, 55(3), 8–9. <https://doi.org/10.1111/0022-4537.00127>
- Bobo, L., & Hutchings, V. L. (1996). Perceptions of racial group competition: Extending Blumer's theory of group position to a multiracial social context. *American Sociological Review*, 61(6), 951–972.
- Bohmert, M. N., & DeMaris, A. (2015). Interracial friendship and the trajectory of prominity attitudes: Assessing intergroup contact theory. *Group Processes & Intergroup Relations*, 18(2), 225–240. <https://doi.org/10.1177/1368430214550342>
- Braithwaite, J., Braithwaite, V., Cookson, M., & Dunn, L. (2010). *Anomie and violence*. Australian National University. Canberra: ANU E Press. Retrieved from [http://www.internal-displacement.org/8025708F004CE90B/\(httpDocuments\)/3F1C00B38C42A9A4C125775E00496892/\\$file/Anomie+and+Violence+2010.pdf](http://www.internal-displacement.org/8025708F004CE90B/(httpDocuments)/3F1C00B38C42A9A4C125775E00496892/$file/Anomie+and+Violence+2010.pdf)
- Braithwaite, J., & Leah, W. (2010). Maluku and North Maluku. In J. Braithwaite, V. Braithwaite, M. Cookson & L. Dunn (Eds), *Anomie and violence: Non-truth and reconciliation in Indonesian peacebuilding* (pp. 147–242). ANU Press.
- Branscombe, N. R., Schmitt, M. T., & Harvey, R. D. (1999). Perceiving pervasive discrimination among African Americans: Implications for group identification and well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 77(1), 135–149.
- Brewer, M. B. (1999). The psychology of prejudice: Ingroup

- love or outgroup hate? *Journal of Social Issues*, 55(3), 429–444. <https://doi.org/10.1111/0022-4537.00126>
- Brewer, M. B. (2001). Ingroup identification and intergroup conflict. *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*, 3, 17–41.
- Brewer, M. B., & Kramer, R. M. (1985). Intergroup attitudes. *Social Cognition*, 36, 219–243. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.36.1.219>
- Briliana, V., & Mursito, N. (2017). Exploring antecedents and consequences of Indonesian Muslim youths' attitude towards halal cosmetic products: A case study in Jakarta. *Asia Pacific Management Review*, 22(4), 176–184. <https://doi.org/10.1016/j.apmr.2017.07.012>
- Brown, R., & Hewstone, M. (2005). An integrative theory of intergroup contact. *Advances in Experimental Social Psychology*, 37, 255–343. Retrieved from http://books.google.co.uk/books?hl=en&lr=&id=K1RB0T-917sC&oi=fnd&pg=PA255&dq=related:utQVIxnZCfMJ:scholar.google.com/&ots=eyXvZwcJST&sig=4JeaIkUL1Jgeepm_IKh6ZVWStVs
- Bruinessen, M. Van. (2018). *Indonesian Muslims in a globalising world* (No. 311). Singapore.
- Cameron, J. E. (2004). A three-factor model of social identity. *Self and Identity*, 3(3), 239–262. <https://doi.org/10.1080/13576500444000047>
- Chu, D., & Griffey, D. (1985). The contact theory of racial integration: The case of sport. *Sociology of Sport Journal*, 2(4), 323–333.
- Coenders, M., Lubbers, M., Scheepers, P., & Verkuyten, M. (2008). More than two decades of changing ethnic attitudes in the Netherlands. *Journal of Social Issues*, 64(2), 269–285. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2008.00561.x>
- Corning, a F. (2000). Assessing perceived social inequity: a relative deprivation framework. *Journal of Personality and Social Psychology*, 78(3), 463–477. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.78.3.463>
- Coser, L. (1963). Peaceful settlements and the dysfunctions of

- secrecy. *Journal of Conflict Resolution*, 7(3), 246–253.
- Coser, L. A. (1956). *The Functions of Social Conflict*. Glencoe, Ill: Free Press.
- Coser, L. A. (1957). Social conflict and the theory of social change. *British Journal of Sociology*, 8(3), 197–207.
- Cuhadar, E., & Dayton, B. (2011). The social psychology of identity and inter-group conflict: From theory to practice. *International Studies Perspectives*, 12(3), 273–293. <https://doi.org/10.1111/j.1528-3585.2011.00433.x>
- Davies, K., & Aron, A. (2016). Friendship development and intergroup attitudes: The role of interpersonal and intergroup friendship processes. *Journal of Social Issues*, 72(3), 489–510. <https://doi.org/10.1111/josi.12178>
- Deutsch, M. (1969). Conflicts: Productive and destructive. *Journal of Social Issues*, 25(1), 7–41. Retrieved from <http://0-search.ebscohost.com.library.regent.edu/login.aspx?direct=true&db=edb&AN=16485810>
- Dincyurek, S., & Civelek, A. H. (2008). The determination of the conflict resolution strategies of university students that they use when they have conflicts with people. *The Behavior Analyst Today*, 9(3-4), 215–233. <https://doi.org/10.1037/h0100660>
- Dovidio, J. F., Gaertner, S. L., & Kawakami, K. (2003). Intergroup contact theory: Past, present, and future. *Group Processes & Intergroup Relations*, 6(1), 5–21.
- Drury, J., Evripidou, A., & Van Zomeren, M. (2015). Empowerment: The inter section of identity and power in collective action. In D. Sindic, M. Barreto, & R. C. Lopes (Eds), *The Intersection between Power and Identity* (pp. 1–36). Hove: Psychology Press.
- Drury, J., & Reicher, S. (2005). Explaining enduring empowerment: a comparative study of collective action and psychological outcomes. *European Journal of Social Psychology*, 35(1), 35–58. Retrieved from <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=ccm&AN=106292111&site=ehost-live>
- Duckitt, J. (2003). Prejudice and intergroup hostility. *Oxford Handbook of Political Psychology*, (January 2003), 559–600. <https://doi.org/10.13140/2.1.4326.0165>

- Duncan, C. R. (2005). The other Maluku: Chronologies of conflict in North Maluku. *Indonesia*, 80(October 2005), 53–80.
- Esposito, L., & Murphy, J. W. (1999). Desensitizing Herbert Blumer's work on race relations: Recent applications of his group position theory to the study of contemporary race prejudice. *Sociological Quarterly*, 40(3), 397–410.
- Foster, M. D., & Matheson, K. (1999). Perceiving and responding to the personal/group discrimination discrepancy. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25(10), 1319–1329. <https://doi.org/10.1177/0146167299258012>
- Friend, T. (2003). *Indonesian Destinies*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Gaertner, S. L., Dovidio, J. F., & Bachman, B. A. (1996). Revisiting the contact hypothesis: The induction of a common ingroup identity. *International Journal of Intercultural Relations*, 20(3/4), 271–290.
- Gaertner, S. L., Dovidio, J. F., Banker, B. S., Houlette, M., Johnson, K. M., & McGlynn, E. A. (2000). Reducing intergroup conflict: From superordinate goals to decategorization, recategorization, and mutual differentiation. *Group Dynamics*, 4(1), 98–114. <https://doi.org/10.1037//1089-2699.4.1.98>
- Ginges, J., Hansen, I., & Norenzayan, A. (2009). Religion and support for suicide religion attacks. *Psychological Science*, 20(2), 224–230.
- Golovey LA, Danilova MV, Gruzdeva IA, Rykman LV. Psychological Well-Being and Intra-personal Conflicts in Adolescence. *Psychol Russ*. 2021 Sep 30;14(3):132-146. doi: 10.11621/pir.2021.0309. PMID: 36733533; PMCID: PMC9888032.
- Goncalo, J. A., Polman, E., & Maslach, C. (2010). Can confidence come too soon? Collective efficacy, conflict and group performance over time. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 113(1), 13–24. <https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2010.05.001>
- Gudorf, C. E. (2012). Religion, law, and Pentecostalism in Indonesia. *Pneuma*, 34, 57–74. <https://doi.org/10.1163/157007412X621680>
- Hadiz, V. R. (2017). Indonesia's year of democratic setbacks:

- towards a new phase of deepening illiberalism? *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 53(3), 261–278.
<https://doi.org/10.1080/00074918.2017.1410311>
- Helm, P. (1971). Manifest and latent functions. *The Philosophical Quarterly*, 21(82), 51–60.
- Holdcroft, B. (2006). What is religiosity? *Catholic Education: A Journal of Inquiry and Practice*, 10(1), 89–103.
- Hoon, C.-Y. (2013). Between evangelism and multiculturalism: The dynamics of Protestant Christianity in Indonesia. *Social Compass*, 60(4), 457–470.
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1177/0037768613502758>
- Hornsey, M. J., Blackwood, L., Louis, W., Fielding, K., Mavor, K., Morton, T., O'Brien, A., Paasonen, K.E., Smith, J., White, K. M. (2006). Why do people engage in collective action? Revisiting the role of perceived effectiveness. *Journal of Applied Social Psychology*, 36(7), 1701–1722.
<https://doi.org/10.1111/j.0021-9029.2006.00077.x>
- Humaedi, M. A. (2014). Kegagalan akulturasi budaya dan isu agama dalam konflik Lampung. *Analisa*, 21(2), 149–162.
- Human Rights Watch. (2002). *Breakdown: Four years of communal violence in Central Sulawesi*.
- Human Rights Watch. (2013). *In religion's name: Abuses against religious minorities in Indonesia*. USA: Human Rights Watch.
- Hunsberger, B., & Jackson, L. M. (2005). Religion, meaning, and prejudice. *Journal of Social Issues*, 61(4), 807–827.
- Indrayana, D. (2007). *Amandemen UUD 1945: Antara Mitos dan Pembongkaran*. Mizan Pustaka.
- International Crisis Group. (2002). *Indonesia: The search for peace in Maluku*. Jakarta.
- Isra, S. (2010). *Menguatnya Model Legislasi Parlemen dalam Sistem Presidensial Indonesia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Jaworski, G. D. (1991). The historical and contemporary importance of Coser's functions. *Sociological Theory*, 9(1), 116–123.
- Johnson, David W. (1981). *Reaching out: Interpersonal Effectiveness and Self Actualization*. New Jersey: Prentice-Hall Inc.

- Jong, G. F. De, Faulkner, J. E., & Warland, R. H. (1976). Dimensions of religiosity reconsidered; Evidence from a cross-cultural study. *Social Forces*, 54(4), 866-889. <https://doi.org/10.2307/2576180>
- Kanas, A., Scheepers, P., & Sterkens, C. (2015). Interreligious contact, perceived group threat, and perceived discrimination: predicting negative attitudes among religious minorities and majorities in Indonesia. *Social Psychology Quarterly*, 78(2), 102-126. <https://doi.org/10.1177/0190272514564790>
- Karnavian, T. (2008). *Indonesia Top Secret Membongkar Konflik Poso*. Jakarta: Gramedia.
- Kementerian Desa Pembangunan Daerah Tertinggal dan Transmigrasi. (2015). *Buku penyelenggaraan transmigrasi di Indonesia tahun 1998-2014*. Cambridge: Kementerian Desa, Pembangunan Daerah Tertinggal dan Transmigrasi. Retrieved from https://balilatfo.kemendesa.go.id/index.php/publikasi/getdata/PENYELENGGARAAN_TRANSMIGRASI_98-2014.pdf
- Kenworthy, J. B., Voci, A., Ramiah, A. A., Tausch, N., Hughes, J., & Hewstone, M. (2015). Building trust in a postconflict society: An integrative model of cross-group friendship and intergroup emotions. *Journal of Conflict Resolution*, 60(6), 1-30. <https://doi.org/10.1177/0022002714564427>
- Keyes, C. L. M., Shmotkin, D., & Ryff, C. D. (2002). Optimizing well-being: The empirical encounter of two traditions. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82(6), 1007-1022. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.82.6.1007>
- Kiper, J., & Sosis, R. (2016). Shaking the tyrant's bloody robe: An evolutionary perspective on ethnoreligious violence. *Politics and the Life Sciences*, 35(1), 27-47. <https://doi.org/10.1017/pls.2016.7>
- Klandermans, B. (2002). How group identification helps to overcome the dilemma of collective action. *American Behavioral Scientist*, 45(5), 887-900.
- Klandermans, P. G. (1984). Mobilization and participation in trade union action: An expectancy-value approach. *Journal of Occupational Psychology*, 57(2), 107-120.

- <https://doi.org/10.1111/j.2044-8325.1984.tb00153.x>
 Komisi Pemilihan Umum. (2009). *Bab v hasil pemilu*. Retrieved from https://kpu.go.id/dmdocuments/modul_1d.pdf
- Lee, E. S. (1966). A theory of migration. *Demography*, 3(1), 47–57.
- Leonard, M. A., Damjanovic, B., Simic, G., & Marshall, G. A. (2016). Peace building in Bosnia and Herzegovina: Effects of ingroup identification, outgroup trust and intergroup forgiveness on intergroup contact. *Peace and Conflict Studies*, 23(1), Article 4.
- Levin, S., Van Laar, C., & Sidanius, J. (2003). The effects of ingroup and outgroup friendships on ethnic attitudes in college: A longitudinal study. *Group Processes & Intergroup Relations*, 6(1), 76–92. <https://doi.org/10.1177/1368430203006001013>
- Levine, R. A., & Campbell, D. (1972). *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior*. New York: John Wiley and Sons.
- Lewicki, R. J., McAllister, D. J., & Bies, R. J. (1998). Trust and distrust: New relationship and realities. *Academy of Management Review*, 23(3), 438–458. <https://doi.org/10.5465/AMR.1998.926620>
- Lincoln KD. Social Support, Negative Social Interactions, and Psychological Well-Being. *Soc Serv Rev*. 2000 Jun 1;74(2):231-252. doi: 10.1086/514478. PMID: 26594064; PMCID: PMC4651456.
- Maarif, A. S. (2009). Masa Depan Islam di Indonesia. In A. Wahid (Ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (pp. 7–10). Jakarta: LibForAll Foundation.
- Maher, T. V. (2010). Threat, Resistance, and Collective Action: The Cases of Sobibór, Treblinka, and Auschwitz. *American Sociological Review*, 75(2), 252–272. <https://doi.org/10.1177/0003122410365305>
- Mcrae, D. (2007). Criminal justice and communal conflict: A case study of the trial of Fabianus Tibo, Dominggus da Silva and Marinus Riwu. *Indonesia*, 83(April 2007), 79–117.
- Merton, R. K. (1957). *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, IL: The Free Press.
- Milanov, M., Rubin, M., & Paolini, S. (2014). Different types of

- ingroup identification: A comprehensive review, an integrative model, and implications for future research. *Psicologia Sociale*, 9(3), 205–232. <https://doi.org/10.1482/78347>
- Miller, N. (2002). Personalization and the promise of contact theory. *Journal of Social Issues*, 58(2), 387–410. <https://doi.org/10.1111/1540-4560.00267>
- Morrison, D. E. (1971). Some notes toward theory on relative deprivation, social movements, and social change. *American Behavioral Scientist*, 14(5), 675–690.
- Moskalenko, S., Mccauley, C., & Rozin, P. (2006). Group identification under conditions of threat: College students' attachment to country, family, ethnicity, religion, and university before and after September 11, 2011. *Political Psychology*, 27(1), 77–97.
- Muhtadi, B. (2011). Demokrasi zonder toleransi: Potret Islam Pasca Orde Baru. *Makalah Diskusi*, 1–13.
- Muldoon, O. T., Trew, K., Todd, J., Rougier, N., & McLaughlin, K. (2007). Religious and national identity after the Belfast good Friday agreement. *Political Psychology*, 28(1), 89–103.
- Mulia, M. (2011a). Potret Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Era Reformasi. In E. P. Taher (Ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 tahun Djohan Effendi*. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi.
- Mulia, M. (2011b). The problem of implementation of the rights of religious. *Salam*, 14(1), 39–60.
- Mummendey, A., Kessler, T., Klink, A., & Mielke, R. (1999). Strategies to cope with negative social identity: Predictions by social identity theory and relative deprivation theory. *Journal of Personality and Social Psychology*, 76(2), 229–249.
- Nelson, S. D. (1971). *The Concept of Social Conflict*. Ann Arbor, Mich.: Institute for Social Research.
- Olzak, S. (2013). Competition theory of ethnic/racial conflict and protest. In D. A. Snow, D. della Porta, B. Klandermans, & D. McAdam (Eds.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements* (pp. 1–3). Chichester: Blackwell Publishing Ltd. <http://doi.org/10.1002/9781405198431.wbespm043>

- Olzak S. 1992. *The Dynamics of Ethnic Competition and Conflict*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press
- Osborne, D., Sibley, C. G., Huo, Y. J., & Smith, H. (2015). Doubling-down on deprivation: Using latent profile analysis to evaluate an age-old assumption in relative deprivation theory. *European Journal of Social Psychology*, 45(4), 482–495. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2099>
- Pettigrew, T. F. (1998). Intergroup contact theory. *Annual Review of Psychology*, 49, 65–85. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.49.1.65>
- Pettigrew, T. F. (2008). Future directions for intergroup contact theory and research. *International Journal of Intercultural Relations*, 32(3), 187–199. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2007.12.002>
- Pettigrew, T. F. (2016). In pursuit of three theories: Authoritarianism, relative deprivation, and intergroup contact. *Annual Review of Psychology*, 67, 1–21. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-122414-033327>
- Pettigrew, T. F., Christ, O., Wagner, U., & Stellmacher, J. (2007). Direct and indirect intergroup contact effects on prejudice: A normative interpretation. *International Journal of Intercultural Relations*, 31(4), 411–425. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2006.11.003>
- Pettigrew, T. F., & Tropp, L. R. (2006). A meta-analytic test of intergroup contact theory. *Journal of Personality and Social Psychology*, 90(5), 751–783. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.90.5.751>
- Pettigrew, T. F., Tropp, L. R., Wagner, U., & Christ, O. (2011). Recent advances in intergroup contact theory. *International Journal of Intercultural Relations*, 35(3), 271–280. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2011.03.001>
- Pew Research Center. (2015). *The future of world religions : Population growth projections, 2010-2050*. Washington: Pew Research Center.
- Quillian, L. (1995). Prejudice as a response to perceived group threat : Population composition and anti-immigrant and racial prejudice in Europe. *American Sociological Review*, 60(4), 586–611.
- Roof, W. C., & Perkins, R. B. (1975). On conceptualizing salience in religious commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14(2), 111–128.

- <https://doi.org/10.2307/1384735>
- Runciman, W. G. (1966). *Relative Deprivation and Social Justice: A Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth-century England*. Berkeley: University of California Press.
- Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2001). On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and eudaimonic well-being. *Annual Review of Psychology*, *52*, 141–166.
<https://doi.org/10.1146/annurev.psych.52.1.141>
- Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, *57*(6), 1069–1081. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.6.1069>
- Savelkoul, M., Gesthuizen, M., & Scheepers, P. (2014). The impact of ethnic diversity on participation in European voluntary organizations: Direct and indirect pathways. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, *43*(6), 1070–1094. <https://doi.org/10.1177/0899764013498652>
- Savelkoul, M., Scheepers, P., Tolsma, J., & Hagendoorn, L. (2010). Anti-Muslim attitudes in the Netherlands: Tests of contradictory hypotheses derived from ethnic competition theory and intergroup contact theory. *European Sociological Review*, *27*(6), 741–758. <https://doi.org/10.1093/esr/jcq035>
- Scheepers, P., & Eisinga, R. (2015). Religiosity and Prejudice against Minorities. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (2nd Ed., Vol. 20). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.84058-1>
- Scheepers, P., Gijssberts, M., & Coenders, M. (2002). Ethnic exclusionism in European countries: Public opposition to civil rights for legal migrants as a response to perceived ethnic threat. *European Sociological Review*, *18*(1), 17–34. <https://doi.org/10.1093/esr/18.1.17>
- Scheepers, P., Gijssberts, M., & Hello, E. (2002). Religiosity and prejudice against ethnic minorities in Europe: Cross-national tests on a controversial relationship. *Review of Religious Research*, *43*(3), 242–265.
- Schneider, S. L. (2008). Anti-immigrant attitudes in Europe: Outgroup size and perceived ethnic threat. *European Sociological Review*, *24*(1), 53–67. <https://doi.org/>

- Schweisshelm, E. (2010). Menjaga Pluralisme dan Demokrasi. In *Pelarangan Buku di Indonesia: Sebuah Paradoks Demokrasi dan Kebebasan Berekspresi* (pp. xxi–xxiv). Yogyakarta: Pemantau Regulasi dan Regulator Media (PR2Media).
- Setiawan, T., Abritaningrum, T. Y., de Jong, E., Scheepers, P., & Sterkens, C. (2018). *Interreligious Conflicts in Indonesia 2017: A Cross-cultural Dataset in Six Conflict Regions in Indonesia* (DANS Data). Amsterdam: Pallas Publication, Amsterdam University Press.
- Setiawan, T., De Jong, E. B., Scheepers, P. L. H., & Sterkens, C. J. A. (2019). The relation between religiosity dimensions and support for interreligious conflict in Indonesia. *Archive for the Psychology of Religion*, 1–18. <https://doi.org/10.1177/0084672419878824>
- Setiawan, T. (2020). *Support for interreligious conflict in Indonesia* (Vol. 14). Lit.
- Setiawan, T., Tjandraningtyas, J. M., Kuntari, C. M. I. S., Rahmani, K., Maria, C., Indrianie, E., ... & Dwijayanthi, M. (2022). Memory of conflicts and perceived threat as relevant mediators of interreligious conflicts. *Religions*, 13(3), 250.
- Shamir, M., & Sagiv-Schifter, T. (2006). Conflict, identity, and tolerance: Israel in the Al-Aqsa Intifada. *Political Psychology*, 27(4), 569–595. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2006.00523.x>
- Sinha, J. W., Cnaan, R. A., & Gelles, R. J. (2007). Adolescent risk behaviors and religion: Findings from a national study. *Journal of Adolescence*, 30(2), 231–249. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2006.02.005>
- Smith, H. J., & Ortiz, D. J. (2002). Is it just me? The different consequences of personal and group relative deprivation. In I. Walker & H. J. Smith (Eds.), *Relative deprivation: Specification, development, and integration* (pp. 91–115). Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, H. J., & Pettigrew, T. F. (2015). Advances in relative deprivation theory and research. *Social Justice Research*, 28(1), 1–6. <https://doi.org/10.1007/s11211-014-0231-5>
- Smith, H. J., Pettigrew, T. F., Pippin, G. M., & Bialosiewicz, S. (2012). Relative deprivation: A theoretical and meta-

- analytic review. *Personality and Social Psychology Review*, 16(3), 203–232. <https://doi.org/10.1177/1088868311430825>
- Stack, S. (1984). Income inequality and property crime: A cross-national analysis of relative deprivation theory. *Criminology*, 22(2), 229–257. <https://doi.org/10.1525/sp.2007.54.1.23>.
- Stark, R., & Glock, C. Y. (1968). *American piety: The nature of religious commitment Vol.1*. California: University of California Press.
- Steger, M. F., Kashdan, T. B., & Oishi, S. (2008). Being good by doing good: Daily eudaimonic activity and well-being. *Journal of research in personality*, 42(1), 22–42.
- Stephan, W. G., & Stephan, C. W. (1985). Intergroup Anxiety. *Journal of Social Issues*, 41(3), 157–175. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1985.tb01134>
- Stephan, W. G., Ybarra, O., & Bachman, G. (2000). Prejudice toward immigrants. *Journal of Applied Social Psychology*, 29(11), 2221–2237. <https://doi.org/10.1111/j.1559-1816.1999.tb00107.x>
- Sterkens, C., & Anthony, F.-V. (2008). A comparative study of religiocentrism among Christian, Muslim and Hindu students in Tamil Nadu, India. *Journal of Empirical Theology*, 21(1), 32–67. <https://doi.org/10.1163/092229308X310731>
- Sterkens, C., & Hadiwitanto, H. (2016). Empirical models of the relationship between religion and state in Indonesia. In H.-G. Ziebertz & E. H. Ballin (Eds.), *Freedom of Religion in the 21st Century: A Human Rights Perspective on the Relation between Politics and Religion* (pp. 162–206). Leiden: Brill.
- Stewart, A. L., Pratto, F., Bou Zeineddine, F., Sweetman, J., Eicher, V., Licata, L., Morselli, D., Saab, R., Aiello, A., Chrysochoou, X., Cichoeka, A., Cidam, A., Foels, R., Giguere, B., Liu, L., Prati, F., & Van Stekelenburg, J. (2016). International support for the Arab uprisings: Understanding sympathetic collective action using theories of social dominance and social identity. *Group Processes & Intergroup Relations*, 19(1), 6–26. <https://doi.org/10.1177/1368430214558310>
- Stryker, S., & Serpe, R. T. (1994). Identity salience and

- psychological centrality: Equivalent, overlapping, or complementary concepts? *Social Psychology Quarterly*, 57(1), 16–35. <https://doi.org/10.2307/2695840>
- Subagya, Y. T. (2015). *Support for Ethno-religious Violence in Indonesia*. Radboud University.
- Suhadi. (2014). *I come from a Pancasila family: A discursive study on Muslim-Christian identity transformation in Indonesian post-reformasi era*. Radboud University.
- Tajfel, H. (1974). Social identity and intergroup behaviour. *Information (International Social Science Council)*, 13(2), 65–93. <https://doi.org/10.1177/053901847401300204>
- Tajfel, H. (1981). *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tajfel, H., & Turner, J. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. In W. G. Austin & S. Worchel (Eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations* (pp. 33–47). Monterey, CA: Brooks/Cole.
- Takwin, B., & Setiawan, T. (2023). Collective efficacy as the conditional effect of the relationship between religiocentrism and support for interreligious violence. *Religions*, 14(1), 56.
- Tam, T., Hewstone, M., Kenworthy, J., & Cairns, E. (2009). Intergroup trust in Northern Ireland. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 35(1), 45–59. <https://doi.org/10.1177/0146167208325004>
- Thomas, E. F., Mavor, K. I., & McGarty, C. (2011). Social identities facilitate and encapsulate action-relevant constructs: A test of the social identity model of collective action. *Group Processes & Intergroup Relations*, 15(1), 75–88. <https://doi.org/10.1177/1368430211413619>
- Tolsma, J., Lubbers, M., & Coenders, M. (2008). Ethnic competition and opposition to ethnic intermarriage in the Netherlands: A multi-level approach. *European Sociological Review*, 24(2), 215–230. <https://doi.org/10.1093/esr/jcm047>
- Tropp, L. R., & Page-Gould, E. (2015). Contact between groups. In *APA Handbook of Personality and Social Psychology* (Vol. 2, pp. 535–560). APA. <https://doi.org/10.1037/14342-020>
- Turner, J. C. (1975). Social comparison and social identity:

- Some prospects for intergroup behavior. *European Journal of Social Psychology*, 5(1), 5–34. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2420050102>
- Ufen, A. (2006). Political parties in post-Suharto Indonesia: Between politik aliran and “Philippinisation.” *German Institute of Global and Area Studies*, 37(December), 1–35. Retrieved from http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2123232
- Van der Toorn, J., & Jost, J. T. (2014). Twenty years of system justification theory: Introduction to the special issue on “Ideology and system justification processes.” *Group Processes & Intergroup Relations*, 17(4), 413–419. <https://doi.org/10.1177/1368430214531509>
- Van Klinken, G. (2001). The Maluku wars: bringing society back in. *Indonesia*, 71, 1–26. <https://doi.org/10.2307/3351455>
- Van Stekelenburg, J., & Klandermans, B. (2013). The social psychology of protest. *Current Sociology Review*, 61(5–6), 1–13. <https://doi.org/10.1177/0011392113479314>
- Van Zomeren, M., Leach, C. W., & Spears, R. (2012). Protesters as “passionate economists”: A dynamic dual pathway model of approach coping with collective disadvantage. *Personality and Social Psychology Review*, 16(2), 180–199. <https://doi.org/10.1177/1088868311430835>
- Van Zomeren, M., Postmes, T., & Spears, R. (2008). Toward an integrative social identity model of collective action: a quantitative research synthesis of three socio-psychological perspectives. *American Psychological Association*, 134(4), 504–535. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.134.4.504>
- Van Zomeren, M., Postmes, T., & Spears, R. (2012). On conviction’s collective consequences: Integrating moral conviction with the social identity model of collective action. *British Journal of Social Psychology*, 51(1), 52–71. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8309.2010.02000.x>
- Van Zomeren, M., Postmes, T., Spears, R., & Bettache, K. (2011). Can moral convictions motivate the advantaged to challenge social inequality?: Extending the social identity model of collective action. *Group Processes & Intergroup Relations*, 14(5), 735–753.

- <https://doi.org/10.1177/1368430210395637>
- Wahid, A. (2009). Musuh Dalam Selimut. In A. Wahid (Ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (pp. 11–41). Jakarta: LibForAll Foundation.
- Wellman, J. K., & Tokuno, K. (2004). Is religious violence inevitable? *Journal for the Scientific Study of Religion*, *43*(3), 291–296. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2004.00234.x>
- Whitehouse, H., & Lanman, J. A. (2014). The ties that bind us: Ritual, fusion, and identification. *Current Anthropology*, *55*(6), 674–695. <https://doi.org/10.1080/10481885.2018.1411723>
- WHO. (2002). *World report on violence and health. World Report on Violence and Health*. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(02\)11133-0](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(02)11133-0)
- Widyanto, A. (2002). Interreligious conflict and reconciliation in Indonesia. In D. J. Gord, H. Jansen, & M. H. Vroom (Eds.), *Religion, Conflict and Reconciliation: Multifaith Ideals and Realities* (pp. 197–215). Amsterdam: Rodopi.
- Williamson, W. P., Hood, R. W., Ahmada, A., Sadiq, M., & Hilld, P. C. (2010). The intratextual fundamentalism scale: Cross-cultural application, validity evidence, and relationship with religious orientation and the big 5 factor markers. *Mental Health, Religion and Culture*, *13*(7), 721–747. <https://doi.org/10.1080/13674670802643047>
- Wilson, C. (2008). *Ethno-religious Violence in Indonesia*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Yeniaras, V., & Akarsu, T. N. (2017). Religiosity and life satisfaction: A multi-dimensional approach. *Journal of Happiness Studies*, *18*(6), 1815–1840. <https://doi.org/10.1007/s10902-016-9803-4>
- Ysseldyk, R., Matheson, K., & Anisman, H. (2010). Religiosity as identity: Toward an understanding of religion from a social identity perspective. *Personality and Social Psychology Review*, *14*(1), 60–71. <https://doi.org/10.1177/1088868309349693>
- Zagefka, H., & Brown, R. (2005). Comparisons and perceived deprivation in ethnic minority settings. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *31*(4), 467–482. <https://doi.org/10.1177/0146167204271711>
- Zajonc, R. B., & Rajecski, D. W. (1969). Exposure and affect: A

field experiment. *Psychonomic Science*, 17(4), 216–217. <https://doi.org/10.3758/BF03329178>

Zárate, M. A., García, B., Garza, A. A., & Hitlan, R. T. (2004). Cultural threat and perceived realistic group conflict as dual predictors of prejudice. *Journal of Experimental Social Psychology*, 40(1), 99–105. [https://doi.org/10.1016/S0022-1031\(03\)00067-2](https://doi.org/10.1016/S0022-1031(03)00067-2)

Biodata Penulis



Tery Setiawan. Penulis adalah peneliti di Departemen Antropologi Budaya dan Studi Perkembangan, Radboud University, Belanda, dan juga dosen psikologi di Fakultas Psikologi Universitas Kristen Maranatha, Indonesia. Minat penelitian penulis adalah hubungan antarkelompok, kebahagiaan relasional dan resiliensi. Ia telah menerbitkan karyanya di *Humanities and Social Sciences Communications*, *Archive for the Psychology of Religion*, *Asian Journal of Social Psychology*, *Journal of Pacific Rim Psychology*, dan beberapa buku, termasuk buku *Teknik Pengambilan Sampel dalam* .



Vida Handayani. Penulis menyelesaikan pendidikan S-1 di Fakultas Psikologi Universitas Kristen Maranatha tahun 2004, dan lulus dari pendidikan S-2 Magister Profesi Psikolog pada Program Studi Psikologi Klinis Anak tahun 2007. Penulis adalah dosen tetap Program Studi Sarjana Psikologi, Fakultas Psikologi Universitas Kristen Maranatha, Bandung. Penulis mengampu mata kuliah Psikologi Rentang Kehidupan Anak, Pengayaan dalam Tumbuh Kembang Anak, Psikologi Konseling, Psikologi Keluarga, Aplikasi Psikologi Positif dalam Komunitas. Penulis juga aktif sebagai editor untuk beberapa buku.

Menciptakan Kebahagiaan Psikologis Pascakonflik

Konflik antaragama yang pernah terjadi sempat merusak kesejahteraan ekonomi dan kebahagiaan psikologis berbagai komunitas. Konflik ini sering kali menimbulkan keterasingan interpersonal yang berdampak negatif pada kesehatan mental dan fisik, termasuk ketakutan akan konflik berulang. Untuk meningkatkan kesejahteraan pascakonflik, kerja sama antaragama menjadi esensial. Dukungan terhadap dialog antaragama dapat berdampak positif terhadap kedekatan antarkelompok dan mengurangi potensi konflik.

Kebahagiaan psikologis sangat dipengaruhi oleh lingkungan sosial. Penelitian terdahulu menunjukkan hubungan timbal balik antara kebahagiaan psikologis dan kompetensi sosial: individu dengan kebahagiaan psikologis yang tinggi cenderung lebih kompeten secara sosial, dan sebaliknya. Hal ini menunjukkan pentingnya kontak antaragama yang berkelanjutan untuk mengurangi prasangka dan ketegangan antaragama, yang nantinya dapat berujung pada tingkat kebahagiaan psikologis yang tinggi.