

Mematahkan Pewarisan Ingatan

Wacana Anti-Komunis dan Politik Rekonsiliasi Pasca-Soeharto

Oleh
Budiawan

Kata Pengantar:
Hersri Setiawan

ELSAM – Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat
Jakarta
Juni 2004

Daftar Isi

Pengantar Penerbit

Pengantar Penulis

Ucapan Terima Kasih

Kata Pengantar: Hersri Setiawan

Bab I

Narasi Masa Lalu Komunis yang Tak Pernah Pudar

- Pengantar
- Jatuhnya Soeharto dan Munculnya Isu Rekonsiliasi Nasional
- Wacana Anti-Komunis dan Isu Rekonsiliasi: Sebuah Tinjauan Pustaka
- Menginterogasi Narasi tentang Masa Lalu
- Membaca sebuah Representasi-Diri
- Sistematika Buku dan Sumber-Sumber Acuannya

Bab II

Wacana Anti-Komunis dan Praktik Sosialnya

- Pengantar
- Perubahan dalam Wacana Resmi Anti-Komunisme Setelah Soeharto Jatuh
- Gagasan Gus Dur Tentang Rekonsiliasi Nasional dan Penjabarannya
- Protes Menentang Toleransi terhadap “Komunis” dan “Komunisme”
- “Komunis” dan “Komunisme” dalam Berbagai Cerita Rakyat
- Catatan Penutup

Bab III

Memeriksa Narasi tentang Masa Lalu Komunis

- Pengantar
- Islamisasi Komunisme dan Pertentangan antara PKI dan Organisasi Islam, 1920-an – 1948
- Menuju Pemersetanan Komunisme: Dari Peristiwa Madiun hingga Pembantaian Massal 1965-66
- Catatan Penutup

Bab IV

Dua Otobiografi Muslim Komunis

- Pengantar
- Dua Muslim Komunis dan Otobiografi Mereka
 - *Otobiografi Hasan Raid: Sebuah Laporan Pertanggungjawaban Seorang Muslim Komunis*
 - *Otobiografi Achmadi Moestahal: Tutur Pribadi Seorang Muslim Pluralis*

- Ketidadaan dalam Ke-ada-an
- Membuka Ruang Untuk Narasi-Diri si “Yang Lain”
- Catatan Penutup

Bab V

Merumuskan Kembali Masa Lalu dan Rekonsiliasi

- Pengantar
- Abdurrahman Wahid dan Dinamika Intern NU
- Syarikat: Aktivis Muda NU dan Gagasan Rekonsiliasi Mereka
- Rekonsiliasi di Tingkat Akar-Rumput: Kasus Blitar, Jawa Timur
- Catatan Penutup

Bab VI

Refleksi Teoretis

- Tinjauan dan Persoalan
- Menghadapi Masa Lalu dalam Masyarakat Transisi: Tiga Kasus
- Rekonstruksi Identitas dan Kemungkinan untuk Rekonsiliasi
- Catatan Penutup

Bibliografi

Indeks

Tentang Penulis

Mematahkan Pewarisan Ingatan: Wacana Anti-Komunis dan Politik Rekonsiliasi Pasca-Soeharto oleh Budiawan

(Diterjemahkan dari disertasi doktoral di National University of Singapore dengan judul yang dipertahankan pada Juni 2003 dengan judul: “Breaking the Immortalized Past: Anti-Communist Discourse and Reconciliatory Politics in Post-Suharto Indonesia”)

Penerjemah

(Bab I – IV: Tim Penerjemah Elsam; Bab V-VI: Hersri Setiawan; Catatan Kaki: Eddie Riyadi Terre)

Editor I/Penyelaras Terjemahan

Hersri Setiawan

Editor II/Penyelaras Akhir

Eddie Riyadi Terre

Desain Sampul:

Layout:

Cetakan Pertama, Juni 2004

Hak terjemahan dalam bahasa Indonesia ada pada ELSAM

Semua penerbitan ELSAM didedikasikan kepada para korban pelanggaran hak asasi manusia, selain sebagai bagian dari usaha pemajuan dan perlindungan hak asasi manusia di Indonesia.

Penerbit

ELSAM – Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat

Jln. Siaga II No. 31, Pejaten Barat, Pasar Minggu, Jakarta 12510

Tlp.: (021) 797 2662; 7919 2519; 7919 2564; Facs.: (021) 7919 2519

E-mail: elsam@nusa.or.id, advokasi@indosat.net.id; Web-site: www.elsam.or.id

Daftar Singkatan dan Akronim

BAKIN	= Badan Koordinasi Intelijen Nasional
Bakorstanas	= Badan Koordinasi Bantuan Pemantapan Stabilitas Nasional
Banser	= Barisan Serbaguna
BKR	= Badan Keamanan Rakyat
BTI	= Barisan Tani Indonesia
CIA	= Central Intelligence Agency
CIDES	= Centre for Information and Development Studies
CSI	= Centraal Sarekat Islam
DDII	= Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia
DI/TII	= Darul Islam/Tentara Islam Indonesia
ET	= Eks-Tapol
FDR	= Front Demokrasi Rakyat
FPN	= Front Persatuan Nasional
FSAS	= Forum Studi Agama dan Sosial
FUII	= Front Umat Islam Indonesia
G30S/PKI	= Gerakan Tiga Puluh September/Partai Komunis Indonesia
Gerwani	= Gerakan Wanita Indonesia
Gestapu/PKI	= Gerakan Tiga Puluh September
Gestok	= Gerakan Satu Oktober
IAIN Suka	= Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta
ICMI	= Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia
IJB	= Inlandsche Journalisten Bond
KISDI	= Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam
KNIL	= Koninklijk Nederlands Indisch Leger
Komas	= Komunis, Nasionalis, dan Marhaenisme
KUHP	= Kitab Undang-Undang Hukum Pidana
Lakpesdam	= Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia
Lekra	= Lembaga Kebudayaan Rakyat
Litsus	= Penelitian Khusus
LKTS	= Lembaga Kajian untuk Transformasi Sosial
LSM	= Lembaga Swadaya Masyarakat
LVRI	= Legiun Veteran Republik Indonesia
Mahmilub	= Mahkamah Militer Luar Biasa
Manikebu	= Manifes Kebudayaan
Masyumi	= Majelis Syuro Muslimin Indonesia
MK	= Mahkamah Konstitusi
MPRS	= Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara
Nasakom	= Nasionalisme, Agama, dan Komunisme
NGO	= Non-Government Organization
NU	= Nahdlatul Ulama
Ornop	= Organisasi Non-Pemerintah
PBB	= Partai Bulan Bintang
PDI-P	= Partai Demokrasi Indonesia-Perjuangan

Pesindo	= Pemuda Sosialis Indonesia
PKB	= Partai Kebangkitan Bangsa
PKI	= Partai Komunis Indonesia
PMP	= Pendidikan Moral Pancasila
PNI	= Partai Nasionalis Indonesia
PPKI	= Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia
PPP	= Partai Persatuan Pembangunan
PRRI	= Perjuangan Revolusioner Rakyat Indonesia
PSI	= Partai Sosialis Indonesia
SEASP, NUS	= Southeast Asian Studies Programme, National University of Singapore
SI	= Sarekat Islam
SOBSI	= Sentral Organisasi Buruh Seluruh Indonesia
Syarikat	= Masyarakat Santri untuk Advokasi Masyarakat
TKR	= Tentara Keamanan Rakyat
Tripika	= Tiga Pimpinan Kecamatan
TVRI	= Televisi Republik Indonesia
UUPA	= Undang-Undang Pokok Agraria
UUPBH	= Undang-Undang Pokok Bagi Hasil
YLBHI	= Yayasan Lembaga Bantuan Hukum
YPKP 65-66	= Yayasan Penelitian Korban Pembunuhan 1965-66

Pengantar Penerbit

Apakah sebaiknya masa lalu dilupakan atau diingat? Friedrich Nietzsche mengatakan bahwa keduanya penting. Kita perlu mengingat masa lalu agar bisa bertahan hidup dan bahkan bisa merancang masa depan dengan lebih baik. Ini adalah sikap historis (*geschichtlich*). Kita juga perlu memiliki kemampuan melupakan masa lalu agar luka-luka batin tersembuhkan. Terkadang memori itu mendukung ketimbang mensukakan. Ini adalah sikap a-historis (*ungeschichtlich*). Dalam konteks masyarakat pasca-otoritarian abad 20 yang lewat, sikap pertama barangkali terwakili oleh Afrika Selatan. Sementara, sikap kedua sedikitinya terwakili oleh Mozambik.

Namun, yang jauh lebih penting, demikian kata Nietzsche, adalah bersikap suprahistoris (*übergeschichtlich*). Dalam sikap sejarah yang demikian, begitu keyakinan Nietzsche, ada makna-makna yang melampaui perubahan sejarah. Pencecapan terhadap makna-makna yang melampaui sejarah itulah yang melahirkan mental Dionysian, mental yang berani mengatakan *Ja-Sagen*, berkata-ya, terhadap kehidupan. Mengatakan “ya” terhadap kehidupan berarti berani menggugat “diri”. Menggugat diri adalah awal sebuah rekonsiliasi.

Tetapi, mengapa rekonsiliasi? Pertanyaan ini kiranya, sebagaimana keyakinan penulis buku ini, tidaklah memadai jika ditafsirkan sebagai pertanyaan politik dan legal semata. Mendekati pertanyaan tersebut dengan perspektif politik dan hukum semata akan berujung pada bahaya reduksi dan simplifikasi persoalan yang dengan sendirinya tidak bisa lari jauh dari wacana dominan. Padahal wacana yang demikian itulah yang justru hendak “dibongkar”. Pembongkaran terhadap wacana dominan tidak berarti menciptakan “wacana tandingan”. Mengapa? Karena penciptaan wacana tandingan berarti mengupayakan sebuah representasi masa lalu sebagaimana dicecapi (*conceivable*) dan diklaim, bukan sebagaimana adanya. Nah, justru persis itu jugalah yang dilakukan oleh wacana dominan yang ditandingi itu. Dalam situasi seperti ini, tidak mungkin tercipta apa yang namanya rekonsiliasi itu. Kalau begitu, apa yang menjadi syarat-syarat kemungkinan (*conditions of possibilities*) dari rekonsiliasi itu?

Upaya yang ditawarkan oleh penulis buku ini adalah pembongkaran wacana yang telah berkanjang selama ini – dalam hal ini adalah, sesuai dengan fokus penelitian penulis buku ini pada tragedi terbesar sepanjang sejarah Indonesia pasca-kolonial, yaitu peristiwa pembantaian massal 1965-66 plus “api dalam sekam”-nya pada tahun-tahun sebelumnya serta “bunga api berpercikan” pada tahun-tahun sesudahnya – yaitu wacana anti-komunisme. Kiranya jelas dengan sendirinya mengapa penulis memilih masalah ini sebagai lokus pentahaan upaya rekonsiliasi (nasional)-nya. Pembongkaran itu dilakukan dengan “menelusuri kembali proses pembuatan narasi masa lalu itu”. Untuk itu penulis buku ini “berpaling pada bahasa”. Namun dengan berpaling pada bahasa yang dimaksudkan di sini, penulis tidak bermaksud memeriksa muatan narasi masa lalu itu melainkan justru memeriksa struktur bahasanya di mana muatan narasi itu dihadirkan. Jadi, dengan pendekatan seperti itu, dalam sepanjang uraiannya – kembali ke soal syarat-syarat kemungkinan di atas tadi – penulis buku ini tampaknya lebih yakin pada upaya sosial kultural, jadi lebih menekankan inisiatif orisinal akar rumput, ketimbang pada upaya politik semata yang berarti adanya dominasi negara dalam menciptakan rekonsiliasi. Hal ini semakin artikulatif dalam uraian bab terakhir buku ini, setelah kita para pembaca diajak bertualang dengan bab-bab sebelumnya.

Dalam hal inilah sumbangan buku ini tampak jelas dan khas, baik dalam tataran praksis kebermasyarakatan dan keberbangsaan maupun pada tataran teoretik-akademik. Pada tataran praksis ia memberi alternatif bukan lagi pada kesibukan mengurai konflik dengan mencari dasar-dasarnya atau rangkaian sebab-akibatnya, melainkan pada bagaimana masyarakat menafsirkan, membayangkan, menciptakan, mengontrol, mengatur, dan memperlakukan pengetahuan tentang masa lalu. Sementara, pada tataran teoretik-akademik, “penelusuran historis dapat dikatakan sebagai penggalian ke dalam *episteme* (pengetahuan) tentang masa lalu, untuk membedakan bagaimana kejadian pada masa itu dijelaskan oleh orang-orang kepada diri mereka sendiri melalui struktur narasi yang dominan dan terpinggirkan”.

Dipandang dari perspektif Heideggerian, buku ini bukan hanya mengungkap sejarah sebagai masa lalu (*Historie*) *per se*, melainkan sejarah sebagai sesuatu yang hidup (*Geschichte*). Karena itu, agar kita tidak terpontal-pontal berlarian mengejar makna yang berlari bersama waktu yang telah *mrucut* dari ruangnya, kita perlu melakukan, mengikuti Derrida, “penundaan” (*différance*). Penundaan adalah saat-saat kita “menggembalakan” waktu, menggembalakan ada, menggembalakan makna. Penundaan adalah saat-saat teduh untuk “menanti secara aktif”, saat-saat hening untuk saling menjumpai sesama sebagai “sang diri” apa adanya (*the self as suchness*), saat-saat berharga untuk menenun rekonsiliasi.

Buku ini hadir mengajak kita untuk melakukan “penundaan”, untuk berhenti sejenak merenung lalu kemudian bangkit menjumpai dan menjabat tangan sesama sebagai sesama warga bangsa dan negara, berjalan bersama menuju apa yang dicitakan bersama, atau paling tidak selalu diupayakan sebagai cita bersama. Penundaan tidak berarti “menunda-nunda” dalam pengertian tempus yang linear, melainkan merenangi lautan waktu sekaligus menyadari waktu; menjadi ikan yang berkesadaran, ikan yang berenang dalam air sekaligus menyadari air. Membaca buku ini membuat kita menahan nafas sejenak untuk menyadari nafas. Itulah saat-saat makna berbicara. Saat-saat komunikasi. Saat-saat kebenaran. Saat-saat rekonsiliasi.

Karena itu, buku ini, dengan sajian yang cerdas, lugas dan sebisa mungkin di-Indonesia-kan secara lincah mengikuti gaya penulisan aslinya yang lincah, bisa dibaca oleh berbagai kalangan. Namun, tetap saja ada bagian-bagian yang perlu keseriusan berpikir untuk mencecap maknanya, ciri khas karya akademik tentu saja. Selamat membaca. *Lectori salutem*. (ERT-Elsam)

Prakata Penulis

BUKU ini merupakan terjemahan dari tesis doctoral saya di Southeast Asian Studies Programme, National University of Singapore (SEASP, NUS). Semenjak tesis itu selesai ditulis pada akhir Januari 2003 (dan kemudian dipertahankan pada akhir Juni 2003), sejumlah hal yang berkaitan dengan wacana anti-komunis dan isu rekonsiliasi dengan para *survivors* tragedi 1965-66 telah terjadi. Selain itu, sejumlah buku tentang tragedi 1965 dan berbagai macam dampaknya, baik yang ditulis oleh para eks-tapol maupun non eks-tapol, telah bermunculan. Kedua hal tersebut belum sempat saya singgung di dalam buku ini. Selain alasan waktu, sependek yang dapat saya amati sejauh ini belum terjadi perubahan yang benar-benar mendasar dan menyeluruh terhadap wacana anti-komunis dan isu rekonsiliasi. Artinya, kebiasaan mem-“PKI”-kan orang lain atau sesuatu yang tidak menyenangkan, serta keraguan untuk menerima para eks-tapol (dan keturunannya) sebagai warga masyarakat dan warga negara secara penuh, masih terjadi di sana-sini. Meskipun demikian, di masyarakat semakin bermunculan prakarsa untuk mematahkan pewarisan ingatan sosial dan sekaligus mendorong rekonsiliasi sosial. Ini berarti apa yang dibahas di dalam buku ini merupakan sejarah yang masih berlangsung (*current history*).

Buku ini ditulis dengan berangkat dari kegelisahan atas pengawetan wacana anti-komunis, sekaligus bertolak dari pengharapan atas munculnya berbagai prakarsa untuk mematahkannya. Meskipun demikian, buku ini bukan sekadar upaya untuk mendokumentasikan kedua hal itu. Lebih jauh, buku ini berusaha memahami kedua hal tersebut, tak lain untuk menunjukkan bahwa apa yang semula kelihatan tidak mungkin kini menjadi mungkin, sekalipun di sana-sini masih banyak rintangan. Dengan maksud semacam itu, buku ini ingin turut ambil bagian dalam mendorong sesuatu yang mungkin, yakni menempatkan masa lalu pada tempatnya dan rekonsiliasi antar-berbagai kelompok (berikut keturunannya) yang pernah berseteru dan saling menaruh curiga dalam tragedi 1965.

Tesis yang kemudian diterjemahkan menjadi buku ini tidak akan pernah terwujud tanpa bantuan berbagai pihak. Untuk itu saya mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya. Terima kasih yang pertama saya tujukan kepada National University of Singapore, yang telah memberi beasiswa untuk menempuh studi doctoral dari pertengahan 1999 hingga awal 2003. Selanjutnya ucapan terima kasih saya tujukan kepada Ariel Heryanto, pembimbing saya dalam semester pertama perancangan tesis ini; dan terima kasih juga kepada Goh Beng Lan, yang melanjutkan tugas Ariel sebagai *thesis supervisor* saya. Tanpa bimbingan mereka, apa yang saya kerjakan barangkali tidak akan berwujud sebuah karya tulis yang layak disebut *thesis*.

Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada beberapa kawan Indonesia di kampus NUS seperti Ajar Budi Kuncoro, Mahendra K. Datu, Sukardi Rinakit (Cak Su), Didi Kwartanada (Koh Tan), dan Djoko Istiadji. Berbagai saran dan bantuan teknis mereka turut membantu penyelesaian tesis yang kemudian diterjemahkan menjadi buku ini.

Ungkapan terima kasih juga saya tujukan kepada beberapa kawan di Yogyakarta yang turut membantu mencairkan kebekuan dalam penelitian lapangan saya. Mereka adalah Femi Adiningsih dan para aktivis Syarikat (Masyarakat Santri untuk Advokasi Rakyat) seperti M. Imam Azis, Syaiful Huda Shodiq, Iip Dzulkifli Yahya, dan Setiadi Rumecko. Saya juga berterima kasih kepada para aktivis Lakpesdam NU Blitar, yakni Bahrudin dan Munif.

Tak lupa saya ucapkan terima kasih kepada Pak Umar Said, seorang eksil Indonesia yang tinggal di Prancis, yang dalam kontak-kontak melalui *email* turut mendorong saya dalam penulisan buku ini.

Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada Asvi Warman Adam dan Mary S. Zurbuchen, berturut-turut sebagai pengundang dan pemberi sponsor atas keikutsertaan saya dalam lokakarya tentang “Sejarah dan Memori” yang diselenggarakan di Ubud, Bali, akhir Agustus 2002. Diskusi dan perdebatan yang berlangsung dalam lokakarya itu turut mengilhami penulisan bab terakhir buku ini.

Terima kasih yang sebesar-besarnya saya sampaikan kepada Pak Hersri Setiawan, yang telah menerjemahkan dan memberi kata pengantar buku ini. Terima kasih yang tak terkira saya sampaikan kepada Elsam, yang bersedia menerbitkan buku ini. Tak lupa saya ucapkan terima kasih kepada Eddie Riyadi Terre, yang telah mengerjakan berbagai pekerjaan teknis penyuntingan naskah buku ini.

Last but not least terima kasih kepada isteri saya, Ike Janita Dewi, dan putri kami, Karlina Nusawanindya. Tanpa dorongan moril mereka, mungkin karya tulis ini tidak akan pernah selesai.

Meskipun berbagai pihak telah membantu proses munculnya buku ini, isi buku ini sepenuhnya merupakan tanggung jawab saya. Terima kasih.

Yogyakarta, Mei 2004

Budiawan

Membangun Kembali Budaya Rekonsiliasi

Oleh Hersri Setiawan

*“rukun agawe santosa,
crah agawe bubrah”*

Dari membaca buku Budiawan ini kita menjadi tahu tentang berbagai cara dan upaya yang telah dan sedang dilakukan oleh berbagai bangsa atau komunitas, juga oleh banyak negara atau pemerintahan di luar Indonesia, dalam menyembuhkan luka-luka sejarah mereka, untuk membangun kembali suasana damai dan rukun. Luka-luka sejarah itu adalah wajah suasana permusuhan, yang timbul sebagai akibat tindak kejahatan sebuah rezim terhadap hak-hak asasi manusia di masa lalu.

Juga di tengah-tengah kehidupan kita sebagai bangsa masalah itu telah, masih, sedang dan terus, menjadi keprihatinan bersama. Ada banyak dan berbagai-bagai luka sejarah yang tertinggal sebagai warisan dari sepanjang kekuasaan Orde Baru dan bahkan sampai sekarang. Tetapi Budiawan mengambil salah satu saja daripadanya, yaitu luka sejarah yang timbul sebagai akibat “Peristiwa ‘65” serta peristiwa-peristiwa ikutannya yang terjadi menyusul. Alasannya tentu saja karena akibat “Peristiwa ‘65” serta peristiwa-peristiwa ikutannya itu begitu luas, seluas tanah-dan-air yang bernama “Indonesia” itu sendiri. Bukan saja luas jangkauannya, tetapi juga begitu mendalamnya bagi mereka yang diposisikan sebagai penyangga akibat-akibat yang beraneka macam itu. Mendalam bagi setiap mereka masing-masing orang-seorang, bahkan juga mendalam bagi setiap anak-cucu mereka yang, katakanlah, menjadi korban “Peristiwa” itu. Ini terjadi sebagai akibat dari seruan *tumpas kelor*, yang bersumber pada wacana yang berjiwa, pinjam istilah Bung Karno, *komunisto phobia* yang berakar-dalam dari sejarah jaman kolonial, dan yang demi kepentingan politik rezim, terus-menerus ditiup-tiup dan dikipasi.

Ada dua perkara besar dan yang sejatinya mendesak kita bersama sebagai bangsa untuk meng-ambekparamarta-kan dengan perhatian yang saksama dan penanganan yang bersungguh-sungguh. Dua perkara inilah juga yang menjadi sorotan dan kajian utama dalam disertasi Budiawan yang kemudian diterbitkan jadi buku ini.

Dua perkara itu terdiri dari yang *pertama* ialah penyembuhan masyarakat dari luka parah atau trauma sejarah; dan yang *kedua* ialah perukunan kembali masyarakat dari rasa pemusuhan masa lalu yang sengaja di-“meterai”-kan di lubuk-hati dan jantung sejarah bangsa. Walaupun kedua perkara itu merupakan peninggalan tindak kesewenang-wenangan sebuah rezim yang tidak bisa saling dipisahkan satu sama lain, namun pesan utama yang termaktub di dalam buku Budiawan seperti judulnya pun [maksudnya, judul asli disertasi sebelum diterbitkan jadi buku yaitu: “Breaking the Immortalized Past: Anti-Communist Discourse and Reconciliatory Politics in Post-Suharto Indonesia”, *ed.*] sudah memperlihatkan bermaksud mengajukan masalah “rekonsiliasi” sebagai “titik api” pembahasan. Tentu saja bukan sekadar berhenti pada “pembahasan untuk pembahasan” belaka, namun dengan semangat untuk menuju pada terbangunnya kembali kerukunan berbangsa menuju pada terbangunnya sebuah negara bangsa, yang sejak Indonesia memerdekakan diri dari penjajahan (1945) sampai sekarang belum kunjung terwujud.

Namun, dalam hubungan dengan tujuan akhir untuk membangun rekonsiliasi atau kerukunan berbangsa, antara pihak-pihak yang nota bene dengan sengaja telah dipecah-belah selama bertahun-tahun itu, ada berbagai soal yang perlu diperhatikan. Di antara berbagai soal itu ialah (seperti bisa ditangkap dari uraian Budiawan, misalnya, dari sejak gagasan rekonsiliasi diserukan oleh Abdurrahman Wahid, saya juga mendengar pernyataan Gus Dur sekitar tahun 1994 di Nijmegen Belanda, tentang perlunya pengakuan keterlibatan NU dalam peristiwa-peristiwa pembunuhan 1965 dan permintaan maaf atas kejadian tersebut, sampai ketika para aktivis muda NU di Jawa Timur mulai menindak-lanjutnya dalam praktik), bahwa syarat-syarat yang diperlukan bagi terwujudnya gagasan rekonsiliasi membutuhkan waktu panjang, selain bukan merupakan urusan yang mudah. “Bergerak melampaui bagian-bagian masa lalu merupakan proses multi-dimensional yang bisa berjalan dari generasi ke generasi, dan berbagai-bagai elemen yang terlibat dalam perjalanan menuju rekonsiliasi itu jarang bisa dikejar semuanya dalam waktu yang bersamaan.”

Soal berikut yang juga sangat penting diperhatikan ialah, bahwa gagasan dan usaha mewujudkan rekonsiliasi tentu akan tinggal sebagai wacana manis belaka, jika hanya dikembangkan di kalangan terbatas, yaitu di kalangan pihak-pihak yang saling bermusuhan di masa lalu. Gagasan dan usaha rekonsiliasi harus diperluas dan diperdalam sebagai gagasan dan usaha bersama seluruh masyarakat. Ini berarti bahwa seluruh “dimensi dan nilai” yang ada dan berbeda-beda itu, harus diberi tempat dalam proses panjang penyembuhan trauma dan pelaksanaan rekonsiliasi. Untuk Indonesia yang, jika dihitung dari sejak paham komunisme tumbuh (1920) dan berkembang sampai saat “Peristiwa” (1965), sudah selama hampir setengah abad dicekoki dengan wacana *komunisto phobia*, dan sementara itu selama 30 tahun lebih ditanamkan “budaya” *tumpas kelor* dan *bersih lingkungan*, maka persoalan yang kedua ini menjadi lebih rumit dan bertumpang-tindih sekaligus. Ada di sana nilai-nilai dan dimensi-dimensi politik, ideologi, sosial, budaya dan bahkan juga moral, yang semuanya saling jalin-berjalin.

Keputusan Mahkamah Konstitusi (MK) baru-baru ini bisa dipakai sebagai contoh. Mahkamah ini memutuskan, membolehkan bekas anggota PKI (Partai Komunis Indonesia) menjadi caleg (calon legislatif). Putusan itu mendapat sambutan positif dari banyak kalangan, termasuk sejarawan dan aktivis HAM. Tetapi juga ada pihak-pihak yang mempertanyakan: “pengkhianat bangsa boleh menjadi wakil rakyat?” Perhatikan empat istilah dalam kalimat pendek itu: “khianat” (moral), “bangsa” (politik), “wakil” (kelembagaan), “rakyat” (ideologi).

Maka itu menjadi tugas bersama masyarakat, dan para penggerak lembaga HAM serta rekonsiliasi khususnya, untuk menciptakan proses pembangunan kembali budaya lama yang tersimpul dalam kata-kata “*rukun agawe santosa, crah agawe bubrah*”. Menerima dan menghormati hak-hak manusia sesama ialah dasar dan syarat utama dan pertama untuk membangun “budaya rukun dan damai”, sebagai lawan dari “budaya permusuhan dan kekerasan” yang sepanjang masa Orde Baru rezim Suharto telah dibangun dan dihidup-hidupkan sepanjang waktu. Menjadi tugas kita bersama untuk membangun semangat “berdampingan secara damai” antara berbagai-bagai elemen di dalam masyarakat, untuk bersama-sama mengakhiri konflik kekerasan warisan masa lalu. Suatu mimpi indah yang juga mudah diucapkan oleh semua orang, tetapi tidak segampang dan sesederhana itu di dalam pelaksanaan perbuatan nyata.

Memperhatikan pengalaman berbagai bangsa di tiga benua Asia, Afrika dan Amerika Latin, di dalam menempuh proses panjang pembangunan kembali budaya rukun dan damai, yang tidak mudah dan tidak sederhana itu, sekurang-kurangnya ada empat masalah pokok

yang harus dihadapi dan dikerjakan sekaligus. (Rigby melihatnya sebagai tahap-tahap dalam proses rekonsiliasi, yang menurutnya bisa digunakan sebagai contoh model rekonsiliasi yang ideal). Empat aspek itu, *pertama*, memberi jaminan kepastian akan adanya suasana damai; *kedua*, menyingkapkan kebenaran, atau (di Indonesia dalam istilah *salah kaprah* disebut sebagai) “meluruskan sejarah”; *ketiga*, menegakkan keadilan; dan *keempat*, mendudukkan masa lalu pada tempat yang semestinya, atau dengan kata-kata lain jangan menyikapi masa lalu ibarat gema “Kutuk Keris Empu Gandring”, yang kumandang sahut-menyahut tanpa akhir.

Dimaksud dengan butir pertama, yaitu memberi kepastian adanya kedamaian, ialah agar masyarakat sampai batas tertentu mempunyai perasaan damai atau aman, sebagai dasar untuk bisa mewujudkan nilai-nilai baru untuk menuju ke arah: “Meninggalkan trauma lama; Memapak masa depan.” Untuk itu dituntut kesediaan dari pihak-pihak yang dahulu saling bermusuhan untuk membangun “semangat kebersamaan”, dalam menyikapi masa lalu dan dalam memandang masa depan. Adapun “semangat kebersamaan” itu hanya akan bisa diwujudkan jika didahului dengan kehendak bersama untuk melakukan perumusan ulang terhadap identitas, baik secara kolektif komunitas (dalam hubungannya dengan komunitas-lain), maupun secara pribadi orang-seorang (dalam hubungannya dengan orang lain). Itu berarti pada pihak-pihak yang saling bermusuhan dituntut melakukan perubahan nilai dan dimensi atas konsep “kita” *versus* “mereka”, “korban” *versus* “pelaku”, sebagai dasar penciptaan hubungan baru yang mengakui dan menerima perbedaan. Karena sejatinya “benda” yang bernama “rekonsiliasi” itu tidak berada jauh di luar sana, tetapi ada di dalam diri kita sendiri masing-masing. Sama halnya seperti “roh demokrasi” itu. Ia akan berada jauh di luar sana, seketika kita tidak sanggup melihat sesama sebagai “sesama”.

Agar supaya redefinisi dan hubungan baru itu terwujud, sehingga dengan demikian kehidupan bersama berjalan terus, dan orang terbebas dari keadaan sebagai tawanan sejarah masa lalu, maka ia perlu tahu dengan jelas tentang apa yang telah terjadi pada dirinya, sanak-saudara, handai-taulan yang dikenalnya, dan orang-orang yang dicintainya. Mereka, orang-orang yang telah menjadi korban kelaliman masa lalu itu, merasa perlu dan perlu merasa, bahwa segala rasa sakit dan duka kehilangan yang ada pada mereka telah mendapat pengakuan masyarakat sekitar dengan selayaknya. Rasa kebenaran mereka perlu didengar dan diberi tempat. Di sinilah arti penting sejarah lisan. Terlebih lagi untuk kasus Indonesia, yang sejak dan selama rezim militer Orde Baru berkuasa sejatinya tidak lagi mempunyai sejarah bangsa. Sejarah bangsa Bangsa Indonesia ialah sejarah yang disusun dari-oleh-dan-untuk atas sejarah penguasa dan sejarah kekuasaan. Karena itu, sejalan dengan proses rekonsiliasi, menjadi perlu dilakukan kegiatan penyusunan “sejarah dari bawah”, dengan melalui sejarah lisan sebagai sarana. Serentak dengan digalakkannya rekonsiliasi, perlu digalakkan pula semacam gerakan, yaitu “Gerakan Pembaruan Sejarah” yang sekaligus adalah “Gerakan Mengamati dan Menulis Sejarah Baru”.

Adalah tidak adil dan sewenang-wenang, jika orang tidak diberi ruang untuk tahu terhadap peristiwa apa yang telah terjadi di masa lalu, dan telah menimpa orang(-orang) yang dikasihi dan dikenalnya. Juga tidak adil dan sewenang-wenang, jika orang tidak diberi kemungkinan untuk mengetahui sejarah dia sendiri. “Jika mati di mana kuburnya, jika hilang di mana rimbanya”, begitu kata pepatah. Karena itu masalah keadilan dan menegakkan keadilan, merupakan nilai dan acara berikut yang tidak bisa tidak harus dijalin-sertakan juga di dalam proses pembangunan rekonsiliasi.

Dalam usaha menerangi sisi-sisi gelap sejarah masa lalu yang berdarah-darah dan berurai airmata itu, rasa keadilan dapat dibangun melalui pendekatan dan kesediaan berkisah orang-orang tertentu, yang diduga sebagai pelaku dan bertanggung jawab terhadap tindak kekerasan di masa lalu. Bukan dengan semangat balas dendam pendekatan itu dilakukan, tetapi dengan semangat memulihkan *equilibria* kultural dalam pergaulan masyarakat. Apalagi perbuatan menebas batang tubuh sesama manusia, bahkan penebang batang sagu di Pulau Buru atau buruh tebang pohon nyiur di Pulau Jawa, ia akan “menanam” sembarang tunas hijau di tengah pangkal batang yang tinggal, seketika batang pohon yang ditebangnya itu telah roboh. Ia, pemukul sagu di tengah belantara rawa-rawa yang awam itu, sadar akan tanggung jawab, bahwasanya keseimbangan lingkungan tidak boleh rusak!

Di bawah ini Ita F. Nadia menuturkan dua kisah pengalaman pribadi, kisah pertama berasal dari desa Tabanan Bali, yang berasal dari penuturan Agung Putri (ELSAM); dan yang kedua kisah dari Flores, yang ditemunya sendiri sementara melakukan penelitian tentang dampak “Peristiwa ‘65” di sana.

Kisah *pertama* dari desa Tabanan, Bali. Masyarakat beberapa banjar di desa Tabanan, suatu hari, mengadakan upacara bersama untuk minta maaf kepada arwah anggota sesama banjar, yang pada 1965 telah dibunuh dengan sengaja, karena mereka dituduh terlibat “Peristiwa ‘65; yang terjadi di Jakarta. Pembunuhan sengaja tersebut mereka lakukan, sebagai akibat adanya ancaman teror yang mereka terima: “jika mereka tidak mau membunuh, mereka sendiri akan dibunuh!”. Bisikan kata-kata teror begini agaknya waktu itu merupakan isu umum yang terdengar di mana-mana, juga di kota-kota besar seperti Jakarta dan Yogyakarta. Selang bertahun-tahun kemudian, bersama perjalanan waktu, mereka akhirnya menyadari tentang perbuatan mereka sebagai kesalahan bersama. Karena itu mereka lalu memutuskan, mengadakan upacara sesaji bersama untuk meminta maaf pada arwah para korban. Upacara sesaji bersama itu, selain dimaksud untuk minta maaf, juga untuk mengembalikan nama baik para korban, dan untuk mengantarkan arwah korban ke “jalan” yang benar *sirat-al-mustakim*.

Yang *kedua* cerita dari Flores. Cerita ini bermula dari saat sejak penduduk di pinggir pantai Kewa menemukan kuburan masal, dari sejumlah orang yang menurut kisah tutur, konon terlibat dalam gerakan yang disebut sebagai “Gerakan ‘65”. Banyak keluarga penduduk di pantai itu merasa mempunyai anggota keluarga, yang ikut menjadi korban dan dikubur di situ. Mereka berembuk dan memutuskan tidak akan menggali kuburan masal. Tetapi bersama-sama mengadakan upacara keagamaan dan adat, memugar bangunan kuburan keluarga mereka, dan menjadikannya sebagai peringatan bagi keluarga dan masyarakat sedesa. Mereka menyatakan, “Biarkan mereka tetap bersama di sana. Tugas kita bersama mendoakan bagi mereka, dan mengabarkan pada anak-cucu serta semua orang, bahwa mereka adalah ayah-ibu, paman-bibi, kakak, saudara, kakek-nenek dan anggota-anggota desa. Maka semua orang harus menghormati dan menjaga makam mereka itu dengan sebaik-baiknya.”

Setelah kuburan masal dipugar, jika orang pulang dari kebun, sawah atau mana saja dan meliwati kuburan keluarga desa ini, mereka selalu akan menyempatkan singgah dan berbicara, atau sekedar melihat dan meletakkan setangkai bunga di atas semen sederhana makam. Pada hari minggu, dalam perjalanan pulang dari gereja, mereka bahkan sengaja datang dan duduk sementara waktu di sana, atau tidak jarang sambil membawa sesaji yang berupa makanan dan minuman. Jadi, kuburan masal itu diperlakukan sebagai, dan dimasukkan ke dalam bagian hidup sehari-hari penduduk. Mereka selalu mengatakan, apa yang mereka lakukan itu sebagai peringatan bagi anak-cucu agar peristiwa serupa, yang membawa banyak korban dan meninggalkan banyak kesengsaraan di masa lalu, tidak akan terulang kembali.

Dari kisah-kisah seperti yang dituturkan di atas, Nadia menyimpulkan antara lain: “Aku kira simbolisme yang diciptakan oleh rakyat untuk “*recalling history*” lewat tradisi dan adat setempat itu, sesungguhnya tidak hanya merupakan bentuk rekonsiliasi. Tapi lebih dari itu, menurutku, sekaligus merupakan bentuk resistensi dari bawah untuk melawan “hegemoni” pemerintah yang militeristik, melalui simbolisme, tradisi dan adat yang bisa melindungi mereka dari amarah kekuasaan.”

Mengulang pendapat sejarawan Perancis, Pierre Nora, pada acara peluncuran buku Robert Cribb, *Pembantaian PKI di Jawa Bali 1965-1966*, di PAU-UGM, Bulaksumur, Yogyakarta 16 Oktober 2003, Budiawan menyatakan antara lain “penulisan sejarah yang lebih menaruh perhatian pada akibat daripada sebab suatu atau serangkaian kejadian itu disebut *rememoration* (*italics* kata ini dst., HS). Sebagai satu jenis historiografi, *rememoration* menafsirkan sejarah secara simbolik. Ia kurang berminat pada memori sebagai ingatan semata-mata ...”

Pengakuan bersama yang demikian itu, “tanpa peduli” siapa “korban” siapa “pedator”, karena di depan arwah mereka bersama-sama mengaku sebagai bersalah, tentu saja secara implisit mengandung pernyataan “rasa sesal”, yang dengan gagah dan lapang dada telah dinyatakan bersama-sama. Keberanian menyatakan pengakuan itu sendiri sejatinya semacam bentuk pernyataan rasa keadilan, yang tampil menantang budaya impunitas alias, yang dalam ungkapan anak-anak Jawa dalam mengelak dari tanggung jawab, “*watone aku ora*” . Tetapi penduduk pantai Kewa dan anggota banjar di desa Tabanan itu bukan anak-anak yang takut bertanggung jawab! Perbuatan mereka itu merupakan ungkapan keikhlasan “si pelaku kejahatan”, untuk membayar semacam pidana atas perbuatan sendiri di masa lalu.

Di dalam budaya Jawa ada sebuah kisah alegoris tentang nilai moral tanggung jawab, yang dilestarikan di dalam lakon wayang purwa, yang barangkali bisa dipakai sebagai bahan banding. Kisah ini disusun dari episode post-Baratayuda, yaitu lakon *Sesaji Raja Sunya* (harfiah “Sesaji Raja Kehampaan”). Pesan utama kisah ini memberitakan tentang Maharaja Parikesit ketika mempersembahkan sesaji, yang dimaksud untuk menebus kehancuran segala-gala, sebagai akibat perang besar para leluhur yang sesaudara (Pandawa dan Kurawa), dengan melepas empat puluh ekor kuda sebagai korban, sementara ia sendiri berpuasa dalam samadi di sebuah menara selama empat puluh harmal. *Sesaji Raja Sunya* sesungguhnya sebuah kisah amsal tentang ungkapan keikhlasan penebusan Parikesit, sampai dirinya sendiri tewas hangus disembur Naga Taksaka pada hari ke-40 samadinya.

Andai kata pada 1998 Soeharto tidak jatuh, dan pemilu pertama post-Soeharto tidak memilih Abdurrahman Wahid sebagai presiden RI berikut, barangkali masalah rekonsiliasi tidak akan pernah menggejala. Apalagi masalah keadilan! Bahkan berbicara untuk mencari tahu, apa kejadian yang sebenarnya di sekitar masalah “Peristiwa G30S” itu pun, barangkali sampai sekarang masih tetap dianggap sebagai tabu atau, kata penduduk di Pulau Buru, “melanggar pamali”. Tidak dari kalangan para pelaku pada umumnya, juga tidak dari kalangan para korban pada umumnya. Orang akan pasrah pada perjalanan waktu. Bersama dengan perjalanan Sang Waktu, segala darah dan air mata yang tumpah di masa lalu akan terlupakan dengan sendiri. Tertimbun dalam debu-debu sejarah. “*Tijd heelt alle wonden*”, kata orang Belanda. Waktu menyembuhkan segala luka. Untuk kata-kata klise dunia Barat ini, orang Jawa mempunyai ungkapan sejenis yang mirip: *Sing wis yo wis, sing durung wae aja nganti dibaleni*. Bedanya orang Barat cenderung bersikap melupakan, sedangkan orang Jawa cenderung menerima tetapi menghindari agar kejadian tidak berulang: *bapang den-singkiri, ana catur mungkur*. Begitu nasihat salah satu tembang *macapat* “Mijil”. Namun, bahwasanya

nasihat ini disusun dalam genre macapat, dan jika benar bahwa genre macapat tembang yang “diciptakan” Sunan Kalijaga, barangkali bisa didugakan bahwa isi tembang ini adalah rumus-rumus moral sejak Jaman Demak (abad ke-15) dari kalangan elite Jawa. Bukan moral sosial-politik Jawa akar rumput. Di Jawa Timur saya mendengar ada empat ragam kecenderungan sikap masyarakat terhadap “Peristiwa ‘65”, yaitu: (1) memaafkan dan melupakan; (2) memaafkan jangan melupakan; (3) tidak memaafkan dan melupakan; dan (4) tidak memaafkan jangan melupakan.

Kecenderungan untuk bersikap *sing wis yo wis*, “yang sudah, sudahlah”, demikian cenderung merupakan pendirian yang lazim diambil oleh pihak pelaku atau pedator dan penguasa pada umumnya. Barangkali harus dari sisi ini juga perlu kita lihat persoalan rekonsiliasi ini jika hendak memahami jalan berpikir dan segala dalih serta alasan pihak-pihak (termasuk Akbar Tanjung, Ketua MPR, nota bene sebuah badan tertinggi negara demokratis), yang menolak keputusan Mahkamah Konsitusi tersebut di atas. Tetapi, “lain Bekasi lain pula Tangerang, lain di sini lain pula di seberang”. Begitulah, lain Akbar Tanjung, Ketua MPR RI, lain pula Alfonso Portillo, Presiden Guatemala. Jika Tanjung, sesudah “Peristiwa ‘65” berlalu 38 tahun, masih takut bayangan (pinjam istilah Bung Karno) “Hantu Gombinis”, pada bulan Agustus 2000 Portillo dengan gagah mengaku bahwa pemerintahnya bertanggung jawab atas pembunuhan dan penculikan ratusan ribu selama perang saudara, dengan kata-kata: “Kami mengakui, bahwa negara telah bertindak kejam terhadap hak-hak asasi manusia. Maka sekarang kami lakukan (pengakuan), agar sejarah yang menyedihkan yang pernah kita alami itu tidak terulang.”

Patut disayangkan bahwa ucapan Presiden Abdurrahman Wahid ketika itu [“Saya minta maaf atas segala pembunuhan yang terjadi terhadap orang-orang yang dikatakan komunis itu”], dan usulannya untuk mencabut TAP MPRS XXV/1966, bukan hanya telah tidak disambut dengan pikiran jernih dan dada lapang, tetapi bahkan telah diubah menjadi prahara politik untuk menggulingkan kursi kepresidenan Wahid. Peristiwa dilengserkannya Presiden Abdurrahman Wahid ini, sejatinya, bukan hanya merupakan kekalahan pribadi Gus Dur belaka, tetapi sekaligus merupakan kekalahan sejarah “Sejarah Reformasi”. Pada satu pihak, pintu demokrasi yang sedang hendak dibukakan telah ditutup kembali, dan pada pihak lain membiarkan diri sendiri sebagai bangsa tetap menjadi tawanan sejarah masa lampau.

Sesungguhnya pengakuan dan permintaan maaf secara resmi dari petinggi negeri, apalagi dari seorang kepala negara, bisa berperanan sebagai kekuatan pendorong di dalam proses mengubur kisah buruk masa lalu. Pemimpin yang berjati diri pemimpin, bukan penggede apalagi diktator, tidak akan tampil di depan rakyatnya untuk melarang berpikir dan berbicara, tetapi justru harus, seperti yang dikatakan oleh Michael Ignatieff: “Pemimpin memberi izin masyarakat untuk mengatakan apa yang tak bisa dikatakan, memikirkan apa yang tak bisa dipikirkan, memberikan lantaran bagi langkah-langkah rekonsiliasi yang tidak terbayangkan oleh orang-seorang.” Tindakan pemimpin yang berani meminta maaf seperti itu, akan membukakan ruang bagi pihak korban dan pedator, yaitu pihak-pihak yang dahulu saling bermusuhan, untuk bersama-sama melihat masa lalu dengan lebih jernih. Pemahaman baru terhadap masa lalu akan diperoleh dan, bertolak dari sana akan tumbuh hasrat memecahkan masalah masa lalu bersama-sama, untuk selanjutnya bersama-sama pula menghadapi masa depan. Dengan cara demikian, jika perasaan sakit karena kehilangan telah hilang di pihak korban, mereka pun akan sanggup menerima kenangan tentang kenyataan pahit masa lalu, dan bukan mencari-cari sasaran balas dendam. Juga sementara itu di pihak pelaku. Jika mereka telah berani dan mampu mengalahkan perasaan takut menyatakan

perbuatan kekejaman di masa lalu, mereka pun akan terbebaskan dari tawanan sejarah masa lalu: yaitu bayangan akan datangnya pembalasan dendam.

Mereka akan bersama-sama, entah dengan “bergandeng tangan” atau sekadar “seiring sejalan”, membangun hari depan yang baru. Bukan mencari seribu satu dalih untuk melanggengkan lingkaran setan kekerasan dan balas dendam, atas nama “hukum dosa turunan”. Ketika itulah budaya rekonsiliasi akan bertumbuh-kembang.

Jika mengingat luas dan dalamnya “Peristiwa ‘65”, dan isu serta dampaknya yang tidak sama di tempat satu dan tempat yang lain, maka empat aspek-aspek masalah tersebut di atas dan kadar intensitas masing-masing aspek di setiap tempat juga tidak sama. Untuk masalah yang pertama saja misalnya, yaitu adanya jaminan suasana damai, mudah-mudahan akan menjadi semakin terjamin sesudah adanya keputusan Mahkamah Konstitusi tersebut di atas. Penguasa tidak akan mempersulit lagi dalam memberi izin untuk penyelenggaraan “kenduri bersama”, seperti yang pernah dialami para aktivis muda NU di Blitar Selatan. Demikian juga YPKP tidak perlu takut akan diserbu oleh “Gerombolan Ninja”, ketika mereka hendak memprakarsai penggalian kuburan masal. Kendala-kendala yang tumbuh dari “hukum lokal”, yang tidak berlaku di pantai Kewa Flores dan di desa Tabanan Bali.

Andai kata budaya rekonsiliasi telah tumbuh dan berkembang sekalipun, kita tidak bisa mengharap bahwa masyarakat atau komunitas, yang terpisah-pisah dan terbagi-bagi itu, akan bersatu sebagai satu kesatuan utuh dalam menyusur jalan hubungan baru menuju hari depan bersama. “Lain ladang lain belalang, lain lubuk lain pula ikannya”. Tiap-tiap kelompok masyarakat mempunyai cara masing-masing di dalam mengatasi rasa sakit dan menyembuhkan luka-lukanya. Orang yang jiwanya, kata orang Jawa, telah *meneb* atau mampu mengendalikan nafsunya, akan bisa memaafkan si penjahat sekalipun diri atau hak pribadinya telah dianiaya. Orang yang bermoral budaya seperti ini akan menggunakan “kekuatan kebenaran” ketika menghadapi siksa dan aniaya, dan akan dengan “kepala tegak” ketika menghadapi hukuman yang tidak adil. Inilah kekuatan “nafsu” yang dalam istilah Jawa disebut *mutmainah* atau “jiwa yang damai”.

Tetapi di tengah dunia yang beradab ini “suara setan” selalu lebih keras dari “bisikan nurani”. Apa lagi di tengah masyarakat yang selama 30 tahun lebih, jika dihitung selama 1966-1998 saja, telah dikuasai oleh teror sama sekali. Maka semakin menjadi tidak aneh jika masih terlalu banyak orang, baik di kalangan korban maupun terlebih-lebih kalangan pelaku dan petinggi negeri, yang masih dikuasai nafsu *amarah* dan *luamah* (amuk dan tamak), serta digelisahkan oleh bayangan balas dendam. Dalam keadaan demikian rentang waktu ikut memainkan peranannya yang positif.

Panorama sejarah mirip halnya panorama alam. Semakin tinggi orang mendaki lereng gunung, panorama lembah ngarai semakin luas terpandang, tapi bersamaan itu juga semakin kabur dan “serba indah”. Juga dalam hal panorama sejarah. Semakin panjang dan jauh jarak rentang waktu dan tempat dari kejadian peristiwa, semakin luas tapi sekaligus lemah dampak kejadian peristiwa itu. Waktu, dengan demikian, menjadi semacam wahana penyembuhan. Mereka yang sekian lama hidup dalam selubung rasa benci dan diselimuti kabut-khizit, serta digelisahkan oleh hasrat balas dendam, berangsur-angsur dapat menjadi “jernih” di dalam perjalanan waktu. Orang akhirnya akan mampu menangkap sinar kemanusiaan dari mereka yang dahulu dibenci dan membenci, yang dilaknat dan melaknat. Sementara itu mereka akhirnya akan mampu juga untuk melihat dan membedakan dengan lebih jelas dan tegas tentang derajat-derajat kesalahan dan kejahatan para pelaku. Bahwa di antara para pelaku pembunuhan itu ada algojo, ada yang “cuma” memegangi obor penerang malam, ada yang

menggali lubang kubur atau melempar mayat-mayat ke kali, ada yang “cuma” menonton dan lain-lain. Sampai tahun 90-an awal di Eropa Barat, di tengah sekelompok kecil kalangan “kaum kelayaban” (mengikuti istilah Gus Dur), terkadang masih terdengar dibisikkan semboyan “3-B”: Buru-Balas-Bunuh. Semboyan itu kemudian hilang berangsur-angsur sejak Gus Dur dari Nijmegen (1994) menoleh ke peristiwa berdarah 1965, dan mengucapkan pernyataan hatinya yang tulus, atas nama pribadi dan umatnya: Minta Maaf!

Tentu saja “waktu baik” untuk menjalin kembali kerukunan, yang dengan sendiri akan datang bersama perjalanan “Sang Waktu”, tidak seyogyanya hanya ditunggu sambil berpangku tangan. Para aktivis muda NU pada umumnya, terutama para penggiat “Syarikat” dan Lakpesdam NU Jawa Timur, telah memberikan contoh melalui kegiatan mereka di kalangan “akar rumput” sebagaimana Budiawan telah menguraikannya dalam buku ini (terutama Bab Lima). Jika “waktu baik” itu tiba, ketika itulah saatnya belenggu sejarah masa lalu mulai terbuka, dan orang-orang yang pernah menempatkan diri (atau lebih tepat: direkayasa ditempatkan oleh “sang dalang di balik wayang”) saling berhadapan sebagai korban dan pelaku, akan bersama-sama tunduk di depan kuburan massal sejarah tak bernama, akan bersama-sama seperti penebang sagu di rawa-rawa Wai Tui, Pulau Buru, menancapkan tunas hijau di pangkal batang yang terpenggal. Mereka akan siap menatap masa depan bersama-sama!

Ada tradisi moral positif masyarakat setengah nomadik di pedalaman Pulau Buru, namun patut diteladani oleh “orang-orang maju” di kota besar. Dalam hal bercocok tanam penduduk pedalaman pulau ini baru mengenal sistem huma, belum sampai taraf pertanian berladang. Tanaman huma mereka umumnya patatas (ubi jalar) dan kasbi (singkong). Orang siapa saja, jika ketika kebetulan meliwati huma itu perutnya merasa lapar, boleh mencabut kasbi seperlunya tanpa minta izin si empunya huma. Dua syaratnya: *pertama*, diperkirakan umbi di tanah sudah cukup tua; dan *kedua*, batang yang sudah dicabut itu dipotong-potong sepanjang layaknya bibit singkong, lalu ditanam di huma itu juga. Dua syarat yang mengandung ajaran tanggung jawab dan harapan akan masa depan. Tradisi positif di atas itu ibarat kisah alegoris, yang di dalamnya tersembunyi nilai. Yaitu nilai tanggung jawab terhadap sesama dan lingkungan, dan nilai impian tentang hari depan. Impian ketika kelak batang-batang singkong itu telah tumbuh, dan akan memberikan banyak umbinya yang bisa dipanen.

Begitu juga proses rekonsiliasi. Jika para korban bersama para pelaku mau saling berjabat tangan atau berkenduri bersama, tentu tidak sekadar untuk jabat tangan atau kenduri lalu selesai dan pulang atau kembali berselisih jalan. Pada mereka ada harapan tentang hari depan, ketika pihak-pihak yang memendam rasa permusuhan lama itu bisa mendapatkan kembali kemanusiaan masing-masing atau jika masing-masing orang merasa (dalam ungkapan Jawa) “*diuwongke*” kembali di tengah pergaulan sesama manusia. Di-manusia-kan kembali!

Tetapi harapan akan adanya sikap “pemanusiaan” antar-sesama itu tidak mungkin tercapai jika sekadar dilandasi sikap politik, yang dibangun di atas pertimbangan seribu satu taktik yang bersifat temporer. “Rangkul-Pukul”, taktik FPN (Front Persatuan Nasional) dalam masa Nasakom dahulu, harus ditakar ulang, didekonstruksi ke dalam “Rangkul-Cium”. Sikap “pemanusiaan” hanya akan berhasil jika dilandasi oleh sikap manusiawi (budaya) saling yakin (“hakulyakin” bukan sekadar “ainulyakin”). Saling hakulyakin bahwa kejahatan masa lalu tidak akan pernah terulang kembali. Saling hakulyakin bahwa mereka bersama akan menuju ke tujuan yang benar yang hak (*haqq*). Untuk itu, bangunan dan tatanan kelembagaan lama

yang telah merobek-robek roh kerukunan – seperti “kami” vs. “kamu”, “kita” vs “mereka”, “korban” vs “pelaku kejahatan” – harus dirombak sama sekali: *Umwertung aller Werten!*

Karena itu kegiatan menciptakan perdamaian, mendedahkan kebenaran, menegakkan keadilan, dan membangun budaya silaturahmi maaf-memaafkan, tentu tidak akan seketika berhenti setelah tiba pada tataran simbolik. Walaupun simbol-simbol silaturahmi baru itu diangkat dari kehidupan sehari-hari lapisan masyarakat akar rumput sekalipun. Tetapi segala daya upaya ke arah terbangunnya rekonsiliasi itu harus diwujudkan dan dihidupkan melalui dan di dalam hubungan baru masyarakat dari segala lapisan. Hanya dengan jalan demikianlah, semangat maaf-memaafkan antara pelaku dan korban hidup, dan serentak dengan itu semangat minta maaf dari pelaku bersama korban hidup kepada korban mati, seperti yang sudah berjalan di Flores dan Tabanan tersebut di atas, akan bisa diterjemahkan dalam pergaulan hidup sehari-hari. Hanya ketika itulah budaya rekonsiliasi akan benar-benar tumbuh dan mengakar.

Dengan begitu, kuburan-kuburan masal para korban tak bernama, sebagai simbol-simbol kehilangan terbesar dan tertinggi, yang diwariskan oleh tragedi sejarah masa lalu akan menjadi simbol yang menandai semangat “memaafkan tanpa melupakan”. Semangat hubungan baru dalam menyongsong hari depan bersama.

“Memaafkan-Tanpa-Melupakan” adalah konsep moral kerukunan, yang menjadi semboyan dan pedoman rekonsiliasi di Afrika Selatan, dan juga dipakai sebagai motto kegiatan Yayasan Kirti Mahayana di Jakarta. Dengan “memaafkan-tanpa-melupakan” sama sekali tidak berarti mengingkari hukum keadilan. Justru demi menegakkan hukum keadilan itulah, maka semboyan “memaafkan-tanpa-melupakan” harus dilaksanakan. Hukum keadilan harus dijatuhkan bagi barang siapa yang bersalah, karena hukum keadilan itulah wujud sejati dari “Permaafan”. Sebab, sekali hukum keadilan tidak ditegakkan, dan si Salah dibiarkan bebas melenggang, maka seketika itu sejatinya orang telah dipaksa “melupakan” dan bukan “tanpa melupakan”.

Memaafkan antar-siapa? Tentu saja antar-sesama orang, baik sendiri-sendiri maupun sebagai komunitas, yang mau membangun tata pergaulan hidup yang rukun dan damai atas dasar keadilan – bukan atas dasar (putusan) pengadilan. Karena *justice*, kata Dennis Lloyd, *is a much wider conception than law*. “Keadilan itu suatu pengertian yang jauh luas ketimbang hukum”. Putusan pengadilan tidak akan pernah bisa mengantarkan keadilan, selama Istana Yustisia menjadi sarang “mafia peradilan”, sehingga hukum menjadi tidak berfungsi selain sebagai alat perlindungan para pedator.

Maka menjadi agenda kerja penting bagi para penggerak lembaga masyarakat untuk membangun kesadaran budaya dan politik bersama, melalui “gerakan penyadaran sejarah” yang dilakukan antara lain dengan jalan menggalakkan kegiatan sejarah lisan. Berikanlah ruang yang cukup, baik kepada para korban maupun saksi sejarah, untuk menuturkan kisah pengalaman dan kesaksian mereka itu. “Karena rekonsiliasi itu sendiri sesungguhnya adalah *“recalling history”* dari ingatan masing-masing individu dan komunitas, dalam berbagai macam bentuk sesuai dengan tradisi dan adat yang lazim di setiap tempat, untuk selanjutnya diubah menjadi suatu gerakan untuk membangun tata pergaulan kemanusiaan yang adil dan damai.”

Satu generasi lebih kita hidup dalam belenggu sejarah masa lalu. Maka sudah tiba saatnya sekarang kita menghidupkan kembali adagium hidup bermasyarakat *rukun agawe santosa, crah agawe bubrah*. Melenyapkan kabut-khizit politik, memutus mata rantai dendam politik.

Sekitar pertengahan dasawarsa 1950-an dahulu, dari Pagelaran Kraton Yogyakarta, ketika itu Aula Universitas Negeri Gadjah Mada, Presiden Soekarno berseru kepada sejarawan dan mahasiswa sejarah Indonesia. Isinya berupa gubahan agar mereka, dalam rangka *nation building*, segera melakukan penulisan ulang Sejarah Indonesia. Sejarah Indonesia Baru yang tidak berkiblat ke Barat dan ke India, tetapi yang berkiblat kepada bangsa dan tanah air sendiri. Sekarang, sekitar setengah abad berikut, tantangan penulisan ulang sejarah bangsa dan tanah air kembali menjadi relevan. Sejarah bangsa yang harus kita tulis sekarang ialah sejarah bangsa yang berkiblat pada rakyat, yang selama ini selalu ditempatkan sebagai objek dan bukan subjek sejarah.

Akhirnya, ucapan terima kasih kepada Dr. Budiawan dan Elsam, yang telah memberi kepercayaan pada saya untuk menulis kata pengantar buku ini. Saya percaya, buku ini akan memberikan sumbangannya yang besar, bagi perbendaharaan pustaka referensi untuk penulisan Sejarah Indonesia Baru, yang jumlahnya masih terlalu sedikit itu.

Sebagai penutup di bawah ini kalimat-kalimat puitik, yang saya tulis khusus untuk menyambut “Temu Kemanusiaan Korban Orde Baru” Jakarta, 9-13 Mei 2003 yang lalu.

seruan pada sesama korban

[dari tanah persinggahan]

menyongsong temukorban orba

saudara, mari kita songsong bersama
di atas dataran tanah bersama
di bawah kolong langit bersama
diterangi matahari yang sama
diselubungi gelap malam yang sama

saudara, mari kita bicara bersama
dalam satu bahasa, bahasa pembebasan
dan itu bukan bahasa kebenaran
dan itu bukan bahasa keadilan
bahasa manusia dan bahasa hidup

dan dalam hidup, saudara
yang satu jadi berganda-ganda
dan pada manusia, saudara
yang satu jadi berganda-ganda

dalam bahasa manusia tidak ada kata satu
dalam bahasa hidup yang satu jadi beribu

saudara, mari kita bicara bersama
dalam satu bahasa persaudaraan
karena di situ rahim kebenaran

karena di situ janin keadilan

saudara, mari kita pandang ke atas
dalam satu semangat, perlawanan
pada mata-air kepalsuan
pada mata-air kezaliman

akhiri kekuasaan zalim dan palsu!

mari akhiri nafsu antara sesama
dalam satu bahasa korban, kerukunan
karena kita bukan bersaing penderitaan
karena kita bukan berebut pampasan

saudara,
ini pertarungan, pertarungan vertikal
bukan pertarungan sesama horisontal

akhiri kekuasaan zalim dan palsu
kita buka lahan persaudaraan
kita bangun gubuk kerukunan
di sana rahim kebenaran
di sana janin keadilan

Kockengen, 5 Maret 2004

Bab I

Narasi Masa Lalu Komunis yang Tak Pernah Pudar

Pengantar

Buku ini mengkaji wacana anti-komunis di Indonesia pasca-Soeharto. Pemilihan topik ini bertolak dari dua alasan pokok berikut ini. *Pertama*, meskipun Soeharto – yang mendaku sebagai “penyelamat negara dan bangsa dari pengkhianatan komunis”– telah jatuh, wacana anti-komunis tetap hidup di masyarakat Indonesia. Ini menunjukkan bahwa bukan hanya rezim Soeharto telah berhasil mengindoktrinasi bangsa ini dengan wacana itu, melainkan juga berbagai kelompok sosial di masyarakat Indonesia sendiri berkepentingan mengawetkan wacana tersebut. *Kedua*, langgengnya wacana anti-komunis telah menghalangi gagasan menangani kejahatan terhadap kemanusiaan di masa lalu, khususnya pembunuhan massal terhadap kaum komunis (atau yang dituduh “komunis”) pada tahun 1965-66. Hal ini selanjutnya menghambat ide rekonsiliasi nasional dengan para eks-tahanan politik (eks-tapol) yang dituduh terlibat dalam atau bergabung dengan apa yang disebut “G30S/PKI” (Gerakan Tiga Puluh September/Partai Komunis Indonesia).¹

Terhambatnya ide rekonsiliasi nasional itu mempersulit proses demokratisasi dalam era pasca-Soeharto. Sebab, kepedulian publik pada kejahatan terhadap kemanusiaan di masa lalu dan rekonsiliasi antara para pelaku dan korban pelanggaran hak asasi manusia masa lalu dalam banyak hal merupakan bagian yang diperlukan dalam proses demokratisasi. Hal ini untuk meyakinkan bahwa masa lalu tidak lagi merupakan beban, dalam arti tidak lagi menghantui masa kini. Selain itu, diharapkan tak ada lagi kelompok sosial yang diperlakukan secara diskriminatif karena (tuduhan) kesalahan masa lalunya itu.

Meskipun tetap awet, keberadaan wacana anti-komunis bukannya tidak menghadapi perlawanan. Jatuhnya Soeharto telah membuka ruang bagi persaingan wacana. Oleh sebab itu wacana anti-komunis dalam era pasca-Soeharto harus dibahas dalam posisinya sebagai arena persaingan penyikapan terhadap masa lalu dan pembayangan masa depan, ketimbang sebagai alat legitimasi kekuasaan. Ini merupakan sebuah strategi pemahaman proses transisi menuju demokrasi bukan dalam aspek politik

¹ Istilah ini mengacu pada pembunuhan enam perwira tinggi Angkatan Darat oleh pasukan pengawal presiden (Cakrabirawa) pada tanggal 30 September 1965. Pembunuhan terhadap keenam perwira tinggi itu merupakan jawaban terhadap desas-desus yang ada bahwa para perwira tersebut, sebagai anggota dari apa yang dikenal dengan sebutan Dewan Jenderal, berencana menggulingkan Soekarno, yang saat itu kondisi kesehatannya dilaporkan tengah mengalami penurunan serius. Angkatan Darat (AD) menuduh Partai Komunis Indonesia (PKI) sebagai dalang pembunuhan tersebut. AD kemudian melancarkan kampanye pembasmian PKI dan berbagai organisasi massa (ormas) di bawah naungannya. Sejak saat itu hingga pertengahan 1966, diperkirakan sekitar lima ratus ribu orang yang dituduh memiliki afiliasi dengan PKI atau ormas-ormasnya dibunuh, entah oleh kelompok-kelompok sipil bersenjata yang didukung militer atau oleh militer itu sendiri; sementara, lebih dari satu juta orang dipenjarakan tanpa pengadilan dengan jangka waktu mulai dari beberapa tahun hingga 20 tahun. *Bulletin Tapol* (No. 80, April 1987) mencatat ada sebanyak 1.375.320 orang yang dikategorikan ke dalam Kelompok C (kelompok yang “diindikasikan memiliki hubungan dengan PKI”) ditahan selama kurang dari 10 tahun; sebanyak 34.587 orang yang dikategorikan ke dalam Kelompok B (mereka yang memiliki indikasi punya hubungan dengan “Gerakan 30 September”) ditahan selama lebih dari sepuluh tahun; dan 426 orang yang dikategorikan ke dalam Kelompok A (mereka yang “terlibat dalam Gerakan 30 September”) diadili, sebagian dijatuhi hukuman mati dan sisanya dipenjarakan seumur hidup.

dan kelembagaannya, melainkan lebih dalam dimensi sosial dan kulturalnya. Inilah yang membedakan studi ini dari kajian politik tentang proses demokratisasi di Indonesia pasca-Soeharto.

Titik awal buku ini, sebagaimana akan saya paparkan secara rinci dalam Bab Dua, adalah pengamatan empiris mengenai serangkaian aksi protes menentang ide pencabutan Tap MPRS yang melarang Partai Komunis Indonesia (PKI) dan penyebaran Komunisme/Marxisme/Leninisme, yakni Tap MPRS No. XXV/MPRS/1966. Rangkaian aksi protes tersebut terjadi selama paruh pertama tahun 2000. Bukan sebuah kebetulan bahwa aksi-aksi protes itu terjadi pada masa-masa awal pemerintahan Abdurrahman Wahid (Gus Dur), sebab memang Gus Dur sendirilah yang berinisiatif mengusulkan dan kemudian menghentikan gagasan pencabutan Tap MPRS itu.

Gus Dur mengajukan dua alasan pokok atas ide pencabutan Tap MPRS tersebut. *Pertama*, tidak ada lembaga yang bisa melarang ideologi, karena ideologi berada di dalam pikiran manusia. *Kedua*, kebenaran sejarah tentang keterlibatan PKI dalam pembunuhan terhadap enam perwira tinggi Angkatan Darat pada tanggal 30 September 1965, sebagaimana diklaim oleh rezim Soeharto (dan sebagaimana secara sosial diyakini sebagai satu-satunya kebenaran), perlu diperiksa ulang. Namun, dari kedua alasan itu, tidak satu pun yang dijadikan sasaran kecaman dalam aksi-aksi protes tersebut. Argumen utama penolakan ide pencabutan Tap MPRS yang melarang PKI dan ajaran komunisme di Indonesia adalah bahwa komunisme bertentangan dengan Pancasila, di mana sila pertama berbunyi “Ketuhanan yang Maha Esa”. Ini berarti komunisme dimengerti tidak lebih dan tidak kurang sebagai ateisme; dan penganutnya, yaitu “kaum komunis”, dipandang sebagai ateis. Ini berarti pula bahwa di balik awetnya wacana anti-komunis terkandung pandangan populer yang mengakar mengenai pertentangan antara komunisme dan agama, dan antara “kaum komunis” dan umat beragama. Mengapa cara pandang terhadap komunisme (dan “kaum komunis”) seperti ini sangat dominan dalam masyarakat Indonesia?² Mengapa agama membentuk pemahaman yang dominan terhadap komunisme, padahal urusan utama gerakan komunis berkutat di seputar perjuangan kelas menentang kapitalisme?³

² Saya tidak mengatakan bahwa melihat komunisme dengan cara seperti ini merupakan gejala khas Indonesia. Cara pandang serupa juga terjadi di Filipina (lihat Alfredo B. Saulo, *Communism in the Philippines: An Introduction*, Manila: Ateneo de Manila University Press, 1990). Namun, cara pandang seperti ini tentunya memiliki proses sejarahnya sendiri sehingga hal tersebut tak dapat dijelaskan hanya dengan perspektif ideologis “universal”, karena tidak setiap negara yang anti-komunis membangun wacana anti-komunis semacam itu. Di Thailand, misalnya, di mana Budhisme merupakan bagian dari ideologi negara, bahkan lebih kental daripada Katolisisme di Filipina, demonisasi kaum komunis merupakan hal yang lazim, tetapi mereka (kaum komunis) tidak dicap sebagai ateis (lihat Paul T. Cohen, “Order under Heaven: Anthropology and the State”, dalam Grant Evans (ed.) *Asia’s Cultural Mosaic: An Anthropological Introduction*, New York: Prentice Hall, 1993, hlm. 202).

³ Memang tidak sedikit rezim komunis atau gerakan komunis berkampanye menentang agama. Itu adalah fakta yang tak bisa dipungkiri. Kita mungkin bisa menunjuk Kamboja di bawah rezim Pol Pot (1975-1979) sebagai contoh paling nyata. Rezim tersebut hampir secara total menghancurkan institusi-institusi Budha. Akan tetapi, sebagaimana dikemukakan Charles Keyes, praktik seperti itu “melangkah jauh melampaui pemahaman Marxis tentang agama sebagai selubung kesadaran kelas” (Charles Keyes, “Buddhism and Revolution in Cambodia”, *Cultural Survival Quarterly*, Vol. 14, No. 31, 1990, hlm. 60). Praktik seperti itu terjadi lebih karena Khmer Merah berkhayal ingin “menciptakan suatu tatanan baru yang sama sekali tak memiliki akar di masa lalu” (Keyes, *ibid.*). Karena itu, kasus tersebut tak dapat begitu saja dijadikan contoh bahwa agenda utama rezim atau gerakan komunis adalah menghancurkan agama. Hal serupa juga terjadi di Cina selama pemerintahan Mao Tse Tung. Yang diserang oleh partai Komunis Cina bukanlah institusi agama itu sendiri, melainkan praktik-praktik yang bersifat takhyul (Nicholas Tapp, “Karma and Cosmology: Anthropology and Religion”, dalam Grant Evans (ed.), *Asia’s Cultural Mosaic: An Anthropological Introduction*, New York: Prentice Hall, 1993, karena praktik-praktik seperti itu diidentifikasi sebagai suatu “keterbelakangan”, yang merupakan “suatu rintangan terhadap kemajuan” (Prasenjit Duara, *Rescuing*

Untuk membahas pertanyaan-pertanyaan tersebut, saya akan menitikberatkan pada pembentukan wacana anti-komunis dalam sejarah Indonesia, ketimbang memasuki ranah ideologis kedua jenis doktrin tersebut. Hal ini tak lain karena pembentukan wacana anti-komunis itu terjadi di dalam sejarah yang partikular di dalam masyarakat yang partikular pula. Artinya, kajian lebih saya fokuskan pada tindakan sosial, ketimbang pada debat abstrak universal di seputar doktrin-doktrin tersebut. Lebih khusus lagi, bahasan akan saya lebih difokuskan lagi pada artikulasi konflik antara PKI dan lawan-lawannya, terutama partai-partai Islam, sejak dari tahun-tahun awal pembentukan PKI pada tahun 1920 hingga tahun-tahun paling menentukan menjelang pembantaian massal 1965-66. Pelacakan jejak sejarah ini akan membantu membongkar narasi dominan tentang masa lalu komunis, di mana ancaman komunis digambarkan sebagai sesuatu yang tak pernah mati, sekalipun PKI telah dihancurkan dan komunisme dinyatakan sebagai ajaran terlarang. Pembongkaran narasi dominan tersebut pada gilirannya akan membantu membuka ruang rekonsiliasi antara kaum Muslim dan (yang sering disebut sebagai) eks-komunis. Namun, sebelum menyusuri upaya penyingkapan ini lebih lanjut, saya akan membahas bagaimana isu rekonsiliasi nasional dengan para “eks-komunis” ini mencuat setelah Soeharto jatuh dan bagaimana isu ini memiliki keterkaitan yang kompleks dengan awetnya wacana anti-komunis di tengah masyarakat kita.

Jatuhnya Soeharto dan Munculnya Isu Rekonsiliasi Nasional

Jatuhnya Soeharto pada bulan Mei 1998 telah membuka kesempatan bagi munculnya isu rekonsiliasi nasional dengan para korban tragedi nasional 1965-66. Akan tetapi, ketika Gus Dur menggunakan kesempatan ini dengan melontarkan ide pencabutan instrumen hukum yang melarang PKI dan komunisme sebagai suatu langkah menuju rekonsiliasi, ia justru menghadapi tantangan serius dari berbagai organisasi Islam. Pecahnya protes menentang ide Gus Dur tersebut sebetulnya bisa diramalkan sebelumnya. Ketika pemerintahan B.J. Habibie (Mei 1998 – Oktober 1999) membebaskan sepuluh tapol “G30S” yang tersisa, banyak pemimpin terkemuka dari berbagai organisasi Islam memperlihatkan respon yang ambivalen. Di satu sisi, mereka setuju dengan “alasan kemanusiaan” pemerintah, bahwa pembebasan para tapol yang telah lanjut usia dan menderita berbagai macam penyakit⁴ itu mencerminkan “perasaan kemanusiaan” mereka. Tetapi, di sisi lain, mereka tetap mempertahankan pandangan bahwa “para tapol tersebut, bagaimanapun juga, adalah komunis, dan komunis adalah pengkhianat bangsa dan negara”.⁵ Itulah sebabnya mereka tetap merasa perlu mengingatkan masyarakat untuk waspada terhadap “bahaya laten komunis” – sebuah retorika yang sering di(re-)produksi rezim Soeharto.

History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China, Chicago: The University of Chicago Press, 1995). Sementara di Republik Sosialis Uni Soviet (USSR) – sekarang sudah pecah menjadi Rusia, Georgia, Cehnya, dll., ed. – kebijakan negara terhadap agama resmi atau yang terorganisasi diarahkan oleh formula tiga lapis: Gereja, seperti kekuatan sosial lainnya, harus dilikuidasi, dinetralisasi, atau dibuat tunduk kepada negara (Ernest W. Lefever, *America's Imperial Burden: Is the Past Prologue?* Boulder, Colorado: Westview Press, 1998, hlm. 111). Dengan demikian, target penaklukan seperti itu tidak hanya terhadap institusi-institusi agama, melainkan juga terhadap setiap institusi sosial yang dipandang sebagai oposisi terhadap negara. Negara totalitarian, apa pun ideologinya, mengambil kebijakan represif semacam itu dalam pelucutan kekuatan oposisi baik yang bersifat potensial maupun riil.

⁴ Kesepuluh tahanan tersebut telah berusia tujuh puluhan tahun. Mereka baru diadili setelah ditahan selama lebih dari lima tahun. Beberapa di antaranya divonis hukuman mati, tetapi, seperti yang terjadi terhadap beberapa lainnya juga, hukuman tersebut diubah menjadi hukuman seumur hidup.

⁵ Lihat *Kompas*, 24 & 25 Maret, 1999; *Detik.com*, 24 Maret, 1999.

Meskipun muncul reaksi-reaksi yang bisa diantisipasi sebelumnya, Gus Dur tetap bersemangat mempromosikan gagasan pencabutan Tap MPRS No. XXV/MPRS/1966. Sebelumnya, ia telah mengambil dua prakarsa berkenaan dengan hak-hak sipil para eks-komunis dan keluarga korban pembantaian 1965-66. *Pertama*, ia mengizinkan para buangan politik untuk pulang ke Tanah Air.⁶ *Kedua*, ia secara terbuka menyatakan permohonan maaf kepada keluarga korban pembantaian 1965-66. Kedua prakarsa ini jelas tidak mengindikasikan “menghidupkan kembali” komunisme. Namun, *toh* kedua inisiatif itu mengundang tanggapan-tanggapan reaksioner dari banyak organisasi Islam. Seolah meremehkan kemungkinan akan munculnya reaksi yang sama terhadap ide pencabutan pelarangan terhadap komunisme dan PKI, yang dengan begitu mudah bisa dicurigai sebagai tindakan “mengizinkan komunisme dan PKI bangkit kembali”, Gus Dur tiada hentinya mempromosikan gagasan tersebut, hingga akhirnya ia sendiri jugalah yang menghentikan kontroversi itu.

Dengan berbagai prakarsa itu, Gus Dur sebenarnya telah membuka ruang konfrontasi dengan kelompok-kelompok oposisi.⁷ Akan tetapi, kendati ada risiko politik seperti itu, ia tetap melontarkan prakarsa tersebut guna menggulirkan isu rekonsiliasi nasional, di mana seluruh warga bangsa diharapkan tidak lagi terus-menerus membebani diri dengan ingatan tentang tragedi masa lalu. Ini merupakan suatu hal yang lazim dalam masyarakat pasca-otoriter atau pasca-perang saudara. Ada keyakinan bahwa suatu negara dan masyarakat demokratis akan memastikan dirinya dengan suatu fondasi sosial yang kuat yang didasarkan pada masa lalunya yang telah berhasil dinegosiasikan, sehingga masa lalu tidak lagi menghantui masa kini.

Namun, di Indonesia isu tentang menyikapi masa lalu memiliki ruang yang terbatas untuk dikembangkan. Hal ini khususnya berkenaan dengan penyikapan terhadap peristiwa pembantaian 1965-66, yang merupakan salah satu tragedi kemanusiaan terbesar pasca-Perang Dunia Kedua.⁸ Dalam buku ini saya memfokuskan bahasan pada hambatan utama

⁶ Orang-orang Indonesia ini dulu merupakan utusan atau mahasiswa yang belajar di negara-negara blok sosialis, selain mereka yang mengunjungi Cina pada bulan September 1965 untuk menghadiri acara peringatan revolusi Oktober. Karena mereka menolak mengakui “peristiwa 30 September 1965” sebagai kudeta komunis, rezim Soeharto melarang mereka pulang ke tanah air dan mencabut kewarganegaraan mereka, tak peduli apa pun afiliasi politik mereka. Sekarang mereka diizinkan pulang dan bisa memperoleh kembali status kewarganegaraan mereka sejauh mereka menginginkannya.

⁷ Gus Dur menjadi presiden berkat dukungan “Poros Tengah” dalam Sidang Umum Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) pada bulan Oktober 1999. Poros Tengah adalah koalisi partai-partai Islam yang tidak menginginkan Megawati Sukarnoputri, yang partainya (Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan, PDI-P) memenangkan jumlah kursi terbanyak dalam Dewan Perwakilan Rakyat, yaitu 33,5%, menjadi presiden karena “ketidakjelasan identitas keagamaannya”. Akan tetapi, karena koalisi tersebut memiliki agenda politiknya sendiri dan Gus Dur tidak dapat mengakomodir semua kepentingan mereka, pelan tapi pasti mereka menarik kembali dukungan terhadap Gus Dur. Alih-alih, mereka berbalik menjadi penentang Gus Dur dan malah beraliansi dengan PDI-P pimpinan Megawati untuk menggusur Gus Dur dalam Sidang Istimewa MPR pada bulan Juli 2001. Dalam konteks ini, “ide kontroversial” Gus Dur, seperti gagasan mencabut pelarangan terhadap PKI dan komunisme, malah memberikan “amunisi tambahan” kepada kelompok-kelompok oposisi untuk memaksanya mundur dari jabatan presiden.

⁸ Sebagaimana telah saya sebutkan dalam catatan 1 di atas, secara kasar diperkirakan ada lima ratus ribu orang yang dituduh komunis telah dibunuh selama kampanye militer membasmi PKI, dari akhir 1965 hingga pertengahan 1966. Tentang berbagai versi jumlah korban, lihat Robert Cribb, “Introduction: Problems in the Historiography of the Killings in Indonesia”, dalam Robert Cribb (ed.), *The Indonesian Killings 1965 – 1966: Studies from Java and Bali*, Melbourne: Centre for Southeast Asian Studies, Monash University, 1990, hlm. 12. Dalam kata-kata Bertrand Russel, “Dalam empat bulan, orang yang mati di Indonesia sebanyak lima kali lebih besar dari yang mati di Vietnam dalam kurun waktu dua belas tahun” (Malcolm Caldwell, *Ten Years’ Military Terror in Indonesia*, Nottingham: Spokesman Books, 1975). Ungkapan Russel tersebut merupakan suatu kesaksian humanistik atas skala tragedi kemanusiaan di Indonesia kala itu. Tentang metode prakiraan jumlah korban pembantaian dan maksud penggambaran tersebut, lihat Robert Cribb, “How Many Deaths?:

terhadap isu rekonsiliasi, yaitu mengakutnya wacana anti-komunis, di mana komunisme secara populer pertama-tama dan terutama dipahami sebagai ateisme. Dari wacana anti-komunis semacam itulah narasi tentang masa lalu komunis di Indonesia dikekalkan. Rekonsiliasi di Indonesia akan menjadi suatu cita-cita yang mustahil, kecuali kalau narasi tentang komunisme semacam itu dibongkar terlebih dahulu.

Sebuah upaya membongkar wacana anti-komunis ini dapat kita temukan dalam otobiografi dua orang eks-tapol, yaitu Hasan Raid dan Ahmadi Moestahal. Dua otobiografi tersebut berupaya membongkar pertentangan antara komunisme dan Islam.⁹ Tak kalah penting untuk kita cermati adalah penerbit kedua otobiografi tersebut, yaitu sebuah organisasi non-pemerintah (ornop, NGO – non-government organization, atau lazim disebut LSM – Lembaga Swadaya Masyarakat) dalam jaringan NU (Nahdlatul Ulama). Sebagaimana diketahui, NU adalah sebuah organisasi Islam yang dulu aktif terlibat dalam aksi pembantaian massal 1965-66. Ini berarti apa yang diprakarsai oleh LSM jaringan NU tersebut sekurang-kurangnya telah membangun jembatan komunikasi antara kaum Muslim dan kaum “komunis”. Ini menunjukkan bahwa hasrat untuk membangun rekonsiliasi antara kedua pihak yang sebelumnya bermusuhan itu tetap bertahan, kendati gagal di tingkat nasional. Hal ini merangsang munculnya pertanyaan mengapa ada semacam “pembalikan sejarah” (*historical turn*) di dalam tubuh (sebagian warga) NU. Apakah inisiatif atau hasrat semacam itu memiliki keterkaitan dengan prakarsa Gus Dur – yang dikenal sebagai ulama dan kyai ternama dan berpengaruh besar di dalam NU dan merupakan cucu pendiri organisasi itu sendiri – menuju rekonsiliasi nasional? Atau, apakah ada sesuatu yang berkembang jauh melebihi prakarsa Gus Dur sendiri? Mengapa prakarsa semacam itu tidak muncul dari organisasi Islam lainnya yang dulu juga terlibat dalam aksi pembantaian yang sama terhadap “kaum komunis”?¹⁰

Gagasan Gus Dur jelas tak dapat dikesampingkan begitu saja. Tetapi, yang jauh lebih penting adalah kepemimpinannya di dalam NU, yang secara signifikan telah mempengaruhi dinamika internal organisasi Islam tersebut, khususnya di kalangan kaum mudanya yang terpelajar. Gus Dur telah menjadi inspirator bagi kaum mudanya untuk membawa NU ke dalam posisi penting dalam upaya demokratisasi, pemberdayaan masyarakat madani, dan penegakan hak asasi manusia di dalam masyarakat Indonesia. Supaya bisa memanggul peran semacam itu, kaum muda terpelajar NU merasa perlu meninjau kembali sejarah masa lalu NU, di mana mereka mau tidak mau pasti berurusan dengan berbagai pemikiran dan pandangan yang beragam di kalangan keluarga korban pembantaian massal 1965-66. Jatuhnya Soeharto, yang diikuti oleh bermunculannya berbagai versi tentang “peristiwa 30 September 1965” (selanjutnya ditulis “peristiwa 1965”), telah memungkinkan para aktivis muda NU untuk melakukan semacam “pembalikan sejarah”.¹¹ Hal ini antara lain tercermin dalam sebuah pernyataan organisasi

Problems in the Statistics of Massacre in Indonesia (1965-1966) and East Timor (1975-1980)”, dalam Ingrid Wessel dan Georgia Wimhofer (eds.), *Violence in Indonesia*, Hamburg: Abera Verlag Markus Voss, 2001.

⁹ Sebagaimana judul otobiografi Hasan Raid, *Pergulatan Muslim Komunis*, teks ini menarasikan konsep yang tampak kontradiktif dalam wacana anti-komunis: menjadi Muslim yang taat dan sekaligus komunis. Sementara, judul otobiografi Ahmadi Moestahal, *Dari Gontor ke Pulau Buru*, mengindikasikan suatu perjalanan politik yang kedengaran “ironis”, sebab Gontor dikenal sebagai pesantren modern, sementara Buru dikenal sebagai pulau penjara bagi mereka yang dituduh sebagai komunis militan.

¹⁰ Sebagaimana akan saya paparkan dalam Bab Dua, organisasi Muslim yang lain seperti *Muhammadiyah*, *Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia*, *Front Pembela Islam*, dll. menolak gagasan pencabutan pelarangan PKI dan komunisme. NU sebagai organisasi memang tak pernah secara resmi mengeluarkan tanggapan terhadap ide yang dilontarkan Gus Dur, namun banyak pimpinan kaum mudanya mendukung gagasan pencabutan pelarangan PKI dan komunisme itu.

¹¹ Hefner mengamati bahwa sejak awal 1990-an unsur-unsur muda dalam NU telah memperlihatkan keinginan mereka untuk melihat kembali keterlibatan NU dalam peristiwa pembantaian 1965-66 itu. Namun,

kaum muda NU, yaitu Ansor, khususnya cabang Yogyakarta bahwa, “pembantaian terhadap mereka yang disebut kaum komunis, tanpa menafikan sebab-sebab dan alasannya, bagaimanapun merupakan suatu pelanggaran berat hak asasi manusia”.¹²

Pernyataan semacam itu bertentangan dengan persepsi dominan bahwa komunis adalah pengkhianat bangsa; persepsi demikian itu secara implisit telah menjustifikasi aksi pembantaian dan pemusnahan pada tahun 1965-66. Perspektif yang baru ini tampak memberikan indikasi adanya keinginan untuk bernegosiasi dengan masa lalu. Sekurangnya hal ini menantang apa yang disebut oleh seorang pakar studi perdamaian, Michael Ignatieff, “mitos tentang menjadi-korban (*victimhood*) dan ketidakbersalahan (*innocence*)”¹³ yang masih diyakini secara luas di kalangan umat Islam Indonesia.

Perubahan perspektif semacam itu menyiratkan bahwa wacana anti-komunis dapat diperdebatkan, yang selanjutnya akan memberi jalan bagi kemungkinan membangun rekonsiliasi. Pada bagian berikut ini saya akan memaparkan sampai sejauh mana wacana anti-komunis dan isu rekonsiliasi telah dibahas secara akademis, dan dari sinilah saya akan menunjukkan letak perbedaan studi ini dari kajian-kajian serupa sebelumnya.

Wacana Anti-Komunis dan Isu Rekonsiliasi: Sebuah Tinjauan Pustaka

Tidak seperti pertanyaan menyangkut “peristiwa 1965” dan kelanjutannya, yang telah menyita perhatian begitu banyak pengamat,¹⁴ wacana anti-komunis pada era Orde Baru (dan sesudahnya) belum begitu banyak dikaji secara khusus. Padahal, wacana itu telah secara signifikan membentuk bukan hanya sifat politik di Indonesia, melainkan juga berbagai aspek kehidupan masyarakat Indonesia pasca-1965. Namun, paling tidak sudah ada dua sarjana yang menempatkan wacana ini sebagai perhatian utama mereka, dan dua lainnya lagi telah memakainya sebagai bagian penting dari analisis mereka terhadap subjek bahasan lainnya. Kedua sarjana yang disebutkan terdahulu adalah Ariel Heryanto¹⁵ dan

mereka baru menunjukkan perhatian seperti itu secara lebih artikulatif kepada publik setelah Soeharto jatuh, yaitu ketika tak ada lagi rintangan politik terhadap upaya seperti itu, selain dengan tersebarnya berbagai versi “peristiwa 1965”. Lihat Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton dan Oxford: Princeton University Press, 2000. hlm. xi-xx. Saya akan membahas fenomena ini lebih lanjut dalam Bab Lima.

¹² *Bernas*, 22 Nopember, 2000. Pernyataan ini merupakan titik tolak bagi Ansor untuk menyikapi pembantaian 1965-66. Mereka memperlihatkan minat mereka dalam rekonsiliasi melalui bantuan sukarela bagi para eks-tapol dalam melakukan penyelidikan terhadap jumlah korban pembantaian. Saya akan membahas lebih lanjut tentang bentuk rekonsiliasi yang lain dalam Bab Lima.

¹³ Michael Ignatieff, *The Warrior's Honor: Ethnic War and the Modern Conscience*, London: Chatto & Windus, 1998, hlm. 176.

¹⁴ Para sejarawan dan ilmuwan politik telah berupaya menyingkap “misteri” yang berkenaan dengan peristiwa tersebut dan menjelaskan faktor-faktor yang berperan di balik pembantaian itu. Buletin *TAPOL* mencatat bahwa, sampai dengan Juni 1999, ada sekitar enam puluh enam artikel dan buku tentang peristiwa 30 September 1965 dan pembantaian yang telah diterbitkan. Lihat http://www.gn.apc.org/tapol/biblio_65coup.html. Berbagai pengamat menawarkan lima versi tentang “peristiwa 1965” itu: (a) PKI sebagai dalang utamanya; (b) “peristiwa 1965” sebagai konflik internal dalam tubuh Angkatan Bersenjata (TNI); (c) Soekarno sebagai aktor yang paling bertanggung jawab; (d) Soeharto sebagai dalang utamanya; dan (e) CIA sebagai dalang utamanya. Untuk tinjauan sistematis tentang karya yang menawarkan beragam versi dan penjelasan tentang peristiwa 1965 dan masa-masa sesudahnya, lihat Hermawan Sulistyono, *Palu Arit di Ladang Tebu: Sejarah Pembantaian Massal yang Terlupakan, 1965 – 1966*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2000, hlm. 47-90.

¹⁵ Ariel Heryanto, “Discourse and State-Terrorism: A Case Study of Political Trials in New Order Indonesia, 1989 – 1990”, Thesis Ph.D., tidak diterbitkan, Dept. of Anthropology, Monash University, Melbourne, 1993. Selain itu lihat juga Ariel Heryanto, “Where Communism Never Dies: Violence, Trauma and Narration in the

Rob Goodfellow,¹⁶ sementara kedua sarjana yang disebutkan belakangan adalah James T. Siegel¹⁷ dan Jun Honna.¹⁸

Sementara sejumlah sarjana, hingga taraf tertentu, mungkin harus menaruh perhatian pada wacana anti-komunis pasca-Soeharto, namun fokus utama perhatian mereka bukanlah pada bagaimana dan mengapa wacana tersebut bekerja, melainkan lebih pada persoalan bagaimana sejarah resmi tentang “peristiwa 1965” itu, yang membentuk wacana resmi tentang anti-komunisme, ditulis ulang.¹⁹ Barangkali, satu-satunya studi yang mendekati pokok persoalan buku ini adalah yang dilakukan oleh Mary S. Zurbuchen dalam artikel eksploratifnya tentang bagaimana pembantaian 1965-66 sebagai suatu elemen khusus gambaran masa lalu kolektif tampil dalam wacana publik kontemporer.²⁰

Hingga pada taraf tertentu, baik Heryanto maupun Goodfellow memiliki fokus perhatian yang sama. Mereka meninjau wacana anti-komunis melalui perspektif politik-negara. Akan tetapi, sudut pandang masing-masing berbeda. Heryanto²¹ memandang wacana tersebut sebagai satu bentuk terorisme negara tempat kekuasaan negara bekerja, yang tidak selalu dari atas, tetapi bisa saja secara parsial dari kalangan korban itu sendiri melalui viktimisasi terhadap sesama korban. Dalam tulisan yang lain ia menjelaskan kondisi-kondisi historis di mana wacana ini bekerja secara efektif.²²

Sementara itu, Goodfellow²³ memandang wacana anti-komunis secara instrumental. Ia memandangnya sebagai wahana politis yang fungsinya berubah seiring dengan dinamika politik rezim Orde Baru. Pada tahun-tahun awal Orde Baru, tulis Goodfellow, wacana tersebut sungguh-sungguh menjadi alat memperoleh hegemoni ideologis, karena kemenangan Orde Baru waktu itu tampak lebih bersifat fisik ketimbang ideologis. Akan tetapi, dalam perkembangan selanjutnya, wacana itu dipakai sebagai alat persaingan kekuasaan di dalam kalangan elite politik, tanpa memperhitungkan dampak buruknya bagi rakyat.²⁴

Last Cold War Capitalist Authoritarian State”, *International Journal of Cultural Studies*, Vol. 2, No. 2, 1999, hlm. 147-177.

¹⁶ Rob Goodfellow, “*Api dalam Sekam*”: *The New Order and the Ideology of Anti-Communism*, Working Paper No. 5, Melbourne: Centre for Southeast Asian Studies, Monash University, 1995.

¹⁷ James T. Siegel, “A New Criminal Type in Jakarta: The Nationalization of ‘Death’”, dalam Vicente L. Rafael (ed.), *Figures of Criminality in Indonesia, the Philippines, and Colonial Vietnam*, Ithaca: Cornell Southeast Asia Program, Cornell University, 1999.

¹⁸ Jun Honna, “Military Ideology in Response to Democratic Pressures During the Late Soeharto Era: Political and Institutional Contexts”, dalam Benedict R.O’G. Anderson (ed.), *Violence and the State in Soeharto’s Indonesia*, Ithaca: Cornell Southeast Asia Program, Cornell University, 2001.

¹⁹ Misalnya, Gerry van Klinken, yang memusatkan perhatiannya pada penulisan ulang sejarah resmi tentang berbagai tema, termasuk peristiwa 1965. (Lihat Gerry van Klinken, “The Battle for History after Soeharto: Beyond Sacred Dates, Great Men, and Legal Milestones”, *Critical Asian Studies*, Vol. 33, No. 3, 2001, hlm. 323-350). Sementara itu, saya mempertanyakan mengapa gagasan penulisan ulang peristiwa 1965 itu tidak begitu banyak mendapatkan tentangan, padahal artikulasi diri para eks-tapol yang dituduh terlibat dalam peristiwa 1965 itu ditentang oleh sejumlah besar kelompok Muslim (Lihat Budiawan, “When Memory Challenges History: Public Contestation of the Past in Post-Soeharto Indonesia”, *Southeast Asian Journal of Social Science*, Vol. 28, No. 2, 2000, hlm. 35-57).

²⁰ Mary S. Zurbuchen, “History, Memory, and the ‘1965 Incident’ in Indonesia”, *Asian Survey*, Vol. XLII, No. 4 (July/August), 2002, hlm. 561-581.

²¹ Ariel Heryanto, 1993, *op. cit.*

²² Ariel Heryanto, 1999, *op. cit.*

²³ Rob Goodfellow, 1995, *op. cit.*

²⁴ Goodfellow menunjukkan kekecewaan militer dengan penunjukan Sudharmono oleh Soeharto, Menteri Sekretaris Negara dan Ketua Golkar, menjadi wakil presiden pada Sidang Umum Majelis Permusyawaratan Rakyat 1988. Sudharmono adalah seorang sipil, sementara militer justru mengharapkan Soeharto untuk menunjuk seorang militer menempati kursi wakil presiden. Karena kekecewaan mereka, militer menggelar isu “bersih diri” (dalam arti bahwa seseorang tidak memiliki indikasi afiliasi dengan PKI) dan “bersih

Sebagaimana halnya dengan perspektif kedua sarjana di atas, pandangan Siegel dan Honna juga terpusat pada negara. Akan tetapi, mereka menempatkan wacana anti-komunis sebagai bagian dari perhatian utama mereka. Dalam analisisnya tentang bagaimana negara “menciptakan para kriminal”, Siegel²⁵ memandang pemakaian istilah “komunis” sebagai suatu cara “mengkriminalisasi yang lain”, karena “komunis” adalah sama dengan “kriminal” (penjahat). Namun, itu tak berarti bahwa setiap “kriminal” sama dengan “komunis”, karena masing-masing memiliki sejarahnya sendiri, kendati keduanya merupakan produk dari pembentukan bangsa Indonesia.²⁶

Sebagaimana halnya dengan tiap tindakan kekerasan berskala besar memunculkan berbagai momok dari sejarah bangsa Indonesia, demikian Siegel, ketakutan terhadap “komunis” tak lain adalah ketakutan terhadap hantu. Dengan demikian, pemakaian istilah “komunis” sebagai alat mengkriminalisasi “si Lain” mencerminkan ketakutan terhadap gambaran diri sendiri. Itu merupakan sebuah versi tentang seseorang yang oleh “si lain” ditakuti atau dibenci karena bersangkut paut dengan kematiannya. Tepatnya, karena ia tidak berbeda dari orang lain itu, maka apa yang ia miliki sangat potensial dimiliki juga oleh “si lain”. Orang bisa membayangkan berdiri dalam posisinya sendiri. Inilah sebuah perspektif yang, menurut Siegel, diadopsi oleh rezim penguasa Indonesia.²⁷

Seperti Goodfellow, Honna memandang wacana anti-komunis sebagai alat ideologis bagi militer untuk melanggengkan doktrin kewaspadaan nasional, karena militer memiliki legitimasi yang tidak memadai untuk peran mereka dalam masalah sosial dan politik. Dengan memproduksi ulang kisah tentang “bahaya laten komunis” dan mengingatkan publik akan pentingnya doktrin kewaspadaan, militer berupaya menegaskan kembali klaim mereka sebagai penjaga keamanan dan keselamatan bangsa dan negara sehingga dengan demikian keterlibatan mereka dalam urusan sosial dan politik bisa dijustifikasi. Militer telah mengartikulasikan doktrin semacam itu secara gencar menyusul adanya tekanan yang sangat kuat dari publik untuk menghapus dwi-fungsi militer setelah Soeharto jatuh. Namun, demikian pengamatan Honna, cara militer mempertahankan doktrin kewaspadaan tidak lagi dengan mereproduksi kisah seputar “bahaya laten komunis”, tetapi dengan membuat narasi tentang “penggunaan cara-cara komunis” oleh berbagai kekuatan sosial dan politik untuk mengancam keamanan nasional.²⁸

Baik Heryanto maupun Goodfellow melakukan studi pada saat rezim Soeharto masih berkuasa. Fokus perhatian mereka, sebagaimana kebanyakan sarjana tentang Indonesia kontemporer, adalah menjelaskan dominasi kekuasaan negara yang berdaya cengkeram lama (*long-standing dominance*), dan berasumsi bahwa reproduksi wacana anti-komunis hanya merupakan kepentingan negara. Karena Soeharto (sebagai personifikasi rezim) telah *lengser*, yang diikuti oleh euforia reformasi di mana semua hal yang diidentifikasi sebagai warisan Orde Baru digugat (dan dihujat), namun wacana anti-komunis masih melekat dalam masyarakat, maka perspektif yang terpusat pada negara

lingkungan” (dalam arti bahwa tak seorang pun dari keluarga seseorang dan kerabat dekat memiliki afiliasi dengan PKI). Lontaran isu tersebut diikuti dengan rumor bahwa Sudharmono sebelumnya adalah anggota *Pesindo* (Pemuda Sosialis Indonesia), sebuah organisasi binaan PKI dalam peristiwa “pemberontakan PKI 1948” di Madiun, Jawa Timur. Sekalipun hal itu merupakan urusan para elite politik, dampaknya menerpa masyarakat. Di beberapa daerah sejumlah anggota parlemen lokal (DPRD) dan pegawai pemerintah dibebastugaskan karena tidak “bersih diri” atau “bersih lingkungan” (Rob Goodfellow, 1995, *op. cit.*, hlm. 15-28).

²⁵ James T. Siegel, 1999, *op. cit.*

²⁶ James T. Siegel, 1999, *ibid.* hlm. 214.

²⁷ James T. Siegel, 1999, *ibid.* hlm. 216.

²⁸ Jun Honna, 2001, *op. cit.* hlm. 68-75.

seperti itu, termasuk pandangan Honna dan, hingga taraf tertentu, Siegel, perlu diperiksa kembali.

Studi yang dilakukan Honna, kendati juga mencakup masa-masa pasca-Soeharto, tidaklah difokuskan pada persoalan mengekalnya wacana anti-komunis dalam masyarakat. Sesungguhnya ia justru menunjukkan bagaimana militer “memperbarui” wacana anti-komunis sejak berakhirnya Perang Dingin, khususnya setelah jatuhnya Soeharto, tetapi ia tidak berhasil menunjukkan bagaimana wacana tersebut dipraktikkan di luar negara. Sementara itu, Siegel memfokuskan analisisnya pada bagaimana negara mengontrol sumber-sumber kekuasaan di luar negara dengan menciptakan “suatu bentuk kejahatan baru”, yang sama mengerikannya dengan gambaran diri dari negara itu sendiri, tetapi yang tidak ingin dilihat oleh negara. Dalam hal ini, pemakaian terminologi “komunis” hanyalah merupakan satu dari banyak cara untuk mengkriminalisasikan “si lain”. Akan tetapi, Siegel tidak melihat bagaimana praktik serupa (juga) direproduksi di dalam masyarakat.

Selain itu, para sarjana tersebut tidak memfokuskan perhatiannya pada proses historis wacana anti-komunis. Heryanto²⁹ tidak memberikan perhatian seperti itu karena ia memandang “komunis” dan “komunisme” sebagai penanda (*signifier*) yang mengapung tanpa muatan apa-apa, dalam arti bahwa kedua penanda itu sepenuhnya bersifat mengacu pada dirinya sendiri (*self-referential*). Siegel juga memandang kedua istilah itu dalam perspektif serupa. Akan tetapi, itu tidak berarti bahwa mereka menyangkal serangkaian kejadian dalam bulan-bulan terakhir pada tahun 1965 yang merupakan masa-masa awal dipancangkannya wacana tersebut. Di samping itu, mereka juga tidak mengatakan apa-apa tentang pereduksian pemahaman komunisme pada ateisme, yang tentu saja memiliki proses sejarahnya sendiri.

Di pihak lain, Goodfellow³⁰ memahami wacana tersebut dalam perspektif seorang materialis. Perhatian utamanya adalah apakah hal yang diacu oleh terminologi wacana tersebut benar-benar eksis. Ia percaya bahwa pada masa-masa awal rezim Soeharto, ancaman komunis, sebagaimana tampak dalam retorika “awas bahaya laten komunis”, sungguh-sungguh nyata, tetapi tidak lagi demikian pada akhir 1980-an. Sementara, Honna³¹, tidak menjelaskan apa-apa tentang narasi tekstual dari wacana anti-komunis tersebut karena perhatian utamanya adalah tentang bagaimana militer mempertahankan doktrin kewaspadaan (melalui reproduksi soal “bahaya laten komunis”).

Karena tidak adanya perhatian akan proses historis wacana tersebut, mereka gagal melihat celah yang menggoyahkan wacana anti-komunis itu. Dalam konteks sosial dan politik pasca-Soeharto, penjelasan instrumentalis Goodfellow dan Honna perlu diperiksa kembali karena penjelasan-penjelasan mereka terlalu terpusat pada negara (*state-centered*). Penjelasan simulakral dari Heryanto dan Siegel hingga taraf tertentu membantu memahami mengapa rekonsiliasi antara *survivor* dan pelaku (*perpetrator*) pembantaian massal tidak mudah diwujudkan. Namun penjelasan mereka tidak membantu banyak untuk membuka dan memperluas ruang yang mungkin bagi terwujudnya rekonsiliasi itu. Dalam hal ini, penelitian terbaru dari Zurbuchen memiliki posisi pengecualian. Fokus perhatiannya tidak sekadar pada perjuangan eks-tapol “peristiwa 1965” untuk mendapatkan pengakuan publik, tetapi juga menunjukkan problem dari rekonsiliasi dan solusi yang mungkin terhadapnya.³² Buku ini betul-betul memiliki perhatian yang sama dengan kepedulian Zurbuchen. Meskipun demikian, saya menaruh perhatian seperti itu dalam perspektif historis, yang

²⁹ Ariel Heryanto, 1999, *op. cit.*

³⁰ Rob Goodfellow, 1995, *op. cit.*

³¹ Jun Honna, 2001, *op. cit.*

³² Mary S. Zurbuchen, 2002, *op. cit.*

lebih memungkinkan penilaian kritis terhadap problem rekonsiliasi tersebut dan cara-cara yang mungkin bagi pencapaiannya.

Dengan maksud seperti itu, saya menawarkan suatu wilayah baru dalam mendiskusikan isu rekonsiliasi, sebuah konsep yang terutama dimengerti sebagai “suatu aspek dari hubungan yang dihayati, yang ditandai dengan beragam tingkat kesalingterimaan”.³³ Sebagai isu yang baru muncul di Indonesia, rekonsiliasi telah didiskusikan secara luas. Akan tetapi, karya akademis tentang isu ini masih sangat terbatas. Kebanyakan diskusi dan perdebatan terfokus pada aspek politik dan hukum semata. Perdebatan yang ada cenderung bergerak pada kesimpulan bahwa prospek rekonsiliasi sangat bergantung pada konstelasi kekuatan politik yang ada. Ilmuwan politik Priyambudi Sulistiyanto, misalnya, mengambil perspektif seperti itu. Ia menekankan bahwa ke mana isu rekonsiliasi akan bergerak sangat tergantung pada dinamika politik Indonesia.³⁴ Sementara, seorang aktivis hak asasi manusia, Hendaridi,³⁵ mengemukakan bahwa rekonsiliasi hanya merupakan implikasi dari penegakan keadilan; sedangkan keadilan itu sendiri merupakan hasil penegakan hukum berkat tekanan politik masyarakat sipil yang memang menjadikannya sebagai sasaran mereka.

Saya memang tidak mengingkari pentingnya aspek legal-formal dan institusi-institusi pendukungnya. Namun, perspektif seperti itu cenderung mereduksi isu rekonsiliasi sebagai persoalan politik dan teknis semata. Asal rintangan-rintangan politik teratasi, dalam arti bahwa semua kekuatan politik yang ada telah mencapai konsensus tentang siapa, apa, dan bagaimana berekonsiliasi, maka seakan-akan persoalan selebihnya tinggal masalah teknis hukum semata. Pandangan seperti ini tentu saja gagal melihat dasar yang penting bagi rekonsiliasi itu sendiri, yakni keinginan sosial untuk bernegosiasi dengan masa lalu. Namun, rekonsiliasi akan menjadi mustahil bila narasi tentang masa lalu yang tak pernah mati itu tidak dibongkar terlebih dahulu. Di sinilah terlihat keterkaitan antara mempromosikan isu rekonsiliasi dengan wacana anti-komunis, karena wacana tersebut mengedepankan kebenaran yang mengacu pada dirinya sendiri tentang apa itu komunisme dan apa yang telah dilakukan PKI di Indonesia.

Meskipun demikian, dekonstruksi narasi tentang masa lalu bukan sekadar membalikkan masa lalu itu sendiri. Juga bukan sekadar menawarkan fakta-fakta sejarah alternatif, karena jelas bahwa konstruksi ideologis tentang masa lalu bukan merupakan representasi dari masa lalu itu sebagaimana apa adanya, melainkan merupakan representasi dari masa lalu sebagaimana yang diklaim. Lebih penting lagi, upaya pembongkaran narasi berarti menelusuri kembali proses pembuatan narasi masa lalu itu. Bagian berikut memaparkan lebih lanjut dan rinci tentang metodologi cara pembongkaran narasi masa lalu.

Menginterogasi Narasi tentang Masa Lalu

Bab pertama “Buku Putih” tentang Gerakan 30 September 1965 antara lain menyatakan sebagai berikut:

³³ Louis Kriesberg, “Changing Forms of Coexistence”, dalam Mohammed Abu-Nimer (ed.), *Reconciliation, Justice, and Coexistence: Theory & Practice*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2001, hlm. 48.

³⁴ Priyambudi Sulistiyanto, “Searching for New Indonesia: The Politics of Reconciliation in the Post-Soeharto Era”, makalah dipresentasikan dalam “The 2nd International Symposium of Journal Anthropology Indonesia, University of Andalas, Padang, Indonesia, July 18-21, 2001.

³⁵ Hendaridi, “Menghadapi Masa Lalu: Rekonsiliasi atau Keadilan?”, *Kompas*, 10 & 11 Mei, 2001.

Dilihat dari seluruh latar belakang sejarahnya, aksi G30S/PKI (Gerakan 30 September/Partai Komunis Indonesia) dapat dibagi ke dalam tiga fase: *pertama*, aksi subversif untuk melakukan infiltrasi ke dalam organisasi lain dan melemahkan kesetiaan rakyat kepada pemerintah, yang terjadi mulai dari tahun 1954 hingga 1965; *kedua*, upaya kudeta untuk menjatuhkan pemerintah, yang terjadi dari bulan Juli hingga Oktober 1965; dan *akhirnya*, pemberontakan bersenjata menentang pemerintah Indonesia yang sah, yang berlangsung dari tahun 1966 hingga 1968.

Aksi pembasmian G30S/PKI dilaksanakan melalui cara-cara: *pertama*, secara fisik, yaitu dengan menghancurkan para pemimpinnya, struktur partai, dan organisasi-organisasi bersenjata; *kedua*, secara konstitusional, yaitu dengan menyatakan Komunisme Marxisme/Leninisme sebagai ajaran terlarang; dan *ketiga*, secara ideologis, yaitu dengan menyelenggarakan pertemuan raya nasional tentang Kewaspadaan Nasional.³⁶

Narasi seperti itu dimaksudkan untuk meyakinkan (kembali) seluruh bangsa akan konstruksi sejarah rezim Soeharto bahwa PKI-lah dalang utama pembunuhan keenam perwira tinggi dan satu perwira menengah pada tanggal 30 September 1965. Untuk menjustifikasi klaim semacam itu, buku putih tersebut menarasikan “sejarah PKI” dari masa-masa kemunculannya pada akhir 1910-an hingga masa-masa anti-klimaksnya pada akhir 1960-an. Buku putih tersebut bertujuan untuk menunjukkan bahwa sejak masa awal kemunculannya hingga pada masa penghancurannya, PKI tiada henti-hentinya hendak memberontak, bahkan setelah “upaya kudeta yang gagal pada 30 September 1965” itu. Sebagaimana ditunjukkan oleh kutipan di atas, PKI digambarkan telah melancarkan pemberontakan bersenjata mulai dari 1966 hingga 1968. Padahal kenyataannya, apa yang terjadi sejak akhir 1965 hingga pertengahan 1966 adalah penangkapan secara besar-besaran dan pembunuhan terhadap ratusan ribu orang-orang yang disebut kaum komunis itu, sementara lebih dari satu juta orang dipenjarakan tanpa proses pengadilan.

“Buku Putih” tersebut memperlihatkan dua hal yang layak diperhatikan. *Pertama*, ada upaya untuk mengkarakterisasikan seolah-olah kaum komunis sudah berencana melakukan pemberontakan sejak awal kemunculannya. *Kedua*, buku tersebut menghadirkan dirinya sendiri sebagai sebuah narasi tanpa narator, tuturan tanpa penutur, karena tak ada nama penyunting ataupun staf penyunting baik di sampul luar maupun sampul dalam buku itu. Satu-satunya nama yang disebutkan di situ adalah Moerdiono, Menteri Sekretaris Negara, sebagai pemberi kata pengantar buku tersebut.

Pengkaraterisasian PKI dan penghilangan narator dalam “Buku Putih” itu jelas merupakan suatu bentuk yang saya sebut “naturalisasi sejarah”. Narasi historis dihadirkan sebagai “masa lalu yang bicara”, alih-alih “masa lalu yang dibicarakan”. Hal ini mengimplikasikan bahwa “masa lalu” tak dapat dipertanyakan, karena ia telah terjadi sebagaimana adanya. Hal ini bertentangan dengan asumsi dasar pendekatan dekonstruksionis, di mana tak mungkin ada narasi tanpa narator, sebagaimana halnya tiada sejarah (*history*) tanpa sejarawan (*historian*). Oleh karenanya, suatu narasi tentang masa lalu dapat dipertanyakan, karena seorang narator tak pernah bebas dari kepentingan. Masa lalu sebagaimana dinarasikan selalu lebih dari sekadar penutur-kisahan (*story-telling*) yang lugu. Semua narasi historis tunduk pada tuntutan ideologis yang kompleks dan subtil, dan pada gilirannya memberikan pengaruh terhadapnya. Dengan demikian, masa lalu tak pernah merupakan harga mati. Karenanya, pendekatan dekonstruksionis “memperlakukan masa lalu sebagai sebuah teks untuk diuji guna mencari berbagai kemungkinan makna atau beragam pesan”.³⁷ Masa lalu ditinjau kembali guna membuka berbagai kemungkinan masa

³⁶ Gerakan 30 September Pemberontakan Partai Komunis Indonesia: Latar Belakang, Aksi, dan Penumpasannya, Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia, 1994, hlm. 4-5.

³⁷ Alun Munslow, *Deconstructing History*, London and New York: Routledge, 1997, hlm. 16.

depan yang berbeda, lebih khusus lagi “untuk membuka suatu masa depan di mana ada celah untuk memikirkan hal yang tak mungkin”.³⁸

Sebagaimana dikatakan Hayden White, wacana seharusnya disikapi lebih sebagai sebuah alat untuk memproduksi makna daripada sekadar sebagai satu-satunya sarana untuk mentransmisikan informasi tentang acuan ekstrinsik. Oleh karena itu, pendekatan dekonstruksionis tidak hanya mengundang pemeriksaan kembali atas interpretasi historis sebagai suatu jalan objektif kepada masa lalu sebagaimana adanya, melainkan juga menuntut perlunya menggali kekuatan penjelas dari narasi itu sendiri. Jika tulisan sejarah merupakan analisis atas rantai interpretasi yang rumit, maka pembahasan tentang muatan dalam sejarah harus dimulai dengan “suatu pemahaman tentang bentuk linguistik dan bentuk kisahnya”.³⁹

Dengan “berpaling pada bahasa”, saya bermaksud bahwa pendekonstruksian sebuah wacana seharusnya bermula dengan pembacaan dari dekat terhadap representasi wacana itu sendiri. Karena representasi bukanlah sebuah cara komunikasi transparan, maka perlulah mempertanyakan bahasa, dalam pengertian apa yang dimanifestasikan. Karena “wacana yang manifes tidak lebih daripada kehadiran represif dari apa yang tidak dikatakannya, maka perlulah membuatnya mencuat dalam kerumitannya itu”.⁴⁰ Di sinilah terbentang pentingnya pertanyaan soal praktik tentang komunisme yang dipahami secara umum sebagai ateisme, yang melaluinya “berlapis-lapis situs di mana kekuasaan diberlakukan dan dinegosiasikan”⁴¹ menjadi tampak.

Implikasi metodologis dari epistemologi semacam itu adalah bahwa penelusuran jejak sejarah tidak berarti mencari masa lalu yang diacu. Juga tidak berarti bahwa penelusuran jejak sejarah hanyalah memberikan suara kepada yang dibungkam dan membeberkan fungsi-fungsi khusus dari praktik-praktik diskursif sebagaimana dilakukan dalam perspektif instrumentalis. Sebaliknya, ia justru mencari “keteraturan atau aturan-aturan yang berlaku dari pernyataan, teknik dari apa yang bisa dikatakan, karena wacana merupakan sekumpulan pernyataan (atau tubuh pengetahuan) yang dimiliki oleh bentukan diskursif yang sama”.⁴² Singkatnya, ia mencari “aturan-aturan untuk hal yang mungkin diketahui”.⁴³

Mencari aturan semacam itu berarti memeriksa bukan muatan narasinya, melainkan justru struktur bahasanya di mana muatan itu dihadirkan. Apa yang akan ditelusuri dalam buku ini adalah bukan “dasar-dasar konflik” (antara PKI dan lawan-lawannya), sebagaimana yang mungkin dikerjakan oleh para sejarawan konstruksionis. Juga bukan “rangkaiannya atau sebab-akibat konflik”, sebagaimana yang mungkin dilakukan oleh para sejarawan rekonstruksionis. Sebaliknya, penelusuran buku ini lebih ditekankan pada soal “gramatika artikulasi konflik”, dalam arti bagaimana konflik antara PKI dan lawan-lawannya direpresentasikan dan apa yang mengatur representasi semacam itu dalam narasi masa lalu tersebut. Dasar metodologi semacam ini adalah pandangan bahwa “sejarah tidak ditentukan oleh kategori analisis yang sudah mapan, melainkan oleh bagaimana masyarakat menafsirkan, membayangkan, menciptakan, mengontrol, mengatur, dan memperlakukan pengetahuan tentang masa lalu, khususnya melalui klaim-klaim berbagai

³⁸ Kelly Oliver, “Witnessing Otherness in History”, dalam Howard Marchitello (ed.), *What Happens to History: The Renewal of Ethics in Contemporary Thought*, London: Routledge, 2001, hlm. 47.

³⁹ Alun Munslow, 1997, *ibid.*, hlm. 67.

⁴⁰ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, terj. Sheridan Smith, London: A.M., Travistock, 1972 (diterbitkan pertama kali pada tahun 1969), hlm. 47.

⁴¹ Sara Mills, *Discourse*, London and New York: Routledge, 1997, hlm. 93.

⁴² Michel Foucault, 1972, *op. cit.*, hlm. 117.

⁴³ Alec McHoul dan Wendy Grace, *A Foucault Primer: Discourse, Power and the Subject*, Melbourne: Melbourne University Press, 1993, hlm. 38.

disiplin atas kebenaran, otoritas dan kepastian”.⁴⁴ Meskipun begitu, kajian ini tetap berutang banyak pada deskripsi historis hasil pendekatan “konstruksionis” maupun “rekonstruksionis”.

Berdasarkan pada pemahaman sejarah semacam itu, penelusuran historis dapat dikatakan sebagai penggalian ke dalam *episteme* (pengetahuan) tentang masa lalu, untuk membedakan bagaimana kejadian pada masa itu dijelaskan oleh orang-orang kepada diri mereka sendiri melalui struktur narasi yang dominan dan terpinggirkan. Hal ini memungkinkan bagi upaya pemahaman “bagaimana makna yang ditanamkan dalam hidup, pekerjaan dan bahasa berubah menurut aliran kekuatan *tropic*”⁴⁵ tak sadar yang beroperasi di bawah taraf penciptaan mitos mereka sendiri”.⁴⁶ Dengan kata lain, undangan untuk mengisahkan kembali sejarah dari perspektif yang berbeda ini menjadi mungkin karena adanya pandangan bahwa praktik naratif-lah, bukan struktur abstrak, yang “menanamkan makna dalam tampilan”.⁴⁷

Selain melakukan penelusuran sejarah, sebagaimana telah saya kemukakan sebelumnya, kajian ini akan membangun argumen dengan membaca otobiografi para eks-tapol, yakni Hasan Raid dan Achmadi Moestahal. Kedua otobiografi ini bukan hanya menarik secara tekstual, yang memperlihatkan hal “yang tak mungkin” menjadi mungkin (yakni, menjadi komunis yang sekaligus Muslim), melainkan juga secara kontekstual, terutama berkaitan dengan siapa yang menerbitkan kedua karya itu. Baik secara tekstual maupun kontekstual, kedua otobiografi itu menggugat wacana anti-komunis.

Dalam wacana anti-komunis, kedua otobiografi tersebut tampak sebagai satu bentuk representasi diri dari mereka yang disebut sebagai “si Lain” yang komunis. Meskipun demikian, ketika sejarah dibuka terhadap ke-*yang-lain-an* (*otherness*) dalam cara seperti itu, penggunaan yang selama ini dominan tentang “si Lain” itu dalam sejarah akan digugat. Hal itu memerlukan “historisasi pemahaman akan identitas dan perbedaan baik dalam model abstrak maupun khusus”.⁴⁸ Singkatnya, otobiografi – dan bentuk-bentuk lain narasi-diri – mentransformasi wacana, karena otobiografi itu sendiri merupakan suatu wacana transformasi.⁴⁹ Bagian berikut akan membahas pemahaman atas otobiografi dan cara-cara membacanya demi mendekonstruksi wacana yang ditantangnya.

Membaca sebuah Representasi-Diri

Dalam pengantar untuk otobiografinya, *Pergulatan Muslim Komunis*, Hasan Raid antara lain menulis sebagai berikut:

⁴⁴ Alun Munslow, 1997, *op. cit.*, hlm. 125.

⁴⁵ Karena diambil dari kata dasar “*trope*”, atau karena merupakan tanda penunjuk atau penjelas, kekuatan *tropic* terdiri dari empat gambar wicara yang utama: metafor (sebagai jenis *trope* yang paling mendasar), metonimi (hubungan bagian dengan keseluruhan), sinedoke (*synecdoche* – satu aspek yang mewakili yang lain) dan ironi. Penentuan *trope* berarti pembalikan deskripsi suatu kejadian atau objek jauh dari satu arti. Aturan *tropic* merupakan kode-kode fundamental yang menentukan struktur narasi, rangkaian total relasi yang menyatukan praktik-praktik diskursif yang membangkitkan figur-figur epistemologis, ilmu, dan sistem-sistem yang diformalkan (Alun Munslow, 1997, *ibid.* hlm. 11-12 dan 134).

⁴⁶ Alun Munslow, 1997, *ibid.*, hlm. 135.

⁴⁷ Mike Crang, “Spacing Times, Telling Times and Narrating the Past”, *Time & Society*, Vol. 3, No. 1, 1994, hlm. 41.

⁴⁸ Kelly Oliver, 2001, *op. cit.*, hlm. 50.

⁴⁹ Carolyn A. Barros, *Autobiography: Narrative of Transformation*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1998.

Apakah aku masuk PKI hanya turut-turutan atau ada alasan mendasar? ... Bagiku sendiri adanya pertanyaan *mengapa aku masuk PKI*, juga menguntungkan. Aku dapat menjelaskan duduk persoalan yang sesungguhnya. ... Akan panjang ceritanya sehingga aku terpanggil pada bulan Desember 1945, mendaftarkan diri jadi calon anggota PKI di Solo. ... Akan tetapi, kisah itu bisa ditelusuri hingga 1933, ketika saya telah tamat mengaji Al-Qur'an saya di Silungkang (Sumatera Barat). Kemudian saya masuk ke Sekolah Diniyah (sekolah agama). Saya bertemu dengan seorang guru yang sangat mengesankan. Salah satu dari pokok ajarannya adalah berkenaan dengan status hukum menghisap darah segar, yang haram dalam hukum Islam. Tetapi, imbuhan sang guru, "tidaklah memadai jika hanya membaca teks itu (surah al-An'am) secara harfiah atau dangkal seperti itu. Surat tersebut harus dibaca dari segi hakikatnya, di mana seorang tuan yang mengeksploitasi hambanya juga merupakan suatu bentuk lain dari penghisapan darah segar seperti itu.

Pada akhir 1930-an, ketika saya pindah ke Surabaya, saya membaca banyak buku dan artikel, dan saya menemukan bahwa program PKI ternyata bertujuan untuk membebaskan manusia dari eksploitasi oleh manusia lain. Bagiku persis itulah yang saya pelajari dari guru agama saya dahulu. Dalam konteks ini, PKI justru mempraktikkan ayat al-An'am dalam Qur'an.⁵⁰

Sementara, dalam otobiografinya *Dari Gontor ke Pulau Buru*, Achmadi Moestahal antara lain menulis sebagai berikut:

Dalam Pemilihan Umum 1955, saya memilih PKI. Saya melihat waktu itu program PKI bersifat populis, membela buruh, membela orang kecil yang diperlakukan sewenang-wenang. Dalam bahasa Islam, partai ini membela *al-madhumin*. Sejak saya lulus sekolah rakyat, saya bersimpati terhadap gerakan sosialis-komunis (kiri) seperti PKI. Gagasan dan substansi gerakan kiri tersebut mempunyai banyak persamaan dengan ajaran Islam yang saya peluk.⁵¹

Hampir tidak mungkin kita menemukan narasi semacam itu pada masa Soeharto berkuasa. Pada masa itu para eks-tapol yang telah dituduh memiliki afiliasi dengan PKI atau berbagai organisasi massanya bungkam karena memang dibungkam.⁵² Kisah tentang masa lalu mereka dalam aktivitas politik tetap berada dalam wilayah "privat". Jika ada orang di luar komunitas memori mereka mengetahui masa lalu mereka yang penuh "stigma", maka respon mereka bisa diam atau bisa pula memperlihatkan "penyesalan", seolah menerima dan mengakui bahwa mereka memang menanggung "dosa politik".⁵³

⁵⁰ Hasan Raid, *Pergulatan Muslim Komunis: Otobiografi Hasan Raid*, Yogyakarta: LKPSM-Syarikat, 2001, hlm. 5-6.

⁵¹ Achmadi Moestahal, *Dari Gontor ke Pulau Buru: Memoar H. Achmadi Moestahal*, Yogyakarta: Syarikat, 2002, hlm. 143.

⁵² Bagaimanapun, itu tidak berarti bahwa mereka tak mampu mengekspresikan pikiran dan diri mereka, sebagaimana diamati oleh Goenawan Mohammad, "Kind of Silence from Prison Bars", *The Jakarta Post*, 29 April, 1999. Sebagai misal, Pramodya Ananta Toer, menerbitkan buku hariannya yang ia tulis selama empat belas tahun dalam penjara pada tahun 1995. (Pramodya Ananta Toer, *Nyanyi Sunyi Seorang Bisu: Catatan-Catatan dari Pulau Buru*, Jakarta: Lentera, 1995). Namun, beberapa minggu kemudian, buku tersebut dilarang dan dicabut dari peredaran, sama seperti novel yang ia tulis ketika ia dipenjara di Pulau Buru yang sebelumnya juga telah dilarang. Dengan kata lain, para eks-tapol tidak memiliki kebebasan untuk menyatakan diri mereka sendiri.

⁵³ Dalam wawancara yang saya lakukan dengan sejumlah eks-tapol dari akhir Oktober 1999 hingga awal Januari 2000, salah satu pertanyaan saya adalah bagaimana masyarakat, yaitu para tetangga terdekat dan kerabat, menanggapi "kembalinya mereka ke tengah-tengah masyarakat bebas". Kebanyakan mengakui bahwa orang cenderung menghindari mereka, karena dekat dengan mereka bisa membawa "efek yang tak diharapkan" bagi kedua belah pihak. Keadaan ini memaksa mereka, meminjam kata-kata Sylvia Brinton Perera, "hidup dalam persembunyian" atau "hidup dengan perasaan seolah-olah bahaya ada di mana-mana dan kapan saja" (Lihat Sylvia Brinton Perera, *The Scapegoat Complex: Toward a Mythology of Shadow and Guilt*, Toronto: Inner City Books, 1986, hlm. 27).

Sejak Soeharto jatuh, sejumlah eks-tapol yang telah dituduh terlibat dalam peristiwa 1965 menerbitkan otobiografi atau memoir mereka. Namun demikian, kebanyakan otobiografi mereka itu tampak lebih bersifat membela diri, dalam arti menolak tuduhan (dan stigmatisasi) bahwa mereka terlibat dalam pembunuhan terhadap keenam perwira tinggi dan satu perwira menengah dalam peristiwa 30 September 1965 itu. Alih-alih, mereka menuduh Soeharto sendirilah dalang, atau paling tidak satu di antara pihak-pihak yang diuntungkan dengan pembunuhan tersebut.⁵⁴ Kedua otobiografi sebagaimana dikutip di atas lebih dari sekadar pembelaan diri semacam itu. Keduanya tidak hanya mengungkapkan tentang “apa yang sungguh-sungguh terjadi pada 30 September 1965”, tetapi juga menarasikan pengidentifikasian diri mereka sebagai “komunis” sekaligus “Muslim”, yang bagi mereka keduanya tidak saling bertentangan, bahkan justru saling memperkaya. Jelaslah dalam hal ini kedua otobiografi tersebut melakukan dekonstruksi terhadap wacana anti-komunis, karena dua-duanya menggoyahkan pertentangan antara komunisme dan Islam.

Otobiografi dalam pengertian semacam itu memiliki “sejarah tentang *pribadi yang menyimpang* (deviating personae)”.⁵⁵ Mereka memproduksi kehidupan ketimbang sebaliknya. Dalam kata-kata Paul de Man, “apa pun yang *dilakukan* oleh penulis ditentukan oleh tuntutan teknis akan tampilan potret diri dan dengan demikian ditentukan oleh sumber-sumber yang menjadi mediumnya”. Dengan demikian, penulis otobiografi adalah “secara umum merupakan orang yang bertindak: sebuah cara berada (*mode of being*) yang memiliki konversi akhirnya sendiri ke dalam narasi, pembacaan akhirnya sendiri oleh orang lain”.⁵⁶

Mengatakan bahwa otobiografi merupakan sebuah wacana konversi tampak menjelaskan apa itu otobiografi. Akan tetapi, ketika seseorang mempelajari konversi itu sendiri, ia akan menemukan dirinya sendiri seolah melihat kategori yang diperbesar. Basis otobiografi sekarang tampak “tidak untuk ditempatkan dalam suatu rangkaian tertentu dari perhatian tematik melainkan dalam suatu cara membaca, di mana subjek bacaan tersebut menyokong dirinya sendiri dengan subjek sebuah teks”. Ini disebabkan oleh fakta bahwa “otobiografi mempertegas pemahaman akan diri sebagai sebuah imitasi dari diri yang lain, jauh dari pengertian akan keunikan hakikat dirinya sendiri”. Selain itu, otobiografi “mencerminkan dan memproduksi bukan hanya pemahaman-diri itu sendiri, melainkan terutama bentuk khusus pemahaman-diri dalam dialognya dengan teks”.⁵⁷ Dengan demikian, otobiografi adalah “suatu bentuk intertekstualitas, di mana hidup seseorang selalu lebih besar daripada yang dapat dituliskannya”.⁵⁸

Jika otobiografi selalu sudah bersifat inter-tekstual, maka ia membutuhkan suatu tingkat pembacaan yang kompleks untuk membuka kemungkinan-kemungkinan maknanya. Pembacaan secara sinoptik – dalam arti membuat praktik pembacaan yang operatif menjadi eksplisit tatkala membaca bukan merupakan problem, yang merupakan

⁵⁴ Lihat sebagai contoh, A. Latief, *Pleidoi Kol. A. Latief: Soeharto terlibat G 30 S*, Jakarta: Institut Studi Arus Informasi, 1999; Sulami, *Perempuan-Kebenaran dan Penjara*, Jakarta: Yayasan Cipta Lestari, 1999; Aristides Katoppo dkk. (ed.), *Menyingkap Kabut Halim 1965*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan 1999; dan Omar Dhani, *Tuhan, Perhatikanlah Hati, Pikiran dan Tanganku: Pleidoi Omar Dhani*, Jakarta: Media Lintas Inti Nusantara, 2001. Dalam bentuk novel, lihat Putu Oka Sukanta, *Merajut Harkat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

⁵⁵ Carolyn A. Barros, 1998, *op. cit.*, hlm. 208-213.

⁵⁶ Geoffrey Galt Harpham, “Conversion and the Language of Autobiography”, dalam James Olney (ed.), *Studies in Autobiography*, Oxford: Oxford University Press, 1988, hlm. 42.

⁵⁷ Geoffrey Galt Harpham, 1988, *ibid.*, hlm. 44-45.

⁵⁸ Wallace Fowlie, “On Writing Autobiography”, dalam James Olney (ed.), *Studies in Autobiography*, Oxford: Oxford University Press, 1988, hlm. 169.

tingkatan paling dasar dari semua pembacaan – tidak memadai, dan bahkan mengaburkan. Otobiografi memerlukan suatu tingkat pembacaan lebih lanjut, yakni pembacaan dekonstruktif.

Dalam pembacaan dekonstruktif, ada “kecurigaan yang diumumkan tentang reduksionisme kontekstual, dan segala sesuatu secara virtual ditemukan dalam nuansa dan respon pembaca yang dekat terhadapnya”. Pendekatan dalam pembacaan ini sering “membawa secara ekstrem reaksi dismisif ke arah praktik-praktik pembacaan yang berorientasi pada muatannya”. Hal ini membantu “untuk membangkitkan pertanyaan dan kemungkinan-kemungkinan baru, jadi membuka sekurang-kurangnya lorong sementara untuk bekerja melalui problem”.⁵⁹

Dekonstruksi melibatkan analisis terhadap kekuatan yang terkait secara intens, kekuatan yang “didialogkan” secara internal, dalam sebuah teks, yang menempatkan maksud eksplisit pengarangnya dalam bahaya. Keyakinan pengarang pada oposisi biner dan pada suatu hasrat totalisasi mungkin bisa membingungkan, melemahkan, atau didisorientasi oleh kurang sigapnya elemen yang dapat diklasifikasikan atau yang dicampur-adukkan. Karena biner diatur secara tipikal dalam hierarki yang keras, maka dekonstruksi “melibatkan fase-fase yang saling terkait: pembalasan (yang dari situ terminologi yang subordinat diberikan prioritas) dan pencabutan yang digeneralisasikan”. Gerakan yang kemudian itu memerlukan “sebuah upaya untuk menghindari inversi yang sederhana dari hierarki yang tetap ada di dalam bingkai yang diberikan tentang referensi dan membangun sebuah bentuk kekuasaan yang baru, tetapi ke mana ia mengarahkan tampak kurang jelas”. Hal itu bisa juga “menuju ke arah diseminasi di mana permainan kata diumumkan dan artikulasi menjadi sangat labil”. Dalam banyak hal, “dekonstruksi tidak sekadar mengeluarkan atau mengurung makna dan referensi. Ia menempatkannya di dalam kesaling-pengaruh (*interplay*) dari jejak yang ditekstualisasikan yang tidak hanya terlampaui. Ia menempatkan makna dan referensi di dalam suatu jaringan jejak yang diinstitusikan”.⁶⁰

Dengan mengkombinasikan kedua metodologi di atas, yaitu penelusuran jejak sejarah wacana anti-komunis dan pembacaan dekonstruktif kedua otobiografi tersebut, saya akan memperlihatkan ketidakstabilan oposisi antara “agama” dan “komunisme”. Kelemahan dari kedua konsep tersebut, “agama” dan “komunis”, kemudian akan menjadi jelas. Inilah alasannya mengapa kelanggengan wacana anti-komunis di mana komunisme secara populer direduksi sebagai ateisme, paling baik jika dimengerti sebagai senjata terakhir untuk mendefinisikan dan mempertahankan klaim sang diri yang “religius”.

Bagian terakhir dari bab ini berkaitan dengan bagaimana upaya membongkar dan mengubah wacana anti-komunis. Sementara, keterkaitannya dengan penciptaan ruang yang mungkin bagi rekonsiliasi akan diberikan tekanan dan diesplorasi dalam bab-bab selanjutnya. Demikian juga, materi apa dan sumber apa yang digunakan untuk masing-masing pembahasannya akan menjadi konsentrasi bahasan bab-bab selanjutnya.

Sistematika Buku dan Sumber-Sumber Acuannya

Bab-bab selanjutnya dimulai dengan deskripsi tentang praktik diskursif populer anti-komunisme dan akan berakhir dengan pembahasan tentang ruang yang mungkin bagi rekonsiliasi nasional. Bab Dua berfokus pada bagaimana praktik diskursif anti-komunisme

⁵⁹ Dominick LaCapra, *History and Reading: Tocqueville, Foucault, French Studies*, Melbourne: Melbourne University Press, 2000.

⁶⁰ Dominick LaCapra, 2000, *ibid.* hlm. 42-43.

tampak jelas dalam aksi protes menentang gagasan Gus Dur soal pencabutan instrumen hukum yang melarang komunisme dan PKI. Karena gagasan tersebut tak dapat dipisahkan dari terbukanya kotak Pandora setelah Soeharto jatuh, maka perlulah memberikan penekanan pada euforia massa akan perayaan atas *lengser*-nya Soeharto. Meskipun demikian, sebagaimana tampak dalam aksi protes yang sebetulnya tak lebih dari puncak gunung es di tengah lautan wacana besar anti-komunisme, maka dipandang penting untuk mengilustrasikan wacana semacam itu dalam praktik komunikatif kehidupan sehari-hari, di mana “gagasan provokatif” seperti yang dikemukakan Gus Dur tidak ada. Bab ini bersandar pada berbagai sumber. Dalam menggambarkan subjek bahasan dan retorika tentang aksi protes menentang gagasan Gus Dur soal pencabutan pelarangan terhadap PKI dan komunisme, saya akan menggunakan bahan-bahan dari surat kabar dan majalah berita. Sementara, dalam membahas praktik-praktik wacana anti-komunis dalam kehidupan sehari-hari, saya akan bersandar pada *folklore* yang dikumpulkan terutama dari ingatan pribadi saya. Oleh karena itu ungkapan-ungkapan yang anekdotal dalam batas tertentu tak terhindarkan.

Bab Tiga mencoba menelusuri wacana anti-komunis kembali ke masa-masa pembentukan PKI pada tahun 1920 sampai dengan penghancuran massal PKI pada tahun 1965-66. Bab ini mengeksplorasi bagaimana PKI dan lawan-lawannya, terutama partai-partai Islam, selama periode tersebut merepresentasikan diri mereka sendiri, dan bagaimana dalam representasi diri itu masing-masing saling mengkonstruksikan “si lain”, dan apa yang menentukan oposisi “diri” – “si lain” semacam itu. Bab ini akan berakhir dengan bahasan tentang bagaimana narasi besar tentang anti-komunisme tersebut diproduksi selama pembantaian massal, di mana representasi-diri mereka yang disebut “komunis” sudah tidak dimungkinkan lagi. Kemudian, rezim Orde Baru Soeharto muncul tidak hanya sebagai sebuah rezim politik, melainkan, yang lebih penting, sebagai sebuah “rezim kebenaran” tentang “komunis” dan “komunisme”. Dalam proses penelusuran terhadap wacana anti-komunis tersebut, bab ini akan menggunakan sejumlah karya akademis para sarjana tentang sejarah PKI dari berbagai periode dan tema yang berbeda-beda. Sementara dalam penarasian suara resmi PKI pada dekade 1950-an dan awal 1960-an, saya menggunakan teks pidato pimpinan PKI, Dipa Nusantara Aidit.

Bab Empat membahas otobiografi Hasan Raid dan Achmadi Moestahal dan penerbit serta latar belakang penerbitan kedua otobiografi tersebut. Baik teks maupun konteks penerbitan kedua karya tersebut menempati posisi penting dalam upaya pembongkaran wacana anti-komunisme. Dari sudut pandang wacana anti-komunis, kedua otobiografi tersebut merupakan suatu representasi-diri kaum “komunis” yang lain, sementara penerbitnya mewakili sang diri yang “religius”. Bab ini akan memeriksa bagaimana ketika pertentangan “diri” – “si lain” telah menghancurkan dirinya sendiri, sehingga yang semula tampak tidak mungkin menjadi mungkin. Selain menggunakan teks kedua otobiografi tersebut, bab ini menggunakan informasi yang dikumpulkan dari berbagai wawancara dengan beberapa aktivis muda NU yang secara langsung terlibat dalam ornop atau LSM yang menerbitkan otobiografi tersebut, terutama menyangkut proses produksinya.

Bab Lima mengeksplorasi bagaimana kaum muda NU memandang apa yang disebut kaum komunis dan memfasilitasi praktik rekonsiliasi di tingkat akar rumput, meskipun gagasan Gus Dur menyangkut isu tersebut telah ditolak secara publik di tingkat nasional. Bab ini akan bersandar pada wawancara dengan aktivis-aktivis muda NU dan beberapa karya akademik para sarjana tentang dinamika NU di bawah kepemimpinan Gus Dur. Sebuah bacaan penutup dari buletin tentang rekonsiliasi, *Ruas*, yang dicetuskan oleh

para aktivis muda NU, digunakan untuk memperkaya bahasan tentang bagaimana unsur-unsur muda NU tersebut menyikapi isu rekonsiliasi.

Akhirnya, Bab Enam menyajikan sebuah refleksi teoretis. Bab ini mencoba membuat apa yang berbeda dalam problem rekonsiliasi pasca-Soeharto menjadi tampak jelas dengan menampilkan pandangan-pandangan komparatif terhadap fenomena serupa dalam masyarakat pasca-otoriter atau pasca-perang saudara di lain tempat. Perbandingan ini membawa suatu pemahaman yang lebih baik tentang praktik rekonsiliasi yang telah dicetuskan oleh kaum muda NU. Pada gilirannya hal ini membantu memahami arah yang mungkin dari proses demokratisasi dalam masa pasca-Soeharto dari aspek-aspek sosial dan kulturalnya.

Bab II

Wacana Anti-Komunis dan Praktik Sosialnya

Pengantar

Bab ini membahas bagaimana wacana anti-komunis dipraktikkan dalam masyarakat Indonesia. Tujuannya untuk menunjukkan bagaimana pemahaman yang lazim tentang komunisme sebagai ateisme tidak hanya merupakan pengertian sentral, melainkan juga telah menelorkan pengertian-pengertian turunannya sendiri. Pemahaman umum yang demikian itu tampaknya telah diterima begitu saja, sehingga membendung setiap peluang bagi terbukanya ruang rekonsiliasi dengan (apa yang disebut) eks-komunis. Antara lain dari perspektif inilah dapat dipahami kenapa usulan Gus Dur untuk mencabut ketentuan hukum yang melarang komunisme dan Partai Komunis Indonesia (PKI) kandas.

Kegagalan ini menunjukkan bahwa berbagai kelompok sosial yang memandang wacana anti-komunisme sebagai sesuatu yang tak bisa ditawar-tawar masih tetap kuat, walaupun Soeharto – yang keabsahan kuasanya antara lain bertumpu pada pendakuannya sebagai “penyelamat bangsa dan negara dari pengkhianatan komunis”– telah *lengser*. Dengan sikap mental yang tak bisa ditawar-tawar seperti itu, “komunisme” lalu menjadi sasaran empuk untuk dikutuk demi apa saja yang dipandang sebagai mengancam agama, yang berarti juga demi pengamanan rasa-diri yang saleh. Metode pengamanan “rasa saleh” demikian itu mempersulit gagasan untuk bernegosiasi dengan kekejaman masa lalu, sebagai prasyarat yang diperlukan untuk rekonsiliasi nasional antara pihak-pihak yang saling bermusuhan tragedi 1965-66. Sebagaimana saya sebutkan dalam Bab Satu, gagasan Gus Dur untuk mencabut pelarangan terhadap komunisme dan PKI bertolak dari isu rekonsiliasi. Namun demikian, kendati mendapat rintangan, isu rekonsiliasi tetap hidup. Sebagaimana akan saya bahas kemudian dalam Bab Empat dan Lima, sekelompok anak muda Nahdlatul Ulama (NU) dan sebuah yayasan yang diprakarsai oleh sejumlah eks-tapol, yang memperhatikan pada penulisan ulang “peristiwa 1965” dan akibat-akibatnya, terus bekerja keras untuk rekonsiliasi nasional melalui program bersama mereka. Hal ini menunjukkan bahwa sekalipun ada perlawanan kuat dari banyak kelompok Muslim, gagasan Gus Dur bukan hanya telah menggugat tabu yang selama ini berlaku, yaitu dengan mempertanyakan narasi “peristiwa 1965” yang sudah mapan, tetapi juga telah menggoyahkan “kebiasaan masyarakat” yang menghantukan “kaum komunis”. Oleh karena itu, perlulah kiranya memperhatikan dengan cermat perdebatan publik tentang masalah “komunis” dan “komunisme”, untuk mengamati apa dan bagaimana isu mengenai “komunis” dan “komunisme” itu muncul kembali setelah kejatuhan Soeharto. Dengan demikian bab ini disusun sebagai berikut.

Pertama, karena usulan Gus Dur untuk mencabut pelarangan terhadap komunisme dan PKI itu ibarat membuka kotak Pandora, menyusul sesudah Soeharto jatuh, maka bab ini akan menggambarkan hal-ihwal sekitar jatuhnya Soeharto, yang telah mengubah wacana resmi anti-komunisme, dan bagaimana perubahan-perubahan tersebut berlangsung. Bab ini akan lebih difokuskan pada perubahan yang terjadi dalam bulan-bulan awal pemerintahan Gus Dur, yang tidak dapat dipisahkan dari gagasan rekonsiliasi nasional yang dilontarkannya. *Kedua*, bab ini akan membahas protes-protes terhadap gagasan dan prakarsa Gus Dur dalam menyikapi masalah “komunis” dan “komunisme”. Ini akan dibandingkan dengan tanggapan-tanggapan terhadap kebijakan pemerintah mengenai

“komunis” dan “komunisme” semasa pemerintahan peralihan B. J. Habibie. Perbandingan ini akan memberi perspektif yang lebih mendalam tentang bagaimana wacana anti-komunis dipraktikkan, demi mengamankan rasa-diri yang saleh ketimbang demi melegitimasi sesuatu rezim politik. *Akhirnya*, karena wacana publik dibangun melalui “memori sosial”, maka bab ini akan membahas juga bagaimana wacana anti-komunis dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Wacana ini tampak dalam cerita-cerita tutur atau dongeng-dongeng rakyat. Cara-cara bagaimana rasa kesalehan diri seseorang ini dikonstruksi, akan tampak jelas dengan membaca kisah-kisah tersebut secara teliti, dan dengan mengkaji bagaimana kisah-kisah tersebut direproduksi.

Perubahan dalam Wacana Resmi Anti-Komunisme Setelah Soeharto Jatuh

Kejatuhan Soeharto membawa banyak perubahan penting dalam wacana resmi anti-komunisme. Perubahan-perubahan selama pemerintahan peralihan B. J. Habibie (Mei 1998 – Oktober 1999), tampil lebih sebagai konsekuensi dari euforia de-Soehartoisasi, ketimbang berangkat dari keinginan untuk memasukkan “komunis” dan “komunisme” ke dalam rancah “nasional”. Ini berbeda dengan perubahan yang terjadi dalam bulan-bulan awal pemerintahan Gus Dur (Oktober 1999 – Juli 2001), yang berakar pada gagasan akan perlunya rekonsiliasi nasional. Akan tetapi, perubahan dalam kedua pemerintahan Habibie maupun Gus Dur pantas dicatat, sebab keduanya tidak hanya menyingkap melainkan juga, hingga pada taraf tertentu, menggoyahkan wacana anti-komunis.

Selama pemerintahan peralihan Habibie terjadi empat perubahan, yang berkaitan dengan sikap pemerintah terhadap komunisme. *Pertama*, pemerintah menghentikan “ritual nasional” penayangan filem yang disponsori pemerintah Orde Baru, *Pengkhianatan G-30-S/PKI*¹, melalui semua saluran televisi pada malam tanggal 30 September setiap tahun. “Ritual” ini telah menjadi bagian dari “peringatan nasional” tentang pembunuhan enam orang perwira tinggi Angkatan Darat selama tiga belas tahun terakhir pemerintahan Soeharto.² Dalam suasana euforia de-Soehartoisasi, penghentian “ritual” ini lebih disebabkan oleh penggambaran filem tersebut yang menonjolkan peran sentral Soeharto dalam “menyelamatkan negara dan bangsa dari pengkhianatan komunis”, ketimbang niat untuk meralat sejarah resmi tentang “peristiwa 1965” itu, sebagaimana yang diharapkan oleh para eks-tapol, pembela hak asasi manusia, dan sejumlah sejarawan.³

¹ G-30-S/PKI merupakan singkatan dari “Gerakan 30 September/Partai Komunis Indonesia”, istilah yang digunakan oleh rezim Soeharto untuk menamakan percobaan pengambilalihan kekuasaan dengan cara paksa oleh resimen pengawal presiden yang dipimpin oleh Letkol Untung Samsuri pada 30 September 1965 (atau lebih tepatnya di pagi buta 1 Oktober 1965). Lihat lagi Bab Satu, catatan 1.

² Pada tahun-tahun awal pemutarannya di berbagai bioskop umum, pemerintah menggerakkan anak-anak sekolah di seluruh negeri untuk menonton filem tersebut. Akan tetapi, untuk menonton filem tersebut tidaklah bebas biaya.

³ Sebagai pengganti filem *Pengkhianatan G-30-S/PKI*, Perusahaan Filem Nasional memproduksi “Bukan Sekadar Kenangan”. Filem ini menghadirkan kisah seorang wanita muda yang pernikahannya dibatalkan karena ayahnya dicap sebagai pendukung Komunis. Akan tetapi, plot filem pengganti itu memperlihatkan indikasi bahwa betapa masih kuat dan tak tertandinginya “semangat” anti-komunisme dalam era pasca-Soeharto di Indonesia dan bahwa hal itu masih tetap menjadi semacam ideologi yang dominan. Lihat Klaus H. Schreiner, “Remembering or Forgetting ‘Lubang Buaya’”, makalah dipresentasikan pada lokakarya *Remembering and Forgetting: The Political and Social Aftermath of Intense Conflict in Eastern Asia and Northern Europe*, University of Lund, 15-17 April 1999, hlm. 1.

Kedua, pemerintah membebaskan sepuluh tahanan politik yang masih tersisa, yang telah dituduh terlibat dalam “peristiwa 1965”.⁴ Kebijakan ini tampak merupakan konsekuensi dari pencabutan Undang-Undang Anti-Subversi No. 56/1963, yang telah digunakan oleh rezim Soeharto untuk menangkap dan menahan siapa saja yang dicurigai sebagai “mengancam stabilitas nasional”. Logika di belakang pencabutan undang-undang ini ialah untuk mengosongkan penjara dari tahanan politik, karena pemenjaraan mereka belum tentu disebabkan oleh kejahatan yang telah mereka lakukan, melainkan oleh penentangan, pembangkangan, dan perbedaan paham politik mereka. Itulah sebabnya pemerintah membebaskan semua tahanan politik yang masih tersisa, tanpa mempedulikan afiliasi politik mereka.⁵

Ketiga, pemerintah tidak memberikan reaksi menolak atau menyetujui atas pembentukan YPKP (Yayasan Penelitian Korban Pembunuhan 1965-66). Yayasan ini diprakarsai dan dibentuk oleh beberapa eks-tapol terkemuka “peristiwa 1965”. Tujuannya untuk menyelidiki jumlah korban pembunuhan massal pada 1965-66.⁶ Sikap tak acuh (atau bahkan toleran) pemerintah terhadap pembentukan dan kegiatan yayasan tersebut dapat dimengerti dalam suasana euforia merayakan hak kebebasan berorganisasi.⁷

Keempat, para aparat pemerintah enggan menggunakan kembali retorika “waspada terhadap ancaman atau bahaya laten komunis”, yang telah sering diucapkan pada masa sebelumnya. Masyarakat “telah menjadi terbiasa”, karena retorika ini digunakan berlebihan untuk mendiskreditkan siapa saja yang tidak disukai.⁸ Daya efektivitasnya sebagai instrumen politik untuk melancarkan intimidasi telah melemah.

Kendatipun ada perubahan-perubahan sebagaimana dikatakan di atas, terdapat dua kebijakan yang saling bertentangan yang bisa kita amati selama pemerintahan peralihan Habibie. *Pertama*, pemerintah bermaksud memasukkan sebuah ketetapan ke dalam KUHP (Kitab Undang-Undang Hukum Pidana), yaitu ketetapan bagi mereka yang didapati menyebarkan ajaran Marxisme/Komunisme/Leninisme. Ketentuan hukum ini dirancang sebagai pengganti Undang-Undang Anti-Subversif No. 56/1963⁹ yang telah dicabut

⁴ Para tahanan politik ini sebagiannya merupakan anggota Cakrabirawa. Mereka dituduh terlibat dalam kudeta 30 September 1965 itu. Mereka baru dituntut di pengadilan setelah terlebih dahulu ditahan selama lebih dari sepuluh tahun, dan mereka dihukum seumur hidup. Mereka semua berada dalam usia tujuh puluhan tahun sewaktu dijatuhkan hukuman oleh pengadilan. Lihat *Kompas*, 13 Maret 1999. Tentang berita pembebasan mereka, lihat *Kompas*, 26 Maret 1999.

⁵ Dalam konteks pembebasan sepuluh tahanan politik yang masih tersisa yang dituduh terlibat dalam “peristiwa 1965”, alasan kemanusiaan – semisal “mereka semua telah lanjut usia dan menderita berbagai penyakit” – dinyatakan sebagai alasan bagi pembebasan mereka lebih dari sekadar persepsi bahwa pembebasan tersebut merupakan suatu implikasi logis dari pencabutan Undang-Undang Anti-Subversif. Lihat *Kompas*, 25 dan 26 Maret 1999.

⁶ Yayasan ini didirikan pada 15 April 1999. Segera setelah ia membentuk jaringannya di berbagai kota kabupaten terutama di Jawa Tengah dan Jawa Timur, di mana ratusan ribu anggota dan para simpatisan PKI atau organisasi-organisasi pendukungnya dibunuh baik oleh militer maupun oleh para *vigilante* yang berafiliasi dengan organisasi politik yang bertentangan dengan PKI. Motif pendirian yayasan tersebut adalah untuk mencari pengakuan publik bahwa mereka, para eks-tapol itu, adalah korban, dan bukannya pelaku dari tragedi yang dikenal sebagai “peristiwa 1965” itu.

⁷ Sebagaimana akan saya bahas lebih lanjut dalam bab ini, tampak bahwa komunitas Muslim tertentu tidak begitu mudah memandang para eks-tapol yang mengambil bagian dalam euforia “reformasi” dengan mendirikan organisasi mereka sendiri untuk mengartikulasikan narasi historis mereka sendiri.

⁸ Selama era Soeharto, produksi ulang retorika ini tampak menjadi suatu kebiasaan aparat pemerintah, dari posisi paling puncak, yaitu dari Presiden Soeharto sendiri, hingga ke tingkat paling rendah, yaitu kepala desa, bahkan rukun tetangga dalam pertemuan-pertemuan masyarakat di tingkat rukun tetangga itu.

⁹ Berdasarkan undang-undang ini, pemerintah mampu menutup media massa, melarang pengedaran buku, dan menahan siapa saja yang dianggap mengancam “stabilitas nasional” untuk jangka waktu yang tidak terbatas.

beberapa waktu sebelumnya. Akan tetapi kebijakan ini tentu saja bertentangan dengan euforia “Reformasi”, di mana hampir semua hal yang terkait dengan praktik-praktik politik selama rezim Soeharto dipandang sebagai menghalangi proses demokratisasi. Oleh karena itu berkat tekanan masyarakat, Dewan Perwakilan Rakyat kemudian menolak usulan tersebut.¹⁰

Kedua, Habibie sendiri membuat sebuah pernyataan yang kontroversial. Ia menyatakan ada indikasi kuat tentang gerakan subversif yang disebutnya “Komas”, yaitu singkatan dari “komunis”, “nasionalis” dan “*marhaenisme*”, istilah Soekarno untuk menyebut “sosialisme ala Indonesia”.¹¹ Ia mengatakan, bahwa “Komas” tampak seperti mengeksploitasi tema-tema yang berbau populis, dan seolah-olah membela kepentingan rakyat banyak, padahal sebenarnya mereka “hanya ingin memecah belah bangsa ini”. Oleh karena itu ia menegaskan, bahwa gerakan semacam itu harus diawasi dengan sungguh-sungguh.¹²

Kedua kebijakan tersebut memperlihatkan bahwa Habibie bersikap setengah hati dalam mengendorkan pengawasan pemerintah terhadap “komunis” dan “komunisme”. Gus Dur, yang kemudian menjabat sebagai presiden melalui pemilihan umum semasa pemerintahan peralihan Habibie itu, mengambil langkah lebih jauh. Dalam tujuh bulan pertama dari masa pemerintahannya terdapat sekurang-kurangnya empat perubahan penting. *Pertama*, pemerintah mengizinkan orang Indonesia yang hidup dalam pengasingan di luar negeri, yang karena alasan politik takut kembali ke Indonesia selama pemerintahan Soeharto, untuk kembali ke tanah air dan mendapatkan kembali status sebagai warga negara Indonesia apabila mereka menginginkannya.¹³ *Kedua*, secara pribadi Gus Dur mengajukan permintaan maaf kepada para eks-tapol dan keluarga korban pembantaian 1965-66.¹⁴ *Ketiga*, pemerintah membubarkan Badan Koordinasi Bantuan Pemantapan Stabilitas Nasional (Bakorstanas) yang bertugas membantu dinas intelijen negara. Sebagai akibatnya, pemerintah juga menghentikan praktik-praktik “penelitian

¹⁰ Seorang sosiolog yang terdepan, Ignas Kleden, menegaskan bahwa adalah lebih penting untuk membuat undang-undang anti-ketidakadilan daripada undang-undang anti-komunis, karena komunis sangat potensial tumbuh subur jika ketidakadilan meraja lela. Lihat Kleden dalam *Kompas*, 21 April 1999.

¹¹ Partai-partai nasionalis yang muncul setelah kejatuhan Soeharto telah mengadopsi konsep ini sebagai basis “ideologis” mereka. Tidak heran bahwa pernyataan Habibie menyebabkan Probosutedjo, saudara tiri Soeharto, yang telah mendirikan sebuah partai nasionalis yang mengadopsi atribut “marhaenis”, memprotes pemikiran Habibie. Akan tetapi, pembantu terdekat Habibie, Dawam Rahardjo, mengklarifikasi bahwa Habibie tidak bermaksud mendiskreditkan partai Probosutedjo; situasi pun kembali menjadi tenang. Lihat *Republika*, 10 Mei 1999.

¹² *Kompas*, 5 Mei 1999.

¹³ Secara kasar diperkirakan 1400 orang Indonesia hidup dalam pengasingan politik. Kira-kira 400 orang hidup dalam pengasingan di Nederland, 500 hidup di Jerman, 200 hidup di Inggris, 50 di Swedia, 100 hidup di Prancis, 50 di Polandia, 20 di Italia, 20 di Rumania, dan 50 di Rusia. (*Gamma*, No. 46, 9 Januari 2000, hlm. 17). Kebanyakan dari mereka adalah diplomat, mahasiswa, atau koresponden yang bertugas di negara-negara blok Sosialis seperti Kuba, China, Uni Soviet, dan negara-negara Eropa Timur, ketika “peristiwa 1965” terjadi. Karena mereka menolak mengakui “peristiwa 1965” sebagai suatu upaya kudeta kaum komunis, kewarganegaraan Indonesia mereka dicabut, dan mereka akan dituntut atau dipenjarakan jika kembali ke Indonesia. Bambang S. Toer, adik kandung sastrawan terkemuka Pramudya Ananta Toer, mengalami hal ini ketika ia kembali dari Moskow pada 1971 setelah menyelesaikan studi doktoralnya dalam bidang teknik sipil. Lihat Pramudya Ananta Toer, *Nyanyi Sunyi Seorang Bisu: Catatan-Catatan dari Pulau Buru*, (Jakarta: Lentera, 1995), hlm. 92-93.

¹⁴ Sebagai seorang mantan ketua umum Nahdlatul Ulama (NU), organisasi sosial Muslim terbesar di Indonesia sebagaimana sering dikatakan demikian, Gus Dur mengakui bahwa pada peristiwa pembantaian 1965-66, banyak aktivis NU membunuh para anggota dan simpatisan PKI di Jawa Timur. (Pada waktu itu, ia sedang mengikuti kuliah di sebuah universitas di Kairo, Mesir). Ia telah berkali-kali mengatakan bahwa atas nama rekonsiliasi nasional, inilah waktunya bagi anggota NU untuk meminta maaf kepada para eks-tapol dan keluarga mereka. Lihat *Kompas*, 15 Maret 2000.

khusus” (litsus), yaitu penyaringan ideologis ketika melakukan seleksi terhadap calon pegawai negeri, dan ketika mempromosi pejabat pemerintah.¹⁵ Keempat, Gus Dur menganjurkan pencabutan Tap MPRS No. 25/1966 yang menyatakan PKI sebagai partai terlarang dan sekaligus melarang penyebaran ajaran Komunisme/Marxisme/Leninisme.¹⁶

Perubahan-perubahan ini terjadi pada tingkat resmi. Bukannya mendapat dukungan luas dari berbagai elemen masyarakat Indonesia, gagasan-gagasan dan kebijakan tersebut malah menimbulkan kontroversi dan perpecahan pendapat. Hanya segelintir elemen masyarakat saja yang menerima gagasan Gus Dur, terlepas dari apa pun alasan dan latar belakang mereka, namun kebanyakan menolaknya. (Gagasan Gus Dur yang terakhir, yaitu pencabutan Tap pelarangan PKI dan ajaran Komunis/Marxisme/Leninisme, merupakan yang paling kontroversial). Kontroversi ini menunjukkan pokok pertentangan antara mereka yang ingin melaksanakan reformasi sepenuh hati, dalam arti menegakkan prinsip-prinsip hak asasi manusia bagi semua orang, termasuk (mereka yang disebut) eks-komunis, dan mereka yang ingin tetap meletakkan para eks-komunis di luar agenda “reformasi”, dengan menegaskan bahwa wacana anti-komunisme tidak boleh ditawar-tawar. Perlu diamati bagaimana perubahan-perubahan ini terjadi, khususnya yang muncul selama pemerintahan Gus Dur, demikian juga perlu diamati bagaimana Gus Dur (dan para pendukungnya) memaknai perubahan-perubahan tersebut.

Gagasan Gus Dur Tentang Rekonsiliasi Nasional dan Penjabarannya

Sebelum dipilih sebagai presiden Indonesia yang keempat pada Oktober 1999, Gus Dur telah dikenal sebagai sosok pemimpin Muslim terpadang dan moderat. Ia bukan hanya seorang tokoh terkemuka dalam hal toleransi beragama,¹⁷ yang telah membuatnya diterima oleh berbagai kalangan non-Muslim, melainkan juga pembela gerakan demokratisasi dan hak asasi manusia.¹⁸ Setelah dengan terus-terang menyatakan keprihatinannya terhadap

¹⁵ Litsus, yang merupakan tanggung jawab dari Bakorstanas (di tingkat nasional) dan Bakorstanasda (di tingkat provinsi atau kabupaten), diarahkan untuk mencegah kemungkinan seorang eks-tapol, atau seorang anggota keluarganya, atau “seorang yang telah dikontaminasi secara ideologis oleh ideologi kaum kiri/komunis”, menjadi seorang anggota pegawai negeri, militer atau polisi. Sejumlah pegawai negeri dipecat ketika didapati bahwa mereka “secara ideologis *tidak bersih diri*”, atau “secara ideologis *tidak bersih lingkungan*”. Litsus sering digunakan untuk mendiskreditkan mereka yang tidak disukai, dan sering kali hal itu tidak ada hubungannya sama sekali dengan masalah ideologis. Lihat Goodfellow (1995), dan *Bulletin TAPOL*, No. 101, Oktober 1990.

¹⁶ Ketetapan ini dikeluarkan setelah Mayjen Soeharto, kemudian menjadi panglima komando strategi angkatan darat (pangkostrad), mendapatkan apa yang kita kenal sebagai “Surat Perintah 11 Maret” (disingkat ‘supersemar’), sebuah surat perintah yang dikeluarkan pada tanggal 11 Maret 1966, yang ditandatangani oleh Soekarno atas desakan tiga orang jenderal terdekat Soeharto. Surat itu sebenarnya mengandung sebuah instruksi “untuk mengembalikan keamanan dan stabilitas”, bukan untuk mengenyahkan PKI. Akan tetapi, Soeharto secara sengaja memanfaatkan surat tersebut untuk melarang PKI dan komunisme, ketika jutaan anggota dan simpatisannya telah dibunuh maupun ditahan. Dikeluarkannya Ketetapan itu oleh MPRS membuka jalan bagi Soeharto untuk berkuasa dan menegakkan Orde Baru pada Agustus 1967, sejak pidato terakhir Soekarno [yaitu pidato pertanggungjawaban yang lazim disebut sebagai Pidato Nawaksara – *ed.*] di hadapan MPRS ditolak.

¹⁷ Ia adalah anggota Dewan Pendiri Shimon Peres Peace Center, Tel Aviv. Pada 1994, ia menjadi ketua The International Council of World Conference on Religion and Peace, yang berpusat di Italia. Lihat *Kompas*, 27 Desember 1999.

¹⁸ Pada 1991, ia mendirikan Forum Demokrasi, sebuah forum kaum intelektual yang independen untuk mengembangkan isu demokratisasi dan hak asasi manusia. Forum ini didirikan untuk mengimbangi pendirian Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) setahun sebelumnya. ICMI merupakan sebuah asosiasi eksklusif dari kaum intelektual Muslim Indonesia yang dipimpin oleh B.J. Habibie, yang waktu itu menjabat sebagai Menteri Negara Riset dan Teknologi, yang memendam ambisi menjadi wakil presiden. (Sidang

berbagai konflik dan pelanggaran hak asasi manusia di Indonesia dalam tahun-tahun terakhir era pemerintahan Soeharto, ia mengangkat isu rekonsiliasi nasional. Akan tetapi seruannya itu tidak mendapat tanggapan; dan ia sendiri juga tidak mengelaborasi gagasannya lebih jauh. Ia hanya menegaskan soal pentingnya membentuk sebuah forum nasional, di mana para tokoh politik terkemuka Indonesia akan saling merundingkan kepentingan dan agenda mereka satu sama lain.¹⁹ Kendati demikian, Gus Dur tidak berhenti. Setelah terpilih sebagai presiden, ia mengajukan kebijakan yang ditujukan untuk mewujudkan gagasan rekonsiliasi nasional. Apa alasan di balik inisiatifnya yang berkenaan dengan eks-tapol dan keluarga mereka itu?

Pertama, mengenai keputusannya memberi izin kepada para pengasingan politik Indonesia untuk pulang kembali, dan mendapatkan kembali kewarganegaraan apabila mereka sendiri menghendaki,²⁰ karena Gus Dur mengharapkan terciptanya masyarakat sipil dalam suasana Indonesia yang baru. Satu cara untuk merealisasikan harapan semacam itu adalah dengan membangun wacana demokrasi dan pluralisme, di mana setiap warga negara memiliki hak yang sama dalam mengembangkan dan menghidupi kemanusiaan mereka tak peduli apa pun agama, etnis, dan afiliasi politik mereka.²¹

Kedua, mengenai keputusannya untuk membubarkan Bakorstanas dan menghentikan praktik-praktik “penelitian khusus” (litsus), ia menganggap Bakorstanas sebagai semata-mata alat politik yang malah memperumit birokrasi. Sebagai juru bicara presiden, Marsillam Simanjuntak, menyatakan bahwa tujuan dikeluarkannya kebijakan ini ialah untuk membangun sebuah asumsi yang baik terhadap setiap orang.²²

Ketiga, Gus Dur secara pribadi menawarkan pernyataan permintaan maaf kepada para keluarga korban pembantaian massal 1965-66 dan kepada mereka yang telah dipenjarakan tanpa melalui proses peradilan. Ini merupakan pernyataan yang mengagetkan. Bagaimanapun, ia sebenarnya tidak bermaksud membuat kejutan, sebagaimana dikatakannya bahwa ia juga pernah menyampaikan permintaan maaf semacam itu ketika menjabat sebagai ketua Nahdlatul Ulama (NU).²³ Sebagai tambahan dari permintaan

Umum MPR pada Maret 1998 memilihnya menjadi wakil presiden; kemudian ia menggantikan Soeharto pada Mei 1998 setelah yang disebutkan kemudian itu dipaksa *lengser* oleh kekuatan rakyat yang melakukan demonstrasi di mana-mana dengan mahasiswa sebagai pelopornya.)

¹⁹ *Kompas*, 7 Januari 1999.

²⁰ Ketentuan ini ditetapkan secara resmi melalui Keppres B 15/PRES/11/1999, Nopember 1999. Para pengasingan politik Indonesia dituduh terkait dengan PKI, yang semuanya hidup di Eropa, menyambut dengan senang Keppres tersebut. Beberapa di antaranya kemudian pulang ke Indonesia. Tetapi, tak satu pun dari mereka mengajukan permohonan untuk mendapatkan kembali status kewarganegaraan mereka karena dua alasan. *Pertama*, Keppres tersebut tidak pernah diimplementasikan ke dalam pedoman pelaksanaan oleh Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia, sehingga para aparat pemerintah yang terkait tidak mengetahui prosedur birokratiknya dalam hal melayani permintaan semacam itu, jika ada. *Kedua*, para pengasingan politik tersebut telah menjadi warga negara di negara yang sudah menerima mereka selama pengasingan itu. Dengan demikian, mereka bukan orang yang tak berkewarganegaraan. (Koresponden via email dengan Umar Said, seorang pengasingan politik Indonesia yang tinggal di Paris, pada 25 Oktober 2002).

²¹ “Pulanglah Si Anak Hilang”, *Gamma* No. 46, 9 Januari 2000, hlm. 16. Sesuai dengan rencana A.M. Hanafi, mantan duta besar Indonesia untuk Kuba, untuk kembali ke tanah air, Ali Sadikin, mantan gubernur Daerah Khusus Ibukota Jakarta, yang secara personal dekat dengan Gus Dur dan yang menjemput Hanafi, meyakinkan Gus Dur bahwa Hanafi lebih merupakan seorang Soekarnoisme daripada seorang komunis. Gus Dur menahkapi: “Biarkanlah ia pulang ke negeri ini, bahkan jika ia seorang komunis sekalipun.” Lihat *Forum Keadilan*, 5 Desember 1999, hlm. 79.

²² *Kompas*, 9 Maret 2000. Gus Dur mengatakan bahwa setiap orang harus dianggap tidak bersalah sebelum dinyatakan terbukti bersalah, dan bahwa tak satu pun dinyatakan sebagai ancaman sebelum hal tersebut muncul dan dideteksi oleh lembaga intelijen negara.

²³ *Kompas*, 15 Maret 2000. Pernyataan semacam itu bisa dikonfirmasi dengan kisah dari Iba Aidit, seorang putri ketua PKI, Dipa Nusantara Aidit. Iba bertemu Gus Dur ketika yang disebut kemudian itu melakukan kunjungan resmi ke Prancis pada Februari 2000. Ia mengatakan kepada pers bahwa ia telah

maafnya terhadap para korban pembantaian massal 1965-66 itu, ia menyetujui gagasan tentang peninjauan ulang sejarah seputar “peristiwa 1965”. Ia mengatakan bahwa demi mewujudkan rekonsiliasi nasional, misteri kelam “peristiwa 1965” harus disingkap kembali.²⁴

Keempat, Gus Dur mempunyai beberapa alasan dengan usulannya untuk mencabut Tap MPRS No. 25/1966 tentang pelarangan PKI dan ajaran Komunisme/Marxisme/Leninisme. Awalnya, usulan itu dimaksudkan sebagai tanggapan terhadap isu yang tengah muncul soal pencabutan semua ketentuan hukum yang meminggirkan para eks-tapol dan keluarga mereka yang telah diwariskan oleh rezim Orde Baru.²⁵ Isu tentang pencabutan Tap MPRS tersebut muncul ke hadapan publik ketika seratus eks-tapol yang dipimpin Sri Bintang Pamungkas²⁶ melakukan demonstrasi di hadapan Dewan Perwakilan Rakyat pada 3 Nopember 1999. Mereka mengajukan petisi kepada komisi hak asasi manusia dalam tubuh lembaga legislatif tersebut. Salah satu butir dari petisi yang mereka kemukakan menuntut pencabutan Tap MPRS itu dan instrumen-instrumen hukum lainnya (sebagaimana disebutkan dalam catatan 25 bab ini). Ketentuan-ketentuan hukum tersebut, menurut Bintang, merupakan sebetulnya diskriminasi sosial dan politik terhadap para eks-tapol dan keturunan mereka. Ia menggambarkan dua contoh diskriminasi dalam kaitan dengan hal itu: (a) pencantuman label “ET” (Eks-Tapol) pada kartu identitas (KTP Kartu Tanda Penduduk) para eks-tapol, yang merupakan sebetulnya tindakan stigmatisasi secara politik, dan (b) pelarangan keturunan, keluarga dan orang-orang terdekat dari para eks-tapol untuk menjadi pegawai negeri atau untuk meniti karier dalam dinas militer atau kepolisian.

Gus Dur menjawab petisi tersebut pada akhir Januari 2000.²⁷ Ia mengumumkan bahwa demi rekonsiliasi nasional, ia menerima dan sangat menyetujui gagasan pencabutan Tap MPRS No. 25/1966. Ia menegaskan bahwa PKI telah dihukum selama bertahun-tahun. Ia mengajukan pertanyaan retorik: “Apakah kita masih harus menghukum mereka (“kaum komunis itu”)?”²⁸ Pernyataan Gus Dur menimbulkan protes dari publik, terutama dari organisasi-organisasi Islam. Meskipun timbul protes seperti itu, ia terus menggulirkan gagasan tersebut. Ia menyatakan dan menyerukan gagasannya itu dalam berbagai kesempatan. Sebagai contoh, ketika ia ada di Universitas Islam Malang, Jawa Timur, ia

bertemu Gus Dur sebelumnya. “Itu terjadi pada 1992. Pada waktu itu Gus Dur mengatakan bahwa banyak anggota Banser (Barisan Serbaguna), sayap pemuda dalam tubuh NU, terlibat dalam aksi pembantaian anggota dan simpatisan PKI. Ia meminta maaf atas [insiden] tersebut.” Lihat *Tempo*, 28 Februari – 5 Maret 2000.

²⁴ *Detik.com*, 14 Maret 2000.

²⁵ Ketentuan-ketentuan hukum tersebut mencakupi antara lain: (1) Tap MPRS No. XXV/MPRS/1966; (2) Kep. No. 06/Kopkam/XI/1975; (3) Juklak – 15/Kopkam/V/1982; dan (4) Instruksi Mendagri No. 31/1981. (Lihat *Detik.com*, 3 Nopember 1999). (Saya akan memberikan penekanan secara khusus pada beberapa di antara ketentuan hukum tersebut pada Bab Lima nanti.)

²⁶ Ia adalah seorang mantan profesor di Universitas Indonesia dan seorang eks-tapol bukan berkaitan dengan “peristiwa 1965”, melainkan karena ia dipersalahkan atas tantangan terbukanya terhadap kekuasaan Soeharto pada 1996 ketika ia mendirikan sebuah partai politik di luar sistem resmi yang hanya mengakui tiga partai politik yaitu Golkar, PDI, dan PPP.

²⁷ *Detik.com*, 3 Nopember 1999. Dari hasil wawancara saya dengan seorang eks-tapol, Hasan Raid (76) – yang juga turut mengajukan petisi kepada DPR – terungkap bahwa gagasan pencabutan ketentuan-ketentuan hukum tersebut tidak terlepas dari semangat reformasi itu sendiri, yaitu demokratisasi dan keterbukaan. Ia mengklaim bahwa ketentuan-ketentuan hukum tersebut merupakan perangkat hukum yang oleh penguasa dieksploitasi dan dimanfaatkan untuk menekan setiap orang yang bisa dituduh dan dipersalahkan sebagai “subversif” tanpa melalui proses pengadilan. “Sepanjang ketentuan-ketentuan hukum tersebut tetap dibiarkan demikian, maka kita hanya akan meneruskan warisan otoritarianisme Orde Baru”. (Wawancara dengan Hasan Raid, Jakarta, 7 Desember 1999).

²⁸ *Detik.com*, 27 Januari 2000.

mengulangi bahwa Tap MPRS tersebut seharusnya dicabut. Ia menegaskan bahwa telah begitu banyak orang yang non-komunis turut terbunuh dan dipenjara (tanpa proses peradilan) dengan adanya ketentuan hukum tersebut. Ia mengatakan bahwa walaupun seseorang adalah komunis, ia tidak boleh diperlakukan sebagai orang yang tanpa hak-hak sipil. Jadi, demikian ia menegaskan, gagasan pencabutan Tap MPRS tersebut terikat erat dengan isu hak asasi manusia.²⁹

Tanpa mempedulikan protes yang muncul, Gus Dur kembali melontarkan secara terus-menerus gagasan tersebut. Bahkan sebelum melakukan shalat Jumat di Jakarta, ia mengatakan bahwa Tap MPRS tersebut dibuat oleh “seseorang yang tengah berendam dalam nafsu (kekuasaan), dan takut dituduh sebagai salah seorang anggota PKI itu sendiri.”³⁰ (Tidak jelas apakah Gus Dur hendak mengatakan bahwa “seseorang” yang ia maksudkan itu telah berteriak seperti maling teriak maling untuk menyelamatkan diri.)³¹

Untuk meyakinkan khalayak bahwa ia benar-benar ingin menegakkan prinsip-prinsip hak asasi manusia, Gus Dur mengaitkannya dengan sepenggal kisah hidupnya sendiri. Ia lahir di dalam sebuah keluarga non-PKI.³² Akan tetapi, ia menyaksikan sebuah hubungan pribadi yang sangat erat antara ayahnya, Wahid Hasyim, dan seorang tokoh terkemuka komunis, Tan Malaka, yang acap mengunjungi orang tuanya dan diterima dengan tangan terbuka. “Bagaimana mungkin seorang kyai dan seorang komunis saling berpelukan?” Demikian Gus Dur bertanya untuk memberikan penegasan, bahwa berpayung di bawah pandangan politik dan ideologis yang berbeda, atau bahkan saling berseberangan, bukan merupakan sebuah aral tak terseberangi bagi terjalinnya persahabatan pribadi yang erat.³³

Gus Dur mengatakan bahwa orang jarang sekali berniat untuk memahami hukum dan pandangan politik seseorang atau orang lain. Ia menegaskan bahwa menghukum seorang anggota PKI, bahkan seorang yang benar-benar terlibat dalam “Peristiwa 1965”, tidak berarti bahwa anak-anaknya harus juga dihukum oleh masyarakat. Ia mengatakan bahwa anak-anak tersebut barangkali bahkan tidak mengerti sama sekali soal politik atau

²⁹ *Republika online*, 27 Maret 2000.

³⁰ *Kompas*, 1 April 2000. Pernyataan ini kedengaran serupa dengan argumen yang memandang Soeharto sebagai otak di balik “peristiwa 1965”. Tentang historiografi “peristiwa 1965”, lihat Hermawan Sulistyio, *Palu Arit di Ladang Tebu: Sejarah Pembantaian Massal yang Terlupakan, 1965 – 1966*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2000), hlm. 47-90.

³¹ Seorang seniman terkemuka yang juga merupakan seorang eks-tapol, Djoko Pekik, mengatakan bahwa ia dipenjara tanpa pengadilan karena seorang maling telah berteriak “Maling!” [maling teriak maling]. Tampaknya ia menunjuk Soeharto sebagai sang maling yang berteriak maling itu. Lihat *Kompas*, 14 Desember 1999.

³² Abdurrahman Wahid, yang lazim dan terkenal dengan sapaan Gus Dur, adalah cucu pendiri NU, K.H. Hasyim Assyari (1871-1947), dan putra K.H. Wahid Hasyim (1900-1957), seorang pemimpin NU pada 1950-an. Selama era Demokrasi Terpimpin Soekarno (1959-1965), para pemimpin PKI dan NU di tingkat nasional tampak berada dalam situasi “rukun dan bersahabat” (*in harmony*) di dalam konsep Soekarno yang terkenal dengan sebutan “Nasakom” (Nasionalisme, Agama dan Komunisme). Namun demikian, pada tingkat akar rumput, friksi dan ketegangan di antara para pimpinan dan massa pendukung kedua partai tersebut tampak akut. Tentang studi terhadap friksi dan ketegangan antara PKI dan NU pada level lokal sebagai pendahuluan kepada pembantaian massal di Jawa Timur setelah pecahnya “peristiwa 1965” itu, silahkan lihat Kenneth R. Young, “Local and National Influences in the Violence of 1965”, dalam Robert Cribb (ed.) *The Indonesian Killings 1965-1966: Studies from Java and Bali* (Clayton, Vic.: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990), Robert W. Hefner, *The Political Economy of Mountain Java: An Interpretive History* (California: University of California Press, 1990), dan Hermawan Sulistyio, *op. cit.*

³³ *Kompas*, 1 April 2000.

pandangan politik orang tua mereka. Oleh karena itu, ia kembali menegaskan, Tap MPRS tersebut harus dicabut.³⁴

Untuk menekankan niat kuatnya atas usul pencabutan Tap MPRS tersebut, Gus Dur menggunakan argumen keagamaan:

Melanggar hak hukum seseorang karena ia telah menyerang kita tidak mencerminkan pandangan hidup menjadi seorang Muslim yang baik. Seorang Muslim yang baik harus mengatakan bahwa apa yang salah adalah salah dan apa yang benar adalah benar, terlepas dari kita menyukainya atau tidak.³⁵

Ia menyadari bahwa sejumlah kyai telah menentang dan mengkritiknya. Namun, ia tetap berpegang teguh pada gagasan tersebut. Ia tidak merasa bermusuhan dengan para kyai itu.³⁶

Gus Dur tiada lelahnya melontarkan gagasan itu pada berbagai kesempatan. Pada suatu kesempatan dalam pertemuan dengan masyarakat Kedungombo,³⁷ sebagai misal, ia menyatakan bahwa Tap MPRS tersebut bertentangan dengan Konstitusi (UUD 1945). Ia menegaskan:

Konstitusi kita tidak melarang ideologi apa pun. Bahkan, walaupun sebuah ideologi dinyatakan sebagai ideologi terlarang, ideologi tersebut dibiarkan tetap hidup dalam benak (para pemeluknya). Jadi, sia-sialah melarang ideologi apa pun. Tambahan pula, bahkan walaupun PKI telah berkali-kali mencoba menghancurkan negara dan bangsa, toh mereka selalu gagal. Mereka gagal total. Jadi, kita tak perlu panik dalam menghadapi komunisme.³⁸

Menanggapi gelombang demonstrasi menentang usulannya untuk mencabut Tap MPRS tersebut, Gus Dur berjanji untuk mengklarifikasinya pada 20 Mei 2000, dan setelah tanggal itu ia akan berhenti mengkampanyekan gagasan itu. Namun, kembali lagi, ia tetap merasa perlu mengatakan:

Proses perumusan Tap MPRS tersebut sangatlah sewenang-wenang. Tap tersebut tidak bisa membedakan antara hak hukum dan hak politik warga negara. Hak hukum seseorang tak dapat dienyahkan begitu saja, bahkan jikapun ia secara politik bersalah. Di samping itu, Tap tersebut mengaburkan perbedaan antara partai dan ideologi. Kita bisa saja mencabut sebuah partai, tetapi kita tak bisa melarang sebuah ideologi.³⁹

Protes-protes itu kemudian mereda karena adanya janji tersebut. Pada 20 Mei 2000, dalam siaran yang ditayangkan oleh TVRI, Gus Dur pertama-tama mengulangi alasannya.

³⁴ *Ibid.* Diskriminasi sosial terhadap anak-anak para eks-tapol tampak jelas sekali dalam praktik litsus, yang secara resmi telah dihapus. Akan tetapi, dasar hukumnya adalah Tap MPRS yang oleh Gus Dur diperjuangkan untuk dicabut.

³⁵ *Kompas*, 1 April 2000.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Kedungombo adalah sebuah wilayah yang merupakan bagian dari Kabupaten Boyolali, Jawa Tengah. Wilayah tersebut dikenal secara luas di seluruh Indonesia karena masalah kontroversial soal proyek pembangunan waduk yang dibiayai oleh Bank Dunia. Pada akhir 1980-an, ketika proyek tersebut mulai digarap, penduduk setempat menolak untuk meninggalkan kampung halaman mereka karena mereka tidak sepakat dengan jumlah kompensasi atas pengambilalihan tanah dan rumah mereka. Menjawab penolakan tersebut, pemerintah daerah – dari tingkat provinsi hingga ke tingkat desa – menyalahkan mereka sebagai “komunis”, karena daerah ini sebelumnya memang merupakan daerah pendukung terkuat PKI. Tentang pembangunan sipil rakyat Kedungombo, lihat Stanley, *Seputar Kedungombo* (Jakarta: ELSAM – Lembaga Studi Hak Asasi Manusia, 1993).

³⁸ *Kompas*, 5 April 2000.

³⁹ *Kompas*, 22 April 2000.

Kemudian ia menambahkan beberapa poin baru berkenaan dengan status hukum Tap MPRS tersebut dan tugasnya sebagai presiden.

Meskipun status hukum sebuah Tap MPR lebih tinggi daripada sebuah undang-undang, kita tidak dapat memandangnya sebagai sesuatu yang keramat. Produk hukum seperti Tap MPR tidak selalu relevan sepanjang masa. Sebagai contoh, Tap MPR yang berkaitan dengan jabatan seumur hidup presiden,⁴⁰ Tap MPR yang berkenaan dengan Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (P4),⁴¹ Tap MPR tentang integrasi Timor Timur,⁴² semuanya telah diganti dan diadaptasikan (dengan situasi baru). Sesuatu yang kita butuhkan pada satu masa, mungkin saja tidak dibutuhkan pada waktu lain.⁴³

Berkaitan dengan tugasnya sebagai presiden, Gus Dur menegaskan bahwa menjadi kewajibannya untuk menegakkan prinsip-prinsip hak asasi manusia, sebagaimana dinyatakan secara tegas dalam Konstitusi (UUD 1945). Dengan demikian, mengajukan gagasan mencabut Tap MPRS No. 25/1966, yang menurutnya bertentangan dengan hak asasi manusia itu, justru sangat sesuai dengan amanat Konstitusi. Ia menambahkan:

Di samping itu, saya hanya mengajukannya (kepada MPR). MPR-lah yang berhak untuk mempertimbangkan apakah menerima atau menolaknya. Jika MPR menolaknya, maka itu adalah tanggung jawab MPR itu sendiri. Tidak lagi menjadi tanggung jawab saya. Setelah klarifikasi ini, saya akan berhenti berbicara tentang gagasan ini.⁴⁴

Setelah memberikan klarifikasi, Gus Dur benar-benar berhenti berbicara tentang isu itu. Pada 29 Mei, Komite *ad hoc* Badan Pekerja MPR menolak usulan pencabutan Tap MPRS tersebut. Argumen utama mereka adalah bahwa “Tap MPRS itu harus dipertahankan, karena ia justru melindungi hak asasi manusia”.⁴⁵

Argumen ini secara implisit mempersalahkan PKI sebagai pelanggar hak asasi manusia *par excellence*;⁴⁶ dan jika Tap MPRS tersebut dicabut, PKI akan (kemungkinan besar) hidup kembali dan mengulangi “dosa-dosa” lamanya. Ini menggambarkan suara dominan dari opini publik dalam gelombang demonstrasi menentang gagasan pencabutan Tap tersebut. Bagian berikut akan menggambarkan opini publik menyangkut isu ini.

⁴⁰ Tap ini dikeluarkan pada 1963. Tap tersebut menyatakan Soekarno sebagai presiden seumur hidup. Tap ini dicabut ketika Soeharto memegang tampuk kekuasaan pada 1966.

⁴¹ Inilah wahana yang bertindak sebagai pedoman dalam penghayatan dan pengamalan ideologi negara Pancasila, yang ditetapkan oleh MPR pada 1978. Indoktrinasi Pancasila telah menjadi sebuah program nasional. Setiap warga negara berkewajiban untuk mengambil bagian dalam program tersebut. Dalam Sidang Umum MPR pada Nopember 1998, Tap tersebut dihapus. Dengan demikian, pencabutan tersebut mengakhiri program indoktrinasi Pancasila.

⁴² Tap ini dicabut pada Sidang Umum MPR pada Oktober 1999, sebagai akibat (tindak lanjut) dari referendum di Timor Timur yang dilangsungkan pada Agustus 1999 yang menunjukkan bahwa mayoritas penduduk ingin mendapatkan kedaulatan mereka sendiri sebagai ganti dari status tetap menjadi bagian dari Indonesia. (Terminologi “integrasi”, sebagai ganti terminologi aneksasi, adalah perspektif resmi dan dominan di Indonesia.)

⁴³ *Kompas*, 30 Mei 2000.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Anton Tabah, seorang kolumnis, perwira polisi menengah dan ajudan pribadi mantan Presiden Soeharto, berulang-ulang mengatakan bahwa “kita tidak perlu cemas dengan pelanggaran prinsip-prinsip hak asasi manusia dalam memerangi setiap aksi PKI, karena yang disebutkan kemudian itu justru merupakan pelanggaran hak asasi manusia yang paling kejam.” Lihat Anton Tabah, “Bahaya Laten Komunisme”, dalam Tim Cidesindo (ed.) *Membuka Lipatan Sejarah: Mengungkap Fakta Gerakan PKI* (Jakarta: Pustaka Cidesindo, 1999); Anton Tabah, *Dua Jenderal Besar Bicara tentang Gestapu/PKI* (Klaten: C.V. Sahabat, 2000a); Anton Tabah, *Pak Harto dan Politik Era Gus Dur: Renungan Hati Nurani* (Klaten: C.V. Sahabat, 2000b). Ia tidak sendirian dalam mengemukakan argumen seperti itu. Itu hanya sekadar representasi dari opini publik tentang “dosa-dosa tak terlupakan (dan tak termaafkan?) dari PKI”.

Dalam bagian ini kita akan melihat, bagaimana “komunis” dan “komunisme” dipahami, mengingat bahwa rezim penguasa yang melegitimasi dirinya, salah satu di antaranya, dengan perannya dalam “menyelamatkan bangsa dan negara dari pengkhianatan kaum komunis”, sudah tidak lagi menduduki atau memegang kekuasaan. Jika wacana anti-komunis pada tingkatan resmi itu sudah berubah, tapi mengapa masih tetap ada di tengah masyarakat walaupun sampai batas tertentu ada perlawanan?

Protes Menentang Toleransi terhadap “Komunis” dan “Komunisme”

Penolakan MPR untuk mencabut Tap MPRS/XXV/MPRS/1966 telah menghentikan kontroversi publik mengenai gagasan ini. Ini mencerminkan suara dominan dalam masyarakat,⁴⁷ dan dapat dipandang sebagai anti-klimaks terhadap setiap usaha untuk mentolerir “komunis” dan “komunisme”. Di tengah-tengah euforia “Reformasi”, pandangan umum tentang “komunis” dan “komunisme” tetap tak berubah. Ini berarti bahwa perubahan dalam wacana resmi sama sekali tidak berpengaruh terhadap wacana umum masyarakat tentang anti-komunisme. Masyarakat Indonesia, atau yang pasti sebagian daripadanya, tampaknya cenderung untuk tetap mempertahankan wacana itu. Maka perlulah kita memusatkan perhatian pada suara-suara dan aksi-aksi yang menentang gerakan toleransi terhadap “komunis” dan “komunisme”. Ini merupakan satu cara untuk memahami, bagaimana si pendaku-diri anti-komunis itu telah me(re)konstruksi “komunis” dan “komunisme”, pada saat Perang Dingin, yaitu wacana global tentang perang ideologis antara Komunisme dan Kapitalisme, telah menjadi kisah masa lalu.

Reaksi Publik atas Gagasan Gus Dur tentang Toleransi terhadap “Komunis” dan “Komunisme”

Berbagai protes meledak terutama sejak Gus Dur mulai membuka pintu bagi para buangan politik Indonesia. Pada umumnya protes-protes itu berakar pada persepsi dasar, bahwa “komunis” dan “komunisme” mewakili semua hal yang dipandang jahat. Seorang anggota Partai Bulan Bintang (PBB), Hartono Mardjono, misalnya, menolak semua kemungkinan untuk melakukan rekonsiliasi dengan (apa yang disebut) komunis, dengan mengatakan bahwa “membiarkan komunisme bangun kembali sama saja dengan membiarkan ilmu hitam bekerja.”⁴⁸

Seiring Gus Dur memberikan tanda-tanda persetujuannya pada usulan untuk mencabut Tap MPRS tersebut, suara-suara yang menentangnya pun kian meningkat. Seorang anggota lain dari partai tersebut (PBB), Ahmad Sumargono, menyatakan ketidaksetujuannya. Ia menegaskan, bahwa “Tap tersebut tidak dapat diganggu gugat, sama sekali tidak boleh. Jika Tap tersebut dicabut, sejarah pengkhianatan komunis akan mengulangi kisahnya.” Ia menambahkan, bahwa dalam euforia “Reformasi”, “kita semakin menjauh dari relnya, seperti misalnya dengan munculnya gagasan pencabutan Tap

⁴⁷ Diperkirakan bahwa MPR akan membuat keputusan semacam itu. Sulit membayangkan apa yang akan terjadi jika MPR menyetujui gagasan pencabutan Tap tersebut. Namun, kemauan keras Gus Dur dalam mendorong gagasan tersebut telah sekurang-kurangnya memberikan dampak pendidikan bagi masyarakat dengan mengimplementasikan gagasan bahwa prinsip-prinsip hak asasi manusia harus inklusif dan bahwa yang kita sebut sebagai “komunis” itu juga merupakan manusia seperti yang lainnya.

⁴⁸ *Berpolitik.com*, 26 Januari 2000.

tersebut.” Ia kembali menegaskan bahwa ia tidak akan pernah membiarkan komunisme bangkit kembali.⁴⁹

Protes serupa juga disuarakan oleh Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI) dan dipublikasikan dalam surat kabar harian *Republika*, sebuah surat kabar yang memiliki keterkaitan erat dengan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Surat kabar tersebut mengutip pernyataan Ahmad Syafii Ma’arif, ketua umum Muhammadiyah sebuah organisasi Muslim kedua terbesar di Indonesia setelah NU bahwa “perang saudara tampaknya akan pecah di Indonesia jika kehadiran komunisme dibiarkan terjadi.” Surat kabar itu pun mengacu pada kenangan masa lalu yang getir mengenai “kaum komunis”, bahwa mereka “selalu menunggangi kekuatan riil yang ada demi kepentingan agenda mereka sendiri.”⁵⁰ Berdasarkan pada pengalaman yang sama, ia kembali menegaskan, “tidak memberikan toleransi kepada komunisme bukan berarti menolak pluralisme ideologis, karena hanya ideologi ini (komunisme) yang tidak bisa hidup bersama dengan ideologi-ideologi lainnya.” “Lebih penting lagi,” lanjutnya, “sebagai ideologi ateis, komunisme sudah dinyatakan sebagai musuh kemanusiaan.”⁵¹

Reaksi membadaai semenjak Gus Dur tampak mendorong terus untuk mencabut Tap MPRS tersebut. Di tubuh DPR, fraksi PBB melancarkan protes yang paling vokal.⁵² Seorang anggota fraksi tersebut, Hartono Mardjono, mengatakan, bahwa ia akan mendorong MPR melakukan Sidang Istimewa jika Presiden Gus Dur tetap saja memaksa mencabut Tap MPRS tersebut.⁵³ Sementara, seorang penyair terkemuka, Taufik Ismail, bicara di depan hadirin sebuah forum, tentang masa lalunya yang pahit ketika menghadapi seniman-seniman kiri yang bergabung di dalam Lekra (Lembaga Kebudayaan Rakyat), yang mempunyai keterkaitan erat dengan PKI. Ia mengatakan bahwa sebagai penyair yang berseberangan dengan Lekra, ia dan kawan-kawan seniman lain yang menandatangani Manikebu⁵⁴ ditekan dan diteror oleh Lekra, bahkan ketika Soekarno dengan dorongan Lekra telah membekukan Manikebu. Konon ia menangis ketika menceritakan kenangannya tentang masa lalu yang pahit itu, dan meninggalkan sepatah pesan: “Saya tidak ingin dan tidak dapat membiarkan kembalinya komunisme di sini (di Indonesia). (Jika ia kembali), mari kita memerangi komunisme dengan semangat *jihad* (perang suci), sebagaimana kita memerangi narkoba dan praktik seks bebas dalam fajar abad kedua puluh satu.”⁵⁵

⁴⁹ *Detik.com*, 27 Januari 2000.

⁵⁰ *Republika*, 9 Pebruari, 2000.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Partai politik ini merupakan penjelmaan kembali Masyumi, sebuah partai Muslim yang sangat menentang PKI sebelum dibekukan oleh Soekarno pada 1963, karena dituduh terlibat dalam pemberontakan PRRI (Perjuangan Revolusioner Rakyat Indonesia), sebuah gerakan separatis tentara lokal di Sumatera Barat pada akhir 1950-an. Partai ini juga mengusulkan untuk mengadopsi kembali “Piagam Jakarta”, yang merupakan rangkaian dari hukum Islam, atau syariah, bagi kaum Muslim ke dalam konstitusi negara. Akan tetapi, anggota dewan lainnya dari Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) pada awal Agustus 1945 telah menolaknya. Sejak itu, yang kemudian berlanjut dalam perjuangan PBB sekarang, Masyumi terobsesi terus untuk menggolkan agenda syariah Islam itu.

⁵³ *Kompas*, 25 Maret 2000.

⁵⁴ Istilah ini merupakan akronim dari Manifes Kebudayaan yang dipertentangkan dengan ideologi kebudayaan Lekra yang memberikan penekanan pada “seni sebagai alat perjuangan revolusioner bagi sebuah masyarakat sosialis”. Tentang sejarah dan pendirian Lekra, lihat Keith Foulcher, *Social Commitment in Literature and the Arts: the Indonesian "Institute of People's Culture" 1950-1965* (Clayton, Vic.: Center of Southeast Asian Studies, Monash University, 1986), sedangkan tentang pertentangan Manikebu dengan Lekra, lihat Taufik Ismail dan D.S. Muljanto (eds), *Prahara Budaya: Kilas-Balik Ofensif Lekra/PKI dkk.: Kumpulan Dokumen Pergolakan Sejarah* (Bandung & Jakarta: Penerbit Mizan & Harian Umum Republika, 1995).

⁵⁵ *Kompas*, 25 Maret 2000.

Karena Gus Dur tampak tak pernah lelah mengangkat gagasan tersebut, seiring itu pula suara-suara yang menentanginya bertambah keras. Sementara ia berulang-ulang menggunakan isu hak asasi manusia sebagai argumen yang tetap dipakainya untuk gagasan mencabut Tap MPRS tersebut, para penentanginya menggunakan berbagai alasan yang terutama mengandung satu hal: bahwa komunisme merupakan representasi semua jenis kejahatan yang paling jahat.

Dalam pandangan mereka, hal tersebut tidak terlepas dari (atau merupakan konsekuensi dari) watak komunisme itu sendiri: bahwa ia merupakan ideologi yang anti-agama. Sebagaimana dikatakan oleh seorang pemimpin umat Muslim, Habib Djamil, di depan sebuah acara tabligh akbar di Jakarta: “Jangan pernah mencoba menghidupkan kembali PKI dan komunisme di Indonesia, karena ideologi ini bertentangan dengan agama dan ideologi negara, yaitu Pancasila.” Ia mengingatkan para jemaah tabligh tersebut bahwa “PKI telah mengerok para ulama dan umat Muslim yang berani menentang mereka. Itulah sebabnya mengapa *umat* (baca: Muslim) tidak bisa mentolerir PKI dan komunisme, oleh karena trauma masa lalu itu.”⁵⁶

Protes-protes tersebut tidak hanya berkaitan dengan gagasan Gus Dur tentang pencabutan Tap MPRS, tetapi juga berkenaan dengan permintaan maafnya kepada para eks-tapol dan para keluarga korban pembantaian massal 1965-66. Bahkan protes itu datang dari pemimpin Muslim yang secara pribadi dekat dengannya, yaitu para pemimpin NU. Ketua Muslimat NU, Aisyah Baidlowi, misalnya, menolak gagasan Gus Dur untuk mencabut Tap MPRS tersebut. Ia berkisah tentang pengalaman buruk masa lalu dalam menghadapi PKI, yang tak dapat dihapus dari kenangan. Ia menambahkan, bahwa PKI “berulang-ulang berusaha melakukan kudeta, dan bahwa kebanyakan korbannya adalah kaum Muslim, khususnya anggota NU.”⁵⁷ Oleh karena itu, lanjutnya, “rekonsiliasi tak dapat melibatkan kaum komunis, karena mereka menganut prinsip *menghalalkan segala cara*.⁵⁸ (Penekanan dengan huruf miring sesuai dengan teks aslinya.)

Protes menentang prakarsa Gus Dur untuk meminta maaf kepada para eks-tapol dan gagasannya untuk mencabut Tap MPRS tersebut, tidak hanya muncul dalam bentuk pernyataan-pernyataan, melainkan juga melalui rapat-rapat umum. Demonstrasi pertama dilancarkan di depan istana negara, oleh sebuah koalisi beberapa komite Islam yang menamakan dirinya Pergerakan Islam untuk Tanah Air. Mereka menolak gagasan Gus Dur dan inisiatifnya untuk meminta maaf kepada “kaum komunis” dan untuk membiarkan “komunisme”, karena “komunisme bertentangan dengan keyakinan bangsa Indonesia yang percaya pada Tuhan.” Mereka kemudian menyerukan “kepada semua rakyat Indonesia untuk bersatu padu dan untuk waspada terhadap kemungkinan kembalinya PKI, dan selalu siap mematahkan setiap langkah dan usaha untuk mengesahkan PKI baru.”⁵⁹

Di tengah-tengah suara geram para pemimpin politik Muslim itu, sebuah pernyataan yang moderat dikemukakan oleh ketua umum NU, Hasyim Muzadi. Ia menyatakan, bahwa ia bisa menerima gagasan Gus Dur tentang rekonsiliasi nasional. Ia menyetujui inisiatif untuk meminta maaf kepada para eks-tapol dan para keluarga korban pembantaian massal 1965-66. Akan tetapi, “kita harus waspada, karena kita tidak tahu apa

⁵⁶ *Republika*, 27 Maret 2000.

⁵⁷ *Berpolitik.com*, 27 Maret 2000. Pernyataan ini bertentangan dengan kata-kata Gus Dur – yang telah dibahas pula oleh banyak karya akademik para sarjana – ketika ia menginisiasikan permintaan maaf kepada para eks-tapol: “Saya perlu meminta maaf, karena banyak orang NU terlibat dalam pembantaian massal terhadap komunis, atau mereka yang dituduh sebagai komunis, pada 1965-66.” (Lihat kembali catatan 21 dalam bab ini.)

⁵⁸ *Berpolitik.com*, 27 Maret 2000. Ini sungguh mewakili suara-suara kebanyakan generasi tua NU, tetapi hal itu bertentangan dengan suara-suara kaum muda terpelajar dari organisasi Muslim terbesar ini.

⁵⁹ *Ibid.*

yang diinginkan oleh orang-orang eks-PKI itu: apakah mereka benar-benar ingin bersatu sebagai bangsa, dan melupakan masa lalu dan menghadapi masa depan bersama? Atau, karena mereka merasa berada “di atas angin” dalam arti menjadi dominan dan memiliki pengaruh mereka akan melakukan pemberontakan lagi?” Karena kurangnya indikasi, maka “rehabilitasi kepada para bekas anggota PKI harus dilakukan secara bertahap. Karena masih adanya kemiskinan massal, jika orang-orang bekas anggota PKI terlalu banyak ditolerir, maka bukan tidak mungkin bahwa mereka akan mengeksploitasi kemiskinan massal itu untuk menghidupkan kembali komunisme. Oleh karena itu agenda yang lebih urgen ialah mengentaskan kemiskinan.”⁶⁰

Protes pun berlanjut sejalan dengan Gus Dur yang terus menggagalkan anjurannya untuk mencabut Tap MPRS tersebut. Sebuah komite Muslim yang menamakan diri Laskar Ampera Arief Rachman Hakim, sebagai contoh, melakukan demonstrasi dengan pesan utama, bahwa Tap tersebut mutlak tidak dapat diganggu gugat, karena “Komunisme/Marxisme/Leninisme bertentangan dengan Pancasila dan cara hidup beragama bangsa (Indonesia).”⁶¹ Sebuah organisasi Muslim lainnya, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), mengemukakan argumen serupa. Mereka menambahkan:

Adalah haram dalam hukum Islam bagi kaum Muslimin di mana pun untuk menjadi pengikut (komunisme). Dan mereka yang mengikuti ideologi ini adalah kafir (atau orang tak beriman). Jika Gus Dur berkeinginan mencabut Tap MPRS tersebut, ia harus terlebih dahulu mencabut sila pertama Pancasila, “Ketuhanan yang Maha Esa”, karena cukup jelas bahwa Komunis ateis tidak mengakui sila pertama Pancasila.⁶²

Kemudian mereka merinci “ciri-ciri” komunisme, antara lain, bahwa komunisme “tidak mengakui adanya institusi perkawinan dalam kehidupan keluarga”.⁶³

Protes dengan nada serupa juga terjadi di bagian-bagian lain Indonesia. Di provinsi Riau, sebagai misal, Legiun Veteran Republik Indonesia (LVRI) cabang daerah provinsi melakukan demonstrasi. Sebagai tambahan terhadap berbagai argumen yang sudah dikemukakan sebelumnya di tempat-tempat lain, ketua LVRI cabang provinsi Riau, Himron Saherman, menegaskan bahwa “jika kita membiarkan komunis dan komunisme, negara kesatuan Indonesia akan hancur, sebagaimana terjadi pada negara adikuasa Uni Soviet karena Komunisme-nya itu.”⁶⁴

Protes-protes tersebut mencapai klimaksnya ketika ribuan umat Islam yang bergabung dalam Front Umat Islam Indonesia (FUII) melakukan rapat umum di depan istana negara usai shalat Jumat. Mereka mengritik desakan Gus Dur untuk mencabut Tap MPRS itu. Dalam pernyataan keprihatinan mereka, FUII menyeru semua rakyat Indonesia untuk menyatakan perang suci menentang komunisme selama-lamanya. Untuk memperagakan pernyataan itu, mereka membakar bendera palu arit, yang diketahui umum sebagai bendera PKI.⁶⁵

⁶⁰ *Kompas*, 29 Maret 2000. Sebagai pemimpin politik Muslim, Hasyim Muzardi sungguh berada dalam posisi “sulit”. Di satu sisi, sebagai orang yang secara personal dekat dengan Gus Dur, ia akan merasa “tidak enak” beradu argumen menentangnya, tetapi sebagai sorang pemimpin sebuah organisasi Muslim yang bertentangan dengan PKI, ia harus mewakili suara-suara generasi tua NU. Tidak heran kalau kemudian terdapat kesan bahwa pernyataannya kedengaran “moderat”.

⁶¹ *Tempo-Interaktif*, 5 April 2000.

⁶² *Berpolitik.com*, 7 April 2000.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.* Pernyataan ini tentu saja adalah sebuah anakronisme, karena kajatuhan Uni Soviet disebabkan oleh bobroknya partai Komunis, bukan karena komunisme-nya itu sendiri.

⁶⁵ *Kompas*, 8 April 2000. Aksi massa yang dilakukan oleh FUII juga terjadi di Medan dan Jambi (Sumatera) pada hari yang sama. Mereka saling bertukaran argumen tentang ateisme komunisme itu.

Ketika protes-protes telah mereda, media massa masih tetap menyiarkan beberapa komentar sejumlah tokoh publik. Sebagai contoh Amien Rais, ketua MPR – badan legislatif yang mempunyai posisi paling menentukan dalam kaitannya dengan ide Gus Dur untuk mencabut Tap MPRS No. XXV/1966 – mengemukakan dua komentar. *Pertama*, ia mengatakan bahwa sebagai orang yang dipercaya mengemban mandat dari MPR, Presiden Gus Dur seyogyanya melaksanakan ketetapan-ketetapan MPR, bukannya mengusulkan untuk mencabutnya. *Kedua*, ia membantah alasan Gus Dur bahwa pencabutan Tap MPRS dimaksud merupakan satu cara untuk mencapai rekonsiliasi nasional, sebagai prasyarat untuk penegakan demokrasi dan hak asasi manusia. Ia menegaskan bahwa “komunisme tidak pernah bisa berjalan seiring dengan demokrasi. Mereka (kaum komunis itu) bahkan akan mengubur (proses) demokratisasi atas nama demokrasi itu sendiri. Lebih penting lagi, apa yang harus selalu kita ingat, yaitu sikap mereka sebagai ateis.”⁶⁶

Berhadapan dengan daftar tentang “serba kejahatan” yang dikaitkan dengan “kaum komunis” dan “komunisme”⁶⁷ seperti itu, berbagai unsur masyarakat Indonesia, terutama masyarakat Muslim – walaupun tidak semuanya – menolak setiap gagasan dan prakarsa apa pun untuk mentolerir komunisme dan hak menyatakan diri bagi orang-orang (yang disebut) komunis itu. Akan tetapi ini tidak berarti bahwa mereka tidak dapat menerima eksistensi orang-orang “eks-komunis” itu. Perbandingan retrospektif dengan reaksi publik selama masa pemerintahan B. J. Habibie, seperti yang saya gambarkan di bawah ini, akan memperlihatkan kepada kita, bahwa sebenarnya terdapat toleransi terhadap keberadaan kaum “eks-komunis”. Akan tetapi kaum “eks-komunis” itu harus menjadi “si Lain” yang pasif atau diam. Karena jika tidak demikian, maka semua “hal-ihwal jahat” yang sudah terkait pada diri komunis dan komunisme itu akan dibangun kembali.

*Reaksi Publik terhadap Konsekuensi Kebijakan-Kebijakan Pemerintahan Habibie*⁶⁸

Dibandingkan dengan reaksi-reaksi selama tujuh bulan pertama pemerintahan Gus Dur, reaksi publik selama tujuh belas bulan pemerintahan “transisi” Habibie tidak ditujukan terhadap kebijakan-kebijakan yang diambil pemerintah, dalam hal ini mereka bahkan mendukungnya, tetapi terhadap akibat-akibat dari kebijakan-kebijakan yang diambilnya itu. Salah satu dari akibat-akibat yang mereka tanggapi ialah tentang penampilan diri eks-tapol di tengah masyarakat. Ketika Habibie memutuskan untuk membebaskan sepuluh tapol yang masih tersisa, yang penahanannya berkaitan dengan “peristiwa 1965”, tidak satu pun protes muncul. Para pejabat pemerintah dan tokoh masyarakat menggunakan bahasa kemanusiaan, ketika memberikan komentar terhadap kebijakan tersebut. Media massa menggambarkan para eks-tapol itu sebagai “telah jompo, menderita berbagai penyakit tua,

⁶⁶ Hidayatullah, April 2000. Amien Rais memperoleh PhD-nya dalam bidang Hubungan Internasional dari Chicago University, US. Sebagai seorang ilmuwan sosial, ia harusnya sudah mempelajari Marxisme atau pemikiran Marxis. Namun, ia justru saling berbagi pandangan yang dipahami secara populer tentang komunisme sebagai ateisme.

⁶⁷ Di luar upaya untuk mengembangkan basis-basis argumen filosofis dan yudisial dalam menolak gagasan Gus Dur tentang pencabutan Tap tersebut, dua dosen dari Fakultas Filsafat UGM, Yogyakarta, yaitu R. Soejadi dan H. Kaelan, saling berbagi pemikiran serupa juga. Lihat R. Soejadi dan H. Kaelan, *Reformasi, Kebebasan Ideologi dan Bangkitnya Masyarakat Nasakom Baru* (Yogyakarta: Penerbit Paradigma, 2000). Seorang sarjana yang mempelajari studi Islam telah berupaya menjelaskan secara akademik mengapa agama menolak komunisme. Akan tetapi, argumen utamanya tetap tidak lari jauh dari konsepsi populer tentang komunisme itu. Lihat Romly (1999).

⁶⁸ Kebanyakan deskripsi di bawah ini diambil dari tulisan yang telah saya publikasikan. Lihat Budiawan, “When Memory Challenges History: Public Contestation of the Past in Post-Suharto Indonesia”, (2000) 28 (2) *Southeast Asian Journal of Social Science*, hlm. 35-57.

dan diduga tidak mungkin lagi mengancam “kesatuan dan stabilitas nasional”.⁶⁹ Pernyataan khas semacam itu, misalnya, “kita *maafkan*, tetapi *jangan melupakan* kesalahan mereka di masa lalu” (penekanan dari penulis) dan “pembebasan tersebut memperlihatkan bahwa “kita adalah bangsa yang pemaaf, sudi memaafkan mereka yang mengkhianati, mengancam, dan bahkan hampir meruntuhkan kehidupan negara dan bangsa ini”, bermunculan di berbagai media massa.⁷⁰

Skenario kemudian berubah ketika para *eks-tapol* secara terbuka menampilkan diri sebagai korban (*victims*), bukannya sebagai pelaku (*victimizers*), dari tragedi masa lalu itu. Mereka menyatakan bahwa mereka sama sekali tidak tahu *apa yang sebenarnya terjadi* pada 30 September 1965. Sebagai perwira menengah dan prajurit rendahan, mereka mengklaim bahwa mereka hanya melaksanakan perintah, tidak lebih tidak kurang. Mereka menyuarakan kenangan tentang kesengsaraan mereka selama di penjara. Mereka bahkan berencana untuk “meluruskan sejarah”, sebagai suatu tuntutan akan rehabilitasi sejarah, atau akan hak-hak untuk merumuskan kembali masa lalu mereka sendiri.⁷¹

Pada pertengahan 1999 sekelompok eks-tapol, termasuk penulis dan sastrawan ternama Pramudya Ananta Toer⁷² yang dipenjarakan tanpa pengadilan dari 1965 hingga 1979, mendirikan Yayasan Penelitian Korban Pembunuhan 1965-66 (YPKP 1965-66). Organisasi ini didirikan dengan tujuan untuk “menyelidiki jumlah korban pembantaian massal 1965-66 itu”. Mereka menggambarkan kegiatan tersebut sebagai upaya “mencerdaskan kehidupan bangsa” yang sejalan dengan mukadimah UUD 1945 sambil menunjukkan bahwa dalam melihat masa lalu, yaitu tentang “peristiwa 1965”, “rezim Soeharto telah membodohi bangsa.”⁷³

Gerak-gerik mereka itu memancing reaksi masyarakat. Beberapa minggu berselang setelah deklarasi pembentukan YPKP 1965-66, Forum Indonesia Baru dan beberapa panitia *ad hoc* lainnya, yang menggunakan label-label Islam, menyelenggarakan dua rapat akbar bersama di Jakarta dan Bekasi. Mereka menyerukan retorika “waspada terhadap ancaman komunisme”. Mereka menunjuk pada adanya pertanda-pertanda kemungkinan ancaman, seperti misalnya deklarasi YPKP 1965-66 itu, dan pernyataan-pernyataan umum eks-tapol yang tujuannya untuk “membasuh tangan mereka dari kotoran masa lalu.”⁷⁴

⁶⁹ *Detik.com*, 24 Maret 1999; *Kompas*, 24 & 25 Maret 1999.

⁷⁰ Menteri Kehakiman, Muladi, sebagai misal, mengatakan bahwa pembebasan para tahanan politik ini benar-benar murni karena alasan kemanusiaan. Lihat *Detik.com*, 24 Maret 1999; *Kompas*, 24 & 25 Maret 1999.

⁷¹ Sejak itu, buku-buku kenangan atau kesaksian para eks-tapol diterbitkan. (Lihat kembali catatan 52 dalam Bab 1). Karya Carmel Budiarto, *Surviving Indonesia's Gulag: A western woman tells her story*, diterjemahkan ke bahasa Indonesia. (Carmel adalah seorang wanita Inggris yang menikahi pria Indonesia. Ia dipenjarakan tanpa melalui pengadilan selama kurang lebih tiga tahun karena ia secara pribadi dekat dengan beberapa pimpinan puncak PKI. Ia dibebaskan karena tekanan pemerintah Inggris terhadap pemerintah Indonesia, tetapi kewarganegaraan Indonesiannya sebagai hasil naturalisasi dicabut dan ia dipaksa meninggalkan Indonesia. Sejak itu, ia menjadi seorang pembela hak asasi manusia, yang memfokuskan pembelaannya terhadap pelanggaran hak asasi manusia di Indonesia. Ia menerbitkan buletin *Tapol* sebagai media keprihatinannya.) Tambahan pula, para eks-tapol yang terkemuka, semisal sastrawan Pramudya Ananta Toer, seniman Djoko Pekik, dan koordinator YPKP 1965-66, Sulami, sering diwawancarai di media massa – sesuatu yang tidak mungkin terjadi selama era pemerintahan Soeharto.

⁷² Dalam banyak hal, Pramudya telah menjadi “ikon korban 1965”. Lihat Goenawan Mohamad, “Remembering the Left”, dalam Grayson Lloyd dan Shanon Smith (eds), *Indonesia Today: Challenges of History*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001, hlm. 132.

⁷³ Anggaran Dasar Rumah Tangga YPKP 1965-66. Dalam kata-kata Sulami sendiri, pendirian yayasan tersebut adalah bagai “perjuangan peradaban untuk meyakinkan bahwa hal-hal seperti ini – pembantaian massal 1965-66 – tidak akan terjadi lagi di masa depan.” Lihat *Bulletin Tapol*, No. 156, Januari/Pebruari 2000, hlm. 24-25.

⁷⁴ *Gatra*, 15 Mei 1999, memberitakan bahwa sekitar enam ribu Muslim mengikuti jemaah bersama di Bekasi sementara yang lainnya melakukan jemaah di sekeliling monumen Lubang Buaya, Jakarta Timur. (Ini adalah

Pada awal Mei 1999, CIDES (*Centre for Information and Development Studies*) dapur pemikir ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia), yang erat terkait dengan Habibie menyelenggarakan pertemuan yang dihadiri oleh para tokoh Muslim terkemuka yang mengaku “mempunyai pengalaman pahit dengan kaum komunis”. Ini merupakan sebuah forum untuk mengangkat kembali kenangan pahit pada saat-saat ketika “PKI ada “di atas angin” selama jaman kejayaan Demokrasi Terpimpin Soekarno” (1959-1965). Para pemimpin itu menyatakan bahwa kebangkitan kembali komunis dan komunisme sama sekali tak boleh dibiarkan. Setiap usaha untuk membangunkan kembali komunisme harus dihancurkan, apa pun biayanya.⁷⁵

Hasil diskusi dalam forum tersebut kemudian diterbitkan menjadi sebuah buku berjudul *Membuka Lipatan Sejarah: Menyingkap Fakta Gerakan PKI*. Dalam kata pengantar, para editornya menulis, “mobilisasi anti-komunis sangat diperlukan, oleh karena ada petunjuk tentang (kemungkinan) kebangkitan kembali komunisme, yang mengambil kesempatan dalam proses demokratisasi yang sedang berjalan. Mengingat kekejaman-kekejaman dan tingkah-laku politik PKI masa lalu yang tidak bermoral, maka fenomena serupa itu sama sekali tidak dapat dibiarkan.” Para editornya kemudian mengakhiri kata pengantar buku itu dengan mengatakan “buku ini sangat penting sebagai sebuah referensi sejarah”, dan “generasi muda perlu membacanya supaya mengetahui dengan tepat apa yang telah dilakukan oleh kaum komunis di masa lalu, dan agar tidak terpesona oleh kata-kata para eks-tapol komunis itu.”⁷⁶

Selain itu, spanduk-spanduk dan poster-poster di jalanan dengan slogan seperti “awas bahaya komunis”, “awas kebangkitan kembali komunisme”, atau “jangan biarkan kaum komunis mengambil bagian dalam proses demokratisasi” dibentangkan di berbagai tempat yang strategis di beberapa kota besar di Jawa, misalnya Yogyakarta, Surakarta, Surabaya, Semarang dan Jakarta.⁷⁷

Sementara para eks-tapol dan para buangan politik menjadi bersemangat menyatakan tuntutan mereka untuk rehabilitasi hak-hak sipil dan hak untuk meluruskan kembali masa lalu mereka, beberapa tokoh Muslim justru memperlihatkan reaksi yang

monumen untuk mengenang para “Pahlawan Revolusi” yaitu para perwira tinggi Angkatan Darat yang dibunuh pada “peristiwa 1965” itu.) Dua acara jemaah bersama itu merupakan sebuah respon terhadap rumor yang berkembang luas yang mengklaim bahwa eks-tapol telah berencana untuk melakukan *long march* dari kantor Yayasan Lembaga Bantuan Hukum (YLBH) – sebuah organisasi non-pemerintah yang terkenal dengan upaya pembelaan hak asasi manusia-nya yang gigih, di mana mereka mendeklarasikan pendirian YPKP 1965-66 hingga ke monumen Lubang Buaya. Sulami, koordinator YPKP 1965-66 itu, menyangkal rumor tersebut, dengan mengatakan bahwa tidak mungkin bagi mereka untuk melakukan *long march* semacam itu, karena mereka semua telah berada pada usia mereka yang tujuh puluhan dan menderita berbagai penyakit. Sementara *Suara Hidayatullah*, sebuah majalah dua mingguan Muslim, pada edisi minggu kedua September 1999, menerbitkan laporan khusus tentang apa yang mereka sebut “upaya para eks-komunis untuk mencuci tangan dari kesalahan masa lalu”, dengan mengacu pada penerbitan narasi diri para eks-tapol dan deklarasi pendirian YPKP 1965-66.

⁷⁵ Anton Tabah, dalam esainya “Bahaya Laten Komunisme” sebagai kontribusi dalam buku *Membuka Lipatan Sejarah*, sebagai misal, menulis bahwa “tak ada alasan apa pun untuk takut melanggar prinsip-prinsip dasar hak asasi manusia dalam hal memperlakukan tokoh-tokoh Gestapu/PKI” (hlm. 12). Lihat catatan 46 dalam bab ini (Lihat Anton Tabah, *op. cit.* (1999, 2000a, dan 2000b).

⁷⁶ Lihat Tim Cidesindo (ed.), *Membuka Lipatan Sejarah: Menguak Fakta Gerakan PKI*, Jakarta: Pustaka Cidesindo, 1999, hlm. iv-v.

⁷⁷ Kebanyakan poster dan spanduk tidak mencantumkan sponsor mereka. Beberapa komite *ad hoc* negara yang mengadopsi terminologi Islam tampaknya menjadi sponsor kegiatan-kegiatan tersebut. Seorang sejarawan terkemuka, Asvi Warman Adam, menceritakan kepada saya bahwa mungkin sekali bahwa militerlah yang telah menginisiasi pemajangan poster-poster itu. Salah satu indikator dari kecurigaan semacam itu adalah bahwa poster-poster itu dipajang dekat dengan daerah markas atau kantor militer atau polisi. (Koresponden pribadi via email pada 13 Oktober 2001).

mengancam. Ahmad Syafii Ma'arif, ketua umum Muhammadiyah, misalnya, mengatakan bahwa “dikasih hati tidak boleh merogoh rempelo” dan bahwa “jika mereka (eks-tapol) berbuat macam-macam, maka umat (kaum Muslim) akan bertindak.”⁷⁸

Jelaslah, eksistensi eks-tapol secara sosial diterima, tetapi hak mereka untuk tampil ditolak. Penolakan ini tidak terlepas dari usaha untuk membiarkan, agar citra tentang “komunis” dan “komunisme” seperti yang sudah berlaku dalam wacana anti-komunisme tetap tidak berubah.⁷⁹ Citra semacam itu telah lama hidup dan diulang-ulang dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia. Wacana anti-komunis merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari *habitus* masyarakat, dalam arti bahwa tindak-tanduk atau basabasi yang menentang komunisme sudah menjadi bagian dari bawah-sadar kolektif. Sentimen anti-komunis telah dinormalisasikan dan dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia, sebagaimana akan saya uraikan dalam bagian berikut.

“Komunis” dan “Komunisme” dalam Berbagai Cerita Rakyat

Bagian ini memaparkan praktik-praktik wacana anti-komunisme dalam kehidupan sehari-hari yang terdapat dalam bentuk berbagai cerita rakyat. Cerita-cerita yang akan disajikan berikut ini merupakan bentuk ingatan kolektif secara nasional, yang lebih merupakan hasil penanaman secara politik dan sosial, ketimbang merupakan pengalaman historis. Cerita-cerita itu tidak mengacu pada waktu dan tempat tertentu. Kebanyakan cerita-cerita itu dimulai dengan frase temporal seperti misalnya “konon pada suatu waktu di jaman PKI”. Frase ini mungkin saja mengacu ke saat-saat ketika pengaruh politik PKI di panggung politik nasional sangat dominan, berkat dukungannya yang vokal pada proyek anti-neokolonialisme Soekarno pada paro pertama 1960-an.⁸⁰

Selain itu kisah-kisah tersebut muncul dan menyebar secara luas setelah kejatuhan Soekarno, mengikuti kampanye militer secara besar-besaran dan sistematis terhadap PKI, dan pembunuhan serta pemenjaraan massal kaum komunis” dari Oktober 1965 hingga pertengahan 1966. Dengan kata lain kisah-kisah ini merupakan dengan parafrase terminologi Clifford Geertz – “fakta sosial” yang terjadi “sesudah fakta”,⁸¹ atau kisah-kisah *post factum*. Bahkan jika cerita-cerita itu punya dasar historis, namun biasanya ditujukan untuk membatasi atau bahkan memutar-balik “fakta”. Oleh karenanya, arti penting kisah-kisah semacam itu tidak terletak pada soal kebenaran sejarahnya, dalam arti seberapa faktual kisah-kisah itu, tetapi lebih pada arti pentingnya dalam praktik hidup sehari-hari. Tingkah-laku dibatasi oleh ruang dan waktu. Karena itu penempatan praktik-

⁷⁸ *Gamma*, No. 46, 1-9 Januari 2000, hlm. 26.

⁷⁹ Bagaimanapun, karena tiada lagi ketentuan hukum yang resmi dan kekuasaan negara – sebagai akibat gelombang reformasi – yang bisa menghalangi representasi diri ini, maka citra semacam itu hingga taraf tertentu dapat diperdebatkan. Sekurang-kurangnya di antara pembela hak asasi manusia, hak-hak eks-tapol untuk mewakilkan diri mereka sendiri didukung, karena itu merupakan sebagian dari hak asasi manusia. Di samping itu, representasi diri para eks-tapol dipandang sebagai sebuah langkah untuk “menyingkap kebenaran masa lalu”, yang penting dipertimbangkan kalau gagasan soal rekonsiliasi nasional hendak diwujudkan. Tidak heran bahwa para pembela hak asasi manusia cenderung mendukung usulan Gus Dur untuk mencabut Tap MPRS No. XXV/MPRS/1966 dan inisiatif-inisiatif lainnya untuk menerima para eks-tapol dan keluarga mereka sebagai warga negara bangsa ini. Lihat *Kompas*, 4 Mei 2000 dan serangkaian wawancara dengan seorang intelektual Muslim terkemuka, Nurcholis Madjid, dalam *Astaga.com*, 8 April 2000.

⁸⁰ Ini semua merupakan kampanye Soekarno soal “Ganyang Malaysia”, karena Malaysia tetap membiarkan kehadiran Inggris dengan mendirikan pangkalan angkatan lautnya di Selat Malaka, dan soal “Perebutan Kembali Irian Barat” dari tangan Belanda.

⁸¹ Clifford Geertz, *After the Fact*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

praktik yang dikisahkan dalam cerita-cerita rakyat di dalam konteks historis menjadi perlu untuk bisa menangkap arti sosial cerita-cerita itu sendiri.

Sebagai bagian generasi Indonesia yang menjadi sasaran awal untuk penanaman (dan pencangkakan) politik dan sosial dari ingatan kolektif nasional tentang masa lalu “komunis”, kisah-kisah berikut ini merupakan beberapa di antara yang saya ingat dengan baik. Pembahasan kisah-kisah ini didasarkan pada ingatan tentang apa yang saya dengar semasa kanak-kanak, atau lebih tepatnya, semasa saya di sekolah dasar – suatu masa ketika orang disosialisasikan untuk membayangkan dirinya sebagai anggota komunitas yang lebih besar, yang disebut “bangsa”, dan untuk mengetahui siapa-siapa “musuh” (dan “pengkhianat”) “bangsa”. Akibatnya sifat anekdot dari penuturan (kembali) cerita-cerita tersebut, sampai taraf tertentu, menjadi tak terhindarkan.

Saya akan memulai dengan dua kisah paling populer mengenai ateisme kaum komunis dan komunisme yang dituturkan dalam jaman Orde Baru. Kisah pertama menggambarkan “bagaimana seorang guru di sebuah Taman Kanak-Kanak PKI membuktikan tentang tidak adanya Tuhan kepada murid-muridnya”:

Suatu ketika di jaman PKI, sasaran penyebaran paham ateisme bukan hanya di kalangan orang dewasa saja, tapi juga di kalangan anak-anak. Bahkan anak-anak Taman Kanak-Kanak juga diracuni dengan ide seperti itu. Sebagai contoh, seorang guru mengajarkan para murid-muridnya untuk minta kembang-gula kepada Tuhan. Mengikuti apa yang diucapkan gurunya, anak-anak itu mengucapkan bersama-sama sambil menutup mata dan menadahkan tangan mereka: “Ya Tuhan, berilah kami bonbon.” Kemudian guru bertanya: “Sekarang buka matamu. Apakah ada kembang gula di tanganmu?” Anak-anak itu menjawab: “Tidak, Bu.” Bu Guru menyahut. “Tentu saja tidak. Itu berarti Tuhan itu tidak ada.” Kemudian katanya lagi kepada anak-anak: “Sekarang, mintalah kepada gurumu!” Sambil menutup mata dan menadahkan tangan mereka, anak-anak itu berkata: “Ya, Guru, berilah kami kembang-gula.” Ketika anak-anak itu “berdoa”, Ibu Guru menaruh kembang-gula di telapak tangan anak-anak, dan kemudian berkata: “Baiklah anak-anak. Sekarang bukalah matamu. Apakah ada kembang-gula di tanganmu?” Mereka semua serempak menyahut: “Ya, bu.” Ibu Guru menyahut: “Tentu saja! Mengapa? Karena gurumu memang benar-benar ada, di sini, di depan kamu semua. Tapi Tuhan? Tidak! Jadi, kamu semua tidak perlu percaya pada apa yang tidak ada.”

Cerita rakyat kedua mengenai “pementasan sandiwara rakyat PKI tentang ‘Matinya Tuhan’”.⁸²

Pada suatu ketika di masa kejayaan PKI, propaganda tentang ateisme benar-benar digalakkan melalui berbagai media. Salah satu di antaranya melalui pertunjukan *ketoprak*.⁸³ Pada suatu kesempatan PKI mementaskan lakon tentang “Matinya Tuhan”. Dalam pementasan itu, pemain yang berperan sebagai Tuhan diceritakan mati dibunuh. Pada hari berikutnya, si pemain benar-benar mati. Inilah akibat dari mencoba menyangkali adanya Tuhan.

⁸² Sebuah buku yang belum lama ini diterbitkan – tetapi telah ditulis pada akhir 1960-an – tentang hubungan antara PKI dan para petani pada awal 1960-an mengungkapkan sebuah kisah yang serupa. Akan tetapi, kisah tersebut tidak mengacu kepada sumber mana pun, tidak juga mengisahkan waktu dan tempat tertentu dari cerita yang dikisahkan itu. Ia hanya mengatakan bahwa tema pementasan ini “ditujukan untuk menghapus keyakinan yang kuat terhadap kekekalan Tuhan”. Lihat Arbi Sanit, *Badai Revolusi: Sketsa Kekuatan Politik PKI di Jawa Tengah dan Jawa Timur*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

⁸³ *Ketoprak* adalah sebuah pementasan teater populer dalam masyarakat Jawa. Secara historis, ia bisa dilacak kembali jauh ke masa akhir abad sembilan belas. Tema-temanya kebanyakan didasarkan pada cerita-cerita sekitar kebangkitan kerajaan Mataram pada abad 16-17. Akan tetapi, cerita juga bisa datang dari kerajaan kuno Timur Tengah, terutama Persia. Tema-temanya lebih terbuka dan fleksibel dibandingkan dengan pertunjukan serupa seperti wayang orang atau pertunjukan sendratari, yang didasarkan pada epik Ramayana dan Mahabharata. Karena fleksibilitas tema-temanya itu, *ketoprak* sering terbuka sekali terhadap berbagai jenis pesan dan kepentingan, tergantung pada sponsor pertunjukannya.

Saya mendengar kisah-kisah ini semenjak saya bersekolah di sekolah dasar pada tahun 1970-an, dan terus berlanjut sampai pada masa saya di sekolah menengah pertama dan sekolah menengah atas.⁸⁴ Pada masa sekolah menengah itu saya bahkan juga mendengar kisah-kisah tentang “kekejaman kaum komunis pada pagi buta 1 Oktober 1965”. Wahana utama untuk penanaman kisah-kisah seperti itu ialah guru sekolah, khususnya guru agama dan guru yang mengajar mata pelajaran Pendidikan Moral Pancasila (PMP).⁸⁵ (Menurut istilah Althusser, mereka itu disebut sebagai “alat-alat ideologi negara”). Penciptaan kisah-kisah tersebut jelas sekali dimaksud untuk memperlihatkan, bagaimana PKI berusaha mencabut khususnya sila pertama dari Pancasila, yaitu “Ketuhanan yang Maha Esa”. Karena sila ini dipandang sebagai “dasar bangsa Indonesia”, maka ada anggapan umum bahwa bangsa Indonesia adalah bangsa yang religius. Dengan demikian “Komunisme” dianggap bertentangan dengan “watak bangsa Indonesia”. “Kegagalan” PKI, demikianlah yang diajarkan pada para pelajar Indonesia di sekolah-sekolah, disebabkan karena “tidak diridhai oleh Tuhan Yang Maha Esa”.⁸⁶

Wahana penanaman kisah-kisah demikian ke dalam benak kaum muda tidak hanya melalui pelajaran agama dan PMP. Berbagai kesempatan, misalnya upacara apel bendera setiap minggu, hari-hari besar agama dan hari-hari raya nasional, dan khususnya hari peringatan “kesaktian” Pancasila pada setiap tanggal 1 Oktober,⁸⁷ merupakan jalur-jalur lain untuk penanaman ideologi negara secara rutin di sekolah-sekolah.

Tempat-tempat ibadah keagamaan juga digunakan untuk mempropagandakan pemahaman yang mereduksi komunisme pada ateisme, dan bersamaan dengan itu menyebarkan ideologi negara, Pancasila. Kisah-kisah seperti tersebut di atas juga diucapkan oleh khatib di masjid-masjid. Dalam hampir setiap doa untuk meneguhkan iman supaya tidak tergoda oleh orang-orang kafir, khatib akan selalu mengingatkan para jemaah terhadap “sifat-sifat “kaum komunis””, yang mereka gambarkan sebagai kafir yang sekafir-kafirnya. Doa-doa semacam itu bukan hanya mengandung pernyataan perang suci melawan “kaum komunis”, tetapi juga melawan godaan untuk menjadi “komunis”. Dalam konteks ini “komunis” adalah “si Lain”, yang tidak hanya bisa berada di luar *sana*, tetapi

⁸⁴ Ketika saya belajar di universitas, di mana saya mengambil jurusan sejarah sebagai disiplin mayor saya, saya mulai mempelajari sejarah Indonesia secara akademik. Saya mulai mempelajari untuk membedakan antara “fakta historis” dan “fakta sosiologis”.

⁸⁵ Di Indonesia, agama dan PMP merupakan pelajaran wajib dari sekolah dasar hingga sekolah lanjutan atas. Setiap siswa harus lulus ujian kedua mata pelajaran itu. Kalau tidak, ia tidak akan dinaikkan ke jenjang berikutnya, di sekolah dasar dan sekolah menengah pertama, atau ia harus mengulang pelajaran ini pada semester berikutnya, di sekolah menengah atas. Siswa yang tidak lulus ujian untuk kedua mata pelajaran itu sering kali diolok oleh kawan-kawan sekelasnya sebagai “ateis” atau “komunis”.

⁸⁶ Kata-kata aslinya adalah “tidak diridloi Tuhan Yang Maha Esa”. Guru-guru mata pelajaran ini tentu saja tidak mengetahui kemenangan komunisme di bagian lain dunia ini.

⁸⁷ Hari ini dirayakan untuk mengenang permulaan kampanye militer yang dipimpin Soeharto untuk mematahkan PKI pada 1 Oktober 1965. (Hal yang membingungkan adalah bagaimana militer bisa mempersalahkan PKI sebagai otak atau *dalang* di balik pembunuhan terhadap keenam perwira tinggi Angkatan Darat dengan begitu cepat.) Karena militer akhirnya menghancurkan PKI, dan PKI dipersalahkan dengan tuduhan berniat menggantikan Pancasila dengan komunisme, maka 1 Oktober diperingati sebagai hari “kesaktian” Pancasila, yang memperlihatkan bahwa Pancasila pada hakikatnya adalah “filosofi dasar” bangsa Indonesia. Setelah Gus Dur menjadi presiden pada 1999 dan kemudian digantikan oleh Megawati Soekarnoputri pada 2001, upacara peringatan hari tersebut tidak dipandang lagi sebagai hari yang sangat sakral seperti yang sebelumnya telah diperlakukan demikian pada era rezim Soeharto. Tentang studi mengenai peringatan “Hari Kesaktian Pancasila” setelah kejatuhan Soeharto, lihat Katherine E. McGregor, “Commemoration of 1 October, “Hari Kesaktian Pancasila”: A Post Mortem Analysis”, (2002) 26 (1) *Asian Studies Review*, hlm. 39-72.

juga bisa di dalam *sini*. Dengan demikian “komunisme” dapat menjelma di dalam diri. Maka tidak aneh jika kemudian perkataan “komunis” sangat sering dipakai untuk mengutuk apa saja yang dianggap jahat di dalam masyarakat Indonesia. Perkataan itu tidak hanya ditujukan pada orang yang secara politik berhubungan dengan PKI.

Ada sebuah cerita lain yang tidak bersasaran pada “ateisme komunisme”, tetapi pada gagasan PKI tentang keadilan sosial yang “menggelikan”. Walaupun cerita ini juga tidak dapat dipisahkan dari masalah ateisme. Cerita ini mengenai semboyan PKI “sama rata, sama rasa”. Digambarkan bahwa orang tidak mengerti gagasan seperti itu. Adalah tidak mungkin untuk berkesamaan dalam kuantitas dan dalam perasaan sekaligus. Lebih dari itu gagasan ini dianggap bertentangan dengan fitrah manusia sebagai makhluk Tuhan. Manusia memang diciptakan agar berbeda satu sama lain, tidak saja secara fisik tapi juga secara sosial dan ekonomi.

Analogi yang sering digunakan untuk mengolok-olok ide keadilan sosial kaum komunis itu ialah dengan membandingkan slogan tersebut dengan baju yang berukuran sama untuk semua orang. Beberapa baju bisa cocok untuk beberapa orang, tetapi selebihnya bisa terlalu kecil atau terlalu besar untuk yang lain. Jadi ide tentang kesamaan itu tidak mungkin diwujudkan, karena hal itu juga bertentangan dengan kehendak Tuhan. Dengan kata lain “keganjilan” ide yang diajukan ini bersumber dari sifat dasar komunisme itu sendiri: yang menyangkal adanya Tuhan.

Kendatipun ada gambaran umum tentang komunis dan komunisme yang demikian, namun tidak setiap eks-tapol dilihat dengan cara seperti itu. Dalam hal-hal tertentu, ada penyangkalan tentang “kekomunisan” seorang eks-tapol, ketika orang melihatnya sebagai orang yang baik hati, dermawan, dan saleh. Dalam melihat keterkaitan politik eks-tapol semacam itu di masa lalu, masyarakat cenderung melihatnya sebagai orang yang *keblinger* di bawah pengaruh PKI karena kelihaihan propaganda komunis.⁸⁸

Jika orang menjadi “komunis” sekadar merupakan masalah “*keblinger*”, maka komunisme menjadi sekumpulan atribut “moral”, yang dapat dipasang pada atau dilepaskan dari siapa saja. Bagaimana atribut itu dipasang atau dilepas, tentu saja bergantung pada berbagai keadaan dan kondisi hubungan antara “diri” dan seseorang yang menjadi “si Lain”. Jadi arti komunisme sudah “pasti”, tetapi kepada siapa ia tertuju bisa, dan memang, berubah-ubah. Kecuali jika “ke-pasti-an” arti (umum) komunisme itu tidak digoncang, maka wacana anti-komunisme masih mempunyai tempatnya sendiri.

Catatan Penutup

⁸⁸ Istilah yang populer untuk kasus semacam itu adalah “menjadi *keblinger*” [sebuah kata Jawa]: tak sengaja tergelincir di jalur yang salah. Kisah semacam itu adalah tema yang kerap muncul dalam cerita-cerita pendek dan karya-karya sastra lainnya tentang kondisi “kaum komunis” pada masa-masa awal setelah pembantaian massal 1965-66. Cerita-cerita pendek semacam itu semisal “Star of Death” (oleh Kipandjikusmin), “The Climax” (oleh Satyagraha Hoerip), “The Valley of the Shadow of Death” (oleh Zulidahlan), dll., yang telah diterjemahkan dan dikompilasikan oleh Harry Aveling dalam *Gestapu: Indonesian Short Stories on the Abortive Communist Coup of 30th September 1965* (1975), telah dibahas oleh Paul Tickell, “Writing the Past: The Limits of Realism in Contemporary Indonesian Literature”, dalam D.M. Roskies (ed.), *Text/Politics in Island Southeast Asia: Essays in Interpretation*, Ohio: Center for International Studies, Ohio University, 1993, hlm. 257-287. Keith Foulcher juga telah menganalisis beberapa karya sastra menyangkut kejadian 1965 itu, di mana ia menamakan karya-karya tersebut sebagai “tutur kisah korban-korban tak berdosa”. Lihat Keith Foulcher, “Making History: Recent Indonesian Literature and the Events of 1965”, dalam Robert Cribb (ed.), *The Indonesian Killings of 1965-1966: Studies from Java and Bali*, Clayton, Vic.: Center of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990.

Bab ini telah memperlihatkan, bagaimana ide umum tentang komunisme yang ateisme (dan seorang komunis adalah seorang ateis) itu, telah menyebabkan timbulnya arti-arti lain dari perkataan “komunisme” itu sendiri. Oleh karena ateisme dipertentangkan dengan agama, sedangkan agama dipandang sebagai sifat-sifat pokok bangsa Indonesia, maka kemudian secara sosial komunisme dipandang sebagai bertentangan dengan “sifat” bangsa Indonesia. Pemahaman seperti ini menyebabkan banyak elemen dalam masyarakat Indonesia tetap menempatkan wacana anti-komunis sebagai yang tak bisa diganggu gugat. Hal ini merupakan penghalang berat terhadap setiap gagasan untuk bernegosiasi dengan kekejaman masa lalu, dalam hal ini pembantaian massal 1965-66, dan rekonsiliasi nasional dengan (mereka yang disebut) eks-komunis itu.

Seperti di atas sudah saya kemukakan, jika seandainya pengertian komunisme yang telah “tertentu” itu disingkap, maka wacana anti-komunis masih mempunyai tempatnya sendiri yang bisa dibenarkan. Untuk menyingkap pengertian yang demikian, perlu ditelusuri kembali proses pembentukan dan sejarah perkembangannya. Penelusuran sejarah ini akan memperlihatkan, bagaimana “penentuan” arti komunisme telah dibikin. Dengan mengetahui tentang perihal pembikinan, mungkin akan menambah pengetahuan perihal pembongkaran. Bab berikut akan membahas persoalan ini.

Bab III

Memeriksa Narasi tentang Masa Lalu Komunis

Pengantar

Bab ini menyajikan sebuah uraian historis tentang wacana anti-komunis di Indonesia. Tujuannya untuk menyelidiki bagaimana pertentangan antara komunisme dan agama (yaitu Islam) dibentuk secara historis, dibangun kembali, dan dimapankan. Permulaannya dapat dilacak kembali dari sejak lahirnya Partai Komunis Indonesia pada 1920, dan berlanjut terus sampai ke saat kehancurannya pada pembantaian massal 1965-66. Akan tetapi, bab ini tidak akan menyajikan uraian historis dalam arti merekonstruksi kejadiannya itu sendiri. Perhatian utama bab ini lebih ditujukan pada pembentukan wacananya itu. Fokus bab ini adalah retorika tentang konflik antara kaum komunis dan kelompok agama (yaitu Muslim), dan memeriksa artikulasi-artikulasi konflik mereka, guna menemukan aturan-aturan yang menentukannya.

Meskipun kelompok itu saling bertentangan, namun kaum Komunis dan kaum Muslim, terutama pada tahun-tahun awal PKI, kedua-duanya menaruh kepedulian nasional yang sama dalam berjuang untuk kemajuan rakyat. Sebagaimana akan saya tunjukkan dalam halaman-halaman berikut ini, kedua belah pihak sampai batas tertentu saling bercekcok lebih-lebih dalam hal memahami keyakinan agama yang sama, yaitu Islam, ketimbang dalam masalah pendirian ideologi yang berbeda. Karena itu saya akan membuktikan bahwa perbantahan antara komunisme dan agama dalam sejarah Indonesia, khususnya dalam jaman pergerakan (nasional), harus tidak diartikan sebagai pertentangan yang diametral, tetapi lebih sebagai pertentangan berebut pengakuan tentang mana yang Muslim “sejati”. Ini bertentangan dengan anggapan umum bahwa PKI niscaya anti-agama. Akan tetapi karena pembentukan “kebenaran” tidak terpisahkan dari basis material penopangnya, yang menetapkan klaim atas kebenaran yang akhirnya menjadi rezim kebenaran, maka pembentukan “kebenaran” bergantung pada sejauh mana ia ditopang oleh berbagai basis materialnya.

Meskipun disusun secara kronologis, bab ini tidak mengikuti periodisasi yang didasarkan pada peristiwa-peristiwa politik itu begitu saja. Bab ini lebih didasarkan pada analisis terhadap nada keagamaan dari pengucapan-pengucapan politik PKI. Dalam konteks ini “Peristiwa Madiun” September 1948 bisa ditempatkan sebagai titik perubahan arah sejarahnya. Itulah titik waktu ketika PKI secara terbuka menantang kekuasaan pemerintahan Soekarno-Hatta dengan memproklamkan “Republik Soviet” Indonesia di Madiun, Jawa Timur, karena keyakinan mereka bahwa pemerintah telah berkompromi dengan Belanda yang berusaha mengembalikan kekuasaan kolonialnya. Peristiwa itu bisa diinterpretasikan sebagai titik balik yang gawat, karena selanjutnya masalah agama baik secara positif maupun negatif – hampir tidak pernah lagi disebut-sebut dalam artikulasi pimpinan baru PKI.¹ Hal ini berbeda sekali dengan masa-masa awal PKI, sebagaimana akan saya bahas berikut ini, ketika sejumlah

¹ Lihat Ruth T. McVey, “The Enchantment of the Revolution: History and Action in an Indonesian Communist Text”, dalam Anthony Reid, dan David Marr (eds.), *Perception of the Past in Southeast Asia*, Singapore: Heinemann Educational Books, 1979, hlm. 342.

tokoh kuncinya berusaha keras “mengagamakan” komunisme, dalam pengertian menginterpretasikan komunisme dari perspektif agama.

Islamisasi Komunisme dan Pertentangan antara PKI dan Organisasi Islam, 1920-an – 1948

Periode historis PKI sebelum terjadinya Peristiwa Madiun tidak begitu banyak diceritakan dalam wacana anti-komunisme. Akan tetapi ada dua peristiwa yang menjadi perhatian luas. Kejadian pertama ialah lahirnya PKI. Menurut dokumen resmi, sejak awal komunis dianggap cerdik dan tidak bisa dipercaya, karena sebelum partai mereka sendiri terbentuk pada 1920, mereka telah “menyusup” ke dalam organisasi Islam, yaitu Sarekat Islam (SI). Kejadian kedua ialah pemberontakan 1926-1927, yang diungkapkan tanpa memaparkan latar belakang, proses dan rangkaian kejadiannya dengan semestinya. Tujuannya untuk membangun citra bahwa PKI memang sejak semula berwatak pemberontak, seperti yang dengan jelas dipaparkan oleh “Buku Putih”.²

Karena penggambaran yang semacam itu, maka tidak aneh jika masyarakat tidak mengetahui bahwa sejumlah tokoh penting komunis Indonesia adalah orang-orang Muslim yang *soleh*.³ Begitu juga terhadap kenyataan, bahwa dua basis utama PKI pada masa-masa awal adalah Banten dan Sumatera Barat, di mana tradisi Islam lebih “puritan” dibandingkan dengan masyarakat Jawa.⁴ Sebagaimana akan saya bahas dalam bagian ini, orang-orang

² Lihat Bab Satu, hlm. 14-15. Lihat juga, *Rangkaian Peristiwa Pemberontakan Komunis di Indonesia, 1926-1948-1965*, Jakarta: Lembaga Studi Ilmu-Ilmu Kemasyarakatan, 1988. Menariknya, pemberontakan 1926-1927 itu tidak dipandang sebagai bagian dari gerakan nasionalis Indonesia, kendatipun komunis menyatakan resistensinya menentang pemerintahan kolonial Belanda ketika itu. Sementara, dalam wacana dominan tentang nasionalisme di Indonesia, sebagaimana juga di masyarakat-masyarakat post-kolonial di mana pun, nasionalisme hampir selalu dipahami sebagai penolakan terhadap kolonialisme. Konstruksi penolakan pra-modern terhadap kekuasaan Eropa sebagai “proto-nasionalisme” merupakan contohnya.

³ Sebagai ilustrasi, sekelompok aktivis mahasiswa yang tidak memiliki rasa antipati terhadap komunisme dan yang sangat ingin mempelajari sejarah kiri Indonesia, sebuah upaya yang dilarang keras selama era Soeharto. Mereka bahkan telah menerbitkan ulang buku dari pimpinan PKI yang pertama, Semaoen. Pada bagian prakatanya mereka menulis: “Pada akhir buku ini, Semaoen menyebutkan nama Tuhan, “sebuah sosok” yang tampaknya telah dihilangkan dalam pemikiran kaum komunis”. Lihat, ‘Dari Penerbit’, dalam Semaoen, *Penuntun Kaum Buruh* (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2000). [Versi asli buku ini mestinya telah diterbitkan pada awal 1920-an, karena buku ini dimaksudkan sebagai penuntun politik bagi gerakan kaum buruh yang sedang naik daunnya kala itu]. Pernyataan yang mengherankan seperti itu hanyalah sebuah contoh dari pandangan yang mengakar sangat dalam di masyarakat kita akan pereduksian komunisme pada ateisme.

⁴ Dalam pendekatan politik “aliran” atau pendekatan budaya politik sebagaimana dikemukakan oleh Clifford Geertz (1960), yang secara populer diterima dalam diskursus anti-komunisme, dinarasikan bahwa basis politik PKI adalah Muslim dalam KTP saja, atau Muslim *abangan*, yang terutama banyak terdapat di Jawa Tengah dan di daerah-daerah tertentu di Jawa Timur. Pengamatan Geertz mengacu pada peta politik Indonesia pada 1950-an. Akan tetapi, karena pendekatan ini sangat berpengaruh dan banyak mewarnai kalangan akademik, kendati pembagian trikotomisnya atas *santri-abangan-priyayi* (tiga varian “agama di Jawa”) telah banyak diperdebatkan, ada suatu keyakinan umum bahwa hanya mereka yang tidak memiliki tradisi keagamaan yang kuat sajalah yang dapat menjadi komunis atau pendukung PKI. Keyakinan semacam itu tentu saja gagal menjelaskan pertumbuhan PKI di Banten dan Sumatra Barat pada 1920-an. Dihadapkan pada fakta adanya kepemimpinan beberapa tokoh Muslim soleh di dalam PKI, bukan hanya pada 1920-an melainkan bahkan hingga 1965, tanpa memperhitungkan jumlahnya, pengikut keyakinan semacam itu tampaknya akan mengklaim bahwa kaum komunis Muslim itu telah

Muslim komunis itu tidak hanya simpati pada komunisme. Mereka berusaha “mengagamakan” (yaitu meng-Islam-kan) komunisme. Hal ini menimbulkan kritik dari kalangan Muslim yang memandang komunisme sebagai ancaman terhadap Islam. Bagaimanakah kaum Muslim komunis berusaha “meng-Islam-kan” komunisme? Bagaimana kaum Muslim anti-komunis menentang usaha itu?

Sebagai partai besar tertua di Indonesia dan sebagai gerakan komunis pertama di Asia, di luar wilayah Kekaisaran Rusia dulu, semula PKI merupakan organisasi Sosialis Marxis, yaitu Perhimpunan Sosial Demokrat Hindia, yang didirikan di Hindia Belanda beberapa bulan sebelum Perang Dunia I pecah. Pada waktu Soviet merebut kekuasaan, Rusia telah dibersihkan dari unsur-unsur non-Bolsyewik, dan dalam bulan Mei 1920 secara resmi memproklamkan dirinya sebagai negara Komunis.⁵

Hal yang masih belum dinyatakan dengan tegas di dalam gambaran ringkas semacam itu ialah bahwa kaum komunis bergabung di dalam SI untuk memperluas pengaruh politik mereka dari dalam dan melalui organisasi Muslim itu. Komintern menyebut strategi ini sebagai “di dalam kubu” (*bloc within*), di mana aktivis komunis harus meluaskan pengaruh komunismenya dengan membangun jaringan sel-sel di dalam organisasi-organisasi non-komunis. Pada waktu itu, keanggotaan rangkap seperti itu masih dimungkinkan, karena tidak adanya disiplin partai, selain karena sifat keorganisasian SI yang desentralistis. Karena itu, dari perspektif hukum sulit untuk mengatakan bahwa hal semacam itu sebagai “infiltrasi”, karena dalam kata “infiltrasi” terkandung anggapan adanya penyamaran oleh para infiltran. Apa yang terjadi bukanlah beberapa orang komunis berpura-pura menjadi Muslim supaya bisa diterima di dalam SI. Tetapi yang benar sejumlah orang Muslim yang sama-sama mempunyai gagasan komunis bergabung di dalam SI, sebelum akhirnya dikeluarkan karena adanya maklumat disiplin partai pada Kongres SI tahun 1923. Pertumbuhan pesat PKI di Banten dan Sumatera Barat, dan kepemimpinan Haji Mohammad Misbach dalam gerakan komunisme di Surakarta, seperti akan saya bahas berikut ini, memberikan gambaran tentang argumen di atas.

Kepemimpinan Muslim dalam tubuh PKI di Banten dan Sumatera Barat

Komunisme Islam, tulis Michael Williams, tampak seperti paradoks. Ini memang benar jika orang beranggapan bahwa barangkali tidak ada agama yang terbukti lebih berani menentang komunisme selain Islam. Akan tetapi kenyataan bahwa di dalam babak-babak sejarah tertentu di negeri-negeri tertentu, suatu gerakan sosial yang dapat disebut “Komunisme Islam” telah berkembang dan harus diperhatikan. Inilah yang rupanya terjadi di Indonesia pada tahun 1920-an (demikian juga halnya dengan beberapa gerakan komunis lokal yang timbul sebagai akibat pendudukan Jepang pada 1945).⁶

Banyak pemimpin komunis Indonesia pada masa-masa awal, misalnya Tan Malaka, berpendapat bahwa Islam bisa dipakai untuk tujuan revolusioner. Yang lainnya, seperti Haji Misbach di Surakarta dan pemimpin Banten, Haji Achmad Chatib, bahkan menegaskan bahwa

meninggalkan ajaran Islam. Klaim ini dapat dipahami karena keyakinan semacam itu, sekali lagi, berawal dari suatu pemahaman terhadap komunisme yang tereduksi pada ateisme.

⁵ Ruth T. McVey, *The Rise of Indonesian Communism*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1965, hlm. xi.

⁶ Michael C. Williams, “Sickle and Crescent: The Communist Revolt of 1926 in Banten”, *Monograph Series* No. 61, Ithaca, N.Y: Cornell Modern Indonesian Project, 1982, hlm. 2.

tidak ada ketidaksesuaian yang mendasar antara Islam dan komunisme. Pendirian seperti itu bukan suatu hal yang unik untuk Indonesia yang terjajah. Pada awal abad kedua puluh, Islam dan nasionalisme dipandang sebagai sangat erat, sementara itu kekuasaan asing dan kapitalisme dilihat sebagai hal yang satu dan sama.⁷ Dengan memberi nama kapitalisme sebagai musuh utama, mereka memberikan dimensi baru dan modern dalam oposisi klasik terhadap dominasi Barat.⁸

Perkembangan mencolok PKI pada 1920-an disebabkan oleh kenyataan bahwa ia tidak menolak tradisi Islam Indonesia. Di Banten, sebagai misal, di mana mayoritas penduduk wilayah ini petani-petani gurem, turun-temurun para petani itu telah menemukan kepemimpinan sosial dan politik mereka di dalam diri kaum ulama. Para elite agama ini jauh di luar pemerintahan kolonial, namun tetap memperoleh martabat sosial di kalangan para petani itu.⁹ Oleh karenanya, mereka menerima PKI yang menawarkan suatu perspektif dan strategi baru dalam menentang pemerintahan kolonial.

Kaum ulama dan para pimpinan Banten lainnya, yang berlatar belakang Islam, bukan sekadar bersimpati tetapi juga sebagai propagandis-propagandis PKI. Tentu saja tidak semua ulama bergabung dengan PKI. Akan tetapi hanya sedikit saja di antara para pimpinan agama di Banten yang suka berbicara menentang PKI. Jutsru mereka sama-sama berpendirian, bahwa pemerintah Belanda itu kafir.¹⁰

Bagi PKI kebencian para ulama terhadap pemerintah kolonial itu merupakan sumber penting untuk propaganda. Para propagandis partai tidak pernah berhenti menyatakan bahwa Islam tidak mungkin bebas di bawah pemerintahan kafir. Tetapi di bawah komunisme, agama tidak akan menjadi sasaran pelarangan seperti yang dilakukan oleh para penguasa kolonial.¹¹ Beberapa pimpinan PKI berasal dari latar belakang religius, dan pandai membuat kutipan-kutipan dari Al Quran, ketika mengemukakan pokok-pokok pandangan mereka; oleh karena itu dengan mudah mereka bisa masuk di kalangan para ulama.¹²

Dalam semua rapat-rapat mereka, PKI mengingatkan pada berbagai kesamaan dan keteladanan di dalam sejarah Islam. Ini dimaksudkan untuk membangkitkan perasaan bahwa perjuangan selanjutnya akan berakhir dengan kemenangan karena rahmat Ilahi. Rujukan yang diambil untuk perjuangan saat itu ialah perjuangan rakyat Maroko dalam melawan

⁷ Michael C. Williams, 1982, *ibid.*, hlm. 2.

⁸ Cornelis van Dijk, "Communist Muslims in the Dutch East Indies", dalam C. van Dijk, dan A.H. de Groot, (eds.) *State and Islam*, Leiden: Research School CNWS, 1995, hlm.83.

⁹ Michael C. Williams, 1982, *op. cit.*, hlm. 3.

¹⁰ Michael C. Williams, "Communism, Religion, and Revolt in Banten", *Monographs in International Studies, Southeast Asia Series* No. 86, Athens, Ohio: Ohio University Center for International Studies, 1990, hlm. 187.

¹¹ Pemerintah kolonial Belanda sangat curiga terhadap segala hal yang terkait dengan Islam. Karena nasihat dari seorang orientalis, Snouck Hurgronje, yang telah mempelajari Islam di Timur Tengah selama bertahun-tahun, mereka membedakan antara Islam sebagai "kultural" dan Islam sebagai "politik". (Inilah satu kebijakan yang, beberapa dekade kemudian, juga diadopsi oleh rezim Soeharto.) Melalui *Kantoor voor Inlandsche Zaken* (Kantor untuk Urusan (Agama) Pribumi), mereka mengontrol praktik-praktik keagamaan kaum Muslim. Mereka mentolerir praktik-praktik "kultural", namun menekan praktik-praktik Islam yang berbau "politik". Untuk studi tentang *Kantoor voor Inlandsche Zaken* itu, lihat H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda: 'Het Kantoor voor Inlandsche zaken'*, Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1985.

¹² Michael C. Williams, 1990, *op. cit.*, hlm. 181.

pemerintahan kafir Spanyol dan Perancis. Lenin dan kaum Bolsyewik bahkan digambarkan sebagai pembela Islam dan pendiri sebuah “negara yang luhur dan adil serta diridhai Allah”.¹³

Namun, terlepas dari retorikanya yang religius, PKI tidak pernah mengaku diri sebagai organisasi Islam. Ia hanya berjanji untuk menghargai dan melindungi agama. Ia menawarkan jalan bagi kebebasan beragama dan politik.¹⁴ PKI menarik hati kaum ulama untuk melihat berakhirnya larangan-larangan yang diberlakukan oleh pemerintah kolonial Belanda terhadap mereka, seperti misalnya kewajiban untuk mendapatkan surat izin mengajar dan keharusan untuk memperlihatkan daftar para santri. Di samping itu penguasa selalu memantau khotbah-khotbah publik.¹⁵

Karena jumlah ulama yang bergabung dengan PKI makin bertambah, penggunaan kosa kata keagamaan, sebagai ganti jargon-jargon komunis, dalam gerakan menjadi lebih dominan. Manakala momentum untuk melancarkan pemberontakan semakin dekat, kemenangan lalu dikaitkan dengan pembentukan sebuah negara Islam, terkadang dipandang sebagai pemulihan kesultanan Banten.¹⁶ Di samping itu kaum ulama tidak pernah lupa mengutip sebuah ayat Al Quran, “Dengan pertolongan Allah segala sesuatu bisa dicapai”.¹⁷

Dalam masa-masa menjelang pemberontakan komunis di Banten, seperti diuraikan di atas, gagasan-gagasan politik diartikulasikan dalam idiom-idiom agama, sementara gerakannya itu sendiri disulut dengan sentimen keagamaan. Itu memang strategi para pimpinan PKI. Tetapi karena banyak di antara mereka telah ditangkap sebelum pemberontakan meletus pada akhir 1926, dan pimpinan partai diserahkan kepada kaum ulama

¹³ Michael C. Williams, 1990, *ibid.* Propaganda kebebasan beragama dan toleransi seperti itu tidaklah banyak berbeda dari apa yang dilakukan oleh Bolsheviks di Russia sebelum Revolusi pada Oktober 1917. Propaganda tersebut terus berlangsung bahkan hingga setelah Revolusi. Namun, titik balik datang setelah Stalin menggantikan Lenin pada 1927. (Lihat Shoshana Keller, *To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917-1941*, Westport, CT: Praeger Publishers). Propaganda tidak seluruhnya terdiri dari kebohongan. Hingga pada tahap tertentu, propaganda bahkan mempunyai unsur-unsur kebenaran. Akan tetapi, kebenaran tersebut dipaparkan hanya secara parsial dan dalam cara yang sedemikian rupa sehingga ia menutupi unsur-unsur lawannya. Memang susah untuk menggunakan suatu kerangka berpikir seperti itu untuk mengukur seberapa jauh PKI “memanipulasi” kebenaran, karena PKI, hingga dimusnahkan pada 1965-66, tidak pernah punya kekuasaan untuk mengatur atau mengurus masalah agama. Dalam konteks tahun-tahun kemunculan komunisme di Indonesia, terasa lebih rumit untuk menggunakan kerangka berpikir seperti itu karena banyak tokoh komunis yang juga adalah Muslim, yang berkeyakinan bahwa agama dan komunisme tidak saling bertentangan. Dalam masa pasca-Peristiwa Madiun, sebagaimana telah disebutkan di atas dan akan dibahas lebih lanjut dalam bagian selanjutnya masih dalam bab yang sama ini, PKI jarang menyertakan retorika agama dalam artikulasi politiknya, baik secara positif maupun secara negatif.

¹⁴ Dalam propaganda PKI, komunisme akan membawa kesejahteraan sosial, yang pada gilirannya akan memampukan kebebasan menunaikan ajaran-ajaran agama. Lihat Semaoen, *Hikayat Kadiroen: Sebuah Novel*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya., 2000b/1920, hlm. 133.

¹⁵ Michael C. Williams, 1990, *op. cit.*, hlm. 182-183.

¹⁶ Michael C. Williams, 1990, *ibid.*, hlm. 195. Hingga pada tahap tertentu, pemberontakan di Banten pada 1926 mempunyai aspek mileniarisme atau mesianistik, hampir sama dengan yang terjadi pada 1888. Milenarianisme sering kali merupakan suatu respon dari masyarakat agraris pinggiran terhadap perubahan sosial yang begitu pesat yang disebabkan oleh kapitalisme perkebunan. Ini tidak mencerminkan ideologi komunisme, di mana masa depan dibayangkan menjadi suatu era yang sama sekali baru, yaitu suatu masyarakat tanpa kelas, bukan kebangkitan kembali dari apa yang telah dibayangkan sebagai masa-masa keemasan tempo dulu. Tentang pemberontakan di Banten pada 1888, lihat Sartono Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888: Its Conditions, Cause and Sequel. A Case Study of Social Movements in Indonesia*, Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1966.

¹⁷ Michael C. Williams, 1990, *ibid.*, hlm. 225.

dan para *jawara*,¹⁸ maka penggunaan idiom-idiom Islam dan pengurusan sentimen keagamaan menjadi lebih intensif. Ini merupakan bagian dari dunia wacana kaum ulama, di mana komunisme dipandang sebagai “sumber imajinasi”¹⁹, alih-alih sebagai ancaman terhadap keimanan agama mereka. Dengan demikian, di Banten komunisme di-Islam-kan, ketimbang sebaliknya.

Gejala serupa bisa dijumpai di Sumatra Barat. Sebagaimana telah diteliti oleh Joel Kahn, penyebaran komunisme di wilayah ini tidak dapat dipisahkan dari peranan seorang guru agama, Haji Datuk Batuah. Ia mengubah bekas sekolah agama Thawalib Sumatra menjadi pusat perumusan komunisme Islam.²⁰

Di Sumatra Barat, sukses awal komunisme adalah berkat penyebaran komunisme Islam di desa-desa pedalaman. Ideologi itu dipakai untuk mengartikulasikan keluh kesah radikal yang semakin meningkat terhadap pemerintah kolonial, yang disebabkan oleh keterpurukan ekonomi pada awal 1920-an. Di sini ide tentang kesengsaraan yang semakin meningkat bersamaan dengan ide anti-kolonialisme berdampak pada peningkatan tajam jumlah anggota Sarekat Rakyat (SR), serikat-serikat rakyat yang berafiliasi dengan komunis yang sudah berdiri di sana pada 1924.²¹

Seperti di Banten seruan komunis di Sumatra Barat diletakkan pada identifikasi mereka terhadap penguasa kolonial Belanda sebagai *kafir* (tak beriman) – sebuah istilah yang menusuk perasaan bagi kaum non-Muslim – dan pada ide tentang kemerdekaan. Di Sawah Lunto, daerah pertambangan batu bara di kawasan itu, kaum komunis menyatakan bahwa tambang batu bara Ombilin milik negara itu harus diserahkan kepada rakyat. Di tempat-tempat lainnya, mereka menentang pemberian konsesi kepada perusahaan-perusahaan pertambangan asing. Jadi mereka melihat Islam dan nasionalisme dihalangi langsung oleh kapitalisme, dan borjuasi dipahami dalam hubungan etnik.²²

Penyamaan kapitalisme dengan kolonialisme, dan karenanya dengan Belanda, bukan hal yang kebetulan. Eksploitasi ekonomi di Sumatra Barat semuanya dilakukan oleh pemerintah kolonial Belanda. Pada waktu perjuangan melawan Belanda tiba, siapa saja yang bukan komunis dianggap sebagai berada di pihak si kafir.²³ Dengan demikian antagonisme kelas menemukan pengucapannya dalam perjuangan agama, dan yang dengan jalan itu mobilisasi massa terbukti efektif.

Artikulasi religius komunisme seperti itu juga dapat diamati dalam gerakan komunisme Haji Mohammad Misbach di Surakarta. Akan tetapi, tidak seperti kawan-kawannya di Banten dan Sumatra Barat, yang tidak mengalami tentangan berarti dari sesama kaum Muslim, Misbach harus menghadapi oposisi serius dari kaum ulama yang anti-komunis, terutama para ulama dari organisasi Muslim Muhammadiyah. Komunisme Islam yang dikembangkan Misbach betul-betul merupakan gugatan terhadap tatanan kolonial dan

¹⁸ *Jawara* mengacu pada “orang kuat” yang kebanyakan mengabdikan sebagai mediator antara pemerintah pribumi dan rakyat. Pada waktu terjadinya krisis mereka bisa menjadi sebagai bagian dari gerakan rakyat, sementara dalam masa-masa biasa sebagai *bodyguards*, terutama bagi para pemerintah pribumi.

¹⁹ Ruth T. McVey, 1965, *op. cit.*, hlm. xiii.

²⁰ Joel S. Kahn, “Peasant Political Consciousness in West Sumatra: A Reanalysis of the Communist Uprising of 1927”, *Senrie Ethnological Studies*, 13, Osaka: National Museum of Ethnology, 1984, hlm. 293-326.

²¹ *Ibid.*, 1984, hlm. 298.

²² *Ibid.*, 1984, hlm. 301.

²³ Ruth T. McVey, 1965, *op. cit.*, hlm. 176.

sekaligus juga terhadap Islam “yang lain”. Atas dasar hal inilah persaingan klaim sebagai Muslim “sejati” merebak.

Haji Mohammad Misbach dan Komunisme Islam di Surakarta pada Awal 1920-an

Haji Mohammad Misbach tidak begitu dikenal dalam pergerakan. Lahir dan besar di Kauman²⁴ pada 1876, ia menghabiskan sebagian besar pendidikannya di pesantren. Ia mulai terlibat aktif dalam pergerakan pada 1914, ketika ia bergabung dengan Liga Jurnalis Pribumi (*Inlandsche Journalisten Bond*, IJB), yang dipimpin oleh jurnalis dan novelis Marco Kartodikromo. Marco menggambarkan pertemuannya dengan Misbach sebagai berikut:

Ketika saya menerbitkan surat kabar mingguan *Doenia Bergerak* di Solo (1914), saya berkenalan dengan H. M. Misbach, karena ia anggota perkumpulan (yaitu IJB) dan pelanggan surat kabar tersebut. ... ia seorang Islam, yang bercita-cita menyebarkan Islam dengan cara-cara jaman sekarang: menerbitkan surat kabar Islam, membenahi sistem sekolah Islam, dan menyelenggarakan rapat-rapat untuk membahas Agama Islam dan kehidupan sosial.

Pada tahun 1915 H. M. Misbach menerbitkan surat kabar bulanan *Medan Moeslimin*. Pada waktu itulah, ia mengambil langkah pertama masuk pergerakan dan mengibarkan panji Islam. Ia menyebarkan ajaran Islam di mana-mana dan senang bersahabat dengan semua orang. ... Misbach punya teman-teman di semua kalangan *Rajat* (rakyat) yang bisa meneruskan pergerakannya. Tetapi di antara yang mengaku sebagai Muslim (yang baik), ada yang lebih menaruh kepentingan untuk menimbun harta daripada membantu *Rajat* yang menderita. Misbach tampak bagaikan seekor harimau di antara sekelompok kecil binatang, lantaran ia tidak pernah gentar mencela kelakuan orang-orang yang mengaku diri sebagai Muslim yang baik tetapi terus saja menghisap darah sesama anggota masyarakatnya.²⁵

Ada dua hal yang layak dicatat dari kenangan Marco di atas. *Pertama*, Misbach sungguh seorang Muslim ortodoks yang saleh. Akan tetapi keprihatinannya terhadap orang-orang yang menderita membuat artikulasi keagamaannya menjadi populis. *Kedua*, artikulasi semacam itu membuatnya tidak hanya berbeda dari, tetapi juga bertentangan dengan kaum Muslim ortodoks yang menyerukan simbol-simbol Islam. Pertentangan semacam itu pada gilirannya menempatkan Misbach dan pengikutnya pada satu pihak, dan para pimpinan Muhammadiyah pada pihak yang lain, dalam perebutan klaim tentang siapa yang benar-benar menjalankan Islam “sejati”.

Pertarungan ini merupakan refleksi dari perpecahan di dalam tubuh SI itu sendiri, khususnya setelah kongres 1923 yang menghasilkan keputusan tentang disiplin partai. Dengan adanya perpecahan itu, CSI (*Centraal Sarekat Islam*) menjadi sangat identik pada pandangan modernis Muhammadiyah, yang pada 1924 menyatakan bahwa Islam dan komunisme tidak

²⁴ Kampung Kauman sering ditemukan di kota-kota tua yang tersebar di seluruh Jawa. Yang dimaksud adalah kampung para guru agama Islam (lazim disebut *dai*), yang kebanyakan berkedudukan sebagai penasihat religius bagi sultan atau pemerintah pribumi selama masa-masa sebelum kemerdekaan. Kauman juga merupakan sebuah lokasi tempat berdirinya masjid raya, sebuah simbol kebudayaan dari kota di mana ia terletak. Untuk studi tentang Kauman, khususnya tentang Kauman Yogyakarta, lihat Ahmad Adaby Darban, *Sejarah Kauman: Mengungkap Identitas Kampung Muhammadiyah*, Yogyakarta: Tarawang, 2000.

²⁵ Marco Kartodikromo, “Korban Pergerakan Rajat: H.M. Misbach”, *Hidoep*, September 1924, seperti dikutip dalam Takashi Shiraishi, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912 – 1926*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1990, hlm. 127-28.

terdamaikan, dan karena itu tidak ada Muslim sejati yang menganut PKI.²⁶ Akan tetapi, pertumbuhan komunisme Islam terus berlanjut.

Di Jawa, komunisme Islam kuat di Surakarta. Di bawah ini contoh uraiannya, di mana unsur-unsur tradisi lokal, Islam, dan Marxisme tampak jelas.

Berabad-abad dahulu keadilan dipandang oleh rakyat sebagai kebutuhan yang paling tinggi dan diakui di seluruh dunia; pelaksanaannya ada di tangan raja, yang dalam kapasitasnya (sebagai hakim) dijunjung di atas segala makhluk dan dimuliakan, dan rakyat menundukkan diri sepenuhnya di hadapannya. Akan tetapi ketika banyak orang mulai bersaing satu sama lain dalam mengejar kekayaan, keadilan tidak lagi bisa diberikan sebagaimana mestinya; karena orang-orang kaya yang telah berbuat jahat bisa menyogok saksi dan dengan demikian membeli jalan keluar dari penuntutan terhadap diri mereka. Sejak saat itu raja sudah jarang mampu mengadili secara benar. Budi manusia menjadi tidak jujur lagi dan tersesat dalam liku-liku kepalsuan, sehingga dosa manusia menjadi semakin besar dan dunia pun menjadi penuh dengan kekejaman.

Orang yang kaya bisa mengambil untung dari harta yang Tuhan berikan, melalui pribadi Nabi-Nya dan dalam bentuk pengajaran agama, demi maslahat dunia dan umat manusia. ... Ketika orang kaya mulai menaruh perhatian pada urusan keagamaan, mereka juga memasukkan politik ke dalam pengajaran agama; dan setelah Nabi wafat mereka bisa menggunakan pengaruh mereka (terhadap agama) untuk mengamankan kekayaan mereka. Para pemimpin agama, ulama, dan guru-guru agama dibayar oleh kaum kapitalis, dan dengan cara ini kaum kapitalis bisa mencapai tujuan mereka dalam mengurus urusan kekayaan di atas urusan rakyat banyak.

Kewajiban memberikan zakat dan fitrah membuktikan, bahwa kesejahteraan manusia semestinya ditempatkan di atas keselamatan harta benda. Tetapi segera setelah kepemimpinan Islam tidak di tangan para murid Nabi, kewajiban-kewajiban itu tidak lagi ditaati. Banyak di antara orang kaya tidak lagi memikirkan soal zakat; dan banyak barang-barang terlarang diperjual-belikan dengan bagian-bagian lain dunia, sehingga dari sudut pandangan Islam semua harta benda di dunia menjadi najis ... kapitalisme yang penuh dosa telah bangkit. Tetapi belum ada hukum yang menentang kapitalisme selain di Rusia; sudah saatnya bagi kaum buruh dan tani menyadari betapa jahatnya kapitalisme itu ...²⁷

Penjelasan semacam itu jelas merupakan penerjemahan dari kritik Karl Marx terhadap praktik-praktik sosial agama (dalam hal ini gereja), yang dikenal umum sebagai “agama adalah candu bagi rakyat”. Banyak pemimpin agama, tidak hanya dahulu tetapi juga sekarang, sering menggunakan kata-kata tersebut untuk mencurigai (dan meyakini) bahwa komunisme memang pada dasarnya bertentangan dengan agama. Misbach tidak hanya merasa perlu menjelaskan apa yang dimaksud Marx dengan kata-katanya itu; ia bahkan menggunakan penjelasan itu untuk menyerang Muhammadiyah atas nama Islam “sejati”.

Inti pertikaian antara Misbach beserta Muslim komunis pada satu pihak, dengan Muhammadiyah pada pihak lain, terletak pada soal apakah seseorang bisa menjadi Muslim “sejati” tanpa menempatkan Islam dalam suatu gerakan politik. Lebih khusus lagi, apakah Muhammadiyah harus atau tidak harus “bergerak” dalam “politik”, dan apakah harus atau tidak harus berjuang menentang pemerintah dan kapitalisme dalam jaman kapital dan di negeri yang dijajah oleh kekuasaan non-Muslim. Karena Muhammadiyah merupakan satu-satunya basis organisasi pimpinan CSI, maka pertentangan tersebut menarik perhatian luas dari berbagai surat kabar. *Islam Bergerak*-nya Misbach muncul dalam barisan terdepan dalam gerakan anti-Muhammadiyah.

²⁶ Ruth T. McVey, 1965, *op. cit.*, hlm.171.

²⁷ *Islam Bergerak*, 20 Mei 1922, seperti dikutip dalam Ruth T. McVey, 1965, *ibid.*, hlm. 171-72.

Dalam serangkaian artikel yang terbit pertama kali dalam surat kabar PKI, *Sinar Hindia*, dan kemudian dimuat ulang dalam *Islam Bergerak*, seorang penulis dengan nama samaran “Botja Pakoealaman” membuat penggolongan Islam baru, yaitu: Islam sama rata sama rasa/Islam komunis, Islam imperialis, dan Islam kapitalis. Kategori pertama ialah Islam menurut pemahaman *kromo* (orang kebanyakan), yang kedua ialah Islam menurut pemahaman kaum ningrat, yang ketiga ialah Islam menurut pemahaman kaum hartawan. Atas dasar “analisis kelas” Islam Hindia ini, penulis tersebut mengemukakan bahwa Muhammadiyah ialah Islam kapitalis, sedangkan SI (sayap merah) ialah Islam sama rata sama rasa atau Islam komunis.²⁸

Dengan mencap Muhammadiyah sebagai Islam kapitalis, Misbach dan kawan-kawannya di dalam PKI menunjukkan bahwa Muhammadiyah tidak berbuat sesuai dengan ajaran Islam – karena melakukan perbuatan haram dengan membungakan uang, menjauh dari politik, dan tidak berjuang menentang kepalsuan. Keengganan mereka untuk menyebut Muhammadiyah dengan namanya itu sendiri, dan ketegasan mereka dengan selalu menyebutnya “MD” membuat pertentangan itu semakin jelas. Muhammadiyah berarti “pengikut Muhammad”, sedangkan MD bisa diartikan Mundur Diri atau Musibat Dunia (bencana dunia).²⁹

Melalui kritik semacam itu Misbach menarik garis tegas antara *mukmin* (kaum beriman), yang mengorbankan segala-galanya demi perintah Allah, dan kaum *munafik* (hipokrit), yang mendaku diri sebagai *mukmin* tetapi menggunakan Islam hanya untuk pamer semata. Perbedaan antara mukmin dan munafik ini pada pokoknya sama dengan perbedaan yang dibuat sebelumnya, yaitu: Islam sejati dan Islam *lamisan* (Islam semu).³⁰

Untuk menjernihkan penjelasannya tentang Islam sejati, Misbach mengemukakan beberapa butir kesesuaian antara ajaran Al Qur’an dan ajaran komunisme:

... Qur’an menyatakan bahwa menjadi kewajiban setiap Muslim untuk mengakui hak umat manusia, dan hal ini juga terdapat di dalam prinsip-prinsip program komunis. Selanjutnya, adalah perintah Allah bahwa (kita) harus menentang penindasan dan penghisapan. Ini juga merupakan salah satu tujuan komunisme. Jadi benarlah jika dikatakan, bahwa barang siapa yang tidak bisa menerima prinsip-prinsip komunisme dia bukanlah Muslim sejati.³¹

Sementara itu serangannya terhadap apa yang disebutnya sebagai Islam *lamisan* sebagai berikut:

... kita semua tahu bahwa Muhammadiyah itu suatu perkumpulan kapitalis dan sangat dalam di bawah pengaruh kapital. Ia tidak peduli dengan politik. Nah, suatu perkumpulan yang tidak bersikap menentang kapitalisme, dengan sendirinya didukung oleh kapital.

Tampaknya sekarang ini menjadi mode bagi setiap orang untuk menyebut dirinya Muslim, meskipun mereka tidak memenuhi kewajiban yang diperintahkan oleh Islam. Di mana-mana orang bahkan bisa menemukan “Hotel Islam”, “Toko Islam”, dan lain-lain. Dengan cara itu orang menyalahgunakan nama Islam, semata-mata supaya bisa memperkaya diri mereka sendiri.³²

²⁸ Takashi Shiraishi, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1990, hlm. 255.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 254.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 257.

³¹ Dokumen seorang agen polisi kolonial Belanda, seperti dikutip dalam Shiraishi, *ibid.*, hlm. 262.

³² Dokumen seorang agen polisi kolonial Belanda, seperti dikutip dalam Shiraishi, *ibid.*, hlm. 263.

Misbach sungguh-sungguh merupakan seorang tokoh gabungan antara komunisme dan Islam. Ia melihat Islam dan komunisme sebagai dua hal yang bersesuaian. Namun, hanyalah Islam dalam “semangat revolusioner”-nya, dalam arti perjuangannya menentang kapitalisme. Baginya (dan kaum Muslim seperti dirinya), Islam adalah suatu agama yang harus membuat bangsa Indonesia sadar terhadap keadaannya yang menyedihkan,³³ dan itulah Islam “sejati”. Bagi Misbach, ini berarti bahwa Islam yang tidak berpandangan demikian adalah Islam palsu. Pandangannya itu tentu saja merupakan penghinaan serius terhadap Muhammadiyah, yang mengambil jalur “reformis” untuk meningkatkan apa yang mereka nyatakan sebagai kemajuan dan kesejahteraan kaum Muslim juga. Akan tetapi, sumber konflik itu tidak terletak dalam strategi perjuangan mereka, melainkan lebih pada soal hak untuk mendefinisikan dan mempertahankan rasa keberagamaan itu sendiri.

Penentangan Muhammadiyah terhadap dalil-dalil Muslim komunis memperlihatkan usahanya dalam merumuskan dan membela rasa keberagamaan mereka. Akan tetapi hal ini tidak berarti bahwa Muhammadiyah selalu berada dalam posisi defensif. Obsesi mereka untuk memurnikan Islam dari nilai-nilai lokal dan tradisional, dalam konteks memodernisasikan umat Muslim, dipandang sebagai sebuah ancaman oleh kaum Muslim yang wawasan budayanya kuat bertumpu pada tradisi lokal. Dengan perspektif ini, saya tidak bermaksud menaruh konflik tersebut ke dalam wacana perselisihan kultural antara *abangan* dan *santri*, seperti yang dianjurkan dalam pendekatan budaya politik. Justru saya bermaksud memusatkan perhatian pada bagaimana praktik-praktik ini menemukan artikulasinya. Jika “aturan konflik” yang ditetapkan oleh Misbach (dan didukung kaum komunis “sekular”) merupakan tentangan terhadap mereka yang mempraktikkan Islam “sejati”, lalu bagaimana Muhammadiyah menanggapinya?

Muhammadiyah: Merumuskan dan Membela Islam

Sebenarnya Muhammadiyah bukanlah satu-satunya organisasi Muslim yang menentang Muslim komunis dan PKI. Organisasi-organisasi Islam lainnya, seperti Persyarikatan Ulama, Persatuan Islam, dsb., juga mengambil posisi yang berhadapan dengan PKI. Akan tetapi saya lebih memusatkan perhatian pada Muhammadiyah karena dua alasan. *Pertama*, Muhammadiyah merupakan organisasi Islam terbesar dan merupakan kubu para pimpinan SI yang menentang komunis. (Sedikit banyak pimpinan Muhammadiyah dan pimpinan faksi SI “putih” saling berjalanan). *Kedua*, Muhammadiyah menjadi sasaran kecaman kaum Muslim komunis dan PKI secara habis-habisan.

Kritik Misbach bahwa Muhammadiyah adalah Islam kapitalis, dan kapitalis itu kafir, maka Muhammadiyah kafir,³⁴ tampaknya bersumber dari perspektif kelas, tetapi diucapkan

³³ Cornelis van Dijk, “Communist Muslims in the Dutch East Indies”, dalam C. van Dijk dan A.H. de Groot (eds.) *State and Islam*, Leiden: Research School CNWS, 1995, hlm. 91.

³⁴ Dalam propagandanya menentang kapitalisme, kaum komunis sungguh-sungguh membeberkan kekejaman kaum kapitalis terhadap kaum miskin. Kadang-kadang mereka menyandingkan bersama antara kapitalis dengan kaum Muslim kaya yang telah menunaikan ibadah haji ke Mekah dengan menumpang kapal yang dimiliki oleh para kapitalis (Lihat Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional, 1945 – 1965*, Jakarta: Grafiti Pers, 1987, hlm. 7). Jika Misbach mengadopsi cara seperti itu dalam kritiknya terhadap Muhammadiyah, sesungguhnya ia mengkritik dirinya sendiri, karena ia sendiri juga telah menunaikan ibadah hajinya ke Mekah. Akan tetapi,

dalam bahasa agama. Namun studi Mitsuo Nakamura³⁵ tentang gerakan Muhammadiyah di basis utamanya di Kotagede, Yogyakarta, menunjukkan bahwa antagonisme PKI dan Muhammadiyah pada awal 1920-an tidak bisa begitu saja direduksi sebagai konflik kepentingan kelas.³⁶ Sebagaimana halnya dengan para pimpinan Muhammadiyah, para pimpinan PKI juga banyak yang menjadi pengusaha kecil, termasuk Misbach sendiri. Serikat buruh dan mobilisasi kaum buruh oleh PKI selalu diarahkan untuk menyerang perusahaan Belanda. Singkatnya masalah antagonisme kelas tidak ada, atau tidak mengemuka dalam konflik antara PKI dan Muhammadiyah.

Isu pokok dalam konflik antara PKI dan Muhammadiyah bersifat “politis” dan “religius”. Sebagaimana telah saya bahas sebelumnya, PKI menganjurkan aksi langsung untuk menengahkan rezim kolonial Belanda. Muhammadiyah, kendati tidak kurang anti-kolonialnya, tidak mau melibatkan diri di dalam aksi serupa. Muhammadiyah menempuh jalan pencerahan keagamaan terhadap orang seorang sebagai tugas utamanya. Walaupun setiap anggotanya mendapat kebebasan melakukan aksi politik sebagai individu, Muhammadiyah berpendirian bahwa tindakan politik tanpa keyakinan agama tidak berdasar, bahkan membahayakan terhadap tugasnya dalam melakukan pencerahan keagamaan.³⁷

Persis pada masalah terakhir itulah, yakni pencerahan keagamaan, terletak pokok pertentangan perihal menjadi Muslim “sejati” antara Muhammadiyah dan Muslim komunis (yang mendukung dan didukung PKI). Sementara Misbach berpendapat bahwa Islam “sejati” hanyalah Islam yang bergerak menentang kapitalisme dan kolonialisme, Muhammadiyah menyatakan bahwa tidak seorang pun Muslim sejati yang bisa menerima komunisme. Alasan mendasar bagi kalangan Muslim anti-komunis adalah adanya keyakinan bahwa *pada prinsipnya* komunisme bertentangan dengan Islam.³⁸

Jelaslah bahwa penolakan Muhammadiyah terhadap komunisme tidak berkaitan dengan ciri-ciri khusus komunisme, seperti semangat radikalisme dan revolusionernya, anti-kolonialisme dan anti-kapitalismenya, yang menjadi daya tarik utama komunis dalam menggalang dukungan massa, tetapi berkaitan dengan *keseluruhannya*. Muhammadiyah, dalam penolakannya terhadap komunisme, menempatkan agama sebagai isu sentral, walaupun itu bukan merupakan satu-satunya alasan.³⁹

Ragam penolakan komunisme sebagai suatu totalitas sesungguhnya lazim di kalangan ulama anti-komunis. Mereka yakin bahwa “komunisme melihat agama sebagai musuh dan menolak adanya Tuhan. Tujuannya untuk menghancurkan hubungan kekeluargaan,

tampaknya ia tidak merasa demikian, karena ia menekankan ke-Islam-annya pada ke-*rakyat*-annya lebih daripada sekadar sebagai simbol-simbol Islam. Hal itu tampak dalam keputusannya untuk menggantikan *peci* putih – yang merupakan simbol seorang haji – dengan sebuah penutup kepala bergaya Jawa. Itu merupakan bagian dari pesan tersembunyi, yang bisa kita parafrasekan: “Saya bukanlah seorang Haji, melainkan seorang Mohammad Misbach, seorang komunis Jawa, yang telah sedang memenuhi kewajibannya sebagai seorang Muslim” (Lihat Shiraishi, *op. cit.*, hlm. 272).

³⁵ Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983.

³⁶ Di luar cakupan studinya, temuan-temuan Nakamura itu tampaknya berlaku juga pada bagian-bagian lain Jawa, karena “asal kelas” PKI dan Muhammadiyah, seperti organisasi-organisasi sosial “pribumi” lainnya pada saat itu, relatif sama, yaitu kelas burjois kecil, entah pengusaha kecil atau kelompok-kelompok terdidik modern baru, semisal ahli hukum, guru, dan jurnalis, dll.

³⁷ Mitsuo Nakamura, 1983, *op. cit.*, hlm. 65.

³⁸ Mitsuo Nakamura, *ibid.*, hlm. 68 (cetak miring dari penulis).

³⁹ Ruth T. McVey, 1965, *op. cit.*, hlm. 177.

mengabaikan semua aturan tentang perkawinan, dan menampik hak milik pribadi – semuanya itu bertentangan dengan Islam, yang tidak hanya diakui tetapi juga dibela dengan gigih”.⁴⁰

Menurut para ulama itu, “para propagandis komunis berusaha menjauhkan orang dari agama, yaitu Islam. Setiap tanda penurunan jumlah pengikut Islam disambut dengan gembira oleh surat kabar-surat kabar komunis. Suaranya sama sekali bertentangan dengan usaha kaum ulama untuk memperkuat posisi Islam dalam masyarakat”.⁴¹ Singkatnya, mereka memandang komunisme bukan hanya berlawanan dengan, melainkan juga telah menghalangi perkembangan Islam.

Karena alasan-alasan semacam itulah, Muhammadiyah merasa wajib merumuskan dan mempertahankan apa yang mereka yakini sebagai Islam yang benar atau Islam menurut akidahnya yang “murni”. Akan tetapi karena Muhammadiyah menolak komunisme dalam keseluruhannya, ia tidak tampak “defensif”, dalam arti sibuk menanggapi setiap butir serangan politik PKI (dan Muslim komunis) yang sering kali dilancarkan secara kasar. Dalam bahasa permainan, Muhammadiyah bisa menghindari “aturan permainan” yang ditentukan oleh lawannya. Sebagai gantinya, Muhammadiyah menetapkan aturan mainnya sendiri. Ini berarti Muhammadiyah bisa menolak citra reaksioner yang dibangun oleh PKI.

Akan tetapi, oposisi Muhammadiyah terhadap komunisme yang menyeluruh itu bersumber pada caranya merumuskan apa yang mereka yakini sebagai Islam sejati. Dengan menetapkan dirinya sendiri sebagai gerakan reformasi agama, Muhammadiyah menyatakan bahwa Muslim sejati adalah yang sepenuhnya sesuai dengan perintah Allah sebagaimana tersurat dalam Al Qur'an. Akan tetapi dalam terjemahan praktisnya, gagasan tentang Muslim “sejati” itu dipertentangkan dengan apa yang dinamakan Muslim *gado-gado*,⁴² yaitu Muslim yang masih menjalankan berbagai tradisi lokal, yang oleh Muhammadiyah dipandang sebagai mengandung unsur-unsur non-Islam atau bahkan anti-Islam.⁴³

Cara perumusan dan pembelaan Islam sebagai suatu totalitas semacam itu membuat Muhammadiyah tidak hanya gigih anti-komunis, tetapi juga lebih peka terhadap keyakinan dan ideologi politik lain yang dipandang sebagai bermusuhan terhadap Islam dan pertumbuhannya. Ini merupakan perubahan besar dari sikapnya yang semula ramah dan toleran terhadap lingkungan sekitarnya.⁴⁴

Kepekaan religius semacam itu pada gilirannya menyulitkan hubungan Muhammadiyah dengan organisasi-organisasi Islam lainnya. Menanggapi didirikannya Nahdlatul Ulama pada 1926, sebagai misal, ia mencurigai bahwa berdirinya gerakan

⁴⁰ Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973, hlm. 49. Cendekiawan Muslim Indonesia, Deliar Noer, menginterpretasikan bahwa “referensi filosofis” ulama untuk menolak komunisme dalam keseluruhannya adalah hasil karya seorang cendekiawan Muslim reformis yaitu Syed Jamal al-din al-Afghani dalam karyanya berjudul *Risalat al-radd 'ala al-dahriyin* (Penolakan terhadap Materialis). Akan tetapi, ia tidak menjelaskan lebih lanjut hingga sampai di mana para ulama itu mempelajari karya tersebut.

⁴¹ Deliar Noer, 1973, *ibid*.

⁴² Secara literal, *gado-gado* berarti beragam sayur-mayur yang setelah dimasak dicampur bersama yang kemudian disajikan dengan sambal kacang. Dalam konteks gerakan reformasi Islam, istilah ini sering digunakan sebagai metafor untuk menggambarkan kaum Muslim yang masih bersikukuh mempertahankan tradisi lokal, yang kebanyakan di antaranya dipandang oleh Muhammadiyah bersifat non-Islam atau bahkan anti-Islam. Jadi, dalam konteks ini, istilah “Muslim gado-gado” memiliki suatu konotasi yang bernilai rendah.

⁴³ Mitsuo Nakamura, 1983, *op. cit.*, hlm. 148-50.

⁴⁴ Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989, hlm. 205.

tradisional keagamaan itu karena dihasut oleh Belanda untuk menyabot perkembangan Muhammadiyah.⁴⁵ Pokok persoalannya adalah bahwa perumusan dan pembelaan Muhammadiyah terhadap apa yang mereka yakini sebagai Islam sejati itu, pada gilirannya hampir tidak memberi ruang sama sekali untuk perbedaan interpretasi tentang Islam kepada komunitas Muslim lainnya, walaupun komunitas Muslim yang lain itu bukan komunis, atau bahkan anti-komunis.

Setelah pemerintahan kolonial Belanda menumpas pemberontakan komunis pada 1926-27, satu-satunya saingan utama Muhammadiyah adalah NU. Karena PKI sampai 1945 telah dipaksa bergerak di bawah tanah, maka persaingan antara organisasi Muslim dan PKI menghilang dari panggung politik. Sementara itu Muhammadiyah tumbuh semakin pesat. Sebelum proklamasi kemerdekaan tahun 1945, banyak di antara tokoh terkemukanya mendirikan partai politik, yakni Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia). Masyumi bersama dengan kelompok-kelompok Muslim lainnya memperjuangkan Indonesia menjadi negara Islam. Kendati gagal mewujudkan cita-citanya itu, orientasi ideologi Masyumi sangat jelas. Masyumi gigih menentang PKI, sebagaimana telah saya singgung dalam Bab Dua.

Pertentangan terbuka antara Islam dan PKI mencuat kembali setelah kedatangan tokoh komunis Musso pada 1948. Musso melarikan diri ke Rusia setelah pemberontakan tahun 1926-27. Bagian berikut membahas wacana anti-komunisme sejak pecahnya Peristiwa Madiun pada 1948, hingga ke pembantaian massal pada 1965-66, bersamaan dengan kampanye anti-PKI dari militer.

Menuju Pemersetanan Komunisme: Dari Peristiwa Madiun hingga Pembantaian Massal 1965-66

Setelah pemberontakan 1926-27 ditumpas, PKI tidak lagi memiliki pemimpin religius yang terkemuka. Ketika PKI muncul kembali pada akhir 1945, tidak ada lagi Muslim *soleh*, seperti Haji Misbach atau Haji Datuk Batuah, yang duduk di komite sentral. Sejak waktu itu hingga masa kehancurannya pada 1965-66, pimpinan nasional partai (hampir) semuanya tokoh sekuler. Akan tetapi hal ini tidak berarti penggunaan idiom-idiom agama dalam propagandanya menjadi hilang.

Sebelum terjadi “Peristiwa Madiun” pada 1948,⁴⁶ PKI menciptakan retorika yang tidak hanya mentolerir tetapi juga menghormati agama. Untuk menarik dukungan massa dalam

⁴⁵ James L. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*, Menlo Park, California: The Benjamin/Cummings Publishing, 1978, hlm. 54-55. Secara umum, pendirian NU dimaksudkan untuk membendung penetrasi Muhammadiyah ke dalam ulama dan santri tradisionalis pedalaman di Jawa. Lihat Alfian, 1989, hlm. 154.

⁴⁶ PKI-lah yang mendeklarasikan “Republik Soviet Indonesia” pada 18 September 1948 di Madiun, sebagai perlawanan terhadap kompromi para pemimpin Indonesia dengan Belanda dalam kaitan dengan upaya menghadapi Belanda itu sendiri yang bermaksud mencengkeram kembali kuku kolonialnya di Indonesia. Bagi pemerintah dari negara Indonesia yang baru saja diproklamlirkan itu, deklarasi tersebut dianggap sebagai “tikaman dari belakang”. PKI kemudian dihancurkan namun tidak dilarang. Sejak itu, PKI berada di bawah pimpinan Musso, yang baru saja kembali dari pembuangannya di Moskow. Dengan mengadopsi “doktrin Zhdanov”, yang tidak mengakui kolaborasi apa pun dengan kaum “burjois-nasionalis” dalam memerangi kekuatan kapitalis-imperialis-kolonialis, Musso merasa bahwa pemerintah telah melakukan kompromi dengan Belanda, sebagaimana terlihat dalam Persetujuan Linggarjati dan Persetujuan Renville, yang hanya mempersempit wilayah kedaulatan Indonesia. Dalam kampanyenya untuk mendapatkan dukungan massa untuk

perjuangan menentang Belanda dan menentang diplomasi kabinet Hatta, PKI menegaskan bahwa jika umat Islam tidak ingin ditindas (oleh Belanda), maka tibalah waktunya untuk melakukan *perang sabil* atau perang suci.⁴⁷ Di sini PKI masih berusaha meletakkan perjuangannya dalam idiom ke-Islam-an. Meskipun demikian umat Islam tidak tertarik pada seruan PKI itu.

Apa lagi sejak ketua partai Musso gagal mencegah pembunuhan lebih dari seratus sandera politik oleh anggota paramiliter Pesindo⁴⁸ yang tidak berpengalaman dan panik ketika tentara pemerintah menyerang Madiun, maka gagallah upaya PKI meraih simpati dari kalangan Muslim. Kebanyakan sandera yang terbunuh itu adalah Muslim. Memori nasional dan memori kolektif umat Islam di Jawa Timur, khususnya, memegang teguh pendapat bahwa “Peristiwa Madiun” adalah peristiwa pembantaian terhadap umat Islam.

Cara mengenang “Peristiwa Madiun” seperti itu sudah (dan masih) berulang-ulang disuarakan oleh para pemimpin Islam, setiap kali mereka berusaha meyakinkan sesama umat Islam bahwa komunisme memang (dan selalu) pada dasarnya bertentangan dengan Islam. Inilah yang menyebabkan ketua baru PKI, Dipa Nusantara Aidit, yang ketika “Peristiwa Madiun” terjadi masih anggota muda partai, untuk mengoreksi pandangan yang dominan tentang “Peristiwa Madiun” menjadi sia-sia.⁴⁹

Menurut wacana populer anti-komunisme, “Peristiwa Madiun” sering dipandang sebagai salah satu fakta yang membuktikan bahwa kaum komunis tidak pernah dapat hidup bersama dengan kaum beragama. Peristiwa itu juga digunakan untuk menciptakan suatu keyakinan bahwa sama sekali tidak mungkin orang komunis menjadi umat beragama dan begitu pula sebaliknya. Ini berarti bahwa agama dan komunisme saling tolak-menolak. Hal ini juga dapat dilihat dari penjelasan umum tentang mengapa proyek “Nasakom”-nya Soekarno gagal: karena agama dan komunisme (sebagai dua unsur di dalamnya) tidak dapat disatukan, karena keduanya itu ibarat air dan minyak.⁵⁰

“meluruskan arah Revolusi”, ia menuduh Hatta dan Soekarno menjual negara dan bangsa Indonesia kepada Belanda. Akan tetapi, menurut para cendekiawan, “Peristiwa Madiun” jauh lebih rumit dari sekadar dua perspektif yang saling bertentangan itu. Lihat Hok Gie Soe, *Orang-orang di Simpang Kiri Jalan: Kisah Pemberontakan Madiun September 1948*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1997, dan Ann Swift, *The Road to Madiun: The Indonesian Communist Uprising of 1948*, Ithaca: Cornell Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1989.

⁴⁷ Ann Swift, 1989, *ibid.*, hlm. 62.

⁴⁸ Pesindo adalah singkatan dari Pemuda Sosialis Indonesia, organisasi paramiliter yang berafiliasi dengan PKI.

⁴⁹ Pada 1960, PKI secara resmi mempublikasikan sebuah dokumen yang menyebut “Peristiwa Madiun” sebagai suatu bentuk provokasi dari Kabinet Hatta kepada kaum kiri. Akan tetapi, secara internal PKI mengatakan kepada anggota dan para kadernya bahwa “Peristiwa Madiun” pecah karena infantilisme atau kekanak-kanakan kaum kiri itu sendiri: sama sekali tidak memberi ruang untuk berkompromi dengan kaum “nasionalis-burjois” dalam memerangi Belanda-kolonialis. Dalam indoktrinasinya kepada para anggota dan para kadernya, infantilisme dianggap sebagai suatu wabah yang harus dibasmi oleh setiap orang yang menamakan dirinya komunis. Lihat D. N. Aidit, *Pelajaran dari Sejarah PKI*, Jakarta: Yayasan Pembaruan, 1960.

⁵⁰ Analogi ini menekankan ketidakmungkinan menyatukan kedua elemen itu. Sebenarnya, pandangan ini muncul di antara para pimpinan partai-partai Islam sejak tahun-tahun awal perang kemerdekaan. Sesungguhnya, Masyumi tidak percaya pada PKI sejak permulaan kemunculannya. Kecurigaannya terbangun di atas “ateisme dan radikalisme dari para pimpinan Belanda sayap-kiri terdidik”. Lihat Ann Swift, 1989, *ibid.*, hlm. 10. Bahkan di antara para akademis Indonesia, cara mereka menjelaskan kegagalan “Nasakom” adalah dengan menggunakan perspektif “teologis”. Seorang serajawan ternama, Taufik Abdullah, sebagai misal, menekankan bahwa komunisme dan agama saling berbeda, karena komunisme menolak keberadaan Tuhan, sementara agama justru merupakan pesan Tuhan. Lihat Taufik Abdullah, “Sebuah Klasik dan Sebuah Tragedi”, *Tempo*, June 10, 2001, hlm. 31.

Tetapi, sasaran serangan PKI sesungguhnya orang-orang yang mereka pandang sebagai Muslim yang “tidak kooperatif”.⁵¹ Apa yang dilakukan PKI adalah membuka “kedok agama” orang-orang Islam semacam itu. Paling tidak dalam retorika PKI tidak pernah menyerang institusi agama apa pun. Akan tetapi citra “komunis-ateis” memang sudah ada. Menjawab tuduhan semacam itu, Aidit berkata:⁵²

Kaum komunisto fobi berkata: tidak mungkin kaum komunis menerima Pancasila, karena mereka berideologi materialisme. Sebagai materialis, kaum komunis tidak akan pernah bisa menerima sila pertama Pancasila: Ketuhanan Yang Maha Esa. Menjawab tuduhan semacam itu, saya pernah mengatakan:

“Tuan Komunisto fobi, tampaknya Tuan pura-pura lupa, bahwa Pancasila tidak hanya mempunyai sila Ketuhanan Yang Maha Esa, dan kami tidak menerima pendapat, bahwa ada satu sila yang menjadi “sumber utama” (Pancasila), seperti pendapat (ulama) Hamka: ia mengatakan bahwa sila Ketuhanan Yang Maha Esa merupakan “sumber utama” dari Pancasila. Jika kita biarkan orang berpendapat semacam itu, maka kaum nasionalis akan mengatakan bahwa nasionalisme adalah “sumber utama” dari Pancasila, dan kaum komunis akan mengatakan bahwa sila keadilan sosial adalah “sumber utama” dari Pancasila. Jika demikian halnya, di mana arti Pancasila sebagai alat pemersatu? Karena itulah kami, kaum komunis, menolak setiap usaha yang hendak memisah-misahkan sila-sila dari Pancasila itu. Jika kita menerima Pancasila, terimalah itu sebagai suatu keseluruhan.

“Tuan Komunisto fobi bicara tentang kaum komunis yang berfisafat materialisme. Saya bertanya-tanya apakah Tuan, Tuan Komunisto fobi, mengetahui apa itu materialisme? Karena Tuan tidak pernah sungguh-sungguh mempelajari apa arti yang Tuan katakan itu. Tuan-Tuan hanya sibuk dengan akibat apa dari kata-kata Tuan tentang kaum komunis itu”.⁵³

Selanjutnya ia menjelaskan tentang apa itu materialisme.

... materialisme ialah pandangan dunia tentang kenyataan-kenyataan objektif, dan bukan tentang ide-ide subjektif. ... Tidak dapat disangkal bahwa dalam kenyataan objektif masyarakat Indonesia dan dalam proses sejarahnya, agama mempunyai pengaruh yang sangat penting di Indonesia, dan secara objektif mayoritas umat beragama di Indonesia memeluk monoteisme, percaya pada Tuhan Yang Maha Esa.

... Kami kaum komunis mengakui, bahwa menerima Pancasila berarti menerima semua sila-sila di dalam Pancasila, yang salah satu silanya adalah percaya pada Ketuhanan Yang Maha Esa. Dengan demikian kami menyadari, bahwa propaganda anti-agama harus ditindak tegas. Tetapi di pihak lain, kami juga menghendaki adanya satu ketentuan justru karena adanya sila-sila lain di dalam Pancasila agar ada larangan tegas terhadap pemaksaan untuk memeluk sesuatu agama apa pun. Pemaksaan seperti itu bertentangan dengan sila-sila demokrasi, nasionalisme, keadilan sosial dan kemanusiaan. ... Ini sesuai dengan apa yang pernah dikatakan Bung Karno ... bahwa sebagai alat pemersatu, Pancasila harus menerima semua kekuatan nasional, bahwa hakekat (nilai) Pancasila adalah toleransi revolusioner.⁵⁴

Dengan menekankan gagasan “toleransi”, PKI tampaknya membawa agama ke dalam persoalan pribadi, yang justru ditolak tegas oleh para pemimpin agama. PKI tidak mendiskreditkan tapi juga tidak mempropagandakan agama. Namun karena Aidit

⁵¹ Antonie C. A. Dake, *In the Spirit of Red Banteng: Indonesian Communists between Moscow and Peking, 1959-1965*, The Hague: Mouton, 1973, hlm. 243.

⁵² D.N. Aidit, *PKI dan Angkatan Darat (Seskoed)*, Jakarta: Yayasan Pembaruan, 1963 (a), hlm. 17.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 18-21.

menambahkan kata “revolusioner”, maka PKI hanya mentolerir yang “revolusioner” tanpa peduli latar belakang budaya dan agama mereka *vis-à-vis* yang “reaksioner”: dikotomi yang sangat mewarnai retorika politik masa Demokrasi Terpimpin Soekarno. Mengikuti retorika Soekarno, PKI mempersamakan yang pertama (yaitu yang revolusioner) sebagai yang mendukung atau aktif mengambil bagian dalam proyek nasional untuk “menyelesaikan jalannya revolusi kita”; sedangkan yang disebut belakangan (yakni, yang reaksiioner) dipersamakan dengan yang menghalangi “jalannya revolusi kita”. Berdasarkan prinsip seperti itu, PKI menamai umat Islam yang berjuang melawan pemberontakan PRRI di Sumatera sebagai “Muslim patriotik”, yang menjadi bagian dari “kita kaum revolusioner”.⁵⁵

Kenyataan bahwa Aidit dan elite PKI pada umumnya mentolerir praktik-praktik beragama para anggota PKI, pernah diteliti John Hughes, seorang pengamat politik yang bersimpati pada rezim Orde Baru. Menurut Hughes Aidit memberikan konsesi atau toleransi kepada anggota-anggota PKI yang tetap taat menjalankan keyakinan dan ibadah agama mereka.⁵⁶ Praktik ini tampaknya bertentangan dengan citra umum tentang komunisme yang dianggap niscaya bertentangan dengan Islam.

Untuk memperlihatkan bahwa PKI setia kepada gagasan Soekarno tentang kerukunan nasionalisme, agama, dan komunisme (Nasakom), dan bahwa PKI menerima jalan demokrasi menuju sosialisme, Aidit merasa perlu menyebutkan adanya partai-partai yang berdasar agama, terutama NU, sebagai elemen penting dalam Front Nasional. Misalnya dalam memperingati ulang tahun ke-40 PKI, Aidit mengatakan:

Kenyataan bahwa PKI telah hidup selama 40 tahun merupakan bukti nyata bahwa sistem kepartaian (politik) ini benar-benar sesuai untuk masyarakat Indonesia. Hal ini juga diperkuat oleh partai-partai politik yang berdasar nasionalisme dan agama, yang juga telah hidup selama puluhan tahun. Jika sistem kepartaian itu tidak menjadi kehendak rakyat, jika tidak didukung oleh rakyat, maka partai-partai ini tidak akan mungkin bertahan sampai puluhan tahun.⁵⁷

Selain itu, Aidit merasa perlu berseru kepada semua “kekuatan progresif” dari kelompok agama apa pun, untuk bersatu di bawah Front Nasional guna mengatasi berbagai krisis yang disebabkan oleh “sabotase kaum imperialis-kapitalis-feodal”.⁵⁸ Pada hampir setiap kesempatan, ia menekankan pentingnya persatuan di bawah Front Nasional. Maka dari itu ia mengkritik berbagai macam fobia, termasuk “komunisto fobia”, karena hal ini dapat mengganggu persatuan nasional.⁵⁹

PKI tidak pernah bosan menunjuk orang-orang yang dipandang sebagai “Muslim munafik” dan menelanjangi “kedok agama” mereka. Di bawah ini saya akan membahas bagaimana PKI melancarkan serangannya sehubungan dengan masalah landreform.

Artikulasi Konflik antara PKI dan Lawan-Lawannya pada 1960-an

⁵⁵ D. N. Aidit, *Senjata di Tangan Rakyat*, Jakarta: Yayasan Pembaruan, 1958, hlm. 18.

⁵⁶ John Hughes, *Indonesia Upheaval*, New York: McKay, 1967, hlm. 192.

⁵⁷ D. N. Aidit, 1960, *op. cit.*, hlm. 25.

⁵⁸ D. N. Aidit, *41 Tahun PKI*, Jakarta: Yayasan Pembaruan, 1961, hlm. 6.

⁵⁹ D. N. Aidit, 1963 (a), *op. cit.*, hlm. 28.

Sejak kebangkitannya kembali pada awal 1950, setelah dihancurkan dalam “Peristiwa Madiun”, PKI menyadari dirinya dalam posisi bermusuhan dengan Masyumi dan Partai Sosialis Indonesia (PSI).⁶⁰ Meskipun demikian, baru pada tahun 1963 ketegangan dan perselisihan politik antara PKI dan lawan-lawannya menjadi sangat memuncak. PKI tampaknya meninggalkan pernyataannya pada Kongres 1952 untuk “menempuh strategi perjuangan bertahap”.⁶¹ Sebagai gantinya PKI memutuskan menempuh langkah “ofensif revolusioner” untuk mengisolasi kekuatan anti-komunis.⁶² Pimpinan partai tidak hanya menetapkan dua partai politik tersebut sebagai lawan utama mereka, kendati keduanya telah dinyatakan terlarang karena keterlibatan mereka di dalam pemberontakan PRRI-Permesta,⁶³ melainkan juga “kaum kapitalis birokrat”, “agen-agen neo-kolonialis dan imperialis”, dan “tuan tanah feodal”. Sesungguhnya langkah PKI dalam mengidentifikasi musuh hanya merupakan pengulangan dari retorika Soekarno belaka. Soekarno terobsesi oleh gagasannya untuk “menyelesaikan revolusi nasional”, dan barang siapa menghalangi jalannya “revolusi” dipandang sebagai “kontra-revolusioner” atau “reaksioner”.

Langkah PKI untuk mengidentifikasi musuh-musuhnya itu bukan saja tidak terpisahkan dari, tetapi juga disebabkan oleh lambannya pelaksanaan Undang-Undang Pokok Agraria (UUPA) dan Undang-Undang Pokok Bagi Hasil (UUPBH). Bagi PKI hal ini disebabkan oleh sabotase “kaum kontra-revolusioner”, yang dilihatnya terutama berafiliasi dengan NU dan PNI. Inilah yang menyebabkan mengapa, walaupun dua partai ini bisa berdiri “berdampingan” dengan PKI di panggung nasional di bawah panji Nasakom, namun friksi di tingkat akar rumput tidak terhindarkan. Sebelum membahas konflik antara PKI dan dua

⁶⁰ Bagi PKI, PSI adalah *compradore* atau sekutu dari kekuatan kapitalis-imperialis, apa pun namanya. Pada awal 1948, PSI keluar dari Partai Sosialis (PS). Sementara PS menjadi kiri-radikal dan bergabung dengan Front Demokrasi Rakyat (FDR), PSI malah berkolaborasi secara akrab dengan Masyumi.

⁶¹ Pada tahun 1950, PKI secara konsisten mengambil bentuk perjuangan seperti ini. Beberapa kali di parlemen, ia berkolaborasi dengan partai-partai lain, khususnya dengan Partai Nasionalis Indonesia (PNI). Pada Pemilihan Umum 1955, ia merebut posisi empat terbesar di parlemen nasional. Ia bertumbuh semakin pesat sejak saat itu, karena ia selalu memanfaatkan sentimen nasionalis, yang mengikuti retorika Soekarno tentang “belum selesainya revolusi kita”. Sejak Soekarno membubarkan Konstituante, dan mendekritkan berlaku kembalinya UUD 1945 pada tahun 1959, di mana presiden tidak hanya berkedudukan sebagai kepala negara melainkan juga sebagai kepala pemerintahan – tidak seperti dalam Undang-Undangn Dasar Sementara 1950, di mana kekuasaan eksekutif berada di tangan perdana menteri, sementara presiden hanya sebagai kepala negara semata – PKI selalu memperlihatkan dirinya sebagai yang paling mendukung Soekarno dalam melanjutkan “jalannya revolusi kita”. Tentang kedekatan antara PKI dan Soekarno, lihat Donald Hindley, *The Communist Party of Indonesia, 1951-1963*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1964, dan Rex Mortimer, *Indonesian Communism under Sukarno: Ideology and Politics, 1959-1965*, Ithaca and London: Cornell University Press and Oxford University Press, 1974.

⁶² Rex Mortimer, *Stubborn Survivors: Dissenting Essays on Peasants and Third World Development*, Melbourne: Center for Southeast Asian Studies, Monash University, 1983, hlm. 65.

⁶³ PRRI adalah singkatan dari Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia, sementara Permesta merupakan singkatan dari Perjuangan Rakyat Semesta. Keduanya adalah gerakan “separatis” yang digerakkan oleh perwira-perwira menengah militer yang terjadi antara 1958 dan 1962. Yang pertama pecah di Sumatra Barat dan Selatan, sementara yang kedua pecah di Sulawesi Utara. Keduanya menggunakan isu regional, yang meluncurkan sentimen anti-Jawa. Akan tetapi, bagi Soekarno dan PKI, kedua gerakan itu dianggap dipengaruhi oleh kekuatan bersenjata Inggris dan Amerika, dan mendapatkan banyak dukungan dari kedua partai tersebut (PSI dan Masyumi). Gerakan-gerakan tersebut diarahkan untuk meruntuhkan pemerintahan Soekarno, yang pada dasarnya berbau “kekiri-kiran” dalam orientasi politiknya. Tentang PRRI-Permesta dalam perspektif semacam itu, lihat Ulf Sundhaussen, *The Road to Power: Indonesian Military Politics, 1945-1967*, Kuala Lumpur & New York: Oxford University Press, 1982, hlm. 105-111.

kelompok tersebut, perlu dibahas secara singkat seberapa penting masalah landreform terhadap pertikaian politik pada tahun 1960-an itu.

Masalah landreform di Indonesia bisa dicari asal-usulnya pada periode perjuangan kemerdekaan nasional tahun 1945.⁶⁴ Tidak lama sesudah proklamasi kemerdekaan nasional pada 17 Agustus 1945, para tokoh nasionalis terkemuka Indonesia berusaha untuk memberlakukan dekrit tentang penghapusan desa-desa *perdikan*, suatu lembaga tradisional warisan feodalisme, di mana desa-desa yang melayani kepentingan raja dibebaskan dari kewajiban membayar pajak. Pada tahun 1948 pemerintah mengesahkan satu undang-undang lagi yang ditujukan untuk mengambil alih tanah-tanah yang dikuasai perusahaan-perusahaan gula Belanda. Namun demikian, kedua undang-undang ini tidak pernah mencapai tujuannya, karena perjuangan melawan Belanda dianggap lebih mendesak ketimbang restrukturisasi tatanan sosial dan ekonomi yang ada.

Pengakuan Belanda terhadap kedaulatan Indonesia, melalui Konferensi Meja Bundar di Den Haag pada 27 Desember 1949, tidak membuka jalan pada otonomi penuh. Kendati secara politik merdeka, ekonomi Indonesia tetap di bawah kekuasaan Belanda dan beberapa perusahaan perkebunan dan pertambangan asing yang besar. Baru pada tahun 1957 pemerintah Indonesia menasionalisasi perusahaan-perusahaan asing, dan manajemennya diserahkan kepada militer.

Pada kenyataannya nasionalisasi hanyalah pemindahan manajemen perusahaan, dari tangan orang-orang Belanda ke tangan orang-orang Indonesia. Pemindahan itu tidak mengubah sifat struktur ekonomi yang eksploitatif. Petani tak bertanah dan petani miskin, yang merupakan mayoritas penduduk, tetap tidak berdaya dalam berhadapan dengan perusahaan-perusahaan perkebunan dan tuan tanah. Menghadapi keadaan seperti ini, Soekarno mengangkat masalah landreform.⁶⁵ UUPA dan UUPBH akhirnya diundangkan pada September 1960.

Akan tetapi program redistribusi tanah yang ditetapkan di dalam UUPA 1960⁶⁶ itu tampaknya dirasa akan merugikan kepentingan militer, yang menguasai perusahaan perkebunan, dan kaum tuan tanah yang erat berjalanan dengan pemerintah. Meskipun demikian, sebagai pelaksana program landreform, pemerintah walau dengan setengah hati harus menjalankan undang-undang itu. Untuk menghindari undang-undang itu, banyak tuan tanah membagi-bagi tanah mereka menjadi beberapa bagian, dan mendaftarkan bagian-bagian itu di bawah nama banyak orang, yang sesungguhnya mereka semuanya anggota keluarga

⁶⁴ Selo Soemardjan, "*Land Reform di Indonesia*", dalam Sediono M. P. Tjondronegoro dan Gunawan Wiradi (eds), *Dua Abad Penguasaan Tanah: Pola Penguasaan Tanah Pertanian di Jawa dari Masa ke Masa*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Gramedia, 1984.

⁶⁵ "Pembaruan Agraria" mempunyai makna yang jauh lebih luas daripada "pembaruan pertanahan". Pembaruan Agraria berurusan bukan hanya menyangkut redistribusi tanah, melainkan juga dengan manajemen aktivitas pertanian sebagai suatu keseluruhan, khususnya soal pembagian hasil panen antara para tuan tanah dengan petani penggarap. Tentang pembaruan agraria, lihat Gunawan Wiradi, "Pola Penguasaan Tanah dan Reforma Agraria", dalam Sediono M. P. Tjondronegoro dan Gunawan Wiradi (eds), *Dua Abad Penguasaan Tanah: Pola Penguasaan Tanah Pertanian di Jawa dari Masa ke Masa*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Gramedia, 1984.

⁶⁶ Undang-undang tersebut mengatur batas maksimum kepemilikan atas tanah, yang tergantung pada klasifikasi tanah (apakah tanah yang teririgasi secara teratur atau tanah kering) dan kepadatan penduduk. Undang-undang tersebut menyatakan bahwa mereka yang memiliki tanah di atas batas maksimum harus melaporkan kepada pemerintah, yang kemudian akan memberikan kompensasi, dan meredistribusikan tanah tersebut kepada para petani penggarap. Tentang UUPA 1960, lihat Selo Soemardjan, 1984, *op. cit.*

sendiri.⁶⁷ Dengan cara demikian tingkat konsentrasi kepemilikan tanah seakan-akan ada di bawah batas ketentuan yang membenarkan dilakukannya re-distribusi, maka banyak tuan tanah selamat dari pengambilalihan atas petak-petak tanah mereka oleh panitia landreform. Dengan demikian ada celah pada pelaksanaan undang-undang itu. Sebaliknya, hal ini menjadi pendorong bagi PKI, yang ada di luar struktur pemerintahan untuk melakukan tindakan radikal sebagai tekanan kepada pemerintah, agar melaksanakan undang-undang secara tegas.⁶⁸

Aksi dan Retorika

Sejak Kongres 1954 yang menyatakan bahwa “revolusi Indonesia terutama sekali adalah revolusi agraria”, PKI telah menciptakan suatu perumusan yang membuka kemungkinan, bahwa sampai saat tertentu partai bisa meningkatkan perjuangan dari reformasi petani dasar ke tingkatan strategi yang lebih besar. Sepuluh tahun kemudian hal ini menjadi kenyataan, ketika PKI melancarkan ofensif besar-besaran di tingkat desa di bawah semboyan “tanah untuk penggarap”.⁶⁹

Karena merasa frustrasi oleh lambannya pelaksanaan UUPA dan UUPBH 1960, PKI dan organisasi-organisasi massanya, terutama Barisan Tani Indonesia (BTI), memobilisasi kaum tani untuk melakukan apa yang oleh lawan-lawannya disebut “aksi-aksi sepihak”. Akan tetapi PKI dan BTI mengatakan, bahwa apa yang mereka lakukan hanyalah sekadar merespon apa yang dilakukan oleh tuan tanah dan perusahaan-perusahaan perkebunan, yaitu “memprovokasi” dan menghalangi pelaksanaan program redistribusi tanah.⁷⁰

Sebagian besar aksi-aksi ofensif PKI ini terjadi di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Ini tidak berarti bahwa aksi sepihak terjadi di semua wilayah dalam dua provinsi tersebut. Aksi PKI bergantung pada bermacam-macam variabel, seperti orientasi politik para pejabat desa, tingkat pemisahan politik dan agama setempat, dan kemampuan desa menangani konflik secara efektif.⁷¹

Timbulnya aksi sepihak bergantung pada keadaan khusus masing-masing kasus. Tetapi secara umum jalannya aksi berlangsung seperti berikut. Seorang atau sekelompok petani penyewa mengajukan permintaan kepada panitia landreform untuk tanah yang mereka garap. Keputusan yang lambat pada pihak panitia landreform memancing para petani untuk mengambil tindakan dengan cara mereka sendiri. Dengan mengatakan bahwa mereka mempunyai hak atas tanah yang mereka garap, para petani menolak membagi hasil panen dengan tuan tanah. Jika tuan tanah melaporkan kejadian itu kepada pihak berwenang, maka hasil panen mungkin akan dirampas, dan ditahan sampai sengketa selesai. Atau bisa juga

⁶⁷ Sangat sering anggota keluarga sebagai “pemilik baru” bukanlah penduduk dari suatu wilayah di mana tanah tersebut terletak. Inilah yang praktik *land absentee* [orang yang memiliki tanah tetapi ia sendiri berada di wilayah hukum bahkan negara lain – *ed.*], yang justru melanggar ketentuan undang-undang tersebut.

⁶⁸ Kendati PKI tidak memainkan peran yang penting dalam pembuatan UUPA dan UUPBH 1960, ia telah terlibat dengan isu landreform sejak awal 1950-an; PKI menyadari bahwa hal itu bisa menjadi strategi mereka yang terbaik di masa depan untuk menggali dukungan dari para petani. Pada Kongres 1954-nya, partai ini menyatakan secara tegas bahwa “revolusi Indonesia ada di atas segala revolusi agraria” (sebagaimana dikutip dalam Rex Mortimer, 1974, *op. cit.*, hlm. 276).

⁶⁹ Rex Mortimer, 1974, *op. cit.*, hlm. 276.

⁷⁰ Margo L. Lyon, *Bases of Conflict in Rural Java*, Berkeley: Center for South and Southeast Asia Studies, University of California, 1970, hlm. 50.

⁷¹ *Ibid.*, hlm. 51.

terjadi, entah si petani atau si pemimpin BTI, atau bisa juga kedua-duanya ditangkap. Jika tuan tanah melaporkan kejadian itu kepada anggota kelompok politiknya, misalnya PNI atau NU, pada musim panen simpatisan mereka akan dikerahkan ke sawah untuk memanen demi kepentingan tuan tanah, atau berkelahi melawan petani penggarap untuk memperebutkan hasil panen. Begitulah pertikaian antara petani penggarap (yang didukung oleh aktivis-aktivis BTI setempat), dengan anggota-anggota kelompok politik tuan tanah hampir tidak mungkin lagi terhindarkan.⁷²

Akan tetapi kebanyakan konflik itu menjalar melampaui masalah landreform. Meluasnya konflik ini terutama diakibatkan oleh perbedaan identitas budaya antara PKI dan lawan-lawannya yang semakin tajam,⁷³ lebih dari sekadar oleh disparitas sosial dan ekonomi antara tuan tanah dan petani. Konflik tidak hanya tentang siapa mempunyai apa, dan berapa banyak bisa didapat, melainkan lebih tentang tuntutan siapa yang bermoral lebih tinggi. Jadi konflik politik dan ekonomi diubah menjadi perpecahan moral.

Peralihan ke dalam konflik moral/kultural ini sebagai akibat dari ideologi yang berbeda dalam memandang landreform. Bagi PKI dan gerakan-gerakan komunis di mana pun, landreform dan reformasi agraria pada umumnya lebih dari sekadar me-redistribusi tanah kepada tani miskin dan tani tak bertanah. Lebih dari itu reformasi agraria tersebut merupakan tahap strategi dasar menuju perubahan struktural sistem kapitalisme-feodalisme. Landreform merupakan satu jalan menuju revolusi sosialis.⁷⁴

Dalam kerangka ideologi semacam itu, PKI melihat militer yang menguasai hampir semua perusahaan-perusahaan negara serta para tuan tanah sebagai sasaran kritik-kritik pedas mereka. PKI hampir tidak memberikan ruang sedikit pun untuk kompromi, kecuali kalau yang disebut belakangan itu bersedia melakukan negosiasi. Sifat konflik tersebut sejalan dengan gagasan Marxis tentang perjuangan kelas.⁷⁵

Namun demikian konflik itu terartikulasikan dalam jargon-jargon budaya dan moral. Hal ini antara lain dapat diperhatikan melalui cara-cara PKI dalam menyebut lawan-lawannya sebagai “musuh-musuh rakyat”. Tuan tanah, misalnya, mereka sebut sebagai “setan desa”; sedangkan para manajer perusahaan negara mereka sebut “setan kota”.⁷⁶

Dalam konteks masyarakat Indonesia, yang mengklaim sebagai masyarakat yang sangat religius, penggunaan istilah “setan” mempunyai konotasi moral yang dalam, karena

⁷² *Ibid.*, hlm. 53. Jelas sekali bahwa pertikaian terbuka semacam itu terjadi karena PKI sendiri sering melebih-lebihkan kapasitasnya untuk memobilisir para petani yang tak bertanah dan sering meremehkan kekuatan hubungan primordial dan kekuasaan lokal dari para pemilik tanah dan para pendukungnya – tentara dan kelompok-kelompok Muslim. Lihat Hans Antlöv, *Exemplary Centre, Administrative Periphery: Rural Leadership and the New Order in Java*, Richmond: Curzon Press, 1995, hlm. 33.

⁷³ Margo L. Lyon, 1970, *ibid.*, hlm. 61.

⁷⁴ Mengacu pada slogan Kongres 1954, PKI terus mempropagandakan pernyataan: “Revolusi Indonesia adalah di atas segala revolusi agraria”. Dekade-dekade dari 1950-an hingga 1970-an menyaksikan suatu lonjakan studi tentang hubungan antara gerakan petani dan revolusi sosial dalam masyarakat-masyarakat post-kolonial.

⁷⁵ Namun dalam beberapa hal, sebagaimana yang terjadi di Pasuruan, Jawa Timur, isu sentralnya bukanlah soal redistribusi tanah, melainkan soal identitas kultural dari para pemukim di pedalaman (beragama Hindu) dan para pemukim di pesisir atau dataran rendah (kaum Muslim ortodoks). Yang disebut pertama memandang yang disebut kedua sebagai ancaman, karena kaum Muslim ortodoks itu sangat agresif dalam menggalakkan program Islamisasi. Antagonisme kelas hampir tak ada dalam kasus tersebut. Lihat Robert W. Hefner, *The Political Economy of Mountain Java: An Interpretive History*, California: University of California Press, 1990.

⁷⁶ Demonisasi atau pemberian gelar “setan” kepada “yang lain” mempertajam dikotomi dari yang yang baik dan yang jahat secara ekstrem. Meskipun hal itu barangkali tidak memprovokasi pertikaian kelas, namun peningkatan rasa saling bermusuhan hampir-hampir tak mungkin lagi terhindarkan.

“setan” melukiskan segala hal-hwal yang jahat. Lebih dari itu sebagai usaha untuk menghubungkan musuh-musuhnya dengan sifat rakus sang “setan”, PKI menggunakan kata “Setan Dasamuka”,⁷⁷ Setan “bermuka sepuluh”, mengacu pada tokoh dalam wayang yang melambangkan manusia paling rakus tiada duanya.⁷⁸ Pemberian sebutan demikian memperdalam rasa pemusuhan antara kedua belah pihak yang saling bermusuhan, dan memberi dimensi penting pada arti politik konflik ini. Karena PKI mengaku-ngaku diri sebagai wakil rakyat, maka “musuh-musuh partai” dengan sendirinya adalah “musuh-musuh rakyat”. Karena musuh-musuh itu adalah “setan”, yaitu musuh umat manusia, maka dengan begitu “musuh-musuh rakyat” adalah “musuh-musuh umat manusia”. Ini juga mengandung arti bahwa barang siapa “revolusioner”, ia harus mendukung gerakan ini. Jika tidak, mereka bisa dicurigai sebagai “setan”.⁷⁹

Kebetulan banyak tuan tanah sekaligus juga periba, dan biasanya juga mampu menunaikan ibadah haji ke Mekah. Dengan begitu mereka menjadi orang terpandang di tengah masyarakat. Sehingga sebutan “Setan Desa” dan “Setan Dasamuka” tentu saja bagi mereka dirasa sangat menghina. Akibatnya mereka lalu membangkitkan sentimen keagamaan untuk menentang PKI. Retorika dan gerak-gerik PKI lalu mereka gambarkan sebagai ancaman yang gawat terhadap Islam.

Ancaman PKI terhadap Islam yang makin meningkat itu sering menjadi tema yang dibesar-besarkan oleh koran-koran lokal pada masa itu. Contoh untuk ini bisa kita lihat pada pemuatan ulang artikel Soekarno “Islam Sontoloyo”, di harian PKI, *Harian Rakyat*, pada pertengahan Januari 1965. Secara harfiah judul itu berarti “Islam Tolol”. Bagi umat Islam sebutan itu tidak hanya merupakan penghinaan, tetapi juga seruan untuk “pertarungan penghabisan”.⁸⁰

Hendaknya diperhatikan bahwa *Harian Rakyat* tentu mempunyai rencananya sendiri dengan menerbitkan ulang artikel Soekarno tersebut, yang ditulis ketika ia dibuang di Bengkulu, pada tahun 1940.⁸¹ Artikel tersebut merupakan kritik terhadap kemunafikan orang-orang yang seharusnya bisa menjadi panutan bagi masyarakat pedesaan di Indonesia. Umum tahu bahwa Islam melarang umatnya menjadi periba. Meminjamkan uang dengan bunga, berapa pun besarnya, adalah *riba*, yang lazim disamakan dengan menghisap darah rakyat. Suatu perbuatan *haram*, yang mutlak dilarang di dalam Islam. Kritik terhadap makin

⁷⁷ D. N. Aidit, *Kaum Tani Mengganyang Setan-Setan Desa*, Jakarta: Yayasan Pembaruan, 1964, hlm. 27.

⁷⁸ PKI memanfaatkan berbagai bentuk pertunjukan rakyat, semisal *ketoprak*, *wayang*, *ludruk*, sebagai media propagandanya. Kisah tentang haji si tukang meminjamkan uang tapi tamak dan pelit adalah tema yang paling populer dalam berbagai pertunjukan yang dilakukannya. Begitu intensifnya PKI menggunakan tema seperti itu sehingga rakyat pun jadi terbiasa dengan “wayang” PKI, “ludruk” PKI, dan “ketoprak” PKI. Lihat Peacock (1967), dan McVey (1986).

⁷⁹ PKI sangat sungguh-sungguh memendam ambisi untuk menjadi yang paling “revolusioner”, yang paling “Soekarno”. Itulah sebabnya mengapa Soekarno percaya bahwa PKI adalah “kekuatan revolusioner garda depan” dan sangat dibutuhkan untuk mencapai “keadilan sosial dan masyarakat yang makmur”. Lihat Brian May, *Indonesian Tragedy*, Singapore: Graham Brash, 1978, hlm. 89.

⁸⁰ Hermawan Sulistyono, *Palu Arit di Ladang Tebu: Sejarah Pembantaian Massal yang Terlupakan, 1965-1966*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2000, hlm. 130.

⁸¹ Aslinya terbit dalam *Panji Islam* pada 1940. Tulisan tersebut disatukan dengan tulisan-tulisan Soekarno yang lainnya dan diterbitkan dalam *Di Bawah Bendera Revolusi* dalam dua volume yang diterbitkan pada 1963 dan 1964 secara berturut-turut. Dengan kata lain, artikel tersebut sebelumnya sudah dikenal dan diketahui publik luas. Namun, pesannya akan menjadi berbeda ketika ia muncul dalam surat kabar harian PKI itu.

meluasnya praktik terlarang dalam masyarakat pedalaman Indonesia inilah yang merupakan alasan mengapa Soekarno menulis artikel tersebut.

Pada awal 1960-an PKI menyaksikan apa yang telah diamati Soekarno pada tahun 1940 itu: merajalelanya praktik lintah-darat di desa-desa, dan banyak dari para pemakan riba itu haji.⁸² Dengan menyiarkan kembali kata-kata Soekarno, PKI sengaja hendak menelanjangi dan mengkritik kemunafikan para pimpinan Muslim di pedesaan. Bagi PKI, menemukan dan membeberkan perbuatan jahat lawan-lawannya seperti mendapatkan amunisi politik untuk memperoleh hegemoni moral agar berhasil merebut dukungan rakyat. Dengan berbuat seperti itu PKI sangat ingin membangun citra diri sebagai satu partai yang puritan secara moral.⁸³

Untuk mendapatkan hegemoni moral itu dengan tidak kenal lelah PKI membelejeti apa yang mereka pandang sebagai praktik para pemimpin Islam yang berkedok dan memanipulasi agama. Misalnya dalam pidatonya di depan rapat kader PKI pada 1964, Aidit menceritakan bagaimana seorang haji memanipulasi ajaran agama:

Banyak tuan tanah haji yang menyalahgunakan ajaran agama untuk memperluas tanah milik mereka, dan untuk memperhebat eksploitasi mereka terhadap kaum tani. Oleh karena menurut Islam sistem gadai itu haram, maka mereka menggadai pohon buah-buahan di kecamatan Cimanggis, Bogor, dengan menyebutnya sebagai “sistem gaduh pohon”.⁸⁴

Ia juga membeberkan bagaimana khotbah-khotbah agama telah menyelewengkan ajaran agama demi kepentingan pribadi para khatib:

Tanpa ragu sedikit pun kaum reaksioner mengeksploitasi agama. Mereka berkhotbah bahwa memburuknya kehidupan kaum tani disebabkan oleh karena mereka meninggalkan *tablig*, siar agama. Sebaliknya mereka malah terjun dalam kegiatan-kegiatan politik. Tujuan khotbah-khotbah seperti itu untuk menutupi praktik-praktik eksploitasi tuan tanah, kaum imperialis, kaum kapitalis-birokrat, yang justru menjadi penyebab kemiskinan dan keterkebelakangan kaum tani.⁸⁵

Bagaimana perasaan umat Islam ketika mendengar pidato-pidato dan membaca artikel-artikel seperti itu sungguh tidak bisa dibayangkan. Tampaknya bukan disebabkan oleh isinya, tetapi lebih oleh luasnya penyebaran bahan-bahan bacaan yang berisi pidato dan artikel-artikel tulisan PKI seperti itulah, yang paling dirasakan mengganggu mereka. Ini membuat umat Islam semakin yakin, bahwa komunisme memang merupakan ancaman serius terhadap Islam. Mereka mengembangkan propaganda tandingan yang baru menjadi efektif setelah pecahnya peristiwa “30 September 1965”, yang telah menjungkir-balikkan permainan kekuatan. Hal ini bisa diamati dari rekayasa kisah “Lubang Buaya”, yang menyertai kampanye militer mengganyang PKI dan pembantaian massal 1965-66.

Kisah “Lubang Buaya”: Bahasa dan Dampaknya

⁸² Rex Mortimer, 1974, *op. cit.*, hlm. 305.

⁸³ Ruth T. McVey, “The Wayang Controversy in Indonesian Communism”, dalam Mark Hobart dan Robert H. Taylor (eds), *Context, Meaning and Power in Southeast Asia*, Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University, 1986, hlm. 33.

⁸⁴ D. N. Aidit, 1964, *op. cit.*, hlm. 21.

⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 69.

Kendati terdapat debat tak berujung tentang “apa yang sesungguhnya terjadi *di balik* Peristiwa 30 September 1965”, ada dua fakta yang tidak dapat ditampik. Yang *pertama* adalah keberadaan Aidit di Lubang Buaya⁸⁶ pada 1 Oktober 1965. *Kedua*, editorial harian PKI, *Harian Rakyat* (HR), terbitan 2 Oktober 1965 yang dengan jelas mendukung Gerakan 30 September, meskipun surat kabar itu juga menegaskan bahwa kejadian tersebut merupakan “masalah intern dalam tubuh Angkatan Darat”. Meskipun kebenaran di balik peristiwa tersebut tetap terselubung,⁸⁷ *dua fakta inilah* yang pertama-tama digunakan oleh militer sebagai “bukti” untuk menuduh PKI sebagai dalang pembunuhan para jenderal itu.

Sebagaimana ditulis oleh sejarawan feminis Saskia Wieringa,⁸⁸ kampanye anti-PKI dilakukan selangkah demi selangkah, bersamaan dengan pengumpulan data yang oleh militer disebut sebagai “temuan-temuan baru”. Oleh karena militer sudah menguasai media massa,⁸⁹ maka mereka bukan hanya mengendalikan arusnya tetapi juga menguasai pembentukan “informasi”. “Pemberitaan yang perlahan namun “pasti”” benar-benar meyakinkan masyarakat bahwa “berita-berita” itu memang dapat dipercaya.⁹⁰ Kampanye berhasil menciptakan pendapat umum, bahwa PKI telah mendalangi pembunuhan para jenderal tersebut. Sekali hal ini telah tertunaikan, maka mobilisasi massa untuk menumpas PKI tinggal perkara waktu.

Berdasarkan bahan-bahan yang dikumpulkan dari koran-koran militer yang terbit awal Oktober 1965, Wieringa menulis,⁹¹ bahwa kampanye dimulai dengan berita-berita tentang ditemukannya mayat-mayat perwira Angkatan Darat yang dibunuh di Lubang Buaya pada 4 Oktober 1965. Sehubungan dengan penemuan itu dua koran militer, *Angkatan Bersenjata* (AB) dan *Berita Yudha* (BY) edisi 5 Oktober, memberitakan bahwa “jenderal-jenderal itu

⁸⁶ Lubang Buaya adalah tempat di mana mayat-mayat para perwira Angkatan Darat yang telah dibunuh itu dilemparkan ke dalam sebuah sumur yang tak terpakai lagi. Daerah tersebut kemudian menjadi sebuah perkebunan karet dalam wilayah Landasan Angkatan Udara Halim Perdanakusuma, Jakarta Timur.

⁸⁷ Sejumlah pertanyaan muncul yang mencerminkan kebingungan dalam memahami hal-hal di balik peristiwa tersebut. Berkenaan dengan fakta pertama: Apa yang dilakukan Aidit di Halim? Apakah ia berada di sana atas keinginannya sendiri, atau karena ia diminta datang ke sana? Siapa yang memintanya datang ke sana? Apakah yang memintanya adalah Syam Kamaruzzaman, yang dikenal sebagai ketua Biro Khusus PKI? Mengapa? Mengapa kemudian Aidit terbang ke Yogyakarta hanya karena permintaan Syam? Siapakah sesungguhnya Syam itu? Seberapa jauhkah Aidit terkait dengan gerakan tersebut? Seberapa banyak yang ia ketahui tentang rencana gerakan tersebut?; dan, berkaitan dengan fakta kedua: Siapa sesungguhnya desainer editorial yang terbit dalam *Harian Rakyat* (HR) itu, sebagai surat kabar harian yang ditutup selamanya oleh militer sehari setelah editorial tersebut muncul? Mengapa HR diizinkan terbit pada 2 Oktober, sementara semua surat kabar lainnya, kecuali dua surat kabar militer, *Angkatan Bersenjata* (AB) dan *Berita Yudha* (BY), semuanya dihentikan sementara hingga 5 Oktober?

⁸⁸ Saskia Eleonora Wieringa, *Penghancuran Gerakan Perempuan di Indonesia*, Jakarta: Garba Budaya dan Kalyanamitra, 1999.

⁸⁹ Sejak 3 Oktober 1965 dan seterusnya semua surat kabar dan semua jenis media yang terkait dengan PKI dan berbagai ormasnya ditutup oleh militer, sementara media non-komunis yang telah dihentikan sementara pada hari sebelumnya, kemudian diizinkan terbit pada 6 Oktober 1965. Media-media yang dimaksudkan itu kemudian mengambil bagian sebagai pendukung AB dan BY untuk mendiseminasikan kampanye menentang PKI. Tentang penerbitan surat kabar setelah “peristiwa 1965” itu dan perannya bagi kampanye seperti itu. Lihat Roger K. Paget, “Jakarta Newspapers, 1965-1967: Preliminary Comments”, *Indonesia*, No. 4 (Oktober), hlm. 211-226.

⁹⁰ Pada dasarnya, itu adalah sebuah bentuk propaganda. Sasaran pancingannya bukan pada aspek intelektual, melainkan pada emosi. Objek-objek propaganda kemudian menjadi para pengikut yang patuh. Biasanya, sebagaimana dikemukakan oleh Southwood dan Flanagan, “propaganda jauh lebih efektif ketika ia didasarkan pada inti terdalam dari kebenaran.” Lihat Julie Southwood dan Patrick Flanagan, *Indonesia: Law, Propaganda and Terror*, London: Zed Press, 1983, hlm. 67.

⁹¹ Saskia Eleonora Wieringa, *op. cit.*, hlm. 512.

telah dibunuh secara biadab oleh orang-orang yang tidak mempunyai rasa kemanusiaan dan tidak beriman”.⁹² Menyertai pemberitaan itu dipasang gambar salah seorang sasaran yang lolos dari penculikan, yaitu Jenderal Abdul Harris Nasution.⁹³ Pada hari berikutnya, diberitakan bahwa Nasution mengatakan, “fitnah lebih kejam dari pembunuhan”.⁹⁴ Pernyataannya ini membantu mempertajam kampanye anti-komunis. Jika fitnah lebih jahat dari pembunuhan, sedangkan pembunuhan itu sendiri telah digambarkan sebagai biadab, maka mereka yang mendalangi pembunuhan itu tentu mempunyai dosa yang berlipat ganda. Dengan kata lain sama sekali tidak ada alasan untuk memaafkan mereka yang dituduh sebagai dalang pembunuhan. Karena PKI dituduh telah mendalangi pembunuhan, maka “kaum komunis” tidak dapat diampuni. Inilah awal dari kampanye pembasmian sampai seakar-akarnya terhadap PKI dan semua organisasi pendukungnya.⁹⁵

Berdasarkan titik tolak yang demikian, militer kemudian menciptakan paling tidak dua hal untuk mempertajam kampanye anti-komunis. *Pertama* penciptaan akronim “Gestapu” (Gerakan Tiga Puluh September) untuk menamakan kejadian pada fajar 1 Oktober 1965 itu. Ini dimaksud untuk membangun bayangan yang terkait dengan gerakan tersebut, yaitu pada kekejaman dan kebiadaban Gestapo Nazi Jerman selama Perang Dunia II.⁹⁶ Akronim ini kemudian menjadi istilah resmi dan lazim selama masa rezim Orde Baru Soeharto.

Kedua adalah penciptaan kisah “Lubang Buaya”. Kisah ini juga dibangun secara perlahan. Pada 9 Oktober, editorial *AB* menulis bahwa aspek paling jahat dari seluruh rangkaian kejadian 30 September itu ialah perasaan “kehinaan”. Namun demikian maksud perkataan itu baru dijelaskan dua hari kemudian.

Pada 11 Oktober, seperti dikemukakan oleh Wieringa,⁹⁷ *AB* menerbitkan sebuah artikel pendek dengan judul “Setan-Setan Gentayangan di Siang Bolong”. Istilah yang digunakan

⁹² *Ibid.*, hlm. 515.

⁹³ Ia adalah Menteri Pertahanan, dan diyakini sebagai tokoh utama dari “Dewan Jenderal”. Karenanya, ia menjadi target utama dari Gerakan 30 September itu. Memang ia selamat dari aksi penculikan tersebut, tetapi ajudannya, Letnan Satu Pierre Tendean, yang rautnya sepiantas tampak seperti dia, dibunuh. Sementara, puterinya yang waktu itu baru berusia enam tahun, Ade Irma Suryani Nasution, meninggal setelah terkena terjangan sebuah peluru nyasar.

⁹⁴ Saskia Eleonora Wieringa, *op. cit.*, hlm. 515. Yang paling mungkin dari apa yang ia maksudkan dengan “memfitnah” mengacu pada rumor yang menyebar luas bahwa pada Hari Peringatan Angkatan Bersenjata, 5 Oktober 1965, ia sebagai ketua dari apa yang disebut sebagai Dewan Jenderal itu direncanakan secara diam-diam untuk menggantikan Presiden Soekarno karena kondisi kesehatan Soekarno dilaporkan semakin memburuk. (“Gerakan 30 September” menggunakan rumor ini sebagai alasan pembenarnya untuk melakukan kudeta militer pada 30 September 1965). Tentang rumor seputar “Dewan Jenderal” itu, menurut versi resminya, lihat *Gerakan 30 September 1965 Pemberontakan Partai Komunis Indonesia: Latar Belakang, Aksi, dan Penumpasannya*, hlm. 61-65.

⁹⁵ Rangkaian awal propaganda ini sungguh-sungguh menghasilkan goncangan dan ketakutan, dan membantu menciptakan kondisi-kondisi bagi konformitas selanjutnya pada sebagian besar penduduk. Lihat Julie Southwood dan Patrick Flanagan, *op. cit.*, hlm. 67.

⁹⁶ Saskia Eleonora Wieringa, *op. cit.*, hlm. 515. Menurut Carmel Budiardjo, penciptaan akronim tersebut kemungkinan besar karena anjuran Guy J. Pauker, seorang konsultan Rand Corporation yang diyakini secara luas sebagai antek CIA. Lihat Carmel Budiardjo, “Indonesia: Mass Extermination and the Consolidation of Authoritarian Power”, dalam Alexander George (ed.), *Western State Terrorism*, Cambridge: Polity Press, 1991, hlm. 190. Sebagai tandingan, beberapa hari kemudian Soekarno kemudian menciptakan akronim “Gestok” (Gerakan Satu Oktober), bukan untuk menamakan aksi *kudeta* oleh para perwira menengah Angkatan Darat, melainkan untuk mengacu pada aksi awal Soeharto untuk mencopot kekuasaan Soekarno. Akan tetapi, “Gestok” kurang populer, dan hampir tak pernah digunakan seiring melemahnya kekuasaan Soekarno.

⁹⁷ Saskia Eleonora Wieringa, *op. cit.*, hlm. 516.

untuk menamai “setan-setan” itu ialah *kuntilanak*, sepatah kata yang populer di banyak kalangan masyarakat Indonesia, yaitu menunjuk pada roh perempuan yang meninggal ketika melahirkan dan rohnya merasuk ke tubuh perempuan cantik yang berlubang pada punggungnya.

Dalam edisi yang sama *AB* menerbitkan kisah tentang bagaimana Lettu Pierre Tendeau, ajudan Nasution, disiksa dan dibunuh.

... kisah ini membuktikan kebiadaban Gestapu. Setelah ditangkap ia (Lettu Tendeau) disiksa secara kejam, karena para penculik mengira ia Jenderal Nasution. Ia kemudian diserahkan kepada gadis-gadis Gerwani. Tangan dan kakinya diikat, dan ia menjadi sasaran permainan menjijikkan dari wanita setan Gerwani itu. Apa yang mereka lakukan sungguh-sungguh menghina martabat wanita Indonesia.⁹⁸

Pendedahan tentang “perilaku cabul” perempuan-perempuan Gerwani itu juga disiarkan oleh media massa yang lain. Koran militer lainnya, *BY*, mengisahkan bagaimana perempuan-perempuan Gerwani menyilet tubuh para jenderal. “Mereka mencungkil mata (para jenderal). Bahkan juga memotong kemaluan mereka”.⁹⁹

Kisah ini hanyalah merupakan pendahuluan dari penganiayaan dan medan pengejaran serta pembunuhan massal terhadap mereka yang dituduh “komunis”. Kisah tersebut kemudian disiarkan berulang-ulang melalui berbagai media selama era rezim “Orde Baru” Soeharto, sehingga masyarakat mempercayainya sebagai kebenaran sejarah.¹⁰⁰

Kampanye melawan PKI itu diberi kerangka sebagai kisah *gender*. Menurut Wieringa kerangka semacam itu bisa berjalan efektif, karena menyentuh sentimen moral masyarakat yang paling dalam. Dampak yang diharapkan dari penggambaran “perilaku amoral perempuan-perempuan Gerwani” yang semacam itu, ialah suatu gambaran yang semrawut tentang “orang-orang komunis” bahwa mereka bukan saja telah membunuh para jenderal, tetapi juga “telah menyeret “kaum wanita kita” untuk ingkar sama sekali dari sifat-sifat kewanitaan”.¹⁰¹

⁹⁸ *AB*, October 11, 1965, menurut kutipan Wieringa, 1999, *ibid.*, hlm. 517.

⁹⁹ *BY*, October 11, 1965, menurut kutipan Wieringa, 1999, *ibid.*

¹⁰⁰ Dari wawancaranya dengan beberapa mantan anggota Gerwani, Wieringa mencatat bahwa kisah mengerikan semacam itu didasarkan pada interogasi militer dengan beberapa pelacur jalanan di sekitar Pangkalan Udara Halim yang telah ditangkap secara semena-mena. Para pelacur itu disiksa dan dipaksa untuk mengaku sebagai anggota Gerwani yang telah mengambil peran secara aktif dalam aksi pembunuhan terhadap para jenderal tersebut di Lubang Buaya. Tambahan pula, mereka ditelanjangi, difoto dalam tampilan demikian, dan gambar-gambar tersebut kemudian diterbitkan di media massa, dimaksudkan untuk memperlihatkan “bukti” dari kisah tentang “kebejatan” para anggota Gerwani itu. Para pelacur itu akhirnya dikirim ke penjara. Di sana kemudian mereka bertemu dengan dan menuturkan kepada para anggota Gerwani yang sebenarnya tentang apa yang sudah mereka alami itu. Lihat Saskia Eleonora Wieringa, 1999, *ibid.* hlm. 521-534. (Saya juga mendapatkan informasi ini dalam wawancara saya pribadi dengan Sulami, seorang mantan wakil sekretaris jenderal Gerwani. [Wawancara dengan Sulami, Sragen, 7 Januari 200]). Lihat juga Sulami, *Perempuan-Kebenaran dan Penjara*, Jakarta: Cipta Lestari, 1999, hlm. 44-46.

¹⁰¹ Saskia Eleonora Wieringa, 1999, *op. cit.*, hlm. 511. Sebenarnya, PKI sangat mendukung pengekangan seksual. Jusuf Muda Dalam, yang dituduh sebagai seorang komunis dan seorang lelaki hidung belang pada pengadilanannya pada September 1966, menuturkan kepada pengadilan itu: “Saya bisa menjadi sebagai entah seorang komunis atau entah sebagai lelaki hidung belang, tetapi tidak keduanya pada saat bersamaan”. Lihat juga Jacques Leclerc, “Girls, Girls, Girls, and Crocodiles”, dalam Henk Schulte Nordholt (ed.), *Outward Appearances: Dressing State and Society in Indonesia*, Leiden: KITLV Press, 1997, hlm. 303.

Wieringa berpendapat bahwa “kesemrawutan” semacam itu, di saat rakyat sedang dalam kondisi yang semakin sengsara, menggetarkan “dawai-dawai ketakutan” massa, khususnya pada komunitas Muslim yang patriarkal.¹⁰² Oleh karena itu, menurut Wieringa, pembasmian PKI harus dipahami tidak hanya sebagai jalan untuk “menata kembali” masyarakat, seperti selalu dikatakan oleh rezim Soeharto, tetapi juga sebagai jalan untuk membangun kembali tatanan patriarkal, yang kemudian menjadi ciri rezim militer Soeharto.

Perhatian Wieringa pada aspek *gender* dari kampanye menentang PKI. Sebagai akibatnya, walaupun ia telah melukiskan bahasa kampanye dengan sangat baik, namun ia abai tentang satu hal yang oleh para perencana kampanye itu hendak disebut sebagai sumber sebenarnya dari “amoralnya para wanita Gerwani”, yaitu “ateisme kaum komunis”.

Sebagaimana diceritakan oleh Wieringa, kampanye dimulai dengan pernyataan bahwa “jenderal-jenderal telah dibunuh oleh orang-orang yang tidak punya rasa kemanusiaan dan *tidak beriman*” (penekanan ditambahkan). Kata Indonesia untuk “tidak beriman” ialah *kafir*.¹⁰³ Kata ini sinonim dengan “ateis”, yaitu orang yang mengingkari adanya Tuhan. Karena Tuhan dipercaya sebagai satu-satunya sumber kebajikan, maka mengingkari Tuhan berarti mengingkari kebajikan. Karena itu menjadi *kafir* bukan hanya dipandang *menjadi* orang yang “tidak beriman” semata-mata, sebagaimana pengertian dalam kehidupan kultural masyarakat “sekular”, tetapi juga berarti *melakukan* hal-hal yang dianggap destruktif terhadap kehidupan manusia. Dengan demikian ke-*kafir*-an bukan hanya suatu rangkaian atribut sosial yang dibebankan pada (sekelompok) individu, tetapi juga perilaku amoral yang terkait dengan atribut semacam itu. Itulah sebabnya mengapa kata *kafir* bukan hanya dipakai untuk menamai, tetapi juga untuk menghakimi, dan dengan demikian bisa dijadikan sebagai alasan untuk memerangi orang-orang yang dipandang telah bertingkah destruktif.

Sejak awal bahasa kampanye menentang PKI itu harus dipahami bukan hanya sebagai seruan untuk melakukan perang politik, tetapi yang jauh lebih penting untuk menunaikan “perang suci”. Ini jenis perang yang secara sosial dipahami oleh umat Islam sebagai satu cara untuk “mempertahankan daerah *Diri* yang secara moral suci melawan ancaman *si Lain* yang imoral. Salah satu dari artinya yang tersirat ialah meningkatnya rasa wajib moral untuk berperan serta dalam “perang” melawan “komunis-komunis *kafir*” itu.

Selain itu, kampanye itu sendiri menyebarkan perasaan terancam secara fisik bersama-sama oleh “kaum komunis”,¹⁰⁴ sehingga tercipta dengan sempurna suatu situasi psikologis

¹⁰² Saskia Eleonora Wieringa, *ibid.*, hlm. 488.

¹⁰³ “Kafir” adalah sebuah kata yang diadopsi dari kata Arab, *kafara*, yang secara literal berarti “seorang yang menutup hati seseorang” [dari kepercayaan akan kebenaran akan adanya Tuhan]. Lihat Suadi Putro, “Komunisme = Kafir?”, *Kompas*, 21 Mei 2001.

¹⁰⁴ Untuk “membuktikan” bahwa PKI benar-benar telah mendalangi pembunuhan para perwira tinggi Angkatan Darat dan hal ini hanya merupakan sebagian dari kudeta komunis, rezim Soeharto, sebagaimana tertulis dalam “Buku Putih” dan secara sosial dipercaya sebagai suatu fakta sejarah, mengklaim bahwa di kebanyakan bagian dari negeri ini, khususnya di daerah yang pengaruh PKI-nya kuat, seperti Jawa Tengah, Jawa Timur, Bali, dan Sumatra Utara, PKI telah merencanakan kekerasan massal. “Rencana” tersebut “terbukti” dalam daftar-daftar para pemimpin agama lokal yang telah ditargetkan oleh PKI. Akan tetapi, dalam wawancara saya dengan para eks-tapol yang memiliki berbagai tingkatan afiliasi politik dengan PKI atau ormas-ormasnya, tak satu pun dari mereka yang pernah mendengar atau mengetahui daftar semacam itu. Tak satu pun dari mereka pernah menerima instruksi politik apa pun dari Komite dewan Partai untuk melakukan apa yang disebutkan dalam “sirkuler” itu. Mereka sendiri mendapatkan berita tentang pembunuhan para perwira tinggi Angkatan Darat itu dari radio atau media massa yang lain, sama halnya dengan yang dialami kebanyakan rakyat lainnya, entah apa pun afiliasi politik mereka (atau orientasi politiknya). Ini berarti bahwa kisah tentang “daftar” tersebut hanyalah sebuah

yang sepertinya dihadapkan pada situasi “hidup atau mati”. Perasaan bahwa “orang akan dibunuh, seandainya kudeta Komunis berhasil” disebarluaskan.¹⁰⁵ Hal ini menciptakan suatu situasi, di mana masing-masing elemen main hakim sendiri.¹⁰⁶

Apabila perang melawan “kaum komunis” diartikan dan diberi pembenaran sebagai “perang suci”, maka pembunuhan terhadap “kaum komunis” lalu dianggap sebagai sejalan dengan kehendak Tuhan¹⁰⁷ dan “membuka jalan ke surga”.¹⁰⁸ Maka menjadi tidak mengherankan jika pembunuhan massal terhadap “kaum komunis” dalam bulan-bulan berikutnya bisa dan sungguh-sungguh (telah) terjadi,¹⁰⁹ kendatipun dalam banyak hal, sebagaimana dikemukakan oleh saksi mata Pipit Rochijat, kaum yang disebut sebagai komunis itu sudah “tidak berdaya, memohon-mohon ampun dan menyatakan penyesalan yang mendalam atas kesalahan-kesalahan yang barangkali telah mereka lakukan”.¹¹⁰

Dengan terbasminya PKI secara fisik, maka pembentukan wacana anti-komunis menjadi tidak ada masalah lagi. Proses pemantapan wacana pun tidak mengalami rintangan. Sampai kemudian wacana itu lalu menjadi sebuah rezim kebenaran, di mana pengertian komunisme yang telah direduksi menjadi ateisme, dan pertentangan antara komunisme dan agama lalu diterima sebagai kebenaran. Tetapi pencarian jejak sejarah di atas menunjukkan bahwa PKI tidak pernah menempatkan diri sebagai bertentangan dengan lembaga agama apa pun. Bahkan dalam tahun-tahun awal sejarahnya, para anggotanya yang menampilkan diri sebagai Muslim komunis yakin bahwa terdapat kesesuaian antara Islam dan komunisme. Ironisnya, kenetralan atau sikapnya yang netral terhadap agama, tetapi kritiknya yang keras terhadap beberapa tokoh agama, tampaknya telah menyulitkan pertentangannya dengan

rumor, yang mungkin saja telah digodok oleh militer sendiri, sebagai bagian dari pengkondisian masyarakat dalam rangka pembasmian terhadap PKI. Apa pun faktanya, ketakutan di kedua belah pihak adalah nyata. Lihat Brian May, 1978, *op. cit.*, hlm. 40. Tambahan pula, pada 1965-66, militer juga melancarkan sebuah kampanye perang psikologis untuk mempengaruhi tokoh-tokoh anti-komunis dan para pimpinan politik dengan menyebarkan rumor bahwa PKI telah mempersiapkan secara rahasia ribuan “lubang” yang bisa disandingkan dengan Lubang Buaya yang terkenal itu untuk menguburkan para musuhnya. Tentang rumor semacam itu, lihat Pipit Rochijat, “Am I PKI or Non-PKI?”, *Indonesia*, No. 40 (October), hlm. 44. Menurut M.R. Siregar, PKI memang menginstruksikan kader-kader kampungnya untuk membantu rakyat menggali lubang, tetapi lubang-lubang itu akan digunakan sebagai tempat penyimpanan ikan, sebagai satu dari bentuk pemberdayaan ekonomi di tengah-tengah krisis ekonomi berkepanjangan. Instruksi ini diberikan pada awal 1965, setelah PKI, karena tekanan Soekarno, mengakhiri aksi sepihaknya dalam hal pembaruan agraria. Lihat M. R. Siregar, *Naiknya Para Jenderal*, Medan: Sumatera Human Rights Watch Network, 2000, hlm. 132-34.

¹⁰⁵ Sejak hal itu diterima secara sosial sebagai suatu kebenaran, dan kebenaran kemudian diinstitusionalisasikan, kampanye serupa kemudian tidak lebih dari suatu jenis rezim kebenaran. Berdasarkan rezim kebenaran seperti itu, kekerasan pun digunakan untuk menciptakan suatu kekuatan kultural yang baru, suatu pengetahuan normatif tentang cara-cara pengaturan berbagai hal dalam Orde Baru Soeharto. Lihat Stephen P. Reyna “Right and Might: of Approximate Truths and Moral Judgments”, *Identities*, Vol. 4, Nos. 3-4, 1998, hlm. 454-56.

¹⁰⁶ B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971, hlm. 141.

¹⁰⁷ Saskia Eleonora Wieringa, *op. cit.*, hlm. 525.

¹⁰⁸ Julie Southwood dan Patrick Flanagan, *op. cit.*, hlm.69.

¹⁰⁹ B. J. Boland memberi komentar bahwa “masalah bagaimana pembantaian ini bisa terjadi hampir sekabur jumlah para korbannya”. Lihat Boland, *op. cit.*, hlm. 140.

¹¹⁰ Pipit Rochijat, *op. cit.*, hlm. 44. Di daerah-daerah pedalaman, kebanyakan dari mereka sebenarnya hanyalah simpatisan BTI saja. Mereka menjadi seperti itu karena mereka mendapatkan keuntungan dari aksi sepihak yang dilancarkan oleh BTI. Mereka sama sekali tidak tahu apa itu komunisme, namun merekalah yang menjadi target pemburuan besar-besaran dan pembantaian massal itu. Tentang ketakberdayaan kaum “komunis” selama pemburuan besar-besaran dan pembantaian massal 1965-66 itu, lihat Hermawan Sulisty, *op. cit.*, bab 5.

kelompok-kelompok agama. Seperti akan saya catat di bawah ini, apa yang terjadi bukanlah pertentangan antara dua pihak yang dikuasai oleh kaidah yang sama, melainkan dipimpin oleh aturan masing-masing.

Catatan Penutup

Sebagaimana telah saya bahas sebelumnya, dalam pertentangan mereka tentang hegemoni moral/ideologi, kaum komunis maupun kaum Muslim anti-komunis sama-sama terperangkap di dalam strateginya masing-masing. Dengan mendaku diri lebih unggul secara moral, kaum komunis giat membelejeti “kemunafikan” para pemimpin agama. Di pihak lain, kaum Muslim anti-komunis bukannya menjawab butir-butir serangan PKI yang sering dilancarkan dengan keras, tetapi menggunakan gaya menolak komunisme secara umum dan gampang. Cara ini tampak jelas sejak permulaan pertentangan mereka, sampai saat penghancuran PKI dalam pembunuhan besar-besaran 1965-66.

Jika kaum komunis untuk menemukan landasannya di Indonesia menempuh strategi “sekutu dalam” melalui SI, maka kaum Muslim anti-komunisme di dalam SI memandang kaum komunis sebagai “lawan dalam”. Dalam membela dan merumuskan apa yang mereka nyatakan sebagai “Islam murni”, mereka berusaha untuk mengenyahkan kaum komunis. Mereka menempatkan kaum komunis sebagai “si Lain” yang menghantui, bukan sebagai benda yang ditaruh lebih rendah, melainkan harus dilempar jauh-jauh.

Di pihak lain obsesi PKI bukanlah untuk menjauhkan lawan-lawannya, melainkan menempatkan diri mereka, menurut peristilahan Gramsci, dalam kepemimpinan moral dan ideologi. Ini berarti PKI ingin menguasai dan menundukkan “si Lain”; sedangkan kaum Muslim anti-komunis, untuk menyelamatkan diri dari usaha penundukan itu, ingin menghancurkan penakluk-penakluknya yang potensial itu. Cara-cara konflik yang berbeda ini menghalangi setiap usaha peredaan ketegangan yang mungkin timbul. Mereka tidak menyisakan ruang sedikit pun untuk berembuk, sehingga pertentangan antara agama dan komunisme berkembang seolah-olah hal wajar belaka. Sebagaimana akan saya bahas dalam bab selanjutnya, pertentangan semacam itu bukannya tak dapat digoyahkan. Karena kekuatan-kekuatan pokok yang mendukung wacana anti-komunisme telah menjadi lemah sejak jatuhnya Soeharto, maka tantangan terhadap rezim kebenaran semacam itu pun menjadi mungkin. Apa yang dahulu seakan sudah diterima sebagai kebenaran, sekarang dipertanyakan keabsahannya. Apa yang dahulu ditekan, misalnya suara kaum Muslim-komunis, sekarang kembali timbul. Tampaknya ide-ide yang pernah dikemukakan oleh tokoh-tokoh terkemuka komunis seperti Misbach dan Datuk Batuah menemukan “re-artikulasi”-nya melalui naskah-naskah otobiografi Hasan Raid dan Achmadi Moestahal. Tetapi reartikulasi itu hendaknya diartikan dengan cara yang berbeda.

Bab IV

Dua Otobiografi Muslim Komunis

Pengantar

Bab ini menyajikan analisis tekstual dan kontekstual dua otobiografi mantan tahanan politik (lazim disebut eks-tapol) yang dituduh terlibat dalam atau terkait dengan “Peristiwa 30 September”. Kedua otobiografi tersebut adalah *Pergulatan Muslim Komunis* karya Hasan Raid, dan *Dari Gontor ke Pulau Buru* karya Achmadi Moestahal.¹ Daya tarik dua otobiografi ini terletak dalam teksnya itu sendiri dan konteks penerbitannya.

Secara tekstual, sebagaimana ditunjukkan oleh judulnya, dua otobiografi ini merupakan tuturan pribadi dua orang eks-tapol, yang dengan tak ragu-ragu mengaku sebagai komunis dan sekaligus juga Muslim. Dari sudut sejarah, pengakuan semacam itu bukanlah sesuatu yang unik. Sebagaimana telah saya bahas dalam Bab Tiga, dalam tahun-tahun awal PKI tidak sedikit pimpinan partai ini yang yakin tentang serasnya Islam dengan komunisme. Akan tetapi dalam konteks ketika wacana anti-komunisme (di mana komunisme secara populer dipahami sebagai ateisme) telah menjadi rezim kebenaran, maka pengakuan terang-terangan semacam itu menjadi sesuatu yang patut diperhatikan. Ada dua hal yang perlu dikemukakan di sini. *Pertama*, pernyataan mereka sebagai seorang komunis, pada kasus Hasan Raid, dan seorang simpatisan PKI, pada kasus Achmadi Moestahal, menunjukkan kadar kebebasan mereka dari rasa takut terhadap stigmatisasi sosial dan politik. Jarang ada seorang eks-tapol yang mempunyai kepercayaan diri untuk membuat pengakuan semacam itu.² Juga pengakuan semacam itu sulit ditemukan dalam otobiografi atau memoar eks-tapol lain-lainnya. Kebanyakan memoar yang ditulis oleh eks-tapol lebih merupakan sebuah narasi pembelaan diri, karena sering kali mereka hanya menyatakan ketidak-tahuan mereka tentang apa yang sesungguhnya terjadi di balik “Peristiwa 30 September 1965” itu, atau tentang ketakberdayaan mereka selama dan setelah masa-masa pemenjaraan, atau aspirasi mereka tentang koreksi sejarah.³ *Kedua*, dan sama pentingnya, adalah pengakuan mereka yang bukan sekadar sebagai komunis, melainkan juga sebagai Muslim yang *soleh*. Pengakuan ini bisa menggoncang kemantapan asumsi umum tentang pertentangan antara agama dan komunisme dalam masyarakat Indonesia.

Penerbit otobiografi Raid dan Moestahal itu sebuah organisasi non-pemerintah (ornop atau NGO) yang mempunyai hubungan dekat dengan, walaupun bukan bagian organisasi dari, Nahdlatul Ulama (NU). Seperti organisasi-organisasi Islam lainnya, NU dahulu mengambil bagian aktif dalam pembantaian massal 1965-66, khususnya di Jawa Timur, basis pendukung

¹ Gontor mengacu pada sebuah pesantren modern yang terkenal di Jawa Timur, sementara Buru mengacu pada sebuah pulau di provinsi Maluku (bagian timur Indonesia) yang digunakan sebagai kamp penjara bagi lebih dari sepuluh ribu orang yang didakwa sebagai komunis sejak 1969 hingga 1979.

² Dalam pandangan pribadi saya berkenaan dengan dua puluh eks-tapol dari akhir Oktober 1999 hingga awal Januari 2000, kebanyakan dari mereka cenderung enggan membagikan pengalaman politik mereka sebelum pecahnya peristiwa 1965 itu. Namun, mereka sangat antusias membagikan apa yang mereka alami selama dan setelah masa-masa penjara. Ini tidak berarti bahwa mereka mengingkari afiliasi mereka dengan PKI atau organisasi-organisasi pendukungnya. Akan tetapi, hemat saya, tetap tidak mudah bagi mereka untuk melepaskan diri dari stigmatisasi komunis yang telah berurat akar.

³ Tentang otobiografi semacam itu, lihat kembali Bab Satu, catatan 54.

terkuatnya. Bahwasanya kini sekelompok aktivis muda NU memprakarsai penerbitan kisah pribadi para bekas lawan NU, itu memperlihatkan sekurang-kurangnya dua hal yang patut diperhatikan. *Pertama*, inisiatif semacam itu menunjukkan hasrat untuk bernegosiasi dengan masa lalu, yang akan membantu membuka ruang untuk rekonsiliasi antara kedua pihak yang dahulu berseteru. *Kedua*, inisiatif semacam itu seakan-akan menggoncang oposisi biner antara kaum beragama dan penganut komunisme dalam wacana anti-komunis, di mana sang diri yang “religius” selalu dipertentangkan dengan si lain yang “komunis”.

Bab ini akan memeriksa bagaimana teks dan konteks kedua otobiografi ini telah membukakan ruang yang memungkinkan bagi rekonsiliasi.⁴ Saya tidak berpendapat bahwa telah ada rekonsiliasi antara NU dan para eks-tapol melalui publikasi kedua otobiografi tersebut. Seorang sarjana dalam studi Islam, Ihsan Ali-Fauzi,⁵ mengatakan bahwa rekonsiliasi antara kedua pihak tersebut membutuhkan lebih dari sekadar penerbitan dua jenis otobiografi tersebut. Namun demikian penerbitan dua buku itu bisa dikatakan sebagai pertanda adanya usaha untuk membangun rasa saling percaya di antara dua pihak, dan sebagai suatu terobosan untuk memulai lembaran baru hubungan persahabatan mereka. Justru oleh adanya “tanda-tanda” rekonsiliasi yang demikian itu, kedua otobiografi ini perlu diperiksa baik secara tekstual maupun kontekstual, supaya bisa mengevaluasi sejauh mana kiranya sumbangan yang diberikan kedua-duanya dalam membukakan jalan rekonsiliasi.

Sebagaimana saya sebutkan dalam Bab Satu, saya menempatkan otobiografi sebagai suatu bentuk intertekstualitas. Ini dengan landasan pikiran bahwa, seperti telah saya kemukakan sebelumnya, kehidupan seseorang selalu lebih luas dari yang dituliskannya dalam buku. Hal ini mengandung arti bahwa ada hal-hal yang pengarang tidak mau bicarakan; dan menjadi tugas kritikus untuk menyelidiki hal-hal seperti itu di dalam teks. Dengan pendekatan ini, sebuah kritik tidak sekadar menyajikan ulang apa yang dikisahkan oleh teks, tetapi juga menghasilkan sebuah teks yang lain. Pendekatan ini berbeda dari pendekatan yang digunakan sejarawan pada umumnya, yang menyikapi otobiografi sebagai sumber data belaka.

Dalam analisis kontekstual terhadap kedua otobiografi tersebut, saya akan membahas proses penerbitannya. Hal itu mencakup latar belakang dan peran para pelaku yang terlibat dalam publikasi tersebut, khususnya para aktivis muda NU. Kebanyakan informasi tentang hal ini berasal dari hasil wawancara saya dengan mereka.

Bab ini akan disusun sebagai berikut. *Pertama*, saya akan meninjau kedua otobiografi tersebut secara terpisah. Tinjauan akan berfokus pada cara masing-masing penulis menjustifikasi keyakinan mereka tentang kesesuaian antara Islam dan komunisme. *Kedua*, saya akan mengajukan analisis tekstual atas kedua otobiografi tersebut. Inti dalam analisis ini berupa sebuah pertanyaan tentang apa yang tidak diceritakan oleh kedua pengarang dan

⁴ Makna dari kehadiran kedua otobiografi ini tampaknya akan berbeda jika penerbitnya adalah, katakan, Hasta Mitra (Jakarta), yang didirikan oleh tiga orang eks-tapol dan terkenal dengan penerbitan karya-karya Pramudya Ananta Toer. Atau, jika penerbitnya adalah sebuah lembaga non-pemerintah yang peduli pada masalah-masalah hak asasi manusia, misalnya Elsam (Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat), atau sebuah ornop yang peduli pada masalah informasi alternatif semisal ISAI (Institut Studi Arus Informasi). Jika otobiografi ini diterbitkan oleh Hasta Mitra, maka kehadirannya bisa jadi akan dilihat sebagai pembelaan diri; sementara, jika diterbitkan oleh Elsam, maka keduanya akan dipandang semata-mata sebagai suatu bentuk advokasi terhadap pelanggaran hak asasi para korban; dan jika diterbitkan oleh ISAI, keduanya akan dianggap hanya sebagai sebuah bentuk tandangan terhadap informasi arus utama (*mainstream*) tentang masa lalu komunis. Singkatnya, nuansa pengurangan ketegangan dan rekonsiliasi akan sulit tampak jika demikian.

⁵ Lihat Ihsan Ali-Fauzi “On Being a Marxist Muslim: Reading Hasan Raid’s Autobiography”, *Studia Islamika*, Vol. 9, No. 1, hlm. 113.

mengapa mereka mendiampkannya. *Ketiga*, saya akan menyajikan sebuah analisis kontekstual tentang kedua otobiografi tersebut. Bagian ini akan membahas tentang latar belakang, proses, dan konsekuensi dari penerbitan tersebut, baik bagi kedua pengarang maupun bagi penerbit.

Dua Muslim Komunis dan Otobiografi Mereka

Dalam banyak hal, Hasan Raid dan Achmadi Moestahal mempunyai kesamaan dalam kisah kehidupan ideologis mereka. Keduanya lahir dan dibesarkan di tengah-tengah keluarga Muslim yang taat. Keduanya tertarik pada komunisme karena interaksi mereka dengan pribadi-pribadi di luar lingkungan pergaulan primordial mereka. Tak satu pun dari mereka berdua keturunan aktivis kiri dari zaman pergerakan (nasional). Keduanya tergolong dalam generasi aktivis politik Indonesia pasca-perang, yang tidak lagi menghadapi “musuh bersama” yang relatif bisa mempersatukan semua aliran politik dan ideologi, seperti kolonialisme Belanda di dalam zaman pergerakan. Keduanya menjadi anggota (untuk Raid) dan simpatisan (untuk Moestahal) PKI, sembari tetap memegang teguh keimanan mereka dalam Islam, dan tetap mempertahankan pendirian ideologi tersebut bahkan selama mereka dipenjara bertahun-tahun. Keduanya tidak merasa perlu menyesali ikatan politik mereka di masa lalu. Barangkali satu-satunya soal yang tidak sama pada mereka ialah persepsi keluarga terhadap pendirian ideologi masing-masing. Raid tidak pernah punya masalah dengan keluarganya, terlepas dari apa pun orientasi politiknya. Moestahal, sebaliknya, tidak pernah sungguh-sungguh diterima oleh keluarganya karena pendirian ideologinya itu. Hal tersebut terlihat dari tindakan keluarganya yang menarik buku otobiografinya itu dari peredaran. Tentang ini akan saya bahas lebih lanjut dalam bagian lain.

Bagi Raid dan Moestahal menjadi Muslim merupakan sesuatu yang mereka warisi dari keluarga, sedangkan menjadi komunis merupakan sesuatu yang mereka pilih secara sadar. Meminjam kata-kata sosiolog Peter Berger, untuk yang tersebut pertama itu adalah “*by nature*” (keniscayaan) atau “*by coincidence*” (bertepatan), sedangkan untuk yang tersebut terakhir itu adalah “*by choice*” (berdasarkan pilihan).⁶ Dipandang dari paradigma “modernis” yang menempatkan “modernitas” (dalam arti sesuatu yang baru) sebagai bertentangan dengan “tradisi” (dalam arti segala sesuatu yang diwarisi dari masa lalu yang kekal), apa yang terjadi pada kedua eks-tapol ini di luar kelaziman. Bagi mereka, apa yang bersifat *by choice* tidak hanya tidak bertentangan dengan, melainkan justru memperkaya, apa yang bersifat *by nature*. Di bawah ini saya akan memeriksa bagaimana mereka menjustifikasi tindakan mereka “yang tidak lazim” dalam menganut suatu keimanan. Saya mulai dengan otobiografi Hasan Raid.

Otobiografi Hasan Raid: Sebuah Laporan Pertanggungjawaban Seorang Muslim Komunis

Otobiografi Hasan Raid menyampaikan dua pesan utama. *Pertama*, seorang Muslim dimungkinkan untuk sekaligus menjadi seorang komunis. *Kedua*, mengenai toleransi atau lebih tepat **ketidak-pedulian** PKI terhadap anggotanya yang Muslim. Dua pesan ini bertentangan dengan wacana anti-komunisme. Meskipun demikian otobiografi ini pertama-tama tidak dimaksudkan sebagai gugatan terhadap wacana anti-komunis. Akan tetapi buku ini

⁶ Lihat Peter L. Berger, *Sacred Canopy: The Social Reality of Religion*, London: Faber., 1969.

ditulis lebih sebagai “sebuah laporan pertanggungjawaban” pengarangnya tentang mengapa ia tidak membawa kebahagiaan bagi keluarganya. Jawaban yang diberikan dan diurai panjang lebar oleh otobiografi ini tampaknya didorong oleh hasrat penulis untuk memberi kebahagiaan pada semua keluarganya atau seluruh masyarakat, sebuah alasan yang disebut sebagai keputusannya untuk menjadi anggota PKI – sebuah partai politik yang ia yakini sebagai wahana perjuangan membawa kebahagiaan bagi masyarakat Indonesia.⁷ Pendeknya, otobiografi ini adalah sebuah penuturan pribadi seorang Muslim yang sekaligus juga seorang pengikut komunisme sejati.

Otobiografi ini dibagi kedalam tiga bagian. *Pertama*, mengisahkan kehidupan pengarang sendiri sejak masa kanak-kanak hingga akhir karier politiknya dalam PKI setelah pecah “Peristiwa 1965”. *Kedua*, mengisahkan pengalaman-pengalaman pengarang selama empat belas tahun masa penjaranya. *Ketiga*, menyajikan pengalaman pengarang setelah dibebaskan dari penjara. Dari ketiga bagian ini, bagian yang kedua yang paling panjang. Hal ini seolah berarti bahwa pengalaman hidup selama masa penjara menduduki wilayah terbesar dalam kenangannya. Kisah tentang kenangan pemenjaraan yang dominan seperti itu juga ditemukan dalam otobiografi dari para eks-tapol lainnya.

Apa yang patut dicatat pada bagian pertama otobiografi ini ialah tuturan Raid tentang bagaimana dan mengapa ia tertarik pada komunisme. Kendati ia lahir di Silungkang, Sumatra Barat – pusat perlawanan komunis pada awal 1927 – keterkaitannya dengan komunisme baru mulai sejak ia menuju Surabaya pada awal 1930-an.⁸ (Raid lahir pada 1923). Hal ini memperlihatkan bahwa yang mendorongnya menjadi seorang komunis bukanlah faktor lingkungan sosial dan politik di tanah kelahirannya, melainkan hasil perjumpaannya dengan berbagai macam orang dan gagasan di tempat-tempat baru.

Di Surabaya Raid bisa membaca surat kabar nasionalis seperti *Soeloeh Indonesia Moeda*, *Fikiran Rakjat*, dan *Daulat Rakjat*. Koran-koran inilah yang membawanya berkenalan dengan gagasan-gagasan Soekarno tentang Nasionalisme, Islam dan Marxisme, dan juga gagasan-gagasan Hatta tentang hubungan antara gerakan Sosialis Internasional dan Kemerdekaan Indonesia. Ia sudah menjadi anggota PKI ketika pada awal 1946 terjadi saat kritis yang meyakinkannya tentang kesesuaian antara Islam dan komunisme. Keyakinannya timbul sebagai hasil perjumpaannya dengan berbagai pimpinan komunis. Salah satu di antaranya adalah Haji Datuk Batuah, yang baru saja pulang dari pembuangannya di Papua Barat (namanya ketika itu Nieuw Hollandia) karena keterlibatannya dalam perlawanan komunis di Sumatra Barat pada awal 1927. Batuah inilah, seorang tokoh PKI generasi pertama, yang menjadi mentor ideologi utama Raid.

Tidaklah mengherankan bahwa keyakinan Raid tentang keselarasan antara Islam dan komunisme terjadi pada waktu yang sama, dengan penentangan yang dilakukan kaum Muslim komunis dalam tahun 1920-an itu. Baginya menjadi komunis bukanlah soal terperangkap (oleh

⁷ Hasan Raid, *Pergulatan Muslim Komunis: Otobiografi Hasan Raid*, Yogyakarta: LKPSM-Syarikat, 2001, hlm. 1-2).

⁸ Orang-orang Sumatra Barat, khususnya kaum lelakinya, terkenal dengan tradisi merantau, yaitu meninggalkan kampung halaman ke kota atau pulau lain bukan sekadar untuk mencari kehidupan yang lebih baik, melainkan lebih penting lagi untuk memperkaya jalan hidup mereka. Tentang tradisi merantau orang-orang Sumatra Barat ini, lihat Mochtar Naim, *Merantau: Pola Migrasi Suku Minangkabau*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1979.

komunis), yang disebabkan oleh kelihaihan propaganda komunis, juga bukan karena dipaksa oleh orang lain, tetapi karena penafsirannya sendiri terhadap ajaran-ajaran (tertentu) Islam.⁹

Referensi utama Raid dalam menjelaskan pilihannya bergabung dengan komunisme ialah salah satu surat dalam Qur'an yang menyatakan "adalah haram menghisap darah yang mengalir".¹⁰ Berbeda dengan tafsir harfiah yang lazim tentang surat ini, yang mengartikannya haram makan darah binatang,¹¹ sama halnya dengan makan daging babi dan minum minuman keras, Raid mengartikan surat tersebut dari sudut pandang gagasan Karl Marx tentang penghisapan atas manusia. Dari perspektif ini ia melihat bahwa perjuangan PKI menentang penghisapan manusia, dan usaha mewujudkan keadilan sosial sesuai dengan ajaran Al Qur'an.¹²

Sejak pertama kali ia bergabung dengan komunisme, Raid menempatkan ideologi ini sebagai praktik kemanusiaan. Baginya komunisme bukan sekadar suatu keyakinan ideologi, melainkan juga suatu cita-cita kemanusiaan yang harus diperjuangkan. Ia sangat sepakat dengan mentornya, Batuah, yang menegaskan bahwa "berdosalah orang yang menyaksikan praktik penghisapan manusia tetapi tidak berpihak pada yang dihisap itu".¹³ Untuk mendukung pandangannya, ia mengutip surat dalam Qur'an yang menyatakan "Allah berpihak pada kaum miskin dan daif [*mustadhafin*]. Allah telah menjanjikan kepada kaum *mustadhafin* kesempatan untuk menjadi pemimpin dan pewaris bumi".¹⁴

Selain itu Raid juga mengutip surat Qur'an yang lain lagi (*surah* al-Ra'du) yang menyatakan bahwa "Allah tidak akan mengubah nasib manusia kecuali manusia itu sendirilah yang harus mengubahnya".¹⁵ Dengan merujuk pada surat-surat tersebut, seperti mentornya, Raid prihatin melihat kenyataan bahwa hampir tidak ada seorang pun ulama yang memiliki rasa tanggung jawab sosial untuk memperbaiki keadaan. Bagi keduanya, Raid dan mentornya, Batuah, para ulama mestinya bertanggung jawab membangkitkan kesadaran rakyat tentang pentingnya mengorganisasi diri dan berjuang membebaskan umat Islam dari belenggu penindasan dan penghisapan. Mereka berdua sepakat untuk menyatakan bahwa "kami sebagai umat Islam di dalam PKI mengibarkan bendera pembebasan bagi kaum *mustadhafin*, yang

⁹ Ini bertentangan dengan gagasan soal "keblinger" (menjadi bingung, keliru, linglung), sebuah istilah yang kerap digunakan untuk menilai atau mendiskreditkan komunis dan komunisme. Bahkan karya sastra Indonesia yang memperlihatkan simpati terhadap penderitaan para tapol (dan keluarga mereka) tetap juga menganggap komunisme dan kaum komunis itu "keblinger". Tentang karya sastra semacam itu, lihat Aveling (1975), sebagaimana telah disebutkan dalam Bab Dua, *Catatan* 88.

¹⁰ Hasan Raid, *Pergulatan Muslim Komunis: Otobiografi Hasan Raid*, Yogyakarta: LKPSM-Syarikat, 2001, hlm. 77.

¹¹ Di beberapa bagian dari masyarakat Indonesia, khususnya di antara kaum abangan Jawa, menyantap darah yang telah dimasak dari binatang-binatang tertentu, misalnya ayam, dipercaya membantu menyembuhkan penyakit tertentu. Islam dengan keras melawan keyakinan semacam itu.

¹² Hasan Raid, *op. cit.*, hlm. 77.

¹³ *Ibid.*, hlm. 78.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.* Banyak eks-tapol mengatakan bahwa Soekarno sering mengutip *surah* pada banyak kesempatan "untuk membangkitkan semangat revolusioner rakyat". Menurut mereka, hal ini bukan untuk menolak nilai penting dari aspek spiritual sembahyang, melainkan untuk mengkritik (bahkan secara sinis mengomentari) khotbah-khotbah para ulama yang tetap saja bersikukuh menekankan pentingnya sembahyang bagi "keamanan hidup" atau "kehidupan yang lebih baik", tanpa mendorong rakyat untuk bekerja keras. (Wawancara pribadi dengan para eks-tapol dalam kesempatan penelitian lapangan yang saya lakukan dari akhir Oktober 1999 hingga awal Januari 2000).

oleh kebanyakan ulama telah dilupakan. Melalui PKI kita mengamalkan ajaran Islam untuk pembebasan manusia”.¹⁶

Dengan perspektif semacam itu Raid tidak memandang komunisme sebagai sesuatu yang bertentangan dengan Islam. Baginya komunisme dan Islam sama-sama memiliki “cita-cita untuk menciptakan keadilan manusia, di mana praktik-praktik penghisapan manusia tidak ada lagi di dunia”.¹⁷ Dalam konteks perspektifnya itu, Islam dan komunisme hanya berbeda dalam peristilahan saja. Raid memberikan contoh, seperti misalnya dalam komunisme “proletariat” dan dalam Islam “mustadhafin”; masyarakat “tanpa kelas” dalam komunisme, dan masyarakat “tauhidi” dalam Islam.¹⁸

Dengan tafsir keagamaan seperti itu, Raid mengatakan ia tidak merasa jengkel terhadap orang-orang yang telah menuduhnya sebagai “kafir”. Ia bahkan mengutip gagasan kebebasan beragama dari surat di dalam Qur’an yang menyatakan “*laa ikraaha fi al-din*” (atau tak ada paksaan dalam [menganut dan menjalankan ajaran] agama).¹⁹ Ia yakin bahwa “seharusnya tidak boleh ada tekanan apa pun, apakah seseorang harus atau tidak harus memeluk sesuatu agama,” karena “agama adalah masalah pribadi seseorang dengan Tuhannya, tanggung jawab pribadi seseorang dan bukan tanggung jawab kolektif”.²⁰

Pemahaman Raid yang luas terhadap Al Qur’an²¹ menempatkannya sebagai pembela PKI di hadapan kelompok Muslim anti-komunisme. Peran ini membuatnya terlibat dalam suatu perang ayat melawan para politisi Muslim, khususnya selama masa kampanye Pemilihan Umum 1955. Pada saat itu politisi Masyumi – musuh bebuyutan PKI – menuduh PKI sebagai anti-agama dan ateis, dan anggota-anggotanya adalah orang-orang kafir. Mengenang bagaimana ia menjawab tuduhan seperti itu, Raid menuturkan seperti berikut:

Apakah PKI anti-agama karena perjuangannya untuk menghapuskan kemiskinan rakyat? Apakah PKI anti-agama karena perlawanannya terhadap praktik-praktik penghisapan manusia? Apakah PKI anti-agama karena menentang mereka yang menghisap darah segar orang lain? Apakah PKI anti-agama karena memperjuangkan keadilan bagi umat manusia?²²

Ia menutup kenangannya tentang serangan balik terhadap Masyumi seperti berikut:

Justru Masyumi sendirilah yang mendukung penggusuran para penghuni liar, yang umumnya anak-anak yatim dan kaum miskin!²³

Raid yakin bahwa mereka yang menuduh orang PKI sebagai *kafir* sesungguhnya telah mengambil alih wewenang Tuhan. Ia merujuk pada sebuah ayat yang menyatakan: “Hai,

¹⁶ Hasan Raid, *op. cit.*, hlm. 79.

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 81.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 82.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 80. Lalu, menurut penafsiran saya, ia mestinya telah yakin bahwa PKI tidak akan menghancurkan agama.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 81.

²¹ Ia telah selesai belajar Al Qur’an pada 1933. Pada waktu itu ia hanya berusia sepuluh tahun. Hal ini merupakan sesuatu yang umum dalam komunitas Muslim yang keras, karena anak-anak dikondisikan secara sosial untuk menjadi murid para kyai, untuk mempelajari bahasa Arab dan mempelajari Kitab Suci Al Qur’an di sebuah masjid atau rumah sembahyang setiap malam.

²² Hasan Raid, *op. cit.*, hlm. 133.

²³ *Ibid.*

orang-orang yang beriman, janganlah kamu terdahulu menghukum sebelum Tuhan dan Rasul menghukumkan”.²⁴

Orang bisa menerima bahwa apa yang ditulis Raid, seperti dikisahkan di atas, memang faktual. PKI waktu itu merupakan partai yang legal dan mempunyai hak untuk membela pendirian ideologinya manakala diserang oleh lawan-lawannya. Akan tetapi penuturan Raid tentang bagaimana ia membela keyakinan agamanya ketika ia dipenjara, sebagaimana dituturkan dalam bagian kedua otobiografinya, barangkali agak meragukan. Sebagai tapol yang dituduh terlibat dalam “Peristiwa 1965”, ia tentunya tidak punya hak membantah tuduhan yang dikemukakan oleh para interogator atau petugas penjara.²⁵

Akan tetapi yang layak dicatat adalah bagaimana Raid mengisahkan pembelaannya tentang imannya pada Islam di depan para interogator dan petugas penjara. Bukan untuk memeriksa kebenaran historisnya, tetapi terutama untuk memperlihatkan keteguhan keyakinannya tentang kesesuaian antara Islam dan komunisme. Keteguhannya ini terungkap di dalam ketegasan jawabannya terhadap para interogator yang tidak percaya pada keimanannya terhadap Islam, sebagai berikut:

Mengenai keislaman saya, saya tegaskan, hanya Allah yang maha tahu. Orang yang tidak pernah melihat saya bersembahyang dan berpuasa selama bulan Ramadhan, boleh mengatakan bahwa tidak mungkin saya seorang Muslim yang taat, karena saya tidak perlu mengatakan kepada setiap orang setiap kali saya ingin menunaikan perintah agama saya. Bagi saya mempertontonkan praktik keagamaan hanya akan merendahkan agama saya. Dan baiklah saya katakan kepada Anda, bahwa PKI tidak pernah mengkritik saya hanya karena saya menjalankan syariat agama saya.²⁶

Ketika interogator mengabaikan pengalaman keagamaannya, dan bersikeras bahwa “PKI ateis, semua orang tahu itu,” Raid menyatakan bahwa terpicik padanya untuk mendamprat interogator itu dengan kata-kata demikian: “di dalam konstitusi PKI, setiap orang bisa diterima menjadi anggota, tidak pandang apa keyakinan agamanya, selama orang itu menerima program partai”.²⁷ Tetapi karena ia pikir akan sia-sia saja, ia lalu memutuskan “tutup mulut agar interogator menjadi senang, sehingga mungkin akan berpikir ia (Raid) sudah menjadi sadar, bahwa menjadi anggota PKI itu perbuatan yang salah sama sekali.”²⁸

Tampak jelas bahwa Raid dengan teguh mempertahankan pendirian ideologisnya di sepanjang otobiografinya itu. Pembaca otobiografi ini tidak akan meragukan keyakinannya tentang kesesuaian antara Islam dan komunisme. Akan tetapi, yang menarik, pengarang sendiri tampak tidak begitu yakin, bahwa pembacanya akan mempercayai keyakinannya itu. Hal itu bisa diamati baik dalam halaman pembuka maupun halaman penutup otobiografi. Dalam halaman pembuka ia berusaha meyakinkan pembaca, bahwa kesetiiaannya pada cita-cita keadilan sosial yang diperjuangkan PKI telah mempertebal imannya dalam Islam. Ia

²⁴ *Ibid.*, hlm. 134.

²⁵ Bandingkan dengan memoar atau otobiografi dari eks-tapol lain semisal Pramudya Ananta Toer, *Nyanyi Sunyi Seorang Bisu: Catatan-Catatan dari Pulau Buru*, Jakarta: Lentera, 1995; Sulami, *Perempuan-Kebenaran dan Penjara*, Jakarta: Cipta Lestari, 1999; A. Latief, *Pleidoi Kol. A. Latief: Soeharto Terlibat G 30 S*, Jakarta: Institut Studi Arus dan Informasi, 1999, dll. Wawancara saya sendiri dengan sejumlah eks-tapol dari akhir Oktober 1999 hingga awal Januari 2000 juga memperlihatkan kesaksian semacam itu.

²⁶ Hasan Raid, *op. cit.*, hlm. 215.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 216.

²⁸ *Ibid.*

menekankan, bahwa ia tidak pernah menyesal telah bergabung dengan PKI, kendati partai ini akhirnya dihancurkan dan dilarang, dan ia dipenjara selama empat belas tahun (Raid, 2001: 2). Dalam halaman-halaman penutup, Raid sekali lagi berusaha meyakinkan pembacanya, bahwa keputusannya bergabung dengan PKI adalah sesuai dengan pemahamannya terhadap Islam dalam hal keadilan sosial. Ia juga memandang keterlibatan dan kegiatannya dalam PKI sebagai bagian dari pengabdianya kepada Tuhan²⁹

Pada pokoknya argumen-argumen Raid tentang kesesuaian antara Islam dan komunisme, dan gagasan-gagasan Islam tentang kebebasan dan toleransi beragama tidak banyak berbeda dari apa yang disebarkan oleh kaum Muslim komunis pada 1920-an. Akan tetapi apa yang dikisahkan Raid jelas bukan merupakan usaha untuk memperjuangkan hegemoni ideologi, seperti yang dilancarkan kaum Muslim komunis pada tahun 1920-an. Tetapi terutama hendaknya lebih dilihat sebagai usaha untuk menyatakan kesadaran dirinya sebagai komunis yang sekaligus Muslim, untuk menggoyahkan stigmatisasi terhadap komunis yang dipandang sebagai ateis.

Dalam mengungkapkan kesesuaian antara Islam dan komunisme, tidak seperti tokoh-tokoh Muslim komunis generasi sebelumnya, Raid tidak mendaku bahwa Islam yang dianutnya adalah Islam sejati. Begitu juga ia tidak membuat kategorisasi apa pun, dalam arti urutan hierarkis penafsiran terhadap Islam. Kritik tandingannya terhadap Masyumi, dalam pembelaannya terhadap PKI, menggunakan cara yang sama seperti yang dilakukan PKI dalam menyerang lawan-lawan politiknya, yaitu menelanjangi ketidak-sesuaian antara iman keagamaan dengan tindakan-tindakan nyata lawan-lawannya. Singkatnya, Raid berusaha agar rasa-pribadinya sebagai Muslim komunis mendapat pengakuan. Cita-cita untuk menerima pengakuan politik semacam itu juga terlihat di dalam otobiografi Moestahal, seperti yang akan saya paparkan berikut ini.

Otobiografi Achmadi Moestahal: Tutur Pribadi Seorang Muslim Pluralis

Gagasan paling utama dalam otobiografi Achmadi Moestahal ialah tentang pluralisme ideologi sebagai suatu realitas dalam sejarah Indonesia. Toleransi dan penerimaannya terhadap komunisme merupakan suatu konsekuensi logis dari hasratnya untuk melihat bukan sekadar koeksistensi tetapi juga keserasian antara berbagai ideologi. Obsesi semacam itu banyak mendapatkan inspirasinya dari gagasan Soekarno tentang kerukunan antara nasionalisme, agama dan komunisme (Nasakom). Singkatnya otobiografi Moestahal merupakan tutur pribadi seorang Soekarno *par excellence*.

Otobiografi ini dibagi atas lima bagian. Bagian *pertama* menuturkan tentang tanah kelahiran penulis dan masa kecilnya. Bagian *kedua* mengisahkan pengalamannya selama perang kemerdekaan dan keterlibatannya untuk pertama kali dalam kehidupan politik. Bagian

²⁹ *Ibid.*, hlm. 545. Dalam beberapa tahun terakhir sebelum pecahnya “Peristiwa 30 September 1965”, Raid aktif dalam institusi pendidikan PKI. Setelah kembali dari pelatihan selama tujuh bulan di Moskow pada 1962, ia menjadi staf pengajar bagi Akademi Ilmu Sosial Aliarcham, Akademi Ilmu Politik Bachtaruddin, dan Universitas Rakyat. Pada 29 September 1965, ia ditunjuk sebagai anggota tim penguji bagi pendidikan politik Komando Tertinggi Retooling Aparatur Revolusi (Kotrar) di stadion nasional Senayan. Ia sedang mengemban tugasnya itu ketika peristiwa 30 September 1965 itu terjadi. Karena PKI dituduh sebagai dalang pembunuhan terhadap enam perwira tinggi dan seorang perwira menengah Angkatan Darat, Raid, sebagai anggota PKI, ditangkap. Ia kemudian dipenjara tanpa melalui proses pengadilan selama empat belas tahun.

ketiga mengangkat kembali kisah kariernya sebagai oditur militer dan simpatinya terhadap PKI. Bagian *keempat* menggambarkan pengalamannya selama masa-masa menjadi tahanan politik di penjara. Dan, bagian *kelima* menyajikan pengalamannya setelah dibebaskan dari penjara dan renungan pribadinya terhadap isu rekonsiliasi.

Sebagaimana ditunjukkan oleh judul otobiografi ini, masa yang paling menentukan bagi kehidupan Moestahal dimulai ketika ia menjadi murid sebuah pesantren, dan berakhir ketika ia menjadi seorang tapol di Pulau Buru. Dari perspektif wacana anti-komunis, sejarah kehidupan tampak tidak masuk-akal, karena Buru menjadi pulau penjara untuk orang-orang yang disebut komunis kepala batu, sedangkan Moestahal dididik di salah satu pesantren paling ternama di Jawa. Bagaimana mungkin ia bisa dipenjara, dan kemudian dicap sebagai komunis?

Sebenarnya Moestahal tidak pernah secara formal masuk PKI atau salah satu dari berbagai organisasi pendukungnya. Akan tetapi ia memang simpatisan PKI. Namun simpatinya terhadap komunisme harus dipahami dari pengakuannya sebagai seorang Soekarno, dalam arti menerima dan mendukung gagasan Soekarno tentang Nasakom. Kendati demikian ia ditangkap dan dipenjarakan tanpa melalui proses pengadilan selama tiga belas tahun setelah “Peristiwa 30 September 1965”. Selanjutnya, sebagaimana halnya dengan lebih dari satu juta rakyat Indonesia yang dipenjarakan karena dituduh terlibat atau terkait “Peristiwa 1965” itu, ia pun mengalami stigmatisasi sebagai komunis. Namun begitu, alih-alih menyangkal tuduhan tentang hubungannya dengan PKI, ia malah membeberkan rasa simpatinya terhadap partai tersebut.

Titik tolak Moestahal menerima komunisme ialah dari semangat untuk menerima pluralisme ideologi. Gagasan Soekarno tentang Nasakom membentuk pendirian ideologinya.³⁰ Semangat pluralistik semacam itu pada dasarnya belum pernah terjadi dalam keluarganya.³¹ Orang-tuanya bukan hanya Muslim taat, tetapi juga propagandis Muhammadiyah – sebuah organisasi yang secara konsisten anti-komunis, bahkan sejak sebelum PKI berdiri secara resmi. Ia belajar di sekolah Muhammadiyah dari sekolah dasar sampai sampai sekolah menengah atas. Kemudian, oleh orang-tuanya ia dikirim ke pesantren ternama Gontor, Jawa Timur.³² Singkatnya, hingga usia remajanya, ia dididik dalam lingkungan Islami di mana hampir tidak ada pandangan hidup di luar ajaran-ajaran Islam, yang bisa dikatakan murni atau ortodoks, masuk ke dalam benak dan pikirannya.

Lingkungan pendidikan tradisional ini mulai ditinggalkannya pada saat Republik Indonesia yang baru diproklamasikan mengalami masa krisis. Untuk menghadapi usaha Belanda yang hendak mengembalikan kekuasaan kolonialnya, pemerintah Indonesia memobilisasi masyarakat untuk membentuk laskar-laskar. Pemerintah sendiri membentuk BKR (Badan Keamanan Rakyat). Badan ini kemudian diubah menjadi TKR (Tentara Keamanan Rakyat), yang keanggotaannya sebagian terdiri dari orang-orang yang telah mendapatkan latihan kemiliteran selama masa pendudukan Jepang, dan selebihnya terdiri dari bekas prajurit pribumi dalam tentara kolonial Belanda yang tergabung dalam KNIL

³⁰ H. Achmadi Moestahal, *Dari Gontor ke Pulau Buru: Memoar H. Achmadi Moestahal*, Yogyakarta: Syarikat, 2002, hlm. 165.

³¹ Ia lahir di Pati, Jawa Tengah, pada 1928. Keluarganya adalah kerabat dari Bani Mutamakin, keluarga dari ulama terkemuka di pantai utara Jawa Tengah.

³² Pesantren Gontor adalah sebuah lembaga pendidikan Islam modern di mana ilmu-ilmu “sekular” diajarkan bersamaan dengan pelajaran agama Islam. Para tamatannya diharapkan menjadi orang terdidik (dalam pengertian modern) dan juga berwawasan luas dalam ajaran Islam.

(*Koninklijk Nederlands Indisch Leger*).³³ Moestahal kemudian bergabung dengan TKR. Keluarganya tidak senang dengan keputusannya itu, karena mereka menginginkan supaya ia bergabung dengan laskar Muslim, seperti Hizbullah atau Sabilillah.³⁴

Moestahal hampir-hampir tidak menjelaskan keputusannya bergabung dengan TKR. Dalam otobiografinya ia hanya mengatakan, bahwa ia ingin memperluas wawasan kehidupannya.³⁵ Aktivitasnya dengan TKR memungkinkannya untuk bertemu dengan orang-orang dari berbagai latar belakang ideologi, termasuk kaum nasionalis yang berorientasi Marxis. Hal ini mungkin tidak akan terjadi jika ia bergabung dengan laskar Muslim. Pertautan Moestahal dengan Marxisme makin bertambah erat setelah ia pindah ke Yogyakarta, yang waktu itu menjadi ibu kota RI.³⁶ Yogyakarta kemudian menjadi basis para pemimpin politik dari berbagai latar belakang ideologi. Salah seorang dari para pemimpin yang dijumpai Moestahal ialah Djokosujono, seorang nasionalis yang, seperti halnya Soekarno, sangat ingin melihat persatuan semua kekuatan sosial dan politik terlepas dari apa pun orientasi ideologi masing-masing. Kepedulian semacam itu merupakan jawaban terhadap petunjuk, bahwa persaingan ideologi antara Islam (yang diwakili oleh Masyumi) dan komunisme (yang diwakili oleh PKI) telah kembali mencuat. Bagi seorang nasionalis seperti Djokosujono, perjuangan mempertahankan kemerdekaan nasional jauh lebih penting daripada bersaing untuk mendapatkan hegemoni ideologi. Pendirian politik Moestahal lebih banyak dipengaruhi oleh keprihatinan tentang penyatuan politik semacam itu.³⁷

Karena kepeduliannya yang begitu itulah, maka Moestahal mulai tertarik pada Marxisme. Ia berlangganan sejumlah penerbitan PKI. Ia ikut bergabung dalam “Marx House”, kelompok studi yang diselenggarakan oleh sebuah aliansi organisasi-organisasi sosial dan politik yang berorientasi sosialis, yang memberikan kursus-kursus tentang Marxisme dan teori-teori perjuangan sosialisme. Ia bertemu dengan sejumlah tokoh terkemuka komunis dan para pemimpin kiri lainnya yang menjadi mentor politik dan ideologi baginya. Rekan-rekannya terutama dari kalangan serikat buruh dan organisasi-organisasi pemuda yang berorientasi politik “progresif revolusioner”,³⁸ terlepas dari latar belakang keagamaan mereka. Inilah momen-momen terpenting bagi Moestahal untuk menjadi simpatisan PKI, dan terhadap cita-cita PKI tentang keadilan sosial.³⁹

³³ TKR melebur ke dalam TNI (Tentara Nasional Indonesia) ketika berbagai milisi dibubarkan dan disatukan ke dalam tentara reguler.

³⁴ H. Achmadi Moestahal, *op. cit.*, hlm. 57.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 72.

³⁶ Pada akhir 1945, angkatan perang Belanda bergabung dengan (sering diistilahkan “membonceng pada” – *pen.*) Sekutu dan mendarat di Jakarta. Pemerintah dari negara Indonesia yang baru saja diproklamasikan memutuskan untuk memindahkan ibu kota ke Yogyakarta pada Januari 1946. Pada Januari 1950, setelah delegasi Belanda dan Indonesia mencapai kesepakatan politik pada Konferensi Meja Bundar yang ditandatangani di Den Haag, Belanda, pada akhir Desember 1949, ibu kota kemudian pindah kembali ke Jakarta.

³⁷ H. Achmadi Moestahal, *op. cit.*, hlm. 76.

³⁸ Bagi kaum sosialis, revolusi Indonesia bukanlah sekadar sebuah revolusi nasional, dalam arti mengubah negara kolonial menjadi negara merdeka, melainkan juga harus menjadi sebuah revolusi sosial(is), dalam pengertian mengubah masyarakat feodal ke masyarakat sosialis. Dalam ungkapan seorang tokoh terkemuka komunis Tan Malaka, revolusi Indonesia harus menjadi “sebuah revolusi seratus persen.” Itulah pengertian dari “progresif revolusioner”. Untuk studi yang padat, tetapi juga ekstensif, terhadap gagasan-gagasan Tan Malaka tentang Revolusi Indonesia, lihat Alfian “Tan Malaka: Pejuang Revolusioner yang Kesepian”, dalam Taufik Abdullah, Aswab Mahasin dan Daniel Dhakidae (eds.) *Manusia dalam Kemelut Sejarah*, Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1978.

³⁹ H. Achmadi Moestahal, *op. cit.*, hlm. 79-86.

Apa yang menarik dari kegiatan politik awal Moestahal ialah, bahwa ia tetap menjadi simpatisan PKI kendati telah terjadi “Peristiwa Madiun”, suatu peristiwa yang membuat pemerintah, untuk pertama kalinya, mencap PKI sebagai “telah menusuk negara dan bangsa dari belakang”. Hal itu terjadi karena ia tidak memandang “Peristiwa Madiun” hanya sebagai peristiwa seperti yang digambarkan pemerintah (dalam hal ini kabinet Hatta) dan para lawan PKI, melainkan sebagai pertentangan ideologi yang rumit mengenai strategi mempertahankan kemerdekaan nasional Indonesia. Oleh karena itu ia tidak bisa menerima eksekusi terhadap para pimpinan komunis, seperti Musso dan Amir Syarifuddin. Eksekusi terhadap mereka membuatnya makin simpati, bukannya antipati, terhadap PKI.⁴⁰

Karena Moestahal menaruh simpati pada PKI, ia memandang partai tersebut sebagai bagian integral dari perjuangan kemerdekaan nasional sejak jaman kolonial Belanda. Sebagai seorang Muslim taat, ia melihat kesesuaian antara cita-cita komunis dan ajaran-ajaran Islam tentang keadilan sosial. Itulah sebabnya mengapa ia dengan antusias mendukung konsep Nasakom Soekarno.⁴¹ Akan tetapi jabatannya sebagai oditur jenderal mahkamah militer membatasi artikulasi politiknya. Ia hanyalah seorang simpatisan PKI. Ia tidak pernah secara resmi menjadi anggota PKI atau organisasi-organisasi pendukungnya.

Dalam mengisahkan pengalamannya selama masa pemenjaraan, Moestahal sengaja membeberkan perjumpaannya dengan tapol-tapol lain, yang bukan hanya Muslim taat, melainkan juga guru-guru agama atau ustad. Ia menyebut sejumlah nama. Salah satu di antaranya ialah Ustad Abdullah Barabah, mantan anggota parlemen dari fraksi PKI. Dengan menyebutkan tapol seperti itu, Moestahal menjawab pandangan umum bahwa tapol “Peristiwa 1965 ialah kaum ateis atau kafir.”⁴² Selain itu ia mengemukakan bahwa, seperti Raid, bahkan jika seseorang adalah komunis dan ia tidak menunaikan ibadah agama apa pun, hal itu sama sekali tidak bisa digunakan untuk menghakiminya sebagai seorang kafir. Ia menyatakan, bahwa tidak seorang pun boleh menghakimi cara berpikir seseorang, karena cara berpikir itu tidak bisa disejajarkan dengan tindakan kriminal.⁴³

Argumen semacam itu persis sama dengan alasan utama Gus Dur ketika mengajukan usulan untuk mencabut ketentuan hukum yang melarang komunisme dan PKI.⁴⁴ Ini bukanlah suatu kebetulan. Otobiografi ini terbit setelah Gus Dur meluncurkan gagasannya tentang rekonsiliasi dengan para korban pembantaian 1965-66. Untuk mendukung usulan Gus Dur mencabut Tap MPRS No. XXV/MPRS/1966 tentang pelarangan terhadap PKI dan penyebaran ajaran komunisme, Moestahal menggunakan bukan hanya perspektif hukum melainkan juga perspektif religius. Seperti halnya Raid, ia mengutip Al Qur’an untuk membela hak seseorang untuk menjadi ateis.

Hal lain yang pantas dicatat berkenaan dengan pembelaan Moestahal terhadap usulan untuk mencabut Tap MPRS tersebut ialah caranya membandingkan kasus PKI dengan pemberontakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII). Pemberontakan yang terjadi di Jawa Barat, Aceh, dan Sulawesi Selatan dan berlangsung sepanjang tahun 1950-an tersebut menggunakan bendera Islam. Pada tahun 1960 militer Indonesia mematahkan pemberontakan itu. Para pimpinan dan banyak pengikutnya ditangkap dan diadili. Akan tetapi Moestahal

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 112-115.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 133.

⁴² *Ibid.*, hlm. 248-253.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 262.

⁴⁴ Lihat Bab Satu pada bagian Pengantar, dan Bab Dua.

bertanya, apakah benar untuk melarang ideologi politik Islam hanya karena Islam digunakan sebagai ideologi pemberontakan tersebut.⁴⁵

Dengan perbandingan semacam itu Moestahal mengatakan, bahwa bahkan seandainya PKI ternyata telah bersalah karena mendalangi pembunuhan enam perwira tinggi dan satu perwira menengah Angkatan Darat, penghukuman kolektif terhadap massanya seharusnya tidak dilakukan, dan ideologi komunis seharusnya tidak dinyatakan terlarang secara hukum. Baginya “pelarangan suatu ideologi sia-sia, dan penghukuman yang dijatuhkan terhadap kaum komunis dan para simpatisan PKI, mencerminkan barbarisme hukum di Indonesia. Itu ialah hukum balas dendam”.⁴⁶

Dalam halaman penutup otobiografinya itu, Moestahal mengangkat gagasan tentang menjadi Muslim inklusif, yaitu Muslim yang bertoleransi terhadap perbedaan ideologi dan agama orang lain. Ini berasal dari, sekali lagi, semangat pluralismenya, yang sumber inspirasinya ialah gagasan Soekarno tentang Nasakom. Hal ini berarti ia menolak pandangan umum seperti yang ternyata dalam wacana anti-komunis, bahwa komunisme dan agama tolak-menolak satu sama lain. Ia yakin pada keselarasan antara keduanya. Akan tetapi sebagai seorang Muslim, ia ingin melihat Islam sebagai agama yang membawa berkat bagi seluruh alam semesta (*rahmatan lil ‘alamin*).⁴⁷

Jelaslah Moestahal berusaha memperlihatkan, bahwa simpatinya terhadap PKI tidak menghilangkan imannya terhadap Islam. Ia juga telah memperlihatkan, bahwa ia tidak sendirian dalam posisi ideologis semacam itu. Ia telah bertemu dengan sejumlah Muslim yang *soleh*, yang juga menjadi simpatisan atau bahkan anggota PKI. Singkatnya ia menegaskan, bahwa komunisme dan agama seharusnya tidak dipertentangkan satu sama lain.

Jelaslah bahwa bagi Raid maupun Moestahal, menuturkan kisah kehidupan mereka bukanlah sekadar melepaskan beban sejarah mereka sebagai eks-tapol, atau semacam “laporan pertanggungjawaban” di depan generasi muda. Jauh lebih penting, penuturan mereka itu sebagai usaha untuk mencari pengakuan publik terhadap pendirian “diri” mereka, yang bukan hanya sebagai korban dari kekerasan masa lampau, melainkan juga sebagai Muslim dan komunis sekaligus. Niat untuk mencari pengakuan publik terhadap identifikasi komunis Muslim itu membuat dua otobiografi ini menjadi berbeda dari buku serupa yang terbit sejak jatuhnya Soeharto. Terlepas dari usaha keras mereka untuk meyakinkan para pembacanya tentang kemungkinan terhadap pendirian menjadi Muslim komunis seperti itu, selalu ada ruang untuk meragukan keyakinan sejati kedua penulis tersebut, oleh karena kehidupan seseorang selalu lebih luas daripada apa yang tertuang dalam tulisan. Itu berarti bahwa selalu ada hal-hal yang tidak dituturkan oleh teks. Saya akan mencoba memahami secara kritis “kebisuan” masing-masing pengarang, yang akan saya bahas di bawah ini.

Ketiadaan dalam Ke-ada-an

Sebagaimana telah saya kemukakan di depan, kecondongan ideologi Hasan Raid dan Achmadi Moestahal pada komunisme sembari tetap memegang teguh iman mereka terhadap Islam bukanlah sesuatu yang unik, meskipun dalam sejarah Indonesia hal seperti itu memang tidak

⁴⁵ H. Achmadi Moestahal, *op. cit.*, hlm. 324.

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 325.

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 329.

menonjol. Ada begitu banyak Muslim yang menganut ideologi komunisme. Akan tetapi motif dan proses hubungan mereka dengan komunisme berbeda-beda. Perbedaan ini mencerminkan tingkatan-tingkatan apresiasi orang terhadap Islam dan komunisme yang berbeda-beda. Dalam hubungan ini analisis kritis seorang ilmuwan muda studi Islam, Ihsan Ali-Fauzi, tentang otobiografi Hasan Raid pantas diperhatikan. Ali-Fauzi, dengan menggunakan tipologi klasik Fred R. von der Mehden tentang para pemimpin Muslim yang tertarik pada Marxisme dan Sosialisme, mengelompokkan kaum “Muslim komunis” dalam empat tipe: (1) para haji dan pedagang yang menyokong suatu jenis sosialisme-nasionalis sebagai senjata menentang kapitalisme; (2) kaum Komunis religius yang menggunakan Al Qur’an untuk mendukung dogma Marxis yang radikal; (3) kaum Komunis yang memandang Islam sebagai sarana untuk mencapai tujuan, entah netral atau menentang terhadap agama; dan (4) kepemimpinan Sarekat Islam (SI) yang menerima banyak prinsip-prinsip Marxisme, tetapi sementara itu memberi bentuk baru sosialisme sesuai dengan suasana lokal.⁴⁸

Berdasarkan kategori ini Ali-Fauzi berpendapat, bahwa Raid termasuk ke dalam kelompok kedua atau ketiga: ia seorang komunis religius yang membaca ajaran-ajaran Islam sesuai dengan kecenderungan komunisnya, atau ia seorang komunis yang memandang Islam sebagai sarana untuk mencapai tujuan dan ia bersikap netral terhadap agama. Ali-Fauzi menyatakan, karena otobiografi Raid tidak memberikan informasi lebih lanjut tentang religiositasnya, atau “keislamannya”, maka kita pun tidak bisa menggambarkan dengan lebih spesifik lagi tentang tipe Islam-sekaligus-Marxisme Raid. Akan tetapi Ali-Fauzi menegaskan, bahwa ada satu hal yang jelas: Islam memainkan peran yang menentukan dalam keberadaan Raid sebagai seorang Komunis.⁴⁹

Dalam banyak hal interpretasi tersebut juga berlaku untuk Achmadi Moestahal, kendati ia hanyalah seorang simpatisan PKI. Baik Raid maupun Moestahal tumbuh dalam komunitas Muslim taat. Ketika berjumpa dengan komunisme, alih-alih meninggalkan tradisi Islam yang telah mereka hayati, mereka gunakan Islam untuk menjustifikasi keterlibatan mereka dengan komunisme. Sejak itu “perhatian utama” dalam perjalanan politik dan ideologi mereka ditujukan pada bagaimana mensintesis Islam dengan Komunisme. Hal ini menempatkan mereka pada posisi sulit, ketika terjadi konflik antara PKI dan lawan-lawannya, terutama partai-partai Muslim dan faksi-faksi non-kiri dari Partai Nasional Indonesia (PNI), yang semakin berat dalam dua tahun terakhir menjelang pecahnya “Peristiwa 30 September 1965”.

Dalam otobiografi mereka, baik Raid maupun Moestahal tetapi terutama Raid, bersikap membisu tentang apa yang terjadi dalam tahun-tahun paling menentukan itu – masa-masa yang membentuk lahan subur bagi penyiapan massa menuju kekerasan anti-komunis dari akhir 1965 hingga pertengahan 1966. Raid nyaris membisu sama sekali tentang politik ofensif PKI – politik yang menimbulkan aneka masalah kepentingan yang tidak terjematani antara kelompok-kelompok yang saling bermusuhan, tanpa peduli pada seruan Soekarno tentang persatuan nasional berporos Nasakom. Dalam hal kebisuannya tentang politik ofensif PKI, otobiografi Raid tidak berbeda dari otobiografi-otobiografi eks-tapol lainnya. Namun, titik tolak mereka berbeda-beda. Bagi para pengarang otobiografi lainnya, kebisuan mereka itu sebagai cara untuk menyatakan bahwa secara politik mereka tidak bersalah, sehingga pengakuan mereka sebagai korban kekejaman masa lalu tidak akan diganggu-gugat. Bagi Raid

⁴⁸ Ihsan Ali-Fauzi, “On Being a Marxist Muslim: Reading Hasan Raid’s Autobiography”, *Studia Islamika*, Vol. 9, No. 1, 2002, hlm. 127.

⁴⁹ *Ibid.*

kebiasuannya itu disebabkan oleh kenyataan, bahwa apa yang terjadi pada tahun-tahun genting itu tidak sesuai dengan obsesinya pada pemaduan Islam dengan komunisme. Berbicara tentang apa yang terjadi pada masa-masa kemelut hanya akan mengganggu keyakinannya yang teguh tentang kesesuaian antara Islam dan komunisme.

Moestahal, terlepas dari simpatinya pada PKI serta cita-cita partai tentang keadilan sosial, masih memberikan kata-kata kritis sekadarnya pada PKI beserta aksi-aksi sepihak yang didukungnya. Di satu pihak ia memperlihatkan penghargaannya terhadap bagaimana serikat-serikat buruh yang berafiliasi dengan PKI memperjuangkan tujuan dan kepentingan mereka. Ia mengatakan, bahwa serikat-serikat buruh ini mempunyai program yang jelas dan terorganisasi lebih baik dibandingkan dengan serikat-serikat buruh yang berafiliasi dengan partai Islam. Di pihak lain ia mengkritik persepsi banyak pimpinan PKI yang menyamakan hak milik tanah gereja di Eropa zaman abad pertengahan, dengan tanah *waqaf* yang dimiliki pesantren-pesantren.⁵⁰ Akan tetapi ia tidak mengurai lebih lanjut, dalam hal apa dua sistem penguasaan dan hak milik tanah itu berbeda. Tetapi ia memperkirakan, sudah menjadi pengetahuan umum bahwa tanah *waqaf* ialah tanah yang dihibahkan kepada pesantren-sebagai-lembaga keagamaan, dan bukan kepada kyai (pimpinan pesantren) sebagai pribadi. Ini berarti, bahwa tanah tersebut digunakan untuk kesejahteraan seluruh anggota pesantren. Dengan demikian tanah tersebut merupakan tanah komunal, dan kyai itu bukanlah tuan tanah. Jadi, tersirat di dalam kritik Moestahal, propaganda agresif PKI untuk mengambil alih tanah-tanah pesantren, melalui aksi sepihak yang didalangnya pada akhir 1964 dan awal 1965, adalah tindakan yang salah.

Dalam bagian lain dari otobiografinya, Moestahal mengutip oto-kritik pimpinan puncak PKI, Sudisman. Moestahal mengutip pembelaan Sudisman di hadapan Mahkamah Militer Luar Biasa (Mahmilub) pada 1967. Sudisman antara lain mengatakan, bahwa tuduhan tentang keterlibatan PKI pada “Peristiwa 30 September 1965” adalah merupakan konsekuensi logis dari berliku-likunya politik partai antara “avonturisme kiri” dan “oportunisme kanan”. Yang dimaksud dengan yang tersebut pertama ialah kecenderungan sebagian dari pimpinan partai yang bermentalitas jalan pintas dalam perjuangan politik. Mentalitas seperti itu telah mendorong sebagian pimpinan PKI untuk melakukan tindakan revolusioner tanpa persiapan matang, seperti yang terjadi pada pemberontakan komunis 1926-27. Sedangkan yang dimaksud dengan istilah yang kedua, ialah kurangnya kepercayaan di kalangan pimpinan partai untuk mengambil peranan memimpin dalam saat krisis. Ini pernah terjadi pada 1945, ketika pimpinan nasional memproklamkan kemerdekaan nasional, tidak ada seorang pun dari pemimpin komunis dari gerakan bawah-tanah selama pendudukan Jepang muncul, dan mengambil bagian aktif dalam kepemimpinan nasional.⁵¹

Kritik Moestahal di atas memperlihatkan bahwa ia mengambil jarak politik dari PKI, walaupun ia seorang simpatisan partai tersebut. Akan tetapi kritik-kritiknya itu hampir tidak mengganggu keyakinannya tentang keserasian antara Islam dan komunisme. Kritik-kritik tersebut hanya menyangkut masalah strategi kepemimpinan dan cara kerja perjuangan PKI, tidak menyangkut komunisme *per se*. Dengan kata lain terlepas dari pandangannya yang kritis terhadap PKI, Moestahal tetap konsekuen pada apa yang diyakininya.

Untuk memperlihatkan bahwa konsistensinya itu tidak pernah menjadi soal, Moestahal membisu tentang satu hal. Dalam seluruh otobiografinya, ia tidak bicara sepeatah pun tentang

⁵⁰ H. Achmadi Moestahal, *op. cit.*, hlm. 195.

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 225.

bagaimana keluarganya, saudara-saudaranya, dan orang-orang di sekitarnya memandangi simpatinya terhadap PKI. Tidak jelas apakah orang-orang di sekitarnya mengetahui, bahwa ia seorang simpatisan PKI. Andaikan mereka tahu, namun tidak diketahui bagaimana kiranya tanggapan mereka itu. Ia memang menyebut tentang kekecewaan keluarganya ketika ia bergabung dengan TKR, bukannya dengan laskar Islam. Tetapi ia tidak menceritakannya lebih lanjut.

Karena ketiadaan suara orang-orang di sekitarnya, maka menjadi tidak jelas apakah keputusannya untuk menjadi simpatisan PKI, dan bukan Masyumi atau NU atau partai politik Islam lainnya, merupakan protes terhadap keluarganya yang ortodoks, ataukah karena ia ingin memperlihatkan wajah Islam yang lain, tanpa menentang kaum Muslim “sejati” yang taat (atau yang lebih dikenal sebagai Muslim “fanatik”). Juga tidak jelas, bagaimana ia memberi alasan pendirian ideologinya di depan keluarganya, seandainya mereka tahu bahwa ia simpatisan PKI. Ia hanya berulang-ulang menyebutkan pluralisme, di mana semua agama dan keyakinan ideologi selayaknya hidup berdampingan. Namun pluralisme itu pun mempunyai dasar sejarahnya sendiri. Mestinya ada keadaan sejarah tertentu yang mendukung ide pluralisme tersebut. Jika tidak, maka pluralisme hanya menjadi alasan pembenaran yang abstrak tentang perbedaan, yang bisa saja buta terhadap inti masalah yang diperdebatkan. Kendati banyak hal yang tidak jelas, ada satu hal yang pasti: Moestahal bukan anak dari komunitas primordialnya sendiri. Ini mempunyai konsekuensi pada penerbitan otobiografinya, yang akan saya bahas kemudian.

Sedangkan dalam kasus Raid, seperti diuraikan Ali-Fauzi, dasar pembenarannya yang abstrak tentang keyakinannya mengenai kesesuaian antara Islam dan komunisme mengakibatkan otobiografinya gagal menyatakan alasan sebenarnya dari penerbitannya itu sendiri, yaitu rekonsiliasi. Otobiografi Raid tidak menyentuh masalah dasar tentang hubungan Islam-komunis, dan pandangan kedua-duanya yang bertentangan tentang bagaimana masyarakat manusia harus diorganisasi dan bagaimana keadilan sosial harus diperjuangkan. Yang jauh lebih penting ketimbang formulasinya tentang iman Islam dan dogma Komunis yang abstrak itu ialah soal pengalaman Muslim dan Komunis Indonesia itu sendiri dalam hubungan mereka satu sama lain.⁵²

Dua otobiografi ini, terutama karya Raid, merupakan kisah tentang dasar pembenaran yang dibebankan pada diri sendiri. Kedua pengarang begitu asyik dengan gambaran-gambaran yang mereka bangun sendiri, sehingga menjadi lupa bahwa sejarah sering kali tidak terjadi sebagus seperti apa yang dibayangkan orang. Dalam hubungan ini saya tidak setuju dengan Ali-Fauzi, yang agaknya menengarai diamnya Raid (dan sampai taraf tertentu juga Moestahal) tentang pengalaman pahit masa lalu antara orang-orang Muslim dan komunis itu ialah masalah etika. Kecurigaan ini tersirat ketika ia mengatakan bahwa “rekonsiliasi yang sejati hanya akan tercapai melalui perlakuan yang *jujur* terhadap masa lalu dari kedua belah pihak”.⁵³

Menurut hemat saya, diamnya Raid dan Moestahal terhadap hubungan pahit masa lalu antara kaum Muslim dan PKI jauh melebihi masalah etika atau apa yang benar. Hal itu lebih merupakan konsekuensi logis dari keadaan mereka yang asyik-masyuk dengan gambaran-gambaran yang mereka bangun sendiri. Masalah pada politik identitas semacam itu ialah “*autism*”, menurut istilah Michael Ignatieff, seorang pakar studi perdamaian dalam telaah kritisnya tentang nasionalisme. Autisme merupakan sejenis patologi di mana orang sangat

⁵² Ihsan Ali-Fauzi, *op. cit.*, hlm. 131.

⁵³ *Ibid.* (Penekanan dari penulis).

terkunci di dalam mitosnya sendiri, sehingga ia tidak bisa mendengarkan, tidak bisa mendengar, dan tidak bisa mempelajari dari siapa pun yang di luar dirinya sendiri.⁵⁴ Dalam konteks ini, bagi Raid dan Moestahal, otobiografi lalu menjadi seperti sebuah cermin tunggal yang di dalamnya mereka hanya bisa melihat diri mereka sendiri dari sisi yang telah mereka tentukan.

Jika seseorang terkunci di dalam dirinya sendiri, maka implikasi logis dari kondisi semacam itu bagi kemungkinan pembukaan jalan untuk rekonsiliasi ialah dengan membuka kunci *diri* itu, bukannya dengan mengeluarkan imbauan etis bagi *yang lain* untuk berubah. Prakarsa sejumlah aktivis muda NU untuk menerbitkan dua otobiografi ini merupakan suatu bentuk pembukaan kunci diri semacam itu. Dengan inisiatif ini mereka paling tidak telah berusaha mendengarkan, mendengar, dan mempelajari apa dan bagaimana bekas lawan-lawan NU dahulu mengartikulasikan memori dan identitas mereka. Kehendak untuk mendengarkan suara-suara dari pihak yang dahulu bermusuhan merupakan awal menjembatani hubungan yang seakan-akan tidak terjembatani. Meskipun demikian kehendak semacam itu tidak datang dengan tiba-tiba, melainkan berasal dari kondisi sejarah tertentu. Keadaan sejarah seperti itulah yang mempersiapkan latar belakang dari penerbitan dua otobiografi tersebut.

Membuka Ruang Untuk Narasi-Diri si “Yang Lain”

Gagasan penerbitan dua otobiografi ini tidak dapat dipisahkan dari isu tentang rekonsiliasi nasional. Isu ini pertama kali muncul pada bulan-bulan pertama Gus Dur sebagai presiden. Pemrakarsa isu ini ialah Gus Dur sendiri, dan ia mendapat sambutan yang penuh semangat dari kalangan pembela hak-hak asasi manusia dan eks-tapol. Sebagaimana yang saya bahas dalam Bab Dua, Gus Dur telah menaruh perhatian terhadap masalah ini sebelum ia dipilih menjadi presiden. Sejak aktif di NU pada awal 1980-an, ia telah menaruh perhatian pada masalah demokratisasi dan penegakan hak-hak asasi manusia. Ia memandang rekonsiliasi nasional sebagai bagian integral dari agenda itu, karena masalah demokratisasi dan penegakan hak asasi manusia tidak akan memiliki makna apa pun, jika ada sebagian masyarakat yang masih dikecualikan, didiskriminasi dan distigmatisasi.⁵⁵

Dengan mengangkat agenda demokratisasi dan hak asasi manusia, sebagaimana dinyatakan Robert Hefner,⁵⁶ agaknya Gus Dur ingin membawa NU keluar dari posisi politik yang terpinggirkan selama di bawah pemerintahan Soeharto yang represif. Ia mendorong NU untuk memainkan peranan penting dalam demokratisasi dan penegakan hak asasi manusia, melalui gerakan sosial dan kebudayaan, bukannya gerakan politik. Gerakan semacam ini diterjemahkan di dalam program pemberdayaan masyarakat sipil. Hal ini membawa beberapa implikasi bagi NU. Salah satu di antaranya ialah bahwa NU harus menjadi inklusif, dalam arti menerima perbedaan kultural, politik, dan ideologi dari pihak lain. Pada gilirannya hal ini berimplikasi bahwa NU harus juga menerima mereka yang pernah menjadi sasarannya dalam pembantaian massal 1965-66, yaitu para anggota dan simpatisan PKI. Inilah hal di mana gagasan rekonsiliasi antara NU dan korban pembantaian 1965-66 itu berasal.

⁵⁴ Michael Ignatieff, *The Warrior's Honor: Ethnic War and the Modern Conscience*, London: Chatto & Windus, 1998, hlm. 60.

⁵⁵ Lihat lagi Bab Dua.

⁵⁶ Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000.

Sejumlah anggota NU muda terpelajar, yang menyebut diri mereka “Syarikat” (Masyarakat Santri untuk Advokasi Rakyat), memandang gagasan rekonsiliasi dengan para korban pembantaian 1965-66 sebagai bagian dari program pemberdayaan masyarakat sipil yang mereka usung. Sejak pertengahan tahun 2000, mereka telah menerjemahkan gagasan ini ke dalam berbagai aksi nyata. Yang pertama ialah dengan ikut berpartisipasi dalam lokakarya-lokakarya yang membahas isu semacam itu. Kemudian mereka menyelenggarakan lokakarya serupa, entah sendiri atau bekerja sama dengan lembaga lain. Prakarsa untuk menerbitkan dua otobiografi yang dibahas di sini muncul dalam forum-forum seperti itu.

Proses penerbitan otobiografi Hasan Raid⁵⁷ berawal dari lokakarya tentang “Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi”, yang diselenggarakan oleh Elsam (Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat) di Jakarta pada pertengahan 2000. Elsam mengundang peserta dari berbagai organisasi. Para peserta yang diundang itu adalah orang-orang yang dulu saling bermusuhan dan terlibat dalam konflik kekerasan masa lampau. Termasuk peserta yang diundang ialah YPKP 1965-66 (Yayasan Penelitian Korban Pembunuhan 1965-66), sebuah organisasi non-pemerintah yang didirikan oleh sejumlah tokoh terkemuka eks-tapol pada April 1999, dan NU. YPKP mengirim Hasan Raid sebagai wakilnya, sementara NU mengirim sejumlah aktivis mudanya. Selama waktu istirahat, di sela rangkaian seluruh acara lokakarya itu, terjadi pertemuan informal antar-para peserta, termasuk pertemuan antara Hasan Raid dan para aktivis NU tersebut. Pertemuan itu kemudian berkembang dan berlanjut hingga ke perjumpaan intensif secara pribadi, bukan hanya antara para aktivis muda NU dengan Raid, melainkan juga dengan para eks-tapol lainnya, khususnya mereka yang aktif dalam dewan pengurus YPKP 1965-66 dan jaringan-jaringan kerjanya di berbagai kota di Jawa. Hal yang patut dicatat dari berbagai perjumpaan itu ialah perubahan persepsi dari kaum muda NU terhadap citra (mereka yang disebut-sebut sebagai) para eks-komunis itu.

Apa yang mengagetkan aktivis-aktivis muda NU itu ialah keterbukaan para eks-tapol dalam menuturkan pengalaman hidup mereka. Hambatan psikologis yang oleh para aktivis muda semula diperkirakan bakal ada, karena hubungan permusuhan masa lalu antara NU dan PKI, hampir tidak terasakan lagi. Begitu juga tidak ada kecurigaan sama sekali dari para eks-tapol. Mereka bahkan mendapati bahwa eks-tapol itu, meminjam kata Imam Aziz, koordinator Syarikat, “seperti kerabat lama yang sudah lama tidak bertemu”.⁵⁸ Sentimen psikologis semacam itu mencerminkan apa yang saya istilahkan sebagai *icebreaker* [kapal pemecah es, *pen.*] kebekuan antara yang disebut “komunis” si-lain dengan (sebagian dari) sang-diri yang “religius”.

Dalam perjumpaan pribadi itu, Hasan Raid menawarkan sejumlah naskah karyanya tentang beragam tema, misalnya sastra, agama, dan otobiografinya, untuk diterbitkan. Syarikat memilih otobiografinya. Bagi Syarikat otobiografi Raid akan banyak membantu menyibak tirai kegelapan tragedi sejarah 1965-66. Sebagaimana ditulis oleh tim editorial Syarikat dalam kata pengantar buku tersebut, “penerbitan otobiografi ini untuk memperlihatkan, bahwa orang seperti Hasan Raid mempunyai hak yang sama untuk mengungkapkan apa yang mungkin telah mereka pikirkan dan alami tentang masa lalu mereka sebagai bagian dari masa lalu bangsa.

⁵⁷ Data berkaitan dengan hal ini mengacu pada korespondensi saya melalui email dengan Imam Aziz (koordinator Syarikat, Yogyakarta) pada 4 dan 6 Juli, 2001. Ia adalah satu dari aktivis muda NU yang telah menginisiasikan dibukanya kesempatan untuk berhubungan dengan para eks-tapol.

⁵⁸ Wawancara melalui email dengan Imam Aziz pada 6 Juli 2001.

Kalaupun hal ini bisa menjadi dasar bagi dilakukannya rekonsiliasi, maka itulah tujuan yang memang diharapkan dari penerbitan otobiografi ini”.⁵⁹

Hal yang layak diperhatikan dalam bagian kata pengantar (dari otobiografi Raid) ini ialah pengakuan terhadap kesamaan hak dari *yang lain* untuk berbicara, dan bukan sekadar memperlihatkan niat baik dari *sang diri* untuk memberikan kepada *yang lain* kesempatan untuk berbicara. Ini berarti bahwa kaum muda aktivis NU tidak menempatkan diri mereka sebagai pemberi, sementara para eks-tapol sebagai penerima hak untuk berbicara. Mereka memandang hak berbicara sebagai sesuatu yang inheren bagi setiap umat manusia, tetapi proses sejarah masa lampau telah meniadakan hak-hak itu dari para eks-tapol.⁶⁰ Persepsi ini bertentangan dengan cara kebanyakan pimpinan Muslim dalam memberikan reaksi terhadap pembebasan sepuluh tahanan politik yang tersisa pada awal 1999 sebagaimana telah saya bahas dalam Bab Dua. Pada waktu itu sejumlah tokoh terkemuka dari kalangan pimpinan Muslim, termasuk ketua umum Muhammadiyah, Ahmad Syafii Ma'arif, memandang pembebasan para tapol itu sebagai manifestasi dari peri-“kemanusiaan” bangsa Indonesia terhadap “mereka yang telah mengkhianati negara dan bangsa.”⁶¹ Persepsi ini secara tersirat memaksakan suatu keinginan, bahwa para eks-tapol harus tetap menjadi kelompok sosial *pariah* dalam masyarakat.

Berlawanan dengan pemaksaan semacam itu, para aktivis muda NU justru menggalakkan hak sama bagi para eks-tapol untuk hidup dan memperkaya kemanusiaan mereka dalam masyarakat. Inilah salah satu di antara berbagai hal lainnya yang dilaksanakan dalam rangkaian peluncuran otobiografi Raid, yang mereka selenggarakan di beberapa kota besar di Jawa dan Bali. Tujuan utama kegiatan peluncuran itu bukan untuk berurusan dengan kepentingan memperdagangkan buku tersebut, melainkan untuk membangun sebuah forum di mana pengarangnya, seorang eks-tapol yang selama lebih dari tiga puluh tahun telah dibisukan, bisa mengartikulasikan suaranya kembali tanpa ketakutan akan dipenjara lagi. Yang menarik bahwa mayoritas hadirin pada acara peluncuran ini bukan para rekan sesama eks-tapol dan keluarga mereka, tetapi para kaum muda NU, yang tidak lain adalah generasi muda dari seteru PKI dahulu.

Proses penerbitan otobiografi Achmadi Moestahal tidak begitu berbeda jauh.⁶² Dalam seminar tentang “Masa Lalu dan Kemanusiaan” yang diadakan di Jakarta, awal Desember 2000, wakil Syarikat mendapati seorang peserta mengungkapkan pemikirannya tentang sisi gelap masa lalu Indonesia dan tinjauan secara Marxis tentang berbagai masalah dengan penuh semangat. Peserta itu Achmadi Moestahal. Melalui pendekatan pribadi, Syarikat mengusulkan kepada Moestahal untuk menuliskan apa yang telah ia kemukakan dalam seminar tersebut. Ia pun menerima usulan itu. Ia begitu bersemangat untuk menyuarakan apa yang ia pikirkan, sehingga terkadang melanggar teknik-teknik penulisan. Maka, jadilah otobiografi itu pada akhirnya terbit.

Namun, karena keberatan keluarga Moestahal sendiri, otobiografi itu akhirnya ditarik dari pasaran. Keluarganya meminta naskah asli karangan itu, dan meminta buku-buku yang belum diedarkan. Mereka memandang penerbitan otobiografi Moestahal sebagai membuka aib

⁵⁹ Hasan Raid, *op. cit.*, hlm. vi.

⁶⁰ Cara pandang ini tampak jelas dalam buletin dua bulanan mereka, *Ruas*, sebagaimana akan saya bahas secara lebih detail kemudian dalam Bab Lima.

⁶¹ Lihat lagi Bab Dua.

⁶² Data tentang hal ini mengacu pada wawancara saya sendiri dengan seorang anggota pengurus Syarikat, Syaiful Huda (Yogyakarta, 27 Mei 2002), dan korespondensi melalui email (12 Agustus 2002).

sendiri. Perbuatan ini bisa membahayakan bukan hanya dirinya sendiri, melainkan juga seluruh keluarganya, bila tragedi masa lalu terulang kembali. Mereka tidak percaya bahwa perjalanan sejarah Indonesia setelah Soeharto jatuh ibarat “titik tidak bisa berbalik” (*the point of no return*), seperti banyak kaum terpelajar menyatakannya. Mereka tidak ingin mengalami kembali trauma yang sama.⁶³

Syarikat tidak bisa melakukan apa-apa kecuali memenuhi permintaan keluarga Moestahal. Mereka harus membatalkan rencana untuk menyelenggarakan peluncuran buku itu juga. Kendati mereka menerima sedikit ganti rugi, tapi ini tidak mengurangi kekecewaan mereka. Bagi mereka inti permasalahannya bukanlah soal kehilangan materi, melainkan kehilangan kesempatan bagi publik, termasuk para anggota NU, untuk membaca pengungkapan sejarah oleh seorang eks-tapol yang masih mempunyai hubungan darah dengan tokoh-tokoh ulama terkemuka di Jawa Tengah.⁶⁴

Pengalaman yang tidak diharapkan semacam itu memberikan pelajaran bagi Syarikat bahwa halangan bagi terwujudnya rekonsiliasi bisa timbul tidak hanya dari (yang disebut sebagai) para pelaku, tetapi juga dari keluarga para korban itu sendiri. Ini membuat mereka sadar, bahwa sebagai fasilitator rekonsiliasi, mereka sering kali berada pada tempat yang tidak mudah. Usaha untuk meyakinkan kedua pihak tentang pentingnya rekonsiliasi, sering kali disalah-artikan sebagai membuka luka lama. Memfasilitasi kesempatan pada para eks-tapol untuk menampilkan diri, sering kali dipandang oleh para kyai sepuh NU sebagai “mengurusi yang-lain”, alih-alih mengurus kepentingan diri (NU) sendiri.⁶⁵ Namun demikian, yang membuat mereka tetap memiliki harapan pada program rekonsiliasi ialah antusiasme di kalangan sesama mereka, yaitu kaum muda NU, dan beberapa eks-tapol serta keluarga mereka. Semakin banyak eks-tapol dan keluarga mereka yang menjadi semakin terbuka perih di diri mereka sendiri di depan anggota pengurus Syarikat, sementara itu juga semakin banyak dari kalangan generasi muda NU yang membuang kenangan sejarah tragedi 1965-66 dan persepsi tentang komunis dan komunisme yang diajarkan kepada mereka oleh generasi tua NU. Singkatnya, mereka telah mematahkan proses pewarisan memori kolektif yang berupa wacana anti-komunis yang terjadi di dalam tubuh NU.⁶⁶

Terlepas dari hambatan-hambatan tersebut di atas, para aktivis muda NU yang berafiliasi dengan Syarikat (beserta jaringan-jaringan kerjanya) melakukan semacam bentuk penulisan ulang sejarah masa lalu NU sendiri. Tetapi yang menarik ialah bahwa penulisan ulang sejarah masa lampunya itu dilakukan melalui kisah pribadi dari bekas lawan-lawan NU. Dengan mendengarkan apa yang dikisahkan oleh para eks-tapol tentang diri mereka sendiri, para aktivis muda NU telah mulai membuka kunci dari apa yang oleh Michael Ignatieff⁶⁷ disebut sebagai “mitos kedudukan sebagai korban dan ketidak-bersalahan”, mitos yang lazim di kalangan NU khususnya dan umat Islam Indonesia pada umumnya. Dengan

⁶³ Moestahal kecewa dengan perilaku keluarganya sendiri, tetapi ia tak berdaya untuk mencegah tindakan mereka. (Wawancara via email dengan Syaiful Huda, 12 Agustus 2002).

⁶⁴ Wawancara via email dengan Syaiful Huda, 12 Agustus 2002.

⁶⁵ Itulah sebabnya mengapa dalam penerbitan otobiografi Achmadi Moestahal, tidak seperti otobiografi Hasan Raid, penerbit “Syarikat” mempertahankan dirinya sendiri; tidak lama kemudian ia bergabung dengan LKPSM (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia), sejenis dapur pemikir untuk NU. Ini berarti bahwa secara organisasional ia tidak lagi menjadi bagian dari NU. (Wawancara dengan Imam Aziz, Yogyakarta, 30 Agustus 2002).

⁶⁶ Wawancara dengan Imam Aziz, Yogyakarta, 30 Agustus 2002.

⁶⁷ Michael Ignatieff, *op. cit.*, hlm.176.

“pembukaan-diri” ini, mereka sekaligus menggugat atau sekurang-kurangnya membuat goyah klaim generasi tua NU yang menyatakan bahwa partisipasi atau keterlibatan mereka dalam pembunuhan massal terhadap kaum komunis pada 1965-66 sebagai perbuatan pembelaan diri. Ini merupakan modal kultural yang penting bagi kaum muda NU untuk melanjutkan program rekonsiliasi dengan para korban pembantaian massal 1965-66.

Catatan Penutup

Bab ini telah membahas teks dan konteks dua otobiografi eks-tapol yang telah dituduh terlibat dalam atau tersangkut dengan “Peristiwa 30 September 1965”. Secara tekstual dua otobiografi ini merupakan kisah pribadi dari eks-tapol yang mendaku sebagai Muslim dan komunis sekaligus. Tenggelam di dalam bangunan gambaran diri semacam itu, masing-masing pengarang dua otobiografi ini jatuh ke dalam alasan pembenaran yang dibebankan atas diri sendiri, dan alpa berbicara tentang konflik-konflik tajam yang terjadi antara pihak Muslim dan PKI tak lama menjelang “Peristiwa 1965” pecah. Kegagalan berbicara tentang periode konflik yang paling kritis itu melemahkan tujuan penulisan dua otobiografi, yaitu untuk mendestabilisasi pertentangan antara Islam dan komunisme.

Akan tetapi kenyataan bahwa prakarsa penerbitan dua otobiografi tersebut datang dari sejumlah aktivis muda NU, yang tidak lain adalah generasi muda dari musuh PKI dahulu, telah membuka suatu ruang yang mungkin bagi rekonsiliasi antara Muslim dan eks-komunis. Para aktivis muda NU ini telah mematahkan rantai ingatan sosial dari para sesepuhnya dahulu. Apa yang telah mereka lakukan itu membuat hubungan yang seakan-akan tidak terjembatani menjadi terjembatani, terlepas dari rintangan-rintangan baik yang datang dari kalangan NU maupun keluarga para eks-tapol sendiri.

Dalam bab berikut saya akan membahas daya-upaya para aktivis muda NU ini untuk memperluas ruang yang mungkin bagi terwujudnya rekonsiliasi. Saya juga akan memberikan tinjauan kritis terhadap batas-batas usaha demikian itu dalam konteks proses demokratisasi pada era pasca-Soeharto di Indonesia.

Bab V

Merumuskan Kembali Masa Lalu dan Rekonsiliasi

Pengantar

Kita harus mengingat karena mengingat merupakan tugas moral.
Kita berutang kepada para korban. Dan jalan paling kecil untuk
melunasi utang kita ialah dengan bercerita dan bercerita ulang
tentang apa yang pernah terjadi (terhadap mereka itu).¹

Barangkali hanya dalam satu hal si-korban dan si-pengorban mempunyai perasaan yang sama terhadap pelanggaran hak asasi manusia di masa lampau, yaitu bahwa mereka sama-sama memandang masa lampau sebagai beban, dalam arti bahwa masa lampau selalu menghantui masa kini. Meskipun demikian, cara mereka merasai beban masa lampau itu bisa sangat berlainan. Bagi si-korban masa lampau menjadi beban oleh karena trauma yang ditinggalkannya, sehingga mereka selalu dihantui perasaan takut akan kembali menjadi korban. Di samping itu masa lampau juga meninggalkan mereka rasa ketidakadilan, tetapi mereka tidak bisa menyuarakannya oleh karena trauma mereka itu. Bagi si-pengorban masa lampau menjadi beban oleh karena telah meninggalkan kegelisahan, bahwa sekali mereka kehilangan alasan pembenar atas peran-serta mereka dalam kekejaman masa lampau, maka seketika itu juga mereka akan mendapati diri sebagai penjahat, alih-alih pahlawan. Inilah sebabnya, mengapa si-pengorban cenderung akan mempertahankan versi mereka tentang masa lampau yang tak bisa ditawar-tawar. Ketegaran wacana anti-komunis di Indonesia pasca-Soeharto sebagian, jika tidak sepenuhnya, bisa dijelaskan dari sudut pandang ini.

Jika kedua belah pihak, si-korban dan si-pengorban, tidak mengubah sudut pandang masing-masing terhadap masa lampau, rekonsiliasi merupakan sesuatu yang jauh dari kenyataan. Pada pihak si-korban, selama mereka masih dihantui oleh kekejaman masa lampau dan digelisahkan oleh hasrat akan keadilan, dalam arti menyaksikan para pengorban dituntut di depan hukum, selama itu mereka akan mencurigai rekonsiliasi sebagai cara untuk mengingkari rasa-ketidakadilan mereka. Pada pihak si-pengorban, selama mereka tetap mendaku keterlibatan mereka dalam kekejaman masa lampau sebagai tindakan membela diri, selama itu mereka akan mencurigai rekonsiliasi sebagai cara untuk memaksa mereka agar mengakui perbuatan salah. Ini berarti menempatkan mereka, si-pengorban, pada posisi meminta maaf kepada bekas musuh-musuh mereka, alih-alih dimintai maaf. Implikasi dari asumsi-asumsi demikian itu adalah bahwa prakarsa rekonsiliasi harus datang serentak dari kedua belah pihak. Walaupun begitu, jika tidak ada pihak yang bersedia menjadi penengah, maka harapan demikian akan susah terwujud. Langkah yang telah diambil oleh sekelompok aktivis muda NU, seperti yang saya uraikan dalam Bab Empat, dapat dilihat sebagai memainkan peranan penengah itu.

¹ Paul Ricoeur, sebagaimana dikutip dalam Wilhelm Verwoerd, "Towards the Recognition of Our Past Injustices", dalam Charles Villa-Vicencio dan Wilhelm Verwoerd (eds.) *Looking Back Reaching Forward: Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa*, Cape Town: University of Cape Town Press, 2000, hlm. 163.

Bab ini mengkaji peran penengah yang dimainkan oleh para aktivis muda NU dalam proses rekonsiliasi di Indonesia pasca-Soeharto. Tujuan kajian ini untuk memeriksa bagaimana komunitas NU dan eks-komunis, sebagai kelompok yang dahulu saling bermusuhan, berusaha mengatasi beban masa lampau. Ini merupakan gejala yang menarik, oleh karena para penengah terdiri dari anak-cucu para pelaku kekejaman di masa lampau. Hal ini menunjukkan, setidaknya-tidaknya telah terjadi pembongkaran terhadap ingatan generasi tua. Tetapi kemungkinan ini merupakan akibat dari apa yang telah terjadi di dalam tubuh NU sendiri. Karena itu, kita perlu menilai dinamika intern NU dengan jalan meneliti, bagaimana NU menempatkan kembali posisinya, merumuskan kembali masa lampainya, dan membayangkan kembali masa depannya. Pemahaman yang tepat tentang hal ini akan membantu kita untuk mengerti, mengapa dan bagaimana para aktivis muda NU telah melepaskan diri dari masa lampau “komunis” yang telah dikekalkan – masa lampau seperti yang dibangun dalam wacana anti-komunis itu. Dengan melepaskan diri dari masa lampau, mereka merintis jalan menuju rekonsiliasi, membuat sesuatu yang seakan-akan mustahil menjadi mungkin.

Membahas dinamika internal NU orang tidak bisa mengabaikan kepemimpinan Gus Dur dalam organisasi ini. Sebagaimana dilontarkan oleh banyak pengamat NU, Gus Dur telah membuat perubahan sangat penting dalam citra NU, yakni dari suatu organisasi Muslim “tradisionalis” menjadi “liberal progresif” tanpa tercabut dari “lahan budayanya”.² Perubahan mencolok itu kentara dalam hal bagaimana NU, terutama para aktivis mudanya, mengembangkan wacana tentang *civil society*, demokrasi, dan hak asasi manusia permasalahan yang tidak terlalu akrab bagi NU sebelum Gus Dur menjadi ketua NU pada awal tahun 1980-an. Walaupun begitu reaksi kalangan kyai senior terhadap wacana-wacana tersebut juga perlu dikaji. Peranan sosial dan budaya mereka tidak bisa diabaikan, karena mereka merupakan tokoh-tokoh terpenting di pesantren-pesantren, yang adalah basis sosial dan budaya bagi NU. Suara mereka sangat berpengaruh terhadap cara-cara (dan batas-batas) di mana rekonsiliasi berlangsung.

Antara lain berkat pengaruh pribadi Gus Dur yang menggugah itulah, arah pengaruh di dalam NU tidak selalu datang dari generasi tua kepada generasi muda. Dalam berbagai hal justru generasi muda yang berpengaruh terhadap generasi tua. Tentang ini dapat disimak dalam isu rekonsiliasi NU dengan orang-orang yang selamat dari pembunuhan tahun 1965-66. Yaitu, bagaimana Syarikat, organisasi non-pemerintah aktivis muda NU, dan jaringan kerjanya di kalangan komunitas NU, mencari dukungan dari kalangan kyai tua di dalam melaksanakan agenda rekonsiliasi tersebut. Dukungan mereka menjadi petunjuk tentang hasrat NU untuk bernegosiasi dengan tragedi masa lampau.

² Misalnya sebagaimana ditandakan dalam Douglas Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, London & New York: Routledge, 1995; A. Gaffar Karim, *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*, Yogyakarta: Lembaga Kajian Islam dan Sosial, 1995; Mitsuo Nakamura, “NU’s Leadership Crisis and Search for Identity in the Early 1980s: from the 1979 Semarang Congress to the 1984 Situbondo Congress”, dalam Greg Barton dan Greg Fealy (eds.) *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Clayton: Monash Asia Institute, 1996; Martin van Bruinessen, “Traditions for the Future: The Reconstruction of Traditionalist Discourse within NU”, dalam Greg Barton dan Greg Fealy (eds.) *ibid.*; Greg Barton, “The Liberal, Progressive Roots of Abdurrahman Wahid’s Thought”, dalam Greg Barton dan Greg Fealy (eds.) *ibid.*; Greg Barton, *Abdurrahman Wahid: Muslim Democrat, Indonesian President*, Sydney: University of New South Wales Press, 2002; Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000; John L. Eposito dan John O. Voll *Makers of Contemporary Islam*, New York: Oxford University Press, 2001.

Berdasar kerangka singkat di atas, bab ini disusun sebagai berikut. *Pertama*, saya akan memaparkan dinamika internal NU semasa di bawah kepemimpinan Gus Dur. Pokok soal yang dibahas ialah anjuran toleransi Gus Dur dan implikasinya bagi NU. *Kedua*, saya akan meneliti bagaimana Syarikat dan jaringan kerjanya mengembangkan dan menerjemahkan ide-ide rekonsiliasi ke dalam program aksi. Perhatian khusus akan ditujukan pada penerbitan *Ruas*, buletin rekonsiliasi dwibulanan. Pembahasan saya tentang bagian ini berdasarkan data yang dikumpulkan melalui wawancara pribadi, begitu juga melalui email, dengan anggota pengurus Syarikat di Yogyakarta. *Ketiga*, saya akan menggambarkan kasus rekonsiliasi yang terjadi di tingkat akar rumput di Blitar, Jawa Timur. Penggambaran kasus ini akan memperlihatkan titik-titik dan batas-batas yang kuat dari bentuk rekonsiliasi komunal. Data tentang kasus ini diperoleh atas dasar wawancara perseorangan dengan sejumlah aktivis muda NU di Blitar, Jawa Timur.

Abdurrahman Wahid dan Dinamika Intern NU

Sampai tahun 1980-an banyak pengamat Islam Indonesia selalu menyebut NU sebagai tradisional, dalam arti bersifat kolot dan menentang perubahan (*jumud*), *vis-a-vis* Muhammadiyah yang dipandang sebagai modernis, dalam arti sebagai suatu organisasi Islam yang merespons perubahan sosial dengan sikap progresif (maju). Dalam dua dasawarsa terakhir pandangan yang stereotip demikian itu menjadi kurang bermanfaat, kalau bukannya malah sama sekali menyesatkan untuk bisa memahami penampilan umum tentang dua organisasi ini, khususnya tentang NU. Pemberian cap NU sebagai tradisional perlu ditinjau kembali. Ini disebabkan oleh dinamika internal NU, yang dalam banyak hal tidak bisa dipisahkan dari kepemimpinan Gus Dur.

Seperi dikemukakan Greg Barton, sejak memangku jabatan sebagai ketua NU dalam bulan Desember 1984, retorika Gus Dur ditandai oleh nadanya yang tegas liberal dan progresif. Ia sangat mementingkan perlunya sikap positif dan luwes dalam menjawab modernitas. Ia juga menekankan bahwa sifat majemuk multi-komunal masyarakat Indonesia modern harus dihormati dan dipertahankan terhadap arus yang picik. Dalam kaitannya dengan sumber-sumber pemikiran Islam ia mendukung sintesis yang canggih antara nilai-nilai modern yang paling baik, dan tanggung jawab pada rasionalitas serta keserjanaan tradisional.³

Untuk mewujudkan ide-ide seperti itu, pada masa awal jabatannya selaku ketua, dalam kepemimpinan bersama dengan seorang kyai terkemuka, Achmad Siddiq, Gus Dur mengambil langkah yang menentukan bagi perjalanan sejarah NU.⁴ Langkah itu ialah kembali pada piagamnya yang asli, atau yang lazim disebut *khittah* 1926 – tahun 1926 ialah tahun berdirinya NU. Menurut piagam asli ini pada dasarnya NU merupakan sebuah organisasi sosio-religius. Dengan *khittah* 1926 NU berhenti sebagai partai politik, dan semua pengurusnya dilarang merangkap kedudukan sebagai pengurus partai politik apa pun. Dengan tindakan ini Gus Dur

³ Lihat Barton, 1996, *ibid.*, hlm. 190.

⁴ Secara singkat, sejarah NU adalah sebagai berikut: didirikan pada 1926 di Surabaya sebagai organisasi keagamaan, kemudian menjadi anggota khusus partai Islam, yaitu Masyumi, pada 1945. Dari 1952 hingga 1973, ia berdiri sebagai partai politik sendiri. Pada 1973, pemerintah mengharuskannya lebur bersama partai-partai politik Islam lainnya menjadi partai baru yaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Pada 1984, NU mengundurkan diri dari politik praktis dan kembali ke *khittahnya* sebagai organisasi sosial keagamaan. Akan tetapi, pada 1999, ia mendirikan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), meskipun secara organisasi tetap terpisah.

dan Siddiq berharap bisa mengalihkan energi NU dari kegiatan politik praktis ke arah kegiatan sosial, budaya, kerohanian, dan ekonomi untuk memperbaiki kesejahteraan umat (komunitas NU).⁵

Keputusan untuk menarik diri dari politik tidak hanya didasarkan pada keinginan untuk memusatkan pada tujuan sosial, pendidikan, dan keagamaan, tapi juga disebabkan oleh faktor-faktor politik yang timbul dari strategi de-politisasi Orde Baru. Gus Dur menunjukkan bahwa lembaga-lembaga politik resmi diizinkan pemerintah untuk berdiri demi menyokong program pembangunan Orde Baru, dan semata-mata untuk membantu mengawasi tingkah laku politik merdeka yang di luar kontrol pemerintah. Selain itu Soeharto mendaku berhak menetapkan tingkah laku politik apa yang sesuai dengan Pancasila. Secara ideologis NU merasa terkungkung di dalam struktur “Demokrasi Pancasila” yang otoriter. NU melihat bahwa dengan terus ikut berperan-serta di dalam struktur politik Orde Baru yang mengekang, akan membuat diri sendiri sama sekali tanpa guna. Karena itu dengan menarik diri dari politik, ironisnya, NU justru menemukan jalan yang lebih efektif untuk berperan-serta di dalam politik. Apa yang diartikan dengan “politik” memang bukan kekuasaan dalam pengertian birokrasi, tetapi lebih pada usaha untuk memperbesar kemampuannya dalam melindungi kepentingan organisasi atau kepentingan umat, selain usaha menyumbang pada wacana nasional tentang pembangunan dan politik dengan suara yang khusus dan merdeka.⁶

Sebagai konsekuensi dari pengunduran dirinya dari politik praktis, NU pecah dengan Partai Persatuan Pembangunan (PPP) – koalisi partai-partai Islam yang dipaksakan pemerintah Orde Baru. Selain alasan tersebut di atas, ada hal lain lagi yang layak diperhatikan dalam masalah putusnya NU dengan PPP. Hal itu karena, menurut pendapat Gus Dur, hubungan langsung antara lembaga-lembaga keagamaan dengan partai-partai politik adalah tidak sehat. Bukanlah Islam itu saja (atau agama lain apa pun di Indonesia) yang tidak perlu mencoba mempengaruhi perkembangan politik, tetapi terlebih lagi bahwa pelibatan langsung badan keagamaan di dalam politik kepartaian akan mengancam membatasi kemerdekaan kesadaran para anggota, dan mendorong tumbuhnya sektarianisme di dalam politik. Gus Dur sadar akan obsesi banyak (Muslim) konservatif dengan isu menjadikan Indonesia sebagai “negara Islam” atau membuatnya menjadi negara yang “lebih Islami”. Ia juga sadar benar bahwa antagonisme NU terhadap PKI di panggung politik telah meluas menjadi tindak kekejaman yang tak terperi semasa pembantaian 1965-66.⁷

Kesadaran Gus Dur akan sektarianisme dan keprihatinannya terhadap pelibatan NU dalam pembantaian 1965-66 layak diperhatikan dalam konteks dengan pengertian NU tentang “pengakuan sejarah”. Tentang hal tersebut pertama itu diterjemahkan dalam gagasan tentang toleransi, yang di dalamnya semangat-berkita (*inclusiveness*) sangat diutamakan.⁸ Sedangkan tentang perihal kedua agaknya merupakan salah satu dari berbagai konsekuensi logis daripadanya, dalam arti bahwa semangat-kekitaan NU janganlah hanya untuk melindungi

⁵ Lihat Douglas Ramage, 1995, *op. cit.*; A. Gaffar Karim, 1995, *op. cit.*; Mitsuo Nakamura, 1996, *op. cit.*; Martin van Bruinessen, 1996, *op. cit.*; dan Greg Barton, 1996, *op. cit.*

⁶ Lihat Douglas Ramage, 1995, *ibid.*, hlm. 55-57.

⁷ Lihat Greg Barton, 2002, *op. cit.*, hlm. 149.

⁸ Gus Dur menegaskan bahwa tradisi toleransi dalam Islam dinyatakan dengan sangat jelas dalam Al Qur'an dan Hadist. Islam berhakikat toleran karena itu adalah perintah Allah. Gus Dur menekankan bahwa hak-hak minoritas harus diakui dan tindakan tegas harus diambil untuk menentang diskriminasi dan intimidasi berdasarkan agama. Lihat Mitsuo Nakamura, 1996, *op. cit.*, hlm. 107.

minoritas etnik dan agama sebagai “kelompok-kelompok yang rentan”.⁹ NU juga harus memasukkan mereka yang sejak berdirinya rezim Orde Baru dicap ternoda (distigmatisasi) secara sosial dan politik, yaitu para eks-tapol dan orang-orang yang selamat dari pembantaian 1965-66.¹⁰ Ide rekonsiliasi NU bersumber dari dua butir keprihatinannya itu.

Pernyataan terbuka tentang perlunya rekonsiliasi memang sangat belakangan saja, yaitu sesudah jatuhnya Soeharto. Tetapi ide ini secara tersirat bisa ditelusuri pada tulisan-tulisan Gus Dur tahun 1970-an, yang memperlihatkan rasa tanggung-jawabnya yang mendalam terhadap masalah-masalah humanisme liberal. Seperti dikemukakan Barton, tema yang selalu muncul dalam tulisan Gus Dur ialah penegasannya tentang reformasi progresif sebagai suatu proses yang bersinambung dan tanpa henti. Proses ini disebutnya “dinamisasi”, untuk melukiskan sifat dasarnya yang progresif yang memungkinkan Islam selalu memperbarui diri, sehingga akan tetap relevan selama-lamanya. Gus Dur berpendapat, jika masyarakat Islam memiliki semangat kebaruan yang terkandung dalam “dinamisasi” itu, maka ia akan menjadi model masyarakat yang lebih menarik bagi semua penduduk, baik Muslim maupun non-Muslim, karena akan merupakan masyarakat yang menyambut baik perbedaan dan mensyukuri komposisinya yang majemuk. Inti pandangan Gus Dur ini ialah pendapatnya bahwa Islam menyeru pada umat manusia untuk bertoleransi, dan bahwa tidak ada orang bisa menjadi Muslim yang baik tanpa menunjukkan kemauan baik terhadap semua di tengah-tengah masyarakat.¹¹

Uraian di atas memperlihatkan, bahwa *masyarakat* seperti yang dibayangkan Gus Dur ialah *semua* golongan masyarakat tanpa terkecuali. Ini mestinya mencakup juga eks-tapol yang dicap ternoda berikut keluarga mereka kaum yang diberangus semasa di bawah Orde Baru Soeharto. Namun ketika itu, tentu saja, ia tidak mengatakan secara blak-blakan tentang perhatiannya kepada golongan masyarakat ini, karena tidak mungkin orang akan berbuat demikian. Pernyataan simpati secara terbuka terhadap mereka nyaris mustahil. Gus Dur menaruh perhatian terhadap keterlibatan NU dalam pembantaian 1965-66 ketika ia menempuh pendidikan di Universitas Al Azhar di Kairo. Walaupun demikian baru sangat belakangan ia menyatakannya secara terbuka. Seperti dikatakannya kepada Greg Barton, ia sangat menyadari bahwa organisasinya, NU dan terutama sayap pemudanya, Ansor, yang dahulu ia pun sangat aktif di dalamnya, banyak terlibat dalam pembunuhan kejam dan dalam pembantaian terhadap orang-orang tak bersalah.¹² Seperti ditulis Barton: “Ia ingat, ia juga merasa sedih dengan apa

⁹ Muhammad Fajrul Falaakh, “Nahdlatul Ulama and Civil Society in Indonesia”, dalam Mitsuo Nakamura, Sharon Siddique, dan Omar Farouk Bajunid (eds.) *Islam and Civil Society in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001, hlm. 39.

¹⁰ Karenanya, inklusivitas NU itu total, tak satu bagian pun dalam masyarakat yang disisihkan. Dibandingkan dengan organisasi Islam lainnya, yang sama-sama mendaku dirinya toleran, wawasan toleransi NU tampak berbeda.

¹¹ Lihat Greg Barton, 1996, *op. cit.*, hlm. 225-6. Dalam bahasa pesantren, wawasan toleransi semacam itu dirumuskan ke dalam konsep “tiga persaudaraan”, yaitu *ukhuwwah Islamiyah* (persaudaraan di antara sesama Muslim), *ukhuwwah wathaniyyah* (persaudaraan di antara sesama warga negara), dan *ukhuwwah basyariyah* (persaudaraan di antara sesama umat manusia), yang mesti diterapkan dalam *harakah ta’awun* (upaya bersama). Lihat Muhammad Fajrul Falaakh, 2001, *op. cit.*, hlm. 37.

¹² Sejak awal 1960-an, kepemimpinan NU terpecah ke dalam dua faksi. Yang pertama adalah duo Wahab Chasbullah dan Idham Chalid, dan yang kedua adalah sekelompok pesaing militan dari golongan pemuda yang berbaur dengan unsur-unsur veteran. Yang pertama bersifat akomodatif terhadap politik Soekarno, Nasakom, yang – paling tidak secara formal – mengakui keberadaan PKI dalam arena politik. Sementara, yang kedua justru bersifat anti-Soekarno dan anti-komunis. Faksi kedua inilah yang melancarkan kampanye menentang aktivitas PKI dan gerakan sayap kiri dalam politik Indonesia di bawah Soekarno. Kampanye ini meliputi mobilisasi

yang terjadi di Indonesia selama ia tidak di tanah air. Keterlibatan NU dan Ansor membuatnya sedih dan risau; ia merasa putus asa terhadap umatnya yang tidak akan pernah menjadi cukup matang untuk bisa meninggalkan primordialisme dan perasaan sok-benar sendiri yang tidak sehat”.¹³

Kembali pada idenya tentang toleransi, keinginan Gus Dur untuk memisahkan badan-badan persatuan keagamaan dari politik praktis, atau keinginannya akan tatanan yang “bebas dari pengakuan keimanan” (“*de-confessionalised polity*”), tumbuh dari impiannya untuk menghindari berulangnya masa-masa musibah tahun 1950-an dan 1960-an, ketika konflik politik mewujud dalam tema agama, daerah, dan etnik.¹⁴ Dengan politik yang “terbebas dari pengakuan keimanan” (*de-konfessionalisasi*), ia menginginkan agar Islam, dengan NU sebagai elemen utama, menjadi kekuatan untuk perubahan secara damai menuju masyarakat yang demokratis dan toleran.¹⁵

Tidak berarti bahwa gagasan-gagasan Gus Dur tidak menjumpai tentangan di dalam NU. Tidak sedikit pemimpin terkemuka NU dari kalangan kyai senior, termasuk pamannya sendiri, Yusuf Hasyim, terang-terangan menentang banyak prakarsa dan pernyataan Gus Dur. Mereka khawatir terhadap tingkah-lakunya yang menyimpang dari kebiasaan dan pernyataan-pernyataannya yang provokatif.¹⁶ Misalnya seorang kyai senior NU, Kyai As’ad, berpendapat, bahwa keterangan Gus Dur tentang toleransi yang berlebihan itu dapat meniadakan batas antara Muslim dan non-Muslim (dan Muslim yang kurang saleh). Yang lebih penting lagi banyak kyai senior yang menolak penarikan diri NU dari politik, oleh karena mereka masih tergabung dalam PPP. Mereka menyesali pemutusan hubungan dengan partai politik ini, terutama terhadap daya-upaya Gus Dur untuk menggembosi partai ini dalam pemilu 1987. Memang pada Musyawarah Nasional (Munas) NU tahun 1987 sekelompok politisi NU berusaha melengserkan Gus Dur, dan mengusulkan agar NU menjadi partai politik lagi, terlepas dari PPP.¹⁷ Namun demikian usaha itu gagal. Walaupun gagal, usaha itu menunjukkan tentang tidak mantapnya keputusan NU menarik diri dari politik praktis.

Di balik ambivalensi ini terdapat banyak faktor. Selain pengalaman para pimpinan NU yang bermacam-macam, faktor tidak adanya struktur organisasi di dalam NU yang terpusat kuat, hendaknya juga dilihat sebagai salah satu yang terpenting.¹⁸ Seperti sudah saya kemukakan di atas, basis sosial NU terletak di pesantren-pesantren. Tiap-tiap pesantren mempunyai otonominya masing-masing. Oleh karena itu, tanggapan mereka terhadap berbagai

anggota NU untuk secara fisik menentang serangan kebijakan landreform PKI pada akhir 1964. Selain itu, juga bergabung dengan tentara dan berbagai kelompok anti-komunis lainnya dalam upaya melenyapkan PKI mengikuti percobaan kudeta berdarah pada 1965. Segera sesudah percobaan kudeta 1965 itu, para pemimpin dari golongan muda dalam tubuh NU itu mengambil inisiatif merumuskan sikap tegas anti-PKI. Wahab Chasbullah dan Idham Chalid terus berkuat dengan kebijakan mengkritik PKI, tetapi imbauan untuk mencegah dan upaya mereka untuk membela Soekarno hampir tidak berpengaruh apa-apa bagi kelompok militan yang semangatnya sedang berkobar-kobar itu. Lihat Greg Fealy, “Wahab Chasbullah, Traditionalism and the Political Development of Nahdlatul Ulama” (1996a), dalam Greg Barton dan Greg Fealy (eds.) 1996, *ibid.*, hlm. 38-39.

¹³ Lihat Greg Barton, 2002, *op. cit.*, hlm. 90-91.

¹⁴ Umumnya disebut politik aliran. Lihat Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1960.

¹⁵ Lihat Douglas Ramage, 1995, *op. cit.*, hlm. 70-72.

¹⁶ Salah satu contoh adalah pernyataan kontroversial Gus Dur tentang boleh digantikannya ucapan *Assalamu’alaikum* dengan ucapan “selamat pagi” atau “selamat malam”. Hal ini memancing kritik pedas tidak hanya dari kalangan Islam non-NU, melainkan juga dari komunitas NU itu sendiri.

¹⁷ Lihat Martin van Bruinessen, 1996, *op. cit.*, hlm. 144-145.

¹⁸ Dibandingkan dengan Muhammadiyah, struktur organisasi NU tidak terlalu mengekang.

masalah banyak bergantung pada, jika malah tidak sama sekali ditentukan oleh, pandangan kyainya. Sebab, kyai bukan sekadar tokoh utama di situ, tetapi juga personifikasi dari pesantrennya itu sendiri.¹⁹ Karena itu tidaklah mengherankan jika suara-suara pimpinan NU tidak pernah bisa dibikin tunggal, walaupun ada seorang tokoh kyai berpengaruh seperti Gus Dur. Ini berarti bahwa pandangan Gus Dur tidak selalu sejalan dengan pandangan resmi NU.²⁰

Walaupun pendapat Gus Dur dan suara resmi NU tidak selalu sejalan, tetapi bahwa ia terpilih kembali sebagai ketua umum dalam tiga kongres nasional berturut-turut, yaitu pada 1984, 1989, dan 1994,²¹ menunjukkan bahwa ia telah menjadi pemimpin NU yang semakin berpengaruh. Pemikirannya yang maju, perjuangannya untuk demokrasi, toleransi beragama, dan pembelaannya untuk hak-hak asasi manusia, telah mendapatkan pujian dari aktivis muda NU yang berwawasan pembaruan.²²

Terhadap aktivis muda NU, Gus Dur telah memberikan sumbangan besar bagi perubahan budaya intelektual NU. Seperti dikemukakan Barton, Gus Dur telah memberikan kepada umatnya di dalam NU, terutama kaum mudanya, “kepercayaan untuk mengeksplorasi ide-ide baru dan memprakarsai usaha-usaha baru”. Walaupun begitu, Barton melanjutkan, “Gus Dur tidak mau membangun hubungan pengasuh-anak asuh (*mentor-protege*) langsung antara dirinya dengan para pemimpin muda itu. Malahan dengan sengaja ia menciptakan lingkungan bagi mereka agar terlibat dalam diskusi-diskusi kritis, tanpa berusaha secara langsung untuk memberikan bimbingan pemikiran dan tindakan mereka. Generasi muda memandangnya sebagai seorang tokoh karismatik dan mendatangkan ilham, yang memberi mereka *kebebasan untuk mencoba hal-hal baru dan mengeksplorasi ide-ide baru*”.²³

¹⁹ Pesantren dikenal karena kekhususannya sebagai sekolah keagamaan yang diwarnai secara kental oleh pemikiran kyainya. Untuk studi yang komprehensif dan detail tentang tradisi pesantren, lihat Zamakhsyari Dhofier, *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*, Tempe, Arizona: Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University, 1999.

²⁰ Lihat Douglas Ramage, 1995, *op. cit.*, hlm. 46. Ini menjelaskan mengapa NU, sebagai sebuah organisasi, tidak pernah secara resmi mengumumkan pernyataannya tentang isu rekonsiliasi yang telah dihembuskan Gus Dur itu. Namun, lebih banyak kyai, bahkan termasuk para kyai yang sudah sepuh, memberikan dukungan terhadap program rekonsiliasi yang dicetuskan oleh para aktivis muda NU.

²¹ Kongres 1994 merupakan saat yang paling genting bagi NU karena adanya upaya pemerintah untuk mencegah terpilih kembalinya Gus Dur sebagai ketua umum. Pada waktu itu, Soeharto melihat Gus Dur sebagai saingan yang semakin serius dan diperhitungkan. Bagi Soeharto, kegiatan Gus Dur yang semakin berpengaruh dalam upaya demokratisasi, baik di dalam maupun di luar tubuh NU, merupakan sebuah ancaman serius bagi “stabilitas politik”. Itulah sebabnya mengapa pemerintah cenderung memihak kandidat yang berlawanan dengan Gus Dur. Tetapi, Gus Dur-lah yang terpilih kembali. Tentang kongres NU tahun 1994, lihat Greg Fealy, “The 1994 NU Congress and Aftermath: Abdurrahman Wahid, *Suksesi* and the Battle for Control of NU” (1996b), dalam Greg Barton dan Greg Fealy (eds.) 1996, *op. cit.*

²² Lihat John L. Eposito dan John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*, New York: Oxford University Press, 2001, hlm. 215.

²³ Lihat Greg Barton, 2002, *op. cit.*, hlm.160, cetak-miring ditambahkan. Hubungan seperti itu terdapat di luar hubungan paternalistik tradisional antara kyai dan santri dalam “tradisi” pesantren. Dalam tradisi itu, santri diharuskan mengikuti tafsiran keagamaan dari kyai-nya. Model hubungan seperti itu juga diterapkan dalam hal-hal lainnya. Selain itu, berdasarkan pengamatan seorang intelektual muda NU, Gus Dur mengubah posisi umat (komunitas NU) dari sekadar sebagai objek bagi mobilisasi politik menjadi subjek bagi perubahan sosial. Lihat juga A. Gaffar Karim, *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*, Yogyakarta: Lembaga Kajian Islam dan Sosial, 1995, hlm. 189.

Ini konsisten dengan gagasan pemberdayaan masyarakat sipil, yang telah dimulai oleh NU dari dalam dirinya sendiri. Maka, tidaklah mengherankan ketika berada di bawah kepemimpinan Gus Dur, NU tumbuh menjadi “benteng pertahanan terakhir masyarakat sipil” – demikian diistilahkan oleh seorang pengamat politik

Dengan mengubah budaya intelektual NU, selama lima belas tahun memimpin organisasi ini Gus Dur membantu pengembangan sosial dan politik banyak kaum intelektual yang sependirian.²⁴ Ia berusaha memperkuat kepemimpinan NU dan menggiatkan kembali keanggotaan melalui pengasuhan pada pimpinan muda di tingkat akar rumput, sehingga NU tampil dengan kepemimpinan yang bersemangat reformis.²⁵

Namun demikian inisiatif-inisiatif dan kreativitas-kreativitas pimpinan yang reformis dan intelektual yang sependirian itu tidak selalu bisa diberi tempat di dalam NU. Ini terutama disebabkan oleh tiadanya struktur organisasi yang terpusat kuat. Ini juga menjelaskan, mengapa berbagai NGO (= Organisasi Non-Pemerintah, untuk selanjutnya disebut “ornop” saja, *ed.*) baru dan kebanyakan otonom bermunculan di dalam NU sejak dipimpin oleh Gus Dur dan Siddiq.²⁶ Inisiatif untuk kebanyakan ornop itu datang dari kaum muda tamatan pesantren, sering kali dengan bantuan ulama yang progresif; dan mereka itu tidak punya ikatan resmi dengan NU.²⁷ Didirikannya jaringan kerja aktivis di tengah komunitas NU yang bernama Syarikat, dan prakarsa-prakarsanya dalam hal rekonsiliasi, seperti akan saya bahas di bawah, merupakan bagian dari dinamika dan suasana intern di dalam NU.

Syarikat: Aktivis Muda NU dan Gagasan Rekonsiliasi Mereka

Seorang cendekiawan muda NU menulis sebagai berikut:

Hampir tidak bisa diragukan bahwa NU, selain tentara yang berpakaian preman, berdiri di barisan depan dalam melakukan pembunuhan terhadap kaum komunis. Ribuan, bahkan ratusan ribu, orang komunis itu adalah penduduk desa biasa, tetangga orang-orang NU sendiri, dan mereka itu juga Muslim ... Keterlibatan NU (dalam pembantaian 1965-66) tidak diragukan lagi, merupakan *noda terbesar* dalam sejarahnya.²⁸

Bertolak dari pengakuan di atas itu, sekelompok aktivis muda NU memprakarsai rekonsiliasi antara NU dengan mereka yang selamat dari pembunuhan 1965-66. Ada dua hal dalam pengakuan itu yang patut diperhatikan. Pertama, pengakuan tentang keterlibatan NU dalam pembantaian 1965-66 sebagai stigma atau noda.²⁹ Seperti di atas sudah dikemukakan, bahwa pengakuan ini telah menghancurkan “mitos sebagai korban dan tidak bersalah” yang

Indonesia – di tengah-tengah struktur politik otoritarian dan represif dari rezim Orde Baru. Lihat Muhammad Fajrul Falaakh, 2001, *op. cit.*, hlm.33.

²⁴ Lihat Greg Barton, 2001, *op. cit.*, hlm. 252.

²⁵ Lihat John L. Eposito dan John O. Voll, 2001, *op. cit.*, hlm. 202.

²⁶ Sebagai perbandingan, fenomena yang sama tidak terjadi di dalam Muhammadiyah. Para pimpinannya mengakui bahwa kemunculan spontan NGO (Non-Government Organization = Organisasi Non-Pemerintah, disingkat “ornop”, *ed.*) tidak akan pernah terjadi di dalam tubuh Muhammadiyah, di mana segala sesuatunya direncanakan secara terpusat dan diawasi secara ketat oleh sebuah dewan sentral. Lihat Greg Barton, 2002, *op. cit.*, hlm.160-61.

²⁷ Lihat Greg Barton, *ibid.*

²⁸ (Cetak miring, ditambahkan). Nur Kholik Ridwan, *Islam Borjuis dan Islam Proletar: Konstruksi Baru Masyarakat Islam Indonesia*, Yogyakarta: Galang Press, 2002, hlm. 100-1.

²⁹ Hal ini serupa dengan semangat pernyataan resmi Organisasi Pemuda NU atau Ansor Cabang Yogyakarta pada Nopember 2000, yang menyatakan bahwa “pembunuhan terhadap orang-orang komunis pada 1965-66 itu adalah suatu pelanggaran berat hak asasi manusia”. Lihat Bab Satu, sub-judul “Jatuhnya Soeharto dan Munculnya Isu Rekonsiliasi Nasional”, isi dari *Catatan 12*. Pernyataan tersebut dimuat dalam *Bernas*, 22 Nopember, 2000.

terus berlaku di Indonesia pasca-Soeharto, terutama di kalangan umat Islam. Mitos ini merupakan rintangan berat di tengah jalan menghadapi fakta-fakta yang tidak disukai,³⁰ karena orang secara individual atau kolektif ingin selalu melihat dirinya sebagai korban yang tidak bersalah, meskipun (mungkin) terlibat dalam kekejaman masa lalu itu.³¹

Kedua, pengakuan bahwa orang-orang (yang disebut) komunis ialah “penduduk desa biasa, tetangga orang NU sendiri, dan mereka pun Muslim”. Ini merupakan gugatan keras terhadap sikap mempersetan “orang komunis”, seperti yang selalu terdengar dalam retorika anti-komunis. Pengakuan ini melukiskan “orang komunis” sebagai umat manusia yang punya wajah dan nama, yang sesama Muslim dan akrab dengan orang-orang NU sendiri. Mereka bukanlah “setan-setan tanpa kepala” atau “musuh-musuh yang menakutkan”, seperti yang selalu digambarkan dalam wacana anti-komunis. Pengakuan seperti ini merupakan satu bentuk dari apa yang oleh Paul Ricoeur disebut sebagai “membayar hutang pada korban”, seperti yang sudah saya kutip untuk pembukaan bab ini.

Bagi aktivis muda NU yang menamai diri mereka Syarikat (Masyarakat Santri³² untuk Advokasi Rakyat), butir pertama di atas merupakan titik tolak bagi NU untuk merumuskan ulang masa lampunya sendiri, dengan memeriksanya melalui cermin yang baru dan lebih dekat. Butir yang kedua merupakan tempat *berpijak* NU untuk melaksanakan konsepnya yang kedua tentang persaudaraan, yaitu *ukhuwwah wathaniyyah* (persaudaraan antar-sesama warga bangsa). Ini berarti, bahwa NU harus memandang sesama warga bangsa sebagai warga bangsa belaka, tanpa memandang ideologi, agama, etnik, dan/atau kotak-kotak konstruksi sosial lainnya.

Didirikan pertengahan tahun 2000, Syarikat semula merupakan kelompok studi para aktivis muda NU di Yogyakarta.³³ Diilhami oleh pandangan kemanusiaan Gus Dur dan dipacu oleh eksplorasi intelektual mereka sendiri, mereka mengambil permasalahan di atas sebagai komitmen sosial mereka.³⁴ Walaupun begitu mereka tidak ingin kepedulian itu hanya sebatas

³⁰ Michael Ignatief, *The Warrior's Honor: Ethnic War and the Modern Conscience*, London: Chatto & Windus, 1998, hlm. 176.

³¹ Sebagaimana telah saya paparkan dalam Bab Dua, bukan tidak banyak tokoh anti-komunis mendaku diri sebagai korban – yaitu menjadi korban represivitas ketika PKI “berada di atas angin” – sebagai alasan penolakan terhadap inisiatif Gus Dur tentang rekonsiliasi dengan mereka yang disebut kaum eks-komunis itu. Di lain pihak, mereka tetap saja tidak mengatakan apa-apa atas apa yang telah mereka perbuat atau mungkin telah mereka lakukan pada masa setelah “Peristiwa 30 September 1965” itu. Bahkan, walaupun mereka terpaksa harus mengakui pembantaian terhadap kaum yang dituduh komunis itu, mereka akan mengatakan bahwa tindakan itu mereka lakukan karena alasan pembelaan diri (*self-justification*). Mengentalnya wawasan semacam itu mencegah terwujudnya rekonsiliasi.

³² Kata ini terutama mengacu pada murid (keagamaan) di pesantren, tempat di mana mereka dididik, tetapi secara umum juga mengacu pada kaum Muslim yang taat, sebagai kebalikan dari kaum Muslim yang disebut *abangan*, atau Islam nominal.

³³ Kebanyakan aktivisnya adalah lulusan dan mahasiswa dari Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga (IAIN Suka), di mana mereka dididik menjadi sarjana atau intelektual Islam. Namun, dahaga mereka terhadap isu-isu di luar masalah keagamaan telah mendorong mereka untuk menjelajahi wilayah pengetahuan lain, mulai dari filsafat klasik Barat, Marxisme, dan bahkan postmodernisme. Mereka tidak membatasi diri mereka sendiri dalam menggeluti petualangan intelektual. (Lagi-lagi, penjelajahan tanpa kekangan terhadap berbagai gagasan tidak ada kaitannya dengan kepemimpinan Gus Dur dalam NU. Di samping itu, juga karena latar sosial budaya Yogyakarta – yang kerap disebut sebagai “kota pelajar” – yang sangat subur bagi pertumbuhan “basis-basis intelektual”.) Barangkali penjelajahan tanpa batas inilah, yaitu penjelajahan terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan, yang membuat mereka mampu melewati batas-batas intelektual yang primordial.

³⁴ Pengarang buku yang saya kutip pada awal bagian ini (maksudnya: Nur Kholik Ridwan, *ed.*) bukanlah anggota Syarikat. Meskipun begitu, yang ditulisnya mewakili keprihatinan kaum intelektual muda NU pada umumnya.

latihan intelektual belaka. Mereka ingin melangkah lebih lanjut, sebagai sumbangan ke arah perubahan sekurang-kurangnya agar komunitas NU menjadi demokratis, dalam arti menghormati perbedaan dan menyikapi orang lain sebagai sederajat. Karena sasaran utamanya komunitas NU sendiri, maka mereka membangun jaringan kerja bersama sesama aktivis muda NU di berbagai kota, terutama di Jawa Timur dan Jawa Tengah, masing-masing merupakan basis terkuat pertama dan kedua bagi NU.³⁵

Kegiatan pertama mereka ialah menerbitkan otobiografi Hasan Raid pada pertengahan tahun 2001, seperti sudah saya bahas dalam Bab Empat. Tidak kurang penting juga rangkaian kegiatan peluncurannya di beberapa kota besar di Jawa dan Bali, dengan menghadirkan pengarangnya sebagai narasumber, dan hadirin utama mereka yang berasal dari komunitas NU. Tujuan pokok peluncuran ini bukan sekadar mempromosikan buku itu saja, tetapi lebih pada menyebar-luaskan gagasan rekonsiliasi dengan orang-orang (yang disebut) eks-komunis itu. Anggota-anggota muda NU memperlihatkan antusiasme mereka dalam kesempatan peluncuran buku tersebut.³⁶

Langkah berikut yaitu penerjemahan dan penerbitan buku Benedict Anderson dan Ruth McVey, *A Preliminary Analysis of the October 1, 1965 Coup in Indonesia*.³⁷ “Cornell Paper”, demikianlah buku ini lazim disebut, berpendapat bahwa apa yang terjadi pada pagi subuh 1 Oktober 1965 adalah pencerminan dari klonflik internal di kalangan Angkatan Darat, dan hampir tidak ada bukti satu pun tentang keterlibatan PKI sebagai organisasi. Pendapat ini mengandung arti, bahwa menunjuk PKI sebagai dalang pembunuhan terhadap enam perwira tinggi dan satu perwira menengah seperti yang didaku dalam versi resmi rezim Soeharto bukan hanya menyesatkan, tetapi akan memberi alasan pembenaran bagi pembunuhan terhadap orang-orang yang dituduh sebagai komunis, pada buntut kejadian 30 September 1965.

Pertanyaan “siapakah sesungguhnya di balik pembunuhan enam jenderal” dan “siapa dalang(-dalang)-nya” masih tetap tidak terjawab. Banyak peneliti mengajukan berbagai versi mereka, masing-masing dengan pembuktiannya demi alasan yang masuk-akal.³⁸ Versi yang

³⁵ Sebagaimana telah saya kemukakan sebelumnya, tiadanya struktur organisasi yang sentralistis dalam tubuh NU telah memicu tumbuhnya banyak ornop dengan berbagai bidang perhatian di dalam komunitas NU. Dan itu terjadi bukan hanya di kota-kota besar, melainkan juga di kota-kota kabupaten. Ornop-ornop tersebut melakukan kerja sama dengan Syarikat termasuk Lakpesdam (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia) yang didirikan di berbagai kota, FSAS (Forum Studi Agama dan Sosial), LKTS (Lembaga Kajian untuk Transformasi Sosial), dsb. Daftar jaringan kerja Syarikat dapat dilihat dalam buletin dwi-bulanan mereka tentang rekonsiliasi yaitu *Ruas*.) Beberapa aktivis yang tinggal di luar Yogyakarta adalah alumni IAIN Sunan Kalijaga, atau berbagai perguruan tinggi lainnya di Yogyakarta. Kebanyakan mereka aktif dalam kelompok-kelompok studi, pers mahasiswa, dan berbagai kegiatan intelektual dan kebudayaan lainnya ketika mereka kuliah di kampus-kampus tersebut. Wawancara dengan Syaiful Huda (Yogyakarta, 27 Mei, 2002).

³⁶ Koresponden melalui email dengan Imam Aziz, 4 Juli 2001.

³⁷ Edisi bahasa Indonesianya berjudul *Kudeta 1 Oktober 1965: Sebuah Analisis Awal* (Yogyakarta: LKPSM-Syarikat, 2001). Edisi asli karya tersebut pertama kali diterbitkan secara terbatas pada akhir 1966. Mulanya, buku tersebut diedarkan hanya untuk kalangan terbatas di antara para Indonesianis yang berkebangsaan non-Indonesia, untuk mendapatkan komentar dan koreksi. Namun, tanpa sepengetahuan kedua pengarangnya, monograf tersebut sampai juga ke tangan Badan Koordinasi Intelijen Nasional (BAKIN). Pemerintah Indonesia melarang Ben Anderson, sebagai penulis utamanya, untuk masuk ke Indonesia. Larangan ini kemudian dicabut persis setelah Soeharto lengser pada 1998.

³⁸ Untuk tinjauan yang sistematis dan komprehensif tentang berbagai versi seputar “peristiwa 1965”, lihat Hermawan Sulisty, *Palu Arit di Ladang Tebu: Sejarah Pembantaian Massal yang Terlupakan, 1965 1966*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2000, pada bab dua.

ditawarkan Anderson dan McVey, oleh karenanya, bukanlah merupakan versi alternatif satu-satunya, dan versi ini sendiri pun tetap terbuka untuk diperdebatkan. Tetapi inisiatif Syarikat untuk menerjemahkan dan menerbitkan buku ini bukan untuk memajukannya sebagai versi yang paling handal. Bukanlah menjadi tujuan mereka untuk memasuki debat bertele-tele tentang “apa sejatinya yang terjadi pada tanggal 30 September 1965”. Tetapi lebih cenderung sekadar sebagai cara mempertanyakan secara kritis, kalau malah bukannya sama sekali menampik, versi dari rezim Soeharto. Jika versi Orde Baru tetap tinggal tak terbantah, dan pembunuhan atas mereka yang dituduh komunis tetap dibenarkan atau diingkari, maka rekonsiliasi akan menjadi mustahil.³⁹

Penyebaran versi Indonesia dari buku ini dalam kalangan NU sendiri sekurang-kurangnya telah membantu membukakan cakrawala baru tentang masa lalu NU. Banyak anggota NU tiba pada suatu kesadaran baru, bahwa NU sejatinya telah diperalat militer untuk membasmi PKI. Mereka sadar bahwa apa yang terjadi pada 30 September 1965 adalah pencerminan konflik-konflik intern dalam tubuh Angkatan Darat, dan merupakan bagian dari skenario besar untuk pembasmian PKI dan pendongkelan Soekarno,⁴⁰ sebagai pembuka jalan menuju kekuasaan bagi Soeharto (dan pendukung-pendukungnya di kalangan militer). Kesadaran baru ini dikukuhkan oleh pendedahan tentang apa yang dialami oleh banyak kyai senior dalam tahun 1970, yaitu bahwa mereka diintimidasi dan bahkan disiksa oleh militer, kecuali jika mereka mau mengerahkan santri-santri mereka agar mencoblos Golkar (Golongan Karya, yang merupakan partai penguasa tunggal, yang juga partai pemerintah di bawah rezim Soeharto) dalam pemilu tahun 1971 dan 1977. Peristiwa ini telah merangsang timbulnya persepsi “baru” di kalangan NU, bahwa mereka sesungguhnya telah menjadi korban dari rezim Soeharto yang menindas dan sekaligus juga otoriter.⁴¹

Kesadaran baru tentang masa lampau seperti itu, dan penempatan NU sebagai sesama korban sedikit-banyak telah membentuk cara-cara Syarikat dan jaringan kerjanya dalam menggalakkan dan mengusung gagasan rekonsiliasi. Mereka tidak memandang prakarsa mereka untuk rekonsiliasi sebagai suatu “tindakan kesatria” NU terhadap bekas lawan-lawan politiknya. Tetapi mereka juga tidak melihat diri sendiri sebagai pahlawan-pahlawan atau pembela-pembela orang-orang yang selamat dari pembunuhan 1965-66. Mereka memandang rekonsiliasi sebagai jalan untuk mengakhiri hubungan yang traumatis antara NU, sebagai pelaku, dengan eks-komunis, sebagai korban utama kekejaman masa lampau. Mengakhiri trauma merupakan satu jalan untuk menyembuhkan luka-luka, dan menghapus rasa permusuhan dan kecurigaan – kemungkinan sekali itulah dua dari carut-marut kekejian masa lalu. Mereka mengharap agar rasa persaudaraan dapat tumbuh dari rekonsiliasi. Semua tujuan dan harapan ini telah dan terus-menerus didedahkan melalui majalah dwibulanan bernama *Ruas* (harfiah berarti: ruang atau antara-buku) yang diterbitkan berkala oleh Syarikat sejak

³⁹ Wawancara dengan Imam Aziz (Yogyakarta, 30 Agustus 2002).

⁴⁰ Pada waktu itu, PKI merupakan kelompok pendukung terbesar Soekarno.

⁴¹ Wawancara pribadi dengan Syaiful Huda (Yogyakarta, 26 Mei dan 30 Agustus 2002). Perasaan dipinggirkan secara *politis* sesungguhnya mengental di kalangan komunitas Muslim. Akan tetapi, bagaimana perasaan terpinggirkan seperti itu dipahami sebagai “korban urutan kedua dari rezim Soeharto setelah PKI” tampaknya bisa diamati hanya di antara komunitas NU, tanpa memperhitungkan suara-suara beberapa pimpinan konservatif yang sudah sepuh.

September 2001.⁴² Di bawah ini saya akan khusus memusatkan perhatian pada penerbitan *Ruas* itu, dan tanggapan masyarakat terhadapnya.

Ruas: Menjembatani Golongan-Golongan yang Seakan-Akan Tak-Terjembatani

Seperti terbaca pada motto-nya, “Untuk membangun Indonesia damai dan demokratis”, *Ruas* menggalakkan asas hak sama untuk semua, tetapi fokusnya pada eks-tapol. Ini disebabkan oleh karena penerbitan majalah ini terutama dimaksud sebagai jembatan untuk merujukkan kembali antara umat NU dengan mereka yang selamat dari pembunuhan 1965-66. Jurang antara dua golongan ini tampak seakan-akan tidak bisa dijembatani, jika orang melihat mereka dari masa lalu komunis yang dilestarikan, dan hubungan yang saling-tampik antara si-diri “yang religius” dengan si-lain “yang komunis”, di dalam wacana anti-komunis. Namun begitu Syarikat berusaha membuktikan, bahwa apa yang tampaknya tidak bisa dijembatani sejatinya bisa dijembatani, dan apa yang tampaknya mustahil sejatinya mungkin, kendati dengan segala rintangan yang ada.

Alasan lain mengapa fokus ditujukan pada eks-tapol, ialah karena kondisi eks-tapol itu sendiri. Sebagai orang yang selamat dari pembantaian 1965-66, eks-tapol (termasuk keluarga mereka) telah menderita hebat akibat diskriminasi dan stigmatisasi sejak timbulnya rezim Orde Baru Soeharto. Mereka hampir tidak mempunyai hak-hak sipil apa pun. Mereka warga bangsa tanpa hak-hak (penuh).⁴³ Bagi Syarikat, seperti bisa dilihat dalam *Ruas*, oleh karenanya rekonsiliasi dengan mereka itu merupakan bagian dari pemberdayaan *civil society*, yang tidak bisa dipisahkan dari pembangunan proses demokratisasi dan perdamaian.

Ruas menyajikan empat bagian. *Pertama*, editorial yang menyajikan pemikiran tafakur tentang sisi gelap sejarah Indonesia Orde Baru. *Kedua*, kolom bertajuk “Teraju” (harfiah: timbangan). Dengan menggunakan metafora hortikultura, bagian ini membeberkan sifat *mencla-mencle*-nya apa yang merupakan “buah”, “batang” dan “akar” dari akta-akta hukum dalam memperlakukan eks-tapol. *Ketiga*, “Saksi Mata”. Bagian ini menyajikan kisah hidup eks-tapol, melukiskan mereka sebagai kelompok sosial yang tersisih dan ternoda, yang tak kenal lelah berjuang untuk bertahan hidup. *Keempat*, “Jejaring” (jaringan kerja), menyajikan profil jaringan kerja Syarikat. Pengamatan lebih dekat pada tiga bagian pertama tersebut, dan berbagai tanggapan terhadap penerbitan *Ruas* dikemukakan di bawah.

⁴² Menariknya, buletin ini diluncurkan persis pada bulan September bertepatan dengan peringatan tragedi nasional “30 September 1965”. Setelah kejatuhan Soeharto, peristiwa itu masih diperingati, tetapi makna dan formatnya telah diubah, di mana tidak ada lagi dominasi penafsiran negara terhadap peristiwa tersebut. Untuk perubahan makna peringatan “Hari Kesaktian Pancasila” – sebagaimana sering disebut demikian pada zaman rezim Soeharto – setelah kejatuhan Soeharto, lihat Katherine E. McGregor, “Commemoration of 1 October, “Hari Kesaktian Pancasila”: A Post Mortem Analysis”, *Asian Studies Review*, Vol. 26, No. 1, 2002, hlm. 39-72.

⁴³ Para eks-tapol mempunyai akses terbatas untuk meningkatkan kondisi kehidupan dan untuk menegaskan kesadaran mereka sebagai “sang-diri”, baik sebagai warga negara maupun sebagai warga masyarakat Indonesia. Mereka tak diizinkan menjadi pegawai negeri, menjadi anggota pasukan tentara, menjadi anggota DPR dan MPR, dan berbagai profesi yang berkenaan dengan pengalihan pengetahuan atau informasi, seperti menjadi guru, jurnalis, seniman, pengacara, dll. Dalam banyak hal, diskriminasi ini juga diberlakukan juga pada warga keturunan Cina. Hanya saja ada perbedaan. Diskriminasi terhadap para eks-tapol disahkan melalui penetapan secara tertulis dalam undang-undang atau peraturan perundang-undangan. Sementara, diskriminasi terhadap warga keturunan Cina kebanyakan tidak tertulis. Kejatuhan Soeharto telah mendatangkan perbaikan keadaan bagi para warga keturunan Cina. Sementara, untuk para warga eks-tapol, perubahan itu hanya dirasakan sedikit.

Pada saat penulisan ini, *Ruas* sudah tampil dalam edisinya yang keenam. Editorial dari tiga edisi yang pertama mengingatkan, bagaimana berdirinya rezim Orde Baru telah mengorbankan nyawa ratusan ribu manusia dan meninggalkan carut-marut trauma, diskriminasi, dan stigmatisasi bagi jutaan banyak orang. Editorial juga memperlihatkan simpatinya yang mendalam terhadap mereka yang telah distigmatisasi dan didiskriminasi – simpati karena betapapun mereka harus terus berjuang untuk mempertahankan hidup, tidak hanya demi menyangga kehidupan tetapi juga demi berusaha membangun kembali martabat diri mereka.

Edisi-edisi berikutnya menyajikan harapan atau impian akan suatu bangsa yang jujur dalam menatap masa lampau sendiri, karena inilah titik tolak untuk rekonsiliasi. Dalam karangan yang bergaya populer, editorial edisi kelima menceritakan tentang bagaimana seorang anak eks-tapol terpilih menjadi kepala desa, yang menandakan bahwa sudah tidak ada lagi diskriminasi sosial dan politik terhadap mereka, dan bahwa setiap warga bangsa menikmati hak yang sama. Namun demikian editorial ini mengakhiri, bahwa itu sekadar sebuah mimpi. Ini menunjukkan, bahwa hak sama bagi semua, termasuk bagi eks-tapol dan keluarga mereka, masih merupakan mimpi yang belum terwujud. Ini bukan saja disebabkan oleh adanya undang-undang yang diskriminatif, juga oleh adanya sikap curiga yang terus berkanjang di kalangan unsur-unsur lain dalam masyarakat.

Editorial edisi keenam menyajikan sebuah percakapan antara seorang eks-tapol dengan seorang kyai. Dalam percakapan ini si eks-tapol menyatakan kerisauan hatinya sebagai akibat stigmatisasi dan ketidak-adilan yang karenanya ia telah menderita. Pada pihak lain, pak kyai dilukiskan sebagai seorang laki-laki yang bijak, bisa menerima dan menghormati bekas lawan politiknya itu sebagaimana adanya. Namun demikian, sayang, ini pun hanya sebuah percakapan imajiner.

Fokus bagian “Teraju” pada sifat *mencla-mencle* dari “akar”, “batang” dan “buah” ketentuan-ketentuan hukum yang berlaku bagi eks-tapol (dan keluarga mereka). “Akar” itu ialah pernyataan umum hak-hak asasi manusia, “batang” ialah undang-undang dasar negara, dan “buah” ialah keputusan-keputusan pemerintah, ketetapan-ketetapan majelis permusyawaratan, perintah-perintah pejabat pemerintahan, dan akta-akta hukum lainnya yang kedudukannya lebih rendah terhadap konstitusi. Sifat *mencla-mencle*-nya itu sebagai berikut: pernyataan umum hak-hak asasi manusia menyatakan, kemerdekaan berbicara dan hak ikut-serta dalam pemerintahan, ini semua juga ditetapkan di dalam konstitusi negara. Tetapi berbagai peraturan hukum yang dibikin selama pemerintahan Soeharto menyingkirkan eks-tapol (dan keluarga mereka) dari jangkauan hak-hak ini.

Walaupun *Ruas* membeberkan sifat *mencla-mencle* demikian itu, namun bukan menjadi tujuan utama Syarikat untuk memperbaiki undang-undang diskriminatif yang berlaku. Tujuan utamanya ialah pembeberan demi memfokuskan perhatian khusus terhadap ketidak-adilan yang telah dialami oleh eks-tapol. Namun demikian Syarikat tidak menggalakkan pertama-tama pemberdayaan *civil society* dalam pengertian hukum. Daerah gerak Syarikat lebih pada budaya ketimbang politik dan hukum, sasarannya lebih pada lokal ketimbang nasional; dan bidangnya lebih pada komunal ketimbang institusional.⁴⁴ Mereka telah memilih strategi ini mengingat bahwa perjuangan di tingkat nasional melalui saluran-saluran institusional untuk perbaikan hukum, hanya akan menghadapi perlawanan sengit dari berbagai

⁴⁴ Wawancara dengan Syaiful Huda dan Imam Aziz, keduanya adalah anggota pengurus Syarikat (Yogyakarta, berturut-turut pada 26 Mei dan 30 Agustus 2002). Lihat juga profil Syarikat pada edisi pertama buletin *Ruas*.

kelompok reaksioner. Ini tampak jelas dengan kegagalan Gus Dur dalam kampanyenya untuk rekonsiliasi, seperti telah saya bahas dalam Bab Dua.

Dalam kolom “Saksi Mata”, *Ruas* menyajikan kisah-kisah pribadi eks-tapol.⁴⁵ Bukannya tulisan laporan, tetapi *Ruas* sengaja membiarkan eks-tapol menceritakan diri mereka sendiri. Kisah dimulai dari saat mereka ditahan, dan diakhiri pada ungkapan pengharapan mereka akan pemulihan hak-hak sipil dan pembetulan sejarah. Mereka menceritakan tentang ketidak-tahuan mereka, mengapa ditangkap, diperiksa (beberapa disiksa), dan dipenjara tanpa diadili. Mereka mengakui keikut-sertaan politik mereka pada organisasi massa yang erat kaitannya dengan PKI.⁴⁶ (Beberapa dari mereka tidak pernah masuk organisasi apa pun. Mereka itu ditahan sebagai akibat fitnah orang lain). Tetapi mereka tidak merasa bersalah menjadi anggota organisasi itu, oleh karena ormas itu legal dan memperjuangkan kepentingan mereka. Kemudian mereka bercerita tentang pengalaman selama di penjara dan tentang “pengembalian” mereka ke masyarakat. Walaupun telah dibebaskan, tetapi mereka merasa aparat keamanan masih terus mengawasi. Mereka merasa kesempatan untuk hidup sehari-hari menjadi terbatas. Seperti, misalnya, mereka harus minta izin dari pejabat keamanan setempat jika mereka punya rencana untuk bepergian ke tempat-tempat lain. Tetapi, walaupun di dalam ruang dan kesempatan yang sangat sempit itu, mereka berusaha keras untuk bertahan hidup dan memulihkan martabat pribadi mereka.⁴⁷ Sesudah jatuhnya Soeharto, pengawasan terhadap mereka memang menjadi tidak sangat keras. Namun mereka masih belum melihat inisiatif pemerintah untuk merehabilitasi hak-hak sipil mereka,

⁴⁵ Tiap edisi menghadirkan potret diri dari dua eks-tapol. Namun, edisi ketiga dan kelima merupakan pengecualian. Edisi ketiga menghadirkan potret diri dari satu eks-tapol dan satu mantan anggota Banser, satgas NU. Mantan anggota Banser itu tidak pernah dipenjara, namun karena ia menjadi anggota Serikat Buruh Pos, yang berada di bawah SOBSI, sebuah organisasi buruh yang didominasi oleh PKI, ia diinterogasi dan ditahan selama beberapa hari. Selain itu, kariernya juga terganjal di Departemen Pos dan Telekomunikasi dan ia diperintahkan untuk pensiun lebih awal. Sebagaimana dalam edisi ketiga, edisi kelima juga menghadirkan satu eks-tapol dan satu mantan anggota Banser NU. Mantan anggota Banser NU itu bukan hanya tidak ikut dalam pembantaian terhadap kaum komunis oleh kalangan anti-komunis, ia malahan menolong para tetangga terdekatnya yang dituduh sebagai komunis. Dalam suasana histeria anti-komunis, tindakan seperti itu tentu saja sangat berisiko. Mereka yang menolong atau melindungi orang-orang yang dituduh komunis dapat dengan mudah dituduh sebagai komunis juga, dan tuduhan seperti itu bisa membuatnya dipenjara untuk jangka waktu yang lama.

⁴⁶ PKI mendaku baik sebagai partai kader maupun sebagai partai massa. Sebagai partai kader, PKI menyandarkan dirinya pada para kadernya yang militan, dan karena itu, prosedur yang keras dan saringan yang ketat diberlakukan dalam proses rekrutmen dan pengangkatan anggota partai. Namun, sebagai partai massa PKI memobilisasi massa melalui organisasi-organisasi penopangnya. Prosedur menjadi anggota organisasi penopang itu sangat longgar, “seperti bergabung dengan klub sepak bola saja”. (Lihat Putu Oka Sukanta, *Merajut Harkat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hlm. 496.) Maka tidaklah heran kalau PKI berkembang sangat pesat setelah kehancurannya pada 1948. PKI tumbuh menjadi partai komunis terbesar di luar Cina dan Uni Soviet. Namun, yang membuatnya tampak sebagai partai yang sangat besar adalah karena jumlah anggotanya yang sangat banyak dalam organisasi-organisasi penopangnya. Sejarawan Prancis Jacques Leclerc menamakan PKI laksana “seorang raksasa dengan kaki terbuat dari tanah liat”, untuk melukiskan keringkiannya di balik penampilannya yang kokoh itu. (Lihat Jacques Leclerc, “Aidit dan Partai pada Tahun 1950”, *Prisma*, No. 7, Juli, 1982, hlm. 61-79.) Hal ini kemudian tampak dibenarkan setelah terjadinya peristiwa 30 September 1965.

⁴⁷ Sebagaimana misalnya dalam kasus Ruswanto Tikno Hadi, setelah dilepaskan ia bekerja sebagai pelayan Tuhan di sebuah Gereja di Surabaya (*Ruas*, edisi ketiga, Januari-Februari 2002). Dalam kasus Soekarno – kebetulan bernama sama dengan nama presiden pertama Indonesia – setelah dilepaskan ia bekerja sebagai akupuntur. Keahlian akupuntur itu dipelajarinya dari seorang tapol beretnis Cina selama masa penjara di Pulau Buru (*Ruas*, edisi keenam, Juli-Agustus 2002). Dengan melakukan pekerjaan seperti itu, mereka merasa tidak hanya mencari nafkah melainkan merasa bahwa mereka bisa menyumbangkan sesuatu bagi masyarakatnya.

dan untuk mengoreksi sejarah nasional tentang pembantaian 1965-66. Sejarah yang akan menunjukkan, bahwa mereka adalah korban dan bukan pelaku dari tragedi masa lalu itu.

Oleh karena sasaran utama pembaca *Ruas* adalah kalangan NU dan mereka yang selamat dari pembunuhan 1965-66,⁴⁸ maka Syarikat membiarkan eks-tapol menulis tentang diri mereka sendiri dan, yang memang penting, dibaca oleh bekas musuh-musuh politik mereka.⁴⁹ Syarikat berharap hal ini bisa menjadi titik tolak untuk membangun saling percaya dan komunikasi antara dua kubu yang dahulu berseteru itu. Maka *Ruas* berperanan selaku jembatan. Walaupun begitu ini bukanlah jembatan, di mana dua belah pihak satu sama lain saling berpapasan dan berjumpa dengan mulus. Rasa curiga belum sama sekali hilang, terutama di kalangan umat NU.

Sejak *Ruas* edisi pertama, Syarikat menerima berbagai tanggapan dari berbagai kalangan.⁵⁰ Syarikat menerima banyak pujian dari kalangan eks-tapol. Dalam buletin ini eks-tapol dapat melihat diri mereka sendiri, melihat apa yang mereka alami, bukan apa yang orang lain kisahkan. Buat mereka *Ruas* seperti cermin yang bening. Tetapi ketika cermin ini diberikan kepada umat NU, tidak sedikit di antaranya tokoh-tokoh, terutama para kyai senior dan veteran Banser (satuan kawal Ansor), mereka merasa seakan-akan dicerca. Kebanggaan mereka ikut serta mengganyang PKI demi membela Islam, sebagaimana yang ketika itu mereka yakini, semuanya tiba-tiba berbalik. Maka tidaklah aneh jika mereka dengan kasar mempertanyakan alasan Syarikat untuk “membela” kepentingan orang-orang eks-komunis, alih-alih membela kepentingan NU.⁵¹

Namun demikian tidak semua umat NU memberikan tanggapan reaksioner seperti itu. Banyak, tidak hanya anggotanya yang muda, malah juga sejumlah kyai senior dan veteran Banser menyambut baik terbitnya *Ruas*. Mereka tidak menolak kisah-kisah pribadi eks-tapol. Mereka tidak menutup mata terhadap diskriminasi dan stigmatisasi yang dialami oleh eks-tapol (dan keluarga mereka). Mereka mengakui keterlibatan NU dalam pembantaian 1965-66. Tetapi beberapa kyai senior menyarankan, agar *Ruas* juga menampilkan kisah-kisah pribadi kyai-kyai yang mengalami intimidasi dan siksaan oleh militer, ketika mereka dipaksa untuk mengerahkan santri-santri mereka agar mencoblos Golkar dalam pemilu 1971 dan 1977. (Seperti sudah saya bahas di depan, keputusan NU untuk khittah 1926 merupakan strategi untuk bertahan di tengah represi politik demikian itu). Tujuannya untuk memperlihatkan

⁴⁸ Edisi pertama hingga edisi kelima masing-masing dicetak sebanyak seribu eksemplar. Edisi keenam dicetak seribu dua ratus eksemplar. Kebanyakan disebar ke pesantren-pesantren melalui jaringan Syarikat yang tersebar di delapan belas kota di Jawa, dan kepada para eks-tapol melalui cabang-cabang YPKP 1965-66. *Ruas* juga disebar ke organisasi-organisasi Islam lainnya (khususnya Muhammadiyah), ornop-ornop hak asasi manusia, wakil-wakil negeri asing di Indonesia, dan perpustakaan-perpustakaan lokal milik negara di hampir dua puluh kota kabupaten di Jawa dan Sumatera. Keterangan ini diberikan melalui email dari ketua redaksi *Ruas*, Iip Dzulkifli Yaya, 24 September 2002.

⁴⁹ Ini benar-benar merupakan sebuah terobosan. Setahun setelah jatuhnya Soeharto, para eks-tapol saling berudat pengalaman dan gagasan di antara mereka sendiri sebelum mendirikan YPKP 1965-66. Sementara, sebagai reaksi terhadap pembentukan YPKP 1965-66, sekelompok tokoh Islam terkemuka berbicara tentang diri mereka yang menjadi korban di masa lalu (ketika PKI sedang “berada di atas angin”) dan menerbitkan hasilnya dalam *Membuka Lipatan Sejarah: Mengungkap Fakta Gerakan PKI*. Lihat kembali Bab Dua buku ini dan juga Budiawan “When Memory Challenges History: Public Contestation of the Past in Post-Suharto Indonesia”, *Southeast Asian Journal of Social Science*, Vol. 28, No. 2, 2000, hlm. 39-40

⁵⁰ Informasi melalui email dari Iip Dzulkifli Yahya, 24 September 2002.

⁵¹ Informasi melalui email dari Iip Dzulkifli Yahya, 24 September 2002. Jelas masuk akal jika para tokoh NU ini merupakan orang-orang yang secara politik menentang kebijakan Nasakom Soekarno dan anti-komunis (bahkan tetap demikian).

bahwa NU, sesudah ikut ambil bagian dalam membukakan jalan kekuasaan bagi Soeharto, juga menjadi korban rezim Soeharto. Syarikat menerima usul ini, dan berjanji akan melaksanakannya di *Ruas* mulai edisinya yang ketujuh.⁵²

Terlepas dari adanya tanggapan reaksioner, perasaan menjadi sesama korban (atau “sesama orang kalah”, meminjam istilah Imam Aziz)⁵³ dari rezim Orde Baru menjadi makin berkembang di kalangan warga NU. Bagi Syarikat ini merupakan pintu masuk untuk menggalakkan ide rekonsiliasi. Setidak-tidaknya yaitu rekonsiliasi dalam arti memecahkan perasaan saling bermusuhan dan curiga. Tetapi pelaksanaan untuk ini bergantung pada berbagai faktor, salah satunya yang paling penting ialah memori tentang kekejaman masa lampau itu sendiri. Ketika para pelaku telah kehilangan alasan pembenaran tentang keterlibatan mereka dalam kekejaman masa lalu, rekonsiliasi akan menjadi mungkin. Inilah masalah rekonsiliasi di akar rumput, di Blitar Jawa Timur, yang telah dipelopori oleh Lakpesdam NU,⁵⁴ salah satu jaringan kerja Syarikat, yang akan saya bicarakan di bawah ini.

Rekonsiliasi di Tingkat Akar Rumput: Kasus Blitar, Jawa Timur

Syarikat menyatakan bahwa tema pokok programnya ialah “Untuk mengembangkan gerakan rekonsiliasi di tingkat akar rumput”.⁵⁵ Ini tidak hanya karena rekonsiliasi di tingkat nasional masih belum mungkin. Lebih penting lagi karena rekonsiliasi di tingkat akar rumput akan langsung berkenaan dengan hidup sehari-hari kelompok-kelompok masyarakat yang terlibat dalam kekerasan masa lalu. Syarikat bermaksud bahwa melalui strategi ini, praktik-praktik rekonsiliasi akan mempunyai akar dan bebas dari dagang politik. Kasus di Blitar menjadi percobaan pertama.

Sejak masalah rekonsiliasi menjadi bagian penting dari kepedulian sosial NU, para aktivis muda NU sibuk berpikir tentang bagaimana masalah itu diproses melebur ke dalam kehidupan sehari-hari komunitas NU dan keluarga eks-tapol. Lakpesdam NU Cabang Blitar merupakan ornop pertama yang mengambil prakarsa, membawa gagasan rekonsiliasi menjadi kenyataan. Mereka mempraktikkannya di kota kecamatan Bakung, sekitar dua puluh lima kilometer di selatan Blitar, Jawa Timur. Inilah tempat satu-satunya di Indonesia yang menjadi ajang pembunuhan *en masse* terhadap mereka yang dituduh komunis, tidak hanya selama tahun 1965-66 tetapi juga pada pertengahan tahun 1968. Tutar sejarah singkat tentang kawasan ini perlu untuk bisa meraba, mengapa Lakpesdam dengan sengaja memilih kota ini sebagai “pilot project” gerakan rekonsiliasi akar rumput.

Blitar Selatan dan Operasi Trisula

⁵² Informasi melalui email dari Iip Dzulkifli Yahya, 24 September 2002. Setidaknya, dalam edisi ketiga dan kelima, *Ruas* memuat potret diri anggota-anggota NU, walaupun mereka bukan kyai.

⁵³ Wawancara dengan Imam Aziz, Yogyakarta, 30 Agustus 2002.

⁵⁴ Lakpesdam adalah sebuah lembaga otonom dalam NU, yang berkedudukan di Jakarta. Namun, jaringannya menyebar hingga ke kota-kota kabupaten. Perhatian utamanya difokuskan pada pencarian dan pengembangan strategi-strategi alternatif soal pemberdayaan masyarakat sipil di tingkat akar rumput atau tingkat lokal. Tentang Lakpesdam, lihat Asep Gunawan dan Dewi Nurjulianti, (eds.) *Gerakan Keagamaan dalam Penguatan Civil Society: Analisis Perbandingan Visi dan Misi LSM dan Ormas Keagamaan*, Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat dan The Asia Foundation, 1999, hlm. 103-111.

⁵⁵ *Ruas*, Edisi Pertama (September – Oktober 2002), hlm. 11.

Sesudah militer, dengan dukungan lawan-lawan politik PKI, menghancurkan PKI pada pertengahan 1966, sejumlah pimpinan komunis yang selamat mencari persembunyian. Karena orang-orang yang dituduh komunis itu tidak lagi mempunyai perlindungan hukum, mereka melarikan diri ke suatu tempat yang baik untuk mempertahankan diri. Mereka mendapati bagian selatan kabupaten Blitar cocok untuk tempat bertahan. Kawasan ini berbukit-bukit, gersang, dan ketika itu masih terisolasi dan tidak mudah dirambah. Yang lebih penting lagi hampir semua penduduk setempat anggota atau simpatisan Barisan Tani Indonesia (BTI), organisasi massa PKI. Karena itu tempat ini dipandang aman untuk persembunyian.

Menurut versi resmi rezim Soeharto, sementara bersembunyi orang-orang komunis yang selamat itu berusaha mengkonsolidasi kembali sisa-sisa kekuatan PKI untuk mempersiapkan pemberontakan lagi. Tetapi militer mencium rencana mereka, dan menghancurkan kubu-kubu persembunyian mereka melalui apa yang disebut Operasi Trisula. Baik para pimpinan PKI maupun penduduk setempat ditangkap (kemudian dipenjara) atau dibunuh. Untuk memperingati keberhasilan operasi menggulung apa yang oleh militer disebut “benteng terakhir kaum komunis” itu, pemerintah mendirikan sebuah monumen yang dinamainya Monumen Trisula di sana.⁵⁶

Apa yang tidak tertulis di dalam versi resmi tapi diingat dengan baik oleh penduduk setempat ialah kenyataan, bahwa militer mengerahkan Banser (dan elemen-elemen lain) dalam NU, untuk menjadi barisan belakang pelaksanaan Operasi Trisula. Banser diperintahkan untuk menangkap atau membunuh “orang-orang komunis” yang lolos dari kepungan militer. Orang-orang pelarian itu terpaksa harus melompat ke sungai yang dalam, dengan risiko tenggelam, untuk bisa mencapai pedesaan atau persawahan di dekat situ. Tetapi Banser menghadang jalan pelarian mereka. Dengan bersenjata lengkap seperti pedang, badik, bambu runcing dan lain-lain, dengan mudah Banser menangkap para pelarian. Banyak yang kemudian dibunuh, dan mayat mereka dilempar ke sungai. Sisanya digiring dan diserahkan ke markas komando distrik militer setempat.⁵⁷

Merujukkan Dua Memori yang Berlawanan

Menurut para informan penelitian saya, di sana hampir-hampir tidak ada kontak pribadi atau saling-gaul antara mereka yang selamat dari Operasi Trisula dengan komunitas NU selama tiga puluh tahun lebih. Desa mereka secara fisik memang terpisah. Dalam banyak hal juga secara budaya, mereka merupakan komunitas yang terpisah. Kebanyakan orang-orang yang selamat dari Operasi itu orang-orang Muslim nominal (abangan), sementara orang-orang dari komunitas NU adalah orang-orang Muslim yang saleh (santri). Walaupun begitu sekitar pertengahan Maret 2002 mereka menyelenggarakan kenduri bersama untuk merayakan Tahun

⁵⁶ *Gerakan 30 September: Pemberontakan Partai Komunis Indonesia, Latar Belakang, Aksi dan Penumpasannya*, Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia, 1994, hlm. 161-163.

⁵⁷ Wawancara dengan tiga orang aktivis Lakpesdam NU Cabang Blitar (Mahfud, Bahrudin, dan Munif) di Blitar, 5-6 Juni 2002. Kebetulan juga, saya menerima konfirmasi terhadap kisah ini dari Slamet Trisila, seorang sejarawan muda yang lahir di Blitar, besar di Surabaya dan sekarang tinggal di Bali. Ia mengatakan bahwa kakeknya adalah seorang anggota Banser setempat yang turut serta dalam Operasi Trisula itu. (Wawancara pribadi ketika saya menghadiri sebuah lokakarya tentang “History and Memory” (Sejarah dan Memori) di Bali, 23-24 Agustus 2002.)

Baru Hijriah.⁵⁸ Kenduri ini diselenggarakan di pelataran Monumen Trisula, tempat yang bagi kedua belah pihak tentunya membawa kenangan yang berbeda atau bahkan saling bertentangan. Namun makna berkumpul itu sendiri jauh lebih dari sekadar kenduri; melainkan merupakan suatu perlambang awalan rekonsiliasi di antara dua komunitas. Peristiwa ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dari prakarsa dan kegiatan Lakpesdam NU Cabang Blitar.⁵⁹

Bagi para aktivis Lakpesdam setempat, yang juga menjadi informan-informan saya, masalah pertama yang harus mereka atasi ialah bayangan perasaan pesimis terhadap prakarsa mereka untuk rekonsiliasi itu. Pada satu pihak pesimisme itu memang sudah diramalkan. Mengetahui penderitaan korban, tingkat kekejaman baik Banser maupun militer terhadap yang dituduh komunis, dan sekian lamanya tidak ada saling gaul antara komunitas NU dengan sisa hidup dari pembunuhan 1965-66 dan Operasi Trisula, semua itu bisa dimengerti jika prospek rekonsiliasi seakan-akan terlihat nol. Tetapi, pada pihak lain, mereka menyadari jika tanpa melakukan daya-upaya, rekonsiliasi selamanya tidak akan pernah menjadi kenyataan. Selain itu, seperti ditunjukkan oleh aktivis-aktivis Syarikat di Yogyakarta, bahwa para eks-tapol berhati terbuka terhadap siapa pun yang mendekati mereka tanpa ada kecurigaan politik apa pun, maka para aktivis Lakpesdam setempat menjadi yakin bahwa “kemauan baik akhirnya akan menemukan jalannya sendiri”.⁶⁰

Kontak pertama yang dihubungi informan saya terjadi secara kebetulan. Proses rekonsiliasi bermula dari seorang bocah laki-laki yang bertemu ibu mertua Bahrudin, ketua Lakpesdam setempat, di pasar kota. Anak itu mencari nafkah sebagai kuli angkut barang, membantu orang-orang yang berbelanja membawakan bawaan mereka. Ia hanya tamat sekolah dasar. Orang-tuanya tidak mampu mengirimnya ke sekolah menengah. Ibu mertua Bahrudin berniat mengangkat bocah ini. Anak ini mau, asalkan boleh meneruskan sekolah. Ibu mertua Bahrudin lalu mengirimnya ke sekolah menengah, tempat anak menantunya mengajar. Selain belajar di sekolah menengah, anak ini juga belajar mengaji di pesantren yang masih satu yayasan dengan sekolah itu.

Belakangan anak ini mengaku sebagai anak eks-tapol, yang berasal dari sebuah desa di Kecamatan Bakung. Bahrudin dan rekan-rekan aktivis Lakpesdam setempat lalu menggunakan anak ini sebagai perantara menghubungi orang-orang Bakung. Keluarga dan tetangga sedesa anak ini menyambut mereka. Para aktivis tidak merasakan adanya kecurigaan sedikit pun di kalangan orang-orang desa Bakung itu, walaupun mereka memperkenalkan diri sebagai anggota pengurus pesantren di kota. Walaupun begitu mereka merasa orang-orang desa itu masih ketakutan jika mereka melihat pakaian seragam Banser maupun tentara. Sejalan dengan semakin sering dilakukan hubungan dan kunjungan pribadi, para aktivis merasa mereka menjadi semakin terbuka untuk saling berbagai kenangan tentang kekejaman masa

⁵⁸ Orang Islam nominal (atau lazim disebut Islam *abangan*, *ed.*) mempraktikkan ajaran agama tidak secara ketat dan tidak pandai dalam mengutip ayat-ayat suci Al Qur'an. Bahkan mereka hampir tidak mengenal Al Qur'an sama sekali. Namun, mereka mempunyai tradisi merayakan hari-hari raya Islam, seperti hari raya Tahun Baru Hijriah, yang sering mereka sebut dengan hari raya “1 Syuro”.

⁵⁹ Data tentang proses gerakan rekonsiliasi di Blitar didasarkan pada serangkaian wawancara khusus dengan tiga orang aktivis Lakpesdam NU di Blitar sebagaimana disebutkan dalam *Catatan* 57 bab ini. Bahan-bahan tertulis tidak tersedia karena kenduri itu dilaksanakan tanpa peliputan media. Namun, saya telah mendapatkan dokumentasi berupa VCD dari kegiatan kenduri tersebut.

⁶⁰ Wawancara khusus dengan tiga orang aktivis Lakpesdam Cabang Blitar seperti telah saya sebut dalam *Catatan* 57 bab ini.

lalu. Sebagai orang yang lolos dari pembunuhan 1965-66 dan Operasi Trisula, mereka sangat merasa prihatin bertanya-tanya, apa salah mereka dengan masuk BTI sebagai satu-satunya organisasi tani yang ada ketika itu. Mereka bertanya, mengapa mereka dicap buruk sebagai komunis. Para aktivis itu tentu saja tidak bisa membantu mereka mencari jawaban. Tetapi dengan berlaku sebagai pendengar, sekurang-kurangnya mereka telah membantu penduduk desa melepaskan sebagian beban masa lalu mereka.

Setelah menjalin hubungan yang intensif dengan orang-orang yang selamat dari kekejaman masa lalu itu, Bahrudin dan rekan-rekan aktivis lalu mendekati beberapa kyai senior dan veteran Banser, yang diduga ikut ambil bagian dalam pembantaian 1965-66 maupun dengan Operasi Trisula. Walaupun mereka telah saling kenal, namun dibutuhkan waktu panjang dan lebih sulit meyakinkan para kyai dan veteran Banser, agar membeberkan kenangan mereka tentang kekejaman masa lalu. Apalagi ketika para aktivis itu mencoba meyakinkan mereka tentang perlunya menggali kenangan untuk menciptakan rekonsiliasi, seperti ditunjukkan oleh Gus Dur, mereka serta merta menjawab keras. Mereka katakan Gus Dur tidak tahu apa-apa tentang situasi sebenarnya tahun 1965-66, karena ia sedang belajar di luar negeri. Walaupun begitu, melalui jawaban itu, mereka sesungguhnya telah mulai mendedahkan kenangan mereka. Mereka mulai mengakui tentang keterlibatan mereka dalam pembantaian terhadap orang-orang (yang dituduh) komunis. Tentang pembunuhan 1965-66 mereka mengatakan, bahwa kondisinya ialah “membunuh atau dibunuh”. Mereka menunjuk adanya selebaran berisi daftar kyai-kyai setempat yang hendak disasar oleh PKI.

Aktivis Lakpesdam lalu “mengkonfrontasikan” mereka yang selamat dari pembunuhan 1965-66 itu dengan kisah-kisah para kyai. Mereka terkejut. Mereka tidak pernah merencanakan pembunuhan terhadap para kyai, atau siapa pun anggota atau pimpinan NU, meskipun ada rivalitas politik. Sebaliknya, malah mereka yang menerima selebaran berisi daftar pimpinan BTI setempat yang menjadi sasaran Banser NU. Karena itu mereka juga merasa ada dalam situasi “membunuh atau dibunuh”. Tetapi karena warga NU yang pertama menerima selebaran intimidasi, maka Banser NU yang mengambil inisiatif lebih dahulu, sementara itu mereka yang dituduh komunis tak berdaya menghadapi serangan mendadak. Banyak dari mereka yang ditangkap dan dikirim ke markas militer kecamatan. Ada yang ditahan sebentar lalu dibebaskan, selebihnya dipenjara selama bertahun-tahun. Banyak yang dibunuh, terutama mereka yang mencoba melawan.

Jika ditinjau kembali, itulah kondisi dalam kekerasan anti-komunis 1965-66 di Blitar. Karena umat NU masih melihat PKI sebagai ancaman, maka mereka membantu Operasi Trisula, untuk menghancurkan “benteng terakhir kaum komunis” pada pertengahan 1968. Ini berarti kyai-kyai dan Banser NU merasa mempunyai dasar alasan tentang keterlibatannya dalam kekejaman politik. Sekarang alasan itu mengalami gugatan dari kisah-kisah yang dituturkan oleh korban-korban mereka dahulu. Banyak yang menjadi semakin sadar tentang “kebodohan” mereka, karena telah diperalat militer untuk membasmi orang-orang yang dituduh komunis. Tetapi sungguh tidak mudah untuk mengakuinya, di depan para bekas korban mereka secara perseorangan, apalagi pengakuan di muka umum.

Informan saya menceritakan, situasi yang tidak enak itu terasa sekali di suatu musyawarah, yang diprakarsai dan difasilitasi oleh para aktivis Lakpesdam. Pada kesempatan ini kyai-kyai senior dan veteran Banser sebagai (yang disebut) pelaku, pada satu pihak, dan eks-tapol sebagai sisa selamat dari pembunuhan 1965-66 dan Operasi Trisula pertengahan 1968, pada pihak lain, diundang untuk duduk bersama dan berbicara satu sama lain. Tetapi sesudah fasilitator menyampaikan memori kedua belah pihak yang saling bertentangan, para

peserta tidak mempertahankan memori masing-masing. Sementara eks-tapol berhak minta pada para kyai dan veteran Banser untuk minta maaf, namun mereka semua diam. Kyai-kyai dan veteran Banser itu berhak menjelaskan, kondisi psikologis yang mereka alami ketika itu, namun untuk itu pun mereka diam. Namun, sebagai ganti minta maaf, kedua belah pihak mencapai kesepakatan, bahwa sejatinya mereka semua telah menjadi korban dari kampanye militer menghancurkan PKI, sekalipun mereka korban dalam “urutan yang berbeda”.

Pertemuan Bersama sebagai Lambang Awal Rekonsiliasi

Perbincangan dalam musyawarah sebagaimana disebutkan di atas sesungguhnya merupakan pengingat kembali tentang pengalaman-pengalaman bersama, yang sama-sama mereka alami sebelum “peristiwa 30 September 1965” terjadi. Mereka ingat bahwa warga NU sering mengundang penduduk Bakung untuk kenduri bersama, kendati adanya ketegangan politik antara PKI dan NU. Walaupun penduduk desa Bakung bukan Muslim yang sangat taat, mereka tidak menolak undangan untuk itu. Sedikit banyak orang-orang abangan itu ikut menjalankan beberapa unsur perayaan Islam. Sekarang mereka ingin bersama-sama menghidupkan kembali kenduri serupa itu. Mereka memutuskan akan menyelenggarakannya di pelataran Monumen Trisula. Untuk melancarkan permintaan izin dari pejabat-pejabat setempat, yaitu Camat, Kapolsek (Kepala Kepolisian Sektor), dan Danramil (Komandan Rayon Militer),⁶¹ mereka setuju menyebut acara pertemuan itu sebagai “Malam Kesenian Memperingati Tahun Baru Hijriah”, tanpa menyebut kata-kata “rujuk sosial”.

Semula para pejabat setempat, khususnya Danramil, ragu-ragu memberikan izin, karena melihat beberapa dari anggota panitia pertemuan itu eks-tapol. Tetapi para aktivis Lakpesdam meyakinkan mereka, bahwa pertemuan itu benar-benar malam kesenian untuk merayakan malam tahun baru Hijriah. Tidak ada sangkut-paut sama sekali dengan soal politik apa pun. Di samping itu tidak ada eks-tapol yang akan berbicara; mereka hanya mengatur pertunjukan kesenian yang dimainkan oleh anggota keluarga mereka sendiri. Akhirnya izin dikeluarkan. Pertemuan berjalan seperti yang sudah direncanakan bersama: dengan sambutan dari ketua panitia penyelenggara dan camat, pembacaan doa oleh seorang kyai, pembacaan beberapa ayat Qur'an, dan pertunjukan kesenian disajikan oleh santri-santri dari pesantren setempat dan keluarga eks-tapol. Yang pertama menyajikan kentrung, sedangkan keluarga eks-tapol menyajikan campur sari.

Karena kedua belah pihak, baik warga NU maupun eks-tapol, melihat pertemuan itu sebagai lambang awal rekonsiliasi di antara mereka, itu berarti rekonsiliasi tanpa “ritus-ritus rekonsiliasi terbuka”, yaitu sedu-sedan oleh korban dan suara pengakuan dari pelaku, permintaan maaf dari pelaku dan pemberian maaf oleh korban. Tidak ada ritus-ritus rekonsiliasi seperti itu. Namun kedua belah pihak sepakat bahwa, sejatinya, mereka semua korban. Dengan diselenggarakannya pertemuan bersama itu, menurut informan saya, mereka telah mengubur episode pahit masa lalu dan sekaligus menghidupkan kembali apa yang mereka kenang sebagai episode kerukunan masa lalu. Walaupun demikian, mereka melakukannya dengan bersama-sama melihat militer, yang sama juga dengan negara, sebagai

⁶¹ Ketiganya disebut “Tripika” (Tiga Pimpinan Kecamatan). Jika sebuah organisasi atau kelompok masyarakat hendak melakukan pertemuan, semisal kenduri, terlebih dahulu harus ada izin dari Tripika tersebut. Jika tidak mendapat izin dari salah satu di antara ketiga pemegang unsur pimpinan tersebut, maka rencana kegiatan tersebut harus dibatalkan.

pelaku kejahatan dalam tragedi masa lalu. Rekonsiliasi dengan negara sebagai lembaga pasti akan melibatkan sangat banyak proses yang musykil, karena negara itu sendiri merupakan ajang yang terbuka dari kekuatan-kekuatan politik yang saling bersaing. Agenda rekonsiliasi Syarikat tidak menyentuh wilayah ini. Konsekuen dengan gagasan tentang agenda memberdayakan *civil society*, rekonsiliasi pada tingkat akar rumput ini setidaknya-tidaknya membuat masyarakat menjadi kurang rentan terhadap politik *divide et impera*.

Godaan untuk “Memperpolitik” Agenda Rekonsiliasi

Hal yang kini menjadi keprihatinan para aktivis muda NU ialah godaan untuk “memperpolitikkan” agenda rekonsiliasi. Sejak NU mendirikan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) pada akhir tahun 1998, adanya hubungan pribadi yang dekat antara anggota dewan pimpinan NU dengan PKB tidak bisa dielakkan. Sebagai parpol yang lahir dari guagarba NU, PKB cenderung mencari dukungannya dari umat NU dan lingkungan pengaruh NU. Maka sebagai akibat rekonsiliasi Bakung itu, menurut informan saya, eks-tapol dan keluarga mereka lalu masuk di dalam lingkungan pengaruh NU. Melalui rekonsiliasi, dalam berbagai hal mereka merasa telah “dimanusiakan kembali”. Melihat bahwa prakarsa rekonsiliasi datang dari kalangan aktivis muda NU, dan tahu bahwa PKB adalah parpolnya NU, maka banyak penduduk desa Bakung menyatakan akan mencoblos PKB dalam pemilu 2004.

Pernyataan seperti itu membikin sulit kedudukan para aktivis muda NU. Di satu sisi, mereka mendapat dorongan dari sesama anggota NU agar aktif di dalam PKB setempat untuk “menggarap” dukungan politik yang terpendam dari komunitas eks-tapol. Bahkan seandainya menolak seruan itu, mereka tidak bisa menahan aktivis-aktivis PKB setempat – PKB menduduki peringkat kedua sesudah PDI-P (Partai Demokrasi Indonesia-Perjuangan) di DPRD Blitar – untuk melakukan sendiri penggarapan politik itu. Jika mereka biarkan penggarapan politik terhadap komunitas yang menjadi sasaran agenda rekonsiliasi, maka misi mereka untuk melaksanakan rekonsiliasi sebagai bagian dari pemberdayaan *civil society* yang bebas dari dagang politik akan mengalami kegagalan. Hal itu juga akan berarti tidak konsekuen pada prinsip-prinsip NU sejak khittah 1926 pada tahun 1984.

Di sisi lain, mereka tidak bisa menghalangi artikulasi eks-tapol tentang aspirasi-aspirasi politik mereka, sebab kebebasan menyatakan suara politik di depan umum merupakan salah satu tujuan dari agenda pemberdayaan *civil society* itu sendiri. Meskipun demikian, masih terbuka ruang untuk menyusun tugas-tugas NU dalam menangani masalah ini. Apa yang dilakukan para aktivis muda terhadap suara-suara pernyataan politik komunitas eks-tapol ialah menjelaskan dengan sungguh-sungguh, bahwa NU dan PKB secara organisasi saling terpisah. Segala sesuatu yang dilakukan NU di tengah masyarakat tidak ada sangkut-pautnya dengan PKB dan begitu juga sebaliknya. Terlebih penting lagi para aktivis muda NU mengingatkan para eks-tapol tentang risiko akan dengan mudah diserap ke dalam satu organisasi politik, tanpa benar-benar mempelajari “ideologi” dan tujuan politik partai itu. Tanpa sadar mereka telah memberikan semacam pendidikan politik, di mana tindak-tanduk politik hendaknya didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan yang matang.

Dengan mempermainkan posisinya yang sulit semacam itu, para aktivis Lakpesdan setempat menolak godaan untuk dipolitisasi dan mempolitikasi agenda rekonsiliasi. Ini mungkin bisa dipakai sebagai model untuk menangani masalah-masalah yang sama, yang kemungkinan dihadapi NU di tempat-tempat dan waktu yang lain, karena NU sendirilah yang telah melahirkan PKB. Selama mereka tidak bisa memecahkan posisi yang “dilematik” seperti

itu, NU bisa mengulangi masa lampaunya sendiri, yaitu menjadi terlalu terserap dalam agenda politik, sehingga tugas-tugas sosio-religius-kultural-ekonomi mereka menjadi terbengkelai. Akan menjadi lebih buruk lagi jika NU terlibat di dalam pertarungan politik yang dangkal, karena hal ini akan menghalau para “simpatisan baru” mereka.

Saya yakin bahwa para pimpinan puncak NU sadar akan posisinya yang dilematis itu.⁶² Bagaimana daya-upaya mereka dalam mengatasi masalah keorganisasian, ada di luar jangkauan tesis ini. Tetapi masalahnya ialah, bahwa strategi gerakan rekonsiliasi yang non-politik, non-kelembagaan, non-yuridis yang diprakarsai para aktivis muda NU itu, sama sekali tidak terbebas dari “politisasi”. Sayangnya, jika kita melihat pada konstelasi kekuatan-kekuatan politik yang ada di Indonesia pasca-Soeharto, yang di dalamnya suara-suara golongan anti-komunis masih sangat berpengaruh, maka tidak ada jaminan bahwa tujuan rekonsiliasi akan dilembagakan dan dimasukkan di dalam perundang-undangan nasional.

Catatan Penutup

Bab ini telah membahas peran mediasi untuk rekonsiliasi, yang telah dilakukan oleh para aktivis muda NU. Oleh karena mereka itu menjadi bagian dari komunitas yang dahulu bermusuhan dengan PKI, maka apa yang telah mereka mulai lakukan itu telah memberi wajah penampilan sosial dan kultural pada NU. Dinamika internal NU di bawah kepemimpinan Gus Dur telah membangkitkan NU untuk mengambil peranan membela pemberdayaan masyarakat sipil. Jatuhnya Soeharto memungkinkan NU membicarakan masalah stigmatisasi terhadap eks-komunis sebagai bagian dari agenda sosial. Ini memperkaya citra NU yang sekarang dilihat sebagai organisasi massa yang toleran dan inklusif. Tetapi dengan didirikannya partai politik NU sendiri, maka agenda rekonsiliasi menjadi punya potensi untuk dipolitisasi. Ini membawa “bahaya” pendangkalan masalah rekonsiliasi, dalam hal ini adanya kemungkinan akan dimanfaatkan sebagai alat politik untuk merebut dukungan dari bekas lawan-lawan mereka itu. Jika hal ini terjadi, maka rekonsiliasi akan bergeser dari agenda untuk pemberdayaan masyarakat sipil, yang sesungguhnya merupakan aspek penting dalam demokratisasi sosial.

Para pemimpin NU bukannya tidak sadar tentang soal ini. Mereka telah berusaha merumuskan ulang tugas-tugas dan bidang-bidang urusan masing-masing, antara NU dan partai politik yang diprakarsainya, yaitu PKB. Bagaimana perumusan ulang itu akan bekerja masih harus ditunggu.

Dalam bab berikut saya akan mengajukan beberapa refleksi teoretis tentang apa yang terjadi dengan masih berkanjangnya wacana anti-komunis di Indonesia pasca-Soeharto, dan hubungannya dengan isu rekonsiliasi dengan para korban pembunuhan 1965-66. Apa yang saya maksud sebagai refleksi teoretis ialah usaha untuk mencapai pemahaman yang lebih baik terhadap inti persoalan, yang untuk itu dituntut perbandingan dengan gejala-gejala serupa di tempat-tempat lain mana pun. Melalui perbandingan itu, apa yang mencolok dalam fenomena yang dikaji akan tampak lebih kentara.

⁶² Pada tanggal 11-13 Oktober 2002, dewan pengurus NU Propinsi Jawa Timur menyelenggarakan konferensi di Pasuruan, Jawa Timur, untuk membahas posisi dilematis NU sejak lahirnya PKB (Partai Kebangkitan Bangsa). Salah satu isu yang menjadi agenda dalam konferensi tersebut adalah soal rekonsiliasi dengan para korban yang selamat dari pembantaian 1965-66. (Informasi ini didapatkan melalui email dari Iip Dzulkifli Yahya, 24 September 2002).

Bab VI

Refleksi Teoretis

Ide bahwa rekonsiliasi bergantung pada kebenaran bersama mengandung anggapan bahwa kebenaran bersama tentang masa lalu bukanlah mustahil. Tetapi kebenaran itu berkaitan dengan identitas. Apa yang engkau percaya sebagai kebenaran bergantung, sedikit banyak, pada bagaimana engkau mendefinisikan dirimu sendiri. Dan bagaimana engkau mendefinisikan dirimu, dalam banyak hal ditetapkan oleh apa yang engkau pandang bukan dirimu.¹

Bab terakhir ini berusaha membawa perdebatan tentang wacana anti-komunis dan hubungannya dengan masalah rekonsiliasi nasional di Indonesia pasca-Soeharto ke dalam kerangka teoretis. Ini bukan berarti teorisasi, dalam arti menarik deskripsi empiris ke tingkat abstraksi yang tinggi, yang mencakup bidang penerapan yang lebih luas. Teorisasi persoalan ini, seperti pendapat sejumlah sarjana dan aktivis hak-hak asasi yang mempelajari masalah rekonsiliasi dalam masyarakat pasca-otoriter atau pasca-perang saudara, merupakan hal yang sulit atau bahkan mungkin mustahil. Rintangan pokoknya terletak pada kenyataan, bahwa setiap bangsa mempunyai pengalaman masing-masing, dan cara masing-masing dalam menghadapi masa lalu sangat dipengaruhi oleh perkembangan sejarahnya sendiri-sendiri yang khas.²

Dihadapkan pada rintangan demikian, tujuan saya sederhana saja, yaitu mencapai pemahaman yang lebih baik tentang persoalan yang dibicarakan. Pemahaman yang berdasar perbandingan dengan persoalan serupa dalam masyarakat-masyarakat pasca-otoriter atau pasca-perang saudara di tempat lain, kiranya akan membantu mencapai tujuan itu. Perbedaan-perbedaan dari kasus yang ada akan menjadi jelas melalui perbandingan. Namun sebelum bergerak lebih jauh, perlu kiranya meninjau kembali apa yang telah dibicarakan dalam bab-bab sebelumnya, dan persoalan yang muncul darinya.

Tinjauan dan Persoalan

Dari berbagai dekripsi empiris yang diajukan dalam buku ini, uraian yang terdapat dalam bab-bab awal terasa suram, tetapi yang terdapat dalam bab-bab akhir terasa agak membesarkan hati. Awal tulisan ini melukiskan tentang kegagalan ide rekonsiliasi nasional, sedangkan akhir

¹ Michael Ignatieff, *The Warrior's Honor: Ethnic War and the Modern Conscience*, London: Chatto & Windus, 1998, hlm. 174.

² Lihat Priscilla B. Hayner, *Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocity*, London and New York: Routledge, 2001, hlm. 5-6; Alexandra Barahona de Brito, *et al.*, "Introduction", dalam Alexandra Barahona de Brito, Carmen Gonzalez-Enriquez, dan Paloma Aguilar (eds.) *The Politics of Memory: Transitional Justice in Democratizing Societies*, Oxford: Oxford University Press, 2001, hlm. 303; Nigel Bigar, "Introduction", dalam Nigel Bigar (ed.) *Burying the Past: Making Peace and Doing Justice after Civil Conflict*, Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2001, hlm. 3.

buku mencatat pertemuan rekonsiliasi antara komunitas NU (Nahdlatul Ulama) dengan korban pembunuhan 1965-66 dan Operasi Trisula pertengahan 1968 yang selamat di Blitar, Jawa Timur. Seperti sudah diuraikan panjang-lebar, berkanjangnya wacana anti-komunis telah merintang ide untuk bernegosiasi dengan kekejaman masa lalu, khususnya pembantaian 1965-66. Negosiasi diperlukan untuk rekonsiliasi dengan (mereka yang disebut) eks-komunis, sedangkan rekonsiliasi dengan kelompok sosial yang dinodakan itu diperlukan untuk menjamin dasar sosial yang kuat bagi proses demokratisasi, yang di dalamnya tidak ada satu kelompok sosial pun yang dikecualikan. Kisah masa lalu komunis yang keji, dengan demikian, telah memenjarakan mayoritas bangsa Indonesia.

Karena terpenjara dalam tirani kisah masa lalu yang demikian itu, agaknya hampir tidak mungkin bagi bangsa Indonesia untuk melangkah ke depan. Keadaan demikian juga mengurangi kemungkinan untuk membangun kesamaan hak bagi semua warga bangsa sebagai salah satu dasar penting demokrasi, karena sikap syak-wasangka terhadap satu kelompok sosial terus dipertahankan. Membangun semangat berdamping secara damai, dalam arti bersedia menerima eks-komunis, tampaknya masih merupakan realitas yang jauh. Pendek kata, prospek demokratisasi terasa suram, karena tiadanya sejumlah prasyarat yang diperlukan. Meskipun demikian, masih ada peluang untuk bergerak di dalam kesempatan yang seakan mustahil itu. Hal ini bersumber dari asumsi, bahwa tidak ada wacana yang tidak bisa diperdebatkan. Betapapun mungkin terbatas, namun ruangan akan selalu ada untuk membongkar wacana demikian itu. Dengan perkataan lain, betapa dominan atau bahkan hebat kuasanya pun, “tidak ada kisah yang sama sekali tak terbantah”.³ Begitu juga halnya terhadap wacana anti-komunis yang telah menghalangi gerakan ke arah rekonsiliasi itu.

Seperti sudah ditunjukkan dalam Bab Tiga sampai Lima, wacana anti-komunis tidak kebal untuk dipecahkan, dan ide rekonsiliasi belum sama sekali hilang. Dengan melakukan lacakan sejarah sampai pada awal abad ke-20, saya telah tunjukkan bahwa wacana anti-komunis merupakan hasil sejarah pertikaian demi hegemoni moral dan ideologi, antara Muslim komunis dengan Muslim non-komunis. Oleh karena yang disebut belakangan itu ternyata “ada di bawah angin”, dalam arti bahwa tersudutkan dalam posisi defensif (tanpa perlu tampak defensif), dan gagasan-gagasan nasionalisme telah didominasi bahkan dimonopoli oleh yang tersebut pertama, maka mereka mengemukakan masalah ketidak-sesuaiannya antara Islam dan komunisme. Ini jelas merupakan cara efektif untuk menampik sama sekali komunisme dan kaum komunis. Pola pertikaian ini terus berlanjut dalam zaman pasca-kemerdekaan, dan dari sini akhirnya gagasan-gagasan anti-komunis berkembang menjadi rezim kebenaran sesudah PKI dibasmi melalui pembantaian 1965-66. Karena itu saya berpendapat, bahwa wacana anti-komunis yang menyebabkan komunisme dipahami umum sebagai sama dengan ateisme, hendaknya dipahami sebagai upaya terakhir untuk merumuskan dan mempertahankan klaim tentang sang diri yang “religius”. Pendek kata, dalam konteks sejarah Indonesia konstruksi wacana anti-komunis merupakan bagian substansial dari bangunan identitas “agama”.

Bangunan identitas didasarkan atas presentasi perbedaan-perbedaan. “Diri” dirumuskan berlawanan dengan apa yang dipandang sebagai yang “bukan diri” atau yang “lain”. “Kami ialah apa yang bukan kami”, sehingga identitas tidak ada lain selain dari

³ Mark J. Osiel, “Making Public Memory, Publicly”, dalam Carla Hesse dan Robert Post (eds.) *Human Rights in Political Transitions: Gettysburg to Bosnia*, New York: Zone Books, 1999, hlm. 239.

“tautologi yang kosong”;⁴ (tautologi = pengulangan kata yang mubazir, *penrj.*). Ini menjadi masalah ketika yang “lain” itu dipandang sebagai ancaman. Kecenderungan untuk mengecualikan yang “lain” merupakan jawaban terhadap (yang dipandang) ancaman itu. Selanjutnya kerangka hubungan “diri” – “lain” lalu berada dalam pertentangan. Yang “bukan-diri” lalu dirumuskan bukan hanya sebagai negasi, tetapi bahkan juga sebagai bertentangan terhadap sang “diri”. Bentuk definisi identitas ini bersifat berlawanan asas (paradoks). Dengan melihat yang “lain” sebagai ancaman, entah nyata atau khayali, sang “diri” cenderung berusaha melenyapkan yang “lain”. Namun demikian adanya yang “lain” diperlukan untuk memperkokoh adanya sang “diri”. Selama ketakutan terhadap yang “lain” dipertahankan, maka penerimaan terhadap yang “lain” menjadi mustahil.

Seperti dikutip dalam pembukaan bab ini, pakar perdamaian Michael Ignatieff menyatakan bahwa identitas itu mirip seperti penjara. Ia memberikan suasana senang dan rasa aman, tetapi penjara sekaligus juga mengungkung “diri” di dalam batas-batas yang ditetapkan oleh umum. Penjara meletakkan garis-garis demarkasi, yang dengan itu kawasan di luar garis dipandang sebagai tidak aman dan mengancam. Lalu, bagaimana mungkin para aktivis muda NU merekonsiliasikan identitas NU (sebagai sang diri Muslim) dengan identitas eks-tapol (sebagai sang lain “komunis”)? Bagaimana pendobrakan dari “penjara” identitas seperti itu harus dipahami?

Diilhami oleh pemikiran Gus Dur tentang demokrasi, hak-hak asasi manusia dan pemberdayaan masyarakat sipil, yang telah membawa perubahan penting dalam kinerja sosial dan kultural NU, maka para aktivis muda NU mengangkat masalah rekonsiliasi dengan eks-tapol ke dalam agenda komitmen sosial mereka. Mereka telah memulai langkah rekonsiliasi di tingkat akar-rumput. Walaupun begitu, ini baru merupakan langkah awal. Sejauh mana langkah itu akan bisa bertahan dan berkembang, merupakan persoalan di luar perhatian utama buku ini. Pusat perhatian buku ini lebih pada bagaimana praktik-praktik rekonsiliasi bisa berjalan, dan bagaimana kiranya praktik-praktik itu akan bisa efektif, apabila negara dan lembaga-lembaga masyarakat lainnya bersikap tak-acuh terhadap masalah rekonsiliasi. Bagaimana masyarakat yang secara historis terpecah-belah itu, dalam geraknya menuju reintegrasi sosial, bisa menghadapi masa lalunya yang berantakan, apabila negara dan institusi-institusi masyarakat lainnya, yang seharusnya memainkan peranan penting dalam mendorong rekonsiliasi nasional, tidak ada? Dalam konteks Indonesia pasca-Soeharto, apa makna prakarsa rekonsiliasi masyarakat yang demikian itu untuk “transisi menuju demokrasi”? Bagaimana orang harus menempatkan “transisi” semacam itu dalam konteks masyarakat pasca-otoriter atau pasca-perang saudara? Untuk membahas persoalan ini semua, perlu diteliti bagaimana pada masyarakat pasca-otoriter atau pasca-perang saudara masa lalu dihadapi, dibandingkan dengan Indonesia pasca-Soeharto.

Menghadapi Masa Lalu dalam Masyarakat Transisi: Tiga Kasus

Setiap bangsa yang baru saja keluar dari kekuasaan otoriter atau perang saudara dihadapkan pada masalah mengurus masa lalunya yang belakangan, yang ditandai oleh perlakuan sewenang-wenang terhadap hak-hak asasi dan kejahatan terhadap kemanusiaan. Masa lalu inilah yang mewariskan carut-marut luka. Karena itu penanganan terhadap masa lalu ialah

⁴ Michael Ignatieff, 1998, *op. cit.*, hlm. 37.

penanganan terhadap carut-marut yang telah mewujud di dalam memori kolektif. Bagaimana memori kolektif ini ditangani akan berdampak penting, atau bahkan menentukan, arah proses transisi. Oleh karenanya bagaimana masa lalu ditangani merupakan masalah yang sangat krusial dalam masyarakat pasca-otoriter atau pasca-perang bersaudara.

Tetapi tidak setiap masyarakat transisi menghadapi masalah ini sebagai perhatiannya yang utama. Sejumlah negara bahkan tidak memasukkannya di dalam agenda nasional mereka. Tentu saja masing-masing mempunyai alasannya sendiri-sendiri. Namun hal yang paling penting dipertimbangkan berkaitan dengan akibat-akibat yang mungkin timbul dari penanganan terhadap masa lalu itu dalam proses transisi. Jika penanganan masa lalu hanya akan memperburuk keadaan, maka konspirasi tutup mulut tentang masa lalu cenderung berkembang. Lalu timbul “konsensus” nasional untuk tidak bicara tentang masa lalu. Mozambik merupakan contoh terbaik dalam kasus ini.

Sesudah mengakhiri perang saudara selama dua puluh tahun pada pertengahan 1990-an, Mozambik mengalami konspirasi tutup mulut tentang masa lalu. Tidak ada minat untuk melihat masa lalu, karena masa lalu terlalu mengerikan belaka. Perang saudara di Mozambik barangkali merupakan salah satu perang paling keji yang pernah disaksikan sejarah dunia. Pihak-pihak yang terlibat dalam peperangan tidak bisa dibatasi dengan kategori sosial semata-mata, seperti etnik, agama, dan kelas. Bukan perang kelompok satu melawan kelompok lain saja. Keluarga dan kelompok-kelompok masyarakat ikut bertentang-tentangan satu sama lain. Garis antara pelaku dengan korban kekerasan tidak bisa dengan mudah ditarik.⁵

Dalam keadaan begini, masa lalu bagi Mozambik menjadi hal tabu. Masa lalu merupakan aib bangsa yang memalukan untuk dibicarakan. Namun ini bukan berarti mereka menyangkal masa lalu, melainkan menerima masa lalu secara penuh berikut keruwetan permasalahannya. Ini bukan penindasan terhadap memori untuk melupakannya, tetapi lebih cenderung sebagai cara untuk “meninggalkan masa lalu sendirian”.⁶ Dalam konteks ini rekonsiliasi dipahami bukan sebagai menggali masa lalu, karena masa lalu masih merupakan bagian dari masa kini. Masa lalu itu belum menjadi sejarah, dalam arti belum menjadi “sesuatu yang tiada lagi”.⁷

Cara menghadapi masa lalu seperti ini bertolak dari asumsi bahwa bersama waktu masa lalu dengan sendirinya akan mengambil jaraknya sendiri dengan masa kini. Asumsi demikian ini boleh jadi benar, jika tidak ada sesuatu yang salah pada masa lalu. Tetapi masalahnya yaitu bahwa masa lalu telah meninggalkan luka-lukanya, dan luka-luka itu tidak bisa sembuh sendiri, tanpa ada usaha untuk menyembuhkannya. Penyembuhan luka itu mengharuskan penyingkapan masa lalu, agar supaya dengan aktif “meredakan masa lalu”.⁸

Mozambik terkunci di dalam suatu keadaan sejarah yang sulit. Ia perlu menyingkap masa lalu agar bisa menyembuhkan luka-lukanya. Tetapi menyingkap masa lalu hanya akan menghidupkan kembali permusuhan yang pernah ada. Hal ini tidak hanya akan memperparah luka-luka yang ada, tetapi juga bisa menjebaknya ke dalam apa yang oleh Ignatieff disebut “hari kemarin yang tanpa sudah”,⁹ di mana masa lalu dan masa kini serentak bersinambung.

⁵ Lihat Priscilla B. Hayner, 2001, *op. cit.*, hlm. 187-89.

⁶ Priscilla B. Hayner, 2001, *ibid.*, hlm. 183.

⁷ F.R. Ankersmit, “The Sublime Dissociation of the Past: Or How to Be(come) What is No Longer”, *History and Theory*, Vol. 40, No. 3, Oktober, 2001, hlm. 307.

⁸ Richard A. Wilson, *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-Apartheid State*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, hlm. 112.

⁹ Michael Ignatieff, 1998, *op. cit.*, hlm. 169.

Bagaimana bangsa Mozambik menangani keadaan sejarahnya yang sulit, yaitu “meninggalkan masa lalu sendirian” itu, dapat diartikan sebagai strategi menunggu waktu yang tepat untuk bernegosiasi dengan masa lalu. Pemilihan waktu merupakan aspek penting dalam penanganan masa lalu.

Tetapi pemilihan waktu sama sekali bukan masalah proses alamiah. Pemilihan waktu merupakan konstruksi sosial, yang memungkinkan adanya intervensi manusia, baik untuk mempercepat atau memperlambat gerakan, bergantung pada entah kompromi sosial atau pertikaian sosial, atau kedua-duanya sekaligus. Tidak seperti Mozambik, tetangganya, Afrika Selatan, tidak menunggu waktu yang tepat dengan pasif,¹⁰ tetapi dengan giat bekerja supaya bisa menangani masa lalu sesegera mungkin. Derajat keruwetan masa lalu di antara keduanya memang sangat berbeda. Di Afrika Selatan garis antara pelaku dan korban tindak kesewenang-wenangan terhadap hak-hak asasi di masa lalu relatif mudah ditarik, walaupun kenyataannya tidak sesederhana seperti yang mungkin diduga orang.

Banyak cendekiawan dan aktivis hak asasi berpendapat, bahwa dunia menjadi kagum pada Afrika Selatan yang berakhir dengan transisi damai dari kekuasaan minoritas rasial ke demokrasi non-rasial. Terbentuknya Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi (KKR) segera sesudah rezim apartheid berakhir menghadapi kegentingan yang luar biasa dalam politik global. KKR Afrika Selatan yang terbentuk di bawah pemerintahan baru harus menangani masalah yang berkaitan dengan kekejaman terhadap hak-hak asasi selama masa pemerintahan apartheid. Tugas komisi ini membongkar kebenaran tentang kekejaman masa lalu, memberi amnesti pada pelaku-pelaku secara perseorangan, dan memberikan forum bagi korban untuk mengisahkan pengalaman mereka. Pendek kata, KKR memainkan peranan pokok dalam “mengubah represi menjadi ekspresi”.¹¹

Proses KKR telah menyoroti secara dramatis khususnya dalam kesadaran masyarakat tentang aspek-aspek dan dimensi yang sebenarnya dari pembelahan apartheid Afrika Selatan. Sorotan dipusatkan pada pelanggaran-pelanggaran besar terhadap hak asasi. Pelanggaran-pelanggaran itu harus berlaku sebagai peringatan yang paling mengerikan dari masyarakat yang sangat terbelah, yang ditandai dengan pertikaian, konflik, penderitaan tak terperi, dan ketidak-adilan. Kegiatan KKR “mengalihkan arah pemahaman masyarakat tentang rekonsiliasi nasional, dari pandangan formal yang negara-sentris ke arah pemahaman substansial yang lebih manusiawi, yang berdasar atas sejarah dan biografi sosial”, sehingga “pertalian sosial menjadi mungkin”.¹² Pendek kata, rekonsiliasi seperti yang digalakkan oleh KKR “telah berlaku sebagai basis bagi pembangunan bangsa”.¹³

¹⁰ Menunggu sebenarnya berarti tidak melakukan apa-apa. Namun, menunggu tidak selalu berarti pasif sama sekali, dalam arti berada dalam posisi diam terpaku. Karena menunggu juga mengandung makna berharap, maka tindakan menunggu itu memberi kesempatan kepada pelakunya untuk mengulur-ulur dan menunda sebuah keputusan sampai mendapatkan kesempatan yang pas dalam situasi yang cocok. Dalam hal ini, menunggu dikaitkan dengan tindakan mengendalikan situasi yang tidak tentu dan bisa menjadi suatu unsur yang penting yang memungkinkan dicapainya suatu strategi yang jitu. Tentang bahasan soal makna sosial dari tindakan “menunggu”, lihat Giovanni Gasparini, “On Waiting”, *Time & Society*, Vol. 4, No. 1, 1995, hlm. 29-45.

¹¹ Njabulo Ndebele, “Memory, Metaphor, and the Triumph of Narrative”, dalam Sarah Nuttall dan Carli Coetzee (eds.) *Negotiating the Past: The Making of Memory in South Africa*, Cape Town: Oxford University Press, 1998, hlm. 20.

¹² Jakes Gerwel, “National Reconciliation: Holy Grail or Secular Pact?”, dalam Charles Villa-Vicencio dan Wilhelm Verwoerd (eds.) *Looking Back Reaching Forward: Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa*, Cape Town: University of Cape Town Press, 2000, hlm. 279-85.

¹³ Richard A. Wilson, 2001, *op. cit.*, hlm. 121.

Mozambik dan Afrika Selatan merupakan dua kasus yang saling berlawanan, baik dilihat dari sudut masa lalu masing-masing maupun dari sudut cara masing-masing menatap dan mengurus masa lalu itu. Mereka mengambil jalan yang berbeda dalam menangani masa lalu mereka. Di Mozambik keyakinan yang diterima, walaupun tanpa dinyatakan, ialah “semakin kurang kita memikirkan tentang masa lalu, semakin mungkin rekonsiliasi akan terjadi”. Sementara itu di Afrika Selatan pendapat yang diterima umum ialah, bahwa “semakin banyak kebenaran, semakin banyak kita bicara tentang masa lalu, maka semakin terbuka rekonsiliasi”.¹⁴ Kedua cara penanganan masa lalu tersebut mempunyai tujuan yang sama, yaitu melepaskan diri dari beban masa lalu.¹⁵

Apa yang terjadi di Indonesia pasca-Soeharto pada tingkatan nasional ada di luar dua kasus yang berbeda itu. Di Indonesia yang terjadi bukannya berusaha melepaskan diri dari beban masa lalu, tetapi banyak kelompok sosial yang malah menutup diri sendiri di dalam masa lalu. Ini kentara sekali di dalam penolakan secara terbuka untuk bernegosiasi dengan warisan pembantaian 1965-66. Kita harus mengkaji masa lalu dan cara-cara yang dominan dalam melihatnya agar bisa mengerti, tapi tidak berarti harus menerima, gejala yang “tidak lazim” ini.

Sudah menjadi pengetahuan umum, bahwa masa lalu Indonesia yang belakangan ini, yaitu masa tiga puluh dua tahun pemerintahan Soeharto (1966-1998), merupakan sebuah rezim otoriter. Rezim itu sendiri dibangun di atas pembasmian PKI (Partai Komunis Indonesia) dan pembunuhan-pembunuhan serta pemenjaraan tanpa proses pengadilan terhadap lebih dari satu juta kaum komunis atau yang dituduh sebagai komunis. Meskipun demikian kisah dominan tentang masa lalu komunis bungkam terhadap bagian dari masa lalu yang tragis ini. Apa yang dikemukakan dan *diuarkan* justru tentang bagian-bagian lain dari masa lalu, yaitu tentang apa yang oleh kelompok-kelompok anti-komunis disebut sebagai “kekejaman” dan “pengkhianatan” kaum komunis. Ini menunjuk pada politik ofensif PKI pada paro pertama tahun 1960-an, yang memuncak pada “peristiwa 30 September 1965”. Bukan hanya Soeharto dan militer, tetapi juga kelompok-kelompok anti-komunis, terutama partai-partai (politik) Islam, yang menaruh pamrih dalam menciptakan dan membiakkan narasi tentang masa lalu komunis yang berat sebelah itu. Itulah sebabnya mengapa narasi demikian itu tetap lestari walaupun Soeharto telah jatuh.

Dengan mempertahankan kisah masa lalu komunis ini, kelompok-kelompok anti-komunis menjustifikasi klaim mereka sebagai pihak yang tidak bersalah dan yang menjadi korban. Mereka berkisah tentang memori mereka tatkala ditindas, dihina, dan diintimidasi PKI ketika partai ini masih dominan dan mendominasi kehidupan politik. Melalui pengakuan yang demikian itu, mereka menempatkan diri pada kedudukan yang menuntut permohonan maaf dari, alih-alih meminta maaf pada, pihak eks-komunis. (Kedudukan ini berlawanan dengan apa yang diprakarsai Gus Dur). Selain pengertian komunisme yang di dalam wacana anti-komunisme direduksi sebagai ateisme, yang berlaku sebagai dasar yang efektif untuk “mempersetan” komunis, klaim sebagai pihak yang tidak bersalah dan menjadi korban itu

¹⁴ Priscilla B. Hayner, 2001, *op. cit.*, hlm. 187.

¹⁵ Masa lalu menjadi beban ketika masa lalu itu dipandang sebagai “sejenis penyakit” (lihat Alexandra Barahona de Brito, *et al.*, *op. cit.*, hlm. 37), atau ketika masa lalu itu “tak kunjung berlalu” (lihat Richard J. Golsan, “History and the ‘Duty to Memory’” in Postwar France: The Pitfalls of an Ethics of Remembrance”, dalam Howard Marchitello (ed.) *What Happens to History: The Renewal of Ethics in Contemporary Thought*, London and New York: Routledge, 2001, hlm. 24), dan karena itu menghalangi berbagai upaya untuk melangkah ke depan.

memberi mereka perasaan unggul secara moral. Di sini yang terjadi, mengutip kata-kata Ignatieff, “kecenderungan untuk menaksir diri terlalu tinggi”, dalam arti “menuntut tidak ada satu pun yang sama, atau tidak ada satu pun untuk berbagi rasa” dengan yang “lain”. Menurut pendapat Ignatieff kecenderungan seperti itu menjadi “akar ketiadaan toleransi”, dalam mana “yang menjadi soal ialah adanya pertentangan utama antara *mereka* dengan *kita*, dengan mengorbankan perbedaan individu”.¹⁶ Penggunaan istilah *umat* (yang mengacu pada kelompok Muslim sebagai *kita*) dalam memprotes ide Gus Dur tentang rekonsiliasi nasional merupakan pengejawantahan hal ini. Penggunaan istilah ini mengandung arti bahwa semua Muslim di Indonesia menentang gagasan rekonsiliasi itu. Walau sejatinya Gus Dur pribadi, penganjur gagasan ini, adalah seorang pemimpin Muslim.

Klaim atas *adigung*-nya moral dengan dampak-dampaknya yang tidak bertoleransi itu sesungguhnya tidak berbeda dari apa yang diklaim oleh PKI melalui wacananya tentang “revolusi” pada paro pertama tahun 1960-an. Seperti sudah dibicarakan dalam Bab Tiga, ketika berlomba berebut hegemoni politik dan ideologi, dengan mendaku diri sebagai pihak yang berada di barisan terdepan dalam proyek Soekarno untuk “menyelesaikan revolusi nasional kita”, PKI memberi cap lawan-lawan politiknya sebagai “kontra-revolusioner”. Cap itu mengandung arti bahwa mereka “tidak mempunyai kesadaran nasional”, “tidak menyokong proyek *nation building*”, dan yang lebih menghina lagi “antek-antek kekuatan imperialisme dan kapitalisme”. Dalam perlombaan berebut hegemoni moral itu, sambil menekan pemerintah agar melaksanakan undang-undang landreform dengan tegas, PKI tidak ragu-ragu menyetan-nyetankan tuan tanah, yang dilihatnya sebagai telah menyabot pelaksanaan undang-undang itu. PKI sering menelanjangi apa yang dipandang sebagai “munafik” terhadap tokoh-tokoh agama tertentu, terutama haji-haji tuan tanah. Melalui penelanjangan ini PKI mengklaim sebagai yang *adigung* secara moral.

Jelas narasi tentang masa lalu komunis itu sama seperti cara-cara PKI dalam menciptakan lawan-lawannya sebagai yang “lain”. Narasi ini hanya sekadar membalikkan kedudukan *kita* vs. *mereka*. Narasi itu hanya menjungkir-balikkan apa yang dilakukan dan dikatakan oleh kaum komunis. Karena itu narasi semacam ini serupa dengan narasi balas-dendam. Seorang pakar hukum, Martha Minow, berpendapat bahwa “balas dendam ialah dorongan hati untuk pembalasan apabila kesalahan dilakukan”. Melalui pembalasan dendam orang menyatakan rasa harga-dirinya. Perbuatan itu juga merupakan “mata-air dari gagasan tentang ekuivalensi yang menjiwai keadilan”. Motif pembalasan dendam sering membawa manusia untuk meminta lebih dari yang semestinya. Karena itu, pembalasan dendam bisa mengakibatkan ekses-ekses yang mengerikan. Dalam kata-kata penyair dan esais kenamaan Indonesia Goenawan Mohamad, “dalam setiap perbuatan balas dendam menunggu giliran korban baru”.¹⁷

Narasi masa lalu komunis bersifat berat sebelah. Narasi itu hanya bicara tentang apa yang kaum “komunis” lakukan, dan apa yang kaum anti-komunis derita sebelum pecahnya “peristiwa 1965”. Narasi itu bungkam tentang apa yang kaum “komunis” derita, dan apa yang kaum anti-komunis lakukan sesudah peristiwa tersebut terjadi. Melalui narasi berat sebelah masa lalu komunis ini, golongan anti-komunis mengaku-ngaku diri sebagai pihak yang menjadi korban. Mereka menyembunyikan peran serta mereka, atau setidaknya

¹⁶ Michael Ignatieff, 1998, *op. cit.*, hlm. 62-63.

¹⁷ Goenawan Mohamad, “Remembering the Left”, dalam Grayson Lloyd dan Shanon Smith (eds.) *Indonesia Today: Challenges of History*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001, hlm. 134.

keterlibatan mereka, di dalam pengejaran dan penyembelihan massal terhadap para anggota dan simpatisan PKI dalam tahun 1965-66.

Seorang aktivis perdamaian, Marie Smyth, menyebut pengakuan diri sebagai korban yang didasarkan atas narasi berat sebelah tentang masa lalu itu sebagai “kultur pihak yang mendaku sebagai korban” (*culture of victimhood*). Dengan menarik pelajaran dari konflik antara kaum loyalis dengan kaum paramiliter republiken di Irlandia Utara dewasa ini, Smyth menyatakan bahwa dengan kultur sebagai korban, satu pihak mengalihkan pertanggungjawabannya terhadap kekejaman masa lalu kepada lawannya. Jika tidak begitu maka kekejaman yang telah dilakukan oleh pihak tersebut menjadi “terlalu telanjang, secara politik tidak bisa dipahami, dan secara moral tidak bisa dipertahankan. Penguasaan atas status si korban menjadi cara yang terlembagakan untuk meloloskan diri dari kesalahan, rasa malu, atau pertanggungjawaban.”¹⁸

Dari sudut pandang demikian itu tidaklah aneh jika kaum Muslim anti-komunis, atau siapapun yang berkepentingan mempertahankan wacana anti-komunis, menanggapi dengan kasar pengucapan diri secara terbuka sejumlah eks-tapol pada pertengahan 1999, sebagaimana telah dibahas dalam Bab Dua. Semula atas dasar pertimbangan kemanusiaan mereka mendukung kebijakan pemerintah B. J. Habibie membebaskan sepuluh orang sisa tapol yang dituduh terlibat dalam “peristiwa 1965”. Namun mereka melancarkan reaksi marah ketika sejumlah eks-tapol mendirikan YPKP 1965-66 (Yayasan Penelitian Korban Pembunuhan 1965-66). Mereka dengan kasar memprotes klaim eks-tapol sebagai korban kekejaman masa lalu. Tuntutan eks-tapol itu tentu saja menghancurkan apa yang telah mereka bangun yaitu “kultur pihak yang mengaku-ngaku jadi korban”. Reproduksi wacana anti-komunis untuk merespon narasi-diri para eks-tapol itu terlihat sebagai tentangan terhadap klaim sebagai korban kekejaman masa lalu.

Namun sejatinya dua belah pihak menunjuk pada periode-periode masa lalu yang berbeda. Apabila kekejaman yang disebut kelompok anti-komunis ialah apa yang dilakukan PKI pada waktu sebelum “peristiwa 1965” terjadi, para eks-tapol menunjuk pada apa yang dilakukan oleh lawan-lawan PKI terhadap para anggota dan simpatisan PKI pada waktu sesudah “peristiwa 1965” terjadi. Seperti sudah saya kemukakan dalam tulisan lain, yang tersebut pertama mengingat apa yang dilupakan oleh yang tersebut kemudian, dan yang tersebut kemudian mengingat apa yang dilupakan yang tersebut pertama.¹⁹ Masing-masing bicara panjang-lebar tentang “kawasannya” sendiri dari masa lalu. Masing-masing memperlihatkan tidak adanya keinginan untuk bertemu, atau setidaknya untuk melihat pada “kawasan” milik yang lain. Masing-masing bertahan pada “obsesi sempit pada diri atau kelompok sempit”, sehingga masing-masing menjadi “tutup mata terhadap ketidak-adilan atas yang lain”.²⁰ Di sinilah terletak perbedaan dalam menangani masa lalu di Indonesia pasca-Soeharto jika dibandingkan dengan yang terjadi di dua negara tersebut di atas. Tidak seperti Mozambik, Indonesia pasca-Soeharto tidak mengalami konspirasi tutup mulut terhadap masa lalu. Namun tidak seperti Afrika Selatan, Indonesia pasca-Soeharto juga tidak memperlihatkan kehendak yang bersemangat untuk mengakui dan bernegosiasi dengan masa lalu. Tidak seperti

¹⁸ Marie Smyth, “Putting the Past in Its Place: Issues of Victimhood and Reconciliation in Northern Ireland’s Peace Process”, dalam Nigel Biggar (ed.) *Burying the Past: Making Peace and Doing Justice after Civil Conflict*, Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2001, hlm. 108-9.

¹⁹ Budiawan, “When Memory Challenges History: Public Contestation of the Past in Post-Suharto Indonesia”, *Southeast Asian Journal of Social Science*, Vol. 28, No. 2, 2000, hlm. 45.

²⁰ Alexandra Barahona de Brito, *et al.*, *op. cit.*, hlm. 39.

dua negeri itu, Indonesia pasca-Soeharto memperlihatkan keengganan untuk membebaskan diri dari beban masa lalunya.

Pembandingan barangkali bisa diperluas pada masyarakat-masyarakat transisional, yang kira-kira berada “di antara” dua kasus yang berlawanan itu. Yaitu pada masyarakat-masyarakat yang cara penanganannya terhadap masa lalu tidak mirip, baik dengan Mozambik maupun Afrika Selatan. Argentina pasca-diktator merupakan salah satu contoh yang paling baik.

Menjelang turun dari kekuasaannya pada tahun 1983, takut akan dituntut untuk bertanggung-jawab atas kejahatan-kejahatannya, junta militer Argentina memberi impunitas dirinya dari tuntutan, dan mengeluarkan dekrit yang memerintahkan penghancuran semua dokumen yang berhubungan dengan penindasan militer. Tahun-tahun pemerintahan sipil setelah berakhirnya kediktatoran militer menyaksikan berbagai macam tindakan di dalam melegalisasi impunitas: pemeriksaan terbatas dan berhati-hati, undang-undang amnesti, dan pengampunan pada beberapa penjahat yang sebenarnya berakhir di penjara.²¹

Bagi keluarga orang-orang yang hilang selama di bawah junta militer, legalisasi impunitas itu menghalangi mereka dalam mencari keadilan. Namun demikian, pemerintah sipil tidak mempunyai pilihan lain dalam “mengamankan” transisi menuju demokrasi kecuali dengan jalan menempuh berbagai kebijakan yang tidak populer itu. Pemerintah memang membentuk komisi kebenaran nasional untuk memeriksa kekejaman masa lalu. Hasil karyanya yang penting berupa sebuah laporan lengkap berjudul *Nunca Más* (Tak Akan Terulang Lagi), yang membongkar banyak kekejaman-kekejaman junta militer. Pembongkaran rahasia ini sampai batas tertentu membantu keluarga orang-orang yang hilang untuk melepas sebagian beban masa lalu mereka, tetapi tidak mengurangi tuntutan mereka akan keadilan.²² Apa yang terjadi di Argentina pasca-diktator ialah penyingkapan kebenaran tanpa keadilan dan rekonsiliasi komunitas. Di sana tidak ada dengar pendapat terbuka, yang memberi kesempatan korban menyampaikan keluh kesah mereka, sementara orang-orang yang memakan korban mengakui kesalahan masa lalu mereka, seperti yang terjadi di Afrika Selatan. Rekonsiliasi hanya terbatas di kalangan elite politik.

Sebagai konsekuensi kultural dan sosial impunitas, Argentina pasca-diktator militer menyaksikan “normalisasi” kehidupan bersama penjahat-penjahat besar. Masyarakat berbagi ruang hidup bersama para penyiksa dan pembunuh, yang menikmati taraf hidup nyaman berkat amnesti. Tetapi pada akhir 1990-an anak-anak orang-orang yang hilang bangkit menggugat impunitas. Melalui apa yang mereka namakan *escraches*, suatu bentuk strategi komunikasi yang didasarkan pada penelanjangan dan penghinaan di muka umum, mereka berusaha menghapus atau membatasi ruang publik yang telah diperoleh para *represores* (yaitu para penjahat pelanggar hak-hak asasi masa lalu). Seorang sarjana kajian media, Susana Kaiser, mengatakan bahwa *escraches* harus dipahami dalam konteks perang memori. *Escraches* mengingatkan masyarakat pada 30.000 orang yang hilang (selama kekuasaan pemerintah militer dari 1976 sampai 1983) melalui kehadiran anak-anak mereka. Mereka menggugat penyangkalan dan ketidak-tahuan dengan menggugah kesadaran publik bahwa mereka yang bertanggung-jawab terhadap kekejaman masa lalu boleh jadi adalah tetangga mereka yang ramah, atau ayah dari teman baik anak-anak gadis mereka sendiri. Dengan kata

²¹ Susana Kaiser, “*Escraches*: Demonstrations, Communication and Political Memory in post-Dictatorial Argentina”, *Media, Culture & Society*, Vol. 24, 2002, hlm. 501.

²² Priscilla B. Hayner, 2001, *op. cit.*, hlm. 33-34.

lain, *escraches* merupakan bentuk penghancuran terhadap “normalisasi” hidup bersama para penyiksa.²³

Argentina pasca-diktator militer memperlihatkan sebuah contoh tentang bagaimana masa lalu tetap merupakan beban, sebab cara-cara penanganannya tidak mempertimbangkan suara-suara korban. Buku tentang masa lalu tidak dibiarkan sendirian dan tidak pula diperdebatkan secara terbuka untuk selanjutnya ditutup dengan baik-baik, dalam arti “membiarkan masa lalu menjadi masa lalu”.²⁴ Melalui penerbitan *Nunca Más*, pemerintah sipil berharap menutup masa lalu agar bisa mulai melangkah ke depan. Tetapi usaha itu menghadapi gugatan para korban. Masa lalu belum ditutup dan masih diperebutkan. Masa lalu mengalir menuju arah yang tak menentu dan tak teramalkan.

Sampai batas-batas tertentu apa yang terjadi di Argentina pasca-diktator militer dan di Indonesia pasca-Soeharto memperlihatkan beberapa kemiripan. Di dua negeri ini masa lalu tetap tinggal merupakan beban dan masih diperebutkan. Perjuangan antara sikap terhadap masa lalu yang berbeda atau bahkan terpolarisasi menandai proses transisi menuju “demokrasi”. Meskipun demikian di Argentina posisi-posisi yang terpolarisasi itu menunjuk pada periode masa lalu yang sama, sedangkan di Indonesia menunjuk pada periode-periode yang berbeda. Di Argentina yang terjadi adalah perjuangan para korban melawan amnesia nasional; sedangkan di Indonesia adalah perebutan klaim sebagai korban, di mana masing-masing pihak hanya memusatkan pada memori sendiri tentang masa lalunya yang pahit. Persoalan rekonsiliasi di Argentina merupakan perjuangan melawan godaan untuk melupakan masa lalu; sedangkan di Indonesia merupakan perebutan tentang ingatan siapa yang berhak menjadi memori nasional. Sifat-sifat perebutan masa lalu yang berbeda ini menghasilkan berbagai konsekuensi yang berbeda dalam kemungkinan-kemungkinan pembebasan diri dari beban masa lalu. Sampai pada taraf tertentu, sebagai akibat dari periode masa lalu yang diperebutkan yang sama, Argentina pasca-diktator militer barangkali bisa mengikuti model Afrika Selatan, di mana korban menyatakan penderitaan mereka dan pemakan korban mengakui kesalahan masa lalu mereka dalam forum dengar pendapat terbuka secara nasional. Indonesia pasca-Soeharto harus menemukan jalannya sendiri, sebab perebutan masa lalunya sama dengan perebutan atas klaim sebagai korban. Rekonsiliasi tidak akan pernah terjadi apabila masing-masing pendirian tentang “diri” tidak direkonstruksi. Pembahasan berikut ini mengenai bagaimana rekonstruksi identitas akan memungkinkan rekonsiliasi, seperti terlihat pada apa yang dilakukan para aktivis muda NU dengan eks-tapol.

Rekonstruksi Identitas dan Kemungkinan untuk Rekonsiliasi

Mengikuti kata-kata Michael Ignatieff, seperti dikutip pada pembukaan bab ini, rekonsiliasi hampir tidak mungkin jika bergantung pada rasa kebenaran bersama tentang masa lalu. Pihak-pihak yang dahulu bermusuhan tidak mempunyai rasa kebenaran bersama tentang masa lalu. Bagi mereka masa lalu itu terbelah, dan masa lalu yang terbelah berarti identitas yang terbelah, karena konstruksi identitas menentukan dan ditentukan oleh memori. Walaupun begitu identitas yang terbelah itu tidak harus menutup kemungkinan untuk rekonsiliasi.

²³ Susana Kaiser, 2002, *op. cit.*, hlm. 505-11.

²⁴ Michael Ignatieff, 1998, *op. cit.*, hlm. 180.

Pertanyaannya adalah bagaimana identitas yang terbelah bisa mencapai rekonsiliasi? Dalam konteks ini, bagaimana aktivis muda NU itu bisa merekonsiliasikan Muslim dan eks-komunis?

Sebenarnya masih terlalu dini menilai apa yang telah dilakukan oleh para aktivis muda NU, karena kegiatan mereka itu baru dalam taraf perintisan dan proses rekonsiliasi masih sedang terus berjalan. Meskipun demikian apa yang telah mereka lakukan memang patut diperhatikan. Arti pentingnya tidak terletak pada luas jangkauan gemanya, tetapi pada usaha kepeloporannya untuk mematahkan narasi masa lalu komunis yang diawetkan di kalangan Muslim, terutama di kalangan (sebagian) umat NU. Sampai taraf tertentu hal ini menimbulkan sejumlah konsekuensi penting, tidak hanya pada cara-cara (sebagian) umat NU dalam merekonstruksi pengertian mereka tentang menjadi Muslim, tetapi juga pada cara-cara mereka memandang orang-orang “eks-komunis”. Pendek kata, kegiatan aktivis muda NU ini telah membantu merekonstruksikan identitas mereka sebagai Muslim, dan hubungan mereka dengan orang-orang “eks-komunis”, dan dengan jalan ini rekonsiliasi yang tampaknya mustahil menjadi mungkin.

Seperti sudah saya kemukakan dalam bagian terdahulu, narasi tentang masa lalu komunis yang kekal itu tidak lain adalah narasi balas dendam, oleh karena hanya merupakan pembalikan dari apa yang pernah dikerjakan dan dikatakan PKI. Narasi bernada mendendam ini mendapatkan saatnya yang “kritis” untuk berbiak, ketika eks-tapol secara terbuka mengartikulasikan memori masa lalu mereka yang pahit, dan menyuarakan pengakuan mereka sebagai korban dari kekejaman masa lalu. Sementara kebanyakan organisasi Muslim dan tokoh masyarakat terserap dalam “histeria” memamah-biak narasi dendam itu, para aktivis muda NU berjalan ke arah yang berlawanan. Inisiatif mereka untuk menerbitkan otobiografi dua eks-tapol, seperti sudah dibahas dalam Bab Empat, merupakan awalan proses pembongkaran narasi dendam tentang masa lalu komunis. Jika kedua otobiografi itu dari tinjauan teks berusaha menggoncang kemapanan oposisi biner “Muslim”-“komunis”, maka inisiatif para aktivis muda NU untuk menerbitkan itu telah memperlihatkan goncangnya kemapanan pertentangan. Ini merupakan langkah penting dalam “mematahkan spiral balas dendam antar-generasi”²⁵ sebagai langkah awal rekonsiliasi.

Namun begitu, dalam konteks masyarakat Indonesia sekarang, ungkapan “balas dendam antar-generasi” itu perlu sedikit dikoreksi. Kata-kata ini mengandung anggapan, sekurang-kurangnya secara potensial, bahwa konflik di masa lalu berkemungkinan besar untuk diteruskan kepada generasi-generasi yang berikut. Generasi-generasi sekarang dan yang akan datang dari kedua belah pihak yang dahulu bermusuhan itu “terkutuk” untuk hidup pada suatu masa di mana konflik-konflik masa lalu bisa meledak setiap waktu. “Balas dendam antar-generasi” dalam masyarakat Indonesia tidak persis demikian. Apa yang terjadi sesudah Soeharto jatuh hanya berupa pernyataan eks-tapol di muka umum, agar mereka diakui sebagai korban dari kekejaman masa lalu. Pernyataan itu bukan merupakan aspirasi untuk mengambil alih keadilan ke tangan mereka. Malahan juga bukan merupakan suatu permintaan untuk keadilan dalam arti membawa para pelaku pembunuhan 1965-66 (yaitu lawan-lawan PKI masa lalu, terutama partai-partai politik Islam) ke depan pengadilan.²⁶ Jika dipahami sebagai

²⁵ *Ibid.*, hlm. 189.

²⁶ Sejumlah eks-tapol terkemuka, termasuk sastrawan kawakan Pramudya Ananta Toer, telah berkali-kali mendesak diseretnya Soeharto ke Pengadilan Internasional atas kejahatan kemanusiaan yang dilakukannya pada 1965-66. Akan tetapi, gagasan tersebut sama sekali tidak mendapat sambutan, bahkan di antara para eks-tapol itu sendiri. Hal yang paling penting yang didesak oleh kebanyakan eks-tapol adalah soal pemulihan atas hak-hak sipil mereka dan “pelurusan sejarah”, yang menempatkan diri mereka sebagai korban, bukan sebagai pelaku, dari

balas dendam “antar-generasi”, tentunya anak-cucu mereka akan minta, atau bahkan mengambil, “keadilan” ke tangan mereka sendiri.

Pada pihak lain, komunitas Muslim, khususnya organisasi-organisasi Islam non-NU, tetap mempertahankan wacana anti-komunis. Seperti tampak jelas dalam protes-protes mereka terhadap ide Gus Dur tentang pencabutan undang-undang pembubaran PKI dan pelarangan komunisme, sebagian besar para pemrotes ini orang-orang Muslim muda, yang barangkali belum lahir ketika “peristiwa 1965” meletus. Kebencian mereka terhadap “kaum komunis” dan “komunisme” merupakan produk transmisi antar-generasi, baik melalui kurikulum pendidikan nasional maupun wacana sehari-hari di tengah komunitas. Dalam hubungan ini apa yang dilakukan para aktivis muda NU itu dapat dilihat sebagai “terobosan generasi”. Cara pandang mereka terhadap masa lalu komunis sama sekali berbeda dari cara pandang para senior mereka khususnya, dan umat Islam pada umumnya. Lebih dari itu cara pandang mereka terhadap masa lalu komunis tersebut telah mempengaruhi persepsi sesama mereka yang lebih tua, walaupun perlahan-lahan dan terbatas.

Meskipun demikian, generasi tua NU akhirnya mengakui penderitaan korban pembunuhan 1965-66, terutama tidak disebabkan oleh de-justifikasi terhadap peran serta atau keterlibatan mereka dalam pembunuhan, tetapi disebabkan oleh penderitaan yang mereka alami dalam tahun-tahun sesudah pembantaian itu. Dalam hubungan ini umat NU tidak melepaskan klaim mereka sebagai korban dari kekejaman masa lalu, tetapi alih-alih mereka telah menggesernya. Mereka melihat para pelakunya bukan lagi PKI, melainkan pemerintah Orde Baru yang represif. Sehingga mereka lalu menempatkan diri sebagai sesama korban bersama-sama para eks-tapol. Inilah yang membedakan antara generasi tua NU dari kelompok-kelompok Islam non-NU dalam membangun identitas kolektif mereka masing-masing. Mereka telah mengganti memori tentang apa yang mereka alami sebelum “peristiwa 1965” terjadi, dengan apa yang mereka alami sesudah pembantaian 1965-66. Dalam pergeseran memori ini mereka melewati dan memeriksa apa yang dialami oleh orang-orang “komunis” selama pembantaian 1965-66. Mengenai hal ini terdapat sedikit perbedaan antara generasi muda NU dengan generasi tua. Generasi muda tidak hanya mengakui pengalaman orang-orang “komunis”, tetapi juga peran serta generasi tua mereka tentang apa yang telah menimpa mereka. Generasi tua melewati dengan terburu-buru periode masa lalu itu. Mengingat hal ini, maka bisa dipertanyakan, apakah generasi tua NU sudah sama sekali melepaskan diri dari beban masa lalu dalam hubungannya dengan “orang-orang komunis”. Namun demikian yang terpenting ialah bahwa generasi muda mereka telah membuat “terobosan generasi”.

Jelaslah bahwa generasi muda NU telah membebaskan diri mereka dari beban masa lalu “antar-generasi”, dengan membantu baik sesama mereka yang tua maupun orang-orang eks-komunis agar berusaha berbuat sama seperti halnya mereka. Baik umat NU maupun eks-komunis di Blitar telah mencapai rekonsiliasi, tidak hanya karena kehendak dari salah satu pihak untuk menggeser memori mereka ke depan, tetapi juga karena kehendak kedua belah pihak untuk menggeser memori mereka ke belakang, ke periode pra-”peristiwa 1965”. Ketika itulah, seperti sekarang mereka ingat, saat rasa saling curiga dan saling hina relatif tidak ada, terlepas adanya rivalitas politik antara NU dan PKI. Itulah saatnya bahwa kebersamaan masih mungkin, kendatipun berbeda-beda dalam afiliasi politik mereka. Tetapi yang lebih penting

kekerasan di masa lalu itu. Yang paling mereka inginkan adalah dilenyapkannya stigma-stigma yang selama ini direkatkan pada diri mereka dan pada para turunannya.

lagi, mereka telah bisa melakukan rekonsiliasi melalui pemahaman baru terhadap apa yang sesungguhnya telah terjadi pada ekor “peristiwa 1965”. Melalui mediasi para aktivis muda NU, dengan merekam suara masing-masing pihak secara terpisah, mereka mendapati bahwa kesalingcurigaan mereka di masa lalu telah mendorong mereka kepada tindak kekejaman yang direkayasa oleh kekuatan-kekuatan luar. Melalui pendedahan baru ini mereka telah tiba pada suatu pengertian bersama, bahwa sesungguhnya kedua belah pihak adalah korban-korban dari manipulasi luar.

Kasus Blitar memperlihatkan bahwa permusuhan masa lalu antara dua kelompok sosial bisa direkonsiliasikan dengan membangun suatu yang “lain” bersama yang baru, yaitu militer. Dalam konteks ini masalah rekonsiliasi telah bergeser dari hubungan horisontal ke hubungan vertikal. Selama militer merasa kurang legitimasi untuk klaim mereka akan peranan sosial dan politik, mereka akan terus mempertahankan wacana anti-komunis, seperti sudah dikemukakan dalam Bab Satu. Namun demikian tahan atau tidaknya wacana anti-komunis itu, dalam banyak hal, bergantung pada dukungan masyarakat. Ini berarti, jika sekalian umat Muslim non-NU mengikuti apa yang komunitas NU telah lakukan, maka wacana anti-komunis itu kiranya akan kehilangan “akar sosial”-nya. Ini akan memperluas ruang bagi rekonsiliasi nasional, yang dengan begitu seluruh bangsa Indonesia akan bisa membebaskan dirinya dari beban masa lalu.

Tanpa beban masa lalunya, seluruh bangsa bisa “membangun atau membangun kembali hubungan hari ini, yang tidak dibayangi oleh konflik-konflik dan kebencian hari kemarin”.²⁷ Ini suatu kondisi di mana terjadi rasa saling percaya, baik secara horisontal maupun vertikal. Ini suatu kondisi di mana semua pihak percaya bahwa tak seorang pun akan mengusik ko-eksistensi damai yang dicapai. Ini juga suatu kondisi di mana semua pihak sepakat untuk menutup “buku tentang masa lalu”. Di atas buku masa lalu yang tertutup inilah, masa kini dibingkai kembali, dan masa depan bersama dibayangkan.²⁸

Catatan Penutup

Jelaslah, andai kata pun apa yang telah dilakukan para aktivis muda NU itu telah berhasil membuka ruang rekonsiliasi, namun masih panjang jalan menuju rekonsiliasi nasional. Sedikit banyak rekonsiliasi di tingkat akar rumput yang telah mereka prakarsai memang mempunyai arti penting untuk memberdayakan masyarakat sipil. Sekurang-kurangnya dapat mendorong masyarakat menjadi kurang rentan terhadap setiap “politik pecah-belah” dari luar, seperti yang telah terjadi di masa lalu.

Juga menjadi jelas bahwa untuk memperluas ruang rekonsiliasi diperlukan keterlibatan seluruh elemen bangsa seluruhnya. Para eks-tapol yang dituduh terlibat, atau dikaitkan dengan “peristiwa 1965”, yang telah mengalami ketidak-adilan, dan yang mungkin telah melebihi ketidak-adilan yang mungkin pernah mereka perbuat terhadap lawan-lawan politik mereka di masa lalu, harus juga diikuti-sertakan dalam gerakan rekonsiliasi. Apa yang eks-tapol bisa dan harus lakukan ialah “melintas ke belakang” pada pra-“peristiwa 1965”, yaitu untuk mengakui apa yang mungkin telah mereka lakukan terhadap lawan-lawan mereka, pada saat mereka ada di bawah naungan politik Soekarno. Pada pihak lain semua komunitas Muslim non-NU harus

²⁷ Priscilla B. Hayner, 2001, *op. cit.*, hlm. 161.

²⁸ John Paul Lederach, *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Washington, D.C.: Unites States Institute of Peace Press, 1997, hlm. 27.

bersedia meninggalkan periode pra-“peristiwa 1965” mereka, untuk melintas ke depan pada periode sesudah “peristiwa 1965”, pada saat mereka mungkin telah ikut ambil bagian atau turut terbawa dalam pembantaian terhadap kaum komunis atau yang dituduh sebagai komunis.

Apabila skenario seperti itu berjalan, langkah berikutnya ialah, seperti yang telah dilakukan oleh komunitas NU, membawa kedua bekas lawan politik itu untuk melintas maju, pada tahun-tahun sesudah pembantaian 1965-66. Itulah saatnya, ketika semua kelompok sosial, termasuk umat Muslim, ditindas oleh rezim militer Soeharto. Jika kedua kelompok itu mencapai pengertian bersama tentang masa lalu yang paling mutakhir ini, yaitu sebagai korban Orde Baru, maka masalah yang berikut ada pada bagaimana merekonsiliasikan antara masyarakat dengan negara, yaitu terutama dengan militer, yang dengan doktrinnya tentang “kewaspadaan nasional” telah memungkinkannya untuk mempertahankan kepentingannya dalam menciptakan dan mereproduksi citra “bahaya komunis”. Kondisi-kondisi apa yang memungkinkan militer untuk menelanjangi kepentingan mereka di dalam wacana anti-komunis, ada di luar perhatian kajian ini.

Apa yang telah diperlihatkan dalam studi ini ialah bahwa rekonsiliasi komunal dapat mendorong tercerabutnya dukungan masyarakat atas pengawetan wacana anti-komunis. Namun demikian, jika negara sendiri yang mengambil prakarsa rekonsiliasi, selagi di tengah masyarakat masih ada perasaan saling tidak percaya dan saling curiga, kemungkinan besar prakarsa itu akan berakibat pada “politisasi isu rekonsiliasi”. Ini hanya akan membikin seluruh bangsa tetap rentan terhadap setiap rasa saling curiga dan saling bermusuhan dari dalam. Bangsa Indonesia akan hidup dalam situasi di mana masa kini terus-menerus merupakan bayangan masa lalu. Transisi menuju “demokrasi” di Indonesia pasca-Soeharto terancam oleh masa depan yang demikian itu, jika buku tentang hantu masa lalu komunis tidak ditutup, sekali dan untuk selama-lamanya.

Daftar Referensi

Buku, Artikel dan Tesis

- Abdullah, Taufik (2001) "Sebuah Klasik dan Sebuah Tragedi", *Tempo*, 10 Juni, hlm. 30-31.
- Aidit, D.N. (1958) *Senjata di Tangan Rakyat*, Jakarta: Yayasan Pembaruan.
- Aidit, D.N. (1960) *Pelajaran dari Sejarah PKI*, Jakarta: Yayasan Pembaruan.
- Aidit, D.N. (1961) *41 Tahun PKI*, Jakarta: Yayasan Pembaruan.
- Aidit, D.N. (1963a) *PKI dan Angkatan Darat (Seskoed)*, Jakarta: Yayasan Pembaruan.
- Aidit, D.N. (1963b) *Dekon (Deklarasi Ekonomi) dalam Ujian*, Jakarta: Yayasan Pembaruan.
- Aidit, D.N. (1964) *Kaum Tani Mengganyang Setan-Setan Desa*, Jakarta: Yayasan Pembaruan.
- Alfian (1978) "Tan Malaka: Pejuang Revolusioner yang Kesepian", dalam Taufik Abdullah, Aswab Mahasin, dan Daniel Dhakidae, (eds.) *Manusia dalam Kemelut Sejarah*, Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.
- Alfian (1989) *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Ali-Fauzi, Ihsan (2002) "On Being a Marxist Muslim: Reading Hasan Raid's Autobiography", *Studia Islamika*, Vol. 9, No. 1, hlm. 107-138.
- Anderson, Benedict (1987) "How did the Generals Die?", *Indonesia*, No. 43 (April), hlm. 109-134.
- Ankersmit, F.R. (2001) "The Sublime Dissociation of the Past: Or How to Be(come) What is No Longer", *History and Theory*, Vol. 40, No. 3, Oktober, hlm. 295-323.
- Anonim (1988) *Rangkaian Peristiwa Pemberontakan Komunis di Indonesia, 1926-1948-1965*, Jakarta: Lembaga Studi Ilmu-ilmu Kemasyarakatan.
- Anonim (1994) *Gerakan 30 September Pemberontakan Partai Komunis Indonesia: Latar Belakang, Aksi, dan Penumpasannya*, Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia.
- Anonim (1999) *Anggaran Dasar Rumah Tangga YPKP 1965-66*, Tangerang: YPKP 1965-66.
- Antlöv, Hans (1995) *Exemplary Centre, Administrative Periphery: Rural Leadership and the New Order in Java*, Richmond: Curzon Press.
- Aveling, Harry (ed. & penerjemah) (1975) *Gestapu: Indonesian Short Stories on the Abortive Communist Coup of 30th September 1965*, Honolulu: Southeast Asian Studies Programme, University of Hawaii.
- Barros, Carolyn A. (1998) *Autobiography: Narrative of Transformation*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Barton, Greg (1996) "The Liberal, Progressive Roots of Abdurrahman Wahid's Thought", dalam Greg Barton dan Greg Fealy, (eds.) *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Clayton: Monash Asia Institute.
- Barton, Greg (2001) "The Prospects for Islam", dalam Grayson Lloyd dan Shannon Smith (eds.) *Indonesia Today: Challenges of History*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Barton, Greg (2002) *Abdurrahman Wahid: Muslim Democrat, Indonesian President*, Sydney: University of New South Wales Press.

- Berger, Peter L. (1969) *Sacred Canopy: The Social Reality of Religion*, London: Faber.
- Bigar, Nigel (2001) "Introduction", dalam Nigel Bigar (ed.) *Burying the Past: Making Peace and Doing Justice after Civil Conflict*, Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Boland, B.J. (1971) *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Brito, Alexandra Barahona de, Carmen Gonzalez-Enriquez, dan Paloma Aguilar (2001) "Introduction", dalam Alexandra Barahona de Brito, Carmen Gonzalez-Enriquez, dan Paloma Aguilar (eds.) *The Politics of Memory: Transitional Justice in Democratizing Societies*, Oxford: Oxford University Press.
- Bruinessen, Martin van (1996) "Traditions for the Future: The Reconstruction of Traditionalist Discourse within NU", dalam Greg Barton dan Greg Fealy (eds.) *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Clayton: Monash Asia Institute.
- Budiardjo, Carmel (1991) "Indonesia: Mass Extermination and the Consolidation of Authoritarian Power", dalam Alexander George (ed.) *Western State Terrorism*, Cambridge: Polity Press.
- Budiawan (2000) "When Memory Challenges History: Public Contestation of the Past in Post-Suharto Indonesia", *Southeast Asian Journal of Social Science*, Vol. 28, No. 2, hlm. 35-57.
- Caldwell, Malcolm (1975) *Ten Years' Military Terror in Indonesia*, Nottingham: Spokesman Books.
- Cherry, Janet (2000) "Historical Truth: Something to Fight For", dalam Charles Villavencio dan Wilhelm Verwoerd (eds.) *Looking Back Reaching Forward Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa*, London: Zed Books.
- Cohen, Paul T. (1993) "Order under Heaven: Anthropology and the State", dalam Grant Evans (ed.) *Asia's Cultural Mosaic: An Anthropological Introduction*, New York: Prentice Hall.
- Crang, Mike (1994) "Spacing Times, Telling Times and Narrating the Past", *Time & Society*, Vol. 3, No. 1, hlm. 29-45.
- Cribb, Robert (1990) "Introduction: Problems in the Historiography of the Killings in Indonesia", dalam Robert Cribb (ed.) *The Indonesian Killings 1965 1966: Studies from Java and Bali*, Melbourne: Centre for Southeast Asian Studies, Monash University.
- Cribb, Robert (2001) "How Many Deaths?: Problems in the Statistics of Massacre in Indonesia (1965-1966) and East Timor (1975-1980)", dalam Ingrid Wessel dan Georgia Wimhofer (eds.) *Violence in Indonesia*, Hamburg: Abera Verlag Markus Voss.
- Dake, Antonie C.A. (1973) *In the Spirit of Red Banteng: Indonesian Communists between Moscow and Peking, 1959-1965*, The Hague: Mouton.
- Darban, Ahmad Adaby (2000) *Sejarah Kauman: Menguak Identitas Kampung Muhammadiyah*, Yogyakarta: Tarawang.
- Dhofier, Zamakhsyari (1999) *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*, Tempe, Arizona: Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University.
- Dijk, Cornelis van (1972) *The Indonesian Communist Party (PKI) and Its Relation with the Soviet Union and the People's Republic of China*, The Hague: International Documentation and Information Centre.

- Dijk, Cornelis van (1995) "Communist Muslims in the Dutch East Indies", dalam Cornelis van Dijk dan A.H. de Groot (eds.) *State and Islam*, Leiden: Research School CNWS.
- Duara, Prasenjit (1995) *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Eposito, John L. dan John O. Voll (2001) *Makers of Contemporary Islam*, New York: Oxford University Press.
- Falaakh, Muhammad Fajrul (2001) "Nahdlatul Ulama and Civil Society in Indonesia", dalam Mitsuo Nakamura, Sharon Siddique, dan Omar Farouk Bajunid (eds.) *Islam and Civil Society in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Fealy, Greg (1996a) "Wahab Chasbullah, Traditionalism and the Political Development of Nahdlatul Ulama", dalam Greg Barton dan Greg Fealy (eds.) *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Clayton: Monash Asia Institute.
- Fealy, Greg (1996b) "The 1994 NU Congress and Aftermath: Abdurrahman Wahid, *Suksesi* and the Battle for Control of NU", dalam Greg Barton dan Greg Fealy (eds.) *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Clayton: Monash Asia Institute.
- Foucault, Michel (1972) *The Archaeology of Knowledge*, terj. Sheridan Smith, London: A.M., Travistock (terbit pertama tahun 1969).
- Foulcher, Keith (1986) *Social Commitment in Literature and the Arts: the Indonesian "Institute of People's Culture" 1950-1965*, Clayton, Vic.: Center of Southeast Asian Studies, Monash University.
- Foulcher, Keith (1990) "Making History: Recent Indonesian Literature and the Events of 1965", dalam Robert Cribb (ed.) *The Indonesian Killings of 1965-1966: Studies from Java and Bali*, Clayton, Vic.: Center of Southeast Asian Studies, Monash University.
- Fowlie, Wallace (1988) "On Writing Autobiography", dalam James Olney (ed.) *Studies in Autobiography*, Oxford: Oxford University Press.
- Gasparini, Giovanni (1995) "On Waiting", *Time & Society*, Vol. 4, No. 1, hlm. 29-45.
- Geertz, Clifford (1960) *The Religion of Java*, Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Geertz, Clifford (1995) *After the Fact*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gerwel, Jakes (2000) "National Reconciliation: Holy Grail or Secular Pact?", dalam Charles Villa-Vicencio dan Wilhelm Verwoerd (eds.) *Looking Back Reaching Forward: Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa*, Cape Town: University of Cape Town Press.
- Golsan, Richard J. (2001) "History and the "Duty to Memory" in Postwar France: The Pitfalls of an Ethics of Remembrance", dalam Howard Marchitello (ed.) *What Happens to History: The Renewal of Ethics in Contemporary Thought*, London and New York: Routledge.
- Goodfellow, Rob (1995) "*Api dalam Sekam*": *The New Order and the Ideology of Anti-Communism*, Working Paper No. 5, Melbourne: Centre for Southeast Asian Studies, Monash University.
- Gunawan, Asep dan Dewi Nurjulianti, (eds.) (1999) *Gerakan Keagamaan dalam Penguatan Civil Society: Analisis Perbandingan Visi dan Misi LSM dan Ormas Keagamaan* (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat dan The Asia Foundation).
- Harpham, Geoffrey Galt (1988) "Conversion and the Language of Autobiography", dalam James Olney (ed.) *Studies in Autobiography*, Oxford: Oxford University Press.

- Hayner, Priscilla B. (2001) *Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocity*, London and New York: Routledge.
- Hefner, Robert W. (1990) *The Political Economy of Mountain Java: An Interpretive History*, California: University of California Press.
- Hefner, Robert W. (2000) *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Hendardi (2001) "Menghadapi Masa Lalu: Rekonsiliasi atau Keadilan?", *Kompas*, 10 & 11 Mei.
- Heryanto, Ariel (1993) "Discourse and State-Terrorism: A Case Study of Political Trials in New Order Indonesia, 1989-1990", Tesis PhD, tidak diterbitkan, Dept. of Anthropology, Monash University, Melbourne.
- Heryanto, Ariel (1999) "Where Communism Never Dies: Violence, Trauma and Narration in the Last Cold War Capitalist Authoritarian State", *International Journal of Cultural Studies*, Vol. 2, No. 2, hlm. 147-177.
- Hindley, Donald (1964) *The Communist Party of Indonesia, 1951-1963*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Honna, Jun (2001) "Military Ideology in Response to Democratic Pressures During the Late Suharto Era: Political and Institutional Contexts", dalam Benedict R.O'G Anderson (ed.) *Violence and the State in Suharto's Indonesia*, Ithaca: Cornell Southeast Asia Program, Cornell University.
- Hughes, John (1967) *Indonesia Upheaval*, New York: McKay.
- Ignatieff, Michael (1998) *The Warrior's Honor: Ethnic War and the Modern Conscience*, London: Chatto & Windus.
- Ismail, Taufik and D.S. Muljanto (eds.) (1995) *Prahara Budaya: Kilas-Balik Ofensif Lekra/PKI dkk.: Kumpulan Dokumen Pergolakan Sejarah*, Bandung & Jakarta: Penerbit Mizan & Harian Umum Republika.
- Kahn, Joel S. (1984) "Peasant Political Consciousness in West Sumatra: A Reanalysis of the Communist Uprising of 1927", *Senrie Ethnological Studies*, 13, Osaka: National Museum of Ethnology, hlm. 293-326.
- Kaiser, Susana (2002) "Eschraches: Demonstrations, Communication and Political Memory in post-Dictatorial Argentina", *Media, Culture & Society*, Vol. 24, hlm. 499-516.
- Karim, A. Gaffar (1995) *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*, Yogyakarta: Lembaga Kajian Islam dan Sosial.
- Kartodirdjo, Sartono (1966) *The Peasants' Revolt of Banten in 1888: Its Conditions, Cause and Sequel. A Case Study of Social Movements in Indonesia*, Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Keller, Shoshana (2001) *To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917-1941*, Westport, CT: Praeger Publishers.
- Keyes, Charles (1990) "Buddhism and Revolution in Cambodia", *Cultural Survival Quarterly*, Vol. 14, No. 3, hlm. 60-63.
- Kleden, Ignas (1999) "Legislasi Antikomunisme atau Antiketidakadilan?", *Kompas*, 21 April.
- Klinken, Gerry van (2001) "The Battle for History after Suharto: Beyond Sacred Dates, Great Men, and Legal Milestones", *Critical Asian Studies*, Vol. 33, No. 3, hlm. 323-350.
- Kriesberg, Louis (2001) "Changing Forms of Coexistence", dalam Mohammed Abu-Nimer (ed.) *Reconciliation, Justice, and Coexistence: Theory & Practice*, Lanham, Maryland: Lexington Books.

- LaCapra, Dominick (2000) *History and Reading: Tocqueville, Foucault, French Studies*, Melbourne: Melbourne University Press.
- Latief, A. (1999) *Pleidoi Kol. A. Latief: Soeharto Terlibat G 30 S*, Jakarta: Institut Studi Arus dan Informasi.
- Leclerc, Jacques (1982) "Aidit dan Partai pada Tahun 1950", *Prisma*, No. 7, Juli, hlm. 61-79.
- Leclerc, Jacques (1997) "Girls, Girls, Girls, and Crocodiles", dalam Henk Schulte Nordholt (ed.) *Outward Appearances: Dressing State and Society in Indonesia*, Leiden: KITLV Press.
- Lederach, John Paul (1997) *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Washington, D.C.: Unites States Institute of Peace Press.
- Lefever, Ernest W. (1998) *America's Imperial Burden: Is the Past Prologue?*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- Lyon, Margo L. (1970) *Bases of Conflict in Rural Java*, Berkeley: Center for South and Southeast Asia Studies, University of California.
- May, Brian (1978) *Indonesian Tragedy*, Singapore: Graham Brash.
- McGregor, Katherine E. (2002) "Commemoration of 1 October, "Hari Kesaktian Pancasila": A Post Mortem Analysis", *Asian Studies Review*, Vol. 26, No. 1, hlm. 39-72.
- McHoul, Alec and Wendy Grace (1993) *A Foucault Primer: Discourse, Power and the Subject*, Melbourne: Melbourne University Press.
- McVey, Ruth T. (1965) *The Rise of Indonesian Communism*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- McVey, Ruth T. (1979) "The Enchantment of the Revolution: History and Action in an Indonesian Communist Text", dalam Anthony Reid dan David Marr (eds.) *Perception of the Past in Southeast Asia*, Singapore: Heinemann Educational Books.
- McVey, Ruth T. (1986) "The Wayang Controversy in Indonesian Communism", dalam Mark Hobart dan Robert H. Taylor (eds.) *Context, Meaning and Power in Southeast Asia*, Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University.
- Mills, Sara (1997) *Discourse*, London and New York: Routledge.
- Minow, Martha (1998) *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston: Beacon Press.
- Moestahal, H. Achmadi (2002) *Dari Gontor ke Pulau Buru: Memoar H. Achmadi Moestahal*, Yogyakarta: Syarikat.
- Mohamad, Goenawan (1999) "Kind of Silence from Prison Bars", *The Jakarta Post*, 29 April.
- Mohamad, Goenawan (2001) "Remembering the Left", in Grayson Lloyd dan Shanon Smith (eds.) *Indonesia Today: Challenges of History*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Mortimer, Rex (1974) *Indonesian Communism under Sukarno: Ideology and Politics, 1959-1965*, Ithaca and London: Cornell University Press and Oxford University Press.
- Mortimer, Rex (1983) *Stubborn Survivors: Dissenting Essays on Peasants and Third World Development*, Melbourne: Center for Southeast Asian Studies, Monash University.
- Munslow, Alun (1997) *Deconstructing History*, London and New York: Routledge.
- Naim, Mochtar (1979) *Merantau: Pola Migrasi Suku Minangkabau*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

- Nakamura, Mitsuo (1983) *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Nakamura, Mitsuo (1996) "NU's Leadership Crisis and Search for Identity in the Early 1980s: from the 1979 Semarang Congress to the 1984 Situbondo Congress", dalam Greg Barton dan Greg Fealy (eds.) *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Clayton: Monash Asia Institute.
- Ndebele, Njabulo (1998) "Memory, Metaphor, and the Triumph of Narrative", dalam Sarah Nuttall dan Carli Coetzee (eds.) *Negotiating the Past: The Making of Memory in South Africa*, Cape Town: Oxford University Press.
- Noer, Deliar (1973) *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900 1942*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Noer, Deliar (1987) *Partai Islam di Pentas Nasional, 1945 1965*, Jakarta: Grafiti Pers.
- Oliver, Kelly (2001) "Witnessing Otherness in History", dalam Howard Marchitello (ed.) *What Happens to History: The Renewal of Ethics in Contemporary Thought*, London: Routledge.
- Osiel, Mark J. (1999) "Making Public Memory, Publicly", dalam Carla Hesse dan Robert Post (eds.) *Human Rights in Political Transitions: Gettysburg to Bosnia*, New York: Zone Books.
- Paget, Roger K. (1967) "Jakarta Newspapers, 1965-1967: Preliminary Comments", *Indonesia*, No. 4 (October), hlm. 211-226.
- Peacock, James L. (1967) "Anti-Dutch, Anti-Muslim Drama among Surabaya Proletarians: A Description of Performances and Responses", *Indonesia*, No. 4 (October), hlm. 44-73.
- Peacock, James L. (1978) *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*, Menlo Park, California: The Benjamin/Cummings Publishing.
- Perera, Sylvia Brinton (1986) *The Scapegoat Complex: Toward a Mythology of Shadow and Guilt*, Toronto: Inner City Books.
- Putro, Suadi (2001) "Komunisme = Kafir?", *Kompas*, 21 Mei.
- Raid, Hasan (2001) *Pergulatan Muslim Komunis: Otobiografi Hasan Raid*, Yogyakarta: LKPSM-Syarikat.
- Ramage, Douglas (1995) *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, London & New York: Routledge.
- Reyna, Stephen P. (1998) "Right and Might: Of Approximate Truths and Moral Judgments", *Identities*, Vol. 4, Nos.3-4, hlm. 431-465.
- Ridwan, Nur Kholik (2002) *Islam Borjuis dan Islam Proletar: Konstruksi Baru Masyarakat Islam Indonesia*, Yogyakarta: Galang Press.
- Rochijat, Pipit (1985) "Am I PKI or Non-PKI?", *Indonesia*, No. 40 (October), hlm. 37-56.
- Romly, A.M. (1999) *Agama Menentang Komunisme*, Jakarta: Bina Rena Pariwara.
- Sanit, Arbi (2000) *Badai Revolusi: Sketsa Kekuatan Politik PKI di Jawa Tengah dan Jawa Timur*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Saulo, Alfredo B. (1990) *Communism in the Philippines: An Introduction*, Manila: Ateneo de Manila University Press.
- Schreiner, Klaus H. (1999) "Remembering or Forgetting 'Lubang Buaya'", makalah disampaikan untuk lokakarya "Remembering and Forgetting: The Political and Social Aftermath of Intense Conflict in Eastern Asia and Northern Europe", University of Lund, 15-17 April 1999.
- Semaoen (2000a/1920) *Penuntun Kaum Buruh*, Yogyakarta: Penerbit Jendela.

- Semaoen (2000b/1920) *Hikayat Kadiroen: Sebuah Novel*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.
- Shiraishi, Takashi (1990) *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912 1926*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Siegel, James T. (1999) "A New Criminal Type in Jakarta: The Nationalization of 'Death'", dalam Vicente L. Rafael (ed.) *Figures of Criminality in Indonesia, the Philippines, and Colonial Vietnam*, Ithaca: Cornell Southeast Asia Program, Cornell University.
- Siregar, M.R. (2000) *Naiknya Para Jenderal*, Medan: Sumatera Human Rights Watch Network.
- Smyth, Marie (2001) "Putting the Past in Its Place: Issues of Victimhood and Reconciliation in Northern Ireland's Peace Process", dalam Nigel Biggar (ed.) *Burying the Past: Making Peace and Doing Justice after Civil Conflict*, Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Soe, Hok Gie (1997) *Orang-Orang di Simpang Kiri Jalan: Kisah Pemberontakan Madiun September 1948*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.
- Soejadi, R. and Kaelan, H. (2000) *Reformasi, Kebebasan Ideologi dan Bangkitnya Masyarakat Nasakom Baru*, Yogyakarta: Penerbit Paradigma.
- Soemardjan, Selo (1984) "*Land Reform di Indonesia*", dalam Sediono M.P. Tjondronegoro dan Gunawan Wiradi (eds.) *Dua Abad Penguasaan Tanah: Pola Penguasaan Tanah Pertanian di Jawa dari Masa ke Masa*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Gramedia.
- Southwood, Julie dan Patrick Flanagan, (1983) *Indonesia: Law, Propaganda and Terror*, London: Zed Press.
- Stanley (1993) *Seputar Kedungombo*, Jakarta: ELSAM – Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat.
- Sukanta, Putu Oka (1999) *Merajut Harkat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sulami (1999) *Perempuan-Kebenaran dan Penjara*, Jakarta: Cipta Lestari.
- Sulistiyanto, Priyambudi (2001) "Searching for New Indonesia: The Politics of Reconciliation in the Post-Suharto Era", makalah disampaikan untuk "Simposium Internasional ke-2 *Jurnal Antropologi Indonesia*", Universitas Andalas, Padang, Indonesia, 18-21 Juli, 2001.
- Sulistyo, Hermawan (2000) *Palu Arit di Ladang Tebu: Sejarah Pembantaian Massal yang Terlupakan, 1965 1966*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Suminto, H. Aqib (1985) *Politik Islam Hindia Belanda: "Het Kantoor voor Indlandsche zaken"*, Jakarta: LP3ES – Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.
- Sundhaussen, Ulf (1982) *The Road to Power: Indonesian Military Politics, 1945-1967*, Kuala Lumpur & New York: Oxford University Press.
- Swift, Ann (1989) *The Road to Madiun: The Indonesian Communist Uprising of 1948*, Ithaca: Cornell Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University.
- Tabah, Anton (1999) "Bahaya Laten Komunisme", dalam Tim Cidesindo (ed.) *Membuka Lipatan Sejarah: Menguak Fakta Gerakan PKI*, Jakarta: Pustaka Cidesindo.
- Tabah, Anton (2000a) *Dua Jenderal Besar Bicara tentang Gestapu/PKI*, Klaten: C.V. Sahabat.
- Tabah, Anton (2000b) *Pak Harto dan Politik Era Gus Dur: Renungan Hati Nurani*, Klaten: C.V. Sahabat.

- Tapp, Nicholas (1993) "Karma and Cosmology: Anthropology and Religion", dalam Grant Evans (ed.) *Asia's Cultural Mosaic: An Anthropological Introduction*, New York: Prentice Hall.
- Tickell, Paul (1993) "Writing the Past: The Limits of Realism in Contemporary Indonesian Literature", dalam D.M. Roskies (ed.) *Text/Politics in Island Southeast Asia: Essays in Interpretation*, Ohio: Center for International Studies, Ohio University.
- Tim Cidesindo (ed.) (1999) *Membuka Lipatan Sejarah: Mengungkap Fakta Gerakan PKI*, Jakarta: Pustaka Cidesindo.
- Toer, Pramudya Ananta (1995) *Nyanyi Sunyi Seorang Bisu: Catatan-Catatan dari Pulau Buru*, Jakarta: Lentera.
- Verwoerd, Wilhelm (2000) "Towards the Recognition of Our Past Injustices", dalam Charles Villa-Vicencio dan Wilhelm Verwoerd (eds.) *Looking Back Reaching Forward: Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa*, Cape Town: University of Cape Town Press.
- Wieringa, Saskia Eleonora (1999) *Penghancuran Gerakan Perempuan di Indonesia*, Jakarta: Garba Budaya and Kalyanamitra.
- Williams, Michael C. (1982) "Sickle and Crescent: The Communist Revolt of 1926 in Banten", *Monograph Series* No. 61, Ithaca, NY: Cornell Modern Indonesian Project.
- Williams, Michael C. (1990) "Communism, Religion, and Revolt in Banten", *Monographs in International Studies, Southeast Asia Series* No. 86, Athens, Ohio: Ohio University Center for International Studies.
- Wilson, Richard A. (2001) *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-Apartheid State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiradi, Gunawan (1984) "Pola Penguasaan Tanah dan Reforma Agraria", dalam Sediono M.P. Tjondronegoro dan Gunawan Wiradi (eds.) *Dua Abad Penguasaan Tanah: Pola Penguasaan Tanah Pertanian di Jawa dari Masa ke Masa*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Gramedia.
- Young, Kenneth R. (1990) "Local and National Influences in the Violence of 1965", dalam Robert Cribb (ed.) *The Indonesian Killings 1965-1966: Studies from Java and Bali*, Clayton, Vic.: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.
- Zurbuchen, Mary S. (2002) "History, Memory, and the '1965 Incident' in Indonesia", *Asian Survey*, Vol. XLII, No. 4 (July/August), hlm. 561-581.

Media Cetak

Bernas (Yogyakarta)
Forum Keadilan (Jakarta)
Gamma (Jakarta)
Gatra (Jakarta)
Hidayatullah (Jakarta)
Kompas (Jakarta)
Republika (Jakarta)
Tapol Bulletin (London)
Tempo (Jakarta)
 Media On-line:
[www. astaga.com](http://www.astaga.com)
[www. berpolitik.com](http://www.berpolitik.com)

Daftar Narasumber

1. Imam Aziz (Syarikat, Yogyakarta)
2. Syaiful Huda Shodiq (Syarikat, Yogyakarta)
3. Iip Dzulkifli Yahya (Syarikat, Yogyakarta)
4. Bahrudin (Lakpesdam NU Blitar, Jawa Timur)
5. Munif (Lakpesdam NU Blitar, Jawa Timur)
6. Mahfud (Lakpesdam NU Blitar, Jawa Timur)
7. Asvi Warman Adam (LIPI, Jakarta)
8. Slamet Trisila (Larasan Sejarah, Denpasar)
9. Umar Said (Paris, Perancis)
10. Hasan Raid (YPKP 1965-66, Jakarta)*
11. Ny. Sulami (YPKP 1965-66, Jakarta)*
12. Supomo (Yogyakarta)
13. Murjiman (Yogyakarta)
14. Nariman (Yogyakarta)
15. Suradi (Klaten)
16. Ny. Suradi (Klaten)
17. Indarto Untoro (Klaten)
18. Barman Indriyanto (Klaten)
19. Priyono (Yogyakarta)
20. Ismanto (Surakarta)
21. Wukirno (Yogyakarta)
22. Suminto (Klaten)
23. Ny. Hasyim Rauf (Jakarta)
24. Suradal (Surakarta)
25. Harmanto (Klaten)
26. Purnomo (Klaten)
27. Paiman (Jakarta)
28. Bernard Utomo (Yogyakarta)
29. Barsono (Klaten)

Catatan:

* Keduanya tokoh eks-tapol. Masih ada delapan belas eks-tapol lain yang saya wawancara, dari akhir Oktober 1999 sampai awal Januari 2000, yang tidak saya sebut dengan terang dalam tesis. Namun wawancara mereka telah menambah gambaran saya tentang perjuangan mereka untuk hidup, perihal yang sebagian menjadi perhatian buku ini. Saya hanya bisa menyebut nama-nama samaran mereka di bawah.

Indeks Isi

A

AD 2 Angkatan Darat 129
Afrika Selatan 235, 243
agama, anti-agama 62, 152
agraria
 pembaruan agraria 118;
 lihat: pembaruan pertanahan;
akar rumput 195, 252
aktivis HAM
aktivisme kiri 145
Al-Qur'an 28, 106, 162
ambekparamarta xviii
amnesia nasional 246
analisis tekstual 145
Angkatan Bersenjata (AB) 128, 129, 131
Ansor 11, 196
anti-Jawa 116
anti-komunis(me), (wacana) ix, 1, 5, 9, 12, 14, 15, 17, 30, 33, 35, 37, 57, 58, 72, 80, 105, 137, 227, 254
 kampanye 130
 mobilisasi 71
 lihat: Muslim anti-komunis(me)
anti-neokolonialisme 74
 anti-kolonialisme 93
 lihat: neokolonialisme;
 kolonialisme;
Anti-Subversif, Undang-Undang 42
apartheid, rezim apartheid 236
Argentina 243, 244
ateisme 9, 24, 75
 ateisme komunis(me) 79
autism 170
avonturisme kiri 167

B

bahasa, berpaling pada bahasa vi, 24
bahaya komunis 253
 lihat: komunis(me)

BAKIN 200
Bakorstanas 44, 45, 48
Banser 49, 110
Banten 86, 88
 kesultanan Banten 92
barbarisme hukum 163
Bengkulu 124
Berita Yudha (BY) 128, 129
Bernas 11
bersih lingkungan xx, 15
biografi sosial 236
BKR 158
Blitar x
 Blitar Selatan 213
bloc-within 87
Bolsyewik, (kaum) 90
 non-Bolsyewik 87
BTI 121, 137, 213, 217
budaya impunitas xxv
budaya permusuhan xx
budaya politik 102
budaya rekonsiliasi xvii
budaya rukun dan damai xx
Buku Putih 21, 22, 23, 85, 135
Bulletin Tapol 2
burjois-nasionalis 109
Buru, Pulau xxiii, xxvi, 141,

C

Cakrabirawa 1
CIA 13
CIDES 70
civil society 184, 204, 221
compradore 115
Cornell Paper 200
CSI 96, 98

D

Daulat Rakyat 148

DDII 64

Demokrasi Pancasila 187

lihat: Pancasila;

Demokrasi Terpimpin 71, 113

demokratisasi sosial 224

demonisasi 123

Den Haag 118

Dewan Jenderal 129, 130

DI/TII 162

différence vii

Diri, sang Diri, si Diri 35, 135, 174

lihat: kunci diri;

diskriminasi sosial (dan politik) 205

divide et impera 221

Doenia Bergerak 95

dosa politik 29

dosa turunan xxix

DPR 60

E

eks-komunis 6, 46, 66, 229

eks-tapol ix, 1, 9, 50, 68, 71, 72

lihat: ET

Elsam xi, 143, 173

episteme vii, 26

equilibria xxiii

escraches 244

ET 50

F

fakta historis 77

fakta sosiologis 77

FDR 115

Fikiran Rakyat 148

Filipina 4

Flores xxiv

folklore 34

Forum Indonesia Baru 70

FPN xxxii

Front Nasional 114

FSAS 199

G

G30S 6

Peristiwa G30S xxvi

lihat: G30S/PKI; Gerakan 30

September;

G30S/PKI 1, 21, 22, 40

Gender 133

Gerakan '65 xxiv,

Gerakan 30 September 2, 21, 40, 128, 130

Gerwani 132 gadis 132

perempuan 132

setan Gerwani 132

Geschichte vii

geschichtlicht v

Gestapo (Nazi Jerman) 131

Gestapu/PKI 71, 131, 132

lihat: Gestapo Nazi Jerman;

Gestok 131

Golkar 202, 211

Gontor 28, 141

H

hak asasi manusia 72, 73, 172

hak-hak eks-tapol 72

hak-hak sipil 72

Hantu Gombinis xxvii

hantu masa lalu 254

Harian Rakyat 124, 125, 127, 128

Hasta Mitra 143

hegemoni moral 126, 138, 239

hegemoni ideologi 138, 155, 159

hegemoni politik 239

Heideggerian vii

Hindia Belanda 87

historical turn 10

Historie vii

historis, sikap historis v

penelusuran historis vii

sikap a-historis v

sikap suprahistoris v

Hizbullah 158

I

IAIN Suka 198
ICMI 47, 59, 70
ideologi, konstruksi ideologis 21
 ideologi ateis 60
 ideologi negara 55, 62, 62, 78
 ideologi terlarang 54
 lihat: perang ideologi; pluralisme
 ideologis; mentor ideologi;
 hegemoni ideologi;
IJB 95
ingatan kolektif 73
ingatan sosial, pewarisan ix
 rantai ingatan sosial 179
intelektual Islam 198
interplay 33
Irlandia Utara 241
ISAI 143
Islam Bergerak 99
Islam non-NU 249, 250
Islam, partai 5
 Hotel Islam 100
 Islam Hindia 99
 Islam imperialis 99
 Islam kapitalis 99
 Islam komunis 99
 Islam *lamisan* 100
 Islam murni 138
 Islam sejati 96, 98, 104
 Islam sontoloyo 124
 Islam tolol 125
 lihat: Muslim sejati;
 negara Islam 92, 107, 188
 syariah 60
 Toko Islam 101
Islamisasi 123
 Islamisasi Komunisme 85

J

Ja-Sagen v
Jawara 92
Jepang, (pendudukan) 88, 168
jihad 61

K

kafir 65, 134 orang kafir 78
Kairo 190
kapitalis(me) 58 kapitalis birokrat
 116
kaum kelayaban xxxi
kaum komunis 4, 10, 51, 66, 71
Kauman 95
keblinger 80, 149
Kedungombo 54
kelas, antagonisme kelas 94, 103, 123
 analisis kelas 99
 kepentingan kelas 103
 perjuangan kelas 123
kesadaran nasional 239
ketoprak 76, 123
 ketoprak PKI 124
kewaspadaan nasional 22, 253
khittah (1926) 186
Kirti Mahayana, Yayasan xxxiii,
KKR 235
KNIL 158
kolonial(isme)
 post-kolonial 122
 kolonialisme Belanda 145
Komas 43
Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi
 173
 lihat: KKR
Komunis(me) 7, 57, 58, 63
 bahaya laten 16, 18
 kaum komunis 60, 63, 78
 Komunis Cina 4
 komunis militan 9
 komunis Muslim 86
 Komunisme Islam 88, 93, 94,
 95, 97
 Komunisme
 Marxisme/Leninisme 22, 42,
 45, 46, 49, 64
 lihat: sosialis(me); Muslim
 Komunisme;
 non-komunis 128
komunis-ateis 111
komunisto phobia xviii, xx

komunisto fobi 111, 115
Konferensi Meja Bundar 118
kontra-revolusioner 117
korban xxv, 68
 (ikon) korban 1965 69
koreksi sejarah 142
kudeta komunis 135
 kudeta berdarah 191
KUHP 42
kunci diri 171
kuntil-anak 131

L

Lain, si Lain, yang lain 16, 27, 35, 67,
 79, 80, 135, 138, 171, 174
Lakpesdam x, xxxi, 177, 199, 212, 215
land absentee 119
landreform 115, 117, 119, 121,
Laskar Ampera Arief Rachman Hakim
 64
laskar Muslim 159
 laskar Islam 168
lawan dalam 138
Lekra 60, 61,
Liga Jurnalis Pribumi 95
 lihat: IJB;
lintah-darat 125
litsus 45
Lubang Buaya 70, 127, 129, 131
ludruk 123 ludruk PKI 124
luka-luka sejarah xvii
LVRI 65

M

Madiun 15
 lihat: Peristiwa Madiun;
Mahmilub 167
Malang 51
Malaysia, Ganyang Malaysia 74
Manikebu 60, 61
Marhaenisme 43
Marxis(me) 97, 123
 Marx House 159
 lihat: komunisme;

masyarakat madani 11
 lihat: masyarakat sipil;
 masyarakat sosialis; masyarakat
 Muslim;
masyarakat sipil 20, 172
masyarakat tanpa kelas 151
masyarakat tauhidi 151
Masyumi 60, 107, 115, 152
materialisme 112
MD 99
Medan Moeslimin 95
Mekah 124
memori sosial 39
 memori kolektif 178
mentor ideologi 148
Milenarianisme 92
Militer, dwi-fungsi 17
MK, Mahkamah Konstitusi xx, xxix
Monumen Trisula 214, 215, 220
Mozambik 233
MPRS, Tap No. 25/66 3, 45, 50, 51, 56,
 61, 66, 73, 162
Muhammadiyah 60, 72, 94, 96, 102,
 107, 157
 anti-Muhammadiyah 99
Mukmin 99
Muslim anti-komunis 104, 138, 151,
 241
Muslim non-komunis 230
 lihat: anti-komunis(me);
Muslim, Muslim Komunis 27, 86, 87,
 98, 102, 105, 137, 139, 141, 146,
 155, 164
 lihat: komunis Muslim; Islam
 sejati; Muslim anti-komunis;
 masyarakat Muslim 67
Muslim *abangan* (nominal) 86,
 215
Muslim *gado-gado* 106
Muslim inklusif 163
Muslim munafik 115
Muslim ortodoks 96
Muslim patriotik 113
Muslim pluralis 156
Muslim sejati 96, 104
Muslim tradisional 183

non-Muslim 47, 98
mustadhafin 150
musuh bersama 145
musuh partai 124
musuh rakyat 123

N

Nahdlatul Ulama 107
narasi diri 171
narasi dominan 5, 6
narasi pembelaan diri 142
 lihat: narasi diri
Nasakom 110, 114, 157
 Nasakom Soekarno 161
Nation building 239
naturalisasi sejarah 23
negara kolonial 160
neokolonialis(me) 116
NGO 195
Nieuw Hollandia 148
Nijmegen, Belanda xix
NU xix, 9, 10, 11, 49, 114, 117, 142
 aktivis muda NU 171, 196
 intelektual (cendekiawan) muda
 NU 194, 196
 kaum muda NU 36, 144
Nunca Más 244, 245
NUS, SEASP ix

O

Operasi Trisula 213, 214, 215, 216,
217, 228
 lihat: Monumen Trisula
oportunisme kanan 167
oposisi biner 32
Orde Baru, kekuasaan xvii
 jaman 75
 Korban Orde Baru xxxv
 Orde Baru Soeharto 190, 204
 rezim 15, 114, 189
 warisan 17
Otherness 27
otobiografi 30, 31

P

P4 55
palu arit 66
Pancasila 55, 62, 111
 kesaktian 78
 lihat: Demokrasi;
Pandora, kotak 34, 38
panorama sejarah xxx
pariah 175
partai kader 208
partai massa 208
pasca-diktator militer 243
pasca-otoriter 227, 228, 232
pasca-Perang Dunia Kedua 8
pasca-perang saudara 227, 232
pasca-Soeharto 2, 17, 19, 36, 179, 182,
197, 224, 227, 245
Pasuruan 123, 223
PBB 59
PDI-P 222
pembalikan sejarah 10, 11
 lihat: *historical turn*;
pembantaian (massal) 1965-66 vi, 5, 8,
11, 14, 49, 143, 172, 204, 217
pembaruan pertanahan 118
pembaruan sejarah xxii
pembelaan diri 142, 197
 lihat: narasi pembelaan diri
pembunuhan 1965-66 216, 217, 225
Pengadilan Internasional 249
Pengkhiranatan G-30-S/PKI 40
Perang Dingin 17, 58
Perang Dunia II 131
Perang ideologis 58
 lihat: ideologi;
perang psikologis 136
perang sabil 109
 perang suci 109, 135, 136
perdikan 118 desa *perdikan* 118
Pergerakan Islam untuk Tanah Air 63
Perhimpunan Sosial Demokrat Hindia
87
peristiwa '65 xviii, xxix, 13, 14, 30, 40,
41, 49, 50, 53, 68, 69, 153, 179,
240

lihat: pembantaian massal 1965-66; pembunuhan 1965-66; tragedi 1965; Gerakan '65; Pengkhianatan G-30-S/PKI; peristiwa 30 September 1965; Gerakan 30 September/Partai Komunis Indonesia;
 Peristiwa 30 September 1965 11, 127, 141, 154, 179, 197, 238
 Peristiwa Madiun 85, 91, 108, 110, 115, 160,
 Persatuan Islam 102
 Persyarikatan Ulama 102
 Pesindo 15, 109
 petani gurem 89
 Piagam Jakarta 60
pilot project 213
 PKB 221
 PKI ix, xx, 2, 5, 28, 54, 57
 anti-PKI 108, 128
 simpatisan PKI 168
 pluralisme ideologi(s) 60, 156, 157
 PMP 77
 PNI 115, 117
 politik pecah-belah 252
 PPKI 60
 PPP 188
 Prancis 90
 predator xxv
Prisma 208
 proletariat 151
 PRRI 60
 PRRI-Permesta 116
 PS 115
 PSI 115

R

Rajat 96
 Rangkul-Cium xxxii,
 Rangkul-Pukul xxxii
recalling history xxv, xxxiv
 redistribusi tanah 120, 123
 reformasi, euforia 17, 58, 59
 rekonsiliasi, isu ix, 9, 169
 rekonsiliasi komunal 185, 253

rekonsiliasi komunitas 244
 rekonsiliasi nasional 2, 6, 46, 10, 50, 66, 227, 232, 252
 rekonsiliasi sosial ix
rememoration xxv
 representasi-diri 27
represores 244
 revolusi
 lihat: kontra-revolusioner; Pahlawan Revolusi 70
 revolusi nasional 117, 160
 revolusi sosial(is) 122, 160, 239
 rezim kebenaran 136, 141
 rezim militer Soeharto 134, 253
 rezim Soeharto 1, 7, 17, 134, 201, 211
 lihat: Orde Baru; rezim militer Soeharto;
 Riau 65
Ruas 36, 175, 199, 203, 209
 Russia 87

S

Sabilillah 158
 Santri santri tradisional 107
 Sarekat Rakyat (SR) 93
 Sawah Lunto 94
 Sejarah
 meluruskan sejarah 69
 Sejarah Baru xxii
 sejarah nasional 209
 Sejarah Reformasi xxviii
 sekutu dalam 138
Self-referential 18
 Serikat Buruh Pos 207
Sesaji Raja Sunya xxvi
 Setan Dasamuka 123, 124
 setan desa 123, 124
 setan kota 123
 SI 96
 SI, Sarekat Islam 85
signifier 18
 Silungkang 28, 147
Sinar Hindia 99
 sinedoke 26
sirat-al-mustakin xxiv

SOBSI 207
 Soekarno 124, 156
 anti-Soekarno 191
Soeloeh Indonesia Moeda 148
 Solo 28
 Sosialis Internasional 148
 sosialis(me), sosialis-komunis 29
 sosialis marxis 87
 masyarakat sosialis 61
 lihat: masyarakat;
 Soviet 87
 Republik Soviet Indonesia 108
 Spanyol 90
 stabilitas nasional 41, 43
 stabilitas politik 194
 stigma
 stigmatisasi sosial (dan politik)
 142
 stigmatisasi komunis 142
story-telling 23
 Sumatera Barat 28
 Surabaya 28
 Surakarta 94, 97
survivor ix, 19
 syarat-syarat kemungkinan vi
 syariat 153
 Syarikat x, xxxi, 172, 177

T

Tabanan, Bali xxiii
tablig 126
 tiga persaudaraan 190
 Timor Timur 56
 TKR 158
 toleransi 113 toleransi revolusioner
 113
 tragedi 1965-66 38
 lihat: peristiwa '65;
 tragedi nasional (1965-66) 6
 transisi, masyarakat transisi 232
 Tripika 220
tropic 26
 tuan tanah 116
 tuan tanah feodal 116
 Tuhan, Matinya Tuhan 76

tumpas kelor xviii, xx
 TVRI 55

U

übergeschichtlicht v
 Ubud, Bali xi
ukhuwwah basyariyah 190
ukhuwwah Islamiyah 190
ukhuwwah wathaniyyah 190, 198
ungeschichtlicht v
 Universitas Al Azhar 190
 Universitas Rakyat 155
 UUD 1945 54, 69
 UUPA (1960) 117, 118, 119
 UUPBH 117, 118
Uwertung aller Werten xxxiii

V

victim 68
 culture of victimhood 241
 victimhood 12
 victimizer 68
 viktimisasi 14

W

wacana dominan v
 lihat: narasi dominan
 wacana transformasi 27
waqaf 167
 wayang 123 wayang PKI 124

Y

YLBHI 70
 YPKP 41
 YPKP 1965-66 69, 173, 209

Indeks Nama

A

Abdullah, Taufik 111
Adam, Asvi Warman xi, 72
Adiningsih, Femi x
Aidit, Dipa Nusantara 49, 110, 127
Aidit, Iba 49
Ali-Fauzi, Ihsan 143, 164
Althusser, Louis 77
Anderson, Benedict (Ben) 200
As'ad (Kyai) 192
Assyari, K.H. Hasyim 52
Azis, M. Imam x, 173, 211

B

Bahrudin 214, 216
Baidlowi, Aisyah 62
Barabah, (Ustad) Abdullah 161
Barton, Greg 184, 186
Batuah, Haji Datuk 93, 108, 139, 148
Berger, Peter 146
Bruinessen, Martin van 183
Budiarjo, Carmel 69
Buru, Pulau 28

C

Chalid, Idham 190
Chasbullah, Wahab 190
Chatib, Haji Achmad 88
Cribb, Robert xxv, 52

D

Dalam, Jusuf Muda 133
Datu, Mahendra K. x
Derrida, Jacques vii
de-Soehartoisasi 39
Dewi, Ike Janita xi
Djamalullail, Habib 62, 62
Djokosujono 159

F

Falaakh, Muhammad Fajrul 189
Fealy, Greg 184
FUII 65

G

Geertz, Clifford 74
Goodfellow, Rob 13, 14, 15
Gramsci, Antonio 138
Gus Dur xix, xxxi, 6, 34, 39, 44, 183,
185, 189

lihat: Wahid, Abdurrahman;

H

Habibie, B.J. 6, 39, 44, 71, 242
Hadi, Ruswanto Tikno 209
Hakim, Arief Rachman 64
Hamka 111
Hasyim, K.H. Wahid 52
Hasyim, Yusuf 192
Hatta, Kabinet 109, 110
Hefner, Robert 172
Heryanto, Ariel x, 13, 14, 17
Honna, Jun 13, 15
Huda, Syaiful 176, 199
Hughes, John 114
Hurgronye, Snouck 90

I

Ignatieff, Michael xxviii, 12, 170, 246
Ismail, Taufik 61
Istiadji, Djoko x

K

Kaelan, H. 67
Kahn, Joel 93

Kaiser, Susana 245
Kamaruzzaman, Syam 128
Karim, A. Gaffar 183
Karno, Bung xviii, 113
 lihat: Soekarno
Kartodikromo, Marco 95
Keyes, Charles 4
KISDI 59
Kleden, Ignas 43
Kuncoro, Ajar Budi x
Kwartanada, Didi (Koh Tan) x

L

Lan Goh Beng Lan x
Leclerc, Jacques 208
Lenin 90
Lloyd, Dennis xxxiv

M

Ma'arif, Ahmad Syafii 60, 72, 175
Madjid, Nurcholis 73
Mahfud 214
Malaka, Tan 88, 160
Man, Paul de 30
Mardjono, Hartono 59, 60
Maroko 90
Marx, Karl 98, 149
McVey, Ruth 200
Mehden, Fred R. von der 164
Minow, Martha 240
Misbach, (Haji) Mohammad 88, 94, 95, 139
Moerdiono 23
Moestahal, Achmadi 9, 27, 28, 139, 141, 142, 156, 164
Mohamad, Goenawan 69, 240
Muladi 68
Munif 214
Musso 108, 109, 161
Muzadi, (K.H.) Hasyim 63

N

Nadia, Ita F. xxiii
Nakamura, Mitsuo 103, 183
Nasution, Abdul Harris 129
Nasution, Ade Irma Suryani 130
Nietzsche, Friedrich v
Nora, Pierre xxv,
Nusawanindya, Karlina xi

P

Pakoealaman, Botja 99
Pamungkas, Sri Bintang 50
Parikesit, Maharaja xxvi
Pekik, Djoko 52, 69
Portillo, Alfonso xxvii
Putri, Agung xxiii

R

Raid, Hasan 9, 27, 51, 139, 141, 142, 164, 173
Ramage, Douglas 183
Ricoeur, Paul 181
Ridwan, Nur Kholik 199
Rinakit, Sukardi (Cak Su) x
Rumekso, Setiadi x

S

Saherman, Himron 65
Said, Umar x-ix, 48
Samsuri, Untung (Letkol) 40
Setiawan, Hersri xi
Shodiq, Huda Syaiful x
Siddiq, Achmad 186
Siegel, James T. 13, 15, 17
Simanjuntak, Marsillam 48
Smyth, Marie 241
Soeharto, Presiden 27, 28, 29
Soejadi, R 67
Soekarno, (Presiden) xxxv, 73, 74
Sudisman 167
Sulami 69, 70
Sulistiyanto, Priyambudi 20
Sulistyo, Hermawan 52

Sumargono, Ahmad 59
Syarifuddin, Amir 161

T

Tabah, Anton 57, 71
Tendean, Pierre (Letnan Satu) 130
Terre, Eddie Riyadi xi
Toer, Pramudya Ananta 69, 143, 249
Trisila, Slammat 214

V

Verwoerd, Wilhelm 181

W

Wahid, Abdurrahman xix, xxvi, 52,
185
lihat: Gus Dur
White, Hayden 24
Wieringa, Saskia 128, 129
Williams, Michael 88

Y

Yahya, Iip Dzulkifli x, 209, 211

Z

Zurbuchen, Mary S. xi, 14, 19

Biodata Penulis

BUDIAWAN, lulus sarjana dari Jurusan Sejarah, Fakultas Sastra, Universitas Gadjah Mada (1991), serta M.A. (1999) dan Ph.D. (2003) dari Southeast Asian Studies Programme, National University of Singapore (SEASP, NUS). Pernah menjadi peserta program ekstensi STF Driyarkara, Jakarta (1991), dan Program Pascasarjana Studi Pembangunan, UKSW, Salatiga (1992-1994, tidak tamat karena kemelut kampus). Pernah menjadi *Teaching Assistant* pada SEASP, NUS (2000-2002). Kini mengajar di Program Magister Ilmu Religi dan Budaya, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta.

Telah menulis beberapa karya akademik antara lain (1) “Tortured Body, Betrayed Heart: State Violence in an Indonesian Novel by an Ex-Political Prisoner of the ‘1965 Affair’”, dalam Coppel, Charles (ed.) *Violent Conflicts in Indonesia: Analysis, Representation and Resolution* (London & New York: Routledge Courzon, forthcoming); (2) “When Memory Challenges History: Public Contestation of the Past in Post-Suharto Indonesia”, *Southeast Asian Journal of Social Sciences*, Vol. 28 (2), 2000; dan (3) “Representing the Voices of the Silenced: East Timor in Contemporary Indonesian Short Stories”, dalam Kuan-hsing, Chen (ed.) *Trajectories: Inter-Asia Cultural Studies* (London & New York: Routledge, 1998).

Buku ini ditulis dengan berangkat dari kegelisahan atas pengawetan wacana anti-komunis, sekaligus bertolak dari pengharapan atas munculnya berbagai prakarsa untuk mematahkannya. Meskipun demikian, buku ini bukan sekadar upaya untuk mendokumentasikan kedua hal itu. Lebih jauh, buku ini berusaha memahami kedua hal tersebut, tak lain untuk menunjukkan bahwa apa yang semula kelihatan tidak mungkin kini menjadi mungkin, sekalipun di sana-sini masih banyak rintangan. Dengan maksud semacam itu, buku ini ingin turut ambil bagian dalam mendorong sesuatu yang mungkin, yakni menempatkan masa lalu pada tempatnya dan rekonsiliasi antar-berbagai kelompok (berikut keturunannya) yang pernah berseteru dan saling menaruh curiga dalam tragedi 1965.

Dipandang dari perspektif Heideggerian, buku ini bukan hanya mengungkap sejarah sebagai narasi tentang masa lalu (*Historie*), melainkan sejarah sebagai sesuatu yang hidup (*Geschichte*). Karena itu, agar kita tidak terpontal-pontal berlarian mengejar makna yang berlari bersama waktu yang telah *mrucut* dari ruangnya, kita perlu melakukan, mengikuti Derrida, “penundaan” (*différance*). Penundaan adalah saat-saat kita “menggembalakan” waktu, menggembalakan ada, menggembalakan makna. Penundaan adalah saat-saat teduh untuk “menanti secara aktif”, saat-saat hening untuk saling menjumpai sesama sebagai “sang diri” apa adanya (*the self as suchness*), saat-saat berharga untuk menenun rekonsiliasi. Buku ini hadir mengajak kita untuk melakukan “penundaan”, untuk berhenti sejenak merenung lalu kemudian bangkit menjumpai dan menjabat tangan sesama sebagai sesama warga bangsa dan negara, berjalan bersama menuju apa yang dicitakan bersama, atau paling tidak selalu diupayakan sebagai cita bersama. Karena itu, buku ini, dengan sajian yang cerdas, lugas dan sebisa mungkin di-Indonesia-kan secara lincih mengikuti gaya penulisan aslinya yang lincih, bisa dibaca oleh berbagai kalangan. Namun, tetap saja ada bagian-bagian yang perlu keseriusan berpikir untuk mencecap maknanya, ciri khas karya akademik tentu saja. Selamat membaca.

