

Molukse Moslim- en Christenrelaties

Oorlogsherinneringen en Toekomstperspectieven

Scriptie ter afsluiting van de Master Religies in hedendaagse samenlevingen

Elizabeth van Dis (3709272)

Departement Filosofie en Religiewetenschap

Faculteit Geesteswetenschappen Universiteit Utrecht

Eerste begeleider: Dr. L.M. van Liere

Tweede begeleider: Dr. W. Boender

Juli 2015

2014/02/08

*'I hope peace is always among us and through peace we can dream something impossible that people can't imagine, only we can imagine.'*¹

¹ Citaat van mijn tolk Shuresj.

Abstract

A serious violent conflict started between Muslims and Christians in Maluku in 1999. Although the conflict officially ended in 2002, in the following years still several incidents occurred. This civil war claimed the lives of more than 8000 citizens and gave rise to about 70.000 internally displaced persons. The main focus of this thesis is on the discourse of Maluku Muslims and Christians regarding their own religious perspective on their role and the role of others in the conflict of 1999-2002. In addition attention is given to what extent Maluku stories of the conflict correspond with their view of contemporary interreligious relations. The current research contains 79 semi-structured interviews which were conducted on Ambon and surrounding islands. The results of the interviews were examined by a narrative analytical approach which includes primary focus on the (verbal) expressions of respondents. First, the personal memories of respondents regarding the conflict have been identified. Second, the religious interpretations and symbolism in their stories were explored. Third, respondents' visions on nowadays interreligious relations have been examined.

With respect to the memories of the conflict, both Muslim and Christian respondents tended to share similar stories. Remarkably, many stories used a victim-perspective which was primarily characterized by negative experiences, such as memories about violence, lost family members and living in primitive circumstances. However, some narratives about personal involvement in killings and violence were rather intertwined with an actor-perspective. The narrative analysis demonstrates that the perspective of the narrator as well as the role of the social environment inevitably influence a narrative structure; the positioning in social relations and roles in a given story. Since the historical events of respondents are interpreted in different ways, the narrative analysis has been used to unravel how memories are shaped by social dynamics, emotional perceptions and the social context of the narrator.

Among both Muslims and Christians, the interpretation of conflict experiences was obviously marked by religious language and symbolism. Several Muslims spoke about the obligation to take jihad and Christians mentioned their duty to defend Christianity as a divine mission. Some respondents attributed miraculous experiences to divine intermission and reported supernatural events. Notably, the stories of respondents showed they used religious symbols, languages, views and interpretations, to deal with experiences of contingency. Many referred to a transcendent reality and gave religious explanations for their experiences. Some of the respondents, both Muslims and Christians, reported to be encouraged by their own religion to take part in war and to use violence. Contrary, other Muslims and Christians interpreted their own religion in such a way that motivated them to promote peace and reconciliation.

The present views on contemporary Maluku Muslim-Christian relations seem to be mixed. The majority of the respondents reported positive views on the interreligious relations and did not expect serious conflicts between Muslims and Christians, because they have confidence in the tradition of *pela* (i.e., old kinship system) and in *adat* (i.e., traditional law). Concepts of *pela* and *adat* are widely used in reconciliation programmes and are considered as common ground between Muslims and Christians. Moreover, the majority even denied the conflict was caused by Muslims and Christians and blamed outside provocateurs as actors behind the conflict. On

the one hand, this view might stem from the past in which the colonial occupiers often stirred up Muslims and Christians against each other. On the other hand the idea of 'the provocateurs' could be a result of unsolved war crimes whereby it is easier to blame outside provocateurs. Furthermore, respondents said they put trust in the authorities, because nowadays local conflicts do not spread out to other areas. In opposition of this dominant positive view, a minority of respondents disagreed with these 'positive' expectations. This small group claimed the Muslim-Christian relations are still vulnerable and argued that Muslims and Christians are living segregated and only meet in public sphere. They noted that ongoing small local conflicts might eventually end in a new civil war.

In conclusion the current examination attempted to show how Maluku respondents constituted a narrative structure in their memories. The narratives of the respondents were formed by social dynamics, emotional valence, personal perceptions and by the context in which stories were shared. In order to cope with contingent experiences, respondents generally used religious interpretations, language and symbolism. With regard to the contemporary Muslim-Christian relations, a majority of respondents emphasised the peaceful stability of current interreligious relations between Muslims and Christians. However, a critical small minority indicated Muslim-Christian relations are still vulnerable. Finally, it is remarkable respondents frankly shared their negative experiences. They tended to use religious explanations for events in the civil war of 1999-2002. However, most respondents were optimistic about Muslim-Christian relations nowadays and they seemingly wanted a line to be drawn under the violent conflicts of the past.

Voorwoord

Met het afronden van deze scriptie komt er ook een einde aan mijn masterstudie Religies in hedendaagse samenlevingen. Ik heb met veel interesse de mastercursussen gevolgd waarbij voor mij het accent lag op de islam. Tijdens mijn master is mijn interesse naar interreligieuze relaties verder gegroeid en dit heeft mij doen besluiten om mijn masteronderzoek te richten op moslim-christenrelaties. In het najaar van 2013 kwam ik in contact met Corrie van de Ven, werkzaam bij Kerk in Actie. Met haar besprak ik de mogelijkheden om onderzoek in het buitenland te doen. Toen ik mijn interesse in de Molukse context aan Corrie vertelde, was zij meteen enthousiast en heeft zij contact opgenomen met de Protestantse Universiteit UKIM en de Islamitische universiteit IAIN. Onder begeleiding van mijn docent Lucien van Liere heb ik een onderzoeksvoorstel geschreven en in januari 2014 ben ik naar Ambon vertrokken. Ik had verwacht dat ik eerst de cultuur en de mensen zou moeten leren kennen voordat ik aan de interviews zou kunnen beginnen, maar niets bleek minder waar! Na een reis van zo'n 22 uur en een korte power nap vond het eerste interview al plaats. Vol enthousiasme namen mijn tolken Lela, Yaken, Grace en Shuresj mij overal mee naar toe. Yaken wist overal contacten te leggen en met hem en Lela bezocht ik ook eilanden buiten Ambon. Grace nam me mee naar haar familie, vrienden en kerkdiensten en Shuresj regelde verschillende interviews in christelijke dorpen en met christelijke leiders en activisten. Ondanks dat ik twee weken ziek was, heb ik in twee maanden tijd 79 interviews kunnen afnemen! Onder het motto: 'Everything is possible!' deed iedereen zijn uiterste best om interessante respondenten voor mij te vinden. Ik heb geen woorden voor hun enthousiasme en toewijding! Naast hun inzet voor mijn onderzoek hebben zij me ook veel van de prachtige Ambonese natuur en gastvrije cultuur laten zien. Het was heel bijzonder om met Lela, Yaken, Grace en Shuresj op te trekken. Zonder hen en de openheid van de respondenten had ik dit onderzoek nooit zo kunnen uitvoeren.

Ik wil daarom eerst Lela, Yaken, Grace en Shuresj hartelijk bedanken! Daarnaast ook een woord van dank aan dhr. Abidin Wakanno en dhr. Jacky Manuputty, die mij gastvrij ontvangen hebben en van wie ik veel mocht leren over de burgeroorlog en interreligieuze relaties op de Molukken. Ook veel dank aan al de respondenten die de tijd namen om hun persoonlijke herinneringen met mij te delen. Naast de mensen in Indonesië wil ik Corrie van de Ven bedanken voor het faciliteren van dit onderzoeksproject en van haar warme begeleiding en aanmoediging. Daarnaast wil ik mijn begeleider Lucien van Liere danken voor zijn enthousiasme voor het onderwerp en constructieve feedback. Ook een woord van dank Welmoet Boender die zich als tweede lezer over deze scriptie heeft gebogen. Tijdens dit onderzoeksproject ben ik in contact gekomen met diverse mensen die geïnteresseerd waren. Een speciaal woord van dank voor Freek Colombijn en Wim Manuhutu voor hun interesse en het meedenken in het onderzoeksproces. De financiële steun van de Stichting Verenigde Utrechtse Theologische Fondsen, Stichting Zonneweelde en het RDO-Balije van Utrecht Fonds, hebben de uitvoering van het veldwerk mogelijk gemaakt, waarvoor ik hen zeer dankbaar ben. Tot slot een speciaal woord van dank voor mijn familie en vrienden! Hun interesse en aanmoedigingen om door te gaan deden me goed. Met name Evi-Anne bedankt voor je meeleven en kritische blik!

Elizabeth van Dis

Inhoudsopgave

Hoofdstuk 1 Inleiding	7
1.1. Verantwoording van de methode	8
1.2. Grenzen en beperkingen van het onderzoek	16
1.3. Relevantie	17
1.4. Opbouw van de scriptie	17
Hoofdstuk 2 Aanloop van het conflict en conflictbeschrijving	18
2.1. Beschrijving van de recente geschiedenis voorafgaande aan het conflict	18
2.2. Beschrijving van het conflict tussen christenen en moslims de Molukken	20
Hoofdstuk 3 Resultaten uit de interviews	29
3.1. Herinneringen aan de burgeroorlog	30
3.2. Religieuze interpretaties van het conflict	40
3.3. Visies op interreligieuze relaties	51
3.4. Samenvatting van de resultaten	68
Hoofdstuk 4 Narratieve analyse	71
4.1. Oorlogsherinneringen gezien vanuit een narratief perspectief.....	72
4.2. Religieuze interpretaties van oorlogsherinneringen	81
4.3. Dominante visies op interreligieuze relaties en kritische tegenstemmen	91
Hoofdstuk 5 Algemene discussie en conclusie	101
5.1. Algemene discussie.....	101
5.2. Conclusie	102
Bibliografie	103

Bijlage 1 Lijst met afkortingen 107

Bijlage 2 Kaart Amboneiland en omliggende eilanden 108

Hoofdstuk 1 Inleiding

Na een lange kerkdienst in Poka ontmoet ik Lea (57). Ze vertelt me gelaten dat haar man tijdens gevechten tussen moslims en christenen is neergeschoten. Nadat er geruchten de ronde deden dat moslims de kerk wilden verwoesten, maakte een groep christelijke mannen zich klaar voor de strijd en gingen naar de kerk. Onderweg naar de kerk werd haar man vermoord. Lea staart een tijdje voor zich uit, maar dan vertelt ze stralend over een andere jongen die ook werd beschoten. De kogels raakten alleen zijn bijbel, waardoor hijzelf ongedeerd bleef. *“It’s really amazing, the Holy Bible protected him”*.²

In 1999 escaleerden er op de Molukken conflicten tussen moslims en christenen, die uitmondde in een burgeroorlog. In 2002 kwam er officieel een eind aan de burgeroorlog tussen moslims en christenen, maar er volgden nog verschillende gewelddadige incidenten. De gewelddadigheden eisten het leven van meer dan 8.000 mensen en ruim 70.000 mensen sloegen voor het geweld op de vlucht.³ De herinneringen aan deze oorlog zijn vandaag de dag nog steeds tastbaar voor de Molukse bevolking en de gevolgen zijn tevens zichtbaar in verwoeste huizen, kerken en moskeeën. Het verhaal van Lea is zomaar één van de verhalen die ik tijdens mijn onderzoek op de Molukken gehoord heb. Tussen 31 januari en 1 april 2014 heb ik onderzocht hoe Molukse moslims en christenen vanuit een eigen religieus perspectief spreken over hun eigen en elkaars rol in de burgeroorlog van 1999-2002 en hoe dit spreken verband houdt met de manier waarop zij de hedendaagse interreligieuze verhoudingen tussen moslims en christenen op de Molukken beschouwen.

Ik heb 79 interviews afgenomen met moslims en christenen op het eiland Ambon en omliggende eilanden (zie tabel in paragraaf 1.2.1). In deze gesprekken en in de omgang met de lokale bevolking vroeg ik hen naar hun herinneringen aan de burgeroorlog en naar hun visie op hedendaagse moslim en christenrelaties. Ik hoorde verhalen over heftige geweldsincidenten, maar ook over de processen van wederopbouw en verzoening. De verhalen van de respondenten heb ik geanalyseerd vanuit een narratieve benadering waarbij de verhalen van de geïnterviewde Molukkers dienden als data voor dit onderzoek.⁴

In deze scriptie wordt nagegaan hoe Molukse moslims en christenen vanuit een religieus perspectief spreken over hun eigen en elkaars rol in de burgeroorlog van 1999-2002 en hoe dit spreken verband houdt met de manier waarop zij in de huidige tijd interreligieuze verhoudingen tussen moslims en christenen op de Molukken beschouwen.

² Interview met Lea. Ambon, Poka. (09-02-2014).

³ Campbell, M. (red) (2013). *Perspectives on Achieving Peace in South and Southeast Asia. International Handbook of Peace and Reconciliation*. Springer New York, 2013. 581-603.p.587.

Ali, M. (2013). *Confrontation and Reconciliation: Muslim Voices of Maluku Conflict (1999-2002)*. Journal of Indonesian Islam, 1(2), 379-402. p. 379.

⁴ Sools, A. (2011). *Benaderingen in kwalitatief onderzoek*. Den Haag: Lemma. p. 27.

Om deze hoofdvraag te onderzoeken staan de volgende deelvragen in deze scriptie centraal:

- 1. Hoe spreken Molukse moslims en christenen over hun persoonlijke herinneringen aan de burgeroorlog van 1999-2002?*
- 2. In hoeverre gebruiken Molukse moslims en christenen religieuze beelden en interpretaties wanneer zij spreken over het conflict?*
- 3. Hoe kijken Molukse moslims en christenen aan tegen hedendaagse relaties tussen moslims en christenen en in hoeverre speelt hun perspectief op de burgeroorlog hierbij een rol?*

1.1. Verantwoording van de methode

Voor dit onderzoek heb ik gedurende de maanden februari en maart 2014 veldonderzoek verricht op Ambon en omliggende eilanden. Het veldwerk bestond uit het afnemen van (diepte-) interviews en uit participerende observatie. Vervolgens heb ik aan de hand van een narratieve analyse de resultaten geïnterpreteerd om de onderzoeksvragen te beantwoorden.

1.1.1. Interviews

Tijdens het uitvoeren van het veldwerk heb ik negenzeventig interviews afgenomen. De achtergrondinformatie van de respondenten is weergegeven in de onderstaande tabel. De respondenten waren van Molukse afkomst en kwamen uit verschillende lagen van de bevolking. Dit is inzichtelijk gemaakt in figuur 1 waarbij de beroepssectoren of dagbesteding van de respondenten wordt weergegeven.

Tabel 1: Algemene informatie over de respondenten (N = 79)

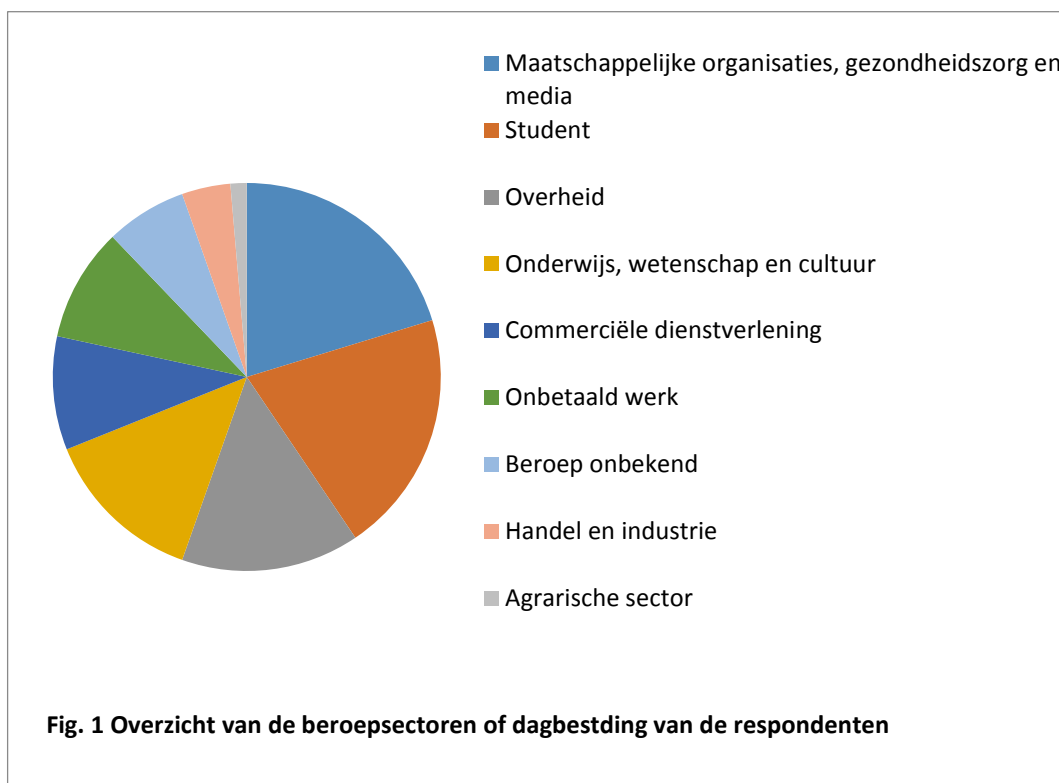
Mannen	60	
Vrouwen	19	
Leeftijd	20-79 jaar (gemiddeld 41 jaar)	
Moslims	36 ⁵	
Christenen	43 (38 protestants en 5 katholiek)	

Afkomst	Huidige woonstreek respondenten	Woonstreek in januari 1999
Ambon	63	50
Seram	2	5
Banda Neira	5	3
Banda Lontor	1	1
Ai	4	4
Hatta	0	2
Saparua	1	4
Haruku	3	3
Dulah	0	1
Kai Besar	0	2
Ternate	0	1
Java ⁶	0	2
Sulawesi ⁷	0	1

⁵ Een van deze moslims gaf zelf expliciet aan dat hij behoorde tot een Salafi stroming.

⁶ Twee respondenten woonden in Java maar werkten bij een NGO waarbij zij verslag deden van het conflict.

⁷ Eén respondent werkte in Sulawesi met Molukse vluchtelingen.



De interviews waren half gestructureerd: aan de hand van een zestal vragen bracht ik het gesprek op gang en vroeg ik hen naar de ervaringen van Molukkers in de oorlog en hun visie op de interreligieuze relaties (zie tabel 2). De vragen zoals weergegeven in de tabel heb ik soms in andere bewoordingen gesteld. Naast deze zes vragen heb ik verschillende andere vragen gesteld afhankelijk van het gespreksverloop. Hierbij heb ik geprobeerd levensverhalen boven water te krijgen waarin de beleving en visie van de respondenten naar voren kwam.

Tabel 2 Interviewvragen

1. Waar woonde u tijdens het conflict in januari 1999? 2. Wat zijn uw herinneren aan het conflict?
3. In hoeverre heeft u het conflict als een traumatische periode beleefd?
4. In hoeverre ziet u deze oorlog als een religieus conflict?
5. Hoe kijkt u aan tegen hedendaagse moslim-christenrelaties ?
6. Wat is uw toekomstverwachting voor interreligieuze relaties tussen moslims en christenen in de Molukse samenleving?

Tijdens de interviews had ik de beschikking over een tolk die de vragen naar en de antwoorden vanuit het Indonesisch of Ambonees vertaalde.⁸ Voor zover mogelijk maakte ik gebruik van een islamitische tolk tijdens interviews met moslims en van een christelijke tolk tijdens interviews met christenen om het vertrouwen van de respondenten te vergroten.

Voorafgaand aan het interview maakte ik middels mijn gids en vertaler kennis met de respondenten. Ik deed dit aan de hand van het *open-up* principe van Russel Bernard waarbij de respondenten de ruimte krijgen om zelf de gesprekstof te bepalen.⁹ We maakten kennis en spraken over alledaagse zaken als het weer, het eten en de lokale cultuur. De introductie van mijn vertaler en of gids voorafgaand aan de interviews droeg bij aan de openheid van de respondenten. Tijdens de interviews begon ik met een open gesprek waarbij ik de respondenten vroeg naar hun herinneringen aan de oorlog. In reactie op deze vraag kwamen de respondenten vaak met algemene informatie over de oorlog, waarbij zij bijvoorbeeld vertelden wanneer het conflict uitbrak en hoe het zich ontwikkelde. Om juist de persoonlijke verhalen van de respondenten boven water te krijgen vroeg ik hen onder andere of zij tijdens het conflict traumatische ervaringen hebben meegemaakt. Dit is een enigszins sturende vraag, maar deze heb ik toch gesteld waarbij het woord trauma als middel diende voor het op gang brengen van een gesprek over de ervaringen van de respondenten. Deze vraag is dus niet gesteld om te achterhalen of mensen daadwerkelijk traumatische ervaringen hebben gehad, maar diende als trigger om persoonlijke en heftige verhalen met mij en mijn vertaler te delen. De respondenten bepaalden in die zin zelf welke invulling zij aan het begrip trauma gaven. Ik werkte op dit punt niet vanuit een sociaal-psychologische definitie maar het woord 'trauma' betekende wat de respondent aangaf dat het betekent. Op deze manier kreeg ik in beeld op welke wijze specifieke respondenten zich liëren aan de burgeroorlog. Op deze vraag kreeg ik uiteenlopende reacties. Enerzijds kwamen er verhalen los over heftige oorlogservaringen, anderzijds waren er mensen die zich expliciet distantieerden van de term 'trauma'.

De interviews vonden op informele wijze plaats waarbij het voorkwam dat andere aanwezigen zich in het gesprek mengden. Van alle interviews is een audio opname gemaakt. De interviews variëren in tijd van 10 minuten tot 2,5 uur. Gemiddeld duurde een interview 30 minuten. De opnamen bevatten naast de Engelse vertaling tevens het Indonesische antwoord op mijn vragen. Ik heb de interviews samengevat waarbij ik de tijd van relevante informatie voor mijn onderzoek heb genoteerd. Onder relevante informatie versta ik geluidsopnamen waarbij de respondenten ingaan op de thema's in mijn deelvragen. Specifiek gaat dit om herinneringen, interpretaties en toekomstverwachtingen die zij deelden met mij en mijn vertaler. Deze geluidfragmenten heb ik getranscribeerd. In deze scriptie worden de vertaalde citaten van de interviews zoals deze door de tolk in het Engels werden vertaald, letterlijk weergegeven, ondanks dat de citaten vaak taalkundige fouten bevatten of in de derde persoon zijn weergegeven. De namen van de respondenten zijn geanonimiseerd, met uitzondering van de namen van mijn tolken en gidsen die ik met hun toestemming wel heb genoemd in het voorwoord en de inleiding.

⁸ Ik had beschikking over een islamitische tolk Lela Sopamen. Incidenteel vertaalde een islamitische student Abba Mahulauw enkele interviews. Daarnaast waren er twee christelijke tolken namelijk Grace Shihouin-Rijoly en Shuresj Tomaluweng.

⁹ Bernard, H.R. (2011). Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches. Rowman Altamira. p. 211.

1.1.1. *Participerende observaties*

Naast de interviews heb ik ook informatie verkregen door participerende observaties. Via het lokale gastgezin, mijn tolken en gids kwam ik in aanraking met de lokale bevolking. Ik heb deelgenomen aan sociale activiteiten, verschillende universiteiten bezocht en kerkdiensten meegemaakt. Ik kwam regelmatig op de islamitische universiteit Institut Agama Islam Negeri (IAIN), de protestantse universiteit Universitas Kristen Indonesia Maluku (UKIM) en de staatuniversiteit Patimura. Daarnaast heb ik twee keer een protestantse dienst bezocht van de Gereja Protestan Maluku (GPM) in Poka op Ambon. Ook heb ik vier keer het hoofdkantoor van de GPM bezocht en verschillende interviews afgenomen. In twee maanden tijd heb ik diverse contacten opgedaan, maar het meest intensieve contact heb ik gehad met de tolken en gids. Ik logeerde bij mijn tolk Lela Sopamen, een docente Engels aan het IAIN. Een vriend van haar met een groot sociaal netwerk, Yaken, hielp bij het vinden van respondenten en vergezelde ons als gids tijdens de interviews. Bij het vinden van respondenten ben ik dus afhankelijk geweest van Yaken. De andere tolk, Grace Shihouin-Rijoly, was een vriendin van Yaken, die bijna altijd aanwezig was en ook als tolk fungeerde. Daarnaast ging Shuresj Tomaluweng, een oud-student van UKIM, mee naar de interviews met christelijke respondenten. Ik heb hem via Lela Sopamen leren kennen. Naarmate ik de tolken en gids beter leerde kennen, werden zij opener over hun eigen ervaringen in de oorlog en over hun visie op moslims-christenrelaties. Daarnaast was het interessant om de reactie van de tolken en gids op de interviews te horen, omdat ik hierdoor extra informatie kreeg en ik kon observeren hoe zij zelf spraken over het conflict en hoe zij dachten over en omgingen met moslim-christenrelaties.

1.1.2. *Narratieve analyse*

De resultaten uit de interviews heb ik vanuit een narratieve benadering geanalyseerd. Er is gekozen voor een narratieve analyse omdat dit weergeeft hoe de respondenten vanuit hun persoonlijke ervaringen en in hun sociale context terugkijken op de burgeroorlog. Door hun verhalen te analyseren wordt er zoveel mogelijk recht gedaan aan de persoonlijke beleving van de respondenten. Tevens verheldert deze analyse hoe de verhalen van de respondenten tot stand zijn gekomen en aan veranderingen onderhevig zijn. Binnen diverse disciplines wordt er in toenemende mate onderzoek verricht vanuit de narratieve benadering waarbij persoonlijke levensverhalen als onderzoeksmateriaal dienen.¹⁰ James Day wijst erop dat verhalen een belangrijke rol spelen in het menselijk functioneren. “Wij leven in, van, door en uit verhalen. Zonder verhalen kennen we noch onszelf, noch onze burens, noch onze plaats in de wijdere wereld -andere mensen, andere wezens, de kosmos.”¹¹

Huidige onderzoek gaat na welk narratieve proces er waarneembaar is in de verhalen van de respondenten. Onder een narratief proces wordt met de definitie van Ruard Ganzevoort, een discourse verstaan, dat de verteller gebruikt om zichzelf te presenteren en te communiceren met de

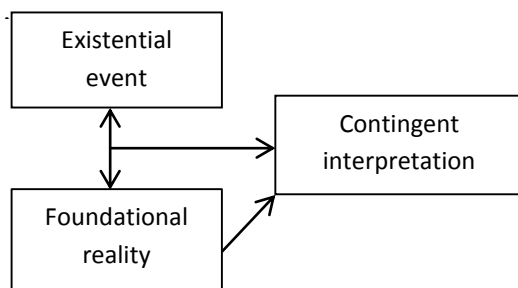
¹⁰ Scherer-Rath, M. (2014). *Narrative reconstruction as creative contingency*. In Ganzevoort, R. *Religious Stories We Live By. Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*. Leiden: Brill. p. 131.

¹¹ Day, J.M. *Verhalen, identiteiten, god(en). Narratieve bemiddeling en religieus discours*. In Ganzevoort, R. (1998). *De praxis als verhaal*. Kampen: Uitgeverij Kok. p. 76.
Narrativiteit en praktische theologie.

omgeving, waarbij de vorm en de inhoud van het verhaal een narratieve structuur bevatten.¹² Volgens Ruard Ganzevoort, bevat een narratieve structuur een verhalende opbouw waarin een verteller vanuit het eigen perspectief het leven ervaart en verstaat en waarin hij of zij een rolverdeling inbrengt om zich te positioneren en te verantwoorden voor het publiek.¹³ In deze scriptie ligt de nadruk dus op de oorlogsherinneringen die door de respondent in een verhalende structuur geplaatst zijn. Deze verhalen zijn uiteraard gekleurd door interpretaties van de respondent. In deze scriptie wordt specifiek ingezoomd op religieuze interpretaties die de respondenten gaven in de verhalen over hun oorlogsherinneringen. Om deze religieuze interpretaties en beelden te analyseren heb ik een model van Jos van de Brand gebruikt. Dit is een analytisch model voor het reconstrueren en interpreteren van levensgebeurtenissen. Dit model geeft weer dat persoonlijke levensdoelen of idealen kunnen confronteren met levensgebeurtenissen. Onvoorziene levensgebeurtenissen worden geïnterpreteerd in het kader van de levensdoelen die voor iemand belangrijk zijn.¹⁴ Jos van den Brand ontwierp dit model voor zijn onderzoek naar het bepalen van de rol van existentiële gebeurtenissen op het (religieuze) wereldbeeld van iemand. In semigestructureerde interviews gaat hij in op de levensloop van iemand en probeert hij belangrijke levensgebeurtenissen en levensdoelen te achterhalen. Tevens onderzoekt hij in welke realiteit deze gebeurtenissen en doelen geplaatst worden. Vervolgens vraagt hij hoe de respondenten onvoorziene gebeurtenissen interpreteren.¹⁵ In mijn onderzoek richt ik me niet op de levensdoelen van de respondenten maar gebruik ik uitsluitend de onderdelen uit het model die gericht zijn op de interpretatie van levensgebeurtenissen. De onderdelen die voor mijn onderzoek van belang zijn staan in figuur 1 weergegeven.

Figuur 1 Interpretatie van levensgebeurtenissen

Overgenomen uit het model van Jos van den Brand.



Existential events zijn levensgebeurtenissen waaraan een persoon veel waarde hecht en die betekenis aan het leven van iemand geven. Deze gebeurtenissen vormen een onderdeel van het levensverhaal van iemand en bevatten een chronologische structuur.¹⁶ In het kader van mijn onderzoek richt ik me op levensgebeurtenissen die de respondenten met mij deelden tijdens de burgeroorlog van 1999-2002. Belangrijke levensgebeurtenissen worden gerefereerd aan een *Foundational reality*. Dit zijn

¹² Ganzevoort, R. Ruard. *Religious coping reconsidered, part two: A narrative reformulation*. Journal of Psychology and Theology 26.3 (1998). p.2.

¹³ Ganzevoort, R. "Hoe leest gij? Een narratief model." *De praxis als verhaal. Narrativiteit en praktische theologie* (1998): 71-90. p. 72.

¹⁴ Brand, van den J. (red). *Reconstructing interpretation in life stories*. In Ganzevoort, R. *Religious Stories We Live By. Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*. Leiden: Brill. p. 171-172.

¹⁵ Scherer-Rath, M. (red.) *Experience of Contingency and Congruent Interpretation of Life Events in Clinical Psychiatric Settings: A Qualitative Pilot Study*. Journal of Empirical Theology 25 (2012) 127-152. p. 133-134.

¹⁶ A.W. Brand, van den J. p. 170-171.

opvattingen over de werkelijkheid waarin iemand zijn/ haar ervaringen plaatst. Het kan gaan om een transcendente realiteit die verwijst naar een spirituele of goddelijke werkelijkheid, maar het kan ook een immanente realiteit zijn die verwijst naar de kosmos, de natuur of de medemensen.¹⁷

De levenservaringen worden tot slot voorwaardelijk geïnterpreteerd. Dit noemt Jos van den Brand *Contingent interpretation*. De narratieve reconstructie van ervaringen is een contingent proces. Dit houdt in dat het om een voorwaardelijke interpretatie gaat die niet noodzakelijkerwijs ook zo gezien hoeft te worden maar waarvan het niet onmogelijk is dat iemand het op deze wijze interpreteert. Jos van den Brand onderscheidt actieve en passieve contingentie. Actieve contingentie vindt plaats wanneer iemand zelf zijn of haar leven probeert te construeren en invloed uitoefent op bepaalde levensomstandigheden. Passieve contingentie betekent dat er onvoorziene gebeurtenissen plaats vinden waar men geen invloed op heeft. Het kan ook zijn dat contingente ervaringen religieus gekleurd zijn. Men geeft dan een religieuze betekenis aan een bepaalde gebeurtenis.¹⁸

Er zijn twee manieren om met ervaringen van contingentie om te gaan. Men kan proberen om de ervaring te overwinnen of om de ervaring te erkennen. Wanneer men religie gebruikt om met een bepaalde ervaring om te gaan wordt de gebeurtenis erkend en probeert men er zelf betekenis aan te geven. *'The religious dimension makes it possible to locate and interpret events in a mental and behavioral framework that transcends human imagination'*.¹⁹

Volgens Dalferth worden 'irrationele omstandigheden' dan op een 'rationele' manier benaderd. Met irrationele omstandigheden en gebeurtenissen doelt hij in dit verband op onvoorziene gebeurtenissen die buiten de menselijke controle vallen. Onder een rationele benadering verstaat hij metaforen, verhalen, rituelen, symbolen, muziek, kunst en interpretatie modellen uit de religieuze tradities die aangeleverd worden bij het omgaan van levensgebeurtenissen. Dalferth (2005,2008) ziet religie dus als een menselijke constructie om het hoofd te bieden aan onvoorziene omstandigheden.²⁰ Scherer-Rath (2007) onderscheidt drie interpretatievormen om onvoorziene gebeurtenissen te interpreteren namelijk 1) de interpretatie van een bepaalde situatie, 2) interpretatie van een situatie die betrekking heeft op een bredere context en van invloed is op andere situaties en 3) een religieuze interpretatie die refereert aan een transcendente werkelijkheid. In het kader van dit onderzoek richt ik me op de derde vorm, namelijk de religieuze interpretatie. Hierbij gaat het dus niet alleen om de interpretatie van een specifieke situatie of situaties in andere spatio-temporele contexten, maar wordt er ook gerefereerd aan een transcendente werkelijkheid.²¹

In dit onderzoek staan de herinneringen, interpretaties en toekomstverwachtingen van de respondenten centraal. In de interviews gaven zij woorden aan hun herinneringen. Dit zijn geen historische constructies van wat er daadwerkelijk heeft plaatsgevonden maar persoonlijke percepties van de respondenten waarbij zij zelf hun herinneringen geconstrueerd en geïnterpreteerd hebben. Jolanda Withuis stelt op basis van oorlogsdocumentatieonderzoek dat persoonlijke herinneringen vaak vermengd worden met collectieve herinneringen en dat interpretaties aan veranderingen onderhevig zijn. Men houdt er vaak onbewust concepten op na van wat men zich wil herinneren en hoe men dit interpreteert.²² In dit verband is het onderzoek *Life Stories, War, and Veterans: On the Social*

¹⁷ A.W. Brand, van den J. p. 173.

¹⁸ A.W. Brand, van den J. p. 173.

¹⁹ A.W. Scherer-Rath, M. (red.) p. 130.

²⁰ A.W. Brand, van den J. p. 173.

²¹ A.W. Brand, van den J. p. 174.

²² Withuis, J. *Over de sociale context van het autobiografisch geheugen. Een kleine sociologie van het herinneren*. Cogiscope (01-06). p.10-11.

Distribution of Memories van Edna Lomsky-Feder relevant geweest voor mijn onderzoek. Zij deed onderzoek naar herinneringen van veteranen van de Jom Kipoeroorlog van 1973. In het onderzoeksveld van memoriestudies is er een trend zichtbaar dat er of onderzoek wordt gedaan naar de assimilatie van persoonlijke herinneringen in het collectieve herinneringsveld, of dat er onderzoek wordt gedaan naar persoonlijke en authentieke herinneringen van individuen. Edna Lomsky-Feder stelt echter dat er beide aspecten met elkaar verweven zijn en gezamenlijk een herinneringsveld vormen. Persoonlijke herinneringen zijn ingebed in een breder herinneringsveld met verschillende interpretatiekaders. Dit herinneringsveld wordt bepaald door culturele criteria die een frame vormen voor herinneringen. Het levensverhaal van iemand bestaat uit een narratief waarbij iemand zelf betekenis geeft aan autobiografische gebeurtenissen, maar daarbij zijn de herinneringen ingebed in een bepaalde tijd, plaats en cultuur. Deze inbedding beïnvloedt de representatie en interpretatie van de herinnering.²³ In haar onderzoek gaat Edna Lomsky-Feder op zoek naar verschillende ‘stemmen’ van oorlogsveteranen van de Yom Kipoer oorlog. Zij maakt hierin onderscheid in ‘*the dominant voice*’ en ‘*the other voice*’. Met de dominante stemmen doelt ze op veelgehoorde interpretaties van oorlogsherinneringen en opvattingen over de oorlog. Met die andere stem doelt zij op alternatieve en soms kritische interpretaties van herinneringen en opvattingen ten opzichte van de hegemonie.²⁴ De overheersende stemmen zijn vaak sociaal dominante opvattingen die ingebed zijn in een collectief betekenisveld en die geconstrueerd zijn door invloedrijke machthebbers zoals de politiek, de media en het leger. De kritische tegenstem is een reactie op de dominante stem en probeert die te ondermijnen. In die zin zijn beide stemmen met elkaar verbonden.²⁵

In mijn onderzoek heb ik dezelfde methode gebruikt als Edna Lomsky-Feder maar dan om te onderzoeken wat de dominante en minderheidsopvattingen zijn van Molukkers als het gaat om hun (toekomst)visie van interreligieuze relaties op de Molukken. In de analyse van de resultaten wil ik bekijken of er bepaalde opvattingen uitspringen die door respondenten aangehaald worden, de zogenaamde dominante opvattingen. Daarbij wil ik nagaan welke andere opvattingen er naar voren kwamen die ondergeschikt zijn aan deze opvattingen, de zogenaamde minderheidsopvattingen. In tegenstelling tot het onderzoek van Edna Lomsky-Feder is mijn onderzoeksgroep meer divers omdat de respondenten uit de verschillende lagen van de bevolking komen en verschillende achtergronden hebben. De dominante stemmen in haar onderzoek zijn vaak gebaseerd op masculiene militaire opvattingen. In dit huidige onderzoek is de onderzoeksgroep breder en vinden de dominante stemmen hun oorsprong in culturele, politieke en religieuze bronnen. In de analyse wil ik naar verklaringen zoeken voor enerzijds dominante en visies op hedendaagse interreligieuze relaties en anderzijds bekijken welke kritische tegenstemmen er naar voren komen in de verhalen van de respondenten. Tevens ga ik na welke betekenis zij aan deze visies geven.

²³ Lomsky-Feder, E. *Life stories, war, and veterans: On the social distribution of memories*. *Ethos* 32.1 (2004): 82-109. p.83-85.

²⁴ A.W. Lomsky-Feder, E. p. 91.

²⁵ A.W. Lomsky-Feder, E. p. 104-105.

1.2. Grenzen en beperkingen van het onderzoek

Aan de uitvoering van dit onderzoek zitten enkele beperkingen en grenzen. Ten eerste is dit onderzoek uitgevoerd vanuit een zogenaamd *etic*-perspectief. Dit houdt in dat de onderzoeker geen deel uitmaakt van de onderzoeksgroep. Hoewel ik als onderzoeker geprobeerd heb om te integreren in het leven van de lokale bevolking, waren er grenzen op etnisch, taalkundig, cultureel en religieus vlak. Mogelijk hebben de lokale mensen met wie ik sprak zich anders gedragen, omdat ik buiten hun cultuur stond en hun taal niet sprak. Daarbij heb ik vanwege mijn culturele achtergrond een *bias* om de resultaten uit de interviews en observaties te interpreteren vanuit een westers perspectief. Het voordeel van het *etic*-perspectief is echter dat ik als buitenstaander het onderzoek heb kunnen verrichten vanuit een relatief gedistantieerde kritische blik.

Een tweede beperking is dat ik afhankelijk was van een tolk. Bij de analyse van de interviewopnames heb ik de Engelse vertalingen van de tolk getranscribeerd. Ik realiseer me dat er hierdoor vertekeningen ontstaan kunnen zijn, omdat een tolk nooit een letterlijke vertaling geeft van de gesproken woorden van de respondent. Daarbij waren de tolken waar ik beschikking over had geen professionele tolken, zij hadden weinig ervaring en spraken niet allemaal vloeiend Engels. Ook kwam het voor dat zij zichzelf in het gesprek mengden door vragen te stellen of door hun reactie te geven. In die zin fungeerden zij niet alleen als vertalers maar ook als interpretatoren. Hoewel het voor mij niet mogelijk was om na te gaan of de vertaling correct was, heb ik dit geprobeerd enigszins te ondervangen door sommige vragen in andere bewoordingen te herhalen om te zien of men hier hetzelfde op antwoordde. Naast de invloed van de tolken op het gesprek, heeft de achtergrond van de tolken de gesprekken ook mogelijk beïnvloed. We hebben gepoogd om de vertaling van christelijke Molukkers door een christelijke tolk te laten doen, maar dit is niet altijd gelukt. Daarnaast waren er verschillende conflicten tussen lokale dorpen en streken en werden de tolken niet overal vertrouwd. Hierdoor is men wellicht minder open geweest in een aantal interviews. We hebben dit geprobeerd te compenseren door verschillende gidsen mee te nemen die bekend waren in een dorp of streek. Zij deden de introductie van het onderzoek om meer vertrouwen te wekken bij de lokale bevolking. Ook hadden we een aanbevelingsbrief van IAIN waarmee we konden aantonen dat dit onderzoek door de universiteit ondersteund werd. Hoewel het werken met een tolk dus enkele beperkingen met zich teweegbrengt, heeft het ook positieve aspecten. Ik was afhankelijk van een tolk doordat ik geen Indonesisch spreek en de meerderheid van de lokale bevolking zich beperkt kan uitdrukken in het Engels. Voor dit onderzoek wilde ik juist de lokale bevolking een stem geven en me door middel van dit onderzoek verdiepen in hun verhalen die zij in hun moedertaal konden vertellen. Ik heb er daarom voor gekozen om met behulp van tolken en gidsen een grote onderzoeksgroep te bereiken met diverse achtergronden, in plaats van uitsluitend op zoek te gaan naar respondenten die ik in het Engels of Nederlands kon interviewen. Daarbij heb ik ervaren dat voorafgaand aan -en tijdens- de interviews de tolken en gidsen een brug vormden tussen mij als blanke westerling en de respondenten.

Een derde beperking is dat de interviews vaak een informeel karakter hadden waarbij verschillende aanwezigen zich in het gesprek mengden. Ook waren er vaak bijgeluiden aanwezig van kinderen, dieren en de televisie. Dit leidde er toe dat het niet altijd goed te vertalen was en dat er ruis in de opnames is gekomen.

Een vierde beperking is dat ik slechts twee maanden op de Molukken ben geweest en uitsluitend Ambon en enkele omliggende eilanden heb kunnen bezoeken. Het onderzoek was vollediger geweest

wanneer ik uitgebreider onderzoek had kunnen verrichten door ook de Zuidoostelijke- en Noordelijke Molukse eilanden te bezoeken. Nu heb ik wel enkele interviews afgenomen met vluchtelingen van Zuidoostelijke eilanden en de Noord-Molukken die momenteel op Ambon verblijven.

1.3. Relevantie

Dit onderzoek levert een bijdrage aan de wetenschappelijke reflectie op interreligieuze relaties in een post-conflictsituatie. Er zijn verschillende onderzoeken gedaan naar de verhoudingen tussen moslims en christenen op de Molukken.²⁶ Deze onderzoeken richten zich echter uitsluitend op de burgeroorlog en op vredesactiviteiten die net na de oorlog plaatsvonden en hebben in het algemeen een historische benadering. Er zijn mij geen onderzoeken bekend die tien jaar na dato terugblikken op de oorlog en de beschouwingen van moslims en christenen op interreligieuze relaties analyseren. Er zijn mij ook geen onderzoeken bekend waarbij de autobiografische verhalen bekeken worden vanuit een narratieve benadering. Doordat dit onderzoek tien jaar na de burgeroorlog is uitgevoerd kan duidelijk worden hoe men spreekt over deze periode en hoe persoonlijke herinneringen en interpretaties een plek krijgen in een breder collectief herinneringsveld. Ook kan duidelijk worden hoe religieuze interpretaties van een conflict de hedendaagse relaties tussen moslims en christenen kunnen beïnvloeden. Dit onderzoek is bijzonder omdat Molukkers zelf aan het woord zijn geweest en hun visie op de interreligieuze relaties geven in een postconflictsituatie. Tevens heeft dit onderzoek een specifieke maatschappelijke relevantie omdat het in samenwerking is gedaan met Kerk in Actie, een Nederlandse ngo die sterke banden onderhoudt met Indonesië. Voor hen en wellicht voor andere ontwikkelingsorganisaties dragen de resultaten van dit onderzoek bij aan een visie op het werken met verschillende religieuze groepen in een postconflict-context.

1.4. Opbouw van de scriptie

Het volgende hoofdstuk schets eerst de aanloop en de context van de burgeroorlog van 1999-2002. Het daarop volgende hoofdstuk presenteert de resultaten aan de hand van de deelvragen. In hoofdstuk vier vindt de analyse van de resultaten plaats. Vervolgens worden de conclusie gepresenteerd in hoofdstuk vijf.

²⁶ In onder andere de onderzoeken van Adam, J. (2008), Al Qurtuby, S. (2013), Braithwaite, J. (2013), Klinken, G. (2001, 2006), Muluk, H. en Malik, I.(2009) en Sholeh, B. (2008). Zie bibliografie.

Hoofdstuk 2 Aanloop van het conflict en conflictbeschrijving

In deze scriptie wordt geanalyseerd hoe Molukkers spreken over de burgeroorlog tussen moslims en christenen die plaats vond tussen 1999-2002 op de Molukken. Om de uitspraken van de Molukkers te kunnen begrijpen en in het juiste perspectief te plaatsen geeft dit hoofdstuk een beschrijving van het conflict.

In januari 1999 ontstonden er in Ambonstad rellen tussen christenen en moslims. Deze rellen mondten uit in een burgeroorlog waarbij religieus gerelateerd geweld zich verspreidde over de Molukken. In 2002 kwam de oorlog formeel tot een einde, maar in de daaropvolgende jaren volgden nog verschillende gewelddadige conflicten. Dit hoofdstuk geeft een algemene beschrijving van de recente geschiedenis waarbij details achterwege zijn gelaten.

In de eerste paragraaf wordt de aanloop van het conflict beschreven waarbij ingegaan zal worden op de politieke koers na het aftreden van president Suharto in mei 1998. De tweede paragraaf geeft weer hoe het conflict uitmondde in een burgeroorlog en geeft een beschrijving van de verschillende fasen van de oorlog.

2.1. Beschrijving van de recente geschiedenis voorafgaande aan het conflict

Eind jaren '90 verzwakte de positie van president Suharto, die sinds 1967 als dictator over Indonesië regeerde.²⁷ Zowel de wereldwijde economische crisis die ook Azië raakte, als de opkomende politieke oppositie brachten zijn regime in problemen.²⁸

Er heerste veel onvrede onder de bevolking, die leed onder de sterke inflatie. Deze onvrede kwam in 1998 tot uiting door grootschalige studentenprotesten die plaats vonden in de grote steden als Jakarta en Surabaya. Duizenden studenten gingen de straat op en kwamen in opstand tegen het regime van Suharto. Het regime van Suharto probeerde uiteindelijk de protesten met geweld te onderdrukken, maar dit had het tegenovergestelde effect. De protesten namen toe in hevigheid nadat in Jakarta studenten door overheidsfunctionarissen waren doodgeschoten. Het regime kon geen weerstand bieden en president Suharto was genoodzaakt om af te treden.²⁹ Het vertrek van Suharto bracht chaos in Indonesië. Het leger had de situatie niet meer onder controle en de instabiliteit van het land zorgde voor een geweldsgolf tussen de oude machten en de opstandige burgerij. De politieke elite werd geleidelijk aan vervangen.³⁰ Na het gedwongen vertrek van Suharto volgde voormalig minister Habibie hem op. Deze voerde direct een aantal democratische hervormingen door om de rust te laten wederkeren. Er werden politieke partijen opgericht, men kreeg een grote mate van persvrijheid en

²⁷ Schulte Nordholt, H. (2008). *Indonesië na Soerharto Reformasi en restauratie*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker. p. 18.

²⁸ A.W. Schulte Nordholt, H. (2008). p. 45.

²⁹ A.W. Schulte Nordholt, H. (2008). p. 45.

³⁰ Coppel, C.A. (2006) *Violent Conflicts in Indonesia, Analysis, representation, resolution*. London: Routledge Taylor & Francis Group. p. 19.

sommige politieke gevangenen werden vrijgelaten. Ook werden er vrije en eerlijke verkiezingen georganiseerd. Habibie probeerde hiermee zijn positie te versterken omdat hij als voormalig vicepremier van Suharto door velen gewantrouwd werd.³¹ Naast de politieke hervormingen probeerde men op legale wijze de geweldsuitbarstingen die in heel Indonesië plaatsvonden te verminderen. De pogingen hiertoe hadden weinig effect en gewelddadige conflicten bleven plaatsvinden. In Atjeh, Irian en Oost-Timor vonden drie opstanden plaats tegen het centrale gezag. Deze opstanden werden gewelddadig door het leger beëindigd.³²

Siegel noemt het geweld in Indonesië een 'periodieke burgeroorlog' waarbij burgers binnen een land elkaar vermoorden en de gewelduitbarstingen een continu patroon vormen.³³ Net zoals onder het bewind van Suharto bleef de staat een retoriek gebruiken zonder echte inhoud. Na geweldplegingen door het leger werd er een onderzoek uitgevoerd door commissies die onder meer onder invloed stonden van het leger. Vervolgens vond er een proces plaats tegen enkele zondebokken. Zo vond er een proces plaats tegen generaal Prabowo Subianto die betrokken was geweest bij het ingrijpen bij de studentenprotesten. Hij werd schuldig bevonden voor het verkeerd interpreteren van zijn orders. Zijn betrokkenheid bij martelingen en ontvoeringen werd in het proces echter achterwege gelaten.³⁴

Vanaf de jaren 90 groeide in Indonesië de groep orthodoxe moslims (*santri*). Deze groep zette zich af tegen syncretische geloofsopvattingen van andere moslims (*abangan*). De groei van de *santri moslims* ontstond volgens R. William Liddle door de stichting van veelal islamitische scholen over het hele archipel die door de staat gefinancierd werden. De islamitische bevolking werd hierdoor uniformer en de middenklasse bestond steeds meer uit moslims.³⁵ Ook op nationaal niveau waren er veranderingen zichtbaar: 'Most educated Indonesian Muslims are openly pious. All government offices and many private businesses provide prayer rooms for the devout. Friday mosque services, especially in urban and upscale areas, are well attended. The number of elite Muslim schools has mushroomed, as has the number of pilgrims to Mecca.'³⁶

Op de Molukken leefden moslims en christenen in vrede samen, maar de eerste spanningen begonnen te ontstaan toen Akib Latuconsina in 1992 gouverneur werd van de provincie. Hij was lid van de zeer invloedrijke Indonesische Vereniging van Moslim Intellectuelen, Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Hij bood grote sommen geld aan christelijke functionarissen die wilden opstappen, zodat zij door moslims vervangen konden worden. Eind jaren 90 bestond de top van provinciale ambtenaren voor 74% uit moslims. Dit leidde er toe dat banen (en daarmee de financiële welvaart) toegankelijker waren voor moslims die relaties hadden met het provinciale bestuur.³⁷ De christelijke populatie marginaliseerde gaandeweg nog meer, door het groeiende aantal moslim migranten die vanuit andere Indonesische eilanden naar Ambon kwamen. Het ging hierbij zowel om spontane migratie als om

³¹ Bertrand, J. (2004). *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. Cambridge: University Press. p. 43.

³² A.W. Schulte Nordholt, H. (2008). p. 87-88.

³³ Siegel (1999). *A new criminal type in Jakarta: the nationalisation of death*. In Coppel, C.A. (2006) *Violent Conflicts in Indonesia Analysis, representation, resolution*. London: Routledge Taylor & Francis Group. p. 19-20.

³⁴ Lindsey, T. (2006). *From Soepomo to Prabowo: law, Violence and corruption in the Preman state*. In Coppel, C.A. (2006) *Violent Conflicts in Indonesia Analysis, representation, resolution*. London: Routledge Taylor & Francis Group. p. 20.

³⁵ Liddle, R.W. *The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation*. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 55, No. 3 (Aug., 1996), pp. 613-634. p. 622.

³⁶ A.W. Liddle, R.W. p. 623.

³⁷ Bartels, D. *When God has No Answer, Search for Ancestral Wisdom: Revival of Traditional and Colonial institutions In Conflict Resolutions between Muslims and Christians In the Central Moluccas, Indonesia*. International Workshop on Religion in Dispute and Conflict Resolution: Cases from Post-New Order Indonesia. Lembang, (March 18-21 2009). p.3.

georganiseerde transmigratie door de overheid.³⁸ In Ambonstad bleven de christenen nog wel in de meerderheid. De Ambonese christenen zagen de Butonezen, Buginezen en Makassaren uit Sulawesi als een bedreiging omdat zij zeer succesvol waren met hun handelsondernemingen. De economische crisis in 1997 raakte vooral de overheidssectoren. Ambtenaren werden veel later uitbetaald dan gewoonlijk en de overheid investeerde niet meer in bouwprojecten. De visserijsector waarin veel moslims werkzaam waren, bloeide in die tijd juist op.³⁹ Door de toegenomen economische verschillen tussen moslims en christenen liepen de spanningen onder de bevolking op. Uit statistieken van 1995 bleek dat bijna 60% van de Molukse samenleving uit jongeren onder de 25 jaar bestond en de jongerenwerkeloosheid in Ambonstad was hoog.⁴⁰

Tot 1998 leidden de spanningen tussen moslims en christenen niet tot een echt conflict. Dit veranderde in 1998 met de komst van enkele honderden Molukse gangsters. Het waren voornamelijk christenen die vanuit Jakarta het eiland Ambon bereikten. In Jakarta hadden zij de prostitutie- en gokindustrie beveiligd. In november 1998 brak er een rel uit tussen de Molukse gangsters en het Front voor de Verdediging van de Islam (FPI, Fron Pembela Islam) in de wijk Ketapang in Jakarta. De rel escaleerde en de FPI viel enkele kerken aan. De Molukkers in Ketapang namen wraak door moskeeën te verwoesten. De Molukse bende uit Ketapang werd door de Jakartaanse overheid gezien als de rotte appel en gedwongen om Jakarta te verlaten. Zij werden op de boot gezet naar Ambon. Deze georganiseerde migratie van 300 Molukkers zorgde voor een toenemende spanning op Ambon.⁴¹ Gouverneur Latuconsina was bang dat de komst van de Molukkers uit Jakarta tot nieuwe rellen zou leiden. Hij riep op om waakzaam te zijn en stelde buurtbeveiliging in. Deze benadering zorgde juist voor meer spanningen tussen moslims en christenen op Ambon en dit leidde tot conflicten.⁴² In januari 1999 escaleerden deze conflicten met geweldsuitbarstingen tussen moslims en christenen als gevolg. Dit wordt in het algemeen beschouwd als het beginpunt van de Ambonese burgeroorlog. De volgende paragraaf geeft weer hoe de conflicten leidden tot een burgeroorlog.

2.2. Beschrijving van het conflict tussen christenen en moslims de Molukken

Tussen 1999 en 2004 vond er op de Molukken een burgeroorlog plaats tussen christenen en moslims. Deze paragraaf geeft een beschrijving van de verschillende fases van het conflict.

2.2.1. Fase 1: Rellen op Ambon en omliggende eilanden (januari-juli 1999).

Op 19 januari 1999, de laatste dag van de ramadan, *Idul Fitri*, escaleerde een woordenwisseling tussen een christelijke buschauffeur en een islamitische migrant in de islamitische wijk Baturah in Ambonstad. Dit incident leidde tot verschillende rellen in Ambonstad tussen christelijke en islamitische groepen waarbij er aan beide zijden slachtoffers vielen.⁴³ Aanvankelijk vonden de rellen

³⁸ Wilson, C. (2008). *Ethno-Religious Violence in Indonesia. From soil to God*. New York: Routledge. p.44.

³⁹ A.W. Schulte Nordholt, H. (2008). p. 140.

⁴⁰ Klinken, G. *The Maluku wars: bringing society back in*. Southeast Asia Program Publications at Cornell University No. 71 (Apr., 2001), pp. 1-26. p.11-12.

⁴¹ A.W. Schulte Nordholt, H. (2008). p. 77-78.

⁴² A.W. Schulte Nordholt, H. (2008). p. 140.

⁴³ Böhm, C.J. *Brief Chronicle of the Unrest in the Moluccas 1999 - 2006*. Ambon: Crisis Centre Diocese of Amboina.

voornamelijk plaats in de achterbuurten van Ambonstad. Al snel kwamen er ook familieleden van de naburige eilanden Haruku, Seram, Saparua en Manipa naar Ambon om zich te mengen in het conflict. Bij de terugkeer van de familieleden naar hun woonplaatsen brak ook daar geweld los doordat zij wraak namen op wat zij in Ambon hadden gezien. Op deze wijze verspreidde het geweld zich over de hele regio. In de eerste dagen van het conflict vonden de rellen vooral plaats tussen Ambonese christenen en Butonezen, Buginezen en Makassaren die naar Ambon gemigreerd waren. Al spoedig waren ook lokale moslims betrokken bij de strijd, mede omdat zij al in conflict waren met de christelijke Ambonese gangsters die na de Ketapang rellen vanuit Jakarta naar Ambon waren gekomen.⁴⁴ In februari werd er voornamelijk door de bevolking gevochten met messen en zelfgemaakte wapens, ook vonden er enkele aanslagen plaats. Vuur bleek een machtig wapen te zijn en er werden honderden huizen in brand gestoken.

Op 31 maart braken er hevige gevechten uit in Tual waar het regentschap gevestigd was. Dit was een kritieke tijd omdat drie dagen daarvoor het *Idul Adha* feest had plaats gevonden en het twee dagen later Goede vrijdag zou zijn. In Tual vielen zo'n 100 doden en duizenden mensen moesten vluchten.⁴⁵ Met een uitzondering van de gevechten in Tual bleef het tussen maart en juni relatief rustig op de Molukken. In en rondom Ambonstad waren verschillende vluchtelingenkampen ontstaan. Deze kampen waren een voedingsbodem voor nieuwe rellen die eind juli in alle hevigheid uitbraken.⁴⁶

Op 24 juli braken er gevechten uit in de voorstad Poka, en de gevechten vlamden meteen weer op in Ambonstad. Christelijke en islamitische jongeren vernietigden honderden winkels en huizen. De lokale Ambonese bevolking noemt de aanvallen van juli 1999 'de tweede rel'. Niet alleen jongeren en gangsters waren betrokken bij de nieuwe geweldsuitbarstingen, ook de middenklasse deed mee. Volgens van Klinken is dit de reden dat de tweede geweldsuitbarsting in Ambonstad meer impact had op de samenleving dan de eerdere geweldsuitbarsting tussen januari en juli 1999. 'The Second Riot proved more shocking than the first to members of the more educated middle class, who told me it destroyed the optimism they had held till then that reconciliation remained possible.'⁴⁷ Vanuit de christelijke zijde waren twee christelijke milities actief, namelijk Laskar Kristus en de gangstergroep de Coker. Volgens Sukidi Mulyadi bestond Laskar Kristus al voor het uitbreken van het conflict en was dit een netwerk van christelijke leiders dat was opgericht vanuit de Salvation Army Church in Ambon. Na het uitbreken van het geweld werden zij actief als militie onder leiding van Agus Wattimena.⁴⁸ De Cokergroep was een christelijke gangstergroep vanuit Kudamatti en bestond ook al voor het conflict.⁴⁹ De Cokers werden geleid door Bertie Loupatty maar Agus Wattimena had ook veel invloed in deze groepering.⁵⁰

⁴⁴ International Crisis Group. *Indonesia: Overcoming murder and chaos in Maluku*. Jakarta/Brussels: ICG ASIA REPORT (2000). No. 10. p. 5.

⁴⁵ Klinken, G.(2006). *The Maluku wars 'Communal contenders' in a failing state*. In Coppel, C.A. (2006) *Violent Conflicts in Indonesia Analysis, representation, resolution*. London: Routledge Taylor & Francis Group. p. 130-131.

⁴⁶ A.W. International Crisis Group (2000). p. 5-6.

⁴⁷ A.W. Klinken, G.(2006). p. 131.

⁴⁸ Mulyadi, S. *Violence under the banner of religion: the case of Laskar Jihad and Laskar Kristus*. " *Studia Islamika* 10.2 (2003). p.92.

⁴⁹ Adam, J. *Christian Militantism in Tripura, Northern Uganda, and Ambon*. *Studies in Conflict & Terrorism*, Universiteit van Gent: 30-10-2002. p. 963-983. p.976.

⁵⁰ A.W. Klinken, G. (2006). p. 19.

De christelijke en de islamitische gemeenschap hebben verschillende verhalen over wie precies met het conflict is begonnen. De christelijke Ambonezen stellen dat zij zich verdedigden na de introductie van de islamitische wetgeving, waarbij zij meenden dat de moslims hen van het eiland wilden verjagen. De moslims daarentegen beschuldigen de christenen van een internationale samenzwering om een christelijke republiek uit te roepen, waarbij de Republiek Maluku SeLattan (RMS, de Republiek van de Zuid Molukken) zich definitief op de Molukken zou vestigen.⁵¹ Het Komite Indonesia untuk Solidaritas dengan Dunia Islam (KISDI, Indonesisch Comité voor Solidariteit met de Islamitische Wereld) stelde dat Ambonese christenen in opstand waren gekomen omdat zij onafhankelijk van Indonesië wilden zijn.⁵² Naarmate het aantal slachtoffers toenam, faciliteerde zij Jihadgroepen die wilde strijden tegen 'de vijanden van de islam'. Naast deze verklaringen waren er ook geluiden te horen dat aanhangers van voormalig president Suharto een rol zouden hebben gespeeld bij het aanwakkeren van het conflict. Zij zouden het geweld hebben aangemoedigd om de het parlement van president Habibie te destabiliseren.⁵³ Gerry van Klinken stelt echter dat de autoriteiten in Java niet het masterbrein achter de geweldsgolven op de Molukken zijn. Volgens hem schoot de capaciteit van de Ambonese ambtenaren schromelijk te kort. Hij wijst op het falen van de lokale overheid door een gebrek aan politiemankracht. Op een stad van 300.000 inwoners waren slechts twintig cellen beschikbaar voor gedetineerden. Daarbij waren er in Ambonstad twee brandweerauto's beschikbaar. De provinciale ramp en noodhulpcoördinatie was belast met het bijhouden van het aantal slachtoffers maar zij beschikten niet over eigen vervoersmiddelen.⁵⁴

Naarmate het geweld zich vanuit Ambonstad begon te verspreiden, probeerde Habibie de orde te herstellen door een delegatie legerofficieren te sturen die van Ambonese afkomst waren. De lokale bevolking had echter weinig vertrouwen in het leger en het geweld bleef toenemen en zich verspreiden over de Molukken.⁵⁵ Daarnaast fungeerden deze officieren als adviseurs, waarbij de christelijke officieren de christenen raad gaven en de islamitische officieren de moslims.⁵⁶

2.2.2. Fase 2: Verspreiding van het conflict naar de Noord-Molukken (augustus-november 1999).

Het geweld verspreidde zich vanuit Ambon naar de provincie Noord-Molukken (*Maluku Utara*). Het geweld op de Noord-Molukken was zeer wreed en grootschalig. Hoewel het geweld voortkwam uit de rellen op Ambon is het volgens Christopher Duncan een misverstand om de Ambonese escalaties als enige oorzaak te zien van het geweld op de Noord-Molukken.⁵⁷ Aanvankelijk braken er op de Noord-Molukken namelijk gevechten uit tussen etnische minderheden Makian en Kao. De Makian minderheid bestond voornamelijk uit moslims en de Kao bevolking hing met name het christendom aan. De aanleiding voor de gevechten was een regeringsbesluit om twee provincies te creëren waarbij de Makian de kans zagen om een eigen district te beginnen. Vijf Kao dorpen zouden onderdeel worden van het nieuwe Makian district. Deze Kao minderheden protesteerden echter tegen dit besluit. Zij

⁵¹ A.W. International Crisis Group (2000). P. 5-6.

⁵² Hefner, R.W. (2000). *Civil Islam Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. p. 210.

⁵³ A.W. Klinken, G.(2006). p. 7.

⁵⁴ A.W. Klinken, G. (2001). p. 9-10.

⁵⁵ Bertrand, J. (2004). *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. Cambridge: University Press. p. 131.

⁵⁶ Lingsma, T. (2008). *Het verdriet van Ambon*. Amsterdam: Uitgeverij Balans. p. 238.

⁵⁷ Duncan, C.R. *The other Maluku: Chronologies of conflict In North Maluku*. Indonesia, No. 80 (Oct., 2005), p. 53-80. p. 53-54.

vreesden voor economische en politieke achterstelling als zij als minderheid onder de verantwoording van een Makian district zouden vallen. Toen op 18 augustus het nieuwe district werd ingehuldigd braken er gevechten uit tussen het Kao dorp Sosol en de Makian stad Malifut. De gevechten duurden vier dagen waarbij er enkele doden vielen. Ook werden er verschillende gebouwen verwoest en ging het centrum van Malifut in vlammen op.⁵⁸ Het conflict tussen de Kao en de Makian was niet religieus geaard, maar Kao leiders vreesden, gezien de situatie op Ambon, dat het conflict zich langs religieuze lijnen zou kunnen voortzetten. Zij stimuleerden daarom dat moslims en christenen elkaar zouden beschermen tijdens religieuze bijeenkomsten en dat zij elkaar zouden helpen met de wederopbouw van verwoeste moskeeën en kerken.⁵⁹

Eind oktober laaiden de gevechten weer op waarbij de Kao groeperingen ongeveer honderd Makian moslims doodden. Bijna 4000 Makian sloegen op de vlucht naar Ternate en Tidore. Het leger greep niet in tijdens de gevechten, maar hielp wel bij de evacuatie van de vluchtelingen. De komst van de Makian vluchtelingen in Ternate en Tidore was een nieuwe impuls voor het verspreiden van het geweld.⁶⁰ In Ternate werden islamitische milities opgericht en werd de stad van christenen gezuiverd. Begin november waren er geen christenen meer in Ternate en er werden steeds meer lokale Jihadgroepen actief. Hoewel de sultan van Ternate islamitisch was protesteerde hij tegen het geweld. Hij stuurde 4000 beveiligers die de christenen moesten beschermen. De inwoners van Ternate accepteerden dit niet. Zij bestempelden hem als anti-islamitisch en zorgden ervoor dat hij onder het gezag van de sultan in Tidore kwam te staan.⁶¹

2.2.3. Fase 3: Geweld in Ambon en slachting in Tobelo (december 1999).

In de tweede fase van 1999 bleef het geweld op Ambon toenemen. In september vielen er tien doden bij gevechten dichtbij de Al-Fatah moskee. Eind november werden er 37 mensen vermoord. Begin december werden er op het eiland Seram 42 mensen vermoord. De incidenten bereikten hun hoogtepunt in de laatste week van december. Op het eiland Buru werden de christenen massaal aangevallen waarbij er tientallen doden vielen. Het leger en de politie raakten steeds meer bij het conflict betrokken. In de literatuur over het conflict wordt gesteld dat het leger de islamitische troepen steunde en de politie de christelijke zijde koos.⁶² In de interviews kwam dit echter niet zo naar voren. Zowel christenen als moslims gaven voorbeelden van hoe zij geholpen waren door het leger, de marine en de politiebrigade. Sommige respondenten van beide kanten vertelden anderzijds ook weer hoe zij juist door het leger tijdens het conflict werden aangevallen.

Op de Noord-Molukken ging de strijd in alle hevigheid door. In het Tobelo district ten noorden van Kao, vielen de christenen de islamitische minderheden aan. Zij doodden meer dan 400 moslims en verdreven ongeveer 10.000 mensen.⁶³ De media waren een belangrijke voedingsbodem voor het

⁵⁸ A.W. Wilson, C. (2008). p. 62-63.

⁵⁹ A.W. Duncan, C.R. *The other Maluku: Chronologies of conflict In North Maluku*. p. 64.

⁶⁰ A.W. Klinken, G.(2006). p. 131.

⁶¹ A.W. International Crisis Group (2000). p. 7.

⁶² A.W. Bertrand, J. (2004).p. 127.

⁶³ A.W. Klinken, G.(2006). p. 133.

verspreiden van het geweld. Volgens de International Crisis Group (ICG) zijn de beelden van de verwoeste Silo kerk van Ambon een stimulans geweest voor de slachting in Tobelo.⁶⁴

2.2.4. Fase 4: Laskar Jihad en het moslimoffensief (januari-juli 2000).

Als reactie op het geweld in Tobelo gingen begin januari meer dan 100.000 moslims in Jakarta de straat op, waarbij zij opriepen tot een Jihad om de moslims op de Molukken te beschermen. Aan deze demonstratie namen verschillende politieke leiders deel zoals de leider van Nationale Mandaat partij (PAN) en de voorzitter van de Consultatieve Volksvergadering (MPR). Eind januari arriveerden de eerste niet-Molukse strijders in Tobelo.⁶⁵ In april 2000 werd de beweging Laskar Jihad opgezet onder leiding van Jafar Umar Thalib. In het Senayan hoofdstadion in Jakarta organiseerde deze groep een massale religieuze bijeenkomst waar zo'n 100.00 mensen aanwezig waren. Thalib claimde dat het geweld op de Molukken en Noord-Molukken voortkwam uit een zionistische-christelijke samenzwering en hij riep een Jihad tegen christenen uit. ⁶⁶ Thalib kreeg internationale steun vanuit Jemen en Saoedi-Arabië waar verschillende fatwa's werden uitgesproken waarin de jihad tegen Molukse christenen werd goedgekeurd.⁶⁷ Laskar Jihad uitte kritiek op internationale media die weinig van het geweld in Tobelo lieten zien maar wel voortdurend de christelijke slachtoffers in het nieuws brachten.

Op zes april organiseerde Laskar Jihad een processie naar toenmalige president Abdurrahman Wahid, de opvolger van president Habibie. Tijdens deze optocht droegen aanhangers van Laskar Jihad witte jurken en zwaarden. Ze dreigden dat zij zichzelf in de oorlog op de Molukken zouden mengen als de regering niet ingreep. Wahid ging hier niet op in maar stelde dat hij Thalib en zijn aanhangers zou oppakken mochten zij naar de Molukken afreizen.⁶⁸ De leiders van Laskar Jihad beschuldigden Wahid van partijdigheid voor de Molukse christenen ten koste van de moslims.⁶⁹ Zo'n 3000 moslims sloten zich op Java bij Laskar Jihad aan om naar Ambon af te reizen. Zij kregen eerst een korte training waarna zij naar Ambon konden gaan. Hoewel Wahid de militanten verboden had om naar Ambon af te reizen, konden zij zonder moeite inschepen en in het voorjaar van 2000 arriveerden zij op Ambon.⁷⁰ In juni werden 200 christenen vermoord in Dumu, ten Noorden van Tobelo. Op Ambon werd het christelijke dorp Waai ten dele verwoest. Dit dorp lag tussen twee Islamitische dorpen Tulehu en Liang. In dit dorp werden 25 christenen vermoord waarna de rest van het dorp vluchtte om te ontkomen. De aanval op het dorp Waai is een voorbeeld van een veel gebruikte strategie van de Laskar Jihad, waarbij zij relatief weinig burgers doodden, waardoor overlevenden bang werden en wegvluchtten, alhoewel Laskar Jihad iedere directe betrokkenheid ontkende.⁷¹

⁶⁴ A.W. International Crisis Group (2000). p. 7-8.

⁶⁵ A.W. International Crisis Group (2000). p. 8.

⁶⁶ Hasan, N. *Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia*. Indonesia 73 (2002): 145-169.p. 148,

⁶⁷ A.W. Wilson, C. (2008). p. 155.

⁶⁸ A.W. International Crisis Group (2000). p. 8-9.

⁶⁹ Hasan, N. *Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia*. Indonesia 73 (2002): 145-169.p. 148,

⁷⁰ A.W. Lingsma, T. (2008). p. 243.

⁷¹ A.W. International Crisis Group (2000). p. 9.

2.2.5. Fase 5: Burgerlijke noodsituatie (juli 2000).

Op 27 juni verkondigde president Wahid dat er sprake was van een burgerlijke noodtoestand. Hierdoor kregen de militaire macht en de politie meer mogelijkheden om te handelen.⁷² De woordvoerder van Nationaal Indonesische Leger, Tentara Negeri Indonesia (TNI), Marshall Graitto Usodo, stelde dat de militairen emotioneel betrokken waren bij het leger. Hij verving de christelijke Ambonese brigadier-generaal Max Tamaela, voor Made Yasa.⁷³ In de eerste weken na het uitroepen van de noodtoestand vielen er meer dan 100 doden. Laskar Jihad deed verschillende aanvallen op huizen, vluchtelingenkampen en op de Pattimura universiteit. De lokale militairen zeiden dat de incidenten in juli onvermijdelijk waren omdat de reorganisatie van het leger nog op gang moest komen. In de loop van de tijd werden er enkele verbeteringen doorgevoerd. Zo werden militairen niet meer bij lokale gezinnen geherbergd maar in barakken in een militair kamp. Hierdoor probeerde men te voorkomen dat de militairen zich verbonden zouden voelen met families waarbij hun neutraliteit in het geding zou komen. Daarnaast werden soldaten strenger gecontroleerd op hun bezigheden. Verder werden er elf marineschepen ingezet die de illegale wapenhandel probeerden tegen te gaan. Toch bleven er nog steeds slachtoffers vallen. Het leger trad niet daadkrachtig genoeg op. De Laskar Jihad beweging moest de Molukken verlaten, maar nadat zij dreigden met geweld op Java en andere eilanden, werden zij oogluikend toegestaan.⁷⁴

2.2.6. Fase 6: Onmacht van de regering: nieuw massaal geweld (september 2000).

Het geweld bleef aanhouden en de regering en het leger konden de situatie niet onder controle krijgen. Hierdoor verloor men het vertrouwen in de overheid en stelde men het vertrouwen in plaatselijke militiegroepen. Dit zorgde voor een versterking van Laskar Jihad. In augustus werd er een nieuw bataljon, Yon Gab, samengesteld. Direct na hun komst op Ambon werd dit bataljon geconfronteerd met een nieuwe golf van geweld. De christenen bezetten Mardika en de moslims Batu Merah. Yon Gab dwong af dat beide partijen zich terugtrokken. De christenen trokken zich terug maar de moslims vielen onder leiding van Laskar Jihad het bataljon aan. Yon Gab trad hier hard tegen op en arresteerde twaalf leden van Laskar Jihad. Hierdoor kregen zij een anti-islamitische reputatie.⁷⁵ Ondanks de komst van Yon Gab bleef het geweld aanhouden. In september vond er een bomaanslag plaats op een markt in Ambonstad tegenover het kantoor van de Molukse gouverneur. Ook waren er verschillende aanslagen op (veer)boten en gevechten op de eilanden Haruku en Saparua.⁷⁶ Eind september werd het christelijke dorp Hative Besar verwoest waarbij er meer dan dertig mensen omkwamen en 2000 mensen op de vlucht sloegen. Het dorp Suli was een van de weinig overgebleven christelijke dorpen van de oostkust van Ambon. In oktober werd ook dit dorp door Laskar Jihad aangevallen en verwoest.⁷⁷ Ambonstad was veranderd in oorlogsgebied waarbij bomaanslagen, sluipschutters en rooftochten aan de orde van de dag waren.

⁷² A.W. Bertrand, J. (2004).p. 132.

⁷³ Sholeh, B. *Conflict, jihad, and religious identity in Maluku, Eastern indonesia. Al-Ja'mi'ah*, Vol. 46, No. 1, 2008. p. 83.

⁷⁴ A.W. International Crisis Group (2000). p. 10-11.

⁷⁵ International Crisis Group. *Indonesia: The search for peace in Maluku*. Jakarta/Brussels:ICG Asia Report. (2002) No. 31. p. 11.

⁷⁶ A.W. Böhm, C.J. (1999-2006). p. 79-81.

⁷⁷ A.W. Böhm, C.J. (1999-2006). p. 83-86.

Op de Noord-Molukken ging het er vrediger aan toe. De Makian bevolking kon terugkeren en zich onder militair toezicht weer in hun oude woonplaats vestigen. Hoewel de geweldsincidenten waren afgenomen bestonden er nog veel spanningen tussen de christenen en de moslims. De vrede was niet gebaseerd op een proces van verzoening, maar fragiel en door het leger afgedwongen.⁷⁸ Wanneer in september 2000 een medewerker van de ICG de gouverneur interviewt over de situatie, rapporteert deze: 'Governor Effendie admits that the tension is very high: 'The rule of the moment is to keep the Muslims and Christians divided to avoid violence.'⁷⁹

2.2.7. Fase 7: aanhoudende incidenten en de komst van een nieuw bataljon (2001).

Het leger bleef druk uitoefenen op Laskar Jihad en vanaf 2001 verminderde het aantal geweldsincidenten.⁸⁰ Het Yon Gab bataljon bleef optreden tegen Laskar Jihad. In juni deden zij een aanval op Laskar Jihad waarbij er 23 doden vielen.⁸¹ Tijdens deze aanval verwoestten zij een gebouw dat Laskar Jihad gebruikte als medisch centrum en radiostation. Naar aanleiding van dit incident sprak de leider van Laskar Jihad Thalib een fatwa uit waarbij hij opriep om generaal I Made Yasa te doden. Hij verwees naar Yon Gab als 'honden van de RMS'.⁸² De meeste christenen steunden Yon Gab, maar moslims waren meer verdeeld en hadden kritiek op de gewelddadige wijze waarmee het bataljon te werk ging. In juni werd een deel van het Yon Gab bataljon vervangen door nieuwe officieren. In november werd het gehele bataljon vervangen voor een Kopassus eenheid.⁸³ Dit is een speciale Indonesische legereenheid die getraind is om in te grijpen bij complexe operaties.⁸⁴ De Kopassus eenheid kreeg als taak om de orde en veiligheid te handhaven bij gewelddadige incidenten die tot eind 2001 bleven plaatsvinden. In gebieden waar Laskar Jihad nog veel invloed had werd ook geweld gepleegd tegen moslims die bijvoorbeeld met christenen handelden, alcohol gebruikten of betrokken waren bij prostitutie. Zo verwoestten zij in Solo verschillende cafés en in Ambonstad werden drie drugdealers geëxecuteerd.⁸⁵

2.2.8. Fase 8: Terugkeer van vluchtelingen naar de Molukken en het Malino II akkoord (januari-april 2002).

Tijdens de conflicten zijn er tussen 1998-2000 zo'n 100.000 mensen gevlucht. Eind 2001 keerden de eerste islamitische vluchtelingen terug en begin 2002 volgden ook de eerste christelijke vluchtelingen. Aangezien Ambon verdeeld was in christelijke en islamitische zones konden de meeste mensen niet terug naar hun oorspronkelijke woonplaats. Op Ambon was het noordelijke schiereiland, Leihitu, islamitisch gebied, terwijl het zuidelijke schiereiland Leitimor, toebehoorde aan de christenen. De

⁷⁸ A.W. International Crisis Group (2000). p. 11-12.

⁷⁹ ICG Interview with Effendie, 30 August 2000. In International Crisis Group. Indonesia: Overcoming murder and chaos in Maluku. Jakarta/Brussels: ICG ASIA REPORT (2000). No. 10. p. 12.

⁸⁰ A.W. Bertrand, J. (2004).p. 133.

⁸¹ Rabasa, A.M. *Indonesia: the Jihad project*. Special Issue: Political Islam in Southeast Asia: Moderates, Radicals and Terrorists Volume 43, Issue 358, 2003. p. 30.

⁸² A.W. International Crisis Group (2002). p. 13.

⁸³ A.W. International Crisis Group (2002). p. 14-15.

⁸⁴ Lutz, B. *Can the military reform and survive In a post-suharto indonesia?* U.S. ARMY WAR COLLEGE: Strategy Research Project . 8-04-2012. p. 6.

⁸⁵ Noorhaidi. (2005). *Laskar Jihad islam, militancy and the quest for identity in post-new order Indonesia*. Universiteit Utrecht: proefschrift Faculteit der Letteren en International Institute for the Study of Islam in the Modern World. p. 209.

spanningen tussen beide groepen bleven bestaan. Het was niet mogelijk om zonder controles van het ene (schier)eiland naar het andere te reizen.⁸⁶ Het leger bleef patrouilleren om de orde te handhaven en de illegale wapenhandel tegen te gaan. De regering besefte dat ordehandhaving niet genoeg was om een proces van verzoening tot stand te brengen. De ministers van sociale zaken, Yusuf Kalla, en van veiligheid en justitie, Susilo Bambang Yudhoyono, stelden 35 representatieve moslims en christenen aan om samen een vredesakkoord op te stellen. Jean, toenmalig voorzitter van de synode van de Molukse Protestantse Kerk, Gereja Protestan Maluku (GPM) vertelde mij in een interview hoe hij betrokken was bij het opstellen van het akkoord. Hij heeft er met andere activisten op aangedrongen dat niet alleen christenen en moslims het akkoord moesten ondertekenen, maar dat de regering zelf ook een partij moest zijn. Zij had namelijk een actieve rol gespeeld in het conflict en moest haar verantwoordelijkheid nemen door niet als bemiddelaar op te treden maar als betrokken partij in het conflict.⁸⁷ Eind februari werd het Malino II akkoord ondertekend door drie partijen: moslims, christenen en de overheid. Hoewel het akkoord een eerste stap was in het verzoeningsproces, was er ook veel kritiek op. De betrokken moslims en christenen zouden allemaal te nauwe banden hebben met de regering en zouden geen afspiegeling vormen van de Molukse samenleving. Met de ondertekening van het Malino II akkoord was er officieel een einde gekomen aan de oorlog op de Molukken, maar niet lang daarna escaleerde het conflict opnieuw.⁸⁸ Bij een bomaanslag kwamen zeven mensen om het leven en het gouverneurskantoor werd in as gelegd.⁸⁹ De christelijke bende Coker viel eind april het dorp Soya binnen waarbij zeker twaalf burgers omkwamen.⁹⁰ De provinciale overheid nam een nieuw initiatief door het oprichten van een gemeenschapscentrum voor verzoening waarbij zowel moslims, protestanten als katholieken actief waren. Ook organiseerden zij dialoogbijeenkomsten in Latupati. De lokale gemeenschappen waren echter vaak niet betrokken bij de verzoeningsinitiatieven.⁹¹

2.2.9. Fase 9: De Baku Bae Beweging en het einde van het geweld (2000-2003).

Tijdens de oorlog zijn er verschillende lokale initiatieven geweest om het geweld tegen te gaan en vrede te bewerkstelligen. Het Wayame Team was sinds 1999 actief in het dorp Wayame en zij waren succesvol in het voorkomen en uitbannen van het geweld. In Wayame bleven de christelijke en de islamitische gemeenschap in vrede met elkaar samenleven gedurende het conflict. Dit had niet alleen te maken met de inzet van het Wayame Team, maar ook met de gunstige ligging van Wayame naast olievoorraden, een legerkamp en het vliegveld. Het leger bood in zijn extra bescherming om gevechten rondom de olievoorraden te voorkomen.⁹² Vanaf 2000 werd de Baku Bae Beweging opgericht. Activisten met verschillende achtergronden sloten zich bij deze beweging aan. De visie van de Baku Bae Beweging was dat alle partijen slachtoffers waren van het conflict en het geweld. Deze houding is de basis voor het verzoeningsproces geweest. Hoewel de beweging veel met tegenstand van de lokale

⁸⁶ A.W. International Crisis Group (2002). p. 17-18.

⁸⁷ Interview dr. Jean. Ambon, 21-03-2014.

⁸⁸ Muluk, H. en Malik, I. (2009) *Peace Psychology of Grass roots Reconciliation: Lessons Learned from the "Baku Bae" Peace Movement*. in Christie, D. en Noor, M.N. *Peace Psychology of Grassroots Reconciliation*. New-York: Springer.90-91.

⁸⁹ A.W. Lingsma, T. (2008). p. 295-296.

⁹⁰ Sholeh, B. (2008). Conflict, jihad, and religious identity in Maluku, Eastern Indonesia. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 46(1), 71-99.p. 84.

⁹¹ A.W. Muluk, H. en Malik, I. (2009). p.91.

⁹² Interview met Eddy. Ambond, Waai. (05-02-2015) en contact met dr. F. Colombijn, Vrije Universiteit Amsterdam. (28-05-2015).

bevolking te maken had bleven zij doorgaan met het organiseren van gezamenlijke activiteiten voor moslims en christenen.⁹³ Vanaf 2002 organiseerden zij conflicttransformatiewerkshops voor rechters en dorpschoufden. Begin 2003 vond er een conferentie plaats waarbij 79 dorpschoufden aanwezig waren en 69 overige deelnemers waaronder intellectuelen, rechters, religieuze leiders, journalisten, vluchtelingen, jongeren en ontwikkelingswerkers. Tijdens deze conferentie sloten de deelnemers een verdrag waarbij zij zich wilden richten op de toekomst van de Molukken. De Baku Bae beweging is met name succesvol geweest omdat zij lokale leiders wisten te betrekken bij de verzoeningsactiviteiten. In 2005 sprak het European Centre for Conflict Prevention (ECCP) haar waardering uit voor het werk van de Baku Bae beweging. Zij stelde dat de Baku Bae Beweging hoort tot een van de meest succesvolle vredesbewegingen in de wereld.⁹⁴

De vorige paragrafen hebben inzicht gegeven in de context en het verloop van de burgeroorlog. Zowel historische, politieke en economische oorzaken zijn een aanleiding geweest tot het conflict. Tijdens het conflict gaven zowel de christenen als de moslims religieuze legitimaties voor het geweld. Zoals Mark Juergensmeyer (2004) terecht stelt vormt religie bij religieus geweld niet de directe aanleiding, maar kunnen religieuze overtuigingen het geweld wel versterken: For one thing religion personalizes the conflict. (...) It also provides vehicles of social mobilization that embrace vast numbers of supporters who otherwise would not be mobilized around social or political issues. In many cases, it provides an organizational network of local churches, mosques, temples, and religious associations into which patterns of leadership and support may be tapped. (...) Even more important, it provides justification for violence that challenges the state's monopoly on morally-sanctioned killing.'⁹⁵

Het geweld op de Molukken is ook versterkt in naam van het christendom en de islam. Hoofdstuk vier beschrijft op basis van de interviews welke religieuze interpretaties de Molukkers hebben van het conflict.

⁹³ A.W. Muluk, H. en Malik, I.(2009). p.92.

⁹⁴ A.W. Muluk, H. en Malik, I.(2009). p. 98-100.

⁹⁵ Juergensmeyer, M. *Is religion the problem?*. Levinson lecturers, Center on Religion and Democracy, University of Virginia Nov 7/ 03. *Hedgehog Review* 6:1 Spring 2004. p. 7.

Hoofdstuk 3 Resultaten uit de interviews

Het voorgaande hoofdstuk geeft een beschrijving van de aanloop van het conflict en de verschillende fases van de oorlog. In dit hoofdstuk staat de manier waarop Molukkers van verschillende geloofsgroepen over het conflict en over elkaar spreken centraal. Er wordt weergegeven hoe zij in de interviews spraken over de oorlog, hun religieuze beleving van het conflict en over hedendaagse moslim-christenrelaties. Gedurende mijn onderzoek hebben mensen mij door middel van mijn vertaler deelgenoot gemaakt van hun pijn, ontwrichting en doodsangsten. In sobere bewoordingen vertelden zij mij welke situaties zij hebben doorstaan. In hun vaak schrijnende verhalen was het opvallend dat het geloof in God zowel bij moslims als bij christenen een belangrijke plek innam. Men legde verbanden tussen heilige schriften en hun eigen leven, en wezen mij op Gods hand in dingen die zij meegemaakt hadden. Voor verschillende respondenten gaf hun geloof hen weer moed om verder te gaan en te vertrouwen in een vreedzame samenleving van moslims en christenen. Anderen zagen juist hun geloof als blokkade voor verzoening en herstel en zijn nog altijd bang dat het conflict zich zal herhalen.

Dit hoofdstuk geeft de resultaten van interviews weer. De resultaten zijn ingedeeld in sub thema's aansluitend bij de volgende deelvragen:

- *Hoe spreken Molukse moslims en christenen over hun persoonlijke herinneringen aan de burgeroorlog van 1999-2002?*
- *In hoeverre gebruiken Molukse moslims en christenen religieuze beelden en interpretaties wanneer zij spreken over het conflict?*
- *Hoe kijken Molukse moslims en christenen aan tegen hedendaagse relaties tussen moslims en christenen en in hoeverre speelt hun perspectief op de burgeroorlog hierbij een rol?*

In de eerste deelvraag wordt beschreven welke herinneringen Molukkers deelden als zij spraken over het conflict. De respondenten noemden verschillende aangrijpende herinneringen en vertelden over hun persoonlijke oorlogservaringen. Enkele respondenten deelden ook glorieuze ervaringen al dan niet gepaard met heldenverhalen.

In de tweede deelvraag wordt weergegeven welke religieuze interpretaties Molukkers gaven en welke beelden zij gebruikten, wanneer zij refereerden aan het conflict. Hierbij wordt weergegeven hoe de respondenten spraken over Gods leiding in hun leven en wordt er beschreven welke religieuze verklaringen men gaf voor het conflict en het geweld, of voor verzoening en wederopbouw. Tot slot gaat het om verbanden die men legde tussen verhalen ontleend aan een religieuze traditie en hun eigen levenservaringen.

In de derde deelvraag wordt gepresenteerd hoe Molukkers die ik interviewde, vanuit een postconflictsituatie aankijken tegen interreligieuze relaties en wat voor toekomstperspectief zij hebben.

3.1. Herinneringen aan de burgeroorlog

Tijdens mijn onderzoek namen mijn tolken en gidsen mij mee naar verschillende plaatsen op Ambon en omliggende eilanden. Ik sprak met mensen in hun woningen, op hun werk en op straat. Ogenscheinlijk leken de relaties tussen moslims en christenen goed te zijn. Zo'n tien jaar na het uitbreken van het conflict hebben moslims en christenen hun leven weer opgebouwd. Op de kapotte gebouwen en de militaire posten na, leek er niks meer aan het conflict te herinneren, totdat ik met de mensen in gesprek raakte en zij mij vertelden over wat zij meegemaakt hadden. In eerste instantie deelden de respondenten algemene feiten over het verloop van de oorlog en het aantal slachtoffers. In deze verhalen stond de negatieve impact van de burgeroorlog voor de Molukken centraal. Echter, de meerderheid van de respondenten sprak niet over de gevolgen van de oorlog voor hun persoonlijk leven. Het merendeel van respondenten gaf aan dat de oorlog voor hen een moeilijke periode is geweest. Ik probeerde zoveel mogelijk door te vragen om de persoonlijke herinneringen en ervaringen los te krijgen. Om te achterhalen of de negatieve impact die zij in algemene zin beschreven ook een rol heeft gespeeld in hun persoonlijk leven vroeg ik de respondenten of zij traumatische ervaringen hebben meegemaakt. Zoals verantwoord in de methode heeft deze sturende vraag uitsluitend gediend als trigger om persoonlijke verhalen los te krijgen en ik laat buiten beschouwing of deze ervaringen vanuit psychologisch oogpunt ook als traumatisch kunnen worden gezien. In reactie op deze vraag vertelden de respondenten over hun doodsangsten, verliezen die zij hebben geleden en over geweld en haatgevoelens.

Naast deze schrijnende verhalen vertelden enkelen ook vol trots over glorieuze ervaringen tijdens de oorlog, van hoe de vijand misleid of verdreven werd, of hoe zij wonder boven wonder aan het geweld ontkwamen. Naast deze persoonlijke verhalen deelden veel respondenten ook algemene beschouwingen over de oorsprong en het verloop van het conflict. Ik heb ervoor gekozen om in het kader van dit narratieve onderzoek de focus te leggen bij de persoonlijke verhalen van de respondenten die zij in een narratieve structuur plaatsten. In de volgende deelparagraaf zullen de ervaringen van moslims beschreven worden. Aansluitend zullen ook de ervaringen van christenen worden weergegeven.

3.1.1. *Herinneringen van moslims*

In de interviews met respondenten deelden zij dat zij slachtoffers zijn geweest van het conflict. Hierbij refereerden zij aan geweld, aan mensen die zij verloren hebben, aan het moeten vluchten uit hun woonplaats of het leven onder primitieve omstandigheden. De verhalen met negatieve en heftige ervaringen hadden de overhand.

Op 4 februari sprak ik Abdi en zijn vrouw in hun woning in Liang op Ambon. Abdi is afkomstig uit Iha dat gelegen ligt op het naburige eiland Saparua. Gelaten vertelden ze mij hoe zij als kleine moslimminderheid leefden te midden van christelijke dorpen. Een maand na het uitbreken van de conflicten in Ambonstad escaleerde het conflict op Saparua en werd Iha verschillende keren aangevallen.

“In February 1999 it was attacked by other villages from their neighbours... Ihamahu and Itawaka. And it was attacked.. for eight times. At the first attack they burned around thirteen houses.”

Na één jaar, in 2000, werden zij opnieuw aangevallen en omsingeld door christelijke aanvallers. Na drie dagen kwam er een marineschip waarmee ze 's nachts naar Ambon konden vluchten. De dorpelingen zwommen die nacht zo'n 500 meter om de boot te bereiken. De vrouw van Abdi mengde zich met tranen in haar ogen in het gesprek. Zij vertelde hoe zij samen met een hoogzwangere vrouw de oversteek maakte naar de boot. Het enige wat zij kon doen was bidden om bescherming. Uitgeput bereikten ze de boot en toen ze in Ambon aankwamen werd de baby geboren. Na de oorlog waren ze nog vol verdriet van alle dingen die zij tijdens het conflict hadden meegemaakt. Iha is nooit meer herbouwd maar Abdi is er nog wel eens op bezoek geweest.

“The first time they come back to their villages they were in sadness, right, because they lost their... eh, village... their hometown (..) but day by day, year by year and until this time, they can accept that, they don't want to revenge someone because they take this disaster.”⁹⁶

In de kantine van IAIN in Ambonstad ontmoette ik Rahman. Rahman werkte tijdens het conflict in Ambonstad als journalist. Hij vertelde een verhaal over zijn doodsangst toen hij moest vluchten en onderwijl beschoten werd.

“He had to pass at the seashore and at the time..eh.. they had to walk on the water. (..) He had to bring a camera (..) to get the data at the time. And when he had walking.. eh.. he had shoot by the Tabiri people, Christians people. (..) it was just scary and make a traumatic.”⁹⁷

Ook Thalib deelde zijn herinneringen van de vlucht uit de christelijke wijk Bentas in Ambonstad. In augustus 1999 ging Thalib samen met de andere moslims onder militaire begeleiding vanuit Bentas naar Liang. Zij zaten op een open legertruck en passeerden verschillende christelijke dorpen.

“They have to leave their home in Bentas. (..) On that way when Thalib and his family in the truck, and (..) has to pass the Christians people. So Christians people like, make a zigzag on that way, so the car have to make... pass with zigzag... and eh.. the Christian people eh... like scream, eh scream with Atjang, Atjang!⁹⁸ (..) That was a very scary experience, because all of Christian people there (..) they used swords in their hands and then.. they were screaming.. to the truck because when eh...Christian know about it. So they scream like that. And when eh, they arrived at Waihaong... so, he can breathe normally and after that, after that eh, it is a long time ,it is long far, far to go to Liang. Because eh.. after that they have to pass Christians, Christian villages too, again, and it will be like a... heart attack, because of big worries an scary, because Christians know how pass that way.”⁹⁹

⁹⁶ Interview met Abdi. Ambon, Liang. (04-02-2014).

⁹⁷ Interview met Rahman. Ambon, Ambonstad. (07-02-2014).

⁹⁸ Atjang was een scheldwoord wat vanaf het begin van het conflict gebruikt werd voor Moslims.

⁹⁹ Interview met Thalib. Ambon, Ambonstad. (14-03-2014).

De verhalen van Abdi, Rashid en Thalib vormen een illustratie van moslims die voor het geweld moesten vluchten. De angst voor wat hen zou kunnen overkomen heeft veel impact gehad op hun leven. In verschillende andere interviews benoemden mensen dit ook.

Tijdens mijn onderzoek vertelden Molukkers mij tragische verhalen over familie en vrienden die zij tijdens de oorlog zijn verloren. Jushuf was negen jaar toen er gevechten uitbraken in zijn dorp in Waitibu in West-Seram. Waitibu is een klein islamitisch dorp dat ligt in het grotere christelijke dorp Tihulale. Tijdens de aanvallen probeerden zij zich te verdedigen. Jushuf was getraind om met pijl en boog te schieten. In een van de gevechten verloor hij zijn opa en oom.

“The two of victims was his grandfather and uncle. (..) He can handle by himself. He don’t want to tell, eh... his experience to anybody, but when someone ask him, just tell the facts.”¹⁰⁰

Op de universiteit IAIN sprak ik met Ifran die zijn broer verloor tijdens gevechten in Ambonstad.

“His big brother is killed by some Christians. So he, he cannot sleep well (..) until now. (..) He has no traumatic because of war.., because of fighting or taking he have no traumatic. (..) He just get a traumatic because his big brother is killed by some people.”¹⁰¹

Ook Amine verloor een grootdeel van zijn familie, doordat zij onthoofd werden.

“Most of them [his family] Their head is separated by their body and their bodies never found, they just found the head and also eh... like burned houses and everything. And sometimes they’re also being ruing by eh... people in the Mosque who doing a prayer being slaughtered by somebody.”¹⁰²

Verschillende respondenten noemden concrete oorlogservaringen die veel impact hebben gehad op hun leven zoals het geweld wat hen of hun geliefden is aangedaan. Naast deze concrete voorbeelden spraken de respondenten ook in meer algemene zin over angsten en onzekerheden van hun leven in tijden van oorlog. Vandaag de dag denken zij hier nog vaak aan terug. Souhaila was acht jaar toen het conflict uitbrak in Weir in Zuid-Oost Molukken. Zij en de bevolking van Weir zijn nog steeds bang dat het conflict zich zal herhalen.

“If there is a conflict, even it is not a religious conflict,... so they just... eh... scary and just like wants to make prepare, because they just scary this is about religion.”¹⁰³

De beschreven herinneringen van moslims zijn verhalen over indringende ervaringen van moslims die slachtoffer waren van het conflict. Ifran noemde tijdens het interview expliciet dat zijn deelname in het conflict niet traumatisch is geweest maar dat hij alleen geleden heeft onder het verlies van zijn broer. Verschillende andere respondenten benoemden juist wel dat zij als het traumatisch hebben ervaren om als dader verantwoordelijk te zijn geweest voor moord en geweld of om hier getuige van te zijn.

¹⁰⁰ Interview met Jushuf. Ambon, Tulehu. (08-02-2014).

¹⁰¹ Interview met Ifran. Ambon, Ambonstad. (10-02-2014).

¹⁰² Interview met Amine. Ambon, Ambonstad. (25-03-2014).

¹⁰³ Interview met Souhaila. Ambon, Ambonstad (10-02-2014).

Op 8 februari ontmoette ik Dullah een oud-strijder van Laskar Jihad. In 2001 werd Dullah lid van Laskar Jihad. Na een korte training vocht hij mee in strijdersgroepen van de organisatie. Hij heeft nooit spijt gehad dat hij zich bij Laskar Jihad heeft aangesloten. Wel draagt hij nog veel heftige herinneringen met zich mee, die hij probeert te vergeten. Tijdens de gevechten is hij gewond geraakt in zijn mond en nu heeft hij nog steeds problemen met eten. Ook heeft hij geleden onder het feit dat hij tijdens de oorlog zijn opleiding moest afbreken.

“Actually he still has a trauma, but because of eh... after years , he.. he tried to delete all of the conflict.”¹⁰⁴

Maruan vertelde in een interview hoe hij meevocht in een georganiseerde strijdersgroep vanuit Hitu. Tijdens de gevechten stierven zijn vriend en een neef van hem. Zijn broer werd geraakt door een bom en verloor hierbij zijn been. Maruan had last van zijn oorlogsherinneringen, maar heeft dit kunnen verwerken in een workshop over traumaverwerking.¹⁰⁵

Nada gaf ook aan hoe zij heeft geleden onder het conflict. Zij heeft als vrouw een unieke rol gespeeld bij het leiden van strijdersgroepen in Ambonstad. Ze voelde zich van binnen geroepen om mee te vechten en de moslimgemeenschap te beschermen. Gepassioneerd vertelde ze in haar huisje in Ambonstad over de gevechten waarbij zij betrokken was. Tijdens één van deze gevechten kwam een vriendin van haar om het leven. Volgens Nada is het conflict voor alle moslims traumatisch geweest.

“There is like a few of traumatic in herself and eh, she said that all the people of Muslims have a traumatic because ..eh.. they thought that eh.. the conflict not emerged from Muslims, but from Christians.”¹⁰⁶

Tijdens mijn onderzoek kwam ik steeds jongeren tegen die als kind al betrokken waren in de strijd. Tarek is een van hen en hij vertelde hoe hij vanaf achtjarige leeftijd meevocht in strijdersgroepen uit Tulehu en Rumahtiga. De beelden van geweld en verlies staan nog steeds op zijn netvlies.

“In that time he is.. he really it experienced how to see people been shot in their head and how to be killed. (..) So he feels like it is more than a trauma, it is more than a trauma when he sees eh.. someone is been killed by shot or chopped down.”

De dingen die hij heeft meegemaakt beïnvloeden zijn dagelijks leven.

“Sometimes when he...on the way to somewhere, when he sees some remained building after the burnings, eh.. it keeps like a flash of memories. When he sees some flesh.. human flesh.. and also he remember bloods and everything about human life, and it makes him like eh, eh, like loose his concentration about something. (..) It is like a flashback. And it is like a space, like a space in his mind... and then it's lead him through the memories of conflict.”¹⁰⁷

Mijn gids Ilias heeft ook nog dagelijks flashbacks van het conflict. Hij vertelde me hoe hij betrokken raakte bij de gevechten nadat zijn huis was afgebrand. Ik vraag hem hoe hij terug kijkt op deze tijd. Hij

¹⁰⁴ Interview met Dullah. Ambon, Tulehu. (08-02-2014).

¹⁰⁵ Interview met Maruan. Ambon, Morila. (30-03-2014).

¹⁰⁶ Interview met Nada. Ambon, Ambonstad (26-03-2014).

¹⁰⁷ Interview met Tarek. Ambon, Ambonstad. (21-03-2014).

wilde hier niet op ingaan, maar zei dat hij als hij gaat slapen nog altijd de gezichten voor zich ziet van mensen die hij heeft vermoord. Ze volgen hem altijd.

“They are inside my head.”¹⁰⁸

10 februari sprak ik met Ara op IAIN. We zaten met een groepje studenten te praten en Ara deelde hoe hij als tiener getuige was van een bloedbad.

“He got eh.. a full traumatic on 2000, it’s about eh March 2000, (..) when forty-two of pastors, pastors is killed..eh.. at one building...at one building. It..The building is at...eh a.. research, research institution.(..) At that building the Muslims killed forty-two... pastors. And they get a big traumatic and he (..) couldn’t eat at two months. At two months he cannot eat.’ E: ‘So how did they kill them?’ By knife.”¹⁰⁹

In de gesprekken met moslims hadden de negatieve en aangrijpende herinneringen aan de burgeroorlog de overhand. Toch hoorde ik ook enkele verhalen waarbij men refereerde aan glorieuze herinneringen al dan niet gepaard met heldenverhalen. Vier moslims vertelden dat zij trots waren op hun aandeel in het conflict. Mijn gids Ilias vertelde verschillende keren over een lokale moslimgangstergroep in Ambonstad waarbij hij was aangesloten. Trots gaf hij aan hij dat deze groep erg berucht was in die tijd en dat zij hun district goed probeerden te verdedigen. Ifran vertelde hoe hij een christelijk meisje gered heeft en in huis heeft genomen. Later bekeerde zij zich tot de islam en nu studeert ze aan een islamitische universiteit.¹¹⁰

Van de zesendertig moslimrespondenten zeggen zeventien mensen dat zij geen traumatische ervaringen hebben meegemaakt. Dit gaat om mensen die relatief weinig van de burgeroorlog hebben meegemaakt omdat er in hun gebied niet gevochten werd of omdat zij gevlucht waren naar een veiliger gebied buiten de Molukken. Daarbij waren er ook respondenten die wellicht wel aangrijpende gebeurtenissen hebben meegemaakt, maar dit niet met mij en mijn vertaler wilden delen. Tot slot waren er ook respondenten die een invulling aan het begrip trauma gaven waarvan zij zichzelf distantieerden. Zo stelde mijn tolk Adam dat hoewel hij heftige ervaringen heeft gehad tijdens de oorlog, hij hier niet de lading traumatisch aan wil geven. Wel vertelde hij over zijn vriend die getraumatiseerd is door het verlies van zijn broer en hierdoor geen sociale contacten aan kan gaan.¹¹¹

Fazhur deelde hoe hij als 6-jarig kind getraind was door Laskar Jihad in het dorp Kulor op het eiland Saparua. Hij verloor drie van zijn vrienden toen zij vanaf het strand op Kulor beschoten werd. Tijdens de training leerde hij hoe hij moest schieten en bommen moest plaatsen. Fazhur zei dat hij geen traumatische ervaringen heeft gehad en ook nooit last heeft gehad van zijn oorlogsherinneringen. Wel stelde hij dat hij zich schuldig voelt over hoe bepaalde dingen zijn verlopen.

¹⁰⁸ Gesprek met Ilias na het interview met Agus. Al-eiland, Ai. (04-03-2014).

¹⁰⁹ Interview met Ara. Ambon, Wakal. (10-02-2014)

¹¹⁰ Groepsgesprek met studenten op IAIN. Ambon: Ambonstad. (10-02-2014).

¹¹¹ Interview met Adam.) Ambon: Ambonstad. (03-02-2014).

“He has no traumatic experience at all. (..) He has like eh... guilty feeling, guilty feeling because of the conflict and eh.. he joined he conflict. (..) It doesn’t mean that eh...he killed someone or some people but eh because eh... he burned houses.”¹¹²

De beschreven citaten geven weer dat moslims uiteenlopende ervaringen hebben gehad tijdens de oorlog. Deze verhalen zijn vergelijkbaar met herinneringen die christenen hebben gehad tijdens het conflict. In de volgende paragraaf worden deze ervaringen weergegeven.

3.1.2. *Herinneringen van christenen*

Ook de christelijke respondenten spraken over ingrijpende gebeurtenissen waarbij zij zelf het slachtoffer waren. Van de drieënveertig christenrespondenten antwoordden vierentwintig personen bevestigend op de vraag of zij traumatische ervaringen hebben meegemaakt. Zij refereerden aan geweld, mensen die omkwamen, het moeten vluchten uit hun woonplaats, of het leven onder primitieve omstandigheden.

Op 5 februari sprak ik Sabar en zijn vrouw in hun woning in Tanah Putih. Sabar leefde met zijn familie in Hila. 20 januari 1999 sloegen hij met zijn familie op de vlucht omdat er geruchten waren dat ook de christenen in Hila aangevallen zouden worden. Diezelfde nacht nog vluchtten alle Christenen uit Hila naar de jungle. De vrouw van Sabar vertelde over de zware tocht waar zij twee dagen over deden.

“It was almost at night and they.. eh.. ran (..). It was very hard for them because they were women. (..) The area is too dangerous.. so she just go down like only.. She cannot walk, only sliding down and just move herself.. until the clothes, the t-shirt of here, was separated from here backside. So it was really, really hard for them (..) because they ran away only with their clothes on their body, right.”¹¹³

Mijn tolk Simon moest vluchten nadat zijn huis in de wijk Wadika was afgebrand. Met zijn familie heeft hij tijdens de oorlog op vier verschillende plaatsen gewoond. De meest traumatische ervaring van Simon was toen hij op 11-jarige leeftijd aan het vliegeren was. Plotseling hoorde hij gewerschoten van militairen. Simon wilde snel naar huis lopen, maar liep de verkeerde kant op.

“I just chose.. wrong way... and then I ended in the Muslim community..(..) And I entered the Muslim community... and they noticed me that I’m a Christian and then they stabbed me.. in my stomach, twice. And at first I didn’t realise that they were stabbed me...but when I ran and I feel like hurting.. inside.. and I just fell and passed out. So they bring me to the hospital. In that time I can admit that...eh.. I was angry.. angry and.., I think revenge, think revenge.. But, you know, I think.. my age is growing older, and then I think... I don’t think I should revenge them.. I think I should think to create something other than.. anger and hate. At first it was hard for me to forgive them. But then after, I can say: ‘Not all Muslims are responsible for what happening.’”¹¹⁴

¹¹² Interview met Fazhur. Seram: Latu. (17-03-2014)

¹¹³ Interview met Sabar. Ambon, Tanah Putih. (05-02-2014).

¹¹⁴ Interview met Simon. Ambon: Ambonstad. (10-02-2014).

21 maart sprak ik Katy, een vriendin van Simon. Katy leefde met haar familie in Liliama op Oost-Seram. We zaten in het Patimurapark in Ambonstad en ik vroeg Katy of zij iets van haar ervaringen van het conflict zou willen delen. Katy gaf aan dat zij een aangrijpend levensverhaal heeft wat zij nooit eerder met een vreemde heeft gedeeld.

“Oh it is quite sensitive for her, but she will try to explain it.(..) So in that time, in eh.. Liliama district, several villages has to convert by force... convert to Islam. In that time Katy is also...experience that conversion.”

Samen met elf andere families werd Katy meegenomen naar een moslimdorp waar zij moesten blijven en gedwongen werden om zich aan de islamitische regels te houden. Ze legden de islamitische geloofsbelijdenis af en gingen elke dag naar de moskee.

“So eh, after the moving they live in... Imams house. (..) For remembrance Islam teaching eh.. the imams write Arabic letters in their tongue. So that’s a kind of remembrance, tongue and their lips. So eh... it is like eh.. It’s a must that they have to say something really Islamic.”

Volgens Katy speelden militairen een rol in de ontvoering en de vernedering van christenen. Zij dwongen de christenen koranverzen op te zeggen en straffen hen als zij dit niet goed deden.

“If they didn’t.. eh, eh learn about Islam so perfectly they will be punished by the military (..) They get beaten by military in a... in a yard like this. So everybody can watch them.”

Ook op school maakte Katy een moeilijke tijd door waarin zij en de andere christenen gepest werden. Op een dag kwamen er jihadstrijders die op hun schooluniformen een tekening maakten van Jezus met lang haar vol vlooiën.

“So they write Jesus like that, Jesus with eh... so many flees in.. his hair because he is with long hair. They write Jesus name in the school uniforms.”

Na één jaar wist de familie van Katy het dorp te ontvluchten. Zij hoorden dat zij voor een aantal jihadstrijders de *shahada* zouden moeten opzeggen.

“If one of them cannot read the shahada they would be killed. So in that time they are successfully escaped from their village in the... eh... eh in the midnight.(..)when they flee away before the test... they go... up on the mountain, but they been followed. But they been followed... eh. The Jihad tried to slash them, but then they been saved by indigenous people, Nuaulu. (..) Nuaulu saved them by their own and also by their own magic and everything... So the Nuaulu saved them and then they successfully escaped from that...eh...searching.”

Deze ervaringen hebben veel impact gehad op haar leven. Ze kon een tijd lang het geluid van de oproep tot gebed vanuit de moskee niet aanhoren en wilde weggrennen wanneer ze dit geluid hoorde. Ze heeft toen met een dominee gebeden en zegt langzaam hersteld te zijn van alles wat ze heeft meegemaakt.¹¹⁵

¹¹⁵ Interview met Katy. Ambon, Ambonstad. (21-03-2014).

Verschillende christelijke respondenten gaven evenals moslims aan dat zij het verlies van dierbaren als traumatisch hebben ervaren. Bertus vertelde hoe hij zijn neefje moest gaan identificeren nadat deze was verbrand en in stukken gehakt.

“The most traumatic experience that he felt during the conflict is when his nephew killed and burned by the attackers. So, it site in Galala it is actually near your house, in front of the church near the bridge (..) his nephew was burned there. And they left... they left... the attacker left him in pieces. So when he is get burned... the body is like getting smaller and smaller, like it still like this. So eh, at first they didn't recognize... they didn't recognize who is that, but when opa sees...recognize that body from his teeth and then he knows then...that's his nephew.”¹¹⁶

Ook Lea verloor haar man tijdens het conflict. Haar man wilde naar de kerk gaan om deze te beschermen omdat er geruchten waren dat de kerk aangevallen zou worden.

“When he comes to the church... some of the army in our villages shoot, shoot him and then he passed away. (..) She get a trauma and then it makes here getting sick”¹¹⁷

Hoewel sommige christelijke respondenten specifieke ernstige ervaringen noemden, spraken anderen in meer algemene zin over het conflict, dat zij als geheel als een heftige tijd hebben ervaren. Sam uit Samet op het eiland Haruku eiland vertelde over de moeilijke levensomstandigheden tijdens het conflict.

“When the conflict happened their life is very difficult.(..) So the tragedy get suffering their lives....”¹¹⁸

Ook mijn gids Joy vertelde dat zij nog vaak herinnerd wordt aan het conflict. Ze schrikt nog steeds van geluiden die haar aan de oorlog doen denken.

“If we hear something like eh a bomb sound.(..) Makes a rush, a rush to prepare something and eh...Oh my God we have to...depart from that area... This makes a trauma. Whether.. whether that sound is okay, and is not a problem. (..) But I should forget it.”¹¹⁹

Verschillende christenrespondenten vertelden hoe zij als dader betrokken waren bij het conflict en verantwoordelijk waren voor moord en geweld of dat zij hier getuige van waren. Dit heeft veel impact op hen gehad.

Op 13 maart ontmoette ik Ronny in zijn atelier waar hij als kunstenaar woont en werkt. Ronny vertelde hoe hij als kind meevocht in de christelijke strijdersgroep Agas. Deze groep bestond uit kinderen die gerekruteerd waren om mee te vechten. De naam Agas is afgeleid van een kleine muskiet dat venijnig kan steken.¹²⁰ Ronny groeide op in Noord-Molukken in Ternate. Tijdens het conflict vocht hij mee in verschillende strijdersgroepen. Op 9-jarige leeftijd ging hij zonder zijn familie naar Ambon om daar te

¹¹⁶ Interview met Bertus. Ambon: Hukurila. (12-03-2014).

¹¹⁷ Interview met Lea. Ambon, Ambonstad. (07-02-2014).

¹¹⁸ Interview met Sam. Samet, Haruku. (08-02-2014).

¹¹⁹ Interview met Joy. Ambon, Ambonstad. (03-02-2014).

¹²⁰ Klinken, G. *The Maluku Wars: Bringing Society Back*. Indonesia, No. 71 (Apr., 2001), pp. 1-26. p. 4.

vechten. Hier raakte hij betrokken bij de groep Agas en na verloop van tijd kreeg Ronny de leiding over twintig kinderen. Ronny heeft vier jaar lang meegevochten en verschillende traumatische ervaringen gehad.

“He still feels a little bit trauma, especially when he sleeps during the night. It still like.. eh. It came like flash’s... flash’s came to his mind. When he kill people... when he drink peoples blood and also... when he’s been shot.(..) He has.. cousins who also join the army, but his already passed away. Eh.. because.. eh... his cousins tried to protect him from a bomb hogging the bomb and protected him from the explosion. (..) Until now this twenty kids... only three still manage life. (..) and he is one of the three. But the others is already gone. (..) Among the three people, among the three kids eh...the only one who still kept his insanity, [sanity] he still kept his sanity is only him. The other one...The other two is already going mad.”¹²¹

Na het gesprek met Ronny sprak ik een andere kunstenaar, Paulus. Oorspronkelijk kwam hij uit Tual maar hij en zijn familie vluchtten naar Ambon. Paulus legde uit hoe hij een infiltrant in zijn wijk heeft vermoord.

“That person tried to infiltrated, eh, his residence. So eh... the infiltrator eh, brings a gun. And then... he suddenly realized that infiltrator is already infiltrated his residence, he’s been shot...But it’s his head, not.. eh, his body but only his head...his head. And his head loose from his head, loose from his head. And then he sees that he killed that infiltrator. That’s a traumatic experience when he feels like he is already killed.”¹²²

Net als Paulus vertelde ook Juno hoe hij mensen heeft vermoord.

“Maybe the traumatic one is.... Eh... “He *cut* somebody. But he didn’t want to remember it again..(..) it’s maybe more then.. three. (..) He just forget it all.”¹²³

Ook Timo heeft als leider van een christelijke strijdersgroep in Bathu Gantung in Ambonstad een moeilijke tijd doorgemaakt tijdens het conflict. Timo vond het vooral aangrijpend toen zijn wijk Bathu Gantung werd aangevallen.

“He didn’t eat anything for one week... Just plays the trumpet. (..) Twenty-four-seven in a week he just play the trumpet and just eh.. drink the rain. Not food, just the rain.”

Timo vertelde dat hij nu geen last meer heeft van zijn oorlogservaringen. We praatten verder en Timo legde uit hoe hij als leider gesprekken voerde met jongeren om te bepalen of ze klaar waren om mee te vechten.

“There is eh, no training but just ask: ‘Are you ready to... murder... some people? Especially the Muslim? Are you ready?’ (..) and when they ready, they are pray and join the conflict. (..) if he told: ‘you should go home’ and you didn’t go home, you should.. you have to die, you just die. (..) You should have to listen the leader. (..) If you don’t eh,

¹²¹ Interview met Ronny. Ambon, Ambonstad. (13-03-2014).

¹²² Interview met Paulus. Ambon, Ambonstad. (13-03-2014).

¹²³ Interview met Juno. Ambon: Ambonstad. (14-03-2014).

ready.. don't push your... don't push. Just go home because if you don't go home, something bad happened to you."

Ik vroeg Timo hoe men kon weten of je klaar was om mee te strijden of niet. Het bleef een poos stil waarop Timo begon te huilen. Nadat hij zich weer had hersteld, pakte hij zijn trompet en begon te spelen.¹²⁴

Ook bij de christelijke respondenten hadden de negatieve en aangrijpende verhalen de overhand. Toch deelden ook enkele respondenten hun glorieuze herinneringen. Levi vertelde hoe zijn dorp Rutong op Ambon aangevallen werd door Laskar Jihad strijders die zich als militairen en agenten hadden verkleed. Het dorp Rutong heeft drie wegen die naar het centrum van het dorp leiden. De strijders kwamen over één van die wegen het dorp binnen en de dorpingen blokkeerden de andere twee wegen. Toen de strijders in het centrum waren, wist Levi de strijders te misleiden.

"He is go to the church and used the eh.. speaker, speaker and then make a diversion. (..) 'Attack over here, attack over there!' But in fact there is no people to attack. So the attackers feels like, they will be... they will be attacked by them. (..) After that they flee away."¹²⁵

Drie leden van de christelijke Cokergroep vertelden trots dat zij veel invloed hebben gehad op het conflict.

"Their role in the conflict really... brings a great influence. So, when the eh.. enemy side heard about the eh.. Cokers army of Kudamati (..) came and bring them our helps, so the enemy starts to fear and flee away from the conflicts area. Because they were coming with their helps, to help people around the conflict area."¹²⁶

Van de christelijke respondenten reageerden negentien personen ontkennend op de vraag of zij traumatische gebeurtenissen hebben meegemaakt. Dit ging net als bij moslims om mensen die weinig van de burgeroorlog hebben meegemaakt omdat er in hun gebied niet gevochten werd of zij gevlucht waren naar een veiliger gebied. Daarbij zijn er waarschijnlijk ook respondenten die wel aangrijpende gebeurtenissen hebben meegemaakt maar dit niet met mij en mijn vertaler wilden delen. Tot slot waren er ook respondenten die een invulling aan het begrip trauma gaven waarvan zij zichzelf distantieerden. Zo zeiden leden van de Cokerbeweging bijvoorbeeld dat alleen vrouwen, kinderen en bejaarden traumatische ervaringen kunnen hebben.¹²⁷

"For three of them they didn't feel any trauma, but they believe that trauma undergoes some women and children and also eh some people... but older than them, older than them, the really feels that trauma. But for the three of them, no."

Deze paragraaf laat zien dat moslims en christenen verschillende gebeurtenissen tijdens de oorlog als traumatisch hebben ervaren waarbij sommigen nu nog moeite hebben met de verwerking hiervan. Concluderend kan gesteld worden dat de respondenten aanzienlijk meer negatieve herinneringen van pijn en verlies deelden dan glorieuze herinneringen. In de volgende paragraaf wordt er bekeken in

¹²⁴ Interview met Timo. Ambon, Ambonstad. (01-03-2014).

¹²⁵ Interview met Levi. Ambon: Rutong. (12-03-2014)

¹²⁶ Interview met oud-Cokerleden: Aram, Krisyanto en Max. Ambon: Ambonstad. (20-03-2014).

¹²⁷ A.W. Interview met oud-Cokerleden,

hoeverre de respondenten verbanden leggen tussen hun herinneringen aan het conflict en religieuze interpretaties en verklaringen.

3.2. Religieuze interpretaties van het conflict

Uit de resultaten van de interviews bleek dat van de negenzeventig respondenten, eenenvijftig respondenten achteraf gezien het conflict niet als een religieus conflict beschouwen. Volgens deze respondenten ontstond het conflict door migrantenproblematiek, economische verschillen en politieke onrust. Religieuze issues hebben het conflict aangewakkerd en versterkt. De meeste respondenten gaven aan dat zij pas na het conflict beseften dat het geen religieus conflict was. Zeventien respondenten zeggen niet te weten of dit een religieus conflict was of dat er nog andere redenen achter het ontstaan van de oorlog zaten. Zeven respondenten zien het conflict als een puur religieus conflict tussen moslims en christenen.

In de interviews refereerden de respondenten aan religieuze teksten, ervaringen, symbolen en gebruiken. Zowel moslims als christenen voelden zich van hoger hand geroepen om deel te nemen aan de strijd. Moslimrespondenten stelden dat de strijd een heilige oorlog was en dat zij daarom deelnamen aan de *jihad*. Christenrespondenten deden mee onder leiding van hun dominee of andere lokale leiders. Tijdens de gesprekken vertelden de respondenten over de leiding van God tijdens het conflict. Tien respondenten refereerden aan wonderen die zij tijdens het conflict meegemaakt hebben. In acht gevallen ging het om christelijke respondenten. Bij de beschrijving van deze wonderverhalen maak ik onderscheid tussen *objectieve* en *subjectieve* wonderen. Hoewel de respondenten dit onderscheid niet maken, gebruik ik deze begrippen als definitiekader voor het begrip wonder. Onder objectieve wonderen wordt de kern van het wonder in de gebeurtenis zelf gezocht terwijl bij subjectieve wonderen iemand de gebeurtenis als een wonder interpreteert.¹²⁸ Naast de wonderverhalen die duidelijk een objectief of een subjectief karakter hadden, hoorde ik ook verhalen die extreme toevalligheden bevatten, maar feitelijk wel zouden kunnen. Deze wonderen heb ik ook onder de subjectieve wonderen gecategoriseerd. Naast dat de respondenten vertelden over Gods roeping en soms wonderlijke leiding, gaven zij ook religieuze verklaringen voor het conflict of juist voor verzoening en wederopbouw. In deze paragraaf worden religieuze interpretaties van moslims en christenen beschreven. Als eerste zullen de religieuze interpretaties van moslims worden uitgewerkt en aansluitend de interpretaties van christenen.

3.2.1. Religieuze verklaringen van moslims voor geweld

Versillende moslimrespondenten voelden zich door hogerhand geroepen om mee te strijden voor de moslimgemeenschap. Van de zesendertig moslimrespondenten hebben elf respondenten actief meegevochten tijdens de oorlog. Vier respondenten leggen expliciet het verband tussen de verplichting tot *jihad* en de inmenging in het conflict. Zij zeiden dat zij niet bang waren omdat zij zich geroepen voelden om hun geloof te verdedigen en zich hierin door God gesteund wisten.

Mijn gids Ilias vertelde dat hij de moslimgemeenschap wilde verdedigen nadat zijn huis was afgebrand. Hoewel zijn familie Ambon ontvluchtte bleef hij zelf om mee te strijden. Hij voelde zich geroepen om

¹²⁸ Blaauw, M. *Een verdediging van de mogelijkheid van wonderen*. Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology 64 (2003) 165-178. p. 166.

de moslims te verdedigen en de oproep tot jihad te beantwoorden. In zijn hart voelde hij dat hij mee moest vechten om verzekerd te zijn van een plaats in de hemel.

“If you want to go to heaven, this is your time.”

Tijdens de gevechten was hij niet bang omdat hij op God vertrouwde.¹²⁹

Ook Dullah vertelde dat hij mee wilde vechten voor Laskar Jihad om de moslims te verdedigen en om in de hemel te komen.

“First of all eh... why he became a Laskar Jihad, one of Laskar Jihad because of.. he just want to defend ourselves (..) and other Muslim selves. And then.. the second one is the jihad.. They took a jihad before they... eh before he want to achieve the heaven, Gods eh, Gods heaven, paradise.”¹³⁰

Dullah benadrukt dat Jihad niet gelijk staat aan het voeren van oorlog en aan het plegen van geweld en dat het initiatief niet bij mensen ligt.

“God gives the instruction to them...to make jihad, to take eh... jihad. And jihad is not, is not identically with war. (..) When the conflict happens and eh someone else was attacking somebody, or himself, so they just want to safe their soul.”¹³¹

Fazhur was ook betrokken bij Laskar Jihad. Hij werd als kind getraind om mee te vechten met Laskar Jihad. Fazhur was niet gedwongen om mee te doen maar werd wel gestimuleerd door zijn ouders. Hoewel hij slechts zes jaar oud was, deed hij dit ook omdat hij in de hemel wilde komen.

“Some people of Laskar Jihad said: if you die.. (..) God accepted you and you’re in heaven.”¹³²

Tarek gebruikte dezelfde argumenten als andere moslims waarbij hij wijst op de beloning in het hiernamaals. Daarbij noemde hij expliciet dat het geen keuze was maar een religieuze verplichting.

“It’s not about an option, but it’s about a calling, religious calling. (..)For his mind defending religion is an obligation.”¹³³

Deze drie voorbeelden illustreren hoe sommige moslimrespondenten die mee hebben gevochten zich geroepen voelden om deel te nemen aan de jihad en hiervoor beloond zouden worden in het paradijs.

3.2.2. *Religieuze verklaringen van moslims voor vrede*

Vier respondenten zeiden nadrukkelijk dat islam geen legitimaties geeft voor geweld en zij wezen op het respect voor andersdenkenden en twee van hen verbonden juist het begrip jihad aan de strijd voor vrede en verzoening.

Op 25 maart ontmoette ik Amine in zijn huis in Ambonstad. Na het uitbreken van de oorlog verloor hij een groot deel van zijn familie. Hierdoor voelde hij zich geroepen om de moslimgemeenschap en zijn

¹²⁹ Gesprek met Ilias na het interview met Agus. Al-eiland, Ai. (04-03-2014).

¹³⁰ Interview met Dullah. Ambon, Tulehu. (08-02-2014).

¹³¹ Interview met Dullah. Ambon, Tulehu. (08-02-2014).

¹³² Interview met Fazhur. Seram, Latu. (17-03-2014).

¹³³ Interview met Tarek. Ambon, Ambonstad. (21-03-2014).

geloof te verdedigen. Echter, al snel beseftte hij dat er onder christenen net zoveel slachtoffers vielen als aan de moslimzijde en hij realiseerde zich dat moslims en christenen tegen elkaar opgezet waren.

“We were been set up to such of killings.”

Hij kwam in contact met vredesactivisten en probeerde met hen om de relaties tussen moslims en christenen te verbeteren. Hun activiteiten werden zowel bij de moslimgemeenschap als door de christengemeenschap niet in dank afgenomen.

“Some people.. considered him as a.. traitor, consider as a traitor. They even put a banner of him, ‘his blood is halal to be shed’. (..) So they put a banner, and also put on the web, on a website. So that’s a Laskar Jihad.. website. So his blood is already halal to be killed. So.. eh.. but his opinion and his understandings about jihad is different from others, because for him, jihad it means fighting, but fighting for educations, fighting for stop the violence and fighting for any others what’s really good for humanities. So he feels like eh.. it’s okay they just want to kill me, at least eh.. I’m dying in my fight for eh.. common values for humanities in Ambon. So, that’s okay, eh my provisions will be accepted from Allah.”¹³⁴

Abdi uit het dorp Iha zei nadrukkelijk dat er geen legitimaties van het conflict gevonden kunnen worden in de islam. Om die reden wilde hij geen wraak nemen op de christenen die zijn dorp hebben verwoest.

“They don’t want to revenge them, because eh.. they can accept the condition as a disaster for them. (..) In Islam they totally believe that we have to respect other people, even they have a different religion with us.”¹³⁵

Ook Ali heeft als imam en docent steeds gewezen op het belang van goede interreligieuze relaties. Hij organiseerde verschillende interreligieuze programma’s om te bouwen aan onderling vertrouwen tussen jongeren van verschillende religies. In discussies met andere islamitische geestelijken benadrukte hij dat hij het als moslim belangrijk vond om onderling vertrouwen op de Molukken te vergroten.

“When I do this activities, this program, it’s not that I eh... walk out from Islam religion. (..) I just share the mission of Islam.”¹³⁶

3.2.3. *Verschillen tussen Laskar Jihad en lokale moslims*

Tijdens de interviews wezen zes respondenten mij op de verschillen tussen Laskar Jihad en de lokale Molukse islam. Laskar Jihad was gebaseerd op de Salafi school uit Saoedi Arabië en streefde een gezuiverde islam na.

“They had a problem with Laskar Jihad also, the Muslim side. Because eh...from theological point of view it’s a kind of different [type] of Islam. The majority of Muslim in Maluku, as like in

¹³⁴ Interview met Amine. Ambon, Ambonstad. (25-03-2014).

¹³⁵ Interview met Abdi. Ambon, Liang. (04-02-2014).

¹³⁶ Interview met Ali. Ambon, Ambonstad. (28-03-2014)

Indonesia (..) is more tolerate with the local culture. (..) They [the Salafi Muslims] want to purified Islam."¹³⁷

Amine en Ilias vertelden dat Laskar Jihad regels had over welke vormen van geweld zij mochten gebruiken. Lokale moslims hielden zich niet aan deze regels.

"Laskar Jihad has their own ethics to kill among Muslims and local people has no ethics in that time."¹³⁸

Laskar Jihad trad hard op tegen moslims die andere standpunten op nahielden dan zij zelf. Drie moslim respondenten vertelde dat zij op een zwarte lijst stonden om gedood te worden omdat zij zich inzetten voor vrede en mensenrechten. Laskar Jihad beschuldigde Ali en zijn vrienden ervan dat zij christenen zouden zijn.

"They don't like Ali and his friends because they told and claimed that Ali and his friends joining the Christians and moved to Christian religion."¹³⁹

In het interview met Dullah, de strijder van Laskar Jihad vertelde hij dat er binnen Laskar Jihad interne problemen zijn geweest over verschil van inzicht in theologische interpretaties. Dit heeft geleid tot verschillende afsplitsingen binnen Laskar Jihad.¹⁴⁰

3.2.4. *Wonderverhalen van moslims*

Twee moslimrespondenten noemden expliciet dat God hen op wonderlijke wijze geholpen of beschermd heeft tijdens het conflict. Bij één respondent, mijn gids Ilias, ging het om een gebeurtenis die valt onder de objectieve categorie van wonderen.

Op 8 februari bezocht ik met mijn tolk Lela en gids Ilias het eiland Haruku. We wilden drie verschillende dorpen bezoeken maar wegens lokale conflicten was het moeilijk om van het ene dorp naar het andere dorp te reizen. Na het eerste interview bespraken we bij vrienden van Ilias hoe we het beste het volgende dorp konden bereiken. Ilias wil geen risico's nemen en we besloten om niet over land, maar met een speedboot naar het volgende dorp te reizen. Tijdens de lunch maakte Ilias mij duidelijk dat hij niet bang was. Behoedzaam liet hij een Javaans zwaard zien en hij vertelde dat hij dit zwaard tijdens het conflict kreeg van een leider van Laskar Jihad. Ilias zegt dat hij dit zwaard nooit gebruikt heeft maar dat dit zwaard bescherming biedt en hij het daarom nu ook mee heeft genomen. Hoewel hij op het zwaard vertrouwt gaf hij ook aan dat het zwaard eigenlijk *shirk* is en hij alleen in God gelooft.¹⁴¹

Abdi uit het dorp Iha maakte mij deelgenoot van een wonder dat valt onder de subjectieve categorie. Tijdens het interview vertelde hij hoe zijn dorp Iha werd aangevallen. Na het interview liet hij een foto zien van een moskee die in de woonkamer prijkt. Tijdens één van de aanvallen vluchtten de

¹³⁷ Interview met Benjamin. Ambon, Ambonstad. (24-03-2014).

¹³⁸ Interview met Amine. Ambon, Ambonstad. (25-03-2014).

¹³⁹ Interview met Ali. Ambon, Ambonstad. (28-03-2014)

¹⁴⁰ Interview met Dullah. Ambon, Tulehu. (08-02-2014).

¹⁴¹ Gesprek met Ilias. Haruku, Kariu. (08-02-2014).

dorpelingen naar de moskee en ontkwamen aan hun aanvallers. Abdi ziet het als een wonder van God dat hen toen niets is overkomen.¹⁴²

3.2.5. *Religieuze verklaringen van christenen voor geweld*

In zeven interviews gaven respondenten aan dat zij actief hebben meegevochten om de christelijke gemeenschap te beschermen. In een interview met Timo vertelde hij hoe hij, voordat het conflict begon, al door God gewaarschuwd werd voor het uitbreken van een conflict. Hij wist niet wat hij hiermee aan moest en vroeg God om raad.

“ If it is a sign from God, he have to tell everybody. He ask to God to show him what is Gods... God, eh, purpose with him. (..) God show him by the computer as a letter. (..) He write the letter and he want to spread it to the church in Ambon.”

Timo was erg teleurgesteld toen de kerkleiders hem niet geloofden. Toen de oorlog uitbrak belde één van de kerkleiders hem op en hij erkende dat Timo wel degelijk gelijk had gehad. Timo voelde zich geroepen om een leidende rol in het conflict op zich te nemen toen lokale kerkleiders dit opgaven. Vanaf die tijd stuurde Timo eenendertig verschillende christelijke denominaties aan. Timo ziet het conflict als een puur religieus conflict dat zorgvuldig gepland is vanuit Pakistan, Koeweit en Afghanistan.

“All the Muslim was planned the conflict. (..) It was planned in Ambon to make Indonesia being a Muslim country. Because eh, in Maluku our Christian is strong, so maybe when Christianity in Maluku is fall, so it's easy to make a Muslim republic of Indonesia. (..) The Muslim is ready for years to plan the conflict.”¹⁴³

Ronny streed als kind bij verschillende strijdersgroepen waaronder de groep Agas. Mijn tolk Joy vertelde dat er bij haar in de kerk in Poka elke zondag een speciaal gebed werd gevraagd voor deze groep kindsoldaten.

“They [the Agas groups] were our heroes.”

Ronny was ervan overtuigd dat hij voor God streed. Pas na het conflict besepte hij dat er veel meer achter het conflict zat.

“From that time when he was a kid he agree that the conflict is a religious conflict, that's why he fight for God with the name Brutal.¹⁴⁴ In 2004 then he realize that something beyond is really this conflict, he... he, believe that eh... there are certain peoples who try to use them to fight among each other.”¹⁴⁵

Tijdens mijn onderzoek sprak ik twee katholieke jongens die zelf mee hadden gevochten. Eén van hen was Juno. Juno voelde zich geroepen om samen met andere jongeren uit Kudamati zijn geloof te verdedigen.

¹⁴² Interview met Abdi. Ambon, Liang. (04-02-2014).

¹⁴³ Interview met Timo. Ambon, Ambonstad. (01-03-2014).

¹⁴⁴ Brutal is afgeleid van 'Berjuang untuk Allah (strijd voor God).

¹⁴⁵ Interview met Ronny. Ambon, Ambonstad. (13-03-2014).

“It’s just like a call for him... a call from inside him. (..) He just say ‘We are just always be ready’. (..) People must have to protect our religion and to defend our area.

Hoewel hij zich geroepen voelde om mee te vechten, stelde hij ook dat provocateurs zoals militairen veel invloed hadden op jonge mensen en hen stimuleerden om mee te vechten.

‘Just to defend our religion it is so emotionally at the time, because eh.. we are always provoke. (..) provoke for protect our religion.’

Voordat ze gingen vechten baden ze met elkaar. Tijdens de gevechten droeg bijna iedereen een pocketbijbel bij zich. Juno was niet bang tijdens de gevechten en wist zich gedragen door zijn geloof.

“He didn’t afraid. He just get the passion for that. (..) The point is just to defend our religion and he just believe... that he was always be, he was be... eh nothing happen to him, because he believe in God.”¹⁴⁶

Drie oud-leden van de christelijke Cokergroep gaven aan dat zij meededen om christenen te verdedigen.

“So when they have been attached they just only make a defense, but that defense also to protect or defending Christian people, Christian symbols and Christians faith and Christian religion. That’s the purpose of their defending self. So any villages they had a conflict they will go there and help, and help eh... the conflicting area specially for Christians because eh, they try to defend the church and also any possibilities for Christian symbols and Christian people. (..) When they go to defending, defending other regions they do the prayer over here. They do the prayer and what oom Ginzeel said: ‘their faith makes them stronger.’ (..) when they go to the conflict, involving the conflicts they went with swords and also a bible. ”

Gedurende de oorlog begonnen religieuze en economische belangen van de Coker gangsters door elkaar te lopen.

“He is not denying that also money plays a role in the Coker groups. At the first they just doing it as a moral motive to help Christians, but when the conflict escalate from time to time, that interest [money] has playing... has infiltrate the groups of Coker. But the one who control it is just the leaders, who is Agus Wattimena and Bertie Loupatty.”¹⁴⁷

Tijdens het conflict ontstonden er problemen tussen Agus Wattimena en Bertie Loupatty. Aram, Krisyanto en Max bleven Bertie Loupatty volgen. Toen zij merkten dat zijn belangen steeds minder zuiver waren, keerden zij de Cokergroep de rug toe.

3.2.6. *Religieuze verklaringen van christenen voor vrede*

Zes respondenten benadrukten dat het christendom geen legitimatie geeft voor het gebruiken van geweld. Eén van hen is Jean, toenmalig voorzitter van de synode van de GPM, Molukse Protestantse

¹⁴⁶ Interview met Juno. Ambon: Ambonstad. (14-03-2014).

¹⁴⁷ Interview met oud-Cokerleden: Aram, Krisyanto en Max. Ambon, Ambonstad(20-03-2014).

kerk. Tijdens het conflict probeerde hij lokale kerken ervan te overtuigen dat het gebruik van geweld niet samen kan gaan met het christelijke geloof.

“As the church we have to think theologically. So I was elected as a moderator as a church in 2002, no in 2001, and the first thing I think I have to do is how we as a church think logically to solve this problem. So.. And it is not easy because everyone in Maluku thinks the only way, the only way to solve this problem is fight, fight against each other....war.(..) Specially as the church, as the church we have to walk in Jesus way, in Jesus way that means peace, love one another, eh, no matter who he or she is.(..) and as Jesus’ way actually is a nonviolent way. So this is the topic when we discuss when we meet in the congregations. So.. But as I told you it is not easy, because they hurt very much. Some of their relatives died they lost house and things. And one thing in their mind is fight, fight into the end.”¹⁴⁸

Op het eiland Ai bezocht ik Era. Volgens Era is het niet naar Gods wil geweest dat moslims en christenen met elkaar in oorlog waren, omdat hij hen niet gemaakt heeft om met elkaar te strijden.¹⁴⁹ De volgende dag voeren we van Ai naar Banda Neira. Daar ontmoette ik Joop. Hij leefde tijdens het conflict ook op Banda Neira maar had ook een huis in Ambonstad waar hij soms verbleef. Zijn vader was christen en zijn moeder moslim.

“When the conflict happens he thought the conflict is their exam to their faith, to their faith. So religion is not teach about eh, the wrong way but the right way.”

Tijdens het conflict werd het huis van Joop in Ambonstad in brand gestoken. Joop besloot geen wraak te nemen omdat hij inzag dat dit weer tegenreacties in de hand zou werken.

“Religion just teach about the peace and religion is something right. His house at Ambon has burned, has burned (..) When his house in Ambon burned, if he will make a revenge, so they, they will make like a fight attacking. But eh, because he just... his opinion is like a that’s like an exam for his life. (..) Christian people doesn’t make revenge to Muslims.”¹⁵⁰

Op 8 maart sprak ik Herry op de Patimura universiteit. Herry deelde zijn ervaringen en zei dat mensen zich beestachtig gedroegen tijdens het conflict en van elkaar vijanden maakten. Volgens Herry had dit niks meer met religie te maken.

“At the conflict happens eh... the human beings like animals, so they just like enemy each other. (..) Religion is not talk about the killing or burning and eh... Religion teach about the kindness and eh.. kindness and helpful and so on.”¹⁵¹

Vier christelijke respondenten hebben tijdens het conflict vredesactiviteiten georganiseerd voor verschillende gemeenschappen. Twee van hen vertelden zij dat ze met veel weerstand vanuit de christelijke gemeenschap te maken kregen. Johnny vertelde dat tijdens het conflict hij in zijn kantoor beschoten werd door een sluipschutter op een motor. Een paar dagen later werd zijn kantoor door christenen in brand gestoken. Ook het huis van Benjamin werd door christenen in de brand gestoken omdat hij zich halverwege het conflict in begon te zetten voor moslims die ook hulp nodig hadden.

¹⁴⁸ Interview dr. Jean. Ambon, Ambonstad.(21-03-2014).

¹⁴⁹ Interview met Era. Ai-eiland, Ai. (04-03-2014).

¹⁵⁰ Interview met Joop. Banda, Neira. (05-03-2014).

¹⁵¹ Interview met Herry. Ambon, Ambonstad. (08-03-2014).

Vanuit de christelijke gemeenschap werden er religieuze interpretaties gebruikt en werden zij bestempeld als Judas, de discipel die in de bijbel Jezus verradde.

“The Christian reactions about his activities doing reconciliations is always a rejection. Christians is really eh...reject what he is doing with reconciliations. (...) People who work for reconciliations consider as Judas.”¹⁵²

“We have lot of meetings (...) outside of Maluku, because it’s not easy even to meet each other in Maluku. There are groups on the Muslim and Christian sides, the grassroots groups, those who in charge to hijack and kill people who been suspicious, suspected as a traders. They call Christian a type of... eh, Christian as a Judas, the disciple of Jesus.”¹⁵³

3.2.7. *Wonderverhalen van christenen*

Zes christenen noemen expliciet dat zij wonderlijke ervaringen hebben meegemaakt tijdens het conflict, waarbij zij verwezen naar de hulp van God. In twee gevallen ging het om de zogenoemde objectieve wonderen waarbij er dingen gebeurden die ingaan tegen de natuurlijke gang van zaken. In vier gevallen ging het om de zogenaamde subjectieve wonderen.

Tijdens het conflict woonde Sabar en zijn familie in Hilla. Toen er een aanval dreigde, vluchtten zij ’s nachts de jungle in. Sabar vertelde dat over zijn zware tocht, maar gaf aan dat het Gods genade was dat er vuurvliegjes waren die hen de weg wezen.

“It was almost at night and they run (...) and it was heavy, heavy challenging because eh they have to ran at night and they believe that is the mercy of God because eh, God is like... ‘You know dragonfly?’ Dragonfly is like an insect at night and it gives a light. And that guides them.”¹⁵⁴

In het gesprek met Timo vertelde hij dat volgens hem het belangrijkste wapen nog de trompet is. Vol overtuiging stelde Timo dat er honderden moslims omgekomen zijn door de klanken van de trompet. Volgens Timo is de trompet een Bijbels instrument dat in het oude testament ook gebruikt werd en waar de kracht van God vanuit gaat.

“When the conflict start everywhere he and his crew was play the trumpet, thousand Muslims was die. When thousand Muslims came here, to start the war, the thousand Muslim was die because the strength of the trumpet. Because the trumpet is eh... sounds... it sounds from God, they believe it because the strength of the trumpet because it is send from God.”

In januari 1999 waarschuwde Timo de dominees van Poka en Rumah Tiga dat zij zich voor moesten bereiden op een aanval. Timo raadde hen aan om elke dag trompet te spelen, maar zij luisterden niet naar hem. Toen het conflict startte, werden Poka en Rumah Tiga verwoest. Met het geluid van de trompet wisten Timo en zijn fanfare de activiteiten in de moskee te dwarsbomen.

¹⁵² Interview met Johny . Ambon, Ambonstad. (13-03-2014).

¹⁵³ Interview Benjamin. Ambon, Ambonstad. (24-03-2014).

¹⁵⁴ Interview met Sabar. Ambon, Tanah Putih. (05-02-2014).

“During the conflict many sighs happened to many people. (..) There is a lot of sighs during the conflict. (..) He always play the trumpet in the church in front of my house. So the second floor of the church, we can also see the Muslim area. (..) If we play the trumpet the sounds of mosque was quiet. During the conflict we think Muslims was afraid with the sounds of conflict. (..) Maybe the activity in the mosque at 16.30 PM, but when we play the trumpet at 16.30 PM they didn’t make their activity, but the activity was delayed at 18.00 pm.”

Net als Timo getuigden ook oud-leden van de Cokers van de kracht van God. Lachend vertelde één van hen dat God sterker was dan zwarte magie.

“The story is about a friend using black magic. (..) When he involves in the conflict and he go to the frontline, from no time he’s coming back and his notes contents of black magic, has already injured by bullets.”¹⁵⁵

Hun vriend zelf raakte niet gewond maar van de black magic notities bleef niks meer over. In de kerk in Poka vertelt Lea hoe een gemeentelid gered werd doordat hij zijn bijbel pakte terwijl hij werd beschoten.

“One of our Christian people get shut. He took his holy bible. (..) One of Muslim people wants to shoot him bit he shoot the holy bible. It’s really amazing the holy bible protected him.”¹⁵⁶

Simon vertelde dat zijn ouders hals over kop moesten vluchten omdat er in hun straat veel geschoten werd en er huizen in brand stonden. Toen zij vluchtten konden zij hun zoon Simon niet vinden en in de veronderstelling dat hij niet thuis was, gingen zij zonder hem naar familie die een paar straten verderop woonde. Simon zelf was gewoon thuis maar helemaal verzonken in een spel op zijn Playstation. Een paar uur later besepte hij pas wat er om hem heen gebeurde en dat het wel erg rustig was in huis. Hij ging naar beneden maar er was niemand meer thuis en hij besloot naar zijn familie te gaan. Toen hij daar binnen kwam hoorde hij zijn familieleden voor hem bidden. Hij stapte de kamer binnen en iedereen stond perplex. Ze zagen het als een wonder dat God hem gespaard had terwijl de hele straat in vlammen opging.¹⁵⁷

3.2.8. *Verschillen tussen protestanten en katholieken*

Van de drieënveertig christelijke respondenten waren vijf respondenten katholiek. Op de Molukken zijn de katholieke christenen een minderheid en zij waren ook in mindere mate betrokken bij het conflict. Amos werkte tijdens het conflict als pastor en kerkelijk advocaat voor de katholieke kerk. De katholieke kerk probeerde geen partij te kiezen in het conflict.

“The catholic church cannot...eh... focus to peace. (..) We catholic focus to unify.”¹⁵⁸

Tijdens het conflict probeerde de katholieke kerk zowel moslims als christenen te helpen en als instituut waren zij neutraal.

¹⁵⁵ Interview met oud-Cokerleden: Aram, Krisyanto en Richard. Ambon, Ambonstad(20-03-2014).

¹⁵⁶ Interview met Lea. Ambon, Poka. (09-02-2014).

¹⁵⁷ Gesprek met Simon. Ambon, (14-03-2014).

¹⁵⁸ Interview met Amos. Ambon, Ambonstad. (27-03-2014).

“In 2002 catholic church also play a role. They actually send some eat not only for Catholics but also for Muslims and Christians. The use to send rice, plane rice and instant noodles to Al-Fatwa mosque.”¹⁵⁹

Onder de bevolking echter waren er ook katholieken slachtoffer van de oorlog en zij raakten wel betrokken in het conflict. Andreas was één van hen. Hij moest verschillende keren vluchten en zijn geadopteerde broer werd vermoord door strijders van Laskar Jihad.

“The bishops tell them that every catholic should not involve in the conflict. (..) So the bishops tell them not to involve directly to the conflict, but eh.. what the Bishops tells has also difficulties, because some Catholics directly become a victim of the conflict. Their house is burned or they lose their job or they didn't get any education and also eh...economic disparity cost by the conflict makes some Catholics really angry and they have to involved in the conflict.”¹⁶⁰

Zowel Branabas als Amos gaven aan dat de relaties tussen protestanten en katholieken verbeterden tijdens de burgeroorlog.

“Before the conflict there is some segregation between Catholics and Protestants and also any other denominations. But during the conflict they had like the same emotions and faith and the same common sense and have faith to the Christ. We were like united together emotionally (..) our faith have already unified us.”¹⁶¹

3.2.9. *Chaos in een oorlogssituatie*

Bovenstaande paragrafen laten zien dat zowel veel moslims als christenen het deelnemen in de strijd of juist de inzet voor vrede legitimeerden vanuit religieuze motieven. Toch gaven zowel moslim- als christenrespondenten aan dat er in een oorlogssituatie geen ruimte is om na te denken over religieuze interpretaties. Acht respondenten gaven aan dat het karakter van de Molukkers emotioneel is en dat men vooral handelde vanuit emotie al dan niet gepaard met religieuze interpretaties. Drie respondenten noemden dat de burgeroorlog een chaos teweeg bracht waarbij het moeilijk was om vast te houden aan religieuze en ethische waarden. Maruan vertelde hoe hij meevocht vanuit religieuze motieven maar hoe zijn drijfveren veranderden nadat zijn broer zijn been verloor in een bomaanslag.

“The first he start, eh the conflict is eh, when he listen about the religious issues and the second is eh the second is her [his] brother directly attack by a bomb and his leg is lost. (..) Maruan have high emotional because of his brother.”¹⁶²

Mijn gids Ilias benadrukte dat het een chaotische tijd was. Veel mensen handelden impulsief zonder na te denken over religieuze of culturele verklaringen.

¹⁵⁹ Interview met Andreas. Ambon, Ambonstad. (27-03-2014).

¹⁶⁰ Interview met Andreas. Ambon, Ambonstad. (27-03-2014).

¹⁶¹ Interview met Andreas. Ambon, Ambonstad. (27-03-2014).

¹⁶² Interview met Maruan. Ambon, Morila. (30-03-2014).

“In my opinion pela gandong is bullshit. There is no time to think about pela in de the conflict. I don’t think: ‘are you my pela?’ There is no time for thinking... It is kill or be killed.”¹⁶³

Vanuit de christelijke zijde vertelde dominee Benjamin dat het als dominee moeilijk was om in chaotische situatie van de oorlog een theologisch standpunt in te nemen.

“It is hard for me to answer theologically, when the mobs come to me and ask: ‘father... can we have bright, or something to kill our enemy?’ and then it is like... pushed me down. I have no answer for that kind of question, because I know: ‘No! it’s not.’, but that is the situation. You cannot talk about theological value or ethical value in that kind of situation. It’s like a crazy situation. (..) Sometimes I said: ‘yea, we have rights’. This is my excuse for them. (..) It is not a wise answer, but it is like a trick. (..) In that crazy condition you cannot use the... the perspective of the normal. (..) You have to imagine the whole condition of time. The only way you can safe your values is getting out of that area. (..) If you stay in that situation, what kind can you do, if suddenly the mobs come over, the angry mobs come over (..) slight you’re pregnant wife took over the foetus... out... and cut it off. How can you do? Defend yourself, defend your family, defend the embryo in your ... wife pregnancy? (..) You kill of been killed.”¹⁶⁴

Op 18 maart sprak ik Justen, de decaan van de protestantse universiteit UKIM. Ook hij benadrukte dat de oorlog veel chaos teweeg bracht waarbij mensen hun waarden verloren. Tijdens het interview vertelde hij hoe een moslimvrouw werd aangevallen op de campus van UKIM.

“At that time when one Muslim... women, come to our campus. Our people, the Christians want to kill her. The leader of the church say: ‘No, no don’t kill her!’ The situation is very chaos, they want to shoot also our teachers here. (..) Because they [the teachers] protect the Muslim girl. (..)The situation at that time is very chaos and out of control.”¹⁶⁵

Deze voorbeelden geven weer hoe de oorlogsconditie religieuze normen en waarden heeft beïnvloed en waarbij men volgens sommige respondenten in chaotische situaties handelde vanuit een emotioneel impuls.

Concluderend kan gesteld worden dat zowel moslims als christenen religieuze interpretaties hebben gebruikt als verklaring voor het gebruiken van geweld en als verklaring voor verzoeningsactiviteiten. Moslims wezen op hun plicht tot jihad en daarmee legitimeerden sommigen van hen het gebruik van geweld. Christenen legitimeerden ook het gebruik van geweld en voelden zich geroepen om hun geloof te verdedigen. De moslimrespondenten die meevochten, verwachtten dat zij beloond zouden worden door God en naar het paradijs zouden gaan. De christelijke respondenten die meevochten geloofden dat zij door God beschermd werden en dat hen niets kon overkomen. Zowel moslim als christenrespondenten die zich inzetten voor vrede, legitimeerden dit vanuit de gedachte dat hun religie het gebruiken van geweld afkeurt. Uit de interviews kwam naar voren dat er verschillen waren tussen de lokale islam die een onderdeel vormt van de Indonesische cultuur en de salafi-islam die aangehangen werd door strijders van Laskar Jihad. Uit de interviews met christelijke respondenten bleek dat de katholieke kerk als instituut neutraal was, maar dat de lokale katholieke bevolking soms

¹⁶³ Gesprek met Ilias. Ambon, Morila. (29-03-2014).

¹⁶⁴ Interview Benjamin. Ambon, Ambonstad. (24-03-2014).

¹⁶⁵ Interview met Justen. Ambon, Ambonstad. (18-03-2014).

wel betrokken raakte bij het conflict. Dit zorgde voor een verbroedering tussen katholieken en protestanten. Opvallend is dat christelijke respondenten meer spraken over wonderen die zij hadden meegemaakt dan moslims. Hoewel de respondenten religieuze verklaringen gebruikten voor de oorlog, gaven elf respondenten aan dat men niet uitsluitend op religieuze gronden handelde, maar vaak vanuit een impuls waarin chaos hoogtij vierde.

3.3. Visies op interreligieuze relaties

In de interviews sprak ik met de respondenten over hun visie op hedendaagse moslim- christenrelaties op de Molukken. Ook vroeg ik hen of zij verwachtten dat het conflict tussen moslims en christenen zich zou kunnen herhalen. Van de negenvijftig respondenten waren tweeënvijftig respondenten van mening dat de relaties tussen moslims en christenen goed waren. Eenentwintig respondenten waren van mening dat de relaties redelijk goed zijn, maar dat er nog veel verbeterd zou kunnen worden. Zij wezen erop dat de relaties voor het oog goed lijken maar in werkelijkheid erg kwetsbaar zijn wegens een gebrek aan wederzijds vertrouwen. Vier respondenten zeiden expliciet dat de relaties tussen moslims en christenen slecht zijn. Zowel moslims en christenen maakten een koppeling tussen moslim- christenrelaties en *Pela*. *Pela* is een eeuwenoud verwantschapssysteem tussen dorpen, waarbij dorpen een verbond met elkaar hebben omdat zij van oudsher dezelfde voorouders zouden hebben.¹⁶⁶ Carmen Lowry en Stephan Littlejohn spreken in hun artikel *Dialogue and the discourse of peacebuilding in Maluku, Indonesia. Conflict resolution quarterly* over traditionele wetgeving de *adat*. Deze wetgeving zou de veiligheid tussen moslims en christenen versterken.¹⁶⁷ Verschillende respondenten noemden dit ook in de interviews.

Van de negenzeventig respondenten gaven zesendertig respondenten aan dat zij niet verwachtten dat de burgeroorlog zich zou herhalen. Elf respondenten gaven aan dat er in de toekomst mogelijk opnieuw een conflict uit zou kunnen breken tussen moslims en christenen. Drieëndertig respondenten hadden geen uitgesproken toekomstverwachting omdat zij dit niet wisten of omdat zij hier geen uitspraken over wilden doen. In deze paragraaf worden eerst de resultaten van moslims gepresenteerd waarbij er beschreven wordt hoe zij de hedendaagse relaties duiden en wat hun toekomstverwachting is. Vervolgens zullen ook de resultaten van christenen betreffende de interreligieuze relaties en hun toekomstverwachting worden weergegeven.

3.3.1. Visie van moslims op interreligieuze relaties

Van de moslimrespondenten zeiden tweeëntwintig respondenten dat de relaties tussen moslims en christenen goed zijn. Zij lichtten dit toe met voorbeelden waarin zij vertelden hoe zij vandaag de dag met elkaar omgaan.

Op 5 februari sprak ik Haji uit Latta. Volgens Haji zijn de relaties tussen moslims en christenen goed. Tijdens het conflict verlieten de christelijke bewoners van Latta het dorp. Na het conflict kwamen zij

¹⁶⁶ Lowry, C.S. en Littlejohn, S. *Dialogue and the discourse of peacebuilding in Maluku, Indonesia. Conflict resolution quarterly* 23.4 (2006): 409-426.p. 410-411.

¹⁶⁷ A.W. Lowry, C.S. en Littlejohn, S. p. 410-411.

terug en zeiden dat zij Haji gemist hadden. Sindsdien leven zij in vrede samen. Ze kunnen zonder conflicten religieuze feesten vieren.

“Tomorrow is *Eid Murbarak* and they make a parade along this road also and it’s okay. They don’t want to revenge other people and the other people...the Christian community accept them here. (..) They already forget about the conflict here.”¹⁶⁸

Net als Haji was ook Fitri positief over moslim- christenrelaties. Ik sprak haar op de islamitische universiteit IAIN in Ambon. Tijdens het conflict leefde Fitri in Tual op de Zuid-Molukken.

“After three months the conflict happens, so there is no... no conflict anymore. Because eh.. between eh each other, Muslims and Christians people they have release well about the, about eh eh, the advantage, this advantage of the conflict. The big influence to make a peace of them is because of *adat*. (..) All of them follow the rules of *adat*.”¹⁶⁹

Vandaag de dag probeert iedereen in Tual nog steeds de *adat*-regels na te leven. Ook voor jongeren zijn de regels van betekenis en volgens Fitri zijn er hierdoor geen spanningen meer zijn tussen moslims en christenen.

Tijdens een bezoek aan het eiland Haruku, ontmoet ik Mukti, een islamitisch geestelijke uit het dorp Kailolo. Volgens hem zijn de interreligieuze relaties in Kailolo erg goed. Ravi gaf aan dat dit komt omdat er twee mensen uit Kailolo aanwezig waren bij de ondertekening van het Malino akkoord. Daarbij proberen de dorpeelingen de *pela*-regels in acht te nemen.

“The communication with Muslim and Christian people is quit... is very good. (..) They give as an example because... Kailolo and Tihulale [Christian village] villages, the peoples.. eh both of them made eh.. one of activity one of program both of them and then he [Ravi] always made a suggestion (..) ‘The have to keep on peace and they don’t have to attacking each other’.”¹⁷⁰

Net als Ravi wees ook Fazhur op de waarde van *pela gandong* voor moslim-christenrelaties.

“The relationship between Muslims and Christians is quite good, because eh... also support by *pela gandon*. Christian can enter Muslims village and conversely Muslim can enter Christians people.”¹⁷¹

Op zeven februari ontmoet ik Mary. Mary leeft op Banda Lontor en ook zij sprak over goede moslim-christenrelaties. Mary was getrouwd met een dominee en was ruim tien jaar weduwe nadat haar man stierf. Een jaar voordat het conflict uitbrak hertrouwde ze met een moslim en bekeerde ze zich tot de islam. Zij heeft altijd contact gehouden met haar christelijke familie die woonachtig was op Ambon en Seram, maar tijdens het conflict was het bijna niet mogelijk om met elkaar te communiceren. Tussen de lokale moslims en christenen op Banda zijn er nooit problemen geweest en vandaag de dag zijn de relaties tussen moslims en christenen goed.

“The conflict is not made, is not made by Banda’s people. So they think, all of... most of people of Banda think that we have no revenge. So they can make a communication each other with

¹⁶⁸ Interview met Haji. Ambon, Latta. (05-02-2014).

¹⁶⁹ Interview met Fitri. Ambon, Ambonstad. (07-02-2014).

¹⁷⁰ Interview met Ravi. Haruku. Kailolo. (08-02-2014).

¹⁷¹ Interview met Fazhur. Seram, Latu. (17-03-2014).

Muslim and Christians. And also like eh... going to each other, to visit each other, Muslims and Christians. So Christians from Banda can visit Muslims and also conversely.”¹⁷²

Tijdens het conflict was Agus dorpsoudste van Ay. Vandaag de dag runt hij in Ay een guesthouse waar ik met mijn tolk en gids logeerde. In een interview vertelt hij hoe hij zich tijdens het conflict in heeft gezet voor het waarborgen van goede moslims- christenrelaties.

“The Christians (..)become native people from Ay island. For example there is a case when the governor at that time (..) make an instruction to this people, Christian people to move to Ambon island. But he [Agus] and Chris [a Christian village elder] make eh.. make a cooperation to make some... to cooperate each other to defense the Christian people here. And Chris talk to Muslim people: ‘I was born here, our old parents come from here so I’m a native people here. So if you want to move my people, the Christian people go to Ambon just kill me just pick my in the land and make a cemetery like that.”¹⁷³

De christenen bleven op Ay en werden door de moslims gerespecteerd. De samenwerking tussen de Agus als islamitisch dorpsoudste en Chris als christelijke dorpsoudste heeft ervoor gezorgd dat er op Ay geen slachtoffers zijn gevallen. Volgens Agus kan Ay als voorbeeld dienen voor de Molukken van hoe men in vrede met elkaar kan leven.

Op Ambon bezocht ik een ander dorp dat de vrede tussen moslims en christenen wist te bewaren. Drie maanden na het uitbreken van het conflict in Ambon-stad richtten tien moslims en tien christenen in Wayame het team *Tim 20 Wayame* op. Dit team wilde escalaties tussen moslims en christenen voorkomen. Zowel moslims als christenen in Wayame verklaarden dat zij niet betrokken wilden raken in de oorlog en het team probeerde de vrede en de orde te bewaren.¹⁷⁴ Op 26 maart ontmoette ik Rida, de imam van Wayame die ook actief was in het team. Het team wist het voor elkaar te krijgen dat er in Wayame niet gevochten werd. Het team organiseerde bijeenkomsten waarbij moslims en christenen samen kwamen en waar vooroordelen werden aangekaart. Ook stelde het team regels op voor dorpelingen die buiten Wayame wel meededen aan de gevechten. Als zij omkwamen in de strijd mochten zij niet in Wayame begraven worden en ook gewonde dorpelingen moesten in het ziekenhuis verblijven tot dat zij beter waren. Door de bijeenkomsten en de regels bleven de relaties tussen moslims en christenen tot op de dag van vandaag goed.

“ And it works when they make rules like that. (..) That will make an example for another village. So another villages take an example from Wayame’s people, from team of twenty to run and to work at their village. (..) For example when there is like an issue, for Christians want to attack Muslims, so the Christians here the Christians just tell to Muslims here just to keep safe together. (..) Team of twenty still works until now.”¹⁷⁵

Het team *Tim 20 Wayame* houdt zich vandaag de dag vooral bezig met het uitzoeken van geruchten die tot conflicten zouden kunnen leiden. Ook proberen zij alcoholproblematiek tegen te gaan omdat huidige conflicten vooral plaats vinden tussen jongeren die teveel gedronken hebben.

¹⁷² Interview met Mary. Ambon, Ambonstad. (02-03-2014).

¹⁷³ Interview met Agus. Ay-eiland, Ay. (04-03-2014)

¹⁷⁴ Al Qurtuby, S. *Peacebuilding in Indonesia: Christian–Muslim Alliances in Ambon Island*. Islam and Christian–Muslim Relations. Volume 24, Issue 3, 2013. p. 354.

¹⁷⁵ Interview met Rida. Ambon, Wayame. (26-03-2014)

Rahman was van mening dat de relaties tussen moslims en christenen sterk zijn verbeterd. Dit is volgens hem te danken aan de inzet van de overheid.

“Because of the hard work of government so eh... the people realize that they need a safeness, they need a safety, they need a comfortable. So they always make a good relationship between Muslims and Christians.”¹⁷⁶

Van de zesendertig moslimrespondenten vonden elf respondenten de relaties matig tot redelijk goed. In de interviews benoemden zij dat de situatie verbeterd was ten opzichte van voor het conflict, maar gaven zij tevens aan dat er nog steeds spanningen bestonden.

Ara studeert op IAIN en vertelde dat volgens hem moslims en christenen in hun hart nog erg bang zijn. Zelf is hij ook bang als hij 's avonds een christelijk dorp bezoekt.

“The relationship is more better than yesterday, but eh.. he just have scary or afraid feelings. (..) if he comes and go to Christian villages at night.”¹⁷⁷

Ahmad wees er ook op dat moslims en christenen elkaar niet vertrouwen. Hij was acht jaar toen het conflict uitbrak. Hij groeide op in een oorlogstijd en hij en zijn leeftijdsgenoten noemden zichzelf gladiotors.

“Some people of his age called that we are gladiator of that era because, because we grow up... we have been growing up with eh... with any eh... conflict. (..) They know about how to fight each other. So that makes a bad experience until now they have imaginations about fight, fighting and fighting.”¹⁷⁸

Op 7 februari sprak ik met Sara. Zij vindt dat het conflict de relaties sterk heeft beïnvloed. Volgens Sara zijn er nog steeds spanningen en moslims en christenen vertrouwen elkaar niet. Sara wees erop dat met name op de grensgebieden waar moslims en christenen samenleven er veel problemen zijn.

“Nowadays, after the conflict, the people between Muslims and Christians choose the safe of the comfort place. For example the Muslims place among Muslims and the Christians among Christians. They just make a communication or connecting when they meet on the office or public place. (..) We have big worries when the people live on the border of Muslims and Christians that's a dangerous area. Her suggestion it is better that the houses of the border between Muslims and Christians change to... (..) public places.”¹⁷⁹

Sinds 2009 houdt Ravi zich bezig met de organisatie van vredesprogramma's. Zij richtte zich voorheen vooral op de kinderprogramma's maar momenteel is ze bezig met een studentenprogramma op de Pattimura Universiteit. Volgens Ravi is het van groot belang dat er nog steeds gewerkt wordt aan de verbetering van moslim-christenrelaties. Op Pattimura universiteit komen zowel moslims als christenen en dit geeft soms de nodige problemen.

“Today in Pattimura University we make peacebuilding, peacebuilding because there is two communities here. It is...That have a potency to conflict. (..) We make some programs for the

¹⁷⁶ Interview met Rahman. Ambon, Ambonstad. (07-02-2014).

¹⁷⁷ Interview met Ara. Ambon, Wakal. (10-02-2014).

¹⁷⁸ Interview met Ahmad. Ambon, Ambonstad. (10-02-2014).

¹⁷⁹ Interview met Sara . Ambon, Ambonstad. (07-02-2014).

students, for the lectures for the stakeholders how to trust building for every society in the campus. (..) There is a little separate between... If you going to cafeteria you will see Christian group, Muslim group in the same building. We want to make a program how they come together, open minded and trust building for the other community to talking together.”¹⁸⁰

Marwan zet zich in als fotograaf en vredesactivist. Net als Ravi benadrukte hij dat moslim-christenrelaties nog kwetsbaar zijn omdat mensen gescheiden van elkaar leven. Het feit dat er nu nog steeds militaire posten zijn in de grensgebieden tussen islamitische en christelijke wijken bevestigt dat.

“Some people in Ambon really exclusively live side by side. Really exclusively doesn’t want to meet others, because they, eh... After the conflict... really segregated people. (..) Maybe for him Muslims and Christians relations is maybe better than before, but for some people who really have a trauma of the conflict, they feel... they feel like nothing necessary to meet others. People still live segregated. Both communities doesn’t want to meet each other because they have a trauma. So maybe Muslims and Christians relations if you see from the surface maybe it is just quite better, but actually in the deep eh... there is something... We need something a lot work to do.”¹⁸¹

Tarek wees ook op de militaire posten die vandaag de dag nog steeds op de Molukken zijn. Volgens hem leidt dit tot desintegratie tussen moslims en christenen.

“In our side, Muslims and Christians relations seems okay, seems really okay because they used to be okay. But, but after the conflicts (..) there is some constructing reality from eh...from military, that they are still here and also from the trauma. The trauma about what people feel right now. The trauma brings people to live disintegrated and the military, when they settle up here, they give any impression that we should live disintegrated.”¹⁸²

Mijn tolk Lela nam me mee naar haar neef Sabar. Volgens Sabar zijn de relaties sinds 2004 verbeterd. Lokale conflicten tussen de bevolking verspreiden zich niet snel naar andere delen van de Molukken. Volgens Sabar laat dit zien dat de mensen geleerd hebben van het verleden. Toch zijn de relaties tussen moslims en christenen nog niet zo sterk als voor het conflict en is er een gebrek aan wederzijds vertrouwen.

“Even the relationship between Muslims and Christians is quite good, there is still some suspicions between Muslims and Christians. Still there some suspicions in their mind. (..) The suspicions is like... eh there is no believe at all, there is no trust, there is no 100% trust between Muslims and Christians because for example, I would like- for Muslims- to would like to get help from other people, so they just ask the help from Muslims too. There is no trust at all.”¹⁸³

Zowel moslims als christenen duiden de militaire posten die nog steeds op Ambon aanwezig zijn als een teken dat de relaties tussen moslims en christenen nog niet hersteld zijn. Tarek vertelde dat

¹⁸⁰ Interview met Tirta. Ambon, Ambonstad. (07-02-2014).

¹⁸¹ Interview met Marwan. Ambon, Ambonstad. (24-03-2014).

¹⁸² Interview met Tarek. Ambon, Ambonstad. (21-03-2014).

¹⁸³ Interview met Djibril. Ambon, Ambonstad. (08-03-2014).

volgens hem de aanwezigheid van militairen juist voor desintegratie zorgt tussen moslims en christenen.

Drie moslimrespondenten benoemden dat de relaties tussen moslims en christenen slecht zijn in hun ogen. Jushuf ervaart een afstand tussen moslims en christenen en zei dat het moeilijk is voor moslims en christenen om elkaars dorpen te bezoeken.

“There is a distance between Muslims and Christians. He cannot eh.. Both of Muslims and Christians is not easy to get in and get out to both of villages.”¹⁸⁴

Ook Ifran ervaart dat er veel spanning is tussen moslims en christenen. Ifran woont op Ambon in Air Salobar. Tijdens mijn onderzoek op Ambon braken er op 3 maart gevechten uit tussen moslims en christenen in dat dorp. Enkele mensen raakte gewond maar er vielen geen doden. Dit conflict laat zien dat de relaties tussen moslims en christenen nog niet overal goed zijn. Er worden nog steeds geruchten verspreid die tot nieuwe conflicten leiden.

“That news about eh...a driver of car public transportation from Muslims killed someone, a women and they founded at the sea, at the oceans, the women is from Christians. This like an issue and it spread out to others. So between Muslims and Christians now, it's like eh... they keep safe... their place self. (..) This news is an example for Ambon it's not too safe.”¹⁸⁵

3.3.2. Toekomstverwachting van moslims op interreligieuze relaties

In mijn interviews vroeg ik de respondenten hoe zij de toekomst zagen van de moslim-christenrelaties op de Molukken. Van de zesendertig moslimrespondenten achtte vijftien respondenten de kans op een herhaling van het conflict klein. Vijf respondenten gaven aan dat er volgens hen wel potentie was voor het uitbreken van een nieuw conflict. Zeventien respondenten gaven aan dat ze geen inschatting konden of wilden maken van hoe moslim-christenrelaties zich in de toekomst zouden ontwikkelen.

Vijftien moslimrespondenten hebben een positief toekomstbeeld van de relaties tussen moslims en christenen en zij gaven aan dat zij niet verwachten dat er weer een oorlog uit zal breken tussen moslims en christenen. Zes van hen baseren deze verwachting op het feit dat lokale conflicten die nog steeds plaatsvinden zich niet meer verspreiden naar andere delen van de Molukken. Het grootste conflict na 2004 vond plaats in september 2011 nadat er in Ambon een lijk van een jonge moslim gevonden was in een christelijke wijk. Christenen zeiden dat deze man omgekomen was door een motorongeluk maar moslims dachten dat hij vermoord was. Dit voorval leidde tot nieuwe rellen in Ambonstad tussen moslims en christenen waarbij er zeven doden vielen en er zo'n 150 huizen verbrand werden. Toch verspreidde dit conflict zich, mede door de inzet van vredesactivisten niet naar andere delen van de Molukken.¹⁸⁶

Op basis van de rellen in 2011 die zich niet over de Molukken verspreid hebben, denkt Latta dat de burgeroorlog van 1999 zich niet zal herhalen.

¹⁸⁴ Interview met Jushuf. Ambon, Tulehu. (08-02-2014).

¹⁸⁵ Interview met Ifran. Ambon, Ambonstad. (10-02-2014)

¹⁸⁶ Braithwaite, J. (2013) *Maluku*. In Aspinall, E. Robin, J. en Regan, A.J. *Diminishing Conflicts in Asia and the Pacific: Why Some Subside and Others Don't*. Oxon: Routledge. p.47.

“He believe that there will be no conflict anymore. You know, there was eh.. is like an accident in September 2011. (..) It’s like a trigger, a trigger to make the people in Ambon to fight each other, but only in small area. (..) In Latta here, they feel safe. They didn’t feel like people outside from them will atck them.”¹⁸⁷

Ook Hassan wees erop dat lokale conflicten zich niet snel meer verspreiden. Voor hem is dit een reden om te denken dat er geen grote conflicten meer zullen uitbreken tussen moslims en christenen.

“He believe that it wil not eh... a conflict again. Because for example, when one died at Waihaong people died in Kudamatti there is no spread out into a religion conflict.”¹⁸⁸

Ook Amine gaf aan dat incidenten tussen moslims en christenen niet meer leiden tot grootschalige conflicten tussen moslims en christenen.

“So there is some testing from the provocateurs. They use motors in every like... several sides in Ambon, like the killing of *ojek* drivers, motorcycle drivers in (..) and also a Christians dead body already found in Batu Merah and also in the traditional market. With is so possible to emerge the conflicts again. But eh... this time it was like... people had it over to the police to look after the problems and localize the issues.”¹⁸⁹

Om die reden verwachtte hij dat de kans op een herhaling van de burgeroorlog vrij klein is. Drie respondenten gaven aan dat zij denken dat het conflict zich niet zal herhalen omdat de Molukkers hun lessen getrokken hebben uit de burgeroorlog. Maryam vertelde dat het conflict van september 2011 de Ambonezen deed realiseren dat religie geen rol speelde in de rellen. Zij zagen in dat individuen met elkaar in conflict waren en dat het niet ging om een conflict tussen gemeenschappen.

“I think the people in Maluku is smart to think that...They think: ‘oh it’s not about religion but it is about eh... Who is behind the conflict’. (..) We don’t want a conflict again, we want to make a peace.”¹⁹⁰

Ook Omar denkt dat het conflict zich niet zal herhalen omdat mensen geleerd hebben van het verleden. Zowel moslims als christenen realiseren zich dat het conflict veel ellende teweeg heeft gebracht.

“People become smart than yesterday. Between Muslim and Christian they have disadvantages because of the conflict.”¹⁹¹

Ook Ali denkt dat de Molukkers geleerd hebben van het verleden. Hij maakt deel uit van de directie van het Mediation and Reconciliation Center en houdt zich bezig met het versterken van interreligieuze relaties. Ook werkt hij bij het interreligieus Instituut van IAIN. Vanuit deze centra wordt er hard gewerkt om de moslim-christenrelaties te verbeteren. Ali legde uit dat de goede moslim en christenrelaties voor het conflict gebaseerd waren op culturele waarden zoals *pela*. Religie vormde een scheidslijn onder de Molukkers. Ali wil dat religie ingebed wordt in de cultuur en dat religie gebruikt wordt om de onderlinge relaties te versterken en in vrede samen te leven. Hij hoopt dat dit een

¹⁸⁷ Interview met Haji. Ambon, Latta. (05-02-2014).

¹⁸⁸ Interview met Hassan. Seram, Latu. (17-03-2014).

¹⁸⁹ Interview met Amine. Ambon, Ambonstad. (25-03-2014).

¹⁹⁰ Interview met Maryam. Ambon, Ambonstad. (07-02-2014).

¹⁹¹ Interview met Omar Banda, Neira. (06-03-2014).

paradigmashift teweeg brengt waarbij moslims en christenen samen strijden tegen armoede en geweld. Als zij een gemeenschappelijke vijand hebben, hoeven zij elkaar niet meer te bestrijden. Aan het eind van zijn betoog over moslim en christenrelaties begon hij te zingen:

“We still overcome, we still overcome, we still overcome some day. Oh deep in my heart I do believe, we still overcome some day. Christen and Muslim together we still overcome some day. (..) We sing that song together to make one understanding for common goods between Muslims and Christians.”¹⁹²

Zeven moslimrespondenten baseerden hun positieve toekomstverwachting voor moslim-christenrelaties op traditionele regels en verwantschapsverbanden zoals de *adat* en *pela*. Fazhur stelde dat verwantschapsbanden nieuwe conflicten kunnen doen voorkomen. Fitri heeft er vertrouwen in dat de *adat* regels in Tual nieuwe conflicten zullen uitbannen.

“They have no worries at all that the conflict at Tual could be happen again because of the adat.”¹⁹³

Souhaila komt net als Fitri uit Tual en ook zij gaf aan dat de adat in Tual een sterke basis is voor moslim-christenrelaties.

“Her opinion is that the conflict never happen again at Tual. (..) Because of the adat, the adat is very strong at Tual. So they keep rules. So people at Tual have eh.. strong adat.”¹⁹⁴

In tegenstelling tot de eerder genoemde citaten gaven vijf respondenten juist aan dat het conflict zich wel zou kunnen herhalen.

Dullah een oud-strijder van Laskar Jihad denkt dat de huidige spanningen tussen moslims en christenen op kunnen lopen tot een nieuw conflict.

“Muslims and Christians have a distance of... a distance not good quite enough to make a relationship. And it is like a bomb, a time bomb when some people make a conflict it can be explode like a bomb.”¹⁹⁵

Jushuf is bevriend met Dullah. Nadat ik Dullah had gesproken, ontmoette ik ook Jushuf. Volgens hem is de kans groot dat het conflict zich zal herhalen.

“There is a big change... eh... possibility to make a conflict again between Muslims and Christians. (..) In his opinion the conflict is a project for military, for example for military for looking for money or a project for a person who have eh... Who can take the advantage of the conflict.”¹⁹⁶

Vanuit een historisch perspectief denkt Abdi dat het conflict zich zou kunnen herhalen. Er hebben zich in het verleden verschillende conflicten voorgedaan tussen moslims en christenen en Abdi heeft geen reden om te denken dat dit niet meer zal gebeuren.

¹⁹² Interview met Ali. Ambon, Ambonstad. (28-03-2014)

¹⁹³ Interview met Fitri. Ambon, Ambonstad. (07-02-2014).

¹⁹⁴ Interview met Souhaila. Ambon, Ambonstad. (10-02-2014).

¹⁹⁵ Interview met Dullah. Ambon, Tulehu. (08-02-2014).

¹⁹⁶ Interview met Jushuf. Ambon, Tulehu. (08-02-2014).

“Maybe other people in Ambon can say it’s safe, it will be peace forever. But he learn from their history from their ancient they say that Ihamahu may be about around 100 years, they will like move from their place in Saparua because in the past before... eh in colonialism time there was Iha people moved to Seram island is name Iha in West-Seram (..) and also another place in Latu before the conflict. And after the conflict they moved now here and in Sepa in Seram Island. So he guess the further, maybe 100 years later they will move again. So they don’t want to go back there. He tries to see from the history track.”¹⁹⁷

Er waren zeventien respondenten die aangaven dat zij niet wisten of het conflict zich in de toekomst zou herhalen of niet. Zij gaven aan dat zij geen idee hadden omdat alleen God de toekomst kon overzien. Anderen wilden hun verwachtingen niet uitspreken maar zeiden alleen dat zij hoopten dat de oorlog zich nooit meer zou herhalen. Mozer zei bijvoorbeeld dat hij niet kan voorspellen wat er in de toekomst zal gebeuren.

“Based on his opinion he doesn’t want the right happen again, but he doesn’t know about the future what the further may bring right? So it could be eh.. a conflict or not he doesn’t know.”¹⁹⁸

Ook Ahmad hoopt dat de relaties steeds beter zullen worden en dat het conflict zich niet zal herhalen.

“He hopes that nowadays is better between Muslims and Christians even they have a bad experience at the past. But eh... after days, after months and after years it’s coming good coming better than yesterday. So they have a hope, a big hope that the conflict never happen again.”¹⁹⁹

Nada hoopt dat het conflict niet opnieuw uit zal breken, maar mocht dit wel het geval zijn, dan is ze klaar om wraak te nemen op de christenen.

“She just hopes that the conflict will never happen again, but if it happens, so they... she just ready to make a revenge... to the Christians”²⁰⁰

Maruan gaf aan niet te weten of er opnieuw een oorlog uit zou breken tussen moslims en christenen.

“Actually he doesn’t know about it will still happen again or not, but eh... he his opinion everybody don’t want to do the conflict again. Because it is like hurt to everyone at the time.”²⁰¹

Rida, de imam van Wayame, hoopt dat het conflict zich niet zal herhalen, maar hij zei dat de toekomst open lag en hij niet wist wat de toekomst zal brengen.

“He just hope eh... that the conflict never happen again and eh... but he doesn’t know about the destiny of the future.”²⁰²

¹⁹⁷ Interview met Abdi. Ambon, Liang. (04-02-2014).

¹⁹⁸ Interview met Mozer. Ambon, Wakasih. (04-02-2014).

¹⁹⁹ Interview met Ahmad. Ambon, Ambonstad. (10-02-2014).

²⁰⁰ Interview met Nada. Ambon, Ambonstad (26-03-2014).

²⁰¹ Interview met Maruan. Ambon, Morila. (30-03-2014).

²⁰² Interview met Rida. Ambon, Wayame. (26-03-2014).

De genoemde citaten geven weer hoe zeventien respondenten geen uitspraken deden over hun hun toekomstverwachting van moslim en christenen op de Molukken.

3.3.3. *Visie van christenen op interreligieuze relaties*

Uit de gesprekken die ik met drieënveertig christelijke respondenten voerde, spraken eenendertig van hen over goede verhoudingen tussen moslims en christenen. Zij lichtten dit toe met voorbeelden uit hun dagelijks leven.

Julius is van mening dat de relaties tussen moslims en christen vandaag de dag goed zijn. Julius vindt het als een van de dorpsleiders van het dorp Iha jammer dat de gevluchte moslims uit Iha nooit meer zijn terug gekomen om Iha te herbouwen. Hij hoopt dat de moslims terug komen naar Iha en dat Iha een gemeenschap zal zijn van moslims en christenen.

“The relationship between Muslims and Christians is good and even.... They want that Iha’s people eh Muslims of Iha, they want that they come back to this village. They want that all the people there at Iha Muslims come back again, they want one community again.”²⁰³

Ook Selma is van mening dat de relaties tussen moslims en christenen goed zijn. Als jeugdleider in de protestantse kerk ziet ze dat moslims en christenen goed met elkaar omgaan. Zelf heeft ze familieleden die moslim zijn en zijn haar beste vrienden zijn ook moslim.

“It is quite good now, between Muslims and Christians. (..) She has Islamic family too at Ternate.”²⁰⁴

Op het eiland Haruku sprak ik met Marina. Marina werkt op een middelbare school waar zowel moslims en christenen komen. De relaties tussen de christelijke en islamitische scholieren zijn goed. Zelf heeft zij goed contact met haar leerlingen.

“They have good communication between Muslims and Christians. For example, when they eh... a Christian celebration and the Muslims come to... just to visit her... Because she is a teacher and the school have two communities, is Muslims and Christians. So they visiting each other.”²⁰⁵

Theresa is dominee op Banda Neira. Zij is positief over de relaties tussen moslims en christenen. Op Banda zijn de relaties volgens Theresa altijd goed geweest.²⁰⁶ Ook haar man Sammy gaf aan dat de verhouding tussen moslims en christenen goed is.

“His opinion about the relationships is quite good, is quite good eh... the people become smart because when the conflict happens in one village, so just they not spread out to other villages, so just one village and not influence others.”²⁰⁷

²⁰³ Interview met Julius. Saparua, Iha Mabhu. (06-02-2014).

²⁰⁴ Interview met Selma. Ambon, Ambonstad. (07-02-2014).

²⁰⁵ Interview met Marina. Haruku, Kariu. (08-02-2014).

²⁰⁶ Interview met Theresa. Banda, Neira. (03-03-2014).

²⁰⁷ Interview met Sammy. Banda, Neira. (03-03-2014).

Op Ambon spreek ik een andere dominee, An, in de kerk van Poka. Ook zij ziet dat relaties tussen christenen en moslims goed zijn. Volgens haar komt dit omdat *de pela* mensen aanmoedigt om in vrede met elkaar te leven.

“Today there is no big problem between Muslim and Christen because... You know about *pela gandong*? The *Pela gandong* encourage the two communities, Christian and Muslim to still life in peace.”²⁰⁸

Sebas sprak ook over goede verhoudingen tussen christenen uit Hutumuri en de moslims uit de omliggende dorpen. Sebas denkt dat de verhoudingen goed zijn omdat Hutumuri zelf nooit is aangevallen. De dorpelingen hebben wel de negatieve impact van het conflict ervaren maar er zijn in hun dorp geen slachtoffers gevallen.

“The relationship between Muslims and Christians are incredible good and h he says that Christians people always live depending on Jesus’ love. So love it means forgiveness and especially eh... in this village doesn’t feel the conflict entirely, it just feel the effect but the attack never came here. So now they can kind of engage together incredibly, engage together in every activities.”²⁰⁹

Op 13 maart sprak ik Paulus. Als kunstenaar probeert hij de moslims-christenrelaties te verbeteren. De verhoudingen tussen moslims en christenen is vandaag goed. Mensen realiseren zich dat zij tegen elkaar zijn opgezet en dat het conflict uitsluitend de belangen van de militairen heeft gediend.

“He feels like Muslims and Christians relations... eh, very good. (...) According to him Muslims and Christians more realize that all of them are been used, used to fulfill the interest of some people or military.”²¹⁰

Bij een bezoek aan de katholieke kerk ontmoette ik Bernie, een student Engels. Hij verzekerde mij ervan dat de verhoudingen tussen moslims en christenen goed zijn. Het monument *The World Peace Gong* in Ambonstad bevestigt volgens hem het herstel van de relaties tussen moslims en christenen.

“ The relationships between Muslims and Christians [are] good, for now, because... the reason because eh... there are a *Gong Peace Work*, you know in the middle of the town... eh city because the reconciliation. (...) They build the *War Peace Gong* because the... it means that no war anymore. ”²¹¹

Na het interview met Bernie ontmoette ik een kerkelijke advocaat van de Katholieke Kerk. Ook hij is van mening dat de relaties tussen moslims, protestanten en katholieken momenteel goed zijn.

“ The Muslims and Christians relationship right now is actually pretty well because we are learn we are learning for such situations. That situations gives as some new value, new lessons about the relationships between Muslims, Christians and also the Catholics to live in peace because...eh, based on that experience peace is so worth than.”²¹²

²⁰⁸ Interview met An. Ambon, Poka. (09-03-2014).

²⁰⁹ Interview met Sebas. Ambon, Hutumuri. (12-03-2014).

²¹⁰ Interview met Paulus. Ambon, Ambonstad. (13-03-2014).

²¹¹ Interview met Bernie. Ambon, Ambonstad. (26-03-2014).

²¹² Interview met Amos. Ambon, Ambonstad. (26-03-2014).

In de interviews gaven elf christelijke respondenten aan dat de relaties tussen moslims en christenen verslechterd zijn ten opzichte van de voor de burgeroorlog. In verschillende interviews werd benadrukt dat dit kwam doordat moslims en christenen gescheiden van elkaar leven en elkaar alleen maar in het publieke domein ontmoeten.

Zo gaf Rick aan dat moslims en christenen elkaar wel bezoeken, maar dat dit vaak alleen om een formeel bezoek gaat zonder dat men een langdurig en intensiever contact aangaat.

“It’s been a hard way to restore the social relationships between Muslims and Christians. (...) Conflict did change everything even though something that has don’t resolve yet till now. But... One example is something that having resolved yet is segregations. (...) Sometimes Christians community doesn’t want to visit the Muslim Community or in otherwise some Muslims community doesn’t want to visit Christian communities. No, they visit but don’t stay. (...) He mean like.”²¹³

Ook Benjamin stelde dat moslims en christenen elkaar alleen in het publieke leven ontmoeten. Dit zorgt er volgens hem voor dat in beide geloofsgemeenschappen vooroordelen over elkaar blijven bestaan.

“We were divided by the conflict, totally divided. It’s not a new phenomenon actually. It is eh... from the past from the colonial period we were divided. But the conflict... eh justified that condition that segregation. (...) We were segregated based on religious line. In this kind of condition people have no opportunity to live as a neighbour one another. You meet people on the public domain not in your domestic life. Like this there is, there is no Muslim neighbour in our neighbourhood. So it’s easy to keep the prejudice alive in your domestic life.”²¹⁴

Daarbij stelde Benjamin ook dat mensen vandaag de dag hun traumatische herinneringen nog niet verwerkt hebben. Hierdoor kunnen er om ogenschijnlijk kleine redenen nieuwe conflicten uitbreken.

“The religious conflict changed the character of people. There is no trauma counselling no trauma healing, programme. (...) I mean it’s easy for people to be angry. Right now after the conflict. So for some... simple reason they can fight each other. It’s like fight them up and... It is because of conflict. The sick community is one of the big results of the conflict. Wounded community. A divided and wounded community is one of the results of the conflict. Oh you can see it’s a good condition. No, it is sick underneath. A sick foundation underneath. So among between the villages for a very simple reason they can fight each other. They have a skill... They have a skill to make the homemade bom, they have a skill to create all the eh... homemade firearms. They have a spirit to kill one another. They have a traumatic condition after the conflict.”²¹⁵

Op 27 maart sprak ik Andreas. Naar zijn idee zullen de relaties tussen moslims en christenen verbeteren. Wel vindt hij het zorgelijk dat moslims en christenen nog steeds gesegregeerd leven.

“ He feels that Muslims and Christian relations are getting better and better nowadays. But there is some difficulties after the conflict actuality when... (...) In society only live one

²¹³ Interview met Rick. Ambon, Ambonstad. (11-03-2014).

²¹⁴ Interview met Benjamin. Ambon, Ambonstad. (24-03-2014).

²¹⁵ Interview met Benjamin. Ambon, Ambonstad. (24-03-2014).

community. Like Kudamti and also Bengteng with is all Christians. It is kind of hard to explore the encounter of Muslims and Christians.”²¹⁶

Ook Johny benadrukte dat de relaties nog niet volledig hersteld zijn. Aan de oppervlakte lijken er geen problemen te zijn, maar voorbeelden uit dagelijkse praktijk laten zien dat er onderhuids nog van alles speelt.

“In his opinion you can see that Muslim and Christian relations looks like it really eh, peaceful but the conflict is not been resolved yet. There is also some tiny or little events or something occur that indicates that Muslim and Christian relations is not so well like long time ago. Maybe like traffic accidents... When a Christians have a traffic accident in a Muslim community eh... even it is just a little wound but Muslims will try to kill them. That means something is not going well with the relations. So the relations are not really solved yet. (..) Nowadays they try to building a trust but not hundred percent succeed yet, but they’re still in a going process.”²¹⁷

Justen, de decaan van de protestantse universiteit UKIM, bevestigde dat naar zijn idee de relaties steeds beter worden maar dat men elkaar nog niet volledig vertrouwt.

“We have to be careful also. The situation is better but we have to be careful. We cannot trust everything. For example they say: ‘the situation is well but sometime can explode’.”²¹⁸

De bibliotheek van UKIM is bijvoorbeeld nog steeds buiten de campus. In 2000 en in 2005 is UKIM twee keer in brand gestoken en dit heeft geleid tot veel schade aan de bibliotheek. Volgens Justen en zijn collega Rachel is de bibliotheek, uit angst voor nieuwe conflicten, niet opnieuw in de campus ingericht.²¹⁹

De oud-leden van de Cokergroep waren ook septisch over de hedendaagse interreligieuze relaties. Een van hen vertelde dat de relaties goed lijken maar dat er soms nog wel incidenten plaatsvinden tussen moslims en christenen. Een ander van hen vergeleek de relaties met een tijdbom die soms explodeert. De belangrijkste indicator van het feit dat de relaties niet volledig hersteld zijn, is volgens Aram, Krisyanto en Max, dat er nog steeds militairen aanwezig zijn op de Molukken.

“Basically the Muslim-Christian relationships are good right now because they tighter promoting peace. But he admit that also some crime happening... committing kidnapping and also eh...murders. When there some youngsters from this area come from sports in the morning and they have been torched and killed in Muslim area. (..) If we talking about peace among Muslims and Christians there will be no military over here anymore, the military should go away but in fact the military is still here and it seems like eh... and it seems like Muslim and Christian relations like a time bomb from sometimes it can be explode.”²²⁰

In één interview werd aangegeven dat de relaties tussen moslims en christenen vandaag de dag slecht zijn. Tijdens dat interview sprak ik met Izaak en Franklyn. Tien dagen voor het interview was Franklyn betrokken geweest bij gevechten tussen moslims en christenen. Franklyn vertelde hoe het conflict

²¹⁶ Interview met Andreas. Ambon, Ambonstad. (27-03-2014)

²¹⁷ Interview met Johny. Ambon, Ambonstad. (13-03-2014).

²¹⁸ Interview met Justen. Ambon, Ambonstad. (18-03-2014).

²¹⁹ Gesprek met Rachel. Ambon, Ambonstad. (18-03-2014).

²²⁰ Interview met oud-coCereden: Aram, Krisyanto en Max. Ambon, Ambonstad(20-03-2014).

volgens hem begonnen was. Op 3 maart waren christenen aan het voetballen. Zij nodigden de moslims uit om mee te doen en wilden geld inzetten op de winnende partij. De moslims wilden niet mee doen maar stelden voor om te gaan vechten. Aanvankelijk weigerden de christenen maar toen de moslims een christelijke motorpost aanvielen en drie motorfietsen sloopten, probeerden zij zich te verdedigen. De moslims gebruikten zwaarden en pijl en boog, terwijl de christenen zich alleen met stenen konden verdedigen. Er gonsden geruchten dat Laskar jihad zo'n 200 strijders had voorbereid om mee te strijden.

“They think it was organized because when the conflict start, precisely start the mosque jelled Allah Akbar that's in a different side of the conflict because the mosque is quite far, is up on a hill and the conflict is near the coast. When they start to looking to fight together the mosque is jelling Allah Akbar. So they think it is well organized.”²²¹

3.3.4. Toekomstverwachting van christenen op interreligieuze relaties

Van de drieënveertig christelijke respondenten verwachtten tweeëntwintig respondenten dat de burgeroorlog zich niet zal herhalen. Negen van hen baseerden deze toekomstverwachting op het feit dat het concept *pela* centraal staat en omdat de *adat* regels worden nageleefd. Deze regels waarborgen volgens hen de goede relaties.

Julius is afkomstig uit het dorp Iha Mabhu op Separua. Na het conflict was hij met lokale leiders betrokken bij het sluiten van een vredesovereenkomst op basis van de *adat* regels. Julius heeft vertrouwen in deze afspraak en denkt dat het conflict zich daarom niet meer zal herhalen.

“Based on the deciding of Latopati [community of adat kings on Haruku island]. (...)They want to make a peace, a peace of Maluku. And eh... a promise that the conflict not will happen again.”²²²

Op Haruku sprak ik met Sam een inwoner van Samet. Ook hij gaf aan dat op basis van het Latopati-verdrag de banden tussen moslims en christenen steeds sterker zullen worden.

“ He believes that eh.. in the future the brotherhood between Muslims and Christians is quite good.”²²³

Bertus heeft vertrouwen in de verwantschapsverbanden *pela gandong* die de Molukkers onderling met elkaar hebben. Hierdoor verwacht Bertus niet dat het conflict zich zal herhalen.

“His expect for the futere is eh.. basicly no other conflict, because in Maluku we have Muslims and Christians who have pela and gadong and also any cultural considerations that really bound us together.”²²⁴

²²¹ Interview met Franklyn en Izaak. Ambon, Air Salobar. (13-03-2014).

²²² Interview met Julius. Saparua, Iha Mabhu. (06-02-2014).

²²³ Interview met Sam. Samet, Haruku. (08-02-2014).

²²⁴ Interview met Bertus. Ambon: Hukurila. (12-03-2014).

Vier respondenten gaven aan dat zij denken dat het conflict zich niet zal herhalen omdat de Molukkers geleerd hebben van het verleden. Mathias denkt dat het conflict zich niet zal herhalen omdat de Molukken geleerd hebben van het verleden en omdat de Molukse waarden sterk zijn.

“I think it’s not possible to... eh... happen like 1999. But small, small conflict can still happen. (..) We still hope that our friends from the Muslim, our friends from the Christian... they now, they learn from the past. (..) Peace is very important to Maluku.”²²⁵

Herry is ook van mening dat moslims en christenen in vrede zullen samen leven omdat de ervaring een goede leermeester is.

“He does believe the conflict never happen again. And eh.. Experience is a best teacher for our people... for the people. And the stupidest people who want to make a conflict again. They live like an animal and they live a difficult living.”²²⁶

Ook Julius zei dat men na het conflict pas beseftte dat het helemaal geen religieus conflict was. Hij sprak net als veel andere respondenten over provocateurs die moslims en christenen tegen elkaar op hebben gezet en het conflict gecreëerd hebben.

“It is too.. rude when we call the conflict a religion conflict... it is just too rude because eh... peoples do not know who is behind this. As the people they just know that eh...eh Muslims attack Christian and Christian attack eh Muslims. (..) After years the peoples here know, know that we are just eh....Some people wants to make a conflict, like the provocateurs come to this villages and make a provocation and the conflict happen.”²²⁷

Sammy wees mij ook op de rol van de ‘provocateurs’. Net als de meeste anderen respondenten weet hij niet wie de provocateurs precies zijn.

“When the youth problem happens so the provocateurs just make it spread out to religion issues. E: ‘Does he know who are the provocateurs?’ “No , he doesn’t know at all.”²²⁸

Enkelen respondenten gaven aan dat de provocateurs ingezet zijn vanuit de autoriteiten in Jakarta. Zij gaven aan dat het leger, de ambtenaren, gangsters, de RMS en Laskar Jihad optraden als provocateurs om conflicten verder te doen escaleren.²²⁹

Twee respondenten gaven aan dat er vandaag de dag nog steeds op lokale schaal conflicten plaats vinden, maar deze zich niet verspreiden naar andere delen van de Molukken. Om die reden denken zij dat er geen oorlog meer uit zal breken tussen moslims en christenen.

“He had a positive thinking about the situation. Eh... For him such conflicts in 1999 wil not be happen again. The possibilities that the conflicts happen is just among ethnicity, or groups

²²⁵ Interview met Mathias. Ambon, Waai. (05-02-2014).

²²⁶ Interview met Herry. Ambon, Ambonstad. (08-03-2014).

²²⁷ Interview met Julius. Saparua, Iha Mabhu. (06-02-2014).

²²⁸ Interview met Sammy. Banda, Neira. (03-03-2014).

²²⁹ Interview met Johny Ambon, Ambonstad. (13-03-2014).

Interview met Thalib. Ambon, Ambonstad. (14-03-2014).

Interview Benjamin. Ambon, Ambonstad. (24-03-2014).

Interview met Alica. Ambon, Ambonstad. (18-03-2014).

or neighbors. The conflicts recently is just having a local scale not a massive scale like we use to have before.”²³⁰

Naast de respondenten die verwachten dat het conflict zich niet zal herhalen omdat culturele waarden sterker zijn, mensen geleerd hebben van het verleden en conflicten zich niet meer zo snel verspreiden, waren er ook zeven andere christelijke respondenten die om diverse redenen verwachten dat de oorlog niet opnieuw zal uitbreken. Zo gaven zij aan dat het uitbreken van nieuwe conflicten afhangt van politieke beslissingen. Andere baseerden hun visie op de toekomst meer gevoelsmatig.

“ He didn’t expect the conflict happen again. (..) He doesn’t want it happening again. He feels that conflict makes very huge difficulties to him. (..) He really desire for peace, and peace should come from individual, from heart. If our heart is peace it will affect our society.”²³¹

Ronald is ook van mening dat het conflict zich niet zal herhalen omdat de vredesactivisten sterk zijn en veel invloed hebben.

“Both of them, Muslims and Christians speak out loud about promoting peace in the communities. (..) When the conflict happen again the provocateurs should be afraid to them [the peace provocateurs] because their fellowship is getting stronger and stronger. So he believe the conflict.. the conflict provocateurs should afraid to them they promoting peace all the time.”²³²

Tweëntwintig respondenten denken dat het conflict zich niet zal herhalen maar zes respondenten denken daarentegen dat de kans op herhaling relatief groot is. Zij schatten dit in omdat zij zich zorgen maken over hedendaagse interreligieuze relaties.

In Air Salobar vinden nog steeds confrontaties plaats tussen moslims en christenen, dit zou kunnen uitbreiden naar een groter conflict. Franklyn en Izaak zouden wel willen dat de relaties zouden verbeteren, maar dit moet dan vanuit de moslimgemeenschap gebeuren. Volgens hen willen de christenen altijd al vrede sluiten, maar staan de moslims hier niet voor open.

“When he tried to go across that village he always get badly words from them [Muslims from Air Salobar] and also get mocking from them. So he feels like if he really want a peace they really can do that, but they don’t know about the Muslim community over there.”²³³

Mijn tolk Simon denkt dat de moslims en christenen in Air Salobar wel vrede willen maar dat dit tegengewerkt wordt door ‘een derde persoon’.

“So from this story finally we can see some portrait of the eh... society. Eh... Basically Muslims and Christians doesn’t want to be in a conflict, but there is also the third person who doesn’t want the conflict end in peace. (..) The third actors of this conflict still playing a huge to disturb the sustain stability between Muslims and Christians over here.”²³⁴

²³⁰ Interview met Andreas. Ambon, Ambonstad. (27-03-2014).

²³¹ Interview met Sebas. Ambon, Hutumuri. (12-03-2014).

²³² Interview met Ronny. Ambon, Ambonstad. (13-03-2014).

²³³ Interview met Franklyn en Izaak. Ambon, Air Salobar. (13-03-2014).

²³⁴ Gesprek met Simon na het interview met Franklyn en Izaak. Ambon, Air Salobar.(13-03-2014).

Volgens Aram, Krisyanto en Max is de kans groot dat de burgeroorlog zich herhaalt, omdat er nog zo veel scheiding is tussen moslims en christenen.

“So with this something occur lately like eh murders and kidnapping and also any other criminals that involve Muslims to Christians or Christians to Muslims. And also the transportation track with is Christian bus is only eh... pass in a Christians area and Muslim bus going into a Muslim area. (..) so in such conditions shows that conflicts will happen again.”²³⁵

Juno zei dat de relaties tussen moslims en christenen nu goed zijn maar toch is hij van mening dat het conflict zich zou kunnen herhalen. Kleine conflicten zouden kunnen uitbreiden en het is mogelijk dat er opnieuw een oorlog van buitenaf gecreëerd wordt.

“He’s not brave to guarantee that maybe in our future they are in peaceful. (..) because maybe there is a little, little conflict and a little conflict can make the conflict became huge. (..) Christians and Muslims in Ambon is so strong, but maybe there is the other person to make it happen again.”²³⁶

Ook Amos betoogde dat de relaties nu goed zijn tussen moslims en christenen. Ze leven volgens oude culturele gebruiken in vrede samen. Toch is dit geen garantie voor een vreedzame toekomst. Amos ziet dit niet als een probleem. Mensen in Ambon hebben conflicten nodig om een balans te vinden in het leven.

“In his opinion the conflict might happen again, but he says, sometimes people in Ambon need conflict. Because conflict keeps leading us to emerge, you know, like make a balance to eh... one value to another values. So eh... That conflict usually eh like a lessons, for one people to another. (..) Conflict is acctuely a part of our life. We should need to make a balance to one another.”²³⁷

Net als bij de moslims waren er ook zestien christenen die geen concrete toekomstverwachting hadden of die zich hierover niet wilden uitspreken.

Marina hoopt dat het conflict zich nooit meer zal herhalen.

“She hopes that the conflict will never happen again, because eh.. the suffering of eh the conflict it will count off Muslims and Christians. So she hopes the conflict never happen again in the area of Maluku.”²³⁸

Edeth sprak zich niet uit over de toekomstverwachting uit, maar net als Marina hoopt zij op en vreedzame toekomst tussen moslims en christenen in Ambon.

“She hopes there is no other provocateur to provoke others between Muslim and Christian. So eh... for the future she hopes that there is no any accident anymore.”²³⁹

²³⁵ Interview met oud-Cokerleden: Aram, Krisyanto en Max. Ambon, Ambonstad(20-03-2014).

²³⁶ Interview met Juno. Ambon: Ambonstad. (14-03-2014).

²³⁷ Interview met Amos. Ambon, Ambonstad. (27-03-2014).

²³⁸ Interview met Marina. Haruku, Kariu. (08-02-2014).

²³⁹ Interview met Edeth. Ambon, Poka. (09-02-2014).

Lea gaf ook aan dat zij hoopt dat er geen confrontaties meer zullen plaats vinden tussen moslims en christenen.

“She hope that there is no accident in here.”²⁴⁰

Mijn tolk Simon sprak ook zijn hoop uit over een vreedzame toekomst. Hij hoopt dat ook in kritieke tijden het conflict zich niet zal herhalen.

“I hope peace is always among us and then through peace we can dream something impossible, that people can't imagine, only we can imagine. As a Christian I couldn't say I'm a Maluku without Muslims. So, I can't live here without Muslims.”²⁴¹

Op Ay eiland interviewde ik Eva. Zij gaf aan dat God degene is die de toekomst kan overzien.

“She just want to say that, it's the power of God. The power of God can create this or those, so she just want to say that we are in peace.”²⁴²

Op Banda eiland maakte Joop een soortgelijk statement. Hij heeft geen idee of het conflict zich wel of niet zal herhalen, want dit is volgens hem in de hand van God.

“He doesn't know at all about the... about the conflict will be happen or not because the conflict is like eh... the power of God.”²⁴³

3.4. Samenvatting van de resultaten

Deze paragraaf geeft een beknopt overzicht van de belangrijkste resultaten aan de hand van de deelvragen. In de eerste deelvraag stonden de persoonlijke herinneringen van de Molukkers centraal. Gerry van Klinken laat in zijn studie zien dat zowel moslims als christenen verantwoordelijk zijn geweest voor geweld en dat er aan beide zijdes slachtoffers zijn gevallen.²⁴⁴ In mijn onderzoek kwam ook naar voren dat zowel moslims als christenen vergelijkbare herinneringen deelden over het conflict. In hun verhalen hadden de negatieve ervaringen de overhand.

Verschillende respondenten vertelden over hoe zij moesten vluchten naar een veiliger gebied en welke gevoelens van angst en boosheid zij meedroegen. Daarbij deelden zij verhalen over familieleden of bekenden die tijdens het conflict verwond zijn geraakt of gedood zijn. Ook vertelden zij over hun onzekere leven onder vaak primitieve omstandigheden. Sommige respondenten vertelden dat zij zelf meegevochten en verantwoordelijk zijn geweest voor geweld, vernieling en doodslag. Vijfentwintig respondenten reageerden bevestigend op de vraag of zij hun ervaringen als traumatisch hebben beleefd en vertelden persoonlijke ervaringen van wat zij meegemaakt hebben tijdens het conflict. Enkelen gaven aan dat zij nu nog last hadden van hun deze aangrijpende herinneringen. Zowel bij moslims als bij christenen heb ik jongeren gesproken die als kind betrokken zijn geweest in de

²⁴⁰ Interview met Lea. Ambon, Ambonstad. (07-02-2014).

²⁴¹ Interview met Simon. Ambon: Ambonstad. (10-02-2014).

²⁴² Interview met Eva. Ay eiland, AI. (04-03-2014).

²⁴³ Interview met Joop. Banda, Neira. (05-03-2014).

²⁴⁴ Klinken, G.(2006). *The Maluku wars 'Communal contenders' in a failing state*. In Coppel, C.A. (2006) *Violent Conflicts in Indonesia Analysis, representation, resolution*. London: Routledge Taylor & Francis Group.

gevechten. Twee christelijke respondenten vochten als kind in de georganiseerde strijdersgroep Agas. Een christelijke respondent vertelde hoe zij met haar familie ontvoerd is en gedwongen werd zich tot de islam te bekeren. De meeste respondenten zien de burgeroorlog van 1999-2002 als een zwarte bladzijde in de geschiedenis. Toch deelden sommige respondenten ook positieve ervaringen. Dit ging om glorieuze verhalen waarbij de vijand werd verslagen of om wonderverhalen over ontkomen aan het geweld.

Zowel moslims als christenen gebruikten religieuze beelden en interpretaties wanneer zij spraken over het conflict. Beiden gaven zij religieuze verklaringen voor zowel de deelname aan gewelddadige conflicten als voor het afkeuren daarvan. Vier van de elf moslimrespondenten die mee hebben gevochten, legden expliciet het verband tussen de oorlog en de roep tot deelname aan de jihad. Twee moslimrespondenten legden juist het verband tussen de inzet voor verzoening en deelname aan jihad. De moslims die meevochten, gaven aan dat zij hiervoor beloond zouden worden in het paradijs. Moslims die tegen het gebruik van geweld waren, refereerden aan teksten uit de koran en hadith waarin respect voor de ander centraal staat. Twee moslimrespondenten vertelden hoe zij op wonderlijke wijze beschermd werden tijdens het conflict. Tijdens de interviews wezen zes respondenten mij op de verschillen tussen de op de sharia-georiënteerde Salafi islam die zijn wortels vindt in Saoedi Arabië en de lokale islam die meer geïntegreerd is in de lokale cultuur. Ook christelijke respondenten die meevochten voelden zich van hogerhand geroepen. In tegenstelling tot moslims die dachten dat zij hiervoor beloond zouden worden, gaven veel christenen aan dat hen niks zou overkomen omdat zij beschermd werden door God. Als een christen wel gewond raakte of omkwam werd dit vaak gezien als een straf van God. Er waren ook christenen die vanuit hun geloof het gebruik van geweld afkeurden. Zes christelijke respondenten vertelden over wonderen die zij tijdens het conflict hadden meegemaakt. In de vijf interviews met katholieke respondenten kwam naar voren dat de katholieke minderheid in mindere mate betrokken is geweest in het conflict. Echter, er vielen ook slachtoffers onder de katholieken en hierdoor raakten ook zij betrokken in de strijd. Zowel moslims als christenen benadrukten dat de meeste strijders meevochten uit emotionele betrokkenheid al dan niet gepaard met religieuze legitimaties. Acht respondenten gaven aan dat het een chaotische tijd was waar men niet meer dacht aan religieuze of ethische normen maar waar men vooral bezig was met het overleven en het verdedigen van de eigen gemeenschap.

Tijdens de interviews deelden de respondenten hoe zij aankeken tegen hedendaagse moslim-christenrelaties en hoe zij de toekomstvisie van interreligieuze relaties op de Molukken zagen. Een meerderheid van tweeënvijftig respondenten gaf aan dat de relaties tussen moslims en christenen goed zijn. Zij refereerden vaak aan het traditionele verwantschapssysteem *pele*, aan het feit dat Molukkers geleerd hebben van het verleden en zich niet meer door 'provocateurs' laten gebruiken. Eenentwintig respondenten gaven aan dat de relaties voor het oog goed lijken, maar in werkelijkheid nog kwetsbaar zijn. Vier respondenten stelden dat de relaties tussen moslims en christenen vandaag de dag slecht zijn. Achtendertig respondenten gaven aan dat de kans op een herhaling van de burgeroorlog klein is. Zij motiveerden dit met verschillende redenen. Zo gaven ze aan dat zij opnieuw hun vertrouwen hebben gesteld in de verwantschapsverbanden en geleerd hebben van hun fouten uit het verleden. Anderen gaven aan dat er nog steeds lokale conflicten plaats vinden maar dat deze zich niet meer verspreiden naar andere delen van de Molukken zoals het geval was tijdens de burgeroorlog. Eenendertig respondenten hebben geen idee of het conflict zich wel of niet zou kunnen herhalen, of willen zich hier niet over uitspreken. Zij wezen erop dat zij hopen dat het zich nooit meer herhaalt, maar dat alleen God weet wat er echt gaat gebeuren. Elf respondenten achten de kans op

herhaling groot. Zij beargumenteerden dit met voorbeelden van hedendaagse conflicten tussen moslims en christen.

Dit hoofdstuk geeft weer hoe de Molukse respondenten spraken over hun herinneringen aan het conflict, religieuze interpretaties en hedendaagse interreligieuze relaties. In het volgende hoofdstuk worden deze resultaten geanalyseerd aan de hand van een narratieve onderzoeksmethode.

Hoofdstuk 4 Narratieve analyse

In deze scriptie wordt nagegaan hoe Molukse moslims en christenen vanuit een eigen religieus perspectief spreken over hun eigen en elkaars rol in de burgeroorlog van 1999-2002 en hoe dit spreken verband houdt met de manier waarop zij hedendaagse interreligieuze verhoudingen tussen moslims en christenen op de Molukken beschouwen. Het voorgaande hoofdstuk gaf aan de hand van de drie deelvragen de resultaten uit de interviews weer. In dit hoofdstuk worden deze resultaten aan de hand van de volgende deelvragen geanalyseerd:

- 1. Hoe spreken Molukse moslims en christenen over hun persoonlijke herinneringen aan de burgeroorlog van 1999-2002?*
- 2. In hoeverre gebruiken Molukse moslims en christenen religieuze beelden en interpretaties wanneer zij spreken over het conflict?*
- 3. Hoe kijken Molukkers aan tegen hedendaagse relaties tussen moslims en christenen en in hoeverre speelt hun perspectief op de burgeroorlog hierbij een rol?*

De analyse is uitgevoerd met behulp van verschillende narratieve onderzoeksmethodieken. Er is gekozen voor een narratieve analyse omdat dit weergeeft hoe de respondenten vanuit hun persoonlijke ervaringen en in hun sociale context terugkijken op de burgeroorlog. Door hun verhalen te analyseren wordt er recht gedaan aan de persoonlijke beleving van de respondenten. Tevens verheldert deze analyse hoe de verhalen van de respondenten tot stand zijn gekomen en aan veranderingen onderhevig zijn. Voor de eerste deelvraag heb ik aan de hand van het narratieve model van Ruard Ganzevoort gekeken in welke narratieve structuur de respondenten hun ervaringen hebben geplaatst. In deze analyse wordt bekeken in welke verhalende structuur de respondenten hun ervaringen hebben geplaatst. Hierbij wordt ingezoomd op hoe de verteller vanuit het eigen perspectief het leven ervaart en verstaat en waarin hij of zij een rolverdeling inbrengt om zich te positioneren en te verantwoorden voor het publiek.²⁴⁵ Voor de tweede deelvraag heb ik middels het model van Jos van den Brand gekeken in welke werkelijkheid de respondenten hun ervaringen plaatsen en welke religieuze interpretaties zij hierbij gebruiken. Ik heb dit model gebruikt voor het reconstrueren en interpreteren van levensgebeurtenissen.²⁴⁶ Voor de derde deelvraag heb ik geanalyseerd hoe de respondenten aankijken tegen hedendaagse moslim-christenverhoudingen en welke stemmen hierin dominant en ondergeschikt zijn. Hierbij heb ik literatuur van Edna Lomsky-Feder gebruikt. Zij heeft aan de hand van onderzoek met veteranen van de Jom Kipoeroorlog onderzocht hoe veteranen vanuit hun eigen narratieve perspectief spreken over hun herinneringen en hoe dit spreken zich verhoudt ten

²⁴⁵ Ganzevoort, R. "Hoe leest jij? Een narratief model." *De praxis als verhaal. Narrativiteit en praktische theologie* (1998): 71-90. p. 72.

²⁴⁶ Brand, van den J. (red). *Reconstructing interpretation in life stories*. In Ganzevoort, R. *Religious Stories We Live By. Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*. Leiden: Brill. p. 171-172.

opzichte van collectieve nationale herinneringen.²⁴⁷ In dit onderzoek ga ik na wat de dominante- en minderheidsopvattingen zijn over hedendaagse interreligieuze verhoudingen en toekomstperspectieven van moslim- christenrelaties op de Molukken en bekijk ik wat de achtergrond zou kunnen zijn van deze opvattingen.

4.1. Oorlogsherinneringen gezien vanuit een narratief perspectief

In de resultaten kwamen fragmenten naar voren van de oorlogsherinneringen waarvan de respondenten mij deelgenoot hebben gemaakt. In deze paragraaf wil ik deze fragmenten analyseren waarbij ik bekijk welk narratief proces er waarneembaar is in deze verhalen. Een narratief proces is het discours waarin de verteller om zichzelf presenteert en communiceert met de omgeving, waarbij de vorm en de inhoud van het verhaal een narratieve structuur bevatten.²⁴⁸ Ruard Ganzevoort onderscheidt zes kenmerken van een narratief proces, namelijk 1) een verhalende structuur, 2) het perspectief van de verteller, 3) de dialectiek van ervaren en verstaan, 4) de rolverdeling, 5) de positionering in sociale relaties en 6) de rol van het publiek.²⁴⁹ In de verhalen van de respondenten werden deze kenmerken zichtbaar. In deze deelparagraaf geef ik weer hoe deze kenmerken naar voren kwamen in de resultaten van de interviews en per subparagraaf wordt uitgewerkt hoe het betreffende kenmerk naar voren kwam in de resultaten.

4.1.1. Verhalende structuur

Tijdens de interviews was het opvallend dat de respondenten vaak in eerste instantie wat algemene feiten deelden over de oorlog en vervolgens begonnen met het vertellen van verhalen waarin zij spraken over hun eigen rol of de rol van anderen tijdens de oorlog. Dit sluit aan bij het eerste kenmerk van een narratief proces namelijk de verhalende structuur waarin de verteller betekenis geeft aan het verhaal. Elk verhaal bevat een intern en een extern tijds patroon. Met een intern tijds patroon wordt bedoeld dat de verhalen volgens een tijdsvolgorde met elkaar verbonden zijn. Bij het externe tijds patroon gaat het erom dat er in een verhaal een verbinding wordt gelegd tussen het heden van de verteller en het publiek enerzijds en het verleden en de toekomstkomstverwachtingen anderzijds. Naast de tijds patronen die de verhalende structuur typeren, verbindt de verteller ook verschillende betekenissen aan elkaar waardoor er verschillende verhaallijnen ontstaan. Dit kunnen bijvoorbeeld oorzaak-en-gevolgverbindingen zijn of bepaalde thema's die centraal staan in het verhaal. Elk verhaal heeft ook een zeker eindpunt of bestemming. Een verhaal kan eindigen met een gewenste bestemming of een gevreesde bestemming van de verteller. Het eindpunt bepaalt vaak de toon van het verhaal.²⁵⁰ De verhalen die de respondenten met mij deelden werden gekenmerkt door een verhalende structuur, waarbij er verschillende tijdslijnen door een verhaal heen liepen en verschillende betekenissen met elkaar verbonden werden. Thema's die veelvuldig naar voren kwamen

²⁴⁷ Lomsky-Feder, E. *Life stories, war, and veterans: On the social distribution of memories*. Ethos 32.1 (2004): 82-109. p.83-85.

²⁴⁸ Ganzevoort, R. Ruard. *Religious coping reconsidered, part two: A narrative reformulation*. Journal of Psychology and Theology 26.3 (1998). p.2.

²⁴⁹ Ganzevoort, R. "Hoe leest jij? Een narratief model." *De praxis als verhaal. Narrativiteit en praktische theologie* (1998): 71-90. p. 72.

²⁵⁰ A.W. Ganzevoort, R. p. 72-73.

in het merendeel van de interviews, waren strijd, vluchten, angst en onzekerheid, slachtoffers van geweld of doodslag, verlies en verdriet. Ook leidden de verhalen naar een gevreesde of gewenste uitkomst, zoals welke partij de meeste schuld had in het conflict en of het conflict zich wel of niet zou herhalen. Het volgende fragment is een voorbeeld van de tijdslijnen, thema's en betekenisverbanden die voorkwamen in de verhalen van de respondenten.

"In February 1999 it was attacked by other villages from their neighbours... Ihamahu and Itawaka. And it was attacked... for eight times. At the first attack they burned around thirteen houses.(..) The first time they come back to their villages they were in sadness, right, because they lost their... eh, village... their hometown (..) but day by day, year by year and until this time, they can accept that, they don't want to revenge someone because they take this disaster."²⁵¹

De verschillende onderstrepingen geven verschillende tijdslijnen weer. De eerste tijdslijn zegt iets over het begin van de oorlog. De tweede lijn geeft weer hoe zij na de oorlog tegen het conflict aankijken en de derde lijn laat zien hoe zij nu het conflict beschouwen. Deze verschillende tijdsperspectieven waren in meerdere interviews waarneembaar. Het bovenstaande fragment laat ook verbanden zien tussen oorzaak en gevolg. Tijdens de eerste aanval tegen Ihamahu werden er al dertien huizen verbrand. Later in het interview komt naar voren dat een ander gevolg van de aanval was dat zij moesten vluchten naar Ambon. Een thema wat in dit fragment centraal staat is het verdriet dat zij ervoeren toen zij hun verwoeste dorp opnieuw bezochten. Dit thema wordt verbonden met acceptatie van het lijden en verzoening met hun lot. Het eindpunt van het verhaal heeft een positieve wending waarbij Abdi zegt dat zij hun overkomen rampspoed accepteren en geen wraak willen nemen. Dit voorbeeld staat symbool voor verschillende verhaalstructuren, tijdslijnen en thema's die naar voren kwamen in de interviews. In vrijwel alle interviews kwam de verhalende structuur naar voren doordat de respondenten iets van hun ervaringen van de burgeroorlog vertelden. Vaak liepen verschillende verhaal- en tijdslijnen door elkaar heen, soms zelfs in één citaat.

4.1.2 *Perspectief*

Het tweede kenmerk van narrativiteit is het perspectief van de verteller. In de narratieve benadering staat het biografische perspectief centraal. Vanuit een biografisch perspectief is menselijk handelen betekenisvol en die betekenis wordt ontleend aan iemands eerdere levensgeschiedenis.²⁵² Vanuit de narratieve benaderingen kunnen verschillende perspectieven naast elkaar blijven bestaan en gaat het er niet om welk perspectief het dichtst bij de werkelijkheid staat. De verteller heeft de macht om het eigen perspectief als norm te stellen. In een werkelijke ontmoeting en gesprek met de ander zullen verschillende perspectieven met elkaar versmelten. In de narratieve benadering gaat het er niet alleen om vanuit welk oogpunt een verhaal wordt verteld, maar ook het vermogen van de verteller om oog te hebben voor de bredere context.²⁵³ Tijdens de interviews kwamen de verschillende perspectieven van de respondenten en de vertalers ook naar voren. De verteller bepaalde met zijn/ haar perspectief de norm, maar achteraf werd dit perspectief bijgesteld door mijn gidsen of vertalers. De volgende citaten

²⁵¹ Interview met Abdi. Ambon, Liang. (04-02-2014).

²⁵² Geerdink, G. "Onderzoeken vanuit een biografisch perspectief, gebruikmakend van de biografische methode." Tijdschrift voor lerarenopleiders 29.4 (2008): 27-34. p.27.

²⁵³ A.W. Ganzevoort, R. p. 72-73.

geven twee verschillende perspectieven weer. Timo legde tijdens het interview uit hoe de oorlog volgens hem begonnen is.

“All the Muslim was planned the conflict. (..) It was planned in Ambon to make Indonesia being a Muslim country. Because eh, in Maluku our Christian is strong, so maybe when Christianity in Maluku is fall, so it’s easy to make a Muslim republic of Indonesia. (..) The Muslim is ready for years to plan the conflict.”²⁵⁴

In een interview met Nada kwam er een ander perspectief naar voren.

“She said that all the people of Muslims have a traumatic because ..eh.. they thought that eh.. the conflict not emerged from Muslims, but from Christians.”²⁵⁵

In een gesprek dat ik alleen voerde met mijn tolk Joy bevestigde zij de uitspraken van Timo en zei ze deze visie te delen. In een gesprek met mijn gids Ilias zei hij dat hij het eens was met de uitspraak van Nada. Volgens hem hebben de christenen inderdaad het conflict veroorzaakt. Het werd interessant toen er een gesprek plaatsvond waar zowel Joy als Ilias aan deelnamen. Beiden benadrukten ze dat moslims en christenen tijdens de oorlog slachtoffers zijn geweest van de ‘derde persoon’. Ik vroeg hen wat zij bedoelden met de derde persoon. Joy en Ilias legden mij uit dat ‘de derde persoon’ het brein was achter het conflict. Het is nooit bewezen wie daadwerkelijk het brein achter de oorlog was, maar Joy en Ilias stelden dat het leger, politieke leiders en economische machten optraden als ‘provocateurs’ en het conflict hebben veroorzaakt. Dit voorbeeld laat zien dat de respondenten in hun eigen gemeenschap vanuit een ander perspectief spreken dan in een gesprek waar zowel christenen als moslims aan deelnemen. In het groepsgesprek vermengden de perspectieven zich tot een metaperspectief waarbij de totstandkoming van de oorlog gezocht werd in een ‘derde persoon’ die symbool stond voor militaire, politieke en economische machten.

4.1.3. *Ervaren en verstaan*

Tijdens de interviews werd duidelijk hoe de verteller hetgeen verteld werd ervoer en verstond. Hierbij speelden niet alleen de cognitieve dimensie van het verhaal een rol, maar ging het ook om lichamelijke en emotionele aspecten.²⁵⁶ In de interviews kwamen deze emotionele aspecten ook naar voren. In deze scriptie gebruik ik de vijftien emoties die Max Lazarus gedefinieerd heeft en die verder uitgewerkt en vertaald is door Guido Jouni Versteegh.²⁵⁷ De tabel wordt weergegeven op de volgende bladzijde.

²⁵⁴ Interview met Timo. Ambon, Ambonstad. (01-03-2014).

²⁵⁵ Interview met Nada. Ambon, Ambonstad (26-03-2014).

²⁵⁶ A.W. Ganzevoort, R. p. 78.

²⁵⁷ Lazarus, R. (1999) *Stress and emotion. A New Synthesis*. Bristol. In Versteegh G.J. (2012) *Emoties in het levensverhaal Een narratieve benadering van zingeving*. Masterscriptie Interreligieuze Spiritualiteitsstudies. Radboud Universiteit Nijmegen. p.28.

Tabel 1. Selectie van de emoties

Emotiewoorden Lazarus	Nederlandse emotiewoorden Versteegh
Anger	Boosheid, woede
Envy	Afgunst, nijd
Jealous	Jaloezie
Anxiety	Onzekerheid
Fright	Angst, vrees, bezorgdheid
Guilt	schuld, spijt
Shame	Schaamte
Happiness, Joy	Blijheid, gelukkig zijn, vreugde
Pride	Trots
Love	Liefde
Relief	Opluchting
Hope	Hoop
Sadness	Verdriet, droefheid, teleurstelling, machteloosheid, depressie
Gratefulness	Dankbaarheid
Compassion	Mededogen, compassie, medelijden
Wonder / Surprise	Verwondering, verbazing, verbijstering, nieuwsgierigheid, onbevangenheid

Jochen Klerens stelt dat emoties ingebed zijn in levensverhalen omdat door middel van verhalen mensen woorden geven aan emoties. Een narratief wordt dus geconfigureerd door emotionele ervaringen. De onder woorden gebrachte ervaring en de betekenis die vervolgens aan deze ervaring wordt gegeven zijn nauw met elkaar verbonden.²⁵⁸ Emoties zijn op drie verschillende niveaus te herkennen in een narratief. Ten eerste kunnen emoties letterlijk benoemd worden, bijvoorbeeld als iemand zegt: 'Ik ben bang.' Ten tweede kunnen emoties op een syntactisch niveau benoemd worden waarbij iemand indirect een emotie benoemt door hiernaar te verwijzen, een wens uit te spreken of figuurlijk taalgebruik te gebruiken. Voorbeelden hiervan zijn een scheldwoord van iemand die boos is,

²⁵⁸ Kleres, J. *Emotions and narrative analysis: A methodological approach*. *Journal for the theory of social behaviour* 41.2 (2011): 182-202. p. 197-198.

of iemand die zegt: 'We zitten als ratten in de val' waarmee aangegeven angst of machteloosheid aangegeven wordt. Ten derde zijn er paraverbale aspecten zoals het spreekritme en de intonatie van de toon waarop iets gezegd wordt.²⁵⁹

In de interviews werd duidelijk dat de herinneringen van de respondenten ingebed waren in emoties. Zo verwezen de respondenten naar (indirecte) emoties zoals weergegeven in de bovenstaande tabel. In de volgende voorbeelden wordt duidelijk hoe emotie een betekenis heeft gekregen in de herinneringen van de respondenten. Ten eerste waren er respondenten die hun emoties letterlijk benoemden. Mijn tolk Simon vertelde over woede die hij ervoer nadat hij als elfjarige jongen met een mes in zijn maag was gestoken.

"And I entered the Muslim community... and they noticed me that I'm a Christian and then they stabbed me.. in my stomach, twice. And at first I didn't realise that they were stabbed me...but when I ran and I feel like hurting.. inside.. and I just fell and passed out. So they bring me to the hospital. In that time I can admit that...eh.. I was angry.. angry and.., I think revenge".

Fazhur vertelde dat hij zich schuldig voelde als hij terugdenkt aan zijn rol in het conflict.

"He has like eh... guilty feeling, guilty feeling because of the conflict and eh.. he joined he conflict. (..) It doesn't mean that eh...he killed someone or some people but eh because eh... he burned houses."²⁶⁰

Er waren ook respondenten die niet letterlijk over hun emoties spraken maar wel woorden gebruikten die verwezen naar onderliggende emoties. De vrouw van Sabar gaf aan dat de vlucht vanuit hun dorp Hila erg moeilijk voor hen is geweest.

"It was almost at night and they.. eh.. ran (..). It was very hard for them because they were women. (..) The area is too dangerous.. so she just go down like only.. She cannot walk, only sliding down and just move herself.. until the clothes, the t-shirt of here, was separated from here backside. So it was really, really hard for them (..) because they ran away only with their clothes on their body, right."²⁶¹

Ook Katy verwees naar emoties toen zij aan het begin van het interview zei dat het wel gevoelig lag om over de oorlogsherinneringen te spreken.

"Oh it is quite sensitive for her, but she will try to explain it.(..) So in that time, in eh.. Liliama district, several villages has to convert by force... convert to Islam. In that time Katy is also...experience that conversion."²⁶²

In sommige gevallen was de emotie ook waarneembaar in paraverbale aspecten. Er waren drie respondenten die begonnen te huilen tijdens of na het interview. Het was ook opvallend dat zowel

²⁵⁹ A.W. Kleres, J. "Emotions and narrative analysis: A methodological approach." Journal for the theory of social behaviour. 194-195.

²⁶⁰ Interview met Fazhur. Seram: Latu. (17-03-2014)

²⁶¹ Interview met Sabar. Ambon, Tanah Putih. (05-02-2014).

²⁶² Interview met Katy. Ambon, Ambonstad. (21-03-2014).

moslims als christenen in publieke plaatsen begonnen te fluisteren als zij over de RMS spraken omdat dit een zeer gevoelig onderwerp is. Toen ik Rahman in de IAIN vroeg over de rol van de RMS stelde hij fluisterend voor om daar een keer bij hem thuis over te praten. Juno wilde mij wel meer over de RMS vertellen maar wilde dit liever tijdens een wandeling doen om de kans op afluisteren te verkleinen.²⁶³ De geciteerde uitspraken laten zien dat de emoties die naar voren kwamen de interviews kleurden zoals dit ook bij de meeste anderen respondenten het geval was.

4.4.1. Rolverdeling

In elk verhaal wordt er een rolverdeling aangebracht van de actoren in het verhaal. De verteller bedeeft zichzelf een bepaalde rol toe in relatie met andere actoren. De verschillende rollen worden geordend en door tijdspatronen met elkaar verbonden. Daarbij geeft de verteller betekenis aan de verschillende rollen die in het narratief naar voren komen.²⁶⁴ In de verhalen die de respondenten vertelden, bedeedden zij zichzelf vaak een rol toe als slachtoffer, dader, toeschouwer of een combinatie van deze drie rollen. Uit onderzoek van Roy Baumeister, Arlene Stillwell, en Sara Wotman blijkt dat de rol van daders en slachtoffers in autobiografische verhalen vaak door elkaar loopt. Tijdens een gewelddadig conflict is het slachtoffer degene die het slechtst af is, maar achteraf wordt het slachtoffer vaak gerespecteerd om alles wat hij of zij doorstaan heeft en krijgt moreel een hoogstaande plaats. Om die reden identificeren ex-daders zich graag als slachtoffer.²⁶⁵ In de interviews kwam dit ook naar voren doordat de daders benadrukten op welke wijze zij ook slachtoffer waren. Voorbeelden hiervan zijn Ifran en Dullah die als daders benadrukten dat de oorlog veel impact heeft gehad omdat zij slecht onderwijs genoten,²⁶⁶ of Ifran, Andreas en Iskandar die beschreven hoe zij zelf ook familieleden verloren.²⁶⁷ Timo stelde dat het conflict vanuit het Midden-Oosten gepland was omdat men van Indonesië een moslimland wilde maken; om die reden voelde hij zich gedwongen om mee te vechten.²⁶⁸ Zowel de christelijke als de moslimrespondenten gebruikten alleen het werkwoord 'to defend' als zij spraken over het geweld dat zijzelf gebruikten tijdens het conflict. Als zij praatten over het geweld van de tegenstander dan gebruikten zij het werkwoord 'to attack'. Naast dat de rollen van daders en slachtoffers vaak door elkaar heen lopen, spreken zij vaak op verschillende manieren over het verleden. Daders zullen hun daad eerder als een geïsoleerde gebeurtenis zien uit het verleden, die geen invloed meer heeft op het heden en die niet typerend is voor hun karakter. Op die manier minimaliseert de dader de gebeurtenis. Slachtoffers zullen echter de gebeurtenissen eerder in een breder tijdsframe plaatsen en spreken over de consequenties van de gebeurtenis. Op deze wijze construeren zij de gebeurtenis in een narratief.²⁶⁹ Uit de resultaten van de interviews bleek ook dat de daders hun aandeel in het conflict vaak minimaliseerden en verklaringen gaven voor het geweld dat zij gebruikten. Zij zeiden dat zij hiertoe gedwongen werden om hun

²⁶³ Interview met Rahman. Ambon, Ambonstad. (07-02-2014) en Interview met Juno. Ambon: Ambonstad. (14-03-2014).

²⁶⁴ A.W. Ganzevoort, R. p. 80.

²⁶⁵ Baumeister, R. F., Stillwell, A. en Wotman, S.R. *Victim and Perpetrator Accounts of Interpersonal Conflict Autobiographical Narratives About Anger*. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 59(5), Nov 1990, 994-1005. p. 1003.

²⁶⁶ Interview met Ifran. Ambon, Ambonstad. (10-02-2014) en interview met Dullah. Ambon, Tulehu. (08-02-2014).

²⁶⁷ Interview met Ifran. Ambon, Ambonstad. (10-02-2014) , Interview met Andreas. Ambon, Ambonstad. (27-03-2014) en Interview met Iskandar. Ambon, Morila. (30-03-2014).

²⁶⁸ Interview met Timo. Ambon, Ambonstad. (01-03-2014).

²⁶⁹ A.W. Baumeister, R. F., Stillwell, A. en Wotman, S.R. p. 977.

gemeenschap te verdedigen. Een voorbeeld hiervan is Juno die zegt gedwongen te zijn door de provocateurs om mee te vechten en zijn geloof te verdedigen.

‘Just to defend our religion it is so emotionally at the time, because eh.. we are always provoke. (..) provoke for protect our religion.’

In de interviews was het opvallend dat de slachtoffers vaak meer details gaven van wat hen is overkomen dan dat de daders vertelden wat zij precies gedaan hebben. Uit de resultaten werd ook duidelijk dat slachtoffers in hun verhalen gedetailleerde beschrijvingen gaven van hun lijden, terwijl daders dit eerder met algemeenheden kwamen waarbij zij details achterwege lieten. De citaten van Bertus, Juno en Dullah zijn hier een voorbeelden van. Bertus gaf een precieze omschrijving van waar zijn neefje om is gekomen en op welke manier dit gebeurd is.

“The most traumatic experience that he felt during the conflict is when his nephew killed and burned by the attackers. So, it site in Galala it is actually near your house, in front of the church near the bridge (..) his nephew was burned there. And they left... they left... the attacker left him in pieces. So when he is get burned... the body is like getting smaller and smaller, like it still like this. So eh, at first they didn’t recognize... they didn’t recognize who is that, but when opa sees...recognize that body from his teeth and then he knows then...that’s his nephew.”²⁷⁰

Juno en Dullah gaven als daders weinig openheid in wat hun aandeel precies was in de oorlog. Beiden stelden zij dat ze alles liever willen vergeten.

“Eh... “He *cut* somebody. But he didn’t want to remember it again..(..) it’s maybe more then.. three. (..) He just forget it all.”²⁷¹

“Actually he still has a trauma, but because of eh... after years , he.. he tried to delete all of the conflict.”²⁷²

In deze voorbeelden geeft Bertus een uitgebreide en persoonlijke beschrijving van wat er met zijn neefje gebeurd is terwijl Juno en Dullah vrijwel niet ingaan op wat zij gedaan hebben.

4.1.5. *Positionering in relaties*

Tijdens de interviews bededen de respondenten zichzelf en de anderen bepaalde rollen toe die samenhangen met de sociale relaties. Ruard Ganzevoort noemt als vijfde kenmerk dat verhalen altijd ingebed zijn in sociale interacties en samenhangen met sociale relaties. In de verhalen positioneert de verteller zichzelf in relaties met anderen. Door verhalen komen er relaties tot stand, worden deze in stand gehouden, veranderen deze, of worden ze beëindigd. De verteller brengt een bepaalde rolverdeling aan waarbij de verteller zichzelf ook een bepaalde rol toekent. Er kunnen discrepanties ontstaan tussen de rolverdeling binnen het verhaal en de positionering in sociale interacties. Een

²⁷⁰ Interview met Bertus. Ambon: Hukurila. (12-03-2014).

²⁷¹ Interview met Juno. Ambon: Ambonstad. (14-03-2014).

²⁷² Interview met Dullah. Ambon, Tulehu. (08-02-2014).

verteller verhoudt zich tot de ander en bedeeft hem een bepaalde rol toe. Het kan zijn dat de verteller later deze rol herziet, bijvoorbeeld omdat hij teleurgesteld is in de ander.²⁷³

In de deelparagraaf over de verschillende perspectieven werd al duidelijk dat de toegekende rolverdeling door verschillende vertellers veranderde in de sociale interactie. In de interviews bleek dat de rollen die de respondenten zichzelf en anderen toekenden vaak met elkaar conflicteerden. De christelijke leider Timo van een lokale strijdersgroep in Bathu Gantung stelde dat de Coker-groeperingen weinig invloed hebben gehad in het conflict. In het verhaal van Timo kregen ze de rol van een kleine gangstergroep met weinig invloed.

“There is just a little community... was nothing. Just a gang... just a gang. (..) It’s just a little community and eh...just not a big deal to help the conflict.”²⁷⁴

Drie oudleden van de Cokergroep dachten hier heel anders over. Zij gaven zichzelf een belangrijke heldenrol en stelden dat zij veel invloed hebben gehad in het conflict.

“Their role in the conflict really... brings a great influence. So, when the eh.. enemy side heard about the eh.. Cokers army of Kudamati (..) came and bring them our helps, so the enemy starts to fear and flee away from the conflicts area. Because they were coming with their helps, to help people around the conflict area.”²⁷⁵

Verschillende respondenten hadden mij verteld dat de leden van de Cokergroep veel geld verdienen met hun activiteiten en zich daarom alleen in het conflict mengden. De oud-leden zelf spraken uitsluitend over hun morele motivatie om het christelijke geloof te verdedigen.

“So when they have been attached they just only make a defense, but that defense also to protect or defending Christian people, Christian symbols and Christians faith and Christian religion.”²⁷⁶

Ik vertelde hen dat de Cokergroepen in andere interviews vaak bestempeld werden als gangsters die alleen maar op geld uit waren. Ik vroeg de drie oud-leden hoe zij hier tegenover stonden.

“He is not denying that also money plays a role in the Coker groups. At the first they just doing it as a moral motive to help Christians, but when the conflict escalate from time to time, that interest [money] has playing... has infiltrate the groups of coker. But the one who control it is just the leaders, who is Agus Wattimena and Bertie Loupatty.”²⁷⁷

Dit citaat laat zien dat in de interactie met mij en mijn vertaler (en via mij met andere respondenten) er een completer beeld ontstaat van de rolverdeling. In eerste instantie presenteerden de leden zichzelf als helden, die in de regio gevreesd werden omdat zij vanuit een moreel besef het christelijke geloof en de gemeenschap beschermden. In de interactie met mij en via mij met andere respondenten

²⁷³ A.W. Ganzevoort. p. 11-13.

²⁷⁴ Interview met Timo. Ambon, Ambonstad. (01-03-2014).

²⁷⁵ Interview met oud-cokerleden: Aram, Krisyanto en Max. Ambon: Ambonstad. (20-03-2014).

²⁷⁶ Interview met oud-cokerleden: Aram, Krisyanto en Max. Ambon: Ambonstad. (20-03-2014).

²⁷⁷ Interview met oud-cokerleden: Aram, Krisyanto en Max. Ambon, Ambonstad(20-03-2014).

verschoof deze rol doordat zij niet ontkenden dat geld ook een belangrijke rol is gaan spelen. Echter wijzen ze er wel op dat zij hier geen verantwoordelijkheid in hadden.

4.1.6. *Publiek*

Een laatste kenmerk van narrativiteit is de rol van het publiek. Hierbij gaat het erom hoe het publiek op het verhaal reageert. De verteller kan zich verantwoorden in de dialoog met het publiek. Het publiek beoordeelt de auteur op plausibiliteit van het verhaal. Hierbij gaat het er niet alleen om of het verhaal legitiem is, maar gaat het ook om de samenhang van het verhaal en om de hoeveelheid verhalen die verteld moeten worden om het publiek tevreden te stellen.²⁷⁸

Tijdens de interviews hadden de respondenten afwisselend publiek. Soms bestond het publiek uitsluitend uit mijn vertaler en mijzelf, maar meestal waren er ook anderen belangstellenden aanwezig, zoals familieleden, burens, collega's of medestudenten. De respondenten richtten zich op mijn vertaler en mij, maar vaak mengden anderen zich ook in het gesprek. Ik heb vier keer meegemaakt dat een respondent niet wilde meewerken aan een interview. Dit had vaak ook met het publiek te maken. Een respondent met een Salafi achtergrond wilde niet met mij en mijn vertaler in gesprek, omdat wij vrouwen waren. Daarnaast waren er twee vrouwelijke respondenten die niet mee wilden werken, aangezien hun man niet thuis was. Toen ik een weekend bij een moslimfamilie verbleef, wilde een familielid niet meewerken gezien het feit dat mijn christelijke gids ook bij deze moslimfamilie logeerde en zij haar niet wilden kwetsen. In twee gevallen wilden respondenten zich niet uitspreken over een bepaald onderwerp aangezien het interview in een publieke ruimte plaats vond. Zij waren bang voor ongewenst publiek en nodigende mij daarom uit om hier op een andere plek over door te praten.

Tijdens de interviews motiveerden de respondenten steeds waarom zij bepaalde keuzes maakten. Onderstaand citaat laat zien hoe Benjamin mij probeerde mee te nemen in zijn verhaal, door vanuit de tweede persoon te spreken.

“You have to imagine the whole condition of time. The only way you can save your values is getting out of that area. (..) If you stay in that situation, what kind can you do, if suddenly the mobs come over, the angry mobs come over (..) slight you're pregnant wife took over the foetus... out... and cut it off. How can you do? Defend yourself, defend your family, defend the embryo in your ... wife pregnancy? (..) You kill or been killed.”²⁷⁹

4.1.7 *Conclusie*

In deze paragraaf is geanalyseerd hoe Molukse moslims en christenen spreken over hun persoonlijke herinneringen aan de burgeroorlog. Het was opvallend dat zowel de moslim- als christenrespondenten tijdens de interviews verhalen vertelden over hun eigen rol en de rol van anderen in de burgeroorlog waarbij zij hun herinneringen in een narratieve structuur plaatsten. Tijdens de interviews liepen er verschillende tijds- en verhaallijnen door elkaar heen. Zo vertelden veel respondenten wat zij hadden meegemaakt, wat de gevolgen hiervan waren en hoe zij hier vandaag de dag tegenaan kijken. In de herinneringen van de respondenten hadden

²⁷⁸ A.W. Ganzevoort, R. p. 72-87.

²⁷⁹ Interview Benjamin. Ambon, Ambonstad. (24-03-2014).

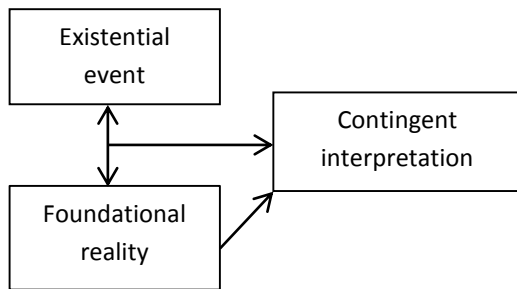
negatieve thema's zoals strijd, vluchten, angst, slachtoffers van geweld of doodslag de overhand. De verteller construeerde de verhalende structuur en vertelde het verhaal vanuit zijn/haar eigen perspectief. Uit de analyse bleek dat het perspectief van de verteller aan verandering onderhevig is door sociale interactie met de omgeving. In de verhalen over de burgeroorlog zaten vaak emoties verweven. In de interviews spraken respondenten letterlijk over hun emoties of zij verwezen in hun verhaal naar onderliggende emotionele aspecten. In sommige gevallen waren er ook para-verbale aspecten waar te nemen zoals huilen, fluisteren of stotteren. In de verhalen die de respondenten vertelden bedeedden zij zichzelf en anderen verschillende rollen toe zoals de rol van het slachtoffer, de dader, de toeschouwer of een combinatie van deze drie rollen. Het was opvallend dat daders vaak nadrukkelijk benoemden waarom zij ook slachtoffers waren van het conflict. Ook bleek uit de resultaten dat daders in hun verhalen hun daden minimaliseerden door dit alles als geïsoleerde daden uit het verleden te zien waarover zij niet in detail traden. Slachtoffers echter benoemden vaker dat zij nog steeds nadelige gevolgen ondervonden van wat hen was aangedaan en zij gaven vaak gedetailleerde beschrijvingen van wat hen was overkomen. Tijdens de interviews bedeedden de respondenten zichzelf en anderen bepaalde rollen toe. In verschillende verhalen conflicteerden de rollen soms met elkaar. In de interactie met anderen stelden vertellers de rollen van verschillende actoren binnen hun verhaal soms bij. Tot slot viel het op dat het publiek ook invloed had op het verhaal en de manier waarop het verhaal verteld werd. Soms wilde een verteller zijn of haar verhaal niet vertellen omdat het publiek niet gewenst was. Het was ook opvallend dat de respondenten mij mee wilden nemen in hun verhaal door veel voorbeelden te geven of door in de tweede persoon te spreken.

Concluderend kan gesteld worden dat de verhalende structuur, sociale positionering en rolverdeling binnen het verhaal, wordt beïnvloed door het perspectief van de verteller, die manier waarop het verhaal ervaren en verstaan wordt en de rol van het publiek. Dit zijn allemaal onderdelen van het narratieve proces waarin een verhaal gevormd wordt. Uit deze narratieve analyse blijkt dat in de constructie van verhalen de gebeurtenis op zichzelf niet zo belangrijk is maar dat het verhaal gevormd wordt door de sociale dynamiek, emotionele beleving van de verteller en de context waarin het verhaal verteld wordt.

4.2. Religieuze interpretaties van oorlogsherinneringen

De respondenten gaven in hun verhalen verschillende religieuze interpretaties van de gebeurtenissen die zij hebben meegemaakt tijdens de oorlog. Zij motiveerden waarom zij bepaalde keuzes maakten en verwezen naar hun geloof, religieuze teksten, symbolen of wonderen. In deze paragraaf wordt geanalyseerd welke religieuze interpretaties de respondenten gebruikten in hun verhalen over de burgeroorlog. Voor de analyse gebruik ik een onderdeel van het model van Jos van den Brand.

Figuur 2 Interpretatie van levensgebeurtenissen. Overgenomen uit het model van Jos van den Brand.²⁸⁰



Tijdens de interviews vertelden de respondenten over gebeurtenissen uit de oorlog waaraan zij een religieuze betekenis gaven. In de interviews gaven zowel moslim- als christenrespondenten religieuze verklaringen voor geweld en voor vrede. Daarbij heb ik ook verschillende wonderverhalen gehoord. In de volgende subparagrafen werk ik de religieuze verklaringen voor geweld en vrede uit en ga ik in op de wonderverhalen die de respondenten mij vertelden. Hierbij beschrijf ik eerst de gebeurtenissen waaraan respondenten religieuze betekenissen gaven (*Existential events*). Vervolgens kijk ik in welke realiteit de gebeurtenissen geplaatst worden en in hoeverre de respondenten verwezen naar een transcendente of immanente werkelijkheid (*Foundational reality*). Tot slot laat ik zien welke voorwaardelijke interpretatie de respondenten toepasten in hun verhalen (*Contingent interpretation*). Hierbij geef ik weer hoe de respondenten vanuit religieus perspectief naar hun oorlogservaringen keken.

4.2.1. Verklaringen voor geweld

In deze paragraaf zoom ik in op de verhalen van respondenten die mee hebben gevochten tijdens de oorlog. Hun ervaringen in de burgeroorlog zijn ingrijpend geweest en zijn de zogenoemde *existential events* die ik analyseer. Uit de resultaten bleek dat zowel moslim- als christenrespondenten religieuze verklaringen gaven voor het gebruik van geweld tijdens de burgeroorlog. Het deelnemen aan gevechten is voor veel respondenten een ingrijpende gebeurtenis geweest. Respondenten die zelf meevochten gaven hiervoor verschillende verklaringen. Uit de resultaten van de interviews bleek dat respondenten zich zowel vanuit een emotionele als religieuze motivatie gedreven wisten om mee te strijden. In de verhalen over het strijdtoneel was het opvallend dat sommige respondenten spraken over een keuze om mee te doen terwijl anderen dit een verplichting noemden. Dit sluit aan bij wat Jos van den Brand *Active contingency* en *passive contingency* noemt. Bij actieve contingentie probeert men bij de interpretatie van levensgebeurtenissen invloed uit te oefenen op de constructie van bepaalde situaties. Bij passieve contingentie interpreteert men levensgebeurtenissen als onvoorziene situaties die buiten de eigen invloedsmacht ligt.²⁸¹

²⁸⁰ Brand, van den J. (red). *Reconstructing interpretation in life stories*. In Ganzevoort, R. *Religious Stories We Live By. Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*. Leiden: Brill. p. 172.

²⁸¹ A.W. Brand, van den J. p. 173.

Ilias besloot om deel te nemen nadat zijn huis was afgebrand en hij met zijn familie in een vluchtelingenkamp in de Al-Fatwa moskee terecht kwam, maar daarbij speelde het ook mee dat hij in de hemel kon komen door deel te nemen aan de jihad.

“If you want to go to heaven, this is your time.”²⁸²

Ook Fazhur was als zesjarig kind al betrokken bij Laskar Jihad en zei dat dit een bewuste keuze van hem geweest. Hij stelde expliciet dat hij niet door zijn ouders is gestimuleerd maar dat hij zelf bereid was om te sterven voor zijn geloof.

“Some people of Laskar Jihad said: if you die.. (..) God accepted you and you’re in heaven.”²⁸³

Het is een interessante vraag of Fazhur als kind van zes al zo’n bewuste keuze maakte of dat hij dit later als 20-jarige jongen zo interpreteerde. Jolanda Withuis stelt dat interpretaties aan veranderingen onderhevig zijn en vaak aansluiten bij collectieve herinneringen en ideeën.²⁸⁴ Zowel Ilias als Fazhur gaven net als enkele anderen moslimrespondenten aan dat zij kozen voor de gevechten omdat zij gemotiveerd waren door het idee om in de hemel te komen. Zij interpreteren hun ervaringen uit het verleden dus volgens een actieve interpretatie uit het heden. Anderen spraken niet over een keuze, maar hadden het over een verplichting. De onderstaande citaten van Tarek en Dullah geven dit weer.

“It’s not about an option, but it’s about a calling, religious calling. (..)For his mind defending religion is an obligation.”²⁸⁵

“God gives the instruction to them...to make jihad, to take eh... jihad.”²⁸⁶

Tarek en Dullah geven een religieuze duiding aan hun deelname in het conflict, omdat zij het vechten als een verplichting zagen waar zij als moslim niet onderuit konden. In de interpretatie van hun herinneringen gebruiken zij een passieve voorwaardelijke interpretatie omdat zij vonden dat zij als moslims geen invloed hadden om wel of niet mee te vechten

Volgens R. Scott Appleby is het kenmerkend voor het discours van religieus extremisten dat er in retoriek van geweld voortdurend apocalyptische metaforen worden gebruikt.²⁸⁷ Uit de resultaten van dit onderzoek bleek dat moslims wel directie apocalyptische voorbeelden gaven, maar christenrespondenten niet. Zij zeiden echter wel dat zij door God geroepen waren om mee te vechten en daarom ook door God beschermd zouden worden maar spraken met mij niet over de hemel of over het einde der tijden. Juno is een voorbeeld van een respondent die duidelijk maakte dat hij geloofde in Gods beschermende hand tijdens de gevechten.

“He didn’t afraid. He just get the passion for that. (..) The point is just to defend our religion and he just believe... that he was always be, he was be... eh nothing happen to him, because he believe in God.”²⁸⁸

²⁸² Gesprek met Ilias na het interview met Agus. Al-eiland, Ai. (04-03-2014).

²⁸³ Interview met Fazhur. Seram, Latu. (17-03-2014).

²⁸⁴ Withuis, J. *Over de sociale context van het autobiografisch geheugen. Een kleine sociologie van het herinneren.* Cogiscope (01-06). p.10-11.

²⁸⁵ Interview met Tarek. Ambon, Ambonstad. (21-03-2014).

²⁸⁶ Interview met Amine. Ambon, Ambonstad. (25-03-2014).

²⁸⁷ Appleby, R.S. *The ambivalence of the sacred.* Oxford: Rowman & Littlefield Publishers. p. 94.

²⁸⁸ Interview met Juno. Ambon: Ambonstad. (14-03-2014).

De gedachte dat God je zou beschermen tijdens de gevechten kwam bij meer christelijke respondenten naar voren. Timo gaf als leider van strijdersgroepen in Bathu Gantung aan dat hij gesprekken voerden met christenen voordat zij mee konden vechten. Tijdens deze gesprekken bad Timo om duidelijkheid of degene die mee wilde vechten hier ook daadwerkelijk klaar voor was. Als Timo het idee kreeg dat iemand er nog niet klaar voor was, maar die persoon besloot toch om mee te vechten, was de kans groot dat hij zou sneuvelen.

“There is eh, no training but just ask: ‘Are you ready to... murder... some people? Especially the Muslim? Are you ready?’ (..) and when they ready, they are pray and join the conflict. (..) if he told: ‘you should go home’ and you didn’t go home, you should.. you have to die, you just die. (..) You should have to listen the leader. (..) If you don’t eh, ready.. don’t push your... don’t push. Just go home because if you don’t go home, something bad happened to you.”

Tijdens de interviews vroeg ik aan Timo en aan Joy wanneer men wist of wanneer men gereed dan wel niet gereed was om mee te strijden. Zij gaven aan dat dit duidelijk kon worden door een teken van God, maar dat mensen die zich met verkeerde dingen inlieten er goed aan deden om niet mee te vechten omdat zij gestraft zouden kunnen worden door God.²⁸⁹

Bovengenoemde citaten laten zien dat respondenten met hun keuze om deel te nemen aan de strijd, rekening hielden met een transcendente werkelijkheid. De transcendente werkelijkheid is voor deze respondenten een fundamentele werkelijkheid waarin zij gebeurtenissen interpreteerden. Religieuze opvattingen en interpretaties boden handvaten om met onvoorziene situaties om te gaan, waarbij religieuze symbolen, beelden en overtuigingen ingezet om grip te krijgen op de situatie.²⁹⁰ De genoemde citaten geven weer dat er respondenten waren die op basis van religieuze overtuigingen en ervaring meestreden. Daarnaast vertelden zowel moslim- als christenrespondenten dat religieuze rituelen en symbolen een belangrijke rol speelden in de strijd. De respondenten deelden dat de moslims die sympathiseerden met Laskar Jihad vaak witgekleurde traditioneel-islamitische kleding droegen. De keuze voor de kleur wit vindt zijn oorsprong in het Saoedische Wahabisme.²⁹¹ Christenen droegen rode kleding maar deze kleur heeft geen religieuze betekenis gehad.²⁹² Naast de kleding speelde het gebed zowel bij moslims als christenen een belangrijke rol. Dullah vertelde dat hij door Laskar jihad getraind was om tijdens het vechten te blijven bidden. Ook stelde hij dat het gebed het belangrijkste wapen was.²⁹³ De leden van de Cokergroep vertelden ook dat zij voorafgaand aan de strijd met elkaar baden. Ook hoorde ik van verschillende christenrespondenten dat zij een pocketbijbel meenamen op het strijdtoneel.

“When they go to defending, defending other regions they do the prayer over here. They do the prayer and what oom Ginzeel said: ‘their faith makes them stronger.’ (..) when they go to the conflict, involving the conflicts they went with swords and also a bible.”²⁹⁴

²⁸⁹ Interview met Timo. Ambon, Ambonstad. (01-03-2014).

²⁹⁰ A.W. Brand, van den J. p. 174.

²⁹¹ Hasan, N. *Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia*. Indonesia 73 (2002): 145-169.p. 154,

²⁹² Adam, J. *Christian Militantism in Tripura, Northern Uganda, and Ambon*. Studies in Conflict & Terrorism, Universiteit van Gent: 30-10-2002. p. 963-983. p.997 en 983. Gesprek met Wim Manuhutu. Utrecht (19-03-2015).

²⁹³ Interview met Amine. Ambon, Ambonstad. (25-03-2014).

²⁹⁴ Interview met oud-cokerleden: Aram, Krisyanto en Max. Ambon, Ambonstad(20-03-2014).

Naast dat christenen meestal een bijbel met zich mee droegen, zongen zij ook vaak geestelijke liederen al dan niet begeleid door blaasinstrumenten. Blaasinstrumenten hadden namelijk ook een bijzondere betekenis omdat christenen dit als Oudtestamentische instrumenten zagen, die bijvoorbeeld in het verhaal over de val van Jericho een belangrijke rol hebben gespeeld. Volgens Timo hebben blaasinstrumenten een wonderlijke goddelijke kracht.²⁹⁵ In een interview met Paulus vertelde hij dat er ook religieuze symbolen gebruikt werden om te communiceren. In zijn dorp Tual woonden veel katholieken. Op de huizen van katholieken waren rode kruizen geschilderd. Voor moslims was dit een teken dat zij die huizen met rust moesten laten.²⁹⁶ Mijn gids Ilias vertelde dat hij tijdens gevechten alert was op rozenkransen die mensen droegen, als hij zag dat iemand dit droeg viel hij die persoon niet aan.²⁹⁷ Patricia Spyer stelt dat zowel moslims als christenen religieuze taal en beelden gebruikten om zichzelf en de ander te portretteren.²⁹⁸ Tijdens mijn onderzoek kwam dit ook naar voren in de interviews en was het ook nog duidelijk zichtbaar in het dagelijks leven. Hoewel ik zowel christelijke als islamitische symbolen en afbeeldingen heb waargenomen, waren de christelijke symbolen vaker en opvallender aanwezig. Christelijke wijken waren beschilderd met Bijbelse taferelen en in de christelijke bussen waren veel christelijke symbolen en kreten te zien. In islamitische wijken en vervoersmiddelen waren ook woorden als *Allahu Akbar* zichtbaar of waren er afbeeldingen te zien van de Kaäba in Mekka, beroemde moskeeën of Arabische letters, maar deze beelden waren in mindere mate zichtbaar in vergelijking met de christelijke beelden. In de interviews gebruikten de respondenten ook religieuze taal door bijvoorbeeld te verwijzen naar de Gazastrook, waarmee zij doelden op het gebied tussen een christelijke wijk en islamitische wijk in Ambonstad.²⁹⁹ Bij christelijke strijdersgroepen was het opvallend dat de namen van de strijdersgroepen vaak verwezen naar religieuze kreten. Zoals de strijdersgroep Agas verwees naar 'Anak Gereja Allah Sayang' dat staat voor 'Kinderen die Gods kerk liefhebben' en de groep Brutal dat is afgeleid van 'Berjuang untuk Allah' dat staat voor 'strijd voor God'.³⁰⁰ Bovengenoemde voorbeelden geven weer dat in de verhalen van zowel moslim- als christenrespondenten religieuze overtuigingen, symbolen en rituelen een rol speelden op het strijdtoneel. Andere respondenten deelden juist dat zij op grond van religieuze overtuigingen ervoor kozen om niet deel te nemen aan de strijd. In de volgende paragraaf worden deze interpretaties verder uitgewerkt.

4.2.2. Verklaringen voor vrede en verzoening

Er waren ook moslim en christenrespondenten die vanuit hun religieuze overtuiging het gebruik van geweld afkeurden. De burgeroorlog was voor hen ook een *Existential event*, maar in deze ingrijpende situatie wilden zij geen geweld gebruiken. Binnen deze groep waren er ook mensen die hun

²⁹⁵ Gesprek met Joy en Timo na afloop van het interview. Ambon, Ambonstad. (01-03-2014). Zij verwees naar een hymne die veel gezongen werd Laskar Kristen. (Zie ook Mulyadi, S. *Violence under the banner of religion: the case of Laskar Jihad and Laskar Kristus*. " *Studia Islamika* 10.2 (2003). p.94-95.).

²⁹⁶ Interview met Paulus. Ambon, Ambonstad. (13-03-2014).

²⁹⁷ Gesprekken met Ilias. Ambonstad.

²⁹⁸ Spyer, P. *Fire without smoke and other phantoms of Ambon's violence: media effects, agency, and the work of imagination*. Indonesia (2002): 21-36. p.31.

²⁹⁹ Gesprek met Ilias, Lela en Juni. Ambon. Ambonstad (01-02-2014). Gesprek met Simon. Ambon, Ambonstad (12-03-2014).

³⁰⁰ Adam, J. *Christian Militantism in Tripura, Northern Uganda, and Ambon*. *Studies in Conflict & Terrorism*, Universiteit van Gent: 30-10-2002. p. 963-983. p.976. en Interview met Ronny. Ambon, Ambonstad. (13-03-2014).

levensverhaal interpreteerden vanuit een actieve contingentie en mensen die dit deden vanuit een passieve contingentie. De eerste groep koos ervoor om zich actief in te zetten om vrede te bewerkstelligen. Sommigen deden dit individueel maar ik sprak ook met vredesactivisten die dit vanuit een NGO of kerk deden. De tweede groep was niet expliciet bezig met het promoten van vrede maar onderging het geweld zonder dat zij zich verdedigden of wraak namen. Zowel moslims als christenen verwezen naar religieuze teksten, figuren of concepten die het gebruik van geweld verbieden. Amine vertelde dat hij zich als moslim actief heeft ingezet om dialoogbijeenkomsten te organiseren tussen moslims en christenen. Hij kreeg met veel weerstand te maken, maar dit belette hem niet om ermee door te gaan. Hij zag zijn strijd tegen geweld als een jihad die door God geaccepteerd zou worden.

“Some people.. considered him as a.. trader, consider as a trader. They even put a banner of him, ‘his blood is halal to be shed’. (..) So they put a banner, and also put on the web, on a website. So that’s a Laskar Jihad.. website. So his blood is already halal to be killed. So.. eh.. but his opinion and his understandings about jihad is different from others, because for him, jihad it means fighting, but fighting for educations, fighting for stop the violence and fighting for any others what’s really good for humanities. So he feels like eh.. it’s okay they just want to kill me, at least eh.. I’m dying in my fight for eh.. common values for humanities in Ambon. So, that’s okay, eh my provisions will be accepted from Allah.”³⁰¹

Vanaf christelijke zijde probeerde Dr. Jean, toenmalig voorzitter van de synode van de Molukse Protestantse kerk, lokale kerken ervan te overtuigen dat het gebruiken van geweld niet samen kan gaan met het christelijk geloof.

“As the church we have to think theologically. So I was elected as a moderator as a church in 2002, no in 2001, and the first thing I think I have to do is how we as a church think theologically to solve this problem. So... And it is not easy because everyone in Maluku thinks the only way, the only way to solve this problem is fight, fight against each other....war.(..) Specially as the church, as the church we have to walk in Jesus way, in Jesus way that means peace, love one another, eh, no matter who he or she is.(..) and as Jesus’ way actually is a nonviolent way. So this is the topic when we discuss when we meet in the congregations. So.. But as I told you it is not easy, because they hurt very much. Some of their relatives died they lost house and things. And one thing in their mind is fight, fight into the end.”³⁰²

De citaten van Amine en Jean geven weer dat zij hun ervaringen interpreteerden volgens een vorm van actieve contingentie omdat zij met hun activiteiten de verzoening tussen moslims en christenen probeerden te bewerken. Er waren ook respondenten die hun ervaringen op een passieve manier interpreteerden. Joop is hiervan een voorbeeld omdat hij op grond van zijn religieuze overtuiging ervoor koos geen wraak te nemen toen zijn huis was afgebrand.

“Religion just teach about the peace and religion is something right. His house at Ambon has burned, has burned (..) When his house in Ambon burned, if he will make a revenge, so they, they will make like a fight attacking. But eh, because he just... his opinion is like a that’s like an exam for his life. (..) Christian people doesn’t make revenge to Muslims.”³⁰³

³⁰¹ Interview met Amine. Ambon, Ambonstad. (25-03-2014).

³⁰² Interview dr. Jean. Ambon, Ambonstad.(21-03-2014).

³⁰³ Interview met Joop. Banda, Neira. (05-03-2014).

Verschillende respondenten baseerden hun normen en waarden op grond van hun religie. Zij benadrukten dat geweld en doodslag in elke religie wordt afgekeurd en zij wezen op waarden als respect, behulpzaamheid en vriendelijkheid. Een dorpeling uit Iha zei dat er geen legitimaties voor geweld gevonden kunnen worden in de islam. Om die reden wilde hij geen wraak nemen op de christenen die zijn dorp hebben verwoest.

“They don’t want to revenge them, because eh.. they can accept the condition as a disaster for them. (..) In Islam they totally believe that we have to respect other people, even they have a different religion with us.”³⁰⁴

Ook Henry vertelde dat er volgens hem geen grond was voor geweld en doodslag in religie.

“At the conflict happens eh... the human beings like animals, so they just like enemy each other. (..) Religion is not talk about the killing or burning and eh... Religion teach about the kindness and eh.. kindness and helpful and so on.”³⁰⁵

Bovengenoemde citaten laten zien dat respondenten hun ervaringen in een transcendente werkelijkheid plaatsten. Zij gebruikten religieuze ideeën als jihad en het navolgen van Jezus als legitimatie om zich in te zetten voor vrede. De vergelijking die Joop maakte tussen een examen en de keuze om geen wraak te nemen, laat zien dat hij rekening houdt met een transcendente werkelijkheid en met een oordeel van hogerhand. Zowel moslim- als christenrespondenten wezen mij erop dat normen en waarden als respect en vreedzaamheid gegrond zijn op religieuze ideeën en dat binnen verschillende religies geen plaats is voor moord en geweld.

4.2.3. *Wonderverhalen*

Tijdens de interviews vertelden enkelen respondenten over wonderlijke situaties die zij meegemaakt hebben, waarbij zij verwezen naar een transcendente werkelijkheid. Gerrie ter Haar stelt dat in dualistische godsdiensten als het christendom en de islam veel ruimte is voor wonderen.³⁰⁶ In dit onderzoek vertelden zowel moslims als christenen wonderverhalen, hoewel het opvallend was dat dit bij christenen meer voorkwam dan bij moslims. Ingrid E. Josephs en Jaan Valsiner stellen dat wonderen een onderdeel zijn van een betekenisgevingsproces van gebeurtenissen. Dit betekenisgevingsproces is een flexibel proces dat niet gebonden is aan schema’s van logische redenering. Extreme omstandigheden zoals een burgeroorlog vereisen snellere aanpassingen in het proces van betekenisgeving en hierin ontstaat er ruimte om een situatie als een wonder te zien of te interpreteren.³⁰⁷ De respondenten vertelden mij over wonderen die zij ervoeren tijdens de burgeroorlog. Enerzijds ging dit om wonderen met een objectief karakter waarbij zij de gebeurtenis zelf als de kern van het wonder zagen en anderzijds ging dit om wonderen met een subjectief karakter waarbij men een gebeurtenis als een wonder interpreteerde.

Sabar vertelde over de ingrijpende situatie van toen hij met zijn familie moest vluchten vanuit zijn woonplaats Hila. Tijdens het interview plaatste Sabar zijn verhaal in een fundamentele transcendente

³⁰⁴ Interview met Abdi. Ambon, Liang. (04-02-2014).

³⁰⁵ Interview met Herry. Ambon, Ambonstad. (08-03-2014).

³⁰⁶ Ter Haar, G. *A wondrous God: Miracles in contemporary Africa*. African Affairs 102.408 (2003): 409-428.p.416.

³⁰⁷ Josephs, I.E. Valsiner, J. *How Does Autodialogue Work? Miracles of Meaning Maintenance and Circumvention Strategies* Source: Social Psychology Quarterly, Vol. 61, No. 1 (Mar., 1998), pp. 68-82. p. 80.

werkelijkheid die voor hem reëel is. Hij vertelde namelijk dat God vuurvliegjes zond om hen de weg te wijzen tijdens de vlucht.

“It was almost at night and they run (..) and it was heavy, heavy challenging because eh they have to ran at night and they believe that is the mercy of God because eh, God is like... ‘You know dragonfly?’ Dragonfly is like an insect at night and it gives a light. And that guides them.”³⁰⁸

Sabar gaf aan dat het erg moeilijk was om ’s nachts te vluchten door de bossen. Hij voelde zich gesterkt en geleid door de vuurvliegjes die de weg wezen. Hiermee wordt duidelijk dat Sabar rekening houdt met een onzichtbare werkelijkheid die invloed uitoefent op zijn leven in de alledaagse werkelijkheid. In het gesprek met Timo vertelde hij dat volgens hem het belangrijkste wapen nog de trompet is. Vol overtuiging stelde Timo dat er honderden moslims omgekomen zijn door de klanken van de trompet. Volgens Timo is de trompet een bijbels instrument wat in het Oude Testament ook gebruikt werd en waar kracht van God vanuit gaat.

“When the conflict start everywhere he and his crew was play the trumpet, thousand Muslims was die. When thousand Muslims came here, to start the war, the thousand Muslim was die because the strength of the trumpet. Because the trumpet is eh... sounds... it sounds from God, they believe it because the strength of the trumpet because it is send from God.”

In januari 1999 kreeg Timo het vermoeden dat Poka en Rumah Tiga aangevallen zouden worden. Hij uitte zijn zorgen bij de dominees uit die plaatsen en raadde hen aan om dagelijks trompet te spelen. Theo vertelde dat de dominees hem niet serieus namen en toen de conflicten uitbraken, Poka en Rumah Tiga verwoest werden. Zelf probeerde Theo met zijn fanfare de activiteiten in de moskee te verhinderen.

“During the conflict many sights happened to many people. (..) There is a lot of sighs during the conflict. (..) He always play the trumpet in the church in front of my house. So the second floor of the church, we can also see the Muslim area. (..) If we play the trumpet the sounds of mosque was quiet. During the conflict we think Muslims was afraid with the sounds of conflict. (..) Maybe the activity in the mosque at 16.30 PM, but when we play the trumpet at 16.30 PM they didn’t make their activity, but the activity was delayed at 18.00 pm.”

Uit de verhalen van Timo blijkt dat hij rekening houdt met een andere transcendente werkelijkheid waarin God door middel van trompetklanken invloed heeft op de situaties. Timo benadrukte dat de klanken van blaasinstrumenten slechts effect hadden als zij gepaard gingen met geloof in God. Enerzijds gaf Timo een enorme betekenis aan de mogelijkheden van de trompet, maar anderzijds werd die betekenisgeving beperkt doordat de trompet alleen een krachtige werking had als het gepaard ging met geloof. Volgens Ingrid E. Josheps en Jaan Valsiner wordt de voorwaarde van een sterk geloof in God gebruikt als een omzeilingstrategie voor wonderen in een hier en nu setting: ‘A person who claims that "with the power of God you can do everything, but unless you believe firmly nothing will happen" first makes use of a maximally amplified, liberated claim, which is then followed by a reverse

³⁰⁸ Interview met Sabar. Ambon, Tanah Putih. (05-02-2014).

circumvention strategy that effectively reduces the momentary liberation to a more fixed status quo in the here-and-now setting.³⁰⁹

Gerrie ter Haar stelt dat wonderen vaak gebruikt worden om claims van andere religies of overtuigingen te ondermijnen.³¹⁰ Timo laat in zijn verhaal ook zien dat zij als christenen met hun trompetten meer macht hadden dan de moslims en daardoor de activiteiten in de moskee kon dwarsbomen. De oud-leden van de Cokers gaven ook een voorbeeld waarbij zij lieten zien dat God vanuit hun christelijke perspectief machtiger was dan andere krachten en daarom afrekende met zwarte magiespreuken.

“The story is about a friend using black magic. (...) When he involves in the conflict and he go to the frontline, from no time he’s coming back and his notes contents of black magic, has already injured by bullets.”³¹¹

In een ander voorbeeld vertelde een respondent dat tijdens een vuurgevecht de bijbel geraakt werd maar dat de man die de bijbel vasthield ongedeerd bleef. In dit voorbeeld interpreteerde de respondent dat de bijbel bescherming bood.

“One of our Christian people get shut. He took his holy bible. (...) One of Muslim people wants to shoot him but he shoot the holy bible. It’s really amazing the holy bible protected him.”³¹²

De citaten van de Cokers en van Lea hebben gemeenschappelijk dat de personen over wie zij spraken bewaard bleven terwijl de voorwerpen die zij bij zich droegen (het blocnote en de bijbel) geraakt werden. Opvallend is dat de situaties totaal verschillende geïnterpreteerd werden. De leden van de Cokers maakten duidelijk dat God liet zien dat hij machtiger was dan zwarte magie nadat het blocnote geraakt was door de kogels, terwijl Lea juist zegt dat bijbel die ook geraakt was door de kogels als schild diende. Abdi vertelt over een ander wonder tijdens de aanval op zijn dorp Iha. De moslims schuilden in de moskee en ontkwamen aan het geweld. Abdi ziet het als een wonder van God dat hen toen niets is overkomen.³¹³

Martin van Bruinessen stelt dat binnen het Javaans syncretisme het geloof in bovennatuurlijke krachten samengaat met de islamitische geloofsleer. Vanaf de jaren 90 gaan syncretistische geloofsvoorstellingen meer botsen met een op een striktere georiënteerde islam.³¹⁴ Dit kwam ook naar voren in een wonderlijk verhaal dat mijn gids Ilias vertelde. Hij zei dat hij een Javaans zwaard mee had genomen omdat dit bescherming bood tijdens onze reizen. Hij gaf aan dat hij het zwaard nooit gebruikt had omdat het zwaard zelf al een beschermende kracht in zich had. Hoewel hij zijn vertrouwen in het zwaard stelde, zei hij ook dat hij alleen in God geloofde en dat het zwaard eigenlijk een vorm van *shirk* (afgoderij) was.

³⁰⁹ A.W. Josephs, I.E. Valsiner, J. p. 81.

³¹⁰ A.W. Ter Haar, G. p. 423.

³¹¹ Interview met oud-cokerleden: Aram, Krisyanto en Richard. Ambon, Ambonstad(20-03-2014).

³¹² Interview met Lea. Ambon, Poka. (09-02-2014).

³¹³ Interview met Abdi. Ambon, Liang. (04-02-2014).

³¹⁴ Bruinessen, van, M. M. *Arabisering van de Indonesische islam? Indonesische moslims en het Midden-Oosten*. (2007) Utrecht University Repository. p.3.

4.2.4. Conclusie

In deze paragraaf is geanalyseerd welke religieuze beelden en interpretaties de Molukkers gebruikten in hun spreken over de burgeroorlog. Uit de resultaten bleek dat de respondenten oorlogssituaties in een transcendente werkelijkheid plaatsten en hier religieuze verklaringen voor gaven. Hierbij was het opvallend dat zowel moslims als christenen religieuze verklaringen gaven voor het gebruik van geweld als voor het bewerkstelligen van vrede en verzoening. De burgeroorlog is voor de meeste respondenten een ingrijpende levenssituatie geweest. Zowel moslim als de christenrespondenten die mee hebben gevochten tijdens de oorlog gaven allemaal aan dat zij zich van hogerhand geroepen voelden. Moslimrespondenten noemden dit de oproep tot *jihad* en benadrukten dat zij beloond zouden worden voor hun daden in het paradijs. Uit de citaten bleek dat moslims zowel actieve als passieve interpretaties gebruikten. Moslims die een actieve interpretatie gebruikten zeiden dat zij kozen voor het deelnemen aan de strijd omdat zij hiervoor beloond zouden worden. Moslims die een passieve interpretatie gebruikten zeiden dat zij deelnamen omdat dit volgens hen een verplichting was voor elke moslim. Christenrespondenten gebruikten uitsluitend actieve interpretaties en gaven aan dat zij alleen mee konden vechten als zij zeker wisten dat God dit van hen vroeg. Hierbij was het belangrijk dat zij een goede band hadden met God omdat zij geloofden dat zij dan door God beschermd zouden worden in de strijd. Naast de religieuze verklaringen die respondenten gaven die het gebruik van geweld goedkeurden, waren er ook respondenten die juist vanuit religieuze legitimaties gebruik van geweld afkeurden. Respondenten die dit vanuit een passieve interpretatie deden, stelden dat het gebruiken van geweld niet in overeenstemming was met hun geloof, zij kozen er daarom voor om niet terug te vechten. Er waren ook respondenten die zich vanuit een actieve religieuze interpretatie inzetten voor vrede en verzoening, door aandacht te vragen voor mensenrechten en het organiseren van verzoeningsactiviteiten. Enkele respondenten maakten mij deelgenoot van wonderlijke situaties die zij hebben meegemaakt. Van deze respondenten was de meerderheid christen. Uit hun verhalen bleek dat zij rekening hielden met een transcendente werkelijkheid die invloed had op hun alledaagse werkelijkheid en waarbij zij een religieuze betekenis gaven aan vaak ongrijpbare situaties tijdens de oorlog. In hun verhalen zetten zij zich ook vaak af tegen anderen religieuze overtuigingen om te bewijzen dat het christendom meer macht en invloed had dan de islam of dan magische praktijken.

Naast het gebruik van religieuze verklaringen en interpretaties maakten de respondenten mij ook deelgenoot van religieuze symbolen en rituelen die een rol speelden in het conflict. Zowel bij moslims als christenen speelde het gebed een belangrijke rol. Moslims die meestreden met Laskar Jihad leerde voorafgaande aan de strijd hoe zij onder het vechten ook konden bidden. Christenen kwamen vaak bij elkaar voordat zij op oorlogspad gingen om eerst te bidden. Daarbij droegen velen een pocketbijbel mee en zongen zij geestelijke liederen al dan niet begeleid met blaasinstrumenten. Zowel moslims als christenen gebruikten symbolische taal met een religieuze lading zoals de benaming 'Gazastrook' voor het gebied tussen islamitische en christelijke wijken. Ook waren er overal religieuze symbolen en afbeeldingen te zien zoals davidsterren, kreten als Allah Akbar en afschilderingen van Bijbelverhalen en moskeeën. Concluderend kan gesteld worden dat de respondenten religieuze verklaringen, interpretaties, beelden, symbolen en rituelen gebruikt hebben om met de vaak onvoorziene en onvoorspelbare gebeurtenissen tijdens de burgeroorlog om te gaan en hier een betekenis aan te geven. Hierbij lieten zij zien dat zij rekening hielden met een transcendente werkelijkheid waarin zij hun ervaringen een plek gaven.

4.3. Dominante visies op interreligieuze relaties en kritische tegenstemmen

Tijdens mijn onderzoek sprak ik met de respondenten over hun visie op hedendaagse verhoudingen tussen moslims en christenen en over hun toekomstvisie op de interreligieuze samenleving op de Molukken. Uit de resultaten bleek dat het merendeel van zowel de moslim- als de christenrespondenten een positief beeld had van de interreligieuze verhoudingen met vergelijkbare toekomstvisies. In de analyse wil ik nagaan waarom de positieve visies zo dominant waren in de resultaten. Tevens wil ik bekijken waarop de respondenten hun toekomstvisie baseren. Hierbij heb ik gebruik gemaakt van een memoriestudie van Edna Lomsy Feder. Uit haar onderzoek bleek dat persoonlijke herinneringen vaak ingebed zijn in een breder herinneringsveld met verschillende interpretatiekaders. Dit herinneringsveld wordt bepaald door culturele criteria die een frame vormen voor herinneringen. Het levensverhaal van iemand bestaat uit een narratief waarbij iemand zelf betekenis geeft aan autobiografische gebeurtenissen, maar daarbij zijn de herinneringen ingebed in een bepaalde tijd, plaats en cultuur. Deze inbedding beïnvloedt de representatie en interpretatie van de herinnering.³¹⁵ In deze paragraaf wil ik nagaan of dit ook zo werkt met de (toekomst)visies op interreligieuze relaties die de respondenten met mij deelden. Hierbij ga ik na welke toekomstvisies in de resultaten dominant naar voren kwamen en welke visies hieraan onderschikt waren. Tevens analyseer ik in hoeverre en op welke wijze de visies gevormd zijn door- en ingebed zijn in tijd, plaats en cultuur.

4.3.1. Dominante visies op interreligieuze relaties en toekomstverwachtingen

Tijdens de interviews vroeg ik de respondenten naar hun visie op interreligieuze relaties. Zowel de meerderheid van de moslim- als van de christenrespondenten gaven aan dat de hedendaagse relaties tussen de twee groepen vandaag de dag goed zijn en het merendeel verwacht dat het conflict zich niet meer zal herhalen. Tijdens de interviews vroeg ik deze respondenten naar redenen waarop zij hun (toekomst-) visie voor de interreligieuze samenleving baseerden. Het was opvallend dat zowel de moslim als de christenrespondenten dezelfde soort argumenten gebruikten. Dit laat mogelijk zien dat persoonlijke visies zijn ingebed in een breder collectief betekenisveld. In de volgende tabel heb ik de drie meest voorkomende motivaties voor een positief beeld van interreligieuze relaties weergegeven.

³¹⁵ Lomsy-Feder, E. *Life stories, war, and veterans: On the social distribution of memories*. Ethos 32.1 (2004): 82-109. p.83-85.

Tabel 2. Veelvoorkomende, positieve (toekomst) visies op de interreligieuze relaties

1. Molukse moslim- christenrelaties zijn goed en het conflict zal zich niet herhalen door de traditionele wetgeving (*adat*) en de eeuwenoude verwantschapsverbanden (*pela*).
 2. Molukse Moslim-christenrelaties zijn goed omdat men nu inziet dat zowel moslims als christenen slachtoffers geweest zijn van het conflict, waarbij religie als issue is gebruikt door de provocateurs om moslims en christenen tegen elkaar op te zetten.
 3. Er vinden nog steeds lokale conflicten plaats maar deze conflicten verspreiden zich niet verder over de eilanden. Dit illustreert dat de Molukse autoriteiten conflicten onder controle hebben en zal een nieuwe oorlog voorkomen.
-

In de analyse wil ik eerst ingaan op de bovengenoemde redenen en bekijken wat mogelijke verklaringen zijn voor het gegeven dat deze positief gekleurde redenen zo dominant aanwezig waren in de resultaten. Daarbij zoom ik in op de betekenis die de respondenten gaven aan de genoemde argumenten.

De eerste reden waarop de respondenten hun positieve visie baseerden was het eeuwen oude verwantschapssysteem *pela* en de traditionele wetgeving *adat*. Zij stelden dat de verwantschapsbanden ervoor zorgen dat christenen en moslims in vrede samenleven en dat de *adat*wetgeving vreedzame moslim- en christenrelaties waarborgt. De citaten van An en Fitri illustreren deze visie.

“Today there is no big problem between Muslim and Christen because... You know about *pela gandong*? The *Pela gandong* encourage the two communities, Christian and Muslim to still life in peace.”³¹⁶

“They have no worries at all that the conflict at Tual could be happen again because of the *adat*.”³¹⁷

Het was opvallend dat zij aangaven dat *pela* en *adat* toekomstige conflicten zouden kunnen voorkomen hoewel dit tijdens de burgeroorlog van 1999 niet het geval was. Daarbij hoorde ik verschillende verhalen over lokale conflicten die vandaag de dag ondanks de *pela* en *adat*regels nog steeds plaats vinden. Het feit dat veel respondenten ondanks lokale conflicten vertrouwen hebben dat *pela* en *adat* moslim- en christenrelaties kan waarborgen, heeft wellicht te maken met het gegeven dat binnen verzoeningsactiviteiten de nadruk gelegd is op de gemeenschappelijke waarden van *pela* en *adat*. In 2003 werd er een dialoogcongres georganiseerd door het *Interfaith Peacebuilding Institute*

³¹⁶ Interview met An. Ambon, Poka. (09-03-2014).

³¹⁷ Interview met Fitri. Ambon, Ambonstad. (07-02-2014).

for *Maluku Tengah*. Veertig religieuze leiders van islamitische en christelijke zijde kwamen bij elkaar om tot een gemeenschappelijke visie op verzoening te komen. Het vijfdaagse congres werd gefaciliteerd door het *U.S. Institute of Peace*.³¹⁸ Eén van de doelen van de conferentie was dat de interreligieuze coalitie tussen de leiders een model zou vormen voor de lokale gemeenschappen. Tijdens de bijeenkomsten werd benadrukt dat *pela* en *adat* een bron zou kunnen zijn om spanningen en conflicten te minimaliseren.³¹⁹ Brigit Bräuchler stelt dat Molukkers uit alle lagen van de samenleving na het conflict hun hoop stelden op de traditionele adatwetgeving als overkoepelend bondgenootschap voor verschillende religieuze groepen. Hierbij werden de verwantschapsbanden gezien als symbool voor goede onderlinge verhoudingen zoals dit van oudsher al was.³²⁰ De gedachtegang dat *pela* en *adat* samenbindende factoren zijn in interreligieuze relaties is door nadruk binnen verzoening activiteiten een sociaal-dominante opvatting geworden. Dit is wellicht ook de reden dat de respondenten interreligieuze relaties positief duiden op basis van concepten *pela* en *adat*. Het was opvallend dat oudere respondenten in dorpen zich nog actief bezig hielden met *adat* regels en *pela* banden, maar dat jongeren en stedelingen zich hier veel minder mee bezig hielden. Het kwam meerdere keren voor dat ik vragen stelde over de concepten *pela* en *adat* waarbij de betreffende respondenten mij doorverwezen naar een oudere dorpsgenoot. Dit sluit aan bij de bevindingen van Carmen Lowry en Stephen Littlejohn die aangaven jongere deelnemers in de dialoogbijeenkomsten van *Interfaith Peacebuilding Institute for Maluku Tengah* minder familiair waren met de tradities van *pela* en *adat*.³²¹ Toch stelden respondenten met uiteenlopende leeftijden en woonplaatsen hun vertrouwen in *pela* en *adat*. Wellicht laat dit zien dat de concepten *pela* en *adat* een onderdeel van een collectief betekenisveld zijn geworden en zijn ze daarom van waarde voor de respondenten. Dit sluit aan bij Edna Lomsky-Feder die stelt dat dominante visies vaak een onderdeel zijn van een collectief betekenisveld en het dus als vanzelfsprekend wordt ervaren.³²²

Een tweede reden waarmee veel respondenten motiveerden waarom moslim-en christenrelaties vandaag de dag goed zijn, was het idee dat zowel moslims als christenen slachtoffers zijn van ‘de provocateurs’ die hen tegen elkaar hebben opgezet. In deze visie ging het in de essentie van het probleem niet om interreligieuze relaties, maar om een derde partij die van buitenaf een conflict wilde creëren tussen moslims en christenen. Ze spraken over de provocateurs die ervoor gezorgd hebben dat het conflict op de Molukken is geëscaleerd. De respondenten gaven aan dat de provocateurs vandaag de dag minder invloed hebben maar nog steeds actief zijn. Dit kwam onder andere naar voren in een gesprek met mijn tolk Simon over een hedendaags conflict in air Salobar.

“So from this story finally we can see some portrait of the eh... society. Eh... Basically Muslims and Christians doesn’t want to be in a conflict, but there is also the third person who doesn’t want the conflict end in peace. (..) The third actors of this conflict still playing a huge to disturb the sustain stability between Muslims and Christians over here.”³²³

³¹⁸ Lowry, C. en Littlejohn, S. *Dialogue and the discourse of peacebuilding in Maluku, Indonesia*. *Conflict resolution quarterly* 23.4 (2006): 409-426.p. 409.

³¹⁹ A.W. Lowry, C. en S.Littlejohn. p. 411-412 en 419.

³²⁰ Bräuchler, B. *Christian- Muslim Relations in Post-Conflict Ambon*. Moluccas: Adat, Religion p. 162. in Platzdasch, B. en Saravanamuttu, J. (2014). *Religious Diversity in Muslim-majority States in Southeast Asia: Areas of Toleration and Conflict*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

³²¹ A.W. Lowry, C. en Littlejohn, S. (2006). p. 419.

³²² A.W. Lomsky-Feder, E. (2004). p.83-85.

³²³ Gesprek met Simon na het interview met Franklyn en Izaak. Ambon, Air Salobar.(13-03-2014).

De respondenten die spraken over de provocateurs gaven aan dat zij niet wisten wie de provocateurs eigenlijk waren. Wel zeiden zij dat de provocateurs vanuit de autoriteiten in Jakarta opgezet zijn om het conflict op de Molukken op te doen laaien. In enkele interviews benoemden respondenten wel wie volgens hen als provocateurs optraden en spraken zij over het leger, de ambtenaren, criminele groepen, de RMS en de Laskar Jihad.³²⁴ Gerry van Klinken stelt dat het beeld dat autoriteiten in Jakarta verantwoordelijk zijn geweest voor de conflicten op de Molukken een wijdverspreid beeld is. Hij beschrijft dat 'outsiders' zoals gangstergroepen die banden hadden met politieke leiders (preman), Laskar Jihad of de RMS bestempeld worden als provocateurs.³²⁵ Het beeld dat de oorlog vanuit Jakarta tot stand is gekomen waarbij partijen buiten het conflict verantwoordelijk worden gehouden voor het geweld is volgens hem niet terecht: 'However, something is wrong with our perspective if we think of these "outsider" thugs as the end of a tangled thread that, if we follow it to Jakarta, will help us to make sense of the Maluku wars.'³²⁶

Het was opvallend dat de respondenten tijdens het interview enerzijds spraken over het leed wat hen door de religieuze ander was aangedaan en hier religieuze interpretaties bij gebruikten, terwijl zij anderzijds benadrukten dat de interreligieuze relaties altijd goed zijn geweest maar dat zij slachtoffers waren van provocateurs. Hiermee leken zij een streep te willen zetten onder het verleden en te willen benadrukken dat de provocateurs verantwoordelijk zijn geweest voor het geweld en misbruik hebben gemaakt van de Molukse bevolking. Veel respondenten die hierover spraken creëerden in hun verhalen een 'ingroup' die bestond uit de Molukse slachtoffers en een 'outgroup' namelijk de meestal anonieme provocateurs die moslims en christenen tegen elkaar op hebben gezet. Binnen de 'ingroup' zijn de leden onderling met elkaar verbonden op emotioneel en op symbolisch vlak.³²⁷ Dit kwam naar voren in hun taalgebruik en in de verhalen van de respondenten. Ze benadrukten het slachtofferschap van zowel moslims als christenen en spraken over de goede verhoudingen die er van oudsher al geweest waren. In hun discourse gebruiken zij een eigen taalveld om het verschil tussen de ingroup en de outgroup duidelijk te maken.³²⁸ Dit kwam onder andere naar voren in de citaten van Julius en Ronny.

"It is too.. rude when we call the conflict a religion conflict... it is just too rude because eh... peoples do not know who is behind this. As the people they just know that eh...eh Muslims attack Christian and Christian attack eh Muslims. (..) After years the peoples here know, know that we are just eh....Some people wants to make a conflict, like the provocateurs come to this villages and make a provocation and the conflict happen."³²⁹

Julius komt uit Ihamahu. Tijdens de oorlog heeft Ihamahu het naburige islamitische dorp Iha aangevallen. De dorpelingen uit Iha zijn gevlucht en het dorp is verwoest en nooit meer opgebouwd. In het bovengenoemde citaat stelt Julius dat men na het conflict is gaan inzien dat het conflict van

³²⁴ Interview met Johnny . Ambon, Ambonstad. (13-03-2014).

Interview met Thalib. Ambon, Ambonstad. (14-03-2014).

Interview Benjamin. Ambon, Ambonstad. (24-03-2014).

Interview met Alica. Ambon, Ambonstad. (18-03-2014).

³²⁵ Klinken, G. *The Maluku wars: bringing society back in*. Southeast Asia Program Publications at Cornell University No. 71 (Apr., 2001), pp. 1-26. p.8-9.

³²⁶ A.W. Klinken, G. (2006). p.9.

³²⁷ Volkan, V. (2004) *Blind trust*. Charlottesville, Virginia: Pitchstone publishing. p.25-26.

³²⁸ Dijk, T. van, *Ideology and discourse analysis*. Journal of Political Ideologies (June 2006), 11(2), 115–140. p.126.

³²⁹ Interview met Julius. Saparua, Iha Mabhu. (06-02-2014).

buitenaf gecreëerd is en niet van binnen uit is gekomen. Julius schildert de dorpingen als 'ingroup' af. Dit waren onwetende mensen die geweld gebruikten omdat moslims en christenen elkaar aanvielen. De zin: '*the provocateurs come to this villages*' laat zien de provocateurs de outgroup zijn omdat zij van buitenaf zijn gekomen om in Ihamahu de mensen tegen elkaar op te zetten, terwijl de dorpingen van Ihamahu zelf het dorp Iha aangevallen en verwoest hebben.

Tijdens mijn onderzoek heb ik leden gesproken van de verzoeningsbeweging *Peace Provocateurs*. In hun taalgebruik zetten zij zich ook af tegen 'Conflict Provocateurs'

"Both of them, Muslims and Christians speak out loud about promoting peace in the communities. (...) When the conflict happen again the provocateurs should be afraid to them [the peace provocateurs] because their fellowship is getting stronger and stronger. So he believe the conflict.. the conflict provocateurs should afraid to them they promoting peace all the time."³³⁰

Doordat de verantwoordelijkheid voor de geweldsuitbarstingen veelal bij de provocateurs werd gelegd, duiden de respondenten zichzelf als slachtoffer van de provocateurs. In de literatuur wordt het beeld van de provocateurs verschillend geduid. Jeroen Adam geeft een historische verklaring voor het beeld van de provocateurs. Hij stelt dat het beeld van de provocateurs die van buiten af verwijdering proberen te scheppen voortkomt uit het koloniale portret van de Nederlandse bezetter die ook moslims en christenen tegen elkaar heeft opgezet.³³¹ John Braithwaite stelt echter dat het idee dat 'provocateurs' verantwoordelijk geweest zouden zijn voor het conflict, ontstaan is in het verzoeningsproces op de Molukken. Volgens hem is dit verzoeningsproces op gang gebracht zonder dat eerst de waarheid boven tafel is gekomen. Veel oorlogsmisdaden zijn nooit goed onderzocht en er zijn geen excuses aangeboden aan de slachtoffers. 'It is more comfortable to blame it all on outside provocateurs.'³³²

Een derde reden die de respondenten noemden om te motiveren waarom de interreligieuze relaties momenteel goed zijn, was het argument dat lokale conflicten zich niet meer uitspreiden over een breder gebied. In de interviews gaf men voorbeelden van lokale conflicten die vaak over landgrenzen gingen, maar werden er ook enkele religieus getinte conflicten aangehaald. De respondenten gaven aan dat de Molukkers deze conflicten onder controle hebben en dat dit laat zien dat een nieuwe burgeroorlog voorkomen kan worden.

"So there is some testing from the provocateurs. They use motors in every like... several sides in Ambon, like the killing of *ojek* drivers, motorcycle drivers in (...) and also a Christians dead body already found in Batu Merah and also in the traditional market. With is so possible to emerge the conflicts again. But eh... this time it was like... people had it over to the police to look after the problems and localize the issues."³³³

³³⁰ Interview met Ronny. Ambon, Ambonstad. (13-03-2014).

³³¹ Adam, J. *Forced migration, adat, and a purified present in ambon, indonesia*. *Ethnology: An International Journal of Cultural and Social Anthropology*, Vol 47, No 4 (2008). p. 229.

³³² Braithwaite, J. (2013) *Maluku*. In Aspinall, E. Robin, J. en Regan, A.J. *Diminishing Conflicts in Asia and the Pacific: Why Some Subside and Others Don't*. Oxon: Routledge. p.45-46.

³³³ Interview met Amine. Ambon, Ambonstad. (25-03-2014).

Het belangrijkste voorbeeld dat in verschillende interviews werd aangehaald, waren de rellen in september 2011. Er werd toen in een christelijke wijk in Ambonstad een lijk van een moslim gevonden. Hoewel de politie zei dat de man door een motorongeluk om het leven was gekomen, gingen de geruchten dat hij door steekwonden vermoord was.³³⁴

“He believe that there will be no conflict anymore. You know, there was eh.. is like an accident in September 2011. (...) It’s like a trigger, a trigger to make the people in Ambon to fight each other, but only in small area. (...) In Latta here, they feel safe. They didn’t feel like people outside from them will attack them.”³³⁵

Volgens John Braithwaite is het incident in 2011 een voorbeeld dat de beveiligingssector veel adequater handelde dan voorheen en reischoppers snel wisten de arresteren. Ook wisten zij te voorkomen dat er vanuit andere eilanden mensen kwamen om zich in de rellen te mengen. Daarbij was de vredesactivistenbeweging de *Peace Provocateur* actief om geruchten die geweld zouden kunnen aanwakkeren in de kiem in te smoren.³³⁶ Hoewel dit voorbeeld toont dat men adequater handelt in vergelijking met de rellen die plaats vonden in 1999, laat het ook zien dat er nog steeds spanningen zijn onder de bevolking. Het is opvallend dat verschillende respondenten lokale conflicten als argument gebruiken om aan te tonen dat ernstige conflicten niet opnieuw zullen uitbreken, in plaats van dat zij de lokale spanningen als kiemen voor een nieuwe oorlog zien. Patrick Baron Kai Kaiser en Menno Pradhan stellen in hun onderzoek over lokale conflicten in Indonesië uit 2009, namelijk wel dat lokale conflicten vaak voor onstabielheid en onveiligheid zorgen en grotere conflicten teweeg kunnen brengen. In hun artikel vallen de Molukken onder de schaal ‘high conflict province’ waarmee aangeduid wordt dat er veel lokale conflicten plaatsvinden.³³⁷ Wellicht is het idee dat kleine conflicten niet meer leiden tot een burgeroorlog een vorm van ‘wishful thinking’.

4.3.2. Minderheidsopvattingen over interreligieuze relaties en toekomstverwachtingen

De meerderheid van de respondenten sprak positief over hedendaagse interreligieuze verhoudingen en verwachtten niet dat de burgeroorlog zich zal herhalen. Hoewel dit een dominante visie was onder de respondenten waren er ook tegengeluiden te horen. Zij gaven aan dat de relaties tussen moslims en christenen kwetsbaar zijn en dat er juist nog veel spanningen zijn onder de bevolking. Zij motiveerden dit met het argument dat moslims en christenen gesegregeerd van elkaar leven en elkaar alleen in het publieke leven ontmoeten.

“Some people in Ambon really exclusively live side by side. Really exclusively doesn’t want to meet others, because they, eh... After the conflict... really segregated people. (...) Maybe for him Muslims and Christians relations is maybe better than before, but for some people who really have a trauma of the conflict, they feel... they feel like nothing necessary to meet others. People still live segregated. Both communities doesn’t want to meet each other because they have a trauma. So maybe Muslims and Christians relations if you see from the surface maybe it

³³⁴ A.W. Braithwaite, J. (2013). p. 47.

³³⁵ Interview met Haji. Ambon, Latta. (05-02-2014).

³³⁶ A.W. Braithwaite, J. (2013). p. 47.

³³⁷ Barron, P., Kaiser, K., & Pradhan, M. (2009). Understanding variations in local conflict: Evidence and implications from Indonesia. *World Development*, 37(3), 698-713. p. 698 en 704.

is just quite better, but actually in the deep eh... there is something... We need something a lot work to do.”³³⁸

Daarbij wezen zij erop dat veel mensen nog traumatische herinneringen meedragen die zij niet verwerkt hebben en waardoor zij vatbaar zijn voor nieuwe conflicten.

“The religious conflict changed the character of people. There is no trauma counselling no trauma healing, programme. (..) I mean it’s easy for people to be angry. Right now after the conflict. So for some... simple reason they can fight each other. It’s like fight them up and... It is because of conflict. The sick community is one of the big results of the conflict. Wounded community. A divided and wounded community is one of the results of the conflict. Oh you can see it’s a good condition. No, it is sick underneath. A sick foundation underneath. So among between the villages for a very simple reason they can fight each other. They have a skill... They have a skill to make the homemade bomb, they have a skill to create all the eh... homemade firearms. They have a spirit to kill one another. They have a traumatic condition after the conflict.”³³⁹

Van de respondenten die zich zorgen maakten over de hedendaagse relaties was er enerzijds een groep van elf respondenten die hoogopgeleid waren en vaak hoge functies hadden in de maatschappij en respondenten die zich actief inzetten binnen de beweging van vredesactivisme, anderzijds waren er vier respondenten die benoemden dat de verhoudingen slecht lagen en dat zij verwachtten dat het conflict zich zou kunnen herhalen. Deze vier mensen waren of getraumatiseerd door de burgeroorlog of leefden momenteel nog in een gebied waar lokale conflicten plaats vinden tussen moslims en christenen. De drie argumenten die veelvuldig gebruikt zijn om aan te tonen dat de interreligieuze relaties wel goed zijn, werden ontkracht door respondenten die moslim-christenrelaties als kwetsbaar of ronduit als slecht duiden. Zo gaf Ilias aan dat het in tijden van een conflict niet haalbaar is om je aan een concept als *pela* vast te houden.

“In my opinion *pela* gandong is bullshit. There is no time to think about *pela* in de the conflict. I don’t think: ‘are you my *pela*?’ There is no time for thinking... It is kill or be killed.”³⁴⁰

Andere respondenten die actief waren in vredesbewegingen gaven aan dat traditionele concepten als *adat* en *pela* waardevol zijn maar wel verder ontwikkeld moeten worden om het exclusieve karakter te veranderen.³⁴¹ Dit sluit aan bij de visie van er onder anderen Brigit Bräuchler, die stelt dat het gebruik van *pela* en *adat* als basis voor een vreedzame samenleving verder ontwikkelt moet worden zodat de concepten aansluiting vinden bij een breder publiek.³⁴²

Enkele vredesactivisten spraken ook over de rol van provocateurs en zeiden dat militaire leiders een rol hebben gespeeld in de escalatie van het conflict. Zij gaven aan dat er onafhankelijk onderzoek is

³³⁸ Interview met Marwan. Ambon, Ambonstad. (24-03-2014).

³³⁹ Interview met Benjamin. Ambon, Ambonstad. (24-03-2014).

³⁴⁰ Gesprek met Ilias. Ambon, Morila. (29-03-2014).

³⁴¹ Interview met Marwan. Ambon, Ambonstad. (24-03-2014).

Interview met Amine. Ambon, Ambonstad. (25-03-2014).

Interview dr. Jean. Ambon, Ambonstad. (21-03-2014).

Interview met Benjamin. Ambon, Ambonstad. (24-03-2014).

Interview met Ali. Ambon, Ambonstad. (28-03-2014)

³⁴² Bräuchler, B. *Cultural Solutions to Religious Conflicts? The Revival of Tradition in the Moluccas, Eastern Indonesia*. *Asian Journal of Social Science* 37 (2009) 872–891. p. 887.

verricht naar de misstanden uit de oorlog en naar de rol en verantwoordelijkheid van het leger.³⁴³ Dit onderzoek is echter nooit gepresenteerd, waarschijnlijk omdat president Megawati bang was voor anti-militaire geluiden die door de publicatie van dit rapport naar boven zouden komen.³⁴⁴ Volgens deze activisten is het noodzakelijk dat de waarheid naar boven komt en het onderzoek gepubliceerd wordt, omdat de waarheid de echte basis is voor vrede, verzoening en een stabiele samenleving.

De respondenten die de interreligieuze relaties als kwetsbaar of slecht typeerden wezen erop dat er nog veel lokale conflicten plaatsvinden. In hun ogen was dit een tijdbom die tot een nieuw conflict zou kunnen leiden. Zij zetten zich dus af tegen het argument dat autoriteiten lokale conflicten onder controle hebben en nieuwe conflicten zullen uitbannen. Daarbij wezen zij erop dat er vandaag de dag nog altijd militaire posten aanwezig zijn.

“Muslims and Christians have a distance of... a distance not good quite enough to make a relationship. And it is like a bomb, a time bomb when some people make a conflict it can be explode like a bomb.”³⁴⁵

4.3.3. Conclusie

In deze paragraaf is geanalyseerd welke (toekomst)visies de respondenten communiceerden over hedendaagse moslim- en christenrelaties. Uit de resultaten is naar voren gekomen dat het merendeel van de respondenten een positieve blik heeft op de hedendaagse relaties en dat zij niet verwachten dat het conflict opnieuw zal uitbreken. In deze analyse heb ik naar verklaringen gezocht voor het feit dat de positieve (toekomst)visies dominant aanwezig waren in de resultaten en heb ik gekeken welke betekenis de respondenten gaven aan de door hen geformuleerde visies. Het was opvallend dat zowel moslim als christenrespondenten soortgelijke onderbouwingen gaven voor hun positieve (toekomst)visies. Er waren drie redenen die het meest gegeven werden door de respondenten. Ten eerste gaven respondenten aan dat de relaties tussen moslims en christenen goed zijn doordat het eeuwenoude verwantschapsbanden *pela* en de traditionele wetgeving *adat* een gemeenschappelijk basis vormt onder interreligieuze relaties. Uit de literatuur bleek dat dit idee door mensen uit alle lagen van de samenleving omarmd wordt en is gepromoot bij verschillende verzoeningsbijeenkomsten. Het was opvallend dat respondenten die weinig kennis en ervaring met de concepten *pela* en *adat* hadden toch aangaven dat deze concepten een basis zijn voor vreedzame verhoudingen. Dit laat zien dat *pela* en *adat* mogelijk een onderdeel zijn van een collectief betekenisveld en daarom veel genoemd werden.

Ten tweede gaven respondenten aan dat de moslim-christenrelaties momenteel goed zijn doordat men is gaan realiseren dat zowel moslims als christenen slachtoffers zijn van ‘provocateurs’. Dit was een opmerkelijke gedachtegang omdat sommige respondenten in hetzelfde interview enerzijds beschrijvingen gaven van het leed dat de religieuze ander hen had aangedaan tijdens de oorlog, maar anderzijds de verantwoordelijkheid geheel bij de provocateurs legden.

³⁴³ Interview met Johny . Ambon, Ambonstad. (13-03-2014).

Interview met Benjamin. Ambon, Ambonstad. (24-03-2014).

³⁴⁴ Braithwaite, J., Braithwaite, V., Cookson, M., & Dunn, L. (2010). Anomie and violence: Non-tlea and reconciliation in Indonesian peacebuilding. ANU E Press. p. 177.

³⁴⁵ Interview met Dullah. Ambon, Tulehu. (08-02-2014).

De meeste respondenten die hier over spraken gaven aan dat de provocateurs vanuit Jakarta zijn aangezet om haat te zaaien op de Molukken, maar dat niemand precies weet wie de provocateurs zijn. Sommige respondenten wezen uiteenlopende groepen, zoals het leger, ambtenaren, gangsters, de Laskar Jihad of de RMS aan als provocateurs. In de taal die de respondenten gebruikten, schilderden zij een 'ingroup' van Molukkers die door een kwaadaardige 'outgroup' van provocateurs bedreigd werd. In hun verhalen namen zij de rol van het slachtoffer aan en benadrukten zij dat ze nooit hebben geweten dat zij van buitenaf geprovoceerd werden. Volgens Jeroen Adam heeft dit beeld zijn wortels in het koloniale tijdperk waarin de Nederlandse bezetter ook verwijdering veroorzaakte tussen moslims en christenen. Wellicht is dit beeld dominant geworden onder de bevolking doordat men behoefte had aan een 'ingroup' die zich afkon afzetten tegen een gemeenschappelijk, dominerende vijand. John Braithwaite stelt dat het beeld van de provocateurs ontstaan is doordat in het verzoeningsproces de oorlogsmisdaden nooit aan het licht zijn gekomen en de provocateurs als anonieme zondebok de schuld krijgen van het leed dat er geschied is.

Ten derde vertelden respondenten over lokale conflicten die zich niet meer uitspreiden over een breder gebied. Dit is voor hen een argument om aan te tonen dat de Molukse autoriteiten de problemen onder controle hebben. Zij wezen mij op de rellen in Ambonstad die plaatsvonden in september 2011 en niet geleid hebben tot een nieuwe burgeroorlog. In dit argument gaven de respondenten een positieve betekenis aan het feit dat lokale conflicten geen domino-effect meer hebben, maar spraken zij niet hun zorg uit over het feit dat er nog steeds lokale conflicten plaats vinden. Uit onderzoek hierover blijkt juist dat kleinschalige conflicten in Indonesië de potentie hebben om te ontkiemen tot grote conflicten. Wellicht is de positieve interpretatie van lokale conflicten een vorm van wishful thinking.

De opvatting dat de moslim-christenrelaties hersteld zijn en dat de kans op een nieuw conflict miniem is, was een dominante opvatting onder de respondenten. Toch waren er ook enkele andere geluiden te horen. Een kleine minderheid van de respondenten noemden de relaties tussen moslims en christenen kwetsbaar en enkelen spraken zelfs over slechte verhoudingen. Zij motiveerden dit door te stellen dat moslims en christenen vaak nog gescheiden van elkaar leven en elkaar alleen op publieke plaatsen ontmoeten. Daarbij gaven zij aan dat onverwerkte trauma's nog steeds voor spanningen en nieuwe conflicten zorgen. Deze respondenten stonden kritisch tegenover de drie redenen die vaak werden aangedragen om aan te tonen dat er geen spanningen meer zijn in de onderlinge relaties. Zij gaven aan dat concepten als *pela* en *adat* een bijdrage konden leveren aan het herstellen van de relaties onder de voorwaarde dat deze verder ontwikkeld worden om de concepten van hun exclusieve karakter te ontdoen. Enkele respondenten wezen ook op de rol van militaire leiders die als provocateurs hebben opgetreden om het conflict te vergroten. Zij vertelden dat er onderzoek is gedaan naar de rol van dergelijke provocateurs maar dat dit nooit gepubliceerd is. Een publicatie van het onderzoek naar de oorlogsmisdaden is volgens hen een voorwaarde om te werken aan het herstel van moslim-christenrelaties. Tot slot stelden zij dat lokale conflicten een voorbeeld waren van spanningen die er nog steeds leefden onder de Molukse bevolking. In tegenstelling tot de respondenten die een positieve interpretatie gaven van de lokale conflicten zagen zij deze conflicten als een tijdbom die tot een nieuwe oorlog zouden kunnen leiden.

Concluderend kan gesteld worden dat de positieve toekomstvisies op moslim-christenrelaties domineerden in de verhalen van de respondenten. De respondenten gebruikten dezelfde soort argumenten om hun visie te onderbouwen. De onderbouwingen die de respondenten gaven, hingen samen met sociaal-dominante opvattingen die een centrale rol gespeeld hebben in het

verzoeningsproces of waren een vorm van 'wishful thinking'. Naast de dominante opvattingen waren er ook kritische tegenstemmen waarneembaar. Zij benadrukten dat de interreligieuze relaties kwetsbaar of zelfs slecht zijn, omdat mensen gescheiden van elkaar leven en onverwerkte trauma's met zich meedragen. Zij benadrukten dat er pas aan stabiele relaties gebouwd kan worden als de waarheid over de oorlogsmisdaden aan het licht is gekomen.

Hoofdstuk 5 Algemene discussie en conclusie

5.1. Algemene discussie

In 1999 brak er een burgeroorlog uit tussen moslims en christenen op de Molukken. In 2002 kwam de oorlog officieel tot een eind hoewel er nog verschillende gewelddadige incidenten volgden. Vijftien jaar na het uitbreken van de oorlog heb ik gedurende twee maanden veldonderzoek verricht op de Molukken en ben ik op zoek gegaan naar verhalen van Molukkers over de oorlog en het leven in een postconflictsituatie. De vraag die in dit onderzoek centraal stond was hoe Molukse moslims en christenen vanuit een eigen perspectief spreken over hun eigen en elkaars rol in de burgeroorlog van 1999-2002 en hoe dit verband houdt met de manier waarop zij interreligieuze verhoudingen tussen moslims en christenen op de Molukken beschouwen.

Uit de resultaten van de interviews is gebleken dat Molukse moslims en christenen vergelijkbare verhalen over de oorlog vertelden, waarin ingrijpende ervaringen de overhand hadden. Zowel moslims als christenen gebruikten religieuze beelden en interpretaties wanneer zij spraken over het conflict. Men gaf zowel religieuze verklaringen voor het gebruiken van geweld als voor het afkeuren daarvan. Enkele respondenten maakten mij deelgenoot van wonderen die zij tijdens de oorlog hadden meegemaakt. Hoewel de respondenten religieuze verklaringen gaven voor de oorlog, benadrukten zij ook dat de meeste strijders meevochten uit emotionele betrokkenheid. Tijdens de interviews deelden de respondenten hoe zij aankeken tegen hedendaagse moslim-christenrelaties en hoe zij de toekomst van interreligieuze relaties op de Molukken zagen. Een meerderheid van de respondenten gaf aan dat momenteel de relaties tussen moslims en christenen goed zijn en dat zij niet verwachten dat het conflict opnieuw zal uitbreken. Een minderheid wees erop dat de relaties tussen moslims en christenen kwetsbaar of zelf slecht zijn omdat mensen gesegregeerd van elkaar leven en getraumatiseerd zijn. Enkele respondenten verwachtten dat dit mogelijk tot een nieuwe burgeroorlog zou kunnen leiden.

In dit onderzoek zijn de resultaten uit de interviews vanuit een narratieve benadering geanalyseerd. In de verhalen die de respondenten vertelden, plaatsten zij hun herinneringen vanuit een eigen perspectief in een narratieve structuur. Uit de analyse bleek dat het perspectief van de verteller aan verandering onderhevig is door interactie met de omgeving. De sociale omgeving beïnvloedt de manier waarop verhalen verteld- of soms juist niet verteld- worden. De constructie van de herinnering wordt dus beïnvloedt door de sociale context van de verteller. Hierdoor zit de essentie van het verhaal niet zozeer in de gebeurtenis zelf, maar wordt deze veel meer gevormd door sociale dynamiek en emotionele beleving van de verteller. Het was opvallend dat in de Molukse context de ervaringen van het gewelddadige conflict gekleurd werden door religieuze taal en symboliek waarbij men oorlogservaringen in een hogere transcendente werkelijkheid plaatste. Religieuze taal, symboliek en interpretaties werden gebruikt om met onvoorspelbare gebeurtenissen tijdens de burgeroorlog om te gaan en hier een betekenis aan te geven. In het verwoorden van de (toekomst)visies werd er vrijwel

geen religieuze taal gebruikt, maar werd het discours gedomineerd door sociaal dominante opvattingen, zoals de positieve invloed van concepten als *pela* en *adat* op interreligieuze relaties, de rol van 'de provocateurs' tijdens het conflict en de rol van de autoriteiten bij het indammen van lokale conflicten. Het dominante vertoog van *pela* en *adat* is wellicht te herleiden naar de dialectiek die gebruikt is tijdens het verzoeningsproces op de Molukken. Naast de dominante stemmen die optimistisch zijn over interreligieuze relaties, waren er ook enkele kritische stemmen die aangaven dat de relaties kwetsbaar zijn. Wellicht was deze visie juist een minderheidsopvatting omdat deze niet verteld mocht worden in de context waarin het vertoog van zo *pela* en *adat* dominant is. Een algemene tendens in de verhalen van de respondenten was dat zij vooral de heftige impact van het conflict benoemden en hier een religieuze duiding aangaven, terwijl zij in hun spreken over hedendaagse relaties en toekomstperspectieven positief waren en de goede verhoudingen tussen moslims en christenen benadrukten. Hieruit blijkt dat in het dominante discours het oorlogsverleden een gesloten hoofdstuk is, waarbij men ervan overtuigd is dat de problemen uit het verleden geen negatieve invloed meer hebben op hedendaagse moslim en christenrelaties.

In dit onderzoek is beschreven hoe oorlogsherinneringen in de Molukse context geconstrueerd worden in samenspel met het perspectief en de omgeving van de verteller. In vervolgonderzoek zou het interessant zijn om in andere postconflictsituaties te onderzoeken wat de invloed is van de sociale omgeving op de constructie van herinneringen. Daarbij zou het ook boeiend zijn om verder in te zoomen op de functie van religieuze taal en symboliek in het spreken over (gewelddadige) oorlogservaringen. Tot slot zou het van belang zijn om na te gaan wat de invloed is van sociaal-dominante ideeën, op het individuele (post)conflict narratieven.

5.2 Conclusie

Hoe spreken Molukse moslims en christenen vanuit een eigen religieus perspectief hun eigen en elkaars rol in de burgeroorlog van 1999-2002 en hoe houdt dit spreken verband met de manier waarop zij interreligieuze verhoudingen tussen moslims en christenen op de Molukken beschouwen?

Concluderend kan deze vraag beantwoord worden in de volgende drie punten:

- 1) De respondenten spraken meestal vanuit een narratieve structuur over hun eigen en elkaars rol tijdens de burgeroorlog waarbij de verhalen gevormd werden door de sociale dynamiek, emotionele beleving van de verteller en de context waarin het verhaal verteld wordt.
- 2) Hierbij gebruikten de respondenten religieuze verklaringen, interpretaties, beelden, symbolen en rituelen om duidelijk te maken hoe zij met de vaak onvoorziene en onvoorspelbare gebeurtenissen tijdens de burgeroorlog om zijn gegaan en hoe zij hier een betekenis aan gaven.
- 3) Een meerderheid van de respondenten was positief over interreligieuze relaties. Zij hadden vertrouwen in de concepten *pela* en *adat*. Daarbij legden zij de verantwoordelijkheid voor het conflict bij de 'provocateurs' en gaven aan dat lokale conflicten zich niet verspreiden naar andere gebieden. Hiermee leken zij een streep te willen zetten onder het leed dat zij doorstaan hadden tijdens de oorlog. Critici van deze dominante visie gaven aan dat relaties vandaag de dag juist kwetsbaar of slecht zijn, doordat er veel onderhuidse problemen spelen en mensen vaak gescheiden van elkaar leven.

Bibliografie

Adam, J. Christian Militantism in Tripura, Northern Uganda, and Ambon. *Studies in Conflict & Terrorism*, Universiteit van Gent: 30-10-2002.

Adam, J. *Forced migration, adat, and a purified present in ambon, indonesia*. *Ethnology: An International Journal of Cultural and Social Anthropology*, Vol 47, No 4 (2008).

Ali, M. (2013). *Confrontation and Reconciliation: Muslim Voices of Maluku Conflict (1999-2002)*. *Journal of Indonesian Islam*, 1(2), 379-402.

Al Qurtuby, S. *Peacebuilding in Indonesia: Christian–Muslim Alliances in Ambon Island*. *Islam and Christian–Muslim Relations*. Volume 24, Issue 3, 2013

Appleby, R.S. *The ambivalence of the sacred*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.

Barron, P., Kaiser, K., & Pradhan, M. (2009). Understanding variations in local conflict: Evidence and implications from Indonesia. *World Development*, 37(3), 698-713

Bartels, D. *When God has No Answer, Search for Ancestral Wisdom: Revival of Traditional and Colonial institutions In Conflict Resolutions between Muslims and Christians In the Central Moluccas, Indonesia*. International Workshop on Religion in Dispute and Conflict Resolution: Cases from Post-New Order Indonesia. Lembang, (March 18-21 2009)

Bernard, H.R. (2011). *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches*. Rowman Altamira.

Bertrand, J. (2004). *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. Cambridge: University Press.

Blaauw, M. *Een verdediging van de mogelijkheid van wonderen*. *Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology* 64 (2003) 165-178.

Baumeister, R. F., Stillwell, A. en Wotman, S.R. *Victim and Perpetrator Accounts of Interpersonal Conflict Autobiographical Narratives About Anger*. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 59(5), Nov 1990, 994-1005

Böhm, C.J. *Brief Chronicle of the Unrest in the Moluccas 1999 - 2006*. Ambon: Crisis Centre Diocese of Amboina.

Braithwaite, J., Braithwaite, V., Cookson, M., & Dunn, L. (2010). *Anomie and violence: Non-telea and reconciliation in Indonesian peacebuilding*. ANU E Press

Braithwaite, J. (2013) *Maluku*. In Aspinall, E. Robin, J. en Regan, A.J. *Diminishing Conflicts in Asia and the Pacific: Why Some Subside and Others Don't*. Oxon: Routledge

Brand, van den J. (red). *Reconstructing interpretation in life stories*. In Ganzevoort, R. *Religious Stories We Live By. Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*. Leiden: Brill.

Bräuchler, B. *Christian-Muslim Relations in Post-Conflict Ambon*. Moluccas: Adat, Religion in Platzdasch, B. en Saravanamuttu, J. (2014). *Religious Diversity in Muslim-majority States in Southeast Asia: Areas of Toleration and Conflict*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Bruinessen, van, M. M. *Arabisering van de Indonesische islam? Indonesische moslims en het Midden-Oosten*. (2007) Utrecht University Repository

Campbell, M. (red) (2013). *Perspectives on Achieving Peace in South and Southeast Asia. International Handbook of Peace and Reconciliation*. Springer New York, 2013. 581-603.

Coppel, C.A. (2006) *Violent Conflicts in Indonesia Analysis, representation, resolution*. London: Routledge Taylor & Francis Group.

Day, J.M. *Verhalen, identiteiten, god(en). Narratieve bemiddeling en religieus discours*. In Ganzevoort, R. (1998). *De praxis als verhaal*. Kampen: Uitgeverij Kok. p. 76. Ganzevoort, R. "Hoe leest jij? Een narratief model." *De praxis als verhaal. Narrativiteit en praktische theologie* (1998): 71-90.

Dijk, T. van, *Ideology and discourse analysis*. *Journal of Political Ideologies* (June 2006), 11(2), 115–140.

Duncan, C.R. *The other Maluku: Chronologies of conflict In North Maluku*. *Indonesia*, No. 80 (Oct., 2005), p. 53-80.

Ganzevoort, R. "Hoe leest jij? Een narratief model." *De praxis als verhaal. Narrativiteit en praktische theologie* (1998): 71-90. Scherer-Rath, M. (2014). *Narrative reconstruction as creative contingency*. In

Ganzevoort, R. *Religious Stories We Live By. Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*. Leiden: Brill

Ganzevoort, R. Ruard. *Religious coping reconsidered, part two: A narrative reformulation*. *Journal of Psychology and Theology* 26.3 (1998).

Geerdink, G. "Onderzoeken vanuit een biografisch perspectief, gebruikmakend van de biografische methode." *Tijdschrift voor lerarenopleiders* 29.4 (2008): 27-34.

Hasan, N. *Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia*. *Indonesia* 73 (2002): 145-169. p. 148,

Hefner, R.W. (2000). *Civil Islam Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Josephs, I.E. Valsiner, J. *How Does Autodiologue Work? Miracles of Meaning Maintenance and Circumvention Strategies* Source: Social Psychology Quarterly, Vol. 61, No. 1 (Mar., 1998), pp. 68-82.

International Crisis Group. *Indonesia: Overcoming murder and chaos in Maluku*. Jakarta/Brussels: ICG ASIA REPORT (2000). No. 10.

International Crisis Group. *Indonesia: The search for peace in Maluku*. Jakarta/Brussels: ICG Asia Report. (2002) No. 31.

Kleres, J. "Emotions and narrative analysis: A methodological approach." *Journal for the theory of social behaviour* 41.2 (2011): 182-202.

Klinken, G. *The Maluku wars: bringing society back in*. Southeast Asia Program Publications at Cornell University No. 71 (Apr., 2001), pp. 1-16.

Klinken, G.(2006). *The Maluku wars 'Communal contenders' in a failing state*. In Coppel, C.A. (2006) *Violent Conflicts in Indonesia Analysis, representation, resolution*. London: Routledge Taylor & Francis Group

Lazarus, R. (1999) *Stress and emotion. A New Synthesis*. Bristol. In Versteegh G.J. (2012) *Emoties in het levensverhaal Een narratieve benadering van zingeving*. Masterscriptie Interreligieuze Spiritualiteitstudies. Radboud Universiteit Nijmegen

Liddle, W. *The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation*. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 55, No. 3 (Aug., 1996), pp. 613-634

Lindsey, T. (2006). *From Soepomo to Prabowo: law. Violence and corruption in the Preman state*. In Coppel, C.A. (2006) *Violent Conflicts in Indonesia Analysis, representation, resolution*. London: Routledge Taylor & Francis Group.

Lingsma, T. (2008). *Het verdriet van Ambon*. Amsterdam: Uitgeverij Balans. Lomsky-Feder, E. *Life stories, war, and veterans: On the social distribution of memories*. *Ethos* 32.1 (2004): 82-109

Lowry, C. en Littlejohn, S. *Dialogue and the discourse of peacebuilding in Maluku, Indonesia*. *Conflict resolution quarterly* 23.4 (2006): 409-426.

Lutz, B. *Can the military reform and survive In a post-suharto indonesia?* U.S. ARMY WAR COLLEGE: Strategy Research Project . 8-04-2012

Muluk, H. en Malik, I.(2009) *Peace Psychology of Grass roots Reconciliation: Lessons Learned from the "Baku Bae" Peace Movement*. in Christie, D. en Noor, M.N. *Peace Psychology of Grassroots Reconciliation*. New-York: Springer

Mulyadi, S. *Violence under the banner of religion: the case of Laskar Jihad and Laskar Kristus*." *Studia Islamika* 10.2 (2003).

Noorhaidi. (2005). *Laskar Jihad islam, militancy and the quest for identity in post-new order Indonesia*. Universiteit Utrecht: proefschrift Faculteit der Letteren en International Institute for the Study of Islam in the Modern World.

Rabasa, A.M. *Indonesia: the Jihad project*. Special Issue: Political Islam in Southeast Asia: Moderates, Radicals and Terrorists Volume 43, Issue 358, 2003.

Siegel, J.T. (1999). *A new criminal type in Jakarta: the nationalisation of death*. In Coppel, C.A. (2006) *Violent Conflicts in Indonesia Analysis, representation, resolution*. London: Routledge Taylor & Francis Group.

Scherer-Rath, M. (red.) *Experience of Contingency and Congruent Interpretation of Life Events in Clinical Psychiatric Settings: A Qualitative Pilot Study*. *Journal of Empirical Theology* 25 (2012) 127-152. p. 133-134.

Schulte Nordholt, H. (2008). *Indonesië na Soerharto Reformasi en restauratie*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker. p. 18.

Sholeh, B. *Conflict, jihad, and religious identity in Maluku, Eastern Indonesia*. *Al-Jami'ah*, Vol. 46, No. 1, 2008.

Sools, A. (2011). *Benaderingen in kwalitatief onderzoek*. Den Haag: Lemma.

Ter Haar, G. *A wondrous God: Miracles in contemporary Africa*. *African Affairs* 102.408 (2003): 409-428.

Spyer, P. *Fire without smoke and other phantoms of Ambon's violence: media effects, agency, and the work of imagination*. *Indonesia* (2002): 21-36.

Volkan, V. (2004) *Blind trust*. Charlottesville, Virginia: Pitchstone publishing.

Wilson, C. (2008). *Ethno-Religious Violence in Indonesia. From soil to God*. New York: Routledge. .

Withuis, J. *Over de sociale context van het autobiografisch geheugen. Een kleine sociologie van het herinneren*. Cogiscope (01-06).

Bijlage 1 Lijst met afkortingen

AGAS: Anak Gereja Allah Sayang ('Kinderen die Gods kerk liefhebben'
Christelijke strijdersgroep van kinderen en tieners)

BRUTAL: Afgeleid van Berjuang untuk Allah (Christelijke strijdersgroep)

GPM: Gereja Protestan Maluku (Molukse protstanse kerk)

ECCP: European Centre for Conflict Prevention (Europees Centrum voor Conflictpreventie)

IAIN: Institut Agama Islam Negeri (Islamitische universiteit)

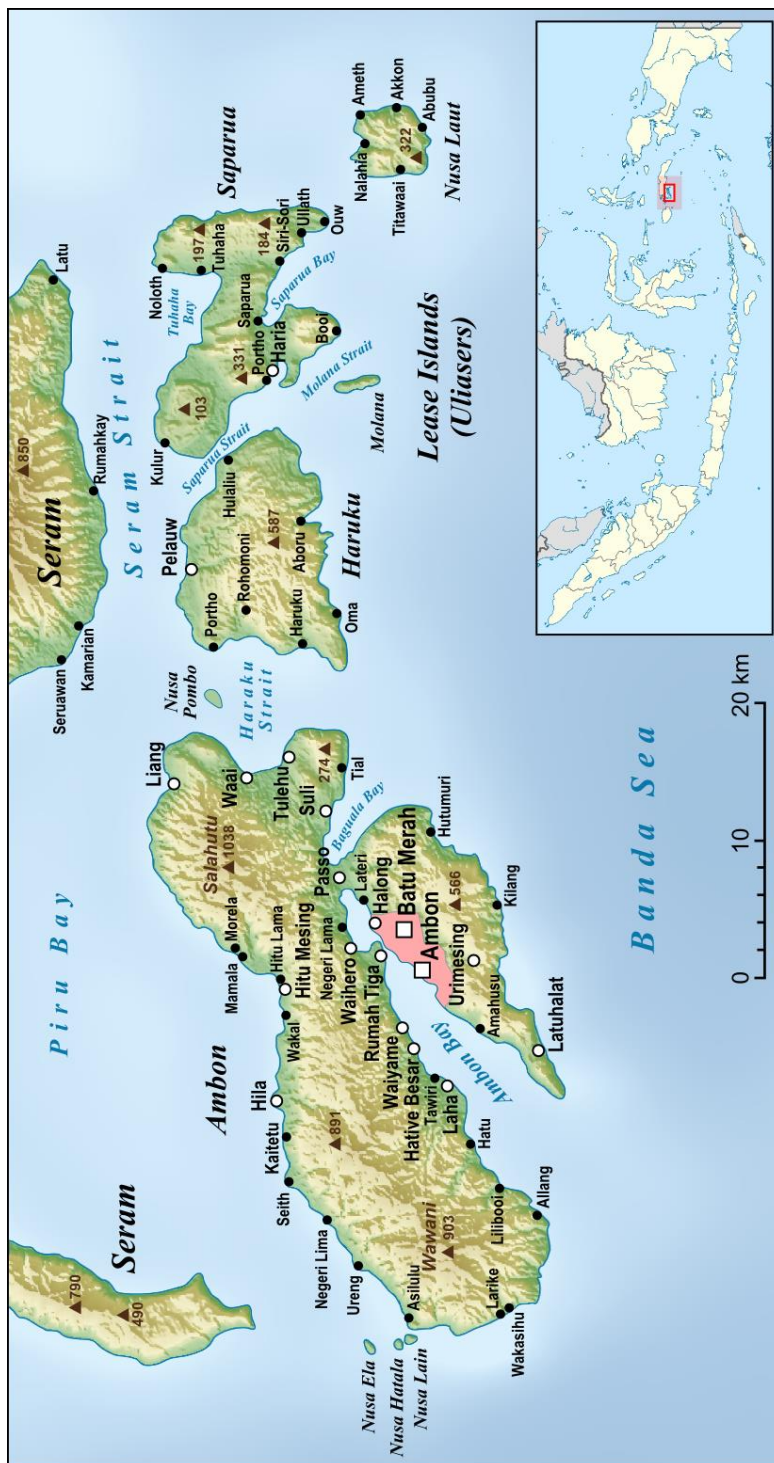
ICMI: Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (Vereniging voor moslim intellectuelen)

RMS: Republik Maluku Selatan (Zuid-Molukse Republiek)

TNI: Tentara Negeri Indonesia (Nationaal Indonesisch Leger)

UKIM: Universitas Kristen Indonesia Maluku (Protestantse Molukse universiteit)

Bijlage 2 Kaart Amboneiland en omliggende eilanden. ³⁴⁶



³⁴⁶ Website Eng.Wikipedia. *Map of Ambon Island and the Lease Islands (Uliasers), Haruku Island, Saparua and Nusa Laut.* Geraadpleegd op 20-06-2015. https://en.wikipedia.org/wiki/Ambon_Island