

KELUAR DARI EKSTREMISME

Delapan Kisah "Hijrah"
Dari Kekerasan Menuju Binadamai

Editor:
Ihsan Ali-Fauzi & Dyah Ayu Kartika



Kontributor:
Ali Nur Sahid • Fini Rubianti • Husni Mubarak
Sri Lestari Wahyuningroem • Zainal Abidin Bagir
Irsyad Rafsadie • Jacky Manuputty

**Keluar dari Ekstremisme:
Delapan Kisah "Hijrah" Dari
Kekerasan Menuju Binadamai**

KELUAR DARI EKSTREMISME

Delapan Kisah "Hijrah"
Dari Kekerasan Menuju Binadamai

Editor:
Ihsan Ali-Fauzi & Dyah Ayu Kartika

Kontributor:
Ali Nur Sahid • Fini Rubianti • Husni Mubarak
Sri Lestari Wahyuningroem • Zainal Abidin Bagir
Irsyad Rafsadie • Jacky Manuputty

PUSAD Paramadina, 2018

**Keluar dari Ekstremisme:
Delapan Kisah “Hijrah” Dari Kekerasan
Menuju Binadamai**

Penyunting: Ihsan Ali-Fauzi & Dyah Ayu Kartika

Tata Letak: Muhammad Agung Saputro

**Diterbitkan oleh
Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD),
Yayasan Wakaf Paramadina, Jakarta, 2018**

**didukung dalam rangka kerja sama
UNDP-PPIM UIN Jakarta melalui Proyek CONVEY.**

**Alamat Penerbit:
Bona Indah Plaza Blok A2 No. B11
Jl. Karang Tengah Raya, Jakarta 12440
Telp. 0815 1166 6075
<http://paramadina-pusad.or.id>**

ISBN 978-979-772-059-9

Pengantar Penerbit

Belakangan ini cukup banyak riset dan dokumentasi dilakukan di Indonesia tentang bagaimana orang menjadi radikal, ekstremis, bahkan teroris. Tapi masih sangat jarang riset dibuat tentang proses kebalikannya: bagaimana dan mengapa orang berhenti dari menjadi radikal, ekstremis, teroris.

Hal ini patut disayangkan, karena sebagaimana proses radikalisasi bisa dipelajari, demikian juga proses deradikalisasi. Inilah proses yang dalam buku ini kami sebut “transformasi personal” atau “hijrah” dari ekstremisme menuju binadamai.

Ada delapan kisah hijrah yang disampaikan dalam buku ini. Mereka mencakup mantan tentara anak di Maluku, mantan teroris-jihadis di Poso, pembangun rekonsiliasi antara pihak-pihak yang berseberangan terkait peristiwa 1965 di Jawa dan Nusa Tenggara Timur, dan mantan korban/pelaku konflik kekerasan di Ambon dan Aceh.

Ketika Indonesia masih diganggu berbagai jenis ekstremisme, sangat penting bagi bangsa ini untuk mendengar dan belajar dari pengalaman mereka. Bukankah kita harus belajar dari sejarah dan, seperti kata pepatah, sebaiknya tidak jatuh dua kali ke dalam lubang yang sama?

Dengan selesainya pekerjaan ini, kami ingin mengucapkan terimakasih pertama-tama kepada semua tokoh yang kisah mereka ditampilkan di sini. Merekalah aktor pemeran utama dalam buku ini. Tanpa dukungan mereka, pekerjaan ini bahkan tidak mungkin dimulai.

Kami juga ingin menyampaikan banyak terima kasih kepada para kontributor yang sudah susah dan payah mewawancarai narasumber mereka dan menuliskannya di sini. Mereka semua, baik yang laki maupun perempuan, adalah pemeran pembantu terbaik yang selalu dapat diandalkan, di musim panas atau hujan.

Akhirnya, atas nama PUSAD Paramadina, kami ingin mengucapkan terima kasih kepada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), Universitas Islam Negeri (UIN), Jakarta. Atas kepercayaan merekalah, bersama UNDP dan Convey, PUSAD Paramadina dapat mengerjakan *amaliyat* ini.

Semoga kerja-kerja kita ini ada gunanya. Amin.

Jakarta, 10 Februari 2017

Ihsan Ali-Fauzi

Daftar Isi

Pengantar Penerbit	iii
Pendahuluan: Keluar dari Ekstremisme: Biografi Hijrah dari Kekerasan <i>Ihsan Ali-Fauzi</i>	1
Bab I: Dari Tarian Perang ke Tarian Damai: Transformasi Ronald Regang, Mantan Tentara Anak Maluku <i>Jacky Manuputty</i>	15
Bab II: “Jalan Pulang” menurut Mantan Teroris Jihadis: Kekerasan dan Binadamai di Poso, Sulawesi Tengah <i>Ihsan Ali-Fauzi</i>	49
Bab III: Dari Korban ke Pembela Hak-hak Asasi Manusia: Pengalaman Transformasi Pendeta Palti Panjaitan <i>Husni Mubarak</i>	77
Bab IV: Inong Balee Mencari Keadilan: Khairunisak Rusli di antara Perjuangan Politik dan Perjuangan Perempuan <i>Sri Lestari Wahyuningroem</i>	103

Bab V: Dari Perakit Bom ke Perekat Perdamaian: Mengenal Baihajar Tualeka dari Tanah Ambon <i>Fini Rubianti</i>	129
Bab VI: Tawaran “Rekonsiliasi Kultural”: Imam Aziz dan Upaya Membangun Jembatan NU-PKI <i>Ali Nur Sahid</i>	151
Bab VII: “Penyembuhan” untuk Berdamai dengan Masa Lalu: Mery Kolimon dan Upaya Membawa Gereja Bertransformasi <i>Sri Lestari Wahyuningroem</i>	177
Bab VIII: Pagi <i>Bakalae</i>, Malam <i>Bakubae</i>: Dialektika Transformasi Jacky Manuputty <i>Irsyad Rafsadie</i>	203
Penutup: Pelajaran dari Delapan Hijrah: Ektremisme, Perdamaian, dan Demokrasi di Indonesia <i>Zainal Abidin Bagir</i>	231
Tentang Penulis	241

Pendahuluan

Keluar dari Ekstremisme: Hijrah dari Kekerasan Menuju Binadamai

Ihsan Ali-Fauzi

Sudah cukup banyak riset dilakukan mengenai bagaimana orang menjadi ekstremis (radikal, bahkan teroris) di Indonesia, tapi masih sangat jarang riset dibuat mengenai proses kebalikannya: mengapa dan bagaimana orang *berhenti* dari menjadi ekstremis. Meminjam Garfinkel (2007), inilah proses yang disebut “transformasi personal” dari seorang ekstremis menjadi pengecamnya. Dalam buku ini, kami ingin menyebutnya proses “hijrah” dari kekerasan (ekstremis) menuju binadamai.

Dalam soal kelangkaan ini, Indonesia tidak perlu terlalu kecewa, karena kecenderungan umum di dunia juga demikian: orang lebih suka mempelajari proses radikalisasi daripada deradikalisasi, seperti juga banyak lembaga studi perdamaian anehnya lebih suka mendalami tema-tema terkait konflik kekerasan dan perang ketimbang kerjasama. Kita sering berlaku tidak adil sejak dalam pikiran: kita ingin orang-orang berhenti dari menjadi radikal atau ekstremis, tapi yang kita amati dan pelajari lebih banyak bagaimana orang justru tumbuh menjadi radikal atau ekstremis.

Kelangkaan di atas sangat disayangkan sedikitnya karena tiga alasan yang saling terkait. *Pertama*, seperti ditunjukkan banyak literatur tentang deradikalisasi belakangan ini (Horgan, 2009; Bjørge,

2009; Ashour, 2009), kita sebenarnya dapat mempelajari secara ilmiah bagaimana orang tidak lagi atau berhenti menjadi radikal (artinya: berhenti menggunakan cara-cara kekerasan dalam memperjuangkan kepentingan) atau teroris. Meskipun kompleks, dua faktor utama sering disebut menyebabkan orang berhenti dari menjadi radikal/teroris/ekstremis: (1) dorongan dari dalam untuk keluar (*push factors*) seperti kekecewaan kepada pemimpin, ideologi atau metode dan taktik yang digunakan kelompok atau jaringan, perasaan sudah tidak cocok berada di dalam kelompok/jaringan, makin kuatnya upaya-upaya pencegahan oleh pihak keamanan, dan lainnya; dan (2) tarikan dari luar (*pull factors*) seperti persepsi yang makin positif mengenai pesaing atau lawan, pertimbangan mengenai masa depan karier atau keluarga, dan lainnya (lihat Bjørge, 2009).

Literatur deradikalisasi dan binadamai juga menunjukkan, dalam banyak kasus, faktor-faktor utama di atas saling memperkuat satu sama lain, yang bekerja saling memperkokoh dalam satu lingkaran yang sama (*enforcement loops*) (Hwang, 2016). Misalnya, kekecewaan atas penggunaan taktik-taktik teror oleh organisasi atau pimpinan organisasi diperkokoh oleh pandangan yang makin kuat tumbuh bahwa penggunaan aksi-aksi kekerasan bersifat kontraproduktif bagi cita-cita organisasi. Atau, kekecewaan atas taktik atau pemimpin organisasi makin mendorong seseorang untuk keluar dari organisasi tersebut karena terbukanya hubungan-hubungan baru dengan pihak-pihak lain di luar organisasi. Selain itu, semua biasanya berlangsung dalam proses “pencarian” yang panjang dan sepi. Berkaca dari kasus-kasus ekstremisme agama, Garfinkel menyatakan, “[p]erubahan dari ekstremis agama menjadi pejuang perdamaian bisa jadi merupakan satu transformasi spiritual, semacam konversi agama” (2007: 11).

Kedua, mengetahui faktor-faktor di atas akan membantu kita di dalam memfasilitasi lebih jauh atau mendorong lebih banyak orang yang sudah masuk ke dalam kelompok/jaringan radikal/teroris untuk keluar dari situ. Hal ini tentu tidak berlangsung dengan mudah, apalagi niscaya, dan sangat tergantung pada seberapa penting apa posisi masing-masing orang radikal/teroris dalam kelompok/jaringannya dan

alasan-alasan apa yang mendorongnya untuk pertama kali bergabung. Tetapi umumnya disepakati bahwa mereka yang keterlibatannya didorong oleh alasan-alasan yang non-ideologis (dendam, ikut-ikutan, solidaritas kepada teman atau saudara, atau ekonomi) dan berada di dalam posisi yang kurang ideologis atau sama sekali non-ideologis dalam gerakan/jaringan (hanya barisan pendukung atau pengelola media sosial, misalnya) akan lebih mudah keluar dari kelompok/jaringan (lihat Bjørge dan Horgan, 2009; Karnavian, 2010).

Ketiga, advokasi atau kampanye anti-radikalisme, anti-ekstremisme atau anti-terorisme, atau juga kontra ketiganya, akan berlangsung lebih efektif jika hal itu dilakukan dengan memperlihatkan bagaimana mereka yang sudah mengalami transformasi personal di atas menceritakan proses yang mereka alami sendiri kepada publik (Garfinkel, 2007), apalagi jika hal ini dilakukan melalui sarana audio-visual seperti yang dicontohkan duet Imam Ashafa dan Pastor James Wuye dari Nigeria dalam *The Imam and the Pastor* (Ali-Fauzi dan Agustina, 2017). Demikian, karena hal ini akan jauh lebih menyentuh dan membekas, serta jauh lebih mudah dicerna publik luas dibanding deskripsi orang lain mengenainya.

Dengan mempertimbangkan berbagai latar belakang di atas, buku ini dimaksudkan untuk mulai mengatasi kelangkaan kita dalam dokumentasi mengenai transformasi personal atau hijrah seseorang dari kekerasan ekstremis menuju upaya-upaya binadamai. Ada delapan orang yang biografinya kami tampilkan di sini: (1) Ronald Regang (mantan tentara anak di Maluku, laki-laki, Kristen); (2) Arifuddin Lako (mantan korban/pelaku konflik kekerasan Poso, laki-laki, Muslim); (3) Pendeta Palti Hatoguan Panjaitan (korban/pegiat kebebasan beragama di Bekasi, laki-laki, Kristen); (4) Khairunisak Rusli (pelaku konflik kekerasan separatis di Aceh yang kini berprofesi sebagai politisi, perempuan, Muslim); (5) Baihajar Tualeka (korban/pelaku konflik kekerasan komunal di Ambon, perempuan, Muslim); (6) Kyai Imam Aziz (Ketua Pengurus Besar Nahdlatul Ulama yang menganjurkan rekonsiliasi antara NU dengan para korban peristiwa 1965, laki-laki, Muslim); (7) Mery Kolimon (pendeta dan akademisi yang

menganjurkan rekonsiliasi gereja dengan para korban terkait peristiwa 1965, perempuan, Kristen); dan (8) Jacky Manuputty (korban/pelaku konflik kekerasan komunal di Maluku, laki-laki, Kristen). Dalam penilaian kami, mereka semua kini bekerja dalam rangka upaya-upaya binadamai dalam maknanya yang luas.

Seperti tampak dari identitas ringkas kedelapan tokoh di atas, mereka beragam dari segi jenis konflik kekerasan di mana mereka berada di dalamnya atau terlibat sebagai korban atau pelaku atau korban dan sekaligus pelaku (konflik kekerasan komunal, teroris, dan separatis); dari segi gender (lima laki-laki dan tiga perempuan); dari segi lokasi di mana mereka berkiprah (Aceh, Bekasi/Yogyakarta, Poso, Ambon, Kupang); dan dari segi “derajat” ekstremisme dan transformasi mereka (jika tidak dalam kekerasan, maka dalam upaya-upaya binadamainya). Akhirnya, mereka memang kurang mencerminkan keragaman Indonesia dari segi agama (dari delapan orang, hanya ada empat Muslim dan empat Kristen, tanpa wakil Buddha atau Kaharingan, atau agama dan kepercayaan lainnya), tapi mereka mewakili komunitas yang memang paling sering terlibat dalam konflik-konflik kekerasan di Tanah Air belakangan ini.

Mengapa pilihan-pilihan tokohnya begitu beragam, tapi pada saat yang sama juga terbatas, dan mencakup orang-orang yang pasti bukan teroris atau bahkan ekstremis seperti Imam Aziz atau Mery Kolimon? Mengapa tidak konsentrasi pada tokoh-tokoh yang mewakili satu bentuk kekerasan ekstremis dan memperbanyak kasusnya? Mengapa pula menggunakan biografi?

Sisa pengantar ini akan mencoba menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas. Namun, sebelum terlalu jauh, kami – kedua penyunting dan para kontributor – perlu menyebutkan lebih dulu bahwa buku ini kami maksudkan sebagai rintisan yang pengerjaannya tentu saja dibatasi oleh sumberdaya dan sumberdana yang ada. Sebagai rintisan, kami ingin mengajukan satu gagasan tentang pendekatan riset dan dokumentasi – dan agar tidak dituduh NATO (*No Action, Talk Only!*), kami mencoba memberi contoh bagaimana gagasan itu diujicobakan,

di tengah segala keterbatasan yang ada.¹

Bukan hanya Terorisme – “Hijrah” Menuju Binadamai

Terlepas dari masalah-masalah teknis di atas, kami juga memiliki alasan-alasan lain yang lebih substantif yang mendorong kami memilih kedelapan tokoh di atas dan memanfaatkan biografi untuk menyampaikan kisah mereka. Pada bagian-bagian awal pendahuluan ini sudah disebutkan bahwa riset dan dokumentasi mengenai orang-orang yang mengalami transformasi personal atau hijrah masih sangat langka di Indonesia. Sayangnya, sedikit yang sudah ada itu pun kurang memuaskan hati kami, karena dua alasan pokok.

Pertama, riset-riset yang sudah ada lebih banyak terkait dengan kekerasan teroris (misalnya IPAC, 2014; Karnavian, 2010; Hwang, Panggabean dan Ali-Fauzi, 2013; dan Hwang, 2016). Meskipun jelas sangat diperlukan (Ali-Fauzi dan Solahudin, 2017), jelas juga bahwa bentuk-bentuk ekstremisme tidak terbatas hanya kepada kekerasan teroris (yang dilakukan organisasi seperti Jemaah Islamiyah atau yang belakangan terjadi di Poso, Sulawesi Tengah, misalnya). Melainkan, seperti kita tahu, ekstremisme di Indonesia juga mengambil bentuk aksi-aksi kekerasan lain, misalnya kekerasan komunal (seperti yang terjadi di antara kaum Muslim dan Kristen di Ambon pada 1989 atau pembunuhan massal atas bekas anggota atau simpatisan Partai Komunis Indonesia atau PKI menyusul peristiwa 30 September 1965), dan kekerasan separatis (seperti yang berlangsung di Aceh atau Papua). Bentuk-bentuk ekstremisme akan menjadi lebih banyak lagi jika kita memasukkan bentuk-bentuk kekerasan lainnya lagi, seperti

¹ Saya sering kali menggunakan kata ganti “kami” di sini, seperti begitu berani mengatas-namakan kawan-kawan lain yang memberi kontribusi mereka dalam buku ini. Tapi memang demikianlah adanya. Gagasan penulisan buku ini kami bahas bersama dari awal, demikian juga berbagai tahapan pelaksanaannya, dalam berbagai pertemuan. Kami sama-sama punya kepedulian kepada dan ingin berbuat sesuatu yang berguna untuk memperkuat demokrasi (mekanisme penyelesaian konflik secara damai dan nirkekerasan) di Indonesia dengan melihat apa yang bisa disumbangkan terutama oleh unsur agama (aktor, lembaga, ajaran) yang pengaruhnya sangat kuat di negeri ini. Kami juga berusaha untuk mempersedikit keluh-kesah dan memperbanyak amal. Begitu kira-kira duduk perkaranya.

kekerasan sektarian (Sunni versus Ahmadiyah atau Syiah, misalnya) atau bahkan kekerasan sehari-hari (Jaffrey, 2017).

Dalam buku ini, dari delapan tokoh yang kisah hijrah mereka kami tulis, hanya satu yang terlibat dalam kekerasan teroris (Arifuddin Lako, atau Iin Brur, dalam Bab II dan ditulis Ihsan Ali-Fauzi). Selain untuk mengakui bahwa kekerasan teroris memang bentuk ekstremisme yang penting di Indonesia, kami memasukkan tokoh ini karena dia membawa cara baru dalam melawan ekstremisme, yakni dengan membuat film semi-dokumenter yang diangkat dari pengalamannya sendiri. Di luar itu, konteks keterlibatan tokoh-tokoh kami lainnya bukan kekerasan teroris.

Dengan menuliskan biografi hijrah tokoh-tokoh ini, kami berharap bisa menampilkan proses mengapa dan bagaimana mereka bisa hijrah, yang nantinya bisa diperbandingkan dengan proses yang sama yang terjadi pada mereka yang terlibat dalam kekerasan teroris. Kami merasa, dengan penekanan melulu kepada riset tentang kekerasan teroris seperti yang selama ini berjalan, kita bisa kehilangan kesempatan untuk memeriksa dan belajar dari alasan dan proses yang sama yang mungkin juga mendorong atau menarik orang untuk keluar dari bentuk-bentuk ekstremisme lainnya.

Selain itu, dengan menampilkan kisah para tokoh non-teroris ini, kami juga ingin menarik perhatian kita semua kepada fakta bahwa bentuk-bentuk kekerasan non-terorisme juga sama mengerikan dan menghancurkannya dengan yang diakibatkan oleh kekerasan terorisme. Selama ini kami punya kesan bahwa kita baru benar-benar tergerakkan jika yang menunggu di depan pintu rumah kita adalah ancaman terorisme. Jika Indonesia mau tumbuh lebih sehat sebagai negeri yang *bhinneka tunggal ika*, seperti dijanjikan mottonya ketika berdiri, semua ini harus berubah.

Membaca paparan Jacky Manuputty tentang Ronald Regang (Bab I), misalnya, kita menjadi tahu betapa merusaknya kekerasan komunal di Ambon itu terhadap anak-anak, sementara kita masih terus mengabaikan nasib mantan tentara anak yang pernah terlibat di

dalamnya seperti Ronald. Sementara itu, membaca kiprah Imam Aziz dan Syarikat di dalam membangun jembatan antara NU dan para korban terkait peristiwa 1965 (dalam Bab VI, ditulis Ali Nur Sahid), kita menjadi lebih mengerti betapa kekerasan pasca-1965 itu terus memecahbelah anak bangsa ini dan rekonsiliasi di antara para pihak yang terlibat jauh dari mudah, bahkan sesudah 50 tahun peristiwa itu berlalu.

Kedua, riset-riset yang sudah ada menggunakan teropong yang memandang ekstremisme atau kekerasan secara terbatas hanya kepada yang bersifat langsung, seraya mengabaikan apa yang misalnya oleh Galtung didefinisikan sebagai “kekerasan kultural” dan “kekerasan struktural” (1969).² Mungkin ini juga alasan mengapa kita langsung tergerakkan ketika kita berhadapan dengan ancaman terorisme (dengan misalnya membentuk Detasemen Khusus 88 atau Badan Nasional Penanggulangan Terorisme, BNPT), tapi kurang atau tidak peka ketika kita berhadapan dengan jenis-jenis kekerasan lainnya, seperti diskriminasi sistematis atas kelompok-kelompok ras, gender atau agama tertentu (kekerasan struktural), dan kuatnya hegemoni pandangan kultural tertentu bahwa perempuan adalah *konco wingking*, karena mereka setidaknya tidak sesempurna laki-laki (kekerasan kultural).

Salah satu akibatnya, kita menilai ancaman kekerasan secara pragmatis, mencoba mengatasinya dengan orientasi yang berjangka pendek, dengan tujuan “asal kekerasan (langsung) berhenti” – yang

² Bagi Galtung, “kekerasan langsung” adalah berbagai tindakan yang dapat mengancam hidup orang dan/atau mengurangi kapasitas seseorang untuk memenuhi kebutuhan pokoknya sebagai manusia. Contohnya adalah pembunuhan, *bullying*, pelecehan seksual, manipulasi emosi, dan banyak lagi lainnya. Sementara itu, “kekerasan struktural” mencerminkan cara-cara sistematis lewat apa akses kelompok-kelompok tertentu kepada kesempatan, barang dan layanan dibatasi atau dihalangi, sehingga kapasitas mereka untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan pokok hilang atau berkurang. Misalnya adalah sistem politik Apatheid di Afrika Selatan, yang meminggirkan hak-hak sosial-politik kelompok kulit hitam. Akhirnya, “kekerasan kultural” mencerminkan adanya atau dominannya norma-norma sosial tertentu yang menjadikan kekerasan langsung dan kekerasan struktural di atas tampak “alamiah” (sudah ada dari “sana”-nya) atau “betul” atau bisa diterima. Misalnya ajaran-ajaran agama atau budaya tertentu yang menyatakan bahwa kedudukan perempuan adalah setengah laki-laki.

Galtung sebut “*negative peace*” (1964). Biasanya kita mengklaim bahwa hal itu kita lakukan untuk sementara, meskipun kita sering lupa kepada situasi kesementaraan itu. Dengan tujuan pragmatis dan berjangka pendek itu, penyelesaian atas masalah kekerasan (yang langsung, sekali lagi) kita lakukan sambil mengabaikan prinsip-prinsip hubungan di antara manusia yang menunjang perdamaian dalam jangka panjang dan yang berkeadilan.³

Dalam konteks riset, sudut pandang di atas mendorong kita untuk melihat (berhentinya) kekerasan ekstremis terutama dari sudut pandang pelaku, yang menjadi biang keladi terjadinya kekerasan *in the first place*, yang umumnya laki-laki, karena merekalah makhluk Tuhan paling *macho* dan ditakdirkan sejak awal untuk memimpin, dan kurang memerhatikan hubungan-hubungan yang bisa memengaruhi dinamika konflik kekerasan. Demikianlah, misalnya, kita sejauh ini masih terus mengandalkan hijrahnya Nasir Abbas dan Ali Imron (Schulze, 2008; ICG, 2007), yang lagi-lagi diangkat dari kasus kekerasan terorisme, untuk menopang upaya-upaya deradikalisasi.

Dengan kata lain, kita sebenarnya sedang mengabaikan apa yang dalam literatur studi-studi perdamaian disebut *binadamai* (*peacebuilding*), yakni penciptaan dan penumbuhan hubungan-hubungan di antara manusia yang konstruktif dan melampaui batas-batas jenis kelamin, etnis, religius, ras, atau kelas-kelas sosial. Terkait konflik kekerasan, seperti disebutkan Lisa Schirch (2004: 9),

Binadamai berupaya mencegah, mengurangi, mengubah, dan membantu orang untuk sembuh dari kekerasan dalam semua bentuknya, bahkan kekerasan struktural yang belum

³ Perdamaian di sini didefinisikan dalam pengertiannya yang luas, melampaui hanya cipta-damai (*peacemaking*) dan jaga-damai (*peacekeeping*), yang mensyaratkan terjadinya konflik kekerasan terlebih dahulu, sebelum situasi damai di-“cipta”-kan kembali dan kemudian di-“jaga” agar terus bertahan. Perdamaian di sini mencakup pula binadamai (*peacebuilding*), yakni upaya-upaya sengaja agar situasi damai tetap berlangsung demikian – atau upaya-upaya sengaja untuk mengelola agar konflik, yang selalu potensial ada, bisa dilangsungkan dengan cara-cara damai dan nirkekerasan atau mencegah agar konflik yang sudah berlangsung menegangkan tidak berkembang (bereskalasi) menjadi konflik kekerasan. Sistem politik demokrasi dimaksudkan untuk mencapai tujuan ini (pengelolaan konflik secara damai) atau situasi yang bisa disebut “perdamaian berkeadilan” (*just-peace*).

menyebabkan terjadinya keresahan sosial warga negara yang massif. Pada saat yang sama, binadamai memperkuat orang untuk memperkokoh hubungan-hubungan sosial pada semua tingkatan sehingga hidup dan lingkungan mereka bisa terus dipertahankan.

Kata kunci dari binadamai ini adalah hubungan-hubungan yang harus dijalin secara strategis, baik oleh mereka yang berada di dalam konflik maupun oleh mereka yang berada di luarnya, di tingkat lokal, regional, nasional, bahkan internasional. Bagi sarjana dan pegiat binadamai seperti Schirch, hubungan-hubungan ini adalah satu bentuk kuasa (*power*) atau modal sosial: “Ketika orang-orang mulai mengulurkan tangan dan saling berhubungan, mereka lebih mungkin untuk bekerja bersama-sama menyelesaikan konflik” (2004: 8-9).

Dengan mengambil inspirasi dari perspektif binadamai di atas, dan untuk menghindar dari jebakan teropong terbatas mengenai kekerasan langsung, dalam buku ini kami memilih tokoh-tokoh kami dengan mempertimbangkan keterlibatan ka-um perempuan (serta anak-anak) dan korban dalam transformasi konflik ke arah binadamai. Kami juga dengan sadar memeriksa dan menuliskan hubungan-hubungan sosial yang terbina dan memungkinkan tokoh-tokoh di atas untuk keluar dari ekstremisme.

Dari membaca pengalaman Baihajar Tualeka dalam konflik komunal di Ambon (Bab V, oleh Fini Rubianti), atau pengalaman Khairunisak Rusli dalam konflik separatistis di Aceh (Bab IV, ditulis Sri Lestari Wahyuningroem), misalnya, kita menjadi lebih memahami mengapa konflik kekerasan menyebabkan penderitaan lebih banyak kepada kaum perempuan (dan anak-anak) dibanding laki-laki, yang mendorong mereka untuk mendesakkan berhentinya konflik kekerasan atau menerima kesepakatan damai. Tapi, di luar itu, kita juga menjadi lebih mengerti tentang pentingnya peran organisasi-organisasi seperti Komnas Perempuan, baik di Aceh maupun Ambon, dalam memberdayakan seseorang seperti Baihajar dan Nisah. Berkat hubungan-hubungannya yang makin meluas, Baihajar akhirnya berani mengambil keputusan untuk berhenti merakit bom dan,

sebagai gantinya, mulai merakit perdamaian. Sementara itu, di Aceh, belakangan Nisah mulai menempuh jalur baru sebagai politisi, yang memperjuangkan cita-cita lamanya lewat pemilihan umum.

Pentingnya peran hubungan-hubungan strategis tampak dalam seluruh pengalaman tokoh yang biografi hijrah mereka ditulis di sini, tetapi mungkin yang paling menonjol adalah pada kasus tiga pemimpin agama: Pendeta Mery Kolimon (Bab VII, ditulis Sri Lestari Wahyuningroem), Pendeta Jacky Manuputty (Bab VIII, ditulis Irsyad Rafsadie), dan Kyai Imam Aziz, Ketua PBNU yang sudah disinggung di atas. Mungkin karena terlalu lama dan dalam “terkungkung” dalam kelompok mereka masing-masing, mereka memerlukan ekspose kepada dunia internasional untuk mulai menyadari ekstremisme mereka dan mendorong mereka keluar dari jebakan itu.

Kasus Imam bahkan sangat menarik. Kesadaran lamanya tentang peran NU dalam penguatan demokrasi di Indonesia mulai terganggu ketika Ben Anderson, guru besar pada Universitas Cornell dan Indonesianis terkemuka, dalam satu seminar di Yogya yang dihadiri Imam, menyatakan bahwa NU tidak akan bisa memainkan peran itu kecuali kader-kadernya bisa berdamai dengan kasus 1965! Gangguan itulah yang mendorong Imam untuk menggali lebih jauh tentang peristiwa itu, yang memengaruhi kiprahnya sekarang. Sementara itu, Jacky Manuputty baru menyadari bahwa korban konflik Ambon bukan saja kelompoknya, umat Kristen, tapi juga kaum Muslim, ketika dia berada di Amerika Serikat dan diingatkan tentang hal itu oleh koleganya sesama pendeta.

Hubungan-hubungan strategis baru juga memainkan peran penting dalam transformasi personal Pendeta Palti Hatoguan Panjaitan (Bab III, ditulis Husni Mubarak). Hanya saja, berbeda dari yang lainnya, transformasinya terjadi dari korban pembatasan hak kebebasan beragama menjadi pembela hak-hak asasi manusia (yang lebih luas dari sekadar kebebasan beragama). Yang mengagumkan darinya adalah dia tidak berhenti hanya membela jemaat yang dipimpinnya sebagai pendeta Huriah Batak Kristen Protestan (HKBP), atau membela para korban pembatasan hak kebebasan beragama yang dia menjadi

korbannya, tapi kini juga memperjuangkan pemenuhan hak-hak asasi manusia secara umum. Demikianlah, kini dia lantang berbicara mengenai hak-hak kelompok lesbian, gay, biseksual dan transgender (LGBT), dengan segala risikonya.

Biografi Hijrah

Akhirnya, mengapa kami memilih biografi?

Menjadi ekstremis atau keluar dari ekstremisme melibatkan proses yang kompleks karena hal itu mengubah hidup seseorang. Terlepas dari apakah proses perubahan itu berlangsung cepat atau perlahan, secara total atau sebagian, dan lainnya, proses itu sendiri selalu melibatkan banyak segi. Kadang perubahan tempat tinggal memainkan peran penting: melibatkan kebaruan, keamanan atau kebalikannya, ruang untuk terjadinya perubahan. Kadang proses itu diawali oleh kondisi tertentu yang dialami seseorang: trauma, tekanan, krisis, dan lainnya. Proses itu juga sering diakibatkan oleh berubahnya hubungan-hubungan personal, yang menyediakan lingkungan yang lebih mendukung berlangsungnya perubahan.

Untuk bisa menangkap pengalaman hidup yang pasti kaya itu, diperlukan ruang yang cukup untuk menyampaikan kisah yang secukupnya juga (tidak kurang dan tidak lebih). Aspek ini pula yang kami rasakan sangat kurang dari banyak publikasi mengenai mereka yang sudah hijrah dari ekstremisme di Indonesia. Bahkan ketika mereka diberi penghargaan tertentu, kisah hidup mereka umumnya disampaikan dengan sangat singkat dan lebih menekankan pada hasil akhir, sangat kurang pada proses-proses perjalanannya. Dalam hal ini, salah satu model publikasi yang mendasari upaya kami di sini adalah dua volume *Peacemakers in Actions* (Little, 2006; Dubensky, 2016).

Dengan latar belakang di atas, biografi dipilih karena model penulisan ini memungkinkan penyajian empat hal penting yang dijanjikan kumpulan tulisan ini: (1) kisah hidup orang yang menyentuh dan menginspirasi orang lain (tokoh yang hijrah); (2) dengan kedalaman yang cukup (peduli dan karenanya kaya akan detail, karena

bicara tentang pengalaman hidup orang dan hubungan-hubungan strategisnya dengan orang-orang lain); tetapi (3) tidak menyangkut seluruh pengalaman hidup tokoh yang bersangkutan. Akhirnya, (4) kisah tentang pengalaman hidup seorang tokoh ini tidak disampaikan oleh si tokoh itu sendiri, seperti dalam otobiografi, tetapi oleh orang lain, sehingga ada semacam kontrol atas tokoh bersangkutan untuk bicara mengenai hal-hal tertentu dan hanya mengenai itu.

Itu sebabnya mengapa para kontributor yang menulis bab-bab dalam buku ini mengenal cukup baik, bahkan sangat baik, tokoh-tokoh yang mereka tulis. Karena alasan ini pula mengapa Jacky Manuputty tampil dalam buku ini baik sebagai penulis maupun tokoh yang tentangnya ditulis. Tidak mudah meyakinkan yang bersangkutan untuk memainkan dua peran ini, tapi akhirnya kami bersyukur bahwa dia menerimanya.

Boleh dibilang, biografi ini semacam *short intimate biography*. Kami berusaha mengenal tokoh yang kami tulis sedalam mungkin untuk memastikan kebenaran fakta yang disampaikan. Tapi mungkin saja kami memiliki penafsiran berbeda dengan tokoh yang kami tulis mengenai fakta-fakta tertentu. Dalam hal ini, tanggung jawab ada pada kami semua.***

Bibliografi

- Ali-Fauzi, Ihsan dan Nurul Agustina. 2017. "Agama, Kekerasan dan Binadamai di Nigeria: Pelajaran dari 'Imam dan Pastor.'" Dalam Ihsan Ali-Fauzi (ed.), *Ketika Agama Bawa Damai, bukan Perang: Belajar dari "Imam dan Pastor,"* hal 45-69. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina.
- Ali-Fauzi, Ihsan dan Solahudin. 2017. "Deradikalisasi di Indonesia: Riset dan Kebijakan." Dalam Ihsan Ali-Fauzi, Zainal Abidin Bagir, dan Irsyad Rafsadie (eds.), *Kebebasan, Toleransi dan Terorisme: Riset dan Kebijakan Agama di Indonesia*, hal. 233-260. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina.
- Ashour, Omar. 2009. *The De-radicalization of Jihadists: Transforming Armed Islamist Movements*. London: Routledge.

- Bjørge, Tore. 2009. "Processes of Disengagement from Violent Groups of the Extreme Right." Dalam Tore Bjørge & John Horgan (eds.), *Leaving Terrorism Behind: Individual and Collective Disengagement*, hal. 30-46. London: Routledge.
- Bjørge, Tore and John Horgan. 2009. "Conclusion." Dalam Tore Bjørge and John Horgan (eds.), *Leaving Terrorism Behind: Individual and Collective Disengagement*, hal. 245-255. London: Routledge.
- Dubensky, Joyce S. (ed.). 2016. *Peacemakers in Action: Volume II: Profiles in Religious Peacebuilding*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galtung, Johan. 1964. "An Editorial." *Journal of Peace Research* 1: 1-4.
- Galtung, Johan. 1969. "Violence, Peace, and Peace Research." *Journal of Peace Research* 6: 167-191.
- Garfinkel, Renee. 2007. "Personal Transformations: Moving from Violence to Peace." *USIP Special Report* 186. Washington, DC: United State Institute of Peace), <http://www.usip.org/files/resources/sr186.pdf> (diakses pada 29 Januari 2016).
- Horgan, John. 2008. "Deradicalization or Disengagement?: A Process in Need of Clarity and a Counter terrorism Initiative in Need of Evaluation." *Perspective on Terrorism* 2: 80-94.
- Horgan, John. 2009. *Walking Away From Terrorism: Accounts of Disengagement from Radical and Extremist Movements*. London: Routledge.
- Hwang, Julie Chernov, Rizal Panggabean, and Ihsan Ali-Fauzi. 2013. "The Disengagement of Jihadis in Poso, Indonesia." *Asian Survey* 53: 754-777.
- Hwang, Julie Chernov. 2017. "The Disengagement of Indonesian Jihadists: Understanding the Pathways." *Terrorism and Political Violence* 29: 1-19.
- International Crisis Group (ICG). 2007. "Deradikalisasi" dan Lembaga Pemasyarakatan di Indonesia. Asia Report, November.
- Jaffrey, Sana. 2017. "Justice by Numbers." *New Mandala*, January 12, <http://www.newmandala.org/justice-by-numbers/> (diakses pada 20 Januari 2017).
- Karnavian, M. Tito. 2010. "The 'Soft Approach' Strategy in Coping with Islamist Terrorism in Indonesia." Paper presented at the National Symposium on "To Cut-Off the Chain of Radicalism and Terrorism", Jakarta, 27-28 July.
- Karnavian, Tito (et al.). 2009. *Indonesian Top Secret: Membongkar Konflik Poso*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

- Little, David (ed.). 2006. *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schirch, Lisa. 2004. *Little Book of Strategic Peacebuilding: A Vision And Framework For Peace With Justice*. Intercourse, PA: Good Books.
- Schulze, Kristen. 2008. "Indonesia's Approach to Jihadist Deradicalization. *CTC Sentinel* (1): 8 (July).

Bab I

Dari Tarian Perang ke Tarian Damai: Transformasi Ronald Regang, Mantan Tentara Anak dari Maluku

Jacky Manuputty

Satu fakta yang pasti membuat kita miris dari konflik Maluku tahun 1999-2004 adalah terbentuknya kelompok-kelompok tentara anak pada dua komunitas yang bertikai. Tak ada jumlah pasti berapa banyak anak yang menggabungkan diri sebagai tentara anak. Dalam percakapan lepas saya dengan beberapa mantan komandan tentara anak, terutama dari pihak Kristen, diperkirakan ada sekitar 200-an anak dari komunitas Kristen yang bergabung. Mereka berperan sebagai tentara anak pada usia sangat muda, berkisar antara 11-14 tahun. Anak termuda yang pernah saya temukan sebagai tentara anak di komunitas Kristen berusia 10 tahun saat konflik merebak pada 1999.

Tidak seorang pun dari anak-anak ini bermimpi untuk bergabung dalam barisan tentara anak. Beberapa anak yang pernah saya wawancarai menyatakan, mereka menjadi tentara anak karena dimotivasi situasi ketidakadilan. Mereka melihat keluarga dan komunitas agama mereka mengalami penderitaan dan tekanan akibat konflik. Gadis berusia 12 tahun yang pernah saya temui mengaku bahwa awalnya dia hanya tinggal di rumah, karena sekolah umumnya tak bisa berlangsung normal. Tapi lama kelamaan dia melihat bahwa keluarga dan teman-teman sebayanya turut berperang mempertahankan komunitas mereka. Akhirnya dia memutuskan

untuk bergabung bersama tentara anak.

Sesudah berakhirnya konflik, sedikit sekali perhatian diberikan kepada kelompok mantan tentara anak. Mereka menjadi kelompok yang dipinggirkan dalam masyarakat. Semasa perang, anak-anak ini menjadi pahlawan kecil yang dieluk-elukan, namun semasa damai mereka menjadi musuh bersama “orang baik-baik”. Proses pemulihan dan reintegrasi tidak secara terfokus dan konsisten dilakukan kepada mereka. Persebaran mereka pun tak banyak diketahui. Penelusuran terbatas yang saya lakukan melalui percakapan-percakapan lepas bersama kelompok ini menginformasikan bahwa banyak mantan tentara anak kemudian mengadu nasib ke Jakarta. Di rimba Jakarta banyak dari mereka bergabung dengan kelompok-kelompok penagih hutang, dan mengadu nyali mereka dalam segmen pekerjaan yang sangat keras.

Hanya sedikit dari mereka yang didampingi untuk berubah. Seorang anak yang saya dampingi proses transformasinya menyatakan, banyak temannya hidup dalam kegoncangan jiwa yang sangat berat. Bayangan-bayangan buruk tentang keterlibatan mereka dalam kekerasan dan pembunuhan selama konflik seringkali menghantui mereka dan membuat mereka sangat tertekan. Beruntung bahwa beberapa dari mereka bisa mengalami proses transformasi dan reintegrasi secara terkawal, ketika dilibatkan dalam proses-proses perdamaian oleh berbagai komunitas dan pekerja perdamaian.

Proses transformasi beberapa mantan tentara anak, baik di komunitas Kristen maupun Muslim, memang berlangsung secara lebih efektif dan konstruktif melalui keterlibatan komunitas yang membangun atmosfir perdamaian dan persahabatan secara lebih kental. Saya bersama Ustad Abidin Wakano, misalnya, mendirikan Lembaga Antar Iman Maluku (LAIM) sebagai salah satu wadah perjumpaan teman-teman muda lintas-iman, baik yang pernah terlibat langsung sebagai tentara anak maupun yang tidak. Helena Rijoly, Kiki Samal, dan Warni Belu, di pihak lain, menggawangi gerakan Young Ambassador for Peace (YAP) yang juga menampung banyak anak

mantan kombatan dari kedua komunitas. Rudi Fofid adalah contoh lain yang bekerja keras membangun komunitas muda penggerak perdamaian melalui pemanfaatan seni, jurnalisme damai, dan sastra untuk perdamaian.

Dalam kelompok itu beberapa mantan petarung anak dari kedua komunitas, termasuk Ronald Regang, mengalami proses pendampingan yang intens menuju tahap-tahap pemulihan mereka. Di kelompok lainnya, Zairin (Embong) Salampessy menggerakkan komunitas muda pecinta fotografi guna mengakomodasi proses transformasi anak-anak muda dari kekerasan melalui fotografi. Suster Brigitta Renyaan, seorang biarawati Katolik, juga bergelut dalam isu anak korban konflik dengan mengelola Parlemen Anak Maluku. Baihajar Tualeka, seorang aktivis perempuan dan mantan kombatan, juga mengembangkan gerakan yang serupa. Di dalamnya terlibat komunitas-komunitas muda yang pernah turut terpuruk dalam geliat konflik.

Ada cukup banyak komunitas pegiat perdamaian yang bisa diceritakan di sini untuk memberi gambaran bagaimana sebuah proses perdamaian dan transformasi kekerasan berlangsung secara lebih efektif melalui pembentukan kelompok-kelompok basis yang solid. Jejaring komunitas basis yang bergerak intens bagi perdamaian dan transformasi kekerasan, menurut Brauchler (2015), telah mengelola ruang publik maupun ruang domestik sebagai tempat bermain yang mempertemukan tidak saja kelompok komunitas yang pernah bertikai, tapi juga para aktor kecil mantan petarung dari komunitas masing-masing yang telah tersegregasi.

Tulisan ini akan mengulas proses transformasi Ronald Regang, seorang mantan tentara anak yang terlibat konflik sejak usia 10 tahun. Deskripsi ini tidak saja didasarkan atas wawancara khusus saya dengan Ronald, tapi juga pengenalan saya yang panjang dengannya selama membantunya menjalani proses transformasi. Ini proses panjang yang dikerjakan dengan kawalan teman-teman pegiat perdamaian lainnya seperti Rudi Fofid, Ustad Abidin Wakano, Helena Rijoly, Rosa

Pentury, Elsy Latuheru, dan lainnya.¹ Ronald adalah salah satu dari sedikit mantan tentara anak yang mengalami proses transformasi dan reintegrasi melalui pelibatan yang intens ke dalam sejumlah komunitas dan pekerja perdamaian. Tulisan ini menuangkan ide, pikiran, perasaan, kekhawatiran, dan harapan yang dia miliki selama dan pascakonflik. Wawancara saya dengannya menggambarkan dampak emosional dan psiko-sosial yang dia alami dan bagaimana dia bergumul dengan proses transformasi dirinya.

Dengan menarasikan secara detail kisah Ronald, saya dan Ronald berharap bahwa proses keterlibatan anak-anak sebagai tentara dalam wilayah konflik dapat dihindarkan. Narasi Ronald secara langsung merupakan suara anak-anak korban konflik kepada para penentu kebijakan, advokat-advokat anak, media massa, para pemimpin dan organisasi anak dan pemuda, militer, pemerintah, lembaga-lembaga agama dan masyarakat secara luas.

Anak “Ompreng” dalam Lingkungan yang Nyaman

Ronald lahir di Waipo pada 31 Juli 1989, saat ayahnya bertugas sebagai tentara di Yon Kabaresi, Waipo, Maluku Tengah. Dari Waipo ayahnya dipindahkan ke Komando Resor Militer di Kota Ternate. Di situ Ronald mulai bersekolah. Justus Regang, ayahnya, berasal dari Weda-Sawai, Ternate, sekalipun marganya berasal dari Kepulauan Sanger, Talaud, Sulawesi Utara. Ibunya, Martha Rahulohoren, berasal dari Pulau Kisar, Maluku Tenggara. Orangtua Ronald memiliki tiga anak, dan Ronald adalah anak kedua. Kakak perempuannya berusia tiga tahun di atasnya, sementara adik lelakinya terpaut dua tahun lebih muda. Kini kakaknya telah menikah, sedang adiknya tinggal bersama kedua orang tua mereka di Tobelo, Maluku Utara, setelah ayahnya pensiun.

¹ Setelah saya meninggalkan Ambon untuk melanjutkan pendidikan di Amerika pada 2007, Ronald secara intensif didampingi Rudi Fofid (Opa Rudi) yang memperkenalkannya pada jurnalisme damai dan melibatkannya pada jejaring komunitas muda pegiat perdamaian melalui seni dan sastra. Rudi Fofid adalah penerima Maarif Award pada tahun 2016 untuk kerja-kerja perdamaian yang dia lakukan.

Masa kecil Ronald dijalaninya sebagai “anak ompreng” (anak tentara). Keluarganya tinggal di Asrama Tentara Kelapa Pendek. Di tengah lingkungan asrama itu Ronald tumbuh dan bergaul dengan semua teman sebayanya secara normal. Dari Ternate bapaknya dipindahkan ke Saketa-Gene Dalam, sebuah desa yang letaknya di bagian selatan Pulau Halmahera. Di sana dia bekerja sebagai Babinsa pada beberapa desa, sementara Ronald bersama ibu dan kedua saudaranya tetap tinggal di asrama tentara di Ternate. Hanya sesekali Ronald kecil diajak mengunjungi ayahnya di Gene Dalam.

Sekitar tahun 1996-1998 Ronald belum mendengar adanya isu-isu terkait ketegangan antara Muslim dan Kristen di Maluku Utara yang mayoritas penduduknya Muslim. Tak ada larangan ibadah, termasuk ibadah-ibadah keluarga Kristen yang seringkali dilakukan di rumah tinggal. Ronald malah berteman baik dengan banyak teman Muslim dan mengingat persis bahwa jumlah teman Muslimnya lebih banyak dari yang Kristen.

Spiritualitas Ronald tumbuh di tengah keluarganya. Dia mengenang bahwa semasa kecil dia bersama ibu dan saudara-saudaranya memiliki tradisi ibadah keluarga yang kental.

Bapak saya jarang ada bersama kami dalam ibadah-ibadah rutin di keluarga, karena dia bertugas di tempat lain. Melalui tradisi ibadah keluarga, saya belajar dan menghafal Doa Bapa Kami. Begitu pula, rumusan Pengakuan Iman Kristen saya hafalkan dengan baik. Dalam ibadah keluarga kami, jadwal memimpin ibadah sudah diatur bersama. Ada yang bertugas memimpin doa, membaca Alkitab, dan memilih serta memandu lagu.

Dari kebiasaan di keluarga, Ronald terangsang mengikuti berbagai aktivitas gereja khusus anak-anak. Di antara beragam aktivitas itu, dia suka paduan suara dan perkemahan anak. Dia ingat, sekalipun perkemahan dikhususkan bagi anak-anak Kristen, namun teman-temannya yang Muslim turut serta. Mudah bagi yang Muslim untuk terlibat di dalamnya, karena perkemahan itu dilakukan di kompleks tentara tempat mereka semua tinggal.

Persentuhan Ronald dengan Muslim bukan saja karena hidup bertetangga. Dari garis keluarga bapaknya mereka memiliki banyak kerabat Muslim. Saudara-saudara bapaknya yang Muslim tinggal di Weda, Tobelo. Mereka jarang berjumpa, hanya sesekali ketika saudara-saudaranya datang ke Ternate. Tapi Ronald mengakui bahwa ikatan keluarga yang ada telah turut merangkai memori masa kecilnya tentang Islam yang damai.

Pengalaman Traumatis dan Tumbuhnya Radikalisme

Berita meledaknya konflik Ambon pada Januari 1999 segera menyebar ke Ternate dan sekitarnya, termasuk ke kompleks tentara yang ditinggali Ronald dan keluarganya. Pada Agustus 1999, konflik di Maluku Utara pecah di Kao dan Malifut, Pulau Halmahera Utara.² Konflik itu memanans dan bereskalasi tinggi pada Oktober 1999. Kondisi demikian memaksa orang-orang migran di Malifut melakukan eksodus ke Pulau Ternate dan Pulau Tidore, sehingga memanaskan situasi di kedua pulau itu.

Menyadari situasi memanans di Ternate, pada bulan yang sama ibu Ronald membawa keluarga mereka ke Gene Dalam, tempat bapaknya bertugas. Ketika itu di kompleks itu sudah mulai terjadi pelemparan batu terhadap rumah-rumah Kristen dari luar kompleks. Ronald ingat, rumah mereka dilempari mungkin karena di dinding bagian dalam rumah tergantung sebuah lukisan besar dengan gambar Yesus, yang bisa terlihat jelas dari luar rumah.

Di Gene Dalam mereka mendengar bahwa situasi di Ternate sudah memanans, bahkan konflik mulai pecah. Pada awal November 1999 situasi mendidih konflik Maluku Utara menyambar desa-desa sekitar. Konflik meledak di Saketa, tak jauh letaknya dari Gene Dalam. Ronald ingat bahwa tentara yang ada di situ sempat kocar-kacir karena

² Konflik di Maluku Utara (saat itu masih bagian dari Provinsi Maluku) bermula dari pertikaian antara Komunitas Kao dan Malifut di Halmahera Utara. Awalnya konflik ini dilatari oleh persoalan pembentukan kecamatan baru, yang bertindihan dengan perebutan sumber daya alam. Dalam perkembangan kemudian konflik di wilayah ini berkembang menjadi konflik Muslim dan Kristen dan menyebar ke sebagian besar kawasan di Maluku Utara.

tidak semua mereka memegang senjata laras panjang. Umumnya yang bertugas di kabupaten dan kecamatan seperti Saketa hanya memegang pistol dan senjata *sten gun*. Dalam situasi itu semua tentara dari desa-desa yang jauh dipanggil untuk berkumpul di Saketa, baik Muslim ataupun Kristen. Setibanya di Saketa, Ronald bersama ibu dan saudara-saudaranya dibawa menginap di keluarga bapaknya yang Muslim. Lekat dalam ingatan Ronald, ketika mereka berkumpul di Saketa, bapaknya hampir saja dipotong. Bapaknya selamat karena hal itu dihadang saudaranya serta keluarga lain yang Muslim. Ronald sendiri mengalami teror ketika rumah keluarga yang mereka tinggali hampir diserang massa Muslim. Dalam situasi genting itu dia dan saudara-saudaranya segera disembunyikan oleh kerabat ayahnya. Mereka kemudian dimandikan secara adat oleh kakek kerabat bapaknya. Menurutny, ritual itu untuk memperoleh ilmu kebal dan menghalangi pandangan orang-orang yang mencari mereka.

Karena situasi makin tegang, bapaknya memutuskan untuk mengirim keluarganya kembali ke Ternate, sementara dia tetap bertugas menurunkan eskalasi konflik di Pulau Saketa dan Bacan. Perjalanan dari Saketa ke Ternate merupakan perjalanan yang sangat menegangkan bagi Ronald dan keluarganya. Kapal mereka menyinggahi Pulau Bacan, tetapi Bacan telah membara hingga mereka memutuskan meneruskan perjalanan ke Ternate. Kapal yang membawa mereka kemudian menyinggahi Pulau Tidore yang, kemudian diketahui Ronald, banyak mengirim petarung Muslim untuk berperang di Ternate. Saat merapat di Tidore, mereka harus menyamar sebagai awak kapal yang bukan Kristen. Kondisi ini cukup meneror Ronald pada usianya yang masih sangat belia.

Tiba di Ternate, situasi nampak makin tegang. Di jalan raya mereka melewati tumpukan ban mobil yang dibakar. Pasukan Putih terlihat sudah berhadap-hadapan dengan Pasukan Kuning.³ Dari

³ Pasukan Kuning adalah pasukan adat Kesultanan Ternate yang berpakaian serba kuning. Pasukan ini dibentuk Sultan Ternate pada saat konflik pecah untuk memelihara keamanan di Pulau Ternate. Pasukan Kuning umumnya menguasai daerah sebelah utara dari Pulau Ternate yang dikenal sebagai wilayah kesultanan. Sementara Pasukan Putih adalah komunitas warga Muslim yang mendiami daerah sebelah

cerita yang didengarnya kemudian, Ronald menuturkan bahwa saat itu kesultanan Ternate mencoba mencegah terjadinya konflik di Ternate, sekaligus melindungi kelompok minoritas Kristen. Melewati ketegangan yang panjang, mereka tiba kembali di asrama Kelapa Pendek. Ibu dan saudara-saudara Ronald kemudian ditempatkan di rumah dinas komandan bapaknya yang kebetulan juga Kristen. Oleh ibunya, Ronald kecil diminta untuk kembali ke rumah mereka di kompleks asrama bagian belakang. Sekalipun masih dalam kompleks asrama, lokasi rumah mereka terbuka ke arah pemukiman yang hanya dibatasi kali kecil. Banyak warga dari luar asrama sudah hilir mudik memasuki kompleks dari arah belakang. Meskipun mereka belum melakukan apa pun, namun kehadiran mereka cukup menegangkan. Saat itu terdengar berita bahwa beberapa orang sudah diculik atau hilang.

Situasi semakin tegang ketika Bapaknya Ronald kembali ke Ternate. Saketa dan Pulau Bacan sudah dikuasai sepenuhnya oleh kelompok Muslim. Ketika berjumpa dengan keluarganya, bapaknya Ronald menginformasikan bahwa situasi sudah makin genting. Mereka diminta bersiap-siap untuk dievakuasi ke Manado, karena pasukan jihad dari Pulau Tidore makin banyak memasuki Ternate. Mereka bahkan telah berani meminta dukungan makanan ke keluarga-keluarga tentara.

Akhirnya, pada awal Desember 1999, ibu Ronald memutuskan untuk membawa tiga kakak beradik itu ke Manado bersama rombongan Kristen lain yang berada di Ternate. Ronald menolak ikut dan memutuskan tetap tinggal di Ternate mendampingi bapaknya. Karena berkeras tinggal, bapaknya memberinya selembar “kain berang” (kain berwarna merah yang diikatkan ke kepala sebagai simbol keberanian),

selatan Pulau Ternate dan didominasi etnis Tidore, Makian, dan berbagai kelompok migran lainnya. Selama terjadinya konflik di Maluku Utara, Pasukan Putih dianggap lebih militan, sementara Pasukan Kuning dicitrakan lebih memihak dan melindungi komunitas Kristen. Konflik antara Pasukan Kuning dan Pasukan Putih oleh banyak pengamat dikaitkan dengan gesekan kelompok-kelompok etnis di Maluku Utara dalam perebutan sumberdaya alam dan kompetisi politik dalam pertarungan kursi gubernur Maluku Utara sebagai Provinsi Baru (Wilson, 2008; Duncan, 2013; LIPI, 2004).

selembar kain tenunan untuk diselempangkan di badan (dipercaya dapat menjadi pelindung dari malapetaka), dan sebilah parang (golok) pendek untuk menjaga diri. Ronald bercerita, setelah penyerahan barang-barang itu oleh bapaknya, dia merasa dilengkapi keberanian untuk menghadapi kondisi konflik yang sudah mulai mendidih di Ternate.

Di Ternate konflik sudah tak terelakkan antara Pasukan Kuning dan Pasukan Putih. Ronald ada di tengah situasi itu. Dia menggambarkan pengalamannya melihat langsung mayat-mayat bergelimpangan di tanah dan digunakannya kekuatan supranatural dalam konflik itu:

Saya menyaksikan perang antara Pasukan Putih dan Pasukan Kuning di jalan raya. Masing-masing mereka menggunakan kekuatan magis. Saya melihat secara langsung bagaimana parang melayang di udara lalu kembali kepada pemiliknya. Aparat keamanan tak mampu berbuat banyak. Mereka coba membuat batas yang tidak boleh dilewati oleh kedua kelompok, dengan ancaman akan menembak siapa pun yang melewati batas itu. Tapi ketika masing-masing kelompok sudah melewati batas dan aparat menembak, saya melihat banyak peluru aparat yang terjatuh di tanah sebelum melesat mengenai orang. Para jagoan dari Pasukan Putih dan Pasukan Kuning bisa saling melompat seperti orang melayang di udara dan berperang di sana. Banyak mayat bergelimpangan. Saya sendiri sempat memungut sepotong tangan, lalu mengembalikannya kepada pemiliknya yang adalah tetangga saya.⁴

Pengalaman-pengalaman di atas mengondisikan situasi traumatis bagi Ronald dalam level yang sangat tinggi. Dia bahkan kehilangan kemampuan berkata-kata sekian lama. Dia berubah drastis menjadi

⁴ Sekalipun sulit rasanya untuk memercayai dan merasionalisasi kisah Ronald tentang penggunaan kekuatan magis dalam konflik antara Pasukan Kuning melawan Pasukan Putih, namun kisah-kisah seperti ini beredar luas di banyak wilayah konflik, baik selama berlangsungnya konflik di Maluku maupun di Maluku Utara. Duncan (2013) mengungkapkan cerita para petarung etnis Kao di Maluku Utara yang menggunakan kekuatan magis untuk memerangi etnis Makian selama berlangsungnya konflik.

anak pendiam. Dalam sikap diam dan traumatis, perilaku militan Ronald sebagai petarung anak mulai tumbuh. Dia bercerita, dalam situasi itu bapaknya meneguhkan keyakinannya bahwa Islam bukanlah lagi seperti Islam yang mereka kenal sebelumnya. Oleh karenanya mereka harus mempersiapkan diri untuk bertarung melawan komunitas Muslim. Ronald mengamati bahwa secara diam-diam keluarga-keluarga Kristen di lingkungan kompleks mulai membuat berbagai jenis senjata rakitan. Pistol dan senapan rakitan, bazooka tembak, beberapa jenis panah, dan berbagai model senjata lainnya dibuat mereka untuk mempertahankan diri.

Natal Berdarah dan Pelayaran Panjang Menuju Ambon

Tanggal 25 Desember 1999 dan hari-hari sesudahnya dikenang Ronald sebagai Natal Berdarah. Menurutny, ketika itu Pasukan Kuning telah terdesak mundur ke wilayah Kesultanan Ternate untuk melindungi keraton dan Sultan Ternate. Akibat desakan itu, Pasukan Kuning kemudian menyatakan kealahannya dan menyudahi perlawanan mereka melawan Pasukan Putih. Kekalahan ini memberi keleluasaan bagi Pasukan Putih untuk merazia rumah ke rumah untuk mencari keluarga Kristen. Semakin banyak jenazah ditemukan di jalan raya.

Dalam ketegangan itu bapaknya Ronald kembali ke rumah untuk mencarinya. Tepat di depan rumah mereka ditemukan satu jenazah yang termutilasi. Melihat itu Ronald menjadi sangat takut sehingga bersembunyi di balik kemeja bapaknya. Bapaknya terus memompa keberanian Ronald dan meyakinkannya untuk tidak pernah melepaskan kain berang, kain tenun, dan parang yang telah diberikan. Menurut bapaknya, ketiga barang itu telah berisi kekuatan magis yang bisa melindunginya. Ronald kemudian diungsikan bapaknya ke markas Bataliaon Kabaressi yang lebih aman. Di sana mereka tinggal selama beberapa hari, sebelum bersama keluarga Kristen lainnya mereka diungsikan ke Manado dengan menumpangi pesawat Herkules pada akhir Desember 1999. Sejak saat itu Ronald kehilangan hubungan dengan bapaknya.

Setiba mereka di Manado, Ronald ditempatkan di lokasi pengungsian bersama keluarga-keluarga Kristen lainnya. Sekalipun pelayanan warga Manado terhadap para pengungsi sangat memuaskan, Ronald merasa tak betah di situ. Dia merasa kesepian dalam trauma yang kental. Menurutny, dia tak bisa mengajak orang lain bercakap-cakap ataupun menanggapi percakapan yang lain. Dia sempat berpindah tempat pengungsian karena ingin mencari keluarganya, tapi upayanya tak berhasil. Dari beberapa orang dia tahu bahwa ibu dan dua saudaranya sudah mengungsi ke Ambon dan Ronald bertekad menyusul mereka. Pada awal Maret 2000, dia menumpang kapal ferry Cantika bersama beberapa keluarga pengungsi lainnya menuju Kota Ambon. Dia memberanikan diri ke Ambon karena tahu bahwa kapal itu milik pengusaha Kristen yang akan mendarat di salah satu wilayah Kristen di Kota Ambon.

Selama dalam perjalanan laut Ronald mendengar banyak cerita bahwa situasi di Ambon jauh lebih berbahaya dari Ternate. Hal itu sempat membuatnya bergidik, namun dia selalu merasa dikuatkan oleh tiga barang pemberian bapaknya yang terus dia bawa. Memasuki teluk Ambon saat malam, nampak lidah api dan asap membumbung. Terdengar bunyi beragam tembakan dan ledakan di berbagai tempat. Saat kapal merapat, sekelompok anak dengan beringas memasuki kapal dan merazia penumpang untuk menemukan penumpang Muslim. Ketika mereka mengetahui bahwa tak satu pun Muslim di situ, mereka segera meminta supaya para penumpang menunggu sebentar sehingga mereka mengatur rute tujuan yang aman dilalui. Ronald tak menyangka bahwa itulah saat pertama dia berjumpa dengan kelompok tentara anak dari komunitas Kristen.

Ditahbiskan sebagai Tentara Anak

Sewaktu Ronald turun dari kapal, seorang anak merapat dan menegurnya. Ternyata dia adalah Boyke Baker, saudara sepupu Ronald dari pihak ibunya. Ronald merasa senang sekali ketika

bertemu dengan Boyke yang kemudian mengajaknya ke lokasi tempat berkumpul anak-anak sebaya mereka. Di sana dia melihat kerumunan anak-anak sedang mengecat wajah mereka seperti tentara di medan perang. Ronald tahu kemudian bahwa mereka adalah tentara anak dari komunitas Kristen yang dijuluki Pasukan Cicak.⁵ Mereka terbagi ke dalam empat kelompok: Kelompok Parang (pemotong), Kelompok Bakar (yang bertugas membakar), Kelompok Penembak, dan Kelompok Pengeboman. Boyke adalah anggota Kelompok Penembak.

Beberapa waktu berselang, Ronald diajak menyisir sebuah daerah pesisir pantai yang telah ditinggalkan komunitas Muslim. Tujuan mereka untuk memastikan apakah ada warga Muslim yang tertinggal di situ. Saat itu Ronald merasa agak minder karena hampir semua anak menenteng senjata rakitan dan bom. Ronald mengeluh bahwa di Ternate dia hanya membawa parang, sementara di sini semua anak melengkapi diri mereka dengan baik. Sepanjang jalan di wilayah itu dia menyaksikan jenazah-jenazah yang gosong terbakar, rumah-rumah keluarga Muslim yang dihancurkan, dan barang-barang keluarga yang berhamburan di jalan.

Tak menunggu waktu lama bagi Ronald untuk melebur ke arena perang kota. Menurutny, dia bertugas menenteng jerigen bensin, sambil sesekali disuruh membawa makanan. Secara berpindah-pindah mereka memasuki kantong-kantong pertahanan Kristen yang berhadapan langsung dengan pasukan Muslim. Dia mulai belajar keterampilan menembak dan membakar dari teman-temannya. Ronald mengakui, dari mereka jugalah dia belajar teknik-teknik penyusupan dan penyelamatan diri saat terjebak. Seringkali mereka menuju beberapa titik koordinasi pasukan Kristen dan bertemu dengan kelompok pasukan dewasa. Di sana mereka memantapkan koordinasi

⁵ Selain Pasukan Cicak, kelompok tentara anak lainnya pada komunitas Kristen dikenal dengan nama Pasukan Agas. Pasukan Agas terbagi lagi ke dalam beberapa kelompok, satu di antaranya dikenal sebagai Pasukan Agas Brutal. Nama Agas diambil dari nama sejenis serangga kecil yang umumnya hidup di tepi pantai dan gigitannya sangat membuat gatal. "Brutal" di belakang nama Agas adalah singkatan dari "Berjuang Untuk Allah." Pada komunitas Muslim, kelompok tentara anak dikenal dengan nama Pasukan Linggis.

dan pembagian tugas, sebelum kembali memasuki wilayah-wilayah perbatasan.

Kata Ronald, di Ambon dia tidak lagi merasa takut. Jika di Ternate peperangan berlangsung berhadap-hadapan, di Ambon tidak karena mereka menggunakan senjata api. Baginya, ini memungkinkannya untuk berdiri dalam jarak yang jauh dari musuhnya. Untuk memperjelas identitas pasukan, kelompok petarung anak memakai pakaian seragam. Pasukan anak di mana Ronald bergabung memakai seragam *dance*. Kelompok lainnya menggunakan pakaian seragam dengan warna sesuai tuntutan penyamaran dan penyusupan di medan perang.

Mereka tidak saja berperang di darat. Teluk Ambon saat itu juga menjadi area konflik. Kejar-kejaran dengan *speedboat* dan saling tembak di laut menjadi tontonan sehari-hari. Ronald menuturkan, dalam eskalasi yang tinggi itu, dia sempat terguncang ketika sepupunya meninggal di sisinya pada awal Juli 2000. Saat itu mereka terlibat kejar-kejaran *speedboat* di Teluk Ambon. Boyke, sepupu Ronald, menyulut sebuah bom rakitan dan hendak melemparkannya ke *speedboat* warga Muslim yang menembaki kapal mereka. Sesudah terlempar, bom yang telah tersulut itu tersangkut di tiang kapal dan terpental kembali ke arah mereka. Boyke segera merebahkan diri menutupi bom itu untuk menyelamatkan teman-temannya. Tubuhnya terkoyak dan dia meninggal seketika.

Menabalkan Konflik sebagai Perang Suci

Digunakannya elemen agama sebagai generator konflik melegitimasi berkembangnya tafsir atas konflik sebagai perang suci. Ayat-ayat suci diberi makna yang mendukung perang. Doa dan pemberkatan kepada pasukan perang dilakukan para pendeta di dalam atau luar gedung gereja. Kidung-kidung rohani berubah maknanya menjadi kidung penyemangat perang. Legitimasi agama bagi perang menuntun para petarung dari komunitas Kristen maupun Muslim untuk menganut apa yang oleh Kimball (2002) disebut “kepatuhan buta”.

Ronald dan kelompoknya adalah bagian dari komunitas Kristen yang larut dalam pemaknaan itu. Ritual perang mereka ikuti dengan patuh. Di leher mereka digantungkan Alkitab kecil yang mereka yakini akan menjadi perisai dalam peperangan. Ronald menuturkan, di dalam perang suci perilaku mereka harus dijaga supaya tidak mengotori kesucian perjuangan: “Dalam peperangan, kami dilarang menjarah, mengucapkan kata-kata kotor, mabuk-mabukan, atau berbagai tindakan dan sikap yang bertentangan dengan nilai-nilai Kristen. Melanggar pantangan itu bisa berakibat fatal bagi kami.”

Karena konflik dimaknai sebagai perang suci, jarang terlihat kelompok petarung yang maju berperang tanpa diawali doa dan ibadah singkat yang dipimpin para pendeta atau orang-orang yang dianggap matang untuk memimpin doa. Dalam perjalanan kemudian, Ronald dan teman-temannya membiasakan diri mengelola ritual sendiri. Dari ceritanya, mereka bergiliran memimpin berdoa dan membaca bagian firman yang meneguhkan semangat mereka berperang. Dengan semangat perang suci, mereka meneguhkan diri bergerilya bersama kelompoknya: menyusup, membakar, menembak, dan membunuh sebanyak yang mereka dapat lakukan.⁶ Menurut Ronald, tidak ada lagi ketakutan yang tersisa dalam dirinya untuk menolak kekerasan saat itu. Bahkan ketika teman-temannya terbunuh dalam konflik, dia bisa menerimanya dengan pasrah sebagai konsekuensi perang suci. Dia menegaskan, membunuh atau dibunuh hanyalah pilihan yang diberikan kepada mereka saat itu.

Masih lekat dalam ingatan Ronald ketika dia pertama kali membunuh apa yang dia sebut sebagai “musuh imannya”.⁷ Saat itu kelompoknya tengah berhadap-hadapan dengan komunitas musuh dalam jarak dekat. Dia membidik dan memuntahkan peluru dari

⁶ Pernah dalam sebuah kesempatan saya menanyakan perasaan beberapa tentara anak saat selesai melakukan ritual khas di kalangan mereka. Mereka menjawab singkat dan tegas bahwa mereka merasa memperoleh kekuatan ekstra ketika selesai melakukan hal itu.

⁷ Istilah “musuh iman” dipakai secara jamak di kalangan komunitas Kristen ketika berlangsungnya konflik. Istilah ini mengindikasikan kaum Muslim sebagai musuh di dalam apa yang diyakini sebagai “perang suci”.

senjata rakitannya, lalu seorang musuh terkapar tersambar pelurunya. Bersama teman-temannya, dia berebut mendekati jenazah yang terburjur untuk memastikan kematiannya dan mengambil seluruh perlengkapan perangnya. “Tak ada rasa gentar,” kata Ronald. Terlintas di dadanya rasa sesak karena kemarahan. Dari pembunuhan pertama dia mengaku tersambar ambisi untuk makin banyak membunuh. Saat ditanya berapa jumlah musuh yang berhasil dia bunuh, Ronald mengaku sudah tak terhitung. Terkadang dalam konflik di garis depan dia berhadapan muka dengan tentara anak dari pihak Muslim. Menurutnyanya, para tentara anak dari komunitas Muslim memiliki nyali yang tinggi untuk menantang maut:

Pasukan tentara anak Muslim sangat lincah dan berani. Mereka jago dalam penyusupan dan pembakaran. Perlengkapan mereka lebih baik dari pasukan tentara anak Kristen. Bom buatan mereka lebih canggih dari kami. Banyak dari mereka juga dilengkapi senjata organik, sementara kami lebih banyak memakai rakitan.⁸ Kami tak sering bertemu pasukan tentara anak Muslim di garis depan. Lebih banyak kami berjumpa dengan mereka ketika mengirimkan bantuan-bantuan logistik. Kalau dengan pasukan jihad dari luar Maluku, seringkali kami bertemu di garis depan. Kami menganggap mereka tak terlalu pandai dalam mengatur strategi perang. Biasanya secara bergerombol mereka menyerang, dan itu menjadi umpan empuk bagi kami.

Ronald cerita, pada suatu kesempatan dia berpapasan tak sengaja dengan anggota tentara anak Muslim dalam jarak cukup dekat. Di dalam kekagetan mereka hanya dapat saling menyapa, “Eh, Acang!” yang dibalas “Eh, Obet!” Keduanya lalu serentak lari menjauh.⁹

⁸ Pernyataan Ronald dibenarkan IR, seorang mantan tentara anak Muslim. Dalam sebuah wawancara tahun 2012 dengan melibatkan mantan petarung anak sebagai pewawancara, IR mengungkapkan perannya sebagai penembak dengan menggunakan baik anak panah maupun senjata api organik. Meski demikian, IR mengakui juga kehebatan pasukan tentara anak Kristen yang menurutnya sangat jago dalam pertempuran.

⁹ Istilah Acang atau Hasan disematkan pada anak-anak Muslim, sementara Obet atau Robert pada anak-anak Kristen. Acang dan Obet awalnya merupakan iklan perdamaian anak Maluku yang dibuat oleh almarhum penyanyi Franky Sahilatua

Terjebak Pusaran Kebencian

Sekalipun konflik dimaknai sebagai perang suci, kebencian terhadap musuh iman dipompakan terus selama konflik. Qurtuby (2013) mengulas bagaimana agama dikapitalisasi sebagai pembakar semangat oleh kedua belah pihak. Di tempat lain dia menyatakan, kebencian terhadap satu sama lain merupakan akibat langsung dari peran banyak pemimpin agama yang mendoakan dan memberkati para petarung ketika hendak pergi ke medan perang suci (Qurtuby, 2015). Karena itu, dendam dan kebencian diproduksi intensif untuk mengobarkan semangat para petarung. Bagi petarung Kristen, Muslim harus dibenci dan dihancurkan karena dianggap *aggressor* dan musuh iman, dan begitu pula sebaliknya.¹⁰ Tidak mengherankan bahwa selama berlangsungnya konflik, lagu rohani seperti “Laskar Kristen Maju” dimaknai sebagai lagu penyemangat perang. Menurut Ronald, selama konflik berlangsung, tak ada satu pun pandangan positif tentang Islam melintas di kepalanya. Benaknya hanya dipenuhi kebencian dan keinginan untuk menghancurkan kaum Muslim.

Di lapangan, kebencian itu tidak saja ditumpahkan pada mereka yang hidup. Lawan yang telah terbujur sebagai jenazah juga sering diperlakukan tak senonoh. Cerita Ronald, pada beberapa kesempatan dia bahkan terlibat dalam praktik-praktik kanibal yang meningkatkan semangat mereka membunuh lawan. Dia mengakui, setelah mengikuti praktik itu, kebencian, dendam, dan keinginannya untuk membunuh makin menggebu dan tak terbendung. Apalagi ketika dia dipilih untuk menjadi wakil komandan lapangan petarung anak dari kelompok Agas Brutal pada 2002 dengan membawahi lebih-kurang 30 orang.¹¹

untuk mempromosikan perdamaian di Maluku. Istilah ini kemudian diadopsi untuk menandai kelompok anak Muslim dan Kristen selama berlangsungnya konflik.

¹⁰ IS, mantan tentara anak dari komunitas Muslim, mengungkapkan perasaan kebenciannya demikian: “Saya masih mendendam dan membenci mereka [Kristen] karena kakak saya terkena bom mereka. Orang Kristen itu paling kejam, kasar, dan tidak berbelas kasihan. Mereka seperti orang-orang yang tak beragama.”

¹¹ IR, mantan tentara anak Muslim, mengungkapkan perasaan serupa. Ketika ditanya apa pengalamannya yang paling berkesan, dengan terbuka IR menjawab: “Saya sangat terkesan ketika berpakaian seperti pejuang-pejuang Arab di tengah konflik. Hal yang paling menyenangkan bagi saya adalah ketika bisa membunuh orang Kristen.

Kebencian dan kekerasan yang ada pada Ronald dan teman-temannya berkorelasi langsung dengan internalisasi ideologi supremasi Kristen yang terus digelorakan melalui berbagai pemberitaan dan wejangan banyak pendeta. Menurut Ronald, dia sungguh meyakini bahwa kekristenan jauh lebih unggul dari Islam. Dia percaya bahwa dia dan teman-temannya adalah “Anak Tuhan”, karenanya Tuhan sendiri yang akan berperang bersama mereka untuk menghancurkan *aggressor* Muslim.

Di tengah pusaran itu, Ronald menyatakan pantang bagi dirinya untuk memiliki rasa kasihan. Rasa kasihan akan melemahkan semangat perangnya dan teman-temannya. Terkait hal ini, katanya, “Kami tidak boleh mengasihani musuh, karena itu bisa membuat kami terjebak pada muslihat mereka. Selama perang, lidah dan hati harus dipotong. Lidah dipotong supaya terjaga rahasia, sedang hati dipotong supaya tak muncul rasa kasihan.” Dalam semangat itu, jenazah musuh yang terbantai kadang dipertontonkan. Dengan begitu semangat perang tak akan surut. Kenang Ronald, apa yang pernah membuatnya bergidik ketika berada di Ternate kini dilakoninya sendiri dengan bengis tanpa belas kasihan.

Kemampuan Ronald berperang makin matang ketika dia kemudian bergabung dengan kelompok petarung dewasa yang dipimpin beberapa tokoh akar rumput Kristen yang sangat fenomenal saat itu. Menurutnya, di situ dia belajar mengenal senjata organik sekelas AK47, M16, Roger Mini, SS1, dan lain-lain. Bersama mereka dia terlatih untuk mengidentifikasi jenis senjata dari bunyi tembakan yang terdengar. Seringkali mereka juga belajar strategi perang dari film-film Hollywood. Kenangnya, ada orang dewasa yang selalu mendampingi mereka untuk memberi komentar tentang adegan-adegan dalam film, yang bisa dipraktikkan di medan konflik Ambon.

Di luar itu, Ronald juga mendapat peran sebagai penghubung antara Kota Ambon dan Kota Masohi di Maluku Tengah. Dia ditugaskan

Saya bahkan semakin bersemangat ketika melihat teman saya tertembak di samping saya.”

membawa ransel berisi koran *Suara Maluku*, bergaya layaknya loper koran. Dalam ransel itu selalu ada peluru dan granat yang di Masohi diserahkan kepada seseorang yang dia tidak ketahui identitasnya sampai sekarang.¹²

Meretasnya Titik-titik Balik

Selepas digelarnya Perjanjian Malino II untuk perdamaian Maluku pada 2002, konflik mengalami deeskalasi. Saat itu Ronald memutuskan untuk kembali melanjutkan pendidikannya di SD yang sempat terbengkalai. Oleh keluarganya Ronald didaftarkan di SD Negeri 71 di Wainitu, Ambon, tak jauh dari rumah. Sebenarnya dia tak sungguh-sungguh serius mengikuti pendidikan meski dia amat ingin kembali sekolah. Situasi belum benar-benar tenang dan konflik sporadis masih sering terjadi. Setiap saat anggota pasukannya suka menongkronginnya di sekolah dan menariknya untuk kembali turun bertempur.

Di sekolahnya Ronald cukup disegani, termasuk oleh para gurunya. Dia dikenal sebagai salah satu komandan tentara anak. Pada suatu kesempatan dia berselisih paham dengan anak seorang guru. Dia kemudian memukul anak itu di depan bapaknya yang *nota-bene* guru olahraga di sekolah itu. Dia tak dikenakan sanksi apa-apa, karena di depan sekolah sekelompok tentara anak pasukannya sudah berkumpul. Beberapa di antaranya menggenggam bom rakitan.

Tapi perjumpaan dengan sesama teman sekolah pelan-pelan mengubah perangai Ronald. Selepas jam sekolah seringkali mereka berlatih dansa bersama. Saat itu *break dance* mulai merebak dan cukup menyita perhatian anak-anak muda Maluku, termasuk Ronald. Aktivitas inilah yang kemudian membantunya membangun integrasi sosial dengan anak-anak muda lintas-agama. Meski begitu, Ronald

¹² Ronald juga pernah mendapat tugas membeli peluru yang dijual seorang tentara di belakang Rumah Sakit Tentara (RST) di Ambon. Kata Ronald, dia sudah menjadi seperti pelanggan saja di situ. Di lokasi itu Ronald juga pernah bertemu pasukan anak Muslim yang datang ke situ untuk tujuan sama. Karena lokasi itu daerah netral, mereka hanya saling menatap dalam kebencian, tanpa saling mengganggu.

menyatakan, kapan pun terdengar bunyi tembakan, maka gerak *dance* seketika bisa berubah lagi menjadi gerak perang.

Ronald mengakui, titik balik paling berkesan baginya adalah ketika saya menjumpainya di rumahnya. Saat itu, pertengahan 2004, UNICEF sedang mencari beberapa anak yang menjadi korban konflik untuk dibawa mengikuti satu program selama dua hari di Universitas Gadjah Mada (UGM), Yogyakarta. Segera terlintas dalam benak saya untuk merekomendasikan salah satu tentara anak. Oleh seorang rekan pendeta, nama Ronald direkomendasikan. Singkat cerita, saya memutuskan untuk mengunjungi Ronald di rumahnya. Ronald tak berada di rumah ketika saya datang. Saya hanya menjumpai ibu dan kakak perempuannya. Mata mereka berbinar gembira ketika saya sampaikan maksud kunjungan saya. Segera mereka meminta seorang anak untuk mencari Ronald.

Tak lama kemudian Ronald muncul dengan tatapan penuh curiga. Di kemudian hari dia mengakui bahwa dia sangat mencurigai bahwa kedatangan saya bermaksud menangkapnya, terkait pembakaran salah satu sekolah Muslim. Dia tak lantas percaya ketika saya kemukakan maksud kedatangan saya. Ronald menyampaikan bahwa dia terlatih untuk mencurigai semua orang yang belum dikenalnya dengan dekat. Kami berbincang lama dan saya mencoba meyakinkannya untuk mengambil kesempatan menjadi seorang pejuang perdamaian. Dia menyetujui pada akhirnya untuk berangkat ke Yogya bersama saya.

Dalam acara di UGM, dia dipertemukan dengan dua anak korban konflik. Satu didatangkan dari Aceh, yang digunakan sebagai mata-mata oleh kelompok sipil bersenjata. Anak lainnya didatangkan dari Poso, yang mengalami trauma karena menyaksikan kedua orang tuanya dibantai di depan matanya. Kedua mereka Muslim, duduk berdampingan dengan Ronald yang Kristen. Menariknya, sementara kedua anak itu menceritakan kisah mereka dengan tegang, Ronald sebaliknya dengan lantang menuturkan keterlibatannya dalam konflik. "Saya tidak perlu takut-takut karena ini perang suci. Saya telah menyerahkan diri sepenuhnya untuk Yesus dalam perang ini,"

kenangnya.

Dari Yogyakarta Ronald diajak ke Jakarta, di mana dia diperkenalkan ke berbagai kalangan yang menaruh perhatian pada nasib anak-anak di daerah konflik. Ronald juga dipertemukan dengan seorang psikolog, yang menurut analisisnya Ronald mengalami guncangan psikologi sangat parah. Ronald menganggap perjalanannya ke Yogya dan Jakarta berkontribusi sangat besar bagi proses titik baliknya. Dalam perjalanan itu dia merasa memperoleh banyak pengetahuan tentang dampak perang terhadap anak-anak. Di situ dia mulai mengenali dirinya sebagai korban dan bukan pelaku. Dalam sebuah jamuan makan di Jakarta, tiba-tiba dia menangis tersedu dan menghentikan santapannya. Ketika ditanya, dia menyebutkan bahwa dia mengingat teman-teman sebayanya yang telah menjadi korban dalam konflik, baik yang telah meninggal maupun yang masih hidup. Sambil menangis, Ronald mengaku bahwa dia terguncang saat itu karena tiba-tiba tak tahu bagaimana masa depan mereka.

Pelukan Komunitas yang Menyembuhkan

Sekembalinya dari Yogyakarta, Ronald dilibatkan dalam banyak kegiatan komunitas muda untuk perdamaian. Ronald di antaranya terlibat sebagai fasilitator sebaya untuk program penanggulangan narkoba dan HIV/AIDS pada 2006, selain kegiatan-kegiatan perlindungan terhadap perempuan dan anak. Keterlibatannya dipublikasi luas oleh berbagai media lokal, yang makin menumbuhkan rasa percaya dirinya untuk terus menapaki jalan perdamaian. Pada banyak kesempatan, dia mulai diaktifkan oleh teman-teman aktivis perdamaian senior untuk menyampaikan pidato perdamaian dalam berbagai even anak muda. Di sisi lainnya keahlian Ronald sebagai *dancer* juga dikapitalisasi untuk menumbuhkan rasa percaya dirinya. Ronald kemudian serius memakai *street dance* sebagai medium utamanya untuk berinteraksi dengan berbagai kelompok anak muda lintas agama dan etnis.

Perjumpaan Ronald dengan teman-teman sebaya lintas-agama dan

etnis perlahan-lahan menimbulkan rasa percayanya kepada komunitas Muslim. Oleh mereka Ronald diajak untuk melatih *street dance* bagi anak-anak muda di beberapa wilayah Muslim. Dia bahkan diminta untuk mengajar *dance* kepada siswa SMA Negeri 11 Ambon yang terletak di daerah Galunggung, sebuah wilayah Muslim di Ambon. Sebagai pelatih *dance*, Ronald kemudian mempertemukan kelompok Muslim dan Kristen yang dilatihnya dan secara bersama mengikuti berbagai event anak muda di Ambon.

Pada 2006 Ronald dikirim mengikuti kegiatan anak, bersamaan dengan pertemuan Civil Society Organizations kawasan ASEAN yang diselenggarakan di Filipina selama satu bulan. Saat itu Ronald menduduki kelas 1 pada SMA Negeri 12 Ambon. Bersama Dahlia Talo, seorang teman wanita muda Muslim dari Kota Ambon, Ronald berangkat mewakili Maluku dan Indonesia dengan didampingi Helena Rijoly.¹³ Perjalanan itu sangat berkesan bagi Ronald, dan diakuinya sebagai salah satu momen penting dalam proses transformasinya. Di sana dia merasa dielu-elukan ketika dia menceritakan kisahnya. Saat panitia mempertontonkan film tentang tentara anak dari sebuah wilayah lain, spontan Ronald berdiri di atas kursi dan meminta waktu untuk berbicara. Dia menyampaikan rasa empati yang dalam terhadap anak-anak dalam film itu. Kepada hadirin Ronald mengungkapkan bahwa dia bisa berempati karena dia merasa bagian dari mereka yang sama-sama menjadi korban konflik. Menurut Helena yang mendampinginya, penyampaian spontan Ronald memantik apresiasi tinggi dari peserta. Dia kemudian diminta mempraktikkan *dance* yang dikuasainya di hadapan ratusan peserta dari negara-negara ASEAN yang hadir di situ.

Pada pertemuan lain yang diselenggarakan di sebuah universitas di Mindanao, kisah transformasi Ronald memancing keharuan yang dalam. Dia juga diminta mempertunjukkan cara membuat bom rakitan. Dia kemudian dipertemukan dengan komunitas muda

¹³ Helena Rijoly adalah staf pada Lembaga Antar Iman Maluku. Ia bersama beberapa staf LAIM lainnya, seperti Kiky Samal dan Warni Bellu, kemudian mengorganisasi komunitas *Young Ambassador for Peace* (YAP) yang banyak menampung anak-anak muda lintas iman.

“Mindanao Brotherhood”, para mantan tentara anak di Pulau Mindanao. Pertemuan itu sangat berkesan bagi Ronald karena dia bisa berjumpa dengan teman-teman senasib. Sekembalinya Ronald di Ambon, dia menginisiasi gerakan anak-anak muda lintas-iman untuk menandatangani kesepakatan damai di atas lembaran kain putih.

Perjumpaan Ronald dengan para pekerja perdamaian senior di kantor Lembaga Antar-Iman Maluku (LAIM) sebelum berangkat ke Filipina memperkuat landasan pijaknya. Ronald selalu mengenang dengan lekat pengalaman perjumpaannya dengan Ustad Abidin Wakano, Rudi Fofid, Helena Rijoly, Kiky Samal, Olivia Lasol, dan teman-teman lain yang menurutnya telah menjadi penyelamat, guru, dan orang tua yang mendampinginya meninggalkan jalan kekerasan. Perjumpaan itu membawa Ronald bergabung di komunitas Young Ambassador for Peace (YAP), sebuah komunitas muda penggerak perdamaian lintas-agama dan etnis di Ambon.

Di YAP Ronald dituntut untuk mengasah kesabaran saat berjumpa dengan teman-teman Muslim yang sebelumnya dibencinya. Seorang mantan tentara anak dari komunitas Muslim yang juga bergabung di YAP sempat bersitegang dengan Ronald. Hampir saja ketegangan itu berakhir dengan konflik terbuka. Iskandar Slameth, nama “jihadis mini” itu, berdebat keras dengan Ronald dan mempertahankan pendapat mereka masing-masing terkait konflik yang telah terjadi. Beruntung bahwa kakak-kakak pendamping di YAP berhasil menjembatani mereka. Keduanya kemudian menjadi sahabat karib. Hal itu memberikan pembelajaran penting bagi Ronald: “Saya bisa menyimpulkan bahwa selama ini saya dan teman-teman Islam tidak pernah ada bersama. Kami selalu terpisah, dan nampaknya kami dibodohi. Kini melalui proses di YAP saya dan Iskandar sudah bisa saling mengenal dengan baik.”

Perjumpaan di YAP menggerakkan inisiatif Ronald untuk mengunjungi Iskandar maupun teman-teman Muslim lainnya di wilayah mereka. Sebagaimana diceritakannya, setelah melalui proses-proses di YAP Ronald lalu menyediakan rumahnya untuk menjadi

tempat kumpul teman-teman Muslim dan Kristen mantan tentara anak. Adalah Iskandar dan teman-teman Muslim alumni YAP yang mendorong lebih banyak teman muda dari komunitas Muslim untuk selalu berkumpul di rumah Ronald. Mereka menamakan rumah itu dengan sebutan “Red Home.” Sambil merajut kenangan tentang rumah itu, Ronald menuturkan,

Di rumah tersebut kami saling berjumpa dan saling mengenal. Kami membuat puisi bersama, melukis, dan bernyanyi hip-hop, serta berbagi cerita bersama. Pokoknya kami banyak melakukan kegiatan positif. Sebaliknya, kami dari pihak Kristen pun datang dan berjumpa dengan teman-teman Muslim di rumah Iskandar atau rumah teman-teman Muslim lainnya. Di suatu waktu, terjadi kekacauan kecil, dan kami (anak-anak Kristen) sedang berada di rumah salah seorang teman Muslim (di wilayah Galunggung), namun teman-teman Muslim melindungi kami.

Sampai kini Ronald masih tetap menjaga relasinya dengan Iskandar dan teman-teman Muslim. Solidaritas pertemanan Ronald bahkan menyebabkannya mendekam di penjara pada Maret 2011. Saat itu Ronald, seperti biasanya, sedang bermain di wilayah Muslim di Batu Merah. Ketika berada disana, sekelompok anak muda dari wilayah Kristen di daerah Karang Panjang melemparkan batu ke arah mereka. Seketika kemarahan Ronald tersulut, lalu bersama teman-temannya yang Muslim berupaya mengejar dan menyerang sekelompok anak Kristen tersebut. Di tengah ketegangan itu datanglah aparat keamanan untuk meleraikan mereka. Ronald ditangkap ketika itu karena berdiri sambil menggenggam golok panjang. Dia dipenjarakan selama hampir enam bulan akibat peristiwa itu.

Bersikap terbuka dan independen adalah salah satu kekuatan Ronald, yang menjadi modal baginya untuk menjalani proses transformasi lebih cepat dibanding teman-teman lainnya. Tentang hal ini, Rudi Fofid bercerita bahwa selama mendampingi Ronald dalam berbagai kegiatan dia selalu terkesan dengan sikap Ronald yang terbuka dan mampu berinteraksi dengan siapa saja. Menurut Rudi,

Ronald memiliki keberanian untuk mengungkapkan semua perannya selama konflik ke khalayak ramai, ketika dia sungguh merasa bahwa itu akan menjadi pembelajaran yang bermanfaat. Pada suatu kesempatan, ketika Ronald baru kembali dari Filipina pada 2006, Rudi mengajaknya untuk mengikuti pertemuan jurnalisme damai. Dalam pertemuan itu Ronald mengenakan korpus penutup wajah, lalu dengan sangat tenang dan gamblang menceritakan sepak terjangnya selama konflik.

Dalam perkembangan kemudian, Ronald bukanlah tipe orang yang gampang canggung dan menciptakan jarak dengan orang yang baru dikenalnya. Konflik menempanya menjadi pribadi dengan solidaritas sangat tinggi. Rudi mengungkapkan bahwa daya adaptasi Ronald yang baik memungkinkannya untuk masuk-keluar di daerah Muslim tanpa canggung. Teman-teman Muslim Ronald di daerah Lei Hitu, Pulau Ambon,¹⁴ menceritakan bahwa Ronald merupakan figur yang populer, karena setiap saat dia mengunjungi wilayah Muslim itu untuk membantu anak-anak muda di sana dalam kegiatan-kegiatan kesenian.

Berubahnya Prasangka dan Upaya Membayar Hutang

Ronald mengaku, terintegrasinya dia dengan berbagai figur dan komunitas penggerak perdamaian sudah membantunya mengubah pandangannya tentang Muslim. Pendampingan para pekerja perdamaian ini menurut Ronald mampu membangun tembok-tembok pengaman yang menolong dia untuk benar-benar berubah:

Saya merasa bahwa selama ini saya telah berpikir salah terhadap Islam, saya membenci orang yang tidak seharusnya dibenci, dan saya terprovokasi ketika mendengar informasi bahwa keluarga ayah saya telah meninggal. Informasi itu ternyata keliru. Kini saya bersyukur bahwa dulu saya sangat membenci Islam, namun

¹⁴ Pulau Ambon terbagi secara geografis ke dalam dua jazirah. Wilayah Lei Hitu adalah sebuah jazirah yang membentang di sebelah barat Pulau Ambon. Permukiman-nya didominasi oleh sebaran negeri-negeri Muslim. Sebaliknya, Lei Timur adalah jazirah lainnya yang membentang di wilayah timur Pulau Ambon dan didominasi oleh sebaran negeri-negeri Kristen.

akhirnya saya bisa keluar dari rasa benci itu. Yang paling penting adalah bahwa kebencian saya kepada Islam itu hanyalah karena kebodohan saya sendiri. Saya memandang Islam dengan sebelah mata, dan itulah kebodohan saya. Tapi nyatanya Islam tidak seperti yang saya pikirkan sebelumnya. Islam tidaklah sejahat seperti yang dikatakan orang-orang. Jadi, kalau sewaktu perang, orang-orang mengatakan bahwa Islam itu adalah pembunuh dan pencuri, ternyata tidak semua Islam demikian. Kalaupun teman-teman Muslim membunuh, kami juga yang Kristen terlibat pembunuhan. Kita semua korban dari situasi yang menjebak. Saya bersyukur ketika bertemu secara langsung dengan teman-teman Muslim. Dari situ wawasan saya terhadap Islam sangat lain, sangat berubah dari wawasan saya sebelum berjumpa dan berinteraksi secara intens dengan teman-teman Muslim.¹⁵

Perubahan Ronald mendorongnya untuk lebih luas merangkul teman-temannya sesama mantan tentara anak Kristen. Ronald percaya, dia mampu memengaruhi teman-teman garis kerasnya untuk memikirkan pentingnya membangun perdamaian. Secara matematis Ronald menaksir sekitar 75 persen teman-teman Kristen dalam kelompok di sekitarnya bisa dia pengaruhi. Memang ada beberapa teman yang orang tuanya telah meninggal dunia sewaktu perang, karenanya sangat sulit bagi mereka untuk berubah. Namun untuk teman-teman lainnya, Ronald berhasil mengubah cara pandang mereka terhadap Islam: "Mereka tidak lagi membenci teman-teman Muslim karena saya sering mempertemukan mereka dalam kegiatan-kegiatan bersama."

Dengan jujur Ronald mengaku bahwa perjumpaan mereka sebagai anak muda kerap kali diwarnai juga dengan konsumsi alkohol bersama, namun di situlah kekentalan persahabatan mereka terbangun. Ronald bisa mendeteksi bahwa rasa percaya di antara mereka telah menebal,

¹⁵ IR, mantan tentara anak Muslim yang diwawancarai pada 2012, menyampaikan pernyataan serupa. "Saat saya masih bergabung dalam pasukan jihad, saya paling membenci orang Kristen. Mereka adalah kaum kafir yang harus dibunuh. Saat ini perasaan itu tidak ada lagi, karena saya telah berteman dengan banyak anak Kristen. Mungkin dulu kami tidak pernah bergaul bersama jadi belum tahu apa-apa."

yang bisa dibuktikan ketika mereka sudah mampu berbagi cerita tentang kisah perang di masa lalu. Menurut Ronald, tak ada batasan ketika mereka bercerita tentang konflik masa lalu, dan tak ada emosi dan dendam saat menceritakannya. Itu dimungkinkan karena mereka bercerita sebagai sesama sahabat karib. Mereka saling percaya untuk bercerita secara terbuka.

Bagi Ronald, hal yang paling penting dari pengalamannya untuk membangun perdamaian adalah bahwa dia dikepung terus dengan kegiatan-kegiatan positif. Dia mencontohkan, selain diikuti dalam kegiatan-kegiatan di atas, pada 2012 dia juga dikirim ke Studio Hanafi di Depok untuk mengikuti workshop Residensi Seniman Muda Indonesia Timur, yang diselenggarakan Perkumpulan Masyarakat Indonesia Cipta (MIC).

Ronald mungkin belum membaca *Membongkar Jamaah Islamiyah* karangan Nassir Abbas. Namun dalam pertemuan di Ambon pada Januari 2018, dia bisa berbincang akrab dengan mantan dedengkot organisasi teroris Jamaah Islamiyah itu. Cerita Nasir Abbas tentang jalan hidupnya yang keras dan radikal, namun kemudian berbalik ke jalan Islam yang damai, turut memperkuat Ronald yang sedang dalam penguatan untuk membebaskan diri dari trauma masa konflik demi menyongsong masa depan dalam kerja-kerja binadamai.

Rasa sesal Ronald akibat keterjebakannya sebagai tentara anak belakangan ditebusnya melalui keputusannya melanjutkan pendidikan pada Jurusan Keperawatan, Sekolah Tinggi Ilmu Kesehatan (STIKES), di Pasapua, Ambon, pada 2009. Ini tentunya pilihan tak lazim seorang mantan tentara anak. Ketika ditanya alasannya mau menjadi seorang perawat, Ronald menjawab, "Dulu saya membunuh banyak orang, dan saat itu saya tak bisa menolong banyak nyawa. Kini, melalui pendidikan keperawatan, saya ingin menolong banyak orang." Ronald menyelesaikan pendidikan keperawatannya pada 2013. Kini dia sedang berupaya melanjutkan pendidikan keahlian untuk memperoleh izin sebagai perawat, yang memungkinkannya memperoleh pekerjaan di rumah sakit.

Penutup

Ronald adalah potret kecil realitas buram anak-anak yang terperangkap dalam situasi konflik. Dia wakil dari sekian banyak anak yang memiliki mimpi buruk dan trauma tentang kebencian, kekerasan, stigmatisasi, ketakutan, dan pembantaian. Dia menjadi contoh dari anak-anak yang tercerabut dari keluarganya dan menyusuri jalan panjang di dalam kepahitan dan rasa sakit karena luka masa lalu.

Menyedihkan bahwa penanganan konseling psiko-sosial bagi kelompok tentara anak seperti Ronald tidak secara luas tersedia. Sejauh ini tak ada satu pun upaya serius yang dilakukan oleh para penentu kebijakan untuk mengelola proses penyembuhan bagi kelompok anak yang terlibat dalam konflik bersenjata, termasuk yang dilakukan oleh lembaga-lembaga agama. Dalam perjanjian perdamaian Malino II, nasib anak-anak seperti Ronald dan teman-temannya bahkan tidak dibicarakan secara serius. Kondisi mereka tidak menjadi bagian dalam perumusan butir-butir perjanjian Maluku di Malino itu. Hal ini menunjukkan keberpihakan yang sangat minim dari negara maupun kelompok-kelompok yang pernah bertikai dalam konflik Maluku.

Proses pemulihan Ronald memperlihatkan bahwa transformasi aktor berbasis komunitas merupakan cara efektif bagi terjadinya proses perubahan yang permanen. Ronald mulai menemukan pijakan bagi proses demobilisasi dan transformasinya ketika dia kembali ke sekolah, dan secara intens berinteraksi dengan komunitas-komunitas pekerja damai. Hal ini secara tidak langsung menjadi catatan korektif bagi banyak upaya pemulihan aktor yang cenderung memfokuskan proses pada pendekatan berbasis aktor dan mengabaikan peran komunitas dan struktur sosial di sekitar aktor.

Ann Mercer, professor teologi pada Virginia Theological Seminary, melakukan riset etnografi mengenai penanganan konseling bagi anak-anak dalam konflik Maluku dan menulis dengan bagus amatannya tentang model pemulihan trauma berbasis komunitas bagi anak-anak di Maluku (2015). Dia mengkritisi “Model Barat” yang cenderung bertumpu pada perspektif dan narasi kesehatan mental

yang mendominasi pengalaman-pengalaman traumatis. Menurutnya, trauma bagi anak-anak korban konflik tak bisa dipahami sebagai pengalaman intra-psikis yang bersifat individual semata. Pemulihan trauma tidaklah juga dialamatkan kepada mereka yang dikategorikan sebagai korban semata. Anak-anak yang terlibat dalam konflik sebagai tentara anak patutlah dikategorikan sebagai korban yang harus ditangani. Mereka mengalami trauma akut di dalam proses, dan trauma mereka merupakan akumulasi dari peristiwa kekerasan yang terjadi berulang kali dan dalam waktu lama. Berdasarkan kenyataan itu, penanganan trauma bagi anak-anak yang terlibat kekerasan dalam konflik haruslah juga mempertimbangkan dampak lingkungan di mana anak-anak itu hidup. Dia menggarisbawahi bahwa konflik mengoyak lingkungan sosial yang semestinya mendukung anak-anak di dalam pertumbuhannya. Karenanya, pemulihan anak-anak korban konflik haruslah juga melibatkan upaya pemulihan lingkungan sosial dari kekoyakannya akibat konflik. Dengan kata lain, transformasi komunitas dari budaya kekerasan ke budaya binadamai akan menyediakan cukup ruang yang luas bagi terjadinya transformasi aktor yang hidup di tengah komunitas itu.

Riset Mercer berangkat dari amatnya mengenai upaya-upaya rekonsiliasi dan integrasi sosial pascakonflik di Maluku. Dia menemukan bahwa konsolidasi komunitas lintas-agama yang dibangun teman-teman pekerja perdamaian telah menjadi zona pengaman yang efektif bagi proses pemulihan dan transformasi yang dialami Ronald selama ini. Kesimpulannya harus menjadi catatan penting untuk mengoreksi pendekatan pemulihan dan transformasi aktor yang sering dilakukan pemerintah maupun berbagai lembaga pada wilayah-wilayah paska-konflik. Setelah konflik, misalnya, Pemerintah Provinsi Maluku membangun Pusat Penanggulangan Trauma dengan harapan akan dikunjungi oleh orang-orang yang mengalami trauma konflik. Faktanya, pusat itu tak bertahan lama, bubar dengan sendirinya karena tidak diminati oleh masyarakat.

Pengalaman Ronald memperlihatkan bahwa trauma akibat keterlibatan dalam kekerasan bersifat mendalam dan berlangsung

pada berbagai level, baik individual, keluarga, maupun komunitas. Trauma itu juga berlangsung dalam berbagai segi: psikologis, fisik, intelektual, relasional, maupun spiritual. Untuk itu upaya pemulihan dan transformasi yang dilakukan kepada mereka haruslah utuh dan menyeluruh. Aktor, keluarga, komunitas, lembaga-lembaga agama, pemerintah dan pihak terkait lainnya harus dilibatkan dalam sebuah strategi yang dikelola bersama. Upaya ini tentunya membutuhkan waktu dan proses yang panjang dan melelahkan.

Proses transformasi Ronald membuktikan bahwa komunitas berperan penting dalam proses radikalisasi maupun transformasi aktor. Dia contoh sebuah proses transformasi aktor melalui pendekatan berbasis komunitas. Jejaring komunitas dan pekerja perdamaian melibatkannya dalam berbagai aktivitas yang dikerjakan untuk merajut integrasi sosial lintas beragam segmen masyarakat yang pernah bertikai. Dalam proses itu, ruang publik maupun domestik dikelola secara strategis untuk membangun atmosfir perdamaian dan integrasi sosial. Musik, teater, sastra, tarian, fotografi, pembuatan film, dan lainnya, merupakan medium-medium yang dimanfaatkan sebagai kekuatan integrasi bagi komunitas muda pasca-konflik.¹⁶ Di tengah jejaring itu Ronald berkelindan dan menjalani proses pemulihan dan transformasi dari mantan tentara anak menjadi pekerja damai anak. Sayangnya, Ronald hanyalah bagian kecil yang bisa terkawal proses transformasinya, di antara sekian banyak mantan tentara anak yang ditelantarkan.

Kisah Ronald, dan semua mantan tentara anak dalam konflik kemanusiaan, menyisakan bagi kita sebuah catatan penting bahwa anak-anak selalu menjadi korban pertama dari setiap situasi konflik

¹⁶ Di Kota Ambon terdapat lebih-kurang 13 kelompok anak muda lintas-agama dan etnis yang mengelompok berdasarkan kesamaan-kesamaan kegemaran, pasca terjadinya konflik. Rantai persahabatan yang mereka rajut tidak saja terjadi di dalam masing-masing komunitas, tetapi juga lintas-komunitas. Dalam banyak kegiatan, mereka kerja berjejaring dan saling menopang satu sama lain. Gerakan advokasi lingkungan #SaveAru untuk menyelamatkan Kepulauan Aru, Maluku, dari ancaman deforestasi hutan pada 2013-2014 dimotori oleh jaringan teman-teman muda ini. Keberhasilan mereka untuk membatalkan izin pengembangan perkebunan tebu berskala besar di Kepulauan Aru itu kemudian menyemangati mereka untuk menggerakkan berbagai aksi lainnya dalam upaya advokasi lingkungan dan kemanusiaan.

dan peperangan. Mereka terpisah dari keluarganya, sering hidup seorang diri di lokasi pengungsian, tak dapat melanjutkan pendidikan, terlibat kekerasan konflik, cacat dan meninggal karena konflik, dan mengalami trauma berkepanjangan akibat konflik. Berpartisipasi sebagai tentara anak dalam konflik bersenjata mengakibatkan Ronald dan ratusan tentara anak lainnya di Maluku kehilangan masa kecil. Ketika mendengar cerita-cerita mengenai mereka, kita memahami kondisi-kondisi yang memaksa mereka menjadi tentara anak. Pemahaman ini menuntun dan memperkuat setiap upaya kita untuk membangun kondisi yang nyaman bagi anak-anak untuk mengalami pertumbuhan yang sehat. Jelas di sini bahwa lingkungan keluarga dan komunitas sosial yang menjadi tempat di mana mereka hidup haruslah dikelola sebagai zona pengaman bagi pertumbuhan mereka.

Catatan lain yang patut dicermati di sini adalah posisi agama baik dalam proses radikalisasi dan ideologisasi kekerasan maupun sebaliknya, dalam proses transformasi kekerasan dan upaya binadamai. Cerita Ronald dan tentara anak dalam konflik Maluku menjadi jendela yang tepat untuk memotret dua sisi kontradiktif dari keberagamaan. Ketika konflik dikobarkan atas nama perang suci, mereka yang terlibat dalam konflik akan terjebak untuk mempertaruhkan hidupnya ke dalam apa yang oleh Juergensmeyer disebut sebagai “perang kosmis” atau “perang ilahi” (2003). Dalam konflik seperti ini, para petarung menganggap diri mereka sebagai *true believers* yang bertarung melawan kebatilan. Juergensmeyer menggarisbawahi bahwa kekerasan dan kekejaman terjadi dalam konflik keagamaan karena para pelakunya mengusung imaji perang kosmis sebagai kendaraan untuk melayani berbagai kepentingan yang bersifat sekular.

Sekalipun banyak peneliti konflik berpendapat bahwa konflik Maluku bukanlah konflik agama, namun sulit rasanya untuk tidak menemukan peran agama sebagai motivator dalam konflik itu. Para tentara anak maupun petarung dewasa dari kedua komunitas yang bertikai memperlihatkan dengan sangat jelas bahwa tafsir terhadap ajaran-ajaran agama telah memotivasi, sekaligus menjustifikasi, timbulnya kekerasan atas nama agama. Agama menjadi pengikat

bagi kebangkitan solidaritas kelompok dan identitas kolektif. Para petarung anak pada usia muda menjadi segmen yang sangat rentan terparpar oleh glorifikasi agama dalam konflik dan peperangan.

Terlepas dari sisi bengis peran agama dalam konflik di Maluku, proses transformasi yang dialami Ronald membuktikan juga bahwa agama bisa menjadi sumber bagi upaya-upaya transformasi kekerasan menuju proses binadamai. Memang dalam kisah transformasi Ronald, tidak nampak secara kasat mata bagaimana peran agama dikelola untuk menopang proses transformasinya. Tidak juga terlihat adanya glorifikasi konsep-konsep teologi tentang perdamaian, yang dikerjakan untuk melawan glorifikasi perang suci.

Dalam kasus transformasi Ronald, agama berperan melampaui pendekatan-pendekatan berteologi konvensional, yang cenderung mengedepankan upaya netralisasi terhadap interpretasi paham-paham kekerasan berbasis agama. Sebaliknya, aktor-aktor agama,¹⁷ atau mereka yang bertindak berdasarkan inspirasi dari nilai-nilai agamanya, melakukan penjelajahan lebih luas di semua sektor yang terkait dengan konflik dan kekerasan atas nama agama. Contohnya, komunitas aktivis perdamaian yang bekerja untuk menegakkan hak-hak anak dan perempuan, komunitas yang melakukan advokasi melawan korupsi, komunitas yang mengusung perjuangan pembelaan lingkungan, atau juga komunitas yang bekerja untuk membangun perdamaian. Jelasnya, dalam proses transformasi kekerasan menuju binadamai, peran agama-agama tidak harus diposisikan semata-mata untuk memproduksi wejangan-wejangan teologis guna melawan radikalisme dan kekerasan. Agama akan berperan secara lebih signifikan dalam proses binadamai ketika ia mampu menginspirasi perjuangan para aktor agama untuk melawan ketidakadilan dan faktor-faktor lain yang kerap mengemudikan sikap ekstremisme dan

¹⁷ Dalam upaya-upaya binadamai ketika atau pascakonflik, aktor-aktor agama memainkan peran penting, bahkan seringkali jauh lebih penting, dibanding lembaga-lembaga yang memiliki otoritas mengatur kehidupan beragama. Perempuan, pemuda, pemimpin-pemimpin informal dalam masyarakat, kerap kali merupakan pemain kunci dalam tatanan keberagamaan.

radikalisme para pelaku kekerasan atas nama agama.¹⁸

Sejumlah catatan penting ini patut diperhatikan dalam hidup bersama kita sebagai bangsa, terutama ketika ujaran-ujaran kebencian atas nama agama, etnis dan golongan sosial diproduksi secara masif dan terstruktur demi pemenuhan ambisi-ambisi politik dan ekonomi. Situasi perbedaan etnis atau agama yang tak terkelola baik akan menjadi pemantik konflik yang menjerumuskan banyak anak untuk berpartisipasi dalam kekerasan bersenjata. Kisah Ronald dan tentara-tentara anak lainnya membuktikan bahwa mereka terlibat sebagai tentara anak untuk membela keluarga mereka, rumah mereka, komunitas etnis mereka, ataupun agama yang mereka anut. Dalam situasi konflik seperti itu mereka cenderung ditinggalkan tanpa alternatif lain, kecuali mengangkat senjata dan turut berperang. Apalagi ketika mereka merasa didukung oleh keluarganya, para pemuka agama, dan komunitas yang dibelanya. Terbentuknya Ronald dan teman-temannya sebagai tentara anak adalah contoh produk dari sebuah komunitas yang terlindas provokasi kebencian dan dendam. Bertahun-tahun dia terpapar konten negatif di tengah komunitas yang bertikai, berupa ujaran kebencian, prasangka, dan dendam yang memproduksinya sebagai mesin perang yang tangguh di usia anak.

Bagaimana pun, kisah Ronald menggarisbawahi banyak faktor penting yang harus dipertimbangkan untuk merumuskan kebijakan intervensi yang efektif bagi anak-anak dalam situasi konflik. Suara mereka perlu didengar dalam rangka memahami faktor-faktor yang mengondisikan mereka terlibat dalam konflik bersenjata, sekaligus mencegah berulangnya kasus-kasus serupa di kemudian hari. Ronald, sebagaimana mantan tentara anak lainnya, sungguh berharap bahwa pengalaman mereka tak terulang bagi anak-anak lain di mana saja. Dia

¹⁸ Sepanjang 2005-2006, LAIM misalnya menyelenggarakan program Khotbah Damai. Dalam program ini, para ulama Muslim secara berkala duduk bersama pendeta dan pastor untuk mendiskusikan persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan yang menjadi tantangan bersama. Dari hasil percakapan itu disepakati untuk menyusun khotbah Jumaat maupun khotbah Minggu dengan mengangkat isu yang sama, di antaranya isu korupsi, HIV/AIDS, hak-hak pengungsi, dan lainnya. Lihat lebih jauh Manuputty, 2017: 213-237.

sangat ingin supaya kisah ini bisa didengarkan oleh semua anak dan para penentu kebijakan di negeri ini.***

Bibliografi

- Bräuchler, Birgit. 2015. *The Cultural Dimension of Peace: Decentralization and Reconciliation in Indonesia*. London: Palgrave.
- Duncan, Christopher R. 2013. *Violence and Vengeance: Religious Conflict and Its Aftermath in Eastern Indonesia*. Ithaca, NY.: Cornell University Press.
- Juergensmeyer, Mark. 2000. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Kimball, Charles. 2002. *When Religion Becomes Evil*. New York: Harper Collins.
- Manuputty, Jacky. 2017. "Meretas Jalan Damai Berbasis Masyarakat dan Agama." Dalam Ihsan Ali-Fauzi (ed.), *Ketika Agama Bawa Damai, bukan Perang: Belajar dari "Imam dan Pastor,"* hal. 213-237. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina.
- Mercer, Joyce Ann. 2015. "Pastoral Care with Children of War: A Community-Based Model of Trauma Healing in the Aftermath of Indonesia's Religious Conflicts." *Pastoral Psychology* 64: 847-860.
- Qurtuby, Sumanto Al. 2013. *Interreligious Violence, Civic Peace, and Citizenship: Christians and Muslims in Maluku, Eastern Indonesia*. Boston University, Graduate School of Arts and Sciences.
- Qurtuby, Sumanto Al. 2015. "Christianity and Militancy in Eastern Indonesia: Revisiting the Maluku Violence." *Southeast Asian Studies* 4: 313-339.
- Wilson, Chris. 2008. *Ethno-Religious Violence in Indonesia: From Soil to God*. Londong and New York: Routledge.
- Yanuarti, Sri, Tryatmoko Yusuf, dan Wahyu Mardiyanto. 2004. *Konflik Maluku Utara: Penyebab, Karakteristik, dan Penyelesaian Jangka Panjang*. Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan, LIPI.

Bab II

“Jalan Pulang” menurut Seorang Mantan Teroris-Jihadis: Kekerasan dan Binadamai di Poso, Sulawesi Tengah

Ihsan Ali-Fauzi

Saya adalah salah satu korban konflik yang menghancurkan kehidupan di tanah Poso ini. Saya juga mantan “napiter”, narapidana teroris. [Film] ini merupakan bentuk rasa tanggung jawab saya setelah apa yang pernah saya lakukan terhadap orang lain – dan saya akan terus menyampaikan pesan-pesan perdamaian lewat media apa saja....¹

Pernyataan di atas disampaikan Arifuddin Lako, biasa dipanggil Iin Brur, penulis naskah dan sutradara film *Jalan Pulang*, sebuah film semi-dokumenter tentang reintegrasi seorang mantan narapidana teroris-jihadis di Poso, Sulawesi Tengah, yang diilhami pengalamannya sendiri. Pernyataan itu disampaikan dalam acara pemutaran film itu di kampus Universitas Kristen Tentena (UNKRIT), yang terletak hanya sekitar setengah kilometer dari Danau Poso yang indah. Saya

¹ Tulisan ini didasarkan atas beberapa kali wawancara saya dengan Arifuddin Lako atau Iin Brur dan observasi saya atas beberapa kegiatannya pada Juli 2010, Desember 2016, Oktober 2017, dan Februari 2018 di Poso, Palu dan Jakarta. Rujukan kepada sumber dalam tulisan ini hanya akan diberikan kepada sumber-sumber lain. Wawancara 2010 saya lakukan bersama Julie Chernov Hwang dan almarhum Rizal Panggabean, yang hasilnya diterbitkan dalam Hwang, Panggabean dan Ali-Fauzi (2013). Saya berterima kasih kepada Iin Brur atas persahabatan dan kepercayaannya. Saya juga berterima kasih kepada Julie dan Rizal, juga kepada Adrian Badrah, Rival “Pallo” Himran, Yono, dan kawan-kawan lain di Komunitas Rumah Katu, Poso, atas dukungan mereka. Kesalahan dalam tulisan ini tentu saja menjadi tanggung jawab saya sendiri.

hadir di acara itu, pada 30 Oktober 2017, juga puluhan ibu dan gadis berjilbab – dan saya sempat merasakan hening yang tiba-tiba menyelimuti ruangan ketika Iin menyatakan bahwa dia bukan saja sutradara film itu, tapi juga mantan napiter Muslim dan film itu didasarkan atas kisahnya. Di ujung acara, tiga perempuan muda Kristen masih terus angkat tangan minta waktu. Sesudah diizinkan bicara, seraya menahan emosi, mereka sama-sama menyatakan bahwa mereka hanya mau memberi kesaksian betapa pentingnya pertemuan itu dan film itu sendiri. Belakangan saya baru tahu bahwa itulah untuk pertama kalinya sebuah acara massal dan terbuka, melibatkan komunitas Kristen dan Muslim, yang mengundang mantan napiter Muslim sebagai narasumber, berlangsung di Tentena, pusat terpenting komunitas Kristen di Kabupaten Poso.

Dua hari sebelumnya, 28 Oktober 2017, acara sejenis dilangsungkan di kantor Badan Perencanaan Pembangunan Daerah (Bappeda) Kabupaten Poso, di Poso Kota, yang jaraknya sekitar satu jam berkendara dari Tentena. Meski sempat tertunda akibat listrik padam, acara yang diselenggarakan sambil memperingati Hari Kebangkitan Nasional itu dihadiri semua jajaran elite setempat, termasuk bupati dan wakilnya. Rival “Pallo” Himran, musikus reggae asal Palu yang sudah lama berkarier di Jakarta dan sempat bergabung dengan kelompok Steven & Coconut Treez, hadir di tengah-tengah hadirin dan ikut menyanyikan “Jalan Pulang”, lagu yang sengaja digubahnya sebagai *theme song* film dengan judul yang sama di atas. Di ujung acara, saya menyaksikan diskusi hangat antara Iin Brur dan rekan-rekannya dengan Wakil Bupati Poso, yang keberatan dengan satu adegan dalam film yang mengisyaratkan bahwa pemerintahan daerah sama sekali tidak memberi bantuan apa-apa kepada para napiter. Kata Iin Brur waktu itu, “Kata 0 [nol] yang bersama-sama disebutkan dalam film adalah bahasa film, yang maksudnya bukan tidak ada sama sekali [bantuan], harfiahnya. Yang kami maksudkan lebih bahwa bantuan yang ada masih kurang maksimal atau mungkin kurang tepat sasaran.”

Iin Brur dan filmnya adalah satu perkembangan baru dan penting

dalam diskusi tentang riset dan kebijakan terkait konflik kekerasan, terorisme, deradikalisasi, dan upaya-upaya binadamai bukan saja di Poso, tapi juga di Indonesia secara keseluruhan. Gambaran selintas di atas, tentang pemutaran *Jalan Pulang* di Tentena dan Poso Kota, mudah-mudahan bisa menjadi jendela bagi kita untuk melihat masalah-masalah yang lebih luas ini dan mengambil pelajaran dari Iin Brur dan filmnya. Setahu saya inilah untuk pertama kalinya di Indonesia seorang mantan napiter membuat film yang mengisahkan pengalamannya sendiri dan mengajak (calon) pemirsanya untuk belajar dari pengalamannya itu.

Ada banyak lapisan masalah menarik di sana, tapi dalam tulisan ini saya hanya akan membahas tiga di antaranya yang saya harapkan bisa menjadi *take home points* dari tulisan ini. Sebagian masalah itu cukup kuat disampaikan dalam film dan sebagian lainnya kurang atau malah tidak sama sekali – dan pembahasan dalam tulisan ini saya harapkan bisa menunjukkan dan mempertegasnya, atau memberinya konteks yang lebih lengkap. Pertama, Iin sendiri, sebagai mantan napiter Muslim, mewakili transformasi seseorang dari korban konflik kekerasan komunal menjadi pelaku aksi-aksi teroris, yang sama-sama mengandung unsur ekstremisme. Kedua, Iin Brur berhenti dari melakukan aksi-aksi kekerasan, setidaknya hingga hari ini dan menurut pengakuannya sendiri, bukan karena program deradikalisasi seperti yang sering ditekankan beberapa kalangan, termasuk Badan Nasional Pencegahan Terorisme (BNPT), melainkan karena faktor-faktor lain. Butir inilah, tentang transformasi personal atau hijrah Iin, yang sangat penting, yang justru kurang sekali diungkap dalam film. Akhirnya, ketiga, sesudah keluar dari ekstremisme, Iin tidak berhenti pada dirinya sendiri, tapi mendakwahkan hijrahnya kepada publik luas antara lain lewat film. Mengapa dan bagaimana dia mampu membuat film seperti *Jalan Pulang*, tidak lama sesudah dia keluar dari penjara, adalah sesuatu yang sangat penting dipelajari.

Saya akan mendiskusikan butir-butir di atas pada dua pertiga bagian akhir tulisan ini. Sesudah pendahuluan ini, saya lebih dulu akan memberi gambaran singkat mengenai konflik kekerasan di

Poso yang menjadi konteks transformasi Iin Brur dari korban konflik menjadi salah satu pelakunya. Sesudahnya, saya akan membahas tumbuhnya Iin dan keterlibatannya sebagai jihadis-teroris, momen-momen dan faktor-faktor penting yang mendorongnya untuk keluar dari ekstremisme, dan aktivismenya selepas keluar dari penjara, termasuk membuat *Jalan Pulang*.

Konflik Poso: Dari Kekerasan Komunal ke Aksi-aksi Teroris

Poso adalah satu kabupaten di Provinsi Sulawesi Tengah yang terletak di pesisir Teluk Tomini di tengah Pulau Sulawesi dan yang sekaligus menjadi jalur strategis penghubung antar-provinsi di Pulau Sulawesi. Wilayah ini membentang dari tepi laut ke pegunungan dan dilewati Sungai Poso yang mengalir dari Danau Poso di Tentena, Kecamatan Pamona Puselemba. Sebelum konflik kekerasan pecah pada 1998, Poso antara lain terkenal berkat Festival Danau Poso yang diadakan setiap tahun dan diikuti wisatawan lokal, nasional, bahkan internasional.

Menyusul berakhirnya Orde Baru pada 1998, konflik kekerasan pecah di wilayah ini seperti juga terjadi di Ambon dan Maluku Utara. Namun berbeda dari di wilayah-wilayah lain, di Poso konflik kekerasan dapat dibagi ke dalam dua kategori besar: pertama adalah konflik kekerasan komunal antara kaum Muslim dan Kristen, berlangsung antara 1998 dan 2002; dan kedua adalah kekerasan terorisme, yakni aksi-aksi kekerasan yang umumnya menargetkan sasaran-sasaran Kristen, yang terjadi antara 2002 dan 2007. Keduanya memiliki asal-usul, dinamika dan hasil akhir yang berbeda, di mana satu jenis konflik kekerasan bertransformasi menjadi jenis konflik kekerasan lainnya.

Konflik komunal di Poso pada mulanya pecah sebagai rangkaian kerusuhan di antara gang Muslim dan Kristen. Kerusuhan pertama bermula pada malam Natal 1998, yang mereda pada bulan puasa Ramadhan di tahun yang sama. Episode konflik ini dipicu insiden di mana seorang pemuda Kristen yang mabuk menikam seorang pemuda Muslim, yang kemudian berkembang menjadi desas-desus dan perang antar-gang pemuda kedua komunitas. Alkohol dikambinghitamkan

atas insiden di atas, sehingga kaum Muslim menuntut toko-toko minuman keras ditutup selama bulan Ramadhan. Menjelang malam Tahun Baru, umat Kristen menentang langkah ini. Namun, setelah berlangsung pertemuan antara wakil-wakil pemerintah, petugas keamanan, dan tokoh-tokoh agama, semua pihak bersepakat untuk melarang penjualan alkohol selama Ramadhan (HRW, 2002; Aragon, 2001).

Isu alkohol menyembunyikan lokus konflik yang sebenarnya lebih besar dan rumit. Beberapa faktor yang dianggap menyumbang terhadap kekerasan komunal adalah: (a) persaingan ekonomi atas tanah dan hasil bumi antara penduduk asli desa Pamona yang Protestan, kelompok Bugis, dan para transmigran Jawa; (b) ketidakpastian dan kekhawatiran atas status dan kedudukan berbagai kelompok yang bersaing setelah Suharto dilengserkan pada 1998; (c) persaingan antarpejabat pemerintah atas jabatan-jabatan birokratis; dan (d) disintegrasi tatanan pembagian kekuasaan birokratis antara penduduk Kristen pribumi dengan penduduk Muslim pendatang (Aragon, 2001; HRW, 2002; van Klinken, 2007; Braithwaite et al., 2010; McRae 2016). Kekhawatiran atas kekuasaan politik dan akses terhadap patronase negara, ditambah lemahnya penegakan hukum, menciptakan kondisi yang permisif bagi terjadinya kekerasan.

Episode baru konflik kekerasan di Poso berlangsung pada 24-28 Mei 2000. Fase ini adalah episode paling keras dalam konflik Poso, baik dari segi kerusakan maupun korban jiwa yang diakibatkannya. Kali ini, kekerasan dipicu pembunuhan seorang pemuda Muslim di Taripa, Pamona Timur. Fase kekerasan ini berlangsung selama Juli 2000 dan dianggap sebagai balas dendam umat Kristen setelah dua rentetan kekerasan yang sebagian besar didominasi Muslim. Insiden kekerasan paling terkenal pada fase ini dimulai pada 28 Mei, ketika milisi Kristen menyerang perkampungan dan pesantren Muslim di Kilometer 9, Desa Togolu, Kecamatan Lage. Ratusan orang terbunuh dalam kekerasan tahap ketiga ini, sebagian besar Muslim (HRW, 2002; ICG, 2004).

Konflik kekerasan terakhir di atas mengundang masuknya kelompok-kelompok lain ke Poso, yang umumnya para “jihadis”.² Mereka yang datang bisa digolongkan ke dalam dua kelompok besar. Kelompok pertama asal-usulnya terkait dengan pemberontakan Darul Islam (DI) yang terjadi di Indonesia pada 1950 dan 1960-an, khususnya Jamaah Islamiyah (JI) dan Mujahidin KOMPAK, tapi juga kelompok-kelompok yang lebih kecil seperti Laskar Jundullah. Mereka tiba beberapa minggu setelah insiden Kilometer 9 pada Mei dan Juni 2000 dan terdiri dari sekian ratus Muslim Indonesia terlatih yang merupakan veteran perang Afghanistan atau telah menjalani pelatihan di Filipina Selatan. Kelompok kedua adalah Laskar Jihad, sayap milisi Forum Komunikasi Ahlus Sunnah (FKAWJ), yang tiba di Poso pada 2001 (McRae, 2016: 181-188).

Meski Laskar Jihad, Mujahidin KOMPAK, dan JI memandang diri mereka semua melindungi kaum Muslim, ada perbedaan ideologis yang penting antara Laskar Jihad, di satu sisi, dengan JI dan Mujahidin KOMPAK, di sisi lain. *Pertama*, Laskar Jihad memandang perjuangan mereka dalam kerangka yang ultranasionalis, berupaya menjaga kaum Muslim dan negara dari serangan Kristen ketika kapasitas negara sedang lemah. Berbeda dari itu, JI dan Mujahidin KOMPAK berpandangan bahwa pemerintah Indonesia itu sendiri tidak Islami dan karenanya mereka berupaya meruntuhkannya. *Kedua*, karena alasan di atas, sementara Laskar Jihad menghentikan keterlibatan mereka sesudah kesepakatan damai Malino (lihat di bawah), JI dan Mujahidin KOMPAK tidak, dan inilah yang menyebabkan berkembangnya konflik komunal di Poso menjadi kekerasan terorisme (McRae, 2016: 188-190).

Sementara itu, perbedaan utama Mujahidin KOMPAK dan JI terletak dalam alur menuju partisipasi aktif dalam apa yang mereka sebut “jihad”. Bagi JI, bergabung dalam *jihad qital* (perang suci) merupakan puncak dari sebulan indoktrinasi keagamaan yang dilakukan para anggota JI, sebulan pelatihan militer yang dipimpin para pelatih JI,

² Sebutan “jihadis” digunakan di sini mengikuti cara mereka mengidentifikasi diri mereka sendiri.

dan persiapan keagamaan berkelanjutan lewat *halaqah* yang lebih kecil (lingkaran kajian keagamaan) (ICG, 2004: 8). Sementara itu, Mujahidin KOMPAK menuntut masa persiapan yang lebih pendek, antara tiga minggu hingga sebulan, yang lebih berpusat pada pelatihan militer dan menekankan pendekatan "*learning by doing*" (ICG, 2004: 8). Karena lingkungan Tanah Runtuh menjadi benteng aktivitas jihad JI, para jihadis setempat umumnya disebut Mujahidin Tanah Runtuh. Sementara itu, karena Mujahidin KOMPAK berkubu di lingkungan Kayamanya, mereka sering disebut Mujahidin Kayamanya. Tapi belakangan, menurut ICG, "Setelah pimpinan Kayamanya jatuh pada 2004, para anggotanya berangsur beralih di bawah pimpinan Tanah Runtuh" (2007: 6).

Di Poso, para jihadis dari kedua kubu merekrut anak-anak muda setempat untuk memperoleh pelatihan militer dan arahan keagamaan, termasuk soal jihad. Sebelum konflik, banyak dari pemuda-pemuda itu preman yang lebih suka minum alkohol ketimbang membaca Alquran. Kebanyakan dari mereka bergabung dengan kelompok-kelompok jihadis karena alasan balas dendam, setelah kematian sanak saudara mereka. Menurut ICG, sebelum kedatangan JI, para pejuang Muslim di Poso mengandalkan senjata-senjata tradisional seperti tombak, pisau, dan bom ikan (2007: 3). Para pelatih JI, yang kebanyakan *veteran* perang Afghanistan, memberi mereka pelatihan militer dan mengajarkan mereka menggunakan senjata api. Para jihadis Tanah Runtuh terbagi ke dalam dua kelompok: sayap militer (kelompok *askari*) dan sayap dakwah Islam (kelompok *diniyah*) (ICG, 2007: 5).

Penting dicatat bahwa mayoritas, kalau tidak semua, anggota JI dari Poso tidak menyadari bahwa guru mereka faktanya adalah anggota JI sampai mereka menyaksikan guru-guru itu belakangan ditangkap polisi dan ditayangkan di televisi. Salah seorang jihadis dari Tanah Runtuh, yang terlihat jelas sadar akan JI, dalam penuturannya pernah mengikuti kamp pelatihan militer di Mindanao. Yang pasti, kedatangan milisi jihadis menandai peralihan yang menentukan dalam konflik ini, memberikan pihak Muslim keunggulan militer yang signifikan semasa bentrokan pada 2001.

Pada Desember 2001, atas prakarsa Susilo Bambang Yudhoyono dan Jusuf Kalla (masing-masing Menkopolhukam dan Menkokesra saat itu), para tokoh agama dari kedua belah pihak mengumumkan kesepakatan damai Malino. Angkatan bersenjata juga meningkatkan peran mereka dalam menjaga ketertiban dan ketentraman di daerah tersebut (Braithwaite et al., 2009: 260-261). Pada Agustus 2002, konflik nampak akan kembali bergolak, tapi sesudah itu situasi keamanan Poso meningkat sehingga kebanyakan jihadis merasa tak perlu dan tak tertarik lagi untuk melanjutkan serangan-serangan kekerasan (McRae 2010: 408).

Namun bagi para jihadis tertentu dari unsur JI Tanah Runtuh dan Mujahidin KOMPAK Kayamanya, kesepakatan Malino adalah kesalahan besar dan penghinaan terhadap kaum Muslim. Haris, seorang jihadis senior dari Tanah Runtuh, menyampaikan pandangannya tentang kesepakatan damai itu demikian:

Menurut saya, kesepakatan damai Malino tidak menyentuh akar persoalan yang sebenarnya... Sejak konflik pecah, para korban Muslim di Tentena atau Kilometer 9 tak bisa memperoleh kepemilikan tanah. Para pengungsi harus mulai hidup mereka dari nol. Pemerintah gagal melihat hal ini. Mengapa ini terjadi? Itulah sebabnya *kenapa* kami sering melakukan protes. [Awalnya] kami mendengar tokoh generasi tua, termasuk Pak Adnan [Arsal].... Kami mengungkapkan ketidakpuasan kami tapi pemerintah tak mendengar. Jika kami bisa mengatakannya secara sopan: diplomasi telah [tertutup]. [Awalnya] kami menyerang kampung-kampung mereka [Kristen]. Lalu kami semua jadi semakin buas. [Kami melakukan] *fa'i* [perampokan]. Kami merekrut sejumlah orang baru dan kami memperluas operasi kami.³

Apa yang digambarkan Haris di atas adalah serangan yang disebut banyak orang sebagai “teror”. Periode teror tersebut dicirikan dengan pengeboman, penembakan, dan pembunuhan, sebagian besar

³ Wawancara penulis dan Julie Chernov Hwang dengan Haris, mantan jihadis senior dari Tanah Runtuh dan kawan dekat Iin Brur, di Jakarta, Juli 2010.

menargetkan umat Kristen. Insiden-insidennya termasuk pembunuhan 13 penduduk Kristen di Poso dan Morowali oleh penembak gelap pada Oktober 2003, pengeboman mobil mikrolet yang menewaskan enam orang di luar pasar Poso pada November 2004; peledakan dua bom di sekitar pasar Tentena pada 28 Mei 2005 yang menewaskan 23 orang; mutilasi tiga siswi pada Oktober 2005; pengeboman pasar Palu pada 31 Desember 2005 yang menewaskan 8 orang; dan dua ledakan bom rakitan yang menewaskan seorang pria dan seorang perempuan pada 2006. Berdasarkan perkiraan Dave McRae, sekitar 150 orang, kebanyakan dari Kristen, terbunuh antara 2002 dan 2007 dalam serangan balasan (2016: 10).

Sesudah mempelajari situasi di atas (Karnavian, 2009), pada 11 dan 22 Januari 2007 unit anti-teror Indonesia, Densus 88, melakukan dua penyerbuan ke Tanah Runtuh. Penyerbuan dilakukan setelah berbulan-bulan negosiasi yang gagal antara polisi, para perantara, dan kelompok jihadis. Polisi menghimpun daftar 29 nama yang paling dicari, yang dianggap terlibat dalam banyak serangan dan pembunuhan pasca-Malino di Poso dan Palu. Selama penyerbuan, 16 orang terbunuh, lebih dari selusin orang tertangkap, dan polisi menemukan tempat penyembunyian senjata pabrikan dan bahan peledak terbesar sepanjang konflik (McRae, 2016: 270-272).

Akibat penangkapan di atas, kebanyakan para ustad II melarikan diri dan para pelaku kriminal "periode teror" ditahan, diadili, dihukum, dan dipenjarakan tanpa ada serangan balasan (ICG, 2008: 1). Di tempat-tempat lain di Indonesia, penangkapan terhadap para jihadis yang sempat "beroperasi" di Poso juga dilakukan. Kehidupan di Poso setelah itu berlangsung relatif lebih aman.

Terbentuknya Seorang Teroris-Jihadis: Terperangkap dalam Ekstremisme

Ketika konflik kekerasan pecah di Poso pada 1998, Iin baru setahun lulus dari Sekolah Menengah Atas (SMA), yang dilaluinya dengan susah payah. Menurut cerita ibunya, yang juga diakuinya sendiri, pada

tahun-tahun itu dia salah satu anak muda Poso Kota yang suka *nge-geng* dan mabuk-mabukan. “Ketika azan Magrib tiba, dia bukannya pergi ke musala, tapi malah mengganggu anak-anak perempuan berkerudung dan sedang pergi ke musala untuk mengaji, sambil merokok di pinggir jalan” kenang ibunya. Bagaimana akhirnya anak muda seperti ini berkembang menjadi jihadis dan kemudian teroris?

Iin lahir pada 20 September 1978 dari pasangan Abadia Lako (ayah), seorang pegawai negeri, dan Rusmin Hamdja (ibu), seorang ibu rumah tangga. Ayahnya berasal dari suku Ampana dan ibunya Bugis, tapi keduanya sudah lama tinggal di Poso. Iin anak kedua dari empat bersaudara; tiga lainnya adalah Mohammad Rusdi Lako (kakak, laki-laki), Mohammad Riski Lako (adik, laki-laki), dan Miranti Lako (adik, perempuan). Mereka tinggal di Kelurahan Bonesompe di jantung Poso Kota, yang oleh Iin sendiri dinilai sebagai “pusat kreativitas anak-anak Poso” sebelum konflik.

Menurut Iin, sebelum wafat, jabatan terakhir ayahnya adalah camat pada Ulu Bongka, kecamatan yang dulu berada di bawah Kabupaten Poso tapi kini berada di bawah Kabupaten Tojo Una Una, yang jaraknya sekitar empat jam perjalanan mobil dari Poso Kota. Mengikuti tugas terakhir ayah, seluruh keluarga pindah dari Bonesompe ke kecamatan baru ini. Sang ayah wafat mendadak ketika dia sedang memantau pekerjaan jalan yang baru dibuka di kecamatan yang dipimpinnya itu, ketika Iin masih duduk di kelas tiga Madrasah Tsanawiyah Alkhairaat di Palu, ibukota Sulawesi Tengah. Ketika itu Iin beruntung karena dia sedang liburan sekolah (ditemani dua kawannya dari Palu dan Maluku), sehingga dia bisa berjumpa ayahnya sebelum berpisah untuk terakhir kali. Sesudah ayahnya wafat, Iin dan keluarganya kembali ke Bonesompe. Mereka hidup dari penghasilan ibu yang membuka kios kecil-kecilan di Bonesompe, dana pensiunan ayah, dan hasil kebun peninggalan ayahnya.

Kecuali ketika dia dikirim selama tiga tahun ke Palu (dari 1992 hingga 1994) untuk menempuh pendidikan tingkat menengah di Pesantren Alkhairaat, seluruh masa kecilnya dihabiskan Iin di Poso

bersama keluarganya. Dia masuk Sekolah Dasar Muhammadiyah dan tamat pada 1991. Lalu, sesudah tamat dari Alkhairaat di Palu pada 1994, Iin menempuh pendidikan menengah atas di tiga SMA yang berbeda: SMAN 3 Poso (kelas 1); Aliyah Muhammadiyah (kelas 2); dan SMA Alkhairaat (kelas 3).

Iin mengakui, aktivitasnya di sekolah semasa SMA mulai banyak terganggu oleh kesukaannya pada olahraga dan musik, sambil *nge-geng* dan mabuk-mabukan. Dia dan kawan-kawannya punya klub basket dan sepakbola sendiri. Tapi hobinya yang lebih menyedot perhatian adalah musik. Sejak duduk di kelas satu SMA, dan terus meningkat ketika dia duduk di kelas dua dan tiga di SMA yang berbeda, Iin sudah punya grup band yang diberi nama "Ngudu" (kata dalam bahasa Poso yang artinya bibir monyong), mengambil inspirasi dari The Rolling Stone, salah satu grup band rock paling terkenal di dunia. Dengan Iin sebagai gitaris dan dengan personil yang bergonta-ganti, grup musik itu sering tampil di berbagai festival musik di Poso dan Palu, biasanya memainkan lagu-lagu Boomerang atau Jamrud, dua grup musik rock terkemuka di Indonesia pada 1990-an. Iin ingat bahwa dia dan grup bandnya sering latihan bersama dengan grup-grup band lain, khususnya di belakang Gereja Paniel di Kelurahan Lombudia, yang habis terbakar ketika konflik kekerasan meletus di Poso.

Ketika konflik pecah pertama kali pada akhir 1998, Iin sedang tinggal bersama keluarganya di Bonasompe. Karena durasinya tidak lama, hanya sekitar satu bulan, mereka tetap tinggal di sana pada fase pertama konflik ini. Mereka baru mengungsi dari Poso ketika konflik kekerasan kembali pecah, dengan eskalasi tinggi, pada pertengahan 2000. Sementara ibunya diungsikan ke Ampana di sebelah timur Poso, Iin mengungsi ke Palu, yang jaraknya lima jam berkendara dari Poso.

Selain menjadi pengungsi, keluarga besar Iin Brur juga menjadi korban konflik dalam beberapa pengertian lain. Ada rumah salah satu anggota keluarga besarnya yang dibakar akibat konflik. Dalam konflik tahun 2000, beberapa orang saudaranya juga hilang dan

hingga kini tidak diketahui kabarnya, salah satunya adalah kakek dari pamannya yang tinggal di Desa Pandiri, Lage, sementara istri dan anaknya diketahui selamat. Selain itu, beberapa anggota keluarganya di Tentena juga meninggal di tempat pengungsian karena sakit.

Semuanya ini membangkitkan kemarahan Iin dan keinginannya untuk balas dendam. Inilah awal yang menyeretnya menjadi siapa dia yang kita kenal sekarang: mantan napiter. Langkah-langkahnya ke arah ini sudah dimulai sejak dia menjadi pengungsi di Palu. Di sana, Iin dan kawan-kawannya sesama pengungsi suka menonton televisi dan membaca surat kabar mengenai konflik kekerasan yang terjadi pada saat yang sama di Ambon, Maluku, dan keterlibatan Laskar Jihad di dalamnya. “Dalam hati saya ingin seperti itu, bergabung bersama Laskar Jihad untuk belas dendam,” kenangnya. Dan memang itulah yang dilakukannya ketika dia kembali ke Poso, menandai awal keterlibatannya dalam konflik:

Pada saat pulang dari Palu dan tiba [kembali] di Poso, saya dan beberapa teman dari pengungsian sudah sepakat bahwa kalau ada Laskar Jihad masuk di Poso, kita saling kasih informasi biar kita bisa gabung. Akhirnya, waktu di Poso, saya sering ke masjid. Pada suatu saat, [ketika] ada *taklim* di masjid, saya ikut dan saya tertarik dengan pembahasan dalam pengajian itu. Apa yang saya dengar waktu itu belum pernah saya dapatkan sebelumnya: soal jihad; soal tidak boleh lari [ketika diserang musuh] kecuali untuk bergabung dengan kelompok lain atau sebagai taktik perang.... Saya ikut, tertarik, sampai [ikut] beberapa kali pertemuan. Akhirnya [saya] ditawari untuk [terlibat] lebih jauh lagi, katanya mau ada *training* satu minggu. Di situ saya ikut.

Iin dan kawan-kawannya hanya mengenal para guru di atas sebagai “guru-guru Jawa” karena bahasa mereka. Iin dan kawan-kawannya juga tidak hafal nama-nama mereka, karena mereka menggunakan nama alias seperti Mustafa atau Abdullah, dan beberapa di antara mereka menggunakan nama panggilan yang sama, misalnya Ahmad, yang sangat populer. “Jadi jika ada yang menyebut Ahmad, kita semua

bingung, 'Ahmad yang mana?'" kenang Iin.

Waktu itu Iin dan kawan-kawannya juga tidak bisa memastikan apakah ustad-ustad di atas berasal dari Laskar Jihad, seperti yang membantu kaum Muslim di Ambon.⁴ Tetapi, katanya, "mereka semua sudah dianggap sebagai pahlawan oleh masyarakat Muslim Poso." Baru belakangan, sesudah terjadi Bom Bali (2002) dan lagi-lagi lewat televisi, Iin tahu bahwa beberapa ustad Jawa yang dulu memberinya taklim adalah bagian dari jaringan terorisme JI, yang terkenal bukan hanya di Indonesia tapi juga dunia.⁵

Menurut pengakuan Iin, hampir semua anak muda Poso saat itu terlibat dalam pengajian-pengajian di atas, karena pengajian-pengajian seperti itu diselenggarakan di tiap kelurahan, "dengan masing-masing kelurahan memiliki ustad sendiri." Dalam kesempatan lain, dia menyebut pengajian seperti ini sebagai *taklim* umum, yang dibedakan dari *taklim* khusus atau *training*, yang hanya diberikan kepada kelompok khusus yang dipilih hati-hati oleh para guru di atas. Pada yang terakhir, anak-anak muda Poso itu diberi latihan paramiliter selama sekitar seminggu atau lebih di satu tempat terpencil.

Iin termasuk dalam kelompok yang dipilih untuk ikut *training* ini, yang juga disebut kelompok *askari* (bersenjata). Belakangan, dia juga terpilih sebagai salah satu anggota Tim 10 yang memperoleh latihan khusus dari "guru-guru Jawa" di atas. Dari berbagai kelompok Muslim di Poso, Iin berasal dari kelompok Tanah Runtuh.⁶ Dia mengaku dilatih dalam hal bela diri, seni militer, taktik dan strategi perang, dan

⁴ Seperti sudah disinggung, para jihadis yang datang ke Poso sesungguhnya berasal dari dua kelompok berbeda: kelompok-kelompok turunan DI, yang belakangan terkait dengan JI, dan kelompok Laskar Jihad, seperti yang disinggung Iin. Dua kelompok ini sama-sama berkepentingan membangun aliansi dengan kelompok Muslim lokal. Dalam konflik Poso, keterlibatan kelompok jihadis pertama jauh lebih penting dibanding yang kedua.

⁵ Kedatangan JI ke Poso pada dasarnya memang dilakukan secara diam-diam, karena para anggota mereka tidak langsung mengungkapkan identitas organisasi mereka kepada kaum Muslim setempat (ICG, 2004: 7-8).

⁶ Salah satu kawan dekatnya yang juga ikut terpilih mengikuti *training*, yang terus bersamanya sejak masa sekolah di Pesantren Alkhairaat, adalah Dedi Muhbiarto Parsan. Belakangan dia terbunuh ditembak aparat kepolisian di tempat persembunyiannya di Gebangrejo, Tanah Runtuh.

lainnya, sehingga dia terlatih misalnya untuk bongkar-pasang dan menggunakan senjata, termasuk S-1. Baginya, semuanya sama sekali tidak sulit karena “kita langsung praktik dan semua barangnya ada di situ.”

Berkat dukungan kaum Muslim dari luar Poso, khususnya “guru-guru dari Jawa” di atas, kemampuan militer kaum Muslim di Poso meningkat pesat, seperti sudah disinggung. “Ketika saya mulai gabung, waktu itu tahun 2000 atau 2001, kita kaum Muslim sudah tidak lagi menunggu diserang dan lari. Kita malah yang ofensif, menyerang desa-desa tetangga yang Nasrani,” kenang Iin.

Apakah dengan begitu Iin dan kawan-kawannya terlibat dalam jaringan terorisme Ji? Dia belakangan merumuskan keterlibatannya dan kawan-kawannya dengan anggota Ji di atas sebagai kerja sama yang saling menguntungkan. “Saya melihat [kerjasama itu] dalam konteks lokal Poso. Di Poso [ada] konflik, dan saya turun membela saudara-saudara saya di Poso.... Jadi kita di Poso melihat bahwa mereka membantu, dan kita *welcome*.” Di lain waktu Iin juga berkata, “Perasaan benci [kepada kelompok Nasrani] sudah ada sebelum datangnya ustad-ustad dari Jawa itu. [Peran] mereka lebih pada menjelaskan ilmunya.”

Bersikap dan bertindak anti-Nasrani adalah sesuatu yang baru dalam hidup Iin. Waktu kecil dan remaja, dia mengaku punya beberapa teman akrab Kristen, termasuk mereka yang aktif di grup-grup band. Bahkan salah seorang dari keluarga besarnya, yakni paman dari garis ibunya dan yang tinggal di Kuku, Pamona, menikah dengan seorang perempuan Kristen. Meskipun belakangan sang istri masuk Islam, beberapa anak dari keluarga itu masih memeluk agama Kristen sampai sekarang. Hubungan di antara mereka selalu berlangsung baik. “Jika saya liburan sekolah, saya pasti mengunjungi mereka. Demikian pula jika kami merayakan Hari Raya Idul Fitri, mereka pasti datang ke Poso,” kenangnya.

Namun model hubungan seperti di atas, kata Iin, berubah total ketika konflik meletus:

Kenyataan yang terjadi, mereka kebanyakan tidak lagi melihat ini keluarga [mana], ini dari suku mana.... Yang dilihat hanya ini [dari] agama apa. Jadi kalau kita ke wilayah Nasrani, entah dia dari Papua, dari Jakarta, atau dari mana saja, dan lalu dia seorang Muslim, maka dia otomatis jadi korban. Begitu pun sebaliknya. Kalau orang Nasrani masuk, kita tidak tahu dia dari mana [berasal]. Yang Hindu atau Buddha tidak diperlakukan demikian.⁷

Dengan alasan-alasan di ataslah Iin Brur, anak muda yang suka merokok dan gitaris sebuah grup band rock lokal itu, kemudian terlibat sebagai jihadis dalam apa yang mereka sebut sebagai *amaliyat* (operasi) terkait konflik kekerasan di Poso. Selama menjalankan *amaliyat* ini, dia mengaku sempat terlibat dalam penyerangan atas beberapa desa, salah satunya Desa Mayumba, "yang ditempuh kurang lebih empat hari empat malam dengan berjalan kaki [dari Poso], lewat hutan." Kenangnya lagi, "Kami sekitar 30 orang. Korbannya dari kita ada yang kena tembak di satu tangan, tapi tidak ada yang meninggal. Korban dari pihak Nasrani, saya tidak tahu berapa, karena waktu itu ada polisi yang menjaga [desa itu]. Jadi begitu masuk ke kampung itu, kita langsung kontak dengan polisi, baku tembak. Rumah habis dibakar."

Tapi *amaliyat* yang menjadikan Iin belakangan disebut teroris adalah keterlibatannya dalam pembunuhan Ferry Silalahi, seorang jaksa di Kejaksaan Tinggi Sulawesi Tengah, di Palu pada 26 Mei 2004. Meskipun Poso sudah menjadi lebih aman sesudah kesepakatan damai Malino (2002), Iin termasuk dalam kelompok yang tidak puas terhadap isi kesepakatan itu dan melakukan serangan-serangan sepihak dengan target khusus kaum Kristen, seperti sudah dibahas. Pembunuhan Jaksa Ferry adalah salah satu bentuknya.

Keterlibatan Iin dalam proyek ini bermula ketika dia dipanggil

⁷ Dalam kesempatan lain, Iin juga menyatakan: "Saya sering ditanya, apa memang betul [perang di Poso adalah perang] antara agama Islam dan Kristen? Waktu berhadapan, di sana bilang 'Halleluya,' di sini bilang, 'Allahu Akbar.' Kalau di sana teriak PDI dan di sini teriak Golkar, berarti parpol [yang terlibat]. [Jadi] ada isu agama."

ke Palu oleh Ustad Hasanuddin, “guru Jawa” yang dianggap pemimpin tertinggi kelompok jihadis di Poso.⁸ Rupanya dia diminta mendampingi Haris, yang mengajukan proyek ini dan yang terlibat dalam proyek-proyek sejenis lainnya.⁹ Dalam penilaian Haris yang disetujui Hasanuddin, Jaksa Ferry sudah wajib dibunuh karena dia sudah menghina Islam di depan publik, ketika dia mengadili satu kasus terorisme.¹⁰

Iin mengaku semula ragu terlibat karena yang dijadikan target bekerja di Palu, bukan di medan perang Poso, dan tidak pernah langsung menyerang dan merugikan warga Muslim Poso. Tapi Hasanuddin dan Haris berhasil meyakinkannya bahwa yang bersangkutan turut merugikan kaum Muslim meskipun tidak langsung. Dia juga mengaku sudah mencoba menghindar dengan alasan tidak punya senjata. Tapi Haris sekali lagi berhasil mendorongnya dengan menyediakan senjata. “Kau pegang satu, aku pegang satu,” kenangnya. Iin akhirnya menyerah karena kehabisan argumen dan kuatnya solidaritas di antara mereka.

Proyek di atas berhasil dijalankan pada satu malam, ketika sang

⁸ Nama asli Hasanuddin adalah Slamet Rahardjo, anggota JI yang pada Oktober 2002 ditunjuk petinggi organisasi untuk memimpin operasi JI di Poso. Dia tinggal di Tanah Runtuh dan menikahi anak gadis Adnan Aarsal, yang pesantrennya digunakan JI sebagai markas aktivitas jihadis di Poso (ICG, 2007: 5). Oleh Nasir Abas, dia disebut sebagai kepala wakalah JI di Poso. Di bawah kepemimpinan Hasanuddin, penduduk lokal Tanah Runtuh dan para instruktur mereka dari JI bertanggung jawab atas sebagian besar aksi kekerasan di Poso sejak akhir 2004 dan seterusnya (Karnavian, 2009: 292-307).

⁹ Nama asli Haris adalah Lilik Purnomo, pemuda lokal keturunan Jawa yang berperan penting dalam merencanakan serangkaian serangan terhadap target-target Kristen di Poso dan Palu sesudah Perjanjian Perdamaian Malino, termasuk mutilasi tiga siswi Kristen pada Oktober 2005. ICG (2007: 4) mencatat hubungan Haris dengan JI dimulai pada pelatihan pertamanya di Poso, akhir 2000. Ketika ditangkap dan diadili, Haris mengakui aksi-aksinya di atas dan dia dijatuhi hukuman penjara 14 tahun.

¹⁰ Menurut cerita Iin, Haris memandang Jaksa Ferry sudah harus dibunuh karena dalam persidangan dia menyatakan, “Jika di Indonesia sampai ditegakkan Syariat Islam, maka ini adalah suatu kemunduran.” Iin juga dicoba diyakinkan Ustad Hasanudin dengan mengisahkan percakapan sang jaksa dengan istri terdakwa teroris. Jaksa Ferry bertanya, “Ibu tahu tidak ada tamu di rumah?” Jawab sang istri, “Saya tidak tahu. Dalam ajaran agama kita, kita tidak boleh bertemu dengan selain *muhrim* kita.” Menanggapi jawaban itu, Jaksa Ferry berkomentar, “Ajaran apa yang seperti itu?” Inilah yang membuat Haris dan Ustad Hasanudin tersinggung dan memandang sang jaksa sudah melecehkan Syariat.

target baru saja keluar dari gereja sehabis mengikuti kebaktian Gereja Kristen Indonesia. "Tempat dan lokasi ini kebetulan saja, karena sesudah disurvei, kondisi itulah yang paling memungkinkan. Haris yang menembak duluan, memakai senapan M-16. Saya menyusul kemudian, menggunakan Revolver," kenang Iin. Menurut pengakuan istrinya yang didengar Iin belakangan, Jaksa Ferry tidak tewas seketika, melainkan di rumah sakit tentara ke mana dia segera dibawa sesudah penembakan.

Sesudah aksi di atas, Iin kembali ke Poso dan hidup seperti biasa. Dia mengaku sempat gundah karena melakukan aksi itu, tapi semuanya hilang karena ada banyak teman yang memberinya *tausiyah* (nasihat) bahwa "apa yang kita kerjakan ini insya Allah adalah kebenaran." Baru sekitar dua tahun sesudahnya, sekitar Oktober 2006, Iin kaget ketika namanya masuk dalam Daftar Pencarian Orang (DPO), yang diketahuinya dari televisi. Seketika itu pula dia tahu bahwa ini "sudah tidak lagi main-main."¹¹ Hal ini diperkuat beredarnya selebaran berisi nama-nama yang masuk dalam DPO, lengkap dengan foto dan kasus-kasus kekerasan di mana mereka terlibat. Menghadapi situasi baru ini, dia bergabung dengan teman-temannya sesama DPO dan lainnya di Gebangrejo, Tanah Runtuh, yang biasa jadi markas mereka.

Ketika Polri akhirnya menyerang Tanah Runtuh pada pagi 11 Januari 2007, Iin kebetulan sedang tidak ada di sana, tapi sedang pulang ke Bonesompe dan bermalam di sana. Dia dibangunkan kakaknya, yang sekaligus memberi kabar mengenai penyerangan di atas. Ketika Iin bersikeras hendak pergi ke Tanah Runtuh saat itu juga, ibunya melarangnya. Kata ibunya sambil menangis, seperti dikisahkan Iin, "Kamu tidak boleh pergi. Kalau kamu pergi, bukan kamu yang mati, tapi mama yang mati." Dia pun turut, tidak bisa berbuat apa-apa.

¹¹ Sebelum itu, dia sudah beberapa kali mendapat informasi bahwa dia dicari-cari dan seterusnya. Baginya itu sudah biasa karena "dari dulu juga seperti itu." Ada polisi yang datang ke rumahnya, tapi tak lebih dari itu. Dia juga kenal beberapa orang polisi, salah satunya adik iparnya, suami adiknya. Tapi kali ini lain kasusnya, karena namanya disiarkan televisi nasional.

Menyerahkan Diri: “Ketika Kami Sendiri....”

Empat hari sesudah serangan polisi di atas, Iin Brur melarikan diri dan sembunyi di rumah kawannya di Palu. Dari sanalah dia, lagi-lagi lewat televisi, menyaksikan serangan polisi yang kedua atas Tanah Runtuh, pada 22 Januari 2007, dan sedih melihat beberapa kawannya terbunuh. Ditanya mengapa dia tidak menyerahkan diri seperti yang disarankan misalnya oleh Ustad Adnan Arsal, tokoh Muslim paling kharismatis di Poso,¹² Iin menjawab bahwa dia dan kawan-kawannya memang tidak mau menyerahkan diri karena “pemahaman kami sudah seperti itu, tidak mau menyerahkan diri.” Apalagi, tambahnya, waktu itu mereka sedang kumpul bersama, dengan rasa solidaritas yang tinggi.

Iin berada dalam persembunyiannya itu selama sekitar tiga tahun. Kala itu, dia mengaku suka membantu tuan rumahnya mengerjakan pekerjaan-pekerjaan rumah. Dia juga kadang pergi ke pasar dan bermain sepak bola dengan anak-anak di sekitar rumah. Keluarga dan kawan-kawannya tahu dia masih hidup, tapi mereka tak tahu dia tinggal di mana.

Tapi berada dalam persembunyian, jauh dari kawan-kawan dekatnya yang lama, juga menyediakan kesempatan berharga bagi Iin untuk merenungkan masa depannya dengan lebih obyektif. Dia juga memperoleh bahan-bahan masukan baru, antara lain dari televisi dan tuan rumahnya, untuk dipertimbangkan lebih masak di waktu-waktunya yang banyak longgar. “Ketika kami sendiri, kami punya lebih banyak waktu untuk merenung,” kenangnya.

Di antara peristiwa yang banyak diliput televisi pada waktu itu, antara 2007 dan 2009, adalah penangkapan para teroris oleh pasukan Densus 88. Sesudah menyaksikan itu semua dan ingat terutama ibunya di rumah, Iin merasa mantap untuk menyerahkan diri, yang dilakukannya pada 18 November 2009. Sebelum itu, dia pulang dulu

¹² Menurut Iin dan sumber-sumber lainnya (lihat misalnya McRae 2016, 184), tokoh ini sangat disegani masyarakat Poso karena selama periode konflik, khususnya fase kekerasan awal antara Mei dan Juni 2000, dia terus bertahan di Poso ketika banyak tokoh masyarakat lainnya pergi mengungsi. Ketokohnya juga diakui oleh para jihat dari Jawa dan pesaing-pesaingnya di kubu Kristen.

ke Poso untuk bertemu ibunya dan memohon restunya. Kata sang ibu seperti dikisahkan Iin:

Sudah lama mama tunggu-tunggu kamu menyerahkan diri. Mama tiap salat berdoa agar [kamu] tergerak hatinya [untuk menyerahkan diri]. Biar pun nanti dipenjara, yang penting mama tahu Iin ada di mana. Biar berapa tahun [dipenjara]. Yang penting mama tahu Iin ada di mana. Ada umur panjang, ada rezeki, mama bisa menemui Iin. Tapi kalau di mana Iin mama tidak tahu, wah itu susah....

Menurut Iin, pertimbangan tentang ibu adalah faktor terkuat yang mendorongnya menyerahkan diri. "Ibu saya tinggal sendiri, karena bapak saya sudah lama meninggal. Dari dulu juga dia [ibu] terus mendorong [agar] saya menyerahkan diri." Iin tahu mengenai hal ini, karena kabar itulah yang selalu didengarnya ketika dia bertemu dengan orang yang ditemuinya pada masa-masa persembunyian. Dia juga berpikir tentang adik-adiknya, karena "masih banyak hal yang harus saya lakukan untuk mereka."

Tapi keputusan Iin juga sangat dipengaruhi oleh persahabatannya dengan dan masukan yang diperolehnya dari tuan rumahnya, pasangan Adriany Badrah dan Maskur, dua pekerja LSM di Palu dengan pengalaman lama bekerja di Poso. "Meskipun semula mereka tidak berani langsung menyarankan saya untuk menyerahkan diri, karena mereka menghargai saya, lama-lama mereka bergantian mengajaknya merenung, 'Iin, cobalah kamu pikirkan.... Masa depan kamu masih panjang. Pikirkan juga keluarga di Poso,'" kenang Iin. Bagi Iin, masukan yang mereka berikan juga sangat membantu, karena "saya 'kan selama ini bergaul [hanya] dengan kelompok [saya], jadi ilmu yang saya dapat dari situ semua." Mereka, kata Iin, misalnya berpandangan bahwa konflik di Poso itu tidak murni antara Islam dan Kristen, tapi lantas berkepanjangan dan dibarengi oleh balas dendam.

Iin memerlukan waktu cukup lama untuk memutuskan menyerahkan diri karena dia mempertimbangkan apa kata teman-temannya sesama jihadis nanti. Dia ingat komitmennya di Tanah

Runtuh untuk tidak menyerahkan diri dan kini dia khawatir dituduh pengkhianat. Rasa bersalah ini belakangan terus menghantuinya hingga dia diyakinkan Ustad Nasir Abbas yang mengunjunginya di dalam penjara. “[Soal itu] tidak usah kamu pikirkan. Sebelum kamu sudah banyak yang menyerahkan diri,” begitu katanya. Dukungan ini penting, karena Iin merasa ustad itu “lebih tinggi dari saya dari segi *askari* (militer) maupun *diniyah* (agama).”

Iin juga merasa bahwa kini tidak ada lagi konflik Muslim-Kristen di Poso. Dia juga menyaksikan sendiri bahwa aparat negara, termasuk Polri, tidak seburuk yang diyakininya sebelumnya: “Saya kini bisa melihat juga bahwa di dalam kepolisian ini masih ada yang Muslim. Kapoldanya Muslim, Presidennya Muslim juga. Saya tidak bisa menilai apa yang [ada] di dalam hati orang. [Saya hanya dapat menilai] yang *zahir*-nya, yang nampak saja. [Tentang apa yang ada] dalam hati atau imannya, saya tidak bisa memvonis,” tambahnya.

Ketika menyerahkan diri ke Polda Palu dan diterima Kapolda, Iin didampingi Haji Adnan Aarsal, tokoh Muslim Poso yang sudah disebut di atas.¹³ Menurut pengakuannya, ketika menyerahkan diri, dia diperlakukan dengan baik dan tidak disiksa, seperti yang pernah dia dengar terjadi pada beberapa kawan jihadis sebelumnya. Kata Kapolda waktu itu, seperti ditirukan Iin, “Iin sudah menyerahkan diri dengan baik-baik, maka kita juga harus menerimanya dengan baik-baik.” Mendengar itu, dia merasa aman.

Ketika pengadilan memutuskan hukumannya 8,6 tahun penjara, Iin menerimanya dengan ikhlas meskipun dia semula menduga hukumannya akan lebih ringan dari itu. “Saya pikir sudahlah, terima saja, ikhlas. Karena apa yang saya lakukan juga [pembunuhan]... Saya sekarang tidak mau lagi melihat [hal] ini.... Saya sekarang sudah mau memperbanyak teman. Hidup banyak musuh susah, banyak teman lebih bagus...,” kenang Iin. Dalam proses persidangan, dia juga

¹³ Salah satu permintaan Iin kepada Kapolda Palu ketika menyatakan ingin menyerahkan diri adalah agar “induk semang”-nya, pasangan Maskur dan Adriany, tidak dikenai sanksi apa-apa. Kata Iin, permintaan ini dipenuhi oleh Kapolda.

sempat bertemu dengan istri mantan orang yang ikut dibunuhnya dan merasa gembira ketika mengetahui bahwa sang istri sudah sejak lama memaafkannya.

"Jalan Pulang": Bekerja Membangun Perdamaian

Selepas keluar dari penjara pada April 2015, Iin tinggal bersama keluarganya di Bonesompe. Agak beda dari yang ditampilkan dalam *Jalan Pulang*, kepada saya dia menyatakan bahwa dia tidak mengalami masalah reintegrasi apa pun, karena keputingannya bahkan disambut dengan acara syukuran yang dihadiri tokoh-tokoh masyarakat. Dia juga tidak menghadapi masalah berarti dalam mencari pekerjaan sesudah keluar dari penjara, karena kawan-kawannya membantunya dengan memberi modal awal atau mengajaknya bekerja di tempat mereka. Sebelum kini aktif di Komunitas Rumah Katu yang dipimpinnya, Iin sempat bekerja di percetakan, seperti yang pernah dijalaninya sebelum konflik dan yang menjadi pekerjaan tokoh Ahmad dalam film.

Tapi selain dari kisahnya sendiri, *Jalan Pulang* memang juga didasarkan atas kisah kawan-kawannya yang lain. Dalam film dia merasa perlu memasukkan kisah-kisah ini. Katanya,

Masyarakat perlu tahu lebih dalam tentang kehidupan para mantan napiter. Ada tantangan baru setelah mereka melewati masa hukuman di dalam penjara. Ada yang berhadapan dengan sulitnya mendapatkan pekerjaan. Ada yang berhadapan dengan tetangga atau masyarakat yang masih belum menerima keberadaan mereka dan ada yang berhadapan dengan konflik batin antara kembali bergabung dengan komunitas lamanya atau "berpisah" dan bergaul dengan komunitas baru. Atau merasa dikucilkan oleh teman-teman komunitas lamanya kalau mereka bergaul dengan komunitas baru.

Kehidupan Iin pasca penjara mengalami perubahan cukup besar ketika, pada pertengahan 2016, dia dan kawan-kawannya ditawarkan Kolonel Marinir Werijon, yang waktu itu bertugas memimpin pasukan

marinir dalam Operasi Tinombala,¹⁴ untuk membuka taman laut di Poso. Sesudah melakukan observasi, Iin dan kawan-kawannya berhasil membangun taman laut itu, yang mereka beri nama “Rumah Katu Marine Park” (Taman Laut Rumah Katu), terletak di Pantai Madale, sekitar sepuluh kilometer dari pusat kota Poso.¹⁵ Di taman laut itu, mereka menyediakan permainan *outbond* seperti *banana boat* dan *flying fox*. Wisatawan pada umumnya juga datang ke situ untuk menyelam, memancing, *snorkeling*, atau sekadar untuk beristirahat bersama keluarga.

Pada 19-20 Agustus 2016, Iin dan Rumah Katu Marine Park menggelar apa yang mereka anggap sebagai salah satu festival laut terbesar di Poso, disebut Festival Rumah Katu. Festival ini, yang cukup luas diliput media massa, menampilkan musik, tarian, puisi, pameran seni dan foto yang menggambarkan budaya Poso. Bupati Poso waktu itu, Darmin Agustinus, yang membuka festival, antara lain menyatakan: “Saya sangat merespons dan mengapresiasi kreativitas anak muda Poso yang mau berbuat positif untuk kemajuan daerah ini.... [Apa] yang ditunjukkan para pemuda Poso di Festival Rumah Katu ini adalah hal positif yang mendorong peningkatan arus kunjungan wisata di Kabupaten Poso.”¹⁶

Ketika mengerjakan proyek-proyek ini, Iin selalu mengajak kawan-kawannya yang lama, termasuk mantan napiter. Sebagian mereka bersedia dan bahkan antusias ikut, sedang sebagian lainnya tidak, antara lain karena merasa wilayah itu “bukan bidang saya.” Ketika menyelenggarakan Festival Rumah Katu, Iin juga mengontak kawan-kawannya mantan jihadis untuk memastikan bahwa semua rencana akan berlangsung aman dan tanpa gangguan.

Sayangnya, Taman Laut Rumah Katu tidak bisa bertahan lama

¹⁴ Iin Brur pertama kali bertemu dengannya ketika dia dipenjara di Palu. Waktu itu, Werijon masih bekerja di Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT).

¹⁵ Dalam bahasa Poso, “katu” merujuk ke atap rumbia yang terbuat dari daun sagu. “Rumah Katu” bisa dimaknai sebagai “Rumah Kita Bersama”.

¹⁶ Lihat, “Pesan Damai Warga Poso Dari Rumah Katu,” Pemda Poso, 22 Agustus 2016, <http://posokab.go.id/pariwisata/pilihanwisata/wisataumum/2218-pesan-damai-warga-poso-dari-rumah-katu> (diakses 29 Oktober 2017).

karena Iin dan kawan-kawannya gagal memperoleh jalur khusus masuknya kendaraan ke lokasi taman. Karena itu, mereka lalu fokus pada pengembangan kelembagaan organisasi, dengan memperkuat Komunitas Rumah Katu. Komunitas ini terdiri dari orang-orang yang pernah menjadi korban konflik Poso, baik dari kalangan Islam maupun Kristen. Iin menjabat sebagai ketua di sini, sedang jabatan sekretaris dipegang Fery Djamorante, aktivis Kristen asal Tentena. Adrian Badrah atau Adi, yang pada 2007 bersama suaminya ikut menyembunyikan Iin di rumah mereka di Palu dan kini menjabat sebagai direktur Celebes Institute yang punya jaringan luas, giat mendampingi mereka di belakang layar.

Melalui berbagai kegiatan kreatif, komunitas itu ingin mendorong perdamaian di Poso. "Bersama Rumah Katu, saya ingin menciptakan stigma positif untuk Poso. Selama ini Poso selalu dianggap tidak aman, sarang teroris, dan daerah konflik. Padahal hal tersebut sudah tidak ada lagi. Poso sudah menjadi daerah yang aman, damai, dan wajib dikunjungi," kata Iin. Salah satu aktivitas mereka yang paling belakangan adalah ikut menyiapkan dan mendampingi grup band kenamaan Slank dalam konser mereka, bertajuk "Konser Piss Poso", di tepi Danau Poso, Tentena, pada Senin, 6 November 2017.¹⁷

Mewakili Komunitas Rumah Katu ini pulalah Iin mengirimkan karyanya, video berdurasi tiga menit berjudul *2/3 Malam*, tentang hidup sehari-hari seorang mantan napiter, ke Tempo Institute di Jakarta. Kala itu, sekitar Oktober 2017, Tempo Institute sedang mengadakan kompetisi video pendek bertema "Karena Kita Indonesia", yang informasi mengenainya diketahui Adi. Karena video yang diproduksi Komunitas Rumah Katu di atas menarik perhatian juri dan terpilih sebagai pemenang pertama kompetisi, Iin diundang ke Jakarta, bersama sekitar 20 orang lainnya dari seluruh Indonesia,

¹⁷ Lihat, "20 Tahun Menunggu, Impian Slank Manggung di Poso Bakal Terwujud," Kapanlagi.com, 26 Oktober 2017, <https://musik.kapanlagi.com/berita/20-tahun-menunggu-impian-slank-manggung-di-poso-bakal-terwujud-7a28e0.html> (diakses pada 28 Oktober 2017); "Slank Gelar Konser Perdamaian untuk Poso," Kompas.com, <http://entertainment.kompas.com/read/2017/10/25/165835710/slank-gelar-konser-perdamaian-untuk-poso> (diakses pada 28 Oktober 2017).

untuk mengikuti lokakarya pembuatan film.

Ringkasnya, video *2/3 Malam* itulah yang menjadi awal dari terus berkembangnya kreativitas Iin dan Komunitas Rumah Katu sehingga belakangan mereka bisa menghasilkan *Jalan Pulang*. Dari segi substansi, tema yang diangkat Iin dalam *Jalan Pulang* adalah tema yang sama dengan yang diangkatnya dalam *2/3 Malam*, atau perluasan darinya. Berkat hubungannya dengan Adi dan Tempo Institute, juga beberapa lembaga lainnya, Iin dan kawan-kawannya bukan saja memperoleh peningkatan kapasitas dan perluasan jaringan terkait pembuatan film, tapi juga kepercayaan diri dalam berkarya.

Bekal di atas pulalah yang membuat Iin dan Adi berani mengontak Rival Himran untuk menulis *theme song* film di atas dan belakangan mengisi suaranya. Ketika dikontak Adi pertama kali untuk keperluan ini, Rival sempat ragu karena yang dia ketahui di Jakarta tentang Poso adalah konflik dan terorisme. Dalam perjalanan dari Palu ke Poso, perasaan Rival tambah tak menentu begitu Adi memberitahunya bahwa sutradara film ini, Iin Brur, adalah seorang mantan napiter! Tapi semua kekhawatiran awal Rival ini pudar ketika dia berjumpa dan tinggal sekamar dengan Iin selama seminggu pembuatan film. Rival akhirnya bukan saja menulis dan menyanyikan *theme song*, tapi juga ikut bermain dalam *Jalan Pulang*. “Saya senang sekali ikut berperan dalam pembuatan film itu. Iin Brur ini keren! Salut banget saya!” kenangnya.

Saya tidak kredibel untuk menilai kuat atau tidaknya *Jalan Pulang* secara sinematografis, karena saya bukan ahli dalam bidang itu. Tapi dari segi substansi dan dari kaca mata penonton awam, saya misalnya kurang *sreg* melihat adegan di mana Ahmad menyebutkan satu hadis untuk menegaskan pendapatnya, karena hal itu terasa terlalu mengajari dan kurang natural. Di segi lain, saya suka dengan adegan di mana Ahmad yang sedang mencari kerja “ditolak” bukan saja oleh seorang penjaga toko berwajah Tionghoa, tapi juga oleh seorang penjaga toko perempuan berjilbab. Ini menandakan bahwa Iin peka dalam melihat hubungan di antara kelompok agama dan

ras yang beragam di Indonesia. Yang saya rasakan penting tapi sama sekali tidak ada dalam film itu adalah bagaimana Iin, atau Ahmad, mengalami swaderadikalisasi seperti sudah saya bahas di atas.

Di luar itu semua, saya bisa menangkap makna penting apa yang mau dikatakan Iin lewat film ini: bahwa mantan napiter juga adalah korban konflik dan bisa, bahkan *sudah*, berubah; bahwa perang membawa banyak korban dan trauma yang diakibatkannya terus menghantui banyak korban; bahwa pemerintah harus berbuat lebih banyak untuk ikut mengatasi tantangan yang dihadapi para mantan napiter; dan bahwa upaya untuk menarik kembali para napiter ke organisasi dan gerakan lama masih ada. Sebagiannya disampaikan tersurat dalam *Jalan Pulang* sedang sebagian lainnya hanya tersirat.

Saya kira, sumbangan positif film itu sudah tampak ketika *Jalan Pulang* diluncurkan di Tentena, karena acara peluncurannya itu saja sudah mempertemukan para pihak yang sebelumnya belum pernah bertemu, seperti saya singgung di awal tulisan ini. Ketika diluncurkan di Poso Kota, film itu bahkan mengawali diskusi antara Wakil Bupati Poso dengan para pembuat film! Sambutan positif atas film ini juga sudah diberikan oleh banyak pihak yang mewakili *stakeholders* utama di Poso, dari Bupati dan aparat-aparatnya hingga Kepala Resor Kepolisian (Kapolres) dan Komandan Distrik Militer (Dandim), selain tokoh-tokoh agama yang dulu pernah berseteru, seperti Kyai Haji Adnan Arsal (Muslim) dan Pendeta Rinaldy Damanik (Kristen).

Penutup

Saya pertama kali berjumpa Iin Brur di kantor Densus 88 di kompleks Polda Palu di mana dia ditahan sementara sesudah menyerahkan diri dan kasusnya sedang disidangkan. Meskipun sebelumnya sempat membaca dan mendengar mengenainya, saya tetap kaget menemukan bahwa "teroris-jihadis" itu berbaju kotak-kotak gelap, dengan lengan panjang yang digulung sesiku, bercelana jeans, dan merokok – jauh sekali dari mewakili jihadisme dan terorisme yang saya bayangkan. Dia tampak amat "gaul", bicaranya lepas, seperti tak menanggung

beban, meski kasus tindakan pembunuhannya sedang disidangkan dan dia terancam segera dipenjara. Ketika tanya-jawab dengannya mengenai dasar-dasar ideologis (religius) keterlibatannya dalam jihad dan terorisme, saya merasa bahwa saya – yang lulusan pondok pesantren dan Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta, mengerti Bahasa Arab – lebih *well informed* dibanding dirinya. Sesudah pertemuan pertama itu, kesan saya, “Anak muda ini *kesasar* menjadi jihadis dan terperangkap dalam jaringan terorisme.”

Kesan di atas makin kuat saya yakini sesudah saya lebih dalam mengenalnya. Iin Brur, atau Arifuddin Lako, adalah satu contoh kasus di mana solidaritas seseorang kepada keluarga dan teman-temannya sebagai korban konflik kekerasan, satu nilai yang mulia, bertransformasi menjadi dukungan kepada satu kelompok atau gerakan teroris-jihadis yang pada awalnya tidak dia ketahui sama sekali (karena memang sengaja disembunyikan). Di sini, karena tidak bisa diatasi dengan cepat dan benar (misalnya dalam kesepakatan damai Malino), konflik komunal Muslim dan Kristen di Poso berkembang menjadi lokus di mana kelompok-kelompok teroris seperti JI mengambil manfaat untuk memperjuangkan kepentingannya sendiri. Di tengah dinamika konflik itu Iin memang mengambil pilihan-pilihan sadar, tapi pilihan-pilihan itu juga ditentukan oleh informasi yang dia punya dan sangat terbatas.

Karena alasan di atas, sebagai mantan napiter, Iin tidak perlu menjalankan program “cuci otak” seperti model deradikalisasi yang belakangan banyak dilakukan baik oleh pemerintah maupun masyarakat sipil. Dia menyerahkan diri pada November 2009, yang memungkinkan kasusnya disidangkan dan dia kemudian dipenjara, justru karena dia sudah mengalami *self-deradicalization*. Proses swaderadikalisasi ini berlangsung lama ketika dia menyembunyikan diri di Palu, ketika dia punya waktu luang untuk merenungkan masa lalu dan masa depannya, dan ketika informasi yang dia peroleh bukan dari kawan-kawannya selama ini.

Tapi hal ini tidak lantas berarti bahwa pemerintah tidak perlu melakukan apa-apa terhadap mantan napiter seperti Iin Brur. Namun, ketimbang menyampaikan ceramah tentang bahaya terorisme di

satu hotel, atau memberi bantuan *cash* dalam jumlah tertentu tanpa asesmen dan pendampingan yang memadai (yang rawan dikorupsi, dari berbagai segi), yang lebih diperlukan dari pemerintah adalah penyediaan infrastruktur binadamai yang nantinya bisa mendukung pengembangan potensi masing-masing napiter. Inilah yang saya saksikan terjadi dengan Iin dan Komunitas Rumah Katu, yang pembentukan dan pengembangannya didukung baik oleh pemerintah maupun masyarakat sipil. Dengan dukungan itu, Iin dan kawan-kawannya bisa menciptakan lapangan kerja baru dalam rangka memajukan Poso sebagai situs pariwisata yang penting di Indonesia, sambil terus mengembangkan potensi mereka sebagai pekerja seni.

Saya kira aspek di ataslah, pembangunan infrastruktur binadamai, yang dimaksudkan Iin Brur ketika dia dan kawan-kawannya mengeritik bantuan Pemda terhadap mantan-mantan napiter dalam *Jalan Pulang*. Dalam istilah Galtung (1964), Iin ingin agar mantan napiter tidak hanya berhenti sebagai ancaman bagi keamanan (*negative peace*), tetapi juga bisa berkreasi dan berkontribusi positif bagi pembangunan perdamaian (*positive peace*).

Suatu kali saya memberitahu Iin bahwa Lorraine Aragon, seorang Indonesianis, menulis tentang konflik Poso dengan anak judul "Di mana Orang Makan Ikan dan Ikan Makan Orang" (2001). Dia tertawa kecil, sambil meringis. Dia tak bisa menyembunyikan kesedihannya dengan citra Poso yang seperti itu, dan dia ingin ikut mengubahnya, dengan mengundang sebanyak mungkin orang untuk berkunjung ke wilayah itu, di mana dia lahir, tumbuh, dan tinggal sekarang. Saya kira semua pihak, dengan caranya masing-masing, harus ikut mendukungnya – apalagi memang Poso layak dikunjungi, karena selain sudah aman dan pantainya indah, ikan bakarnya juga enak.***

Bibliografi

- Aragon, Lorraine. 2001. "Communal Violence in Poso, Central Sulawesi: Where People Eat Fish and Fish Eat People." *Indonesia* 71: 45-79.
- Braithwaite, John, Valerie Braithwaite, Michael Cookson, and Leah

- Dunn. 2010. *Anomie and Violence: Non-truth and Reconciliation in Indonesian Peacebuilding*. Canberra: Australian National University (ANU) Press.
- Galtung, Johan. 1964. "An Editorial." *Journal of Peace Research* 1: 1-4.
- Hasan, Noorhaidi. 2006. *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in post-New Order Indonesia*. Ithaca: Cornell University Southeast Program Publications.
- Human Rights Watch (HRW). 2002. *Breakdown: Four Years of Communal Violence in Central Sulawesi*. Human Rights Watch, December 4, <https://www.hrw.org/report/2002/12/04/breakdown/four-years-communal-violence-central-sulawesi> (diakses pada 16 Juli 2010).
- Hwang, Julie Chernov, Rizal Panggabean, and Ihsan Ali-Fauzi. 2013. "The Disengagement of Jihadis in Poso, Indonesia." *Asian Survey* 53: 754-777.
- International Crisis Group (ICG). 2004. *Jihad in Central Sulawesi*. Asia Report, No. 74.
- International Crisis Group (ICG). 2007. *Jihadism in Indonesia: Poso on the Edge*. Asia Report, No. 127.
- Karnavian, M. Tito. 2009. *Indonesia Top Secret: Membongkar Konflik Poso*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka utama.
- McRae, Dave. 2016. *Poso: Sejarah Komprehensif Konflik Kekerasan Antar Agama Terpanjang di Indonesia Pasca Reformasi*. Diterjemahkan oleh Muhamad Haripin. Jakarta: Margin Kiri.
- Van Klinken, Gerry. 2007. *Communal Violence and Democratization in Indonesia: Small Town Wars*. London: Routledge.

Bab III

Dari Korban ke Pembela Hak-hak Asasi Manusia: Pengalaman Transformasi Pendeta Palti Panjaitan

Husni Mubarak

Pendeta Palti Hatoguan Panjaitan (selanjutnya disebut Pdt. Palti)¹ tidak memilih sendiri di mana dia akan memimpin gereja, melainkan organisasinya – Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) Pusat – yang menempatkan lokasi pelayanannya. Setelah di beberapa gereja, HKBP Pusat menunjuknya untuk memimpin Gereja HKBP Filadelfia, Kecamatan Tambun Utara, Kabupaten Bekasi, Jawa Barat, sejak 2007. Pengalaman memimpin gereja di penyangga ibu kota ini merupakan masa paling penting dalam hidupnya dan sekaligus menopang perubahan paradigma dari korban kekerasan dan diskriminasi berbasis agama ke pembela hak asasi manusia (HAM) di Indonesia.

Tulisan ini akan memaparkan dan mendiskusikan pengalaman transformasi Pdt. Palti setelah beberapa tahun merasakan diskriminasi, bahkan kekerasan, karena perbedaan agama. Menurut salah satu studi mengenai bagaimana korban merespons stigma (lihat Fleming, Lemont, dan Welburn, 2012), setidaknya ada dua respons: Mengempiskan

¹ Tulisan ini didasarkan atas wawancara saya dengan Pdt. Palti, beberapa kali antara November 2017 dan Januari 2018, di Yogyakarta. Terkait sumber wawancara ini, rujukan tidak akan khusus diberikan dalam tulisan ini. Saya ucapkan terima kasih kepada Pdt. Palti yang selalu meluangkan waktu, baik untuk wawancara maupun berbincang santai. Kesalahan dalam tulisan ini tentu saja menjadi tanggung jawab saya sendiri.

ketegangan (*deflating conflict*) dan melawan (*confronting*). Mereka yang memilih untuk mengempiskan ketegangan beralasan bahwa mereka perlu menghindari perselisihan langsung agar dapat menghemat energi, fokus menjadi profesional, dan membuktikan bahwa stigma itu salah. Sementara itu, mereka yang melawan berargumen bahwa peristiwa diskriminasi dan stigma adalah saat yang tepat untuk mendidik pelaku bahwa stigma dan diskriminasi keliru. Pdt. Palti adalah tipikal korban yang memilih jalan kedua: melawan. Namun, tidak saja melawan untuk membela kebebasan beragama komunitasnya, dia juga melawan dalam rangka memperjuangkan pengakuan dan perlakuan setara untuk komunitas lainnya yang didiskriminasi atas nama identitas.

Dengan menuliskan pengalaman Pdt. Palti bertransformasi, paparan ini ingin menunjukkan bahwa (a) pengalaman merasakan penderitaan sebagai korban diskriminasi atas nama agama dan keyakinan menyediakan titik pijak yang relatif kuat bagi seseorang yang memilih menjadi pembela HAM; (b) berbagi pengalaman dan perasaan dengan sesama korban dan penyintas akan membuka cakrawala baru mengenai apa itu makna kemanusiaan. Dengan begitu, dia akan mengenali dengan mudah ketika ada pelanggaran HAM kepada anggota masyarakat; dan (c) pengetahuan tentang teologi pembebasan, HAM dan resolusi konflik menunjang konsistensi paradigma dalam membela orang yang haknya dirampas dengan segala risiko yang dihadapi. Ketiganya merupakan faktor paling kuat menjelaskan metamorfosis pemikirannya kini sebagai pembela HAM.

Untuk tujuan itu, setelah pengantar, tulisan ini akan memaparkan perjalanan hidupnya sampai saat ini. Bagian berikutnya adalah konteks sosial politik yang melatari pengumpulannya sebagai pendeta pembela HAM. Tulisan ini akan dilanjutkan dengan kisah dua fase transformasi: Dari paradigma komunitas ke kebebasan beragama dan berkeyakinan; dan, dari paradigma korban ke pembela HAM yang lebih luas. Saya akan menutup tulisan ini dengan menunjukkan faktor-faktor yang mendorongnya bertransformasi menjadi pembela HAM dan implikasinya bagi advokasi HAM dan upaya binadamai di

Indonesia.

Perjalanan

Pdt. Palti lahir dan tumbuh besar di Balige, Kabupaten Toba Samosir, Sumatera Utara. Sejak kecil dia dibimbing dan dididik ayahnya, Pahala Panjaitan, yang teguh pendirian dan tegas. Ayahnya seorang guru di Sekolah Pendidikan Guru (SPG) yang di kampung dikenal tegas dalam mendidik muridnya. Di sisi lain, ibunya, Tiomas Lubis, banyak memberi contoh perilaku seorang yang sabar dan tekun dalam mengerjakan berbagai hal. Dalam berbagai kesempatan, ibunya selalu menasihati untuk sabar dan tekun dalam menghadapi berbagai cobaan dan rintangan dalam hidup. Dari keduanya, dia mendapat pelajaran berharga mengenai ketegasan, teguh pendirian, kesabaran dan ketekunan dalam menghadapi berbagai persoalan.

Dia menyelesaikan pendidikan taman kanak-kanak dan sekolah dasar di lembaga milik HKBP di kampung halamannya.² Pria yang hobi masa kecilnya main layang-layang dan sepak bola ini menyelesaikan pendidikan Sekolah Menengah Pertama (SMP) Katolik di Balige. Dia sempat menyeberang ke ibu kota untuk melanjutkan Sekolah Menengah Atas (SMA) selama setahun. "Waktu itu saya nakal. Hanya sampai kelas satu. Saya lalu pindah ke Siantar dan menamatkan SMA di sana," kenangnya sambil tersenyum.

Setelah lulus SMA, tidak ada dalam daftar cita-citanya menjadi seorang pendeta. Dia mendaftar ke perguruan tinggi, namun tidak lulus. Menunggu pendaftaran tahun berikutnya, dia mengikuti saran sang ayah untuk tinggal bersama paman di Padang. Pamannya, Pdt. Badia Panjaitan, adalah pendeta di HKBP Padang. Sepanjang tahun, dia bantu-bantu di gereja, khususnya bagian kebersihan. Dia mengenang, "Saya sama sekali tidak menduga maksud dan tujuan ayah mengirim

² HKBP adalah satu di antara denominasi dalam agama Kristen yang anggotanya suku Batak Toba. Denominasi yang berdiri sejak 1861 di Tapanuli Selatan ini kini berpusat di Pearaja, Tarutung, Tapanuli Utara, Sumatera Utara. HKBP merupakan denominasi terbesar di Indonesia, yang sudah memiliki cabang di Singapura, Malaysia, Amerika Serikat dan Eropa. Lihat Aritonang dan Karl (2008).

saya ke Padang. Saya ikuti saja. Daripada di rumah saja.” Pengalaman bersama pamannya itu sedikit banyak turut menyumbang pengetahuan berdasarkan pengalaman ketika dia menjadi pendeta kelak.

Masa pendaftaran perguruan tinggi berikutnya, dia pulang untuk minta izin ayahnya kembali mendaftar ke perguruan tinggi umum. Tanpa diduga, ayahnya menolak. “Kalau tetap ke sekolah umum, cari (biaya) sendiri,” demikian dia mengenang jawaban ayahnya, yang menginginkan Palti muda masuk Sekolah Tinggi Teologi (STT) HKBP di Siantar, Sumatera Utara, dan menjadi pendeta. “Membiayai diri sendiri bukan pilihan. Lagi pula, tidak ada salahnya menyenangkan orang tua. Saya akhirnya mendaftar di STT HKBP.” Dia sudah mengenal lokasi dan wilayah STT karena ketika SD dan SMA dia sering melewati kampus calon pendeta HKBP itu.

Masa awal perkuliahan, menurutnya, bukanlah masa terbaiknya. Dia sering membuat masalah karena kuliah di situ bukan keinginan hatinya. “Saya sering menghabiskan uang kuliah dan uang asrama untuk belanja ini dan itu. Menjelang semester akhir, saya mulai sadar bahwa inilah jalan hidup saya,” kisahnya. Situasi berubah ketika dia sering mendengar dari kakak kelas mengenai bagaimana kehidupan seorang pendeta dan apa saja yang akan dilakukan selama menjadi pendeta. Mendengar cerita-cerita itu, dia mulai serius belajar dan mempersiapkan diri menapaki jalan hidup sebagai pendeta. Pada semester akhir, bersama teman-temannya, dia rela menempuh ratusan kilometer, Siantar-Medan, untuk menulis skripsi. Dia menulis sepanjang Mei-Juni 1998 karena di Siantar kala itu tidak ada rental komputer. Meski terjadi kerusakan di beberapa titik di Medan, dia berhasil menyelesaikan skripsi dengan selamat dan resmi menjadi sarjana teologi pada Juli di tahun yang sama.

Pdt. Palti memulai karier kependetaan sebagai calon pendeta pada 1999. Tahun pertama, dia ditugaskan sebagai pendeta pendamping yang melayani sekitar 300-an jemaat di HKBP Sei Meranti, Bagan Batu, Riau. Setahun berlalu, HKBP pusat memindahkannya ke HKBP Tiga Baru, Sidikalang, Dairi, Sumatra Utara selama setahun. Setelah

dua kali melalui masa percobaan, HKBP akhirnya menahbiskannya sebagai pendeta penuh di HKBP Matiti, Dolok Sanggul, Sumatra Utara awal 2002. Sejak saat itu, dia telah resmi menjadi pendeta dan siap ditempatkan di mana saja sesuai keputusan organisasi. HKBP pusat kemudian menugaskannya pertama-tama di HKBP Terowongan, Jakarta Utara.

Selain menjadi tempat pertama melayani, HKBP Terowongan juga merupakan saksi sejarah kisah asmaranya bersama Emeliana Tambunan. Emiliana adalah teman semasa SMP di Balige yang saat itu telah bekerja di Jakarta. Setelah menjalin hubungan asmara selama enam bulan, keduanya mengikat janji sebagai suami-istri pada 2004 di Jakarta. Mereka dikaruniai seorang putri, Asima Rohana Panjaitan. Dari HKBP Terowongan itulah, dia bersama istri dan anaknya mengarungi bahtera rumah tangga dalam suka dan duka hingga kini.

Selama di HKBP Terowongan, yang dia golongkan sebagai gereja kelas menengah ke bawah, Pdt. Palti menghadapi tantangan seputar kemiskinan, kesehatan dan narkoba. Sebagian besar jemaat HKBP Terowongan tinggal di gubuk-gubuk sederhana dan hanya sebagian kecil yang tinggal di tempat layak. Mereka mudah terjangkit penyakit terutama karena lingkungan kumuh. Beberapa anak jemaat, selama dia memimpin, ketahuan mengonsumsi obat-obatan terlarang atau narkoba. "Saya terlatih menghadapi berbagai penderitaan, khususnya terkait kesehatan dan narkoba," paparnya.

Selama memimpin, suatu kali bersama pengurus lainnya Pdt. Palti memutuskan untuk merenovasi bangunan gereja. Saat itu, ada beberapa orang memobilisasi massa untuk memprotes renovasi tersebut. Ketika sampai di lokasi, mereka berhadapan dengan H. Sanan, tokoh masyarakat setempat. "Ini daerah gw. Pergi, lu!" dia menirukan. Dia membela gereja karena memiliki hubungan yang panjang dengan pendiri gereja sejak gereja HKBP Terowongan didirikan. Selama memimpin gereja, dia bisa melayani umat dengan tenang tanpa protes dari kelompok intoleran, selain insiden tersebut.

Setelah lima tahun mengabdikan diri di Terowongan, dia dipindahkan ke

HKBP Filadelfia, Tambun Utara, Kabupaten Bekasi, Jawa Barat, pada Juli 2007 (Panggabean & Ali-Fauzi, 2014). Di sana, dia menggantikan Gr. Elmun Rumahorbo dan memimpin jemaat sebanyak 131 kepala keluarga, atau 521 jiwa keturunan etnis Batak. Selain melayani, tugas yang diemban selaku pendeta adalah mengusahakan pendirian bangunan gereja, yang telah dirintis setahun sebelumnya. Setahun sebelum dia melayani gereja ini, panitia telah membeli sebidang tanah 1.088 M² milik Ibu Sumiyati. Saat itu, panitia secara terbuka mengatakan bahwa tanah ini akan digunakan untuk pembangunan gereja sebelum transaksi dilakukan. Ibu Sumiyati dan ahli warisnya tidak keberatan dengan tujuan pembelian tanah tersebut. Dia mengemban tugas utama untuk melanjutkan rintisan tersebut hingga gereja bisa digunakan beribadah, selain melayani umat.

Pdt. Palti bersama panitia lainnya mulai melakukan sosialisasi kepada masyarakat mengenai rencana pendirian gereja, sebagai salah satu syarat pendirian gereja sebagaimana diatur dalam Peraturan Bersama Menteri (PBM) tahun 2006. Saat itu, mereka berhasil mengumpulkan 300 Kartu Tanda Penduduk (KTP) dan 259 tanda tangan warga di selembar kertas yang menyatakan bahwa mereka tidak keberatan atas rencana pendirian gereja Filadelfia. Kepala Desa Jejalan Jaya, karena itu, juga menyatakan tidak keberatan dan bahkan mengeluarkan surat rekomendasi pendirian gereja. Atas dasar itu, panitia kemudian mengajukan surat permohonan izin kepada Bupati Bekasi, permohonan rekomendasi dari Kementerian Agama Kabupaten Bekasi dan rekomendasi Forum Kerukunan Umat Beragama Kabupaten Bekasi. Dia lalui langkah demi langkah untuk mendapatkan izin mendirikan bangunan.

Langkah mereka terhenti ketika Camat Tambun Utara mengeluarkan surat pernyataan tidak mengizinkan rencana pendirian gereja itu. Setelah itu, surat kedua dari Kepala Kementerian Agama (Kemenag) Kabupaten Bekasi, menyusul dan menyatakan belum bisa mengeluarkan rekomendasi pendirian gereja karena ada penolakan warga setempat. Mengingat tidak ada rekomendasi Kemenag tingkat Kabupaten, Bupati tidak menjawab surat permohonan izin mendirikan

bangunan dari panitia. Bupati Bekasi malah mengeluarkan Surat Keputusan (SK) tentang penghentian kegiatan pembangunan dan kegiatan ibadah di lokasi, Kampung Jalen, Desa Jejalen Jaya karena saat itu panitia membangun pagar untuk memperjelas batas tanah mereka. Sejak saat itu, panitia terganjal izin pemerintah untuk mendirikan bangunan gereja hingga kini.

Ganjalan yang mereka hadapi bukan saja untuk membangun melainkan juga untuk melaksanakan ibadah. Pdt. Palti dan jemaat yakin bisa beribadah di tanah kosong, meski belum ada bangunan. Mereka punya hak untuk menggunakannya sebagai lokasi ibadah. Aktivitas ini rupanya membuat massa penentang mulai bereaksi negatif. Atas desakan massa penentang dan berbekal SK di atas, Satpol PP akhirnya menyegel bangunan sehingga jemaat Filadelfia tidak bisa akses tanah mereka. Karena itu, dia memutuskan untuk beribadah di samping tanah kosong itu dengan tenda seadanya. Keputusan ini rupanya mengundang massa penentang semakin banyak. Sekali waktu dia bersama jemaat pergi ke lokasi di samping pagar tanah calon gereja untuk ibadah. Persis di seberang lokasi, kurang dari tiga meter, pemrotes memasang alat pengeras suara yang biasa dipakai untuk acara lapangan terbuka dan memutar lagu-lagu berbahasa Arab sepanjang ibadah. Jemaat tidak bisa mendengar apalagi menyimak isi khotbah dan proses ibadah pun tidak khidmat sama sekali. Sejak saat itu, mereka tidak bisa menjalankan ibadah dengan tenang.³

Dari minggu ke minggu eskalasi konflik atas keputusan ibadah di samping tanah mereka meningkat. Suatu hari di pertengahan 2012, warga berduyun-duyun datang menghalangi jalan menuju lokasi. Selain menghalangi, ketika kedua pihak sudah saling mendekat, mereka lempari jemaat Filadelfia dengan air comberan dalam plastik yang ketika pecah berbau. Situasi ini berlangsung sampai puncaknya akhir tahun 2012 untuk melaksanakan ibadah Natal. Warga lagi-lagi menghadang jemaat di sekitar 300 meter dari lokasi. Setelah negosiasi

³ Gambaran kondisi lebih jelas dapat disaksikan dalam video “Jemaat Gereja HKBP ini Tetap Beribadah Meski Diganggu Alat Pengeras Suara Umat Lain”, <https://www.youtube.com/watch?v=cwppffj0ITKg> (diakses pada 8 Februari 2018).

panjang, jemaat HKBP Filadelfia memutuskan tidak jadi ibadah di depan tanah mereka. Polisi memberi kesempatan kepada Filadelfia beribadah di kantor Kepolisian Sektor (Polsek) Tambun keesokan harinya. Siang hari usai ibadah Natal, Pdt. Palti mengajak jemaat menuju seberang istana bergabung dengan jemaat GKI Yasmin yang juga mengalami hal serupa di Bogor untuk beribadah. Hingga saat ini, mereka tidak lagi datang ke tanah calon bangunan gereja untuk beribadah.

Godaan untuk memperjuangkan kebebasan beragama bisa datang dari berbagai sudut. Pdt. Palti mengaku pernah dikontak seseorang yang menawarkan jasa penyelesaian kasus Filadelfia dengan biaya satu miliar rupiah. Dia menolak secara tegas tawaran itu. “Kalau tawaran itu saya terima, akan jadi tanda buruk bagi perjuangan. Iya kalau gereja atau komunitas punya uang, kalau tidak *kan* malah jadi beban. Saya jadi ingat gereja HKBP Terowongan di Jakarta, di mana sebagian besar umatnya kelas menengah ke bawah. Lagi pula kebebasan beragama itu harus dijamin konstitusi, bukan uang,” paparnya.

Tawaran lain datang dari pemerintah daerah untuk relokasi gereja ke tanah lain. Mereka menjanjikan akan mencari lokasi baru yang sudah pasti bisa mendirikan gereja. Baginya, tawaran ini klasik, yang sebelumnya pernah ditawarkan ke HKBP Cikeuting setelah insiden kekerasan dan melukai pendeta Luspida Simanjuntak. Kasus di Cikeuting membuktikan bahwa relokasi tidak menjamin gereja bisa berdiri. Sampai saat ini gereja HKBP Cikeuting masih terkatung-katung nasibnya. Pemerintah tidak menepati janji yang dilontarkan saat mengusulkan relokasi. Menurutnya, sumber masalah bukan pada lokasi, melainkan ketiadaan jaminan dari pemerintah atas kebebasan beragama warga negara. “Jika negara hadir dengan memberi rasa aman, menjamin hak beragama, dan memfasilitasi pendirian rumah ibadah, kita bisa selesaikan tanpa relokasi. Relokasi sia-sia tanpa itu semua,” ujarnya.

Di tengah tekanan dan godaan yang begitu besar itu, dia merasa beruntung karena ada banyak pihak yang berada di sampingnya untuk

mendukung segala upaya untuk mendapatkan hak beribadah dan memiliki bangunan gereja sendiri. Salah satu bentuk dukungan yang menurutnya sangat berharga adalah dipertemukan dengan komunitas lain yang senasib, baik sesama gereja di Bekasi maupun wilayah lain di Indonesia, atau komunitas seperti Ahmadiyah, Syiah, dan lainnya.

Salah satu pertemuan bersama penyintas lain menjadi momen titik balik dalam hidupnya. Pada Maret 2013, Setara Institute mengundang beberapa perwakilan komunitas yang haknya dilanggar untuk menghadiri sebuah *workshop* di Jakarta. Selain mendiskusikan perkembangan persoalan yang dihadapi dan strategi aksi, *workshop* itu juga melahirkan komunitas baru, yakni Solidaritas Korban Tindak Pelanggaran Kebebasan Beragama dan Berkepercayaan (Sobat KBB) di mana Pdt. Palti ditunjuk sebagai Koordinator Nasional oleh para peserta *workshop*. Menjadi koordinator Sobat KBB membuka kesempatan dirinya menimba pengetahuan dan merasakan pengalaman baru sebagai pegiat kebebasan beragama dari perspektif korban.

Pdt. Palti kemudian melanjutkan studi di Sekolah Pascasarjana Kajian Konflik dan Perdamaian di Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW), Yogyakarta, pada 2014. Dia menyelesaikan pendidikan di UKDW pada 2017 dengan tesis berjudul, “Pemahaman *Missio Dei* HKBP Filadelfia Menghadapi Kekerasan Atas Nama Agama.”

Melalui tesis ini saya ingin melihat apa itu misi Allah dalam kaitan dengan kekerasan di Filadelfia? Misi Allah itu, jika sungguh-sungguh dilaksanakan oleh jemaat, mungkin tidak akan ada konflik. Saya menemukan bahwa yang ada di Filadelfia adalah misi gereja, bukan misi Allah. Misi gereja di sini berarti menanam gereja di mana-mana. Sementara, misi Allah menghadirkan damai sejahtera di muka bumi. Karenanya, kita harus sedia bekerja sama dengan semua orang, semua agama, tanpa pandang bulu. Tujuannya bukan menambah jumlah orang Kristen atau menambah jumlah gereja, tetapi bagaimana kehadirannya bisa menyelesaikan masalah sosial di negeri ini.

Sejak lulus pertengahan 2017, Pdt. Palti menunggu keputusan

HKBP pusat di mana dia akan mengabdikan. Selama penantian, dia tidak mempunyai pemasukan sementara kebutuhan keluarga tidak bisa ditunda-tunda. Untuk memenuhinya, dia saat ini menjalani profesi sebagai sopir angkutan daring, *Gojek*. Pada awalnya, menurutnya, pilihan profesi ini sangat berat.

Tidak saya bayangkan saya diperlakukan semena-mena satpam hotel, misalnya, saat saya antar pesanan makanan. Saya juga pernah diprotes anak. Saya jalani semua itu karena kalau tidak bagaimana saya membiayai anak istri. Saya sengaja membagi setiap pengalaman melalui *Facebook*. Siapa tahu nilai yang saya petik bermanfaat bagi banyak orang. Saya ini semakin tahu rasanya sulit mencari biaya untuk kontrakan. Jika kelak saya ditugaskan kembali sebagai pendeta, saya bisa mengerti kesulitan-kesulitan umat karena langsung saya rasakan.

Konteks Sosial-Politik

Pdt. Palti bertugas di HKBP Filadelfia di tengah-tengah perubahan sosial politik pasca rezim otoriter Orde Baru jatuh. Paling tidak ada lima perubahan yang terkait langsung dengan perjalanan hidupnya. *Pertama*, peralihan dari rezim Orde Baru ke Orde Reformasi yang disertai konflik sosial keagamaan. Konflik tersebut terdiri dari: konflik komunal atau antaragama (Ambon, Poso dan Sampit), konflik sektarian atau anteraliran keagamaan dalam satu agama (anti-Ahmadiyah, anti Syiah, Lia Eden, dan lainnya), konflik atas nama moralitas, dan terorisme. Menurut tim PUSAD Paramadina (2009), data konflik dari tahun 1990-2008 menunjukkan bahwa jumlah insiden kekerasan komunal cenderung menurun, tetapi kasus kekerasan atas nama perbedaan sekte keagamaan atau sektarian cenderung meningkat (lihat Panggabean, Alam, dan Ali-Fauzi, 2010). Sementara itu, konflik antaragama lebih banyak terkait pendirian rumah ibadah. HKBP Filadelfia adalah satu di antara rumah ibadah yang telah lebih dari 10 tahun menghadapi berbagai penolakan dari warga sekitar.

Kedua, Kabupaten Bekasi, wilayah administrasi di mana Filadelfia

berada, merupakan ruang baru bagi penduduk baru yang mengadu nasib ke ibu kota, Jakarta yang berlatar belakang etnis, agama dan keyakinan cenderung heterogen dibanding penduduk lama. Merujuk data BPS Kabupaten Bekasi, pertumbuhan penduduk di Bekasi rata-rata 4,2 persen dari 3 juta jiwa per tahun. Dari 4,2 persen tersebut, pertumbuhan penduduk akibat migrasi mencapai 3,1 persen, atau rata-rata 70 ribu orang, per tahun. Mereka datang dari berbagai wilayah dengan etnis dan agama yang umumnya bukan Jawa dan bukan Islam di Indonesia. Mereka membeli tanah dan membangun rumah baru di Bekasi, tetapi pada umumnya bekerja di Jakarta. Pertumbuhan penduduk itu sudah tentu beriringan dengan meningkatnya kebutuhan sarana dan prasarana umum, termasuk rumah ibadah. Semakin banyak populasi non-Islam, semakin mereka membutuhkan tempat beribadah. Itulah sebabnya ada banyak usulan pendirian rumah ibadah baru di Bekasi, salah satunya gereja HKBP Filadelfia.

Ketiga, organisasi masyarakat berbasis agama yang mengedepankan kekerasan dan aksi main hakim sendiri bermunculan dalam 20 tahun terakhir di Bekasi. Front Pembela Islam (FPI), Forum Umat Islam (FUI), Gerakan Reformasi Islam (Garis), dan sejenisnya mendirikan cabang di berbagai daerah di Indonesia, termasuk di Bekasi. Organisasi massa inilah yang secara reguler aktif memobilisasi massa untuk menghalau kristenisasi atau perkembangan aliran sesat yang dianggap menodai Islam. Basis massa organisasi-organisasi tersebut terletak di Jakarta dan sekitarnya, khususnya Bekasi. Mereka, minimal bendera ormas-ormas tersebut, selalu muncul di tengah massa menentang pendirian gereja, termasuk Filadelfia di Tambun Utara, Kab. Bekasi.

Keempat, pemerintah menetapkan aturan baru tentang mekanisme pendirian rumah ibadah, sebagaimana tertuang dalam Peraturan Bersama Menteri (PBM) Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah Dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat. Regulasi yang merupakan perluasan dan perbaikan dari regulasi lama ini dinilai banyak pihak lebih baik dari

pada regulasi sebelumnya (Ali-Fauzi at al., 2012). Meski demikian, rincian mekanisme dalam regulasi ini, khususnya syarat 60 warga setempat yang menyatakan tidak keberatan seringkali dipakai sebagai alasan penentang untuk menggagalkan rencana pendirian rumah ibadah. Pola yang sama berlaku dalam berbagai konflik pendirian rumah ibadah di Indonesia, tak terkecuali gereja Filadelfia.

Kelima, wacana tentang HAM di Indonesia pada saat yang sama tengah berkembang. Setelah pemerintah meratifikasi kovenan internasional mengenai hak sipil dan politik, Indonesia mengesahkan UU tentang HAM tahun 1999. Implikasinya, pemerintah membentuk Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM) dan Komisi Nasional anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan), yang menyebarkan, mengawal dan mengawasi implementasi prinsip HAM di Indonesia. Selain lembaga negara, HAM juga merupakan wacana publik yang telah diperkaya dengan bahan bacaan, berupa buku atau kolom di media. Sebagai kerangka besar, diskusi tentang HAM seringkali berkelindan dengan wacana lain seperti kebebasan beragama dan berkeyakinan, resolusi konflik, dan binadamai. Sejak memimpin gereja Filadelfia, Pdt. Palti semakin sering diskusi mengenai kebebasan beragama dan berkeyakinan bersama kolega di Jakarta.

Sampai di sini, kita paham bahwa Pdt. Palti memimpin gereja HKBP Filadelfia dan mengalami diskriminasi dan kekerasan, dalam konteks transisi ke arah demokrasi yang diwarnai peristiwa konflik kekerasan berbasis agama, termasuk isu pendirian rumah ibadah. Pendirian rumah ibadah baru, dalam hal ini gereja, di Bekasi menjadi persoalan karena ada gap antara penduduk Kristen meningkat akibat migrasi dari berbagai daerah di Indonesia dan ketersediaan gereja yang terbatas. Sementara itu, permintaan pendirian bangunan gereja ini menandai, bagi sebagian kelompok konservatif di Bekasi, upaya menyebarluaskan kristenisasi di Bekasi.

Transformasi

Konteks sosial politik di atas membingkai metamorfosis pemikiran Pdt. Palti: perubahan paradigma dari komunitas ke kebebasan

beragama; dan perubahan dari paradigma korban ke pembela HAM yang lebih luas. Fase pertama, dari paradigma komunitas ke kebebasan beragama, terjadi setelah dia merefleksikan apa yang dialami sendiri dan komunitasnya alami, lalu melihat komunitas lain yang senasib. Sementara itu, pada fase kedua, dia berinteraksi dengan korban di sektor lain, seperti pemrotes keadilan di Papua, pemrotes isu lingkungan, dan korban persekusi karena berbeda orientasi seksual. Pengalamannya itu membuat dia sadar bahwa negara perlu didorong lebih keras untuk bisa menjamin hak-hak warga negara terpenuhi di berbagai sektor. Untuk sikap dan perjuangannya itu, dia rela berkorban demi sebuah ide besar: kemanusiaan.

Dari Paradigma Komunitas ke Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan

Sebagaimana telah disinggung, paradigma Pdt. Palti berkembang dari komunitas ke kebebasan beragama secara umum setelah dia bergumul dengan banyak pihak: mengalami diskriminasi bersama jemaat di komunitasnya, berhubungan dengan organisasi induk, bergumul dengan korban lain di Indonesia.

Pelajaran pertama dia refleksikan dari pengalaman pribadi ketika mengalami kekerasan dan ancaman dalam memperjuangkan hak komunitasnya. Sepanjang proses ibadah mingguan tersebut, dia dan keluarganya mendapat ancaman dan teror, baik langsung maupun tidak langsung.

Selain kekerasan fisik kepada jemaat, masih ada beberapa peristiwa kekerasan yang saya dan keluarga alami. Teror melalui *sms* gelap, telepon gelap, berita-berita menyudutkan saya dari kelompok intoleran di media-media online milik kelompok intoleran (*VoA Islam, Arrahmah, Sabilli*), berita dicari (*wanted*) oleh kelompok Islam radikal di dunia maya, juga ditempel di dinding, massa intoleran mendatangi rumah saya, usaha untuk membunuh saya, dan kriminalisasi polisi.

Pengalaman berikutnya, dia harus menjaga kekompakan komunitas yang beragam pikiran dan keinginan menghadapi masalah

di Filadelfia. Menghadapi lebih dari 300 kepala orang dewasa bukan perkara mudah. Dia harus menjaga stamina dan kekompakan mereka dalam menghadapi tekanan dari luar.

Saya harus meyakinkan mereka terus-menerus. Saya juga perlu merumuskan narasi yang bisa menjaga kekompakan sesama jemaat. Di tengah-tengah situasi konflik, perbedaan pendapat di internal jemaat sulit dihindari. Satu-satunya jalan, ya hadapi. Ada yang maunya lawan saja, bila perlu pakai senjata. Ada juga yang kalem, tidak emosional. Saya sampaikan tujuan akhir perjuangan ini kepada mereka dalam berbagai kesempatan, baik khutbah atau pertemuan lainnya, secara berulang-ulang, bahwa agar kita punya tempat ibadah yang nyaman dan tanpa ancaman. Tujuan akhir inilah yang saya selalu katakan dalam berbagai kesempatan.

Pergumulan lain yang memengaruhi perubahan paradigma adalah organisasi yang memayungi gerejanya, HKBP Pusat. Dia menceritakan bahwa “berhubungan dengan organisasi tidak jarang salah paham. Misalnya, saya harus ambil langkah cepat ketika di lapangan berhadapan dengan para penentang. Sementara itu, setiap keputusan harus dikoordinasikan dengan organisasi, yang tidak selalu cepat. Ternyata keputusan saya tidak disetujui. Kadangkala organisasi tidak bersikap apa-apa atas apa yang terjadi di lapangan.”

Dia merasa beruntung karena ada Tim Advokasi HKBP Filadelfia yang di dalamnya termasuk Tim Pembela Kebebasan Beragama (TPKB), kumpulan pengacara dipimpin Saor Siagian yang mendampingi kasus Filadelfia. Mereka turut memberi masukan mengenai sikap dan pernyataan mana yang paling strategis dalam merespons pihak penentang dan keputusan pemerintah. Baginya, Saor Siagian dan teman-teman di Tim Advokasi HKBP adalah “pendidik” secara informal untuk dirinya dan juga jemaat tentang apa dan bagaimana HAM dan kebebasan beragama dan berkeyakinan seharusnya diwujudkan di Indonesia. Mereka juga aktif memotivasi dan mewanti-wanti jemaat agar perjuangan ini bersih dari kekerasan karena kekerasan hanya akan menyulitkan perjuangan.

Untuk memupuk perasaan dan sikap optimis, Pdt. Palti berkoordinasi dengan komunitas lain di Bekasi yang mengalami hal serupa. Bersama mereka, dia berbagi pengalaman dan pengharapan. Dia berkoordinasi, berjejaring dan berbagi pengalaman dengan HKBP lain, gereja lain dan komunitas Ahmadiyah. "Dari mereka, saya mengetahui bahwa ada aktor di belakang layar yang sama, yang ada di dalam berbagai kasus di Bekasi. Saya tahu mereka dekat dengan pemerintah. Saya merasa ada konspirasi yang sistematis dari pemerintah terhadap minoritas di Bekasi," tuturnya. Pengalaman dan pengetahuan yang menurutnya masih terbatas ini membawanya untuk memikirkan hak pihak-pihak dari lintas komunitas yang sama-sama mengalami diskriminasi.

Pengalaman-pengalaman di atas yang membawa Pdt. Palti untuk tidak saja memikirkan hak komunitasnya, tetapi juga komunitas lain yang mengalami hal yang sama di Bekasi. Kesadaran baru ini mendorongnya untuk selalu hadir dalam berbagai undangan untuk mendiskusikan bagaimana menyelesaikan persoalan yang Filadelfia alami atau korban lainnya di Indonesia. Pertemuan itu, sebagaimana disebutkan di bagian awal, memberi mandat sebagai Koordinator Nasional Sobat KBB dengan tugas utama membagi pengalaman dan menguatkan korban lain di Indonesia.

Pdt. Palti mengaku tugas tersebut tidak bisa dia laksanakan ketika berkunjung ke Sampang, Madura, dengan tujuan menemui ratusan penganut Syiah. Mereka mengungsi ke Gedung Olah Raga (GOR) setelah kampung halamannya dibakar massa karena dianggap penganut aliran sesat. Di lokasi ini, seharusnya Pdt. Palti turut menguatkan korban dengan bercerita pengalaman di Bekasi. Tetapi, dia tidak sanggup melakukannya.

Saya tak sanggup berkata-kata. Saya sedih menyaksikan apa yang mereka alami. Saya hanya bisa mengamati penderitaan mereka. Alih-alih menguatkan, saya jadi belajar bahwa apa yang dialami di Jejenan bukan apa-apa. Kami di Bekasi merasakan penderitaan sedemikian rupa, di Sampang jauh lebih menderita.

Mereka kehilangan rumah tinggal. Mereka tinggal di tempat penampungan yang hampir tidak manusiawi. Air terbatas. Tidak ada ruang privasi. Negara tidak hadir di sana. Hak dasar mereka direnggut.

Hal serupa dia rasakan ketika berkunjung ke Wisma Transito, Mataram, Nusa Tenggara Barat tahun berikutnya. Wisma Transito adalah tempat yang disediakan pemerintah untuk warga penganut Ahmadiyah sejak 2006 yang terusir dari kampung halamannya, desa Ketapang, Lombok Barat. Dia berkunjung ketika mereka sudah menempati wisma itu selama tujuh tahun. Menurutny, apa yang mereka alami sama dengan penderitaan komunitas Syiah di Sampang. Di sini pun dia tidak bisa berkata-kata banyak dengan penghuni. Dia hanya menyaksikan betapa pelanggaran HAM telah dialami begitu rupa oleh penganut Syiah di Sampang.

Pada kunjungan lainnya, dia mengaku beruntung bisa berkunjung dan bertemu dengan pemuka agama dan tokoh masyarakat masjid Nur Musaffir di Kupang di mana pembangunan rumah ibadatnya juga terhambat seperti Filadelfia di Bekasi. Dia berkunjung ke Kupang untuk mendiskusikan berbagai masalah kebebasan beragama di Indonesia, termasuk pendirian masjid tersebut. Martin, tuan rumah kegiatan yang juga komisioner Komisi Yudisial, mengajak Pdt. Palti ke rumah Kepala Kesbangpol. Setelah obrolan malam itu, Kepala Kesbangpol mengajaknya untuk hadir dan bicara di hadapan peserta yang terdiri dari perwakilan Kementerian Agama (Kemenag), Kesbangpolinmas, Camat, dan pihak penentang masjid. Pdt. Palti menyetujui untuk hadir dan bicara di dalam forum. Dia sudah mendengar lama bahwa masjid itu dipersoalkan salah satu alasannya karena gereja di Jawa juga diganggu, seperti gereja HKBP Filadelfia. Untuk itu, dia merasa perlu menyampaikan yang sesuai dengan prinsip kebebasan beragama, bukan balas dendam. Dia menuturkan,

Sayalah pendeta yang sering kalian jadikan sebagai contoh gereja yang diganggu. Saya pendeta HKBP Filadelfia, yang kalian dukung dengan menutup masjid di sini. Saya tidak setuju. Tidak

bisa kejahatan dibalas dengan kejahatan. Kupang, *kan*, kota kasih. Kasih tidak pernah membalas kejahatan dengan kejahatan. Kasih haruslah dari Timur ke Barat. Seperti matahari yang terbit dari Timur ke Barat.

Menurutnya, siang itu formulir yang menyatakan tidak keberatan atas pembangunan masjid ditandatangani peserta. Bahkan, ada beberapa warga yang menawarkan untuk menambahkan anggota keluarganya jika diperlukan. Pada April 2016, pemerintah melakukan peletakan batu pertama sebagai pertanda bahwa masjid sudah mendapat izin untuk dibangun. Dia merasa kehadirannya dalam perjumpaan dengan tokoh setempat turut menyumbang penyelesaian pembangunan masjid di Kupang.

Selain ke Kupang, Pdt. Palti beberapa kali hadir baik dalam perayaan maupun *workshop* di komunitas Sunda Wiwitan, Cigugur, Kuningan, Jawa Barat. Dia sudah mengenal Dewi Kanti, tokoh Sunda Wiwitan, sebelum berkunjung pada awal 2013. Penganut Sunda Wiwitan adalah salah satu komunitas agama leluhur yang mengalami pasang surut pengakuan dari pemerintah sejak kemerdekaan dan menjadi korban sejak ‘dilahirkan’ sampai dikuburkan’ (Maarif, 2017: 6). “Mereka tidak mendapat Akta Kelahiran seperti kita karena pernikahan mereka tidak dicatatkan layaknya penganut agama besar di Indonesia. Hak-hak dasar mereka tercerabut karena mereka dianggap “kafir” oleh pihak lain. Padahal, merujuk konstitusi, mereka seharusnya tidak dibedakan,” paparnya.

Berdasarkan pengalaman-pengalaman itu, Pdt. Palti berefleksi bahwa masalahnya lebih luas dari diskriminasi yang komunitasnya alami. Problemnya tidak spesifik desa Jejalén Jaya, di mana gerejanya sulit didirikan, tetapi sikap negara yang tidak tegas dalam melindungi kebebasan beragama dan berkeyakinan warganya. Akibatnya, penderitaan demi penderitaan warga negara, yang dia saksikan langsung, tidak terselesaikan. Alih-alih, kekerasan dan diskriminasi serupa terjadi lain di wilayah lain dengan skala dan daya rusak yang berbeda-beda.

Dari Paradigma Korban ke Pembela HAM

Metamorfosis kedua dia alami khususnya ketika dia mulai berteman dan berhubungan dengan korban persekusi dan diskriminasi lintas sektor dan isu. Pergumulan dengan mereka di satu sisi dan pergumulan dengan pengetahuan baru di kampus telah mendorong dia untuk tidak saja membela korban atas nama agama dan keyakinan, tetapi juga kepada mereka yang menuntut keadilan dalam isu perbatasan seperti Papua, korban tragedi 1965, perbedaan orientasi seksual, dan bahkan hak berorganisasi HTI. Dasar pembelaannya adalah prinsip-prinsip universal HAM, yang telah banyak dia diskusikan bersama kolega di berbagai kesempatan.

Pengetahuan tentang kebebasan beragama dan HAM menurutnya diperoleh dari beberapa aktivis dan pegiat lembaga yang memperjuangkan kebebasan beragama dan berkeyakinan dalam kerangka HAM di Indonesia. Misalnya, Komnas HAM. Pdt. Palti beberapa kali jumpa dan diskusi dengan Ifdhal Kasim, mantan komisioner Komnas HAM 2009-2012. Berdiskusi dengan orang seperti Ifdhal, menurutnya, sering menimbulkan perasaan lega dan optimis karena ada pihak-pihak yang mendukung. Selain Komnas HAM, dia juga bertemu dengan pegiat lembaga non-pemerintah yang mendampingi seperti Serikat Jurnalis untuk Kebebasan (SEJUK), Perkumpulan 6211, LBH Jakarta, Wahid Institute, Setara Institute, PUSAD Paramadina dan lainnya. Namun, begitu pulang ke Bekasi dan berhadapan dengan penentang, apalagi suara penentangan datang dari pemerintah daerah, dia tidak bisa menyembunyikan perasaan pesimisme di tengah komunitasnya.

Pernyataan sikap dalam membela mereka yang diperlakukan tidak adil oleh negara maupun kelompok masyarakat intoleran kini lebih eksplisit, khususnya ketika dan setelah menyelesaikan pendidikan pascasarjana Kajian Konflik dan Perdamaian di Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW), Yogyakarta. Menurutnya, memperjuangkan HAM bagi mereka yang direnggut dan didiskriminasi merupakan bagian penting dalam upaya binadamai dan transformasi konflik di

masyarakat. Betapapun mungkin tidak disukai beberapa pihak, dia sampaikan pembelaan terhadap berbagai individu dan komunitas yang terdiskriminasi dengan berbagai cara dan media.

Misalnya terhadap penembakan di Papua tahun 2014, dia menyatakan:

Saya turut bersalah atas korban penembakan di Papua. Mulutku bungkam dan hatiku beku. Maafkan saya saudaraku di Papua. Pak Joko Widodo jangan diam. Jangan hanya *blusukan*. Citra tidak perlu, yang perlu tindakan nyata membebaskan negeri ini dari kekerasan. Anda sudah dipercaya sebagai pembawa damai, lakukanlah pak Jokowi walau Anda harus membayarnya dengan mahal, untuk itulah Anda dipilih Tuhan. Save Papua.

Dia mempersoalkan secara terbuka tindakan aparat negara terhadap warga Papua. Menurutny, "Tindakan aparat itu keji dan tak berperikemanusiaan. Saat berhadapan dengan saudara kita Papua, aparat penegak hukum selalu ganas, keji, kejam. Akan sangat berbeda jauh saat berhadapan dengan saudara kita dari suku non-Papua. Negara pilih kasih". Pada kesempatan lain, dia turut serta dalam aksi menentang sikap aparat itu dalam salah satu aksi di Yogyakarta.

Pembelaan lainnya, misalnya, ditujukan kepada mereka yang didiskriminasi karena perbedaan orientasi seksual atau mereka yang berorientasi seksual Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender (LGBT). Pada 2013, ketika dia masih memimpin gereja Filadelfia dan tahun pertama memimpin Sobat KBB, dia mengungkapkan pandangannya:

Dulu saya tertutup, bisa saya katakan "benci" kepada LGBT (lesbian, gay, biseksual, transgender), benci Ahmadiyah, Syah, Sunni, Hindu, Buddha serta agama-agama lain. Benci kulit hitam, kulit putih dll. Sekarang saya cinta sama mereka apalagi setelah saya bergaul dengan mereka. Namun, hal yang paling mendasar adalah karena mereka manusia sama seperti saya. Apa hak saya untuk membenci mereka? Siapa saya untuk membenci mereka?

Dalam kaitan dengan agama, dia mengatakan bahwa agama

seharusnya bersuara dan memberikan jalan keluar bagi mereka, alih-alih menjadi sumber masalah. Dalam penuturannya, “Agama harus menjadi solusi untuk LGBT (lesbian, gay, biseksual, trans gender) bukan menjadi penghambat bahkan hakim yang memvonis mereka sesat.” Pandangan ini tidak jarang menjadi pertanyaan jemaat apa iya agama membolehkannya. Dia jelaskan kepada mereka bahwa agama mengajarkan kemanusiaan. Menurutny, mereka adalah manusia yang butuh bimbingan agama sehingga agama harus hadir untuk mereka.

Dia menyatakan salut kepada denominasi Kristen lain, dalam hal ini GKI, yang berani mendiskusikan topik LGBT dengan santai:

Suasana makan siang peserta Seminar LGBT dan Gereja. Para peserta didominasi pendeta GKI yang datang dari berbagai daerah pelayanan. Suasana jauh dari formal. Tidak ada dasi, jas, kemeja bak menteri, sepatu kinclong. Sangat jauh berbeda dari apa yang saya lihat di komunitas saya yang begitu formal. Para pendeta GKI ini sedang memperdalam posisi gereja terhadap LGBT. Konferensi GKI telah mencantumkan Allah Bapa dan Ibu. Pengakuan ini sekaligus juga membuka peluang untuk pengakuan gender. Bravo. Berharap gerejaku juga. Yang dimaksud Allah Bapak dan Allah ibu adalah Allah merawat ciptaannya seperti bapak dan ibu.

Di samping itu, dia mengapresiasi sikap PGI (Persekutuan gereja-gereja Indonesia) terhadap isu LGBT. PGI dalam pernyataan sikapnya mengakui bahwa kita hidup dalam keanekaragaman mulai dari ras, etnis, gender, orientasi seksual, maupun agama. Atas dasar itu, PGI merekomendasikan agar umat Kristen mulai bisa menerima keragaman tersebut sebagai fakta sosial. Lebih jauh PGI mengakui bahwa jika LGBT adalah bawaan lahir, dalam kekristenan bukanlah dosa. Implikasinya, PGI menyarankan kepada pastoral untuk mempersiapkan diri melakukan bimbingan kepada keluarga yang memiliki kecenderungan LGBT.⁴ Mengingat sikap dan pandangan PGI

⁴ Selengkapnya dapat dibaca dalam “Pernyataan Pastoral PGI tentang LGBT,” 20 Juni 2016, <https://pgi.or.id/pernyataan-pastoral-tentang-lgbt/> (diakses pada 13 Februari 2018).

itu merupakan hasil perenungan, menurut Pdt. Palti bukan perkara besar, malah perlu diapresiasi.

Selain LGBT, dia juga bersuara terhadap keputusan pemerintah untuk membubarkan organisasi seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Dia menggolongkan HTI sebagai kelompok intoleran karena dia menyaksikan sendiri dan berhadap-hadapan dengan anggota HTI yang menolak HKBP Filadelfia di Bekasi. Anggota HTI ini di antara yang bersuara lantang menolak bangunan gereja, baik di Bekasi maupun Indonesia secara keseluruhan. Tetapi dia tidak setuju dengan pembubaran tersebut. Menurutnya, “Anti Perppu tidak sama dengan pro-HTI. Anti HTI tidak sama dengan pro-Perppu.” Dia mewanti-wanti bahwa pelarangan ini bisa berakibat pada persekusi. “Setelah dibubarkan, muncul nama-nama pengikut HTI. Apa maksudnya? Apakah untuk mempermudah melakukan persekusi? Apakah kisah persekusi anggota PKI tahun 1965 akan terulang bagi anggota organisasi masyarakat yang dibubarkan? Semoga tidak.”

“Yang menarik adalah Pdt. Palti mengutarakan pembelaan-pembelaan tersebut dengan bahasa agama, bahasa persuasi, bahasa pendeta. Dia tidak berpretensi sebagai aktivis HAM yang tidak mempertimbangkan argumen agama. Dalam berbagai kesempatan saya berjumpa dengannya, dia selalu melihat sisi kemanusiaan dalam pembelaannya atas nama agama yang dia yakini dan perjuangkan,” ungkap Thowik Anwari, aktivis Serikat Jurnalis untuk Kebebasan (SEJUK) yang turut mendampingi selama di Filadelfia. Menurutnya, perubahan paradigma yang kini penekanannya pada prinsip HAM adalah bagian tidak terpisahkan dari pergumulannya selama ini sebagai pemimpin agama.

Seperti kita lihat pada paparan di atas, Pdt. Palti konsisten berpegang pada prinsip HAM betapapun sikap dan pandangannya bertentangan dengan jemaat atau organisasi. Dia berusaha menjelaskan sedemikian rupa sehingga dia akan membela siapa pun dengan latar belakang apa pun atas dasar kemanusiaan. Menurutnya, inti ajaran agama pada dasarnya membela manusia dan kemanusiaan. Mereka yang menuntut

keadilan di Papua adalah manusia; mereka yang menuntut hak karena terdiskriminasi karena orientasi seksual juga adalah manusia; bahkan mereka yang intoleran dan kini tengah diperlakukan tidak setara seperti pengikut HTI adalah manusia.

Tiga Faktor

Berdasarkan pemaparan di atas, tulisan ini mengidentifikasi tiga faktor berikut yang secara signifikan telah mengubah dirinya: Pengalaman sebagai korban; pergumulan bersama korban; dan pengetahuan baru. Ketiga faktor tersebut telah mewarnai perubahan cara pandangnya dari waktu ke waktu tentang makna manusia dan kemanusiaan.

Pengalaman sebagai korban menjadi faktor pertama Pdt. Palti mengenali dan meresapi pentingnya HAM sebagai warga negara dalam menjalankan agama dan keyakinan. Meski sudah terpapar selama di perguruan tinggi, isu dan gagasan HAM bukan tujuan utama sebagai pendeta di gereja HKBP Filadelfia, Bekasi. Di sini, dia bertugas melayani jemaat. Setelah sampai di lokasi, dia menyadari bahwa dia harus memimpin komunitas yang menghadapi kendala dalam mendirikan gereja karena ditentang sebagian penduduk. Dia juga menghadapi bukan saja masalah sulitnya mendirikan gereja, melainkan juga tidak tenangnya dalam menjalankan ibadah. Di tengah lelah menghadapi penolakan berbagai pihak, dia merasakan sendiri betapa menderitanya menjadi korban diskriminasi dan perlakuan tidak setara dari pemerintah maupun kelompok intoleran. Dia juga sempat dikriminalisasi atas tuduhan yang tidak jelas dan tidak ada bukti. Pengalaman personal ini, menurut pengakuannya, tidak akan pernah bisa dilupakan sekaligus mendorongnya untuk mulai memahami hak warga negara dalam beragama dan berkeyakinan.

Faktor berikutnya yang mendorong untuk bertransformasi adalah perjumpaannya dengan korban-korban kekerasan dan diskriminasi atas nama agama di wilayah lain di Indonesia. Dia mendengar dan melihat langsung penderitaan penganut Syiah di Sampang dan Ahmadiyah di Transito yang terusir dari kampung halaman. Dia

semakin yakin ada masalah besar dengan kebebasan beragama di Indonesia. Apa yang dialami Filadelfia adalah bagian kecil dari masalah yang lebih besar, yakni jaminan kebebasan beragama dan berkeyakinan dari pemerintah yang tidak konsisten. Perjumpaan langsung dengan korban di komunitas lain telah memperluas pandangannya dari paradigma perjuangan untuk komunitas sendiri ke paradigma perjuangan untuk semua pihak yang dipinggirkan.

Tidak hanya mereka yang berbeda agama dan keyakinan, dia juga berjumpa dan bergumul dengan korban diskriminasi karena perbedaan pendapat, ideologi dan orientasi seksual. Dia mendengarkan langsung kisah ketidakadilan yang dialami warga Papua, baik di Papua atau yang sedang berjuang di kota lain seperti Jakarta atau Yogyakarta. Dia juga mendengar langsung kisah mereka yang dianiaya karena perbedaan orientasi seksual. Meski harus bertentangan dengan jemaat, organisasi atau pihak lainnya, dia tetap akan bersuara lantang membela hak mereka. Bahkan, dia turut membela hak mereka yang sebelumnya merupakan pelaku diskriminasi dan intoleransi ketika mereka belakangan diperlakukan tidak adil seperti yang dialami komunitas HTI. Dia mengaku bahwa ini dilema paling berat, tetapi prinsip HAM yang berlandaskan kemanusiaan harus diperjuangkan, apa pun latar belakang identitas dan ideologinya.

Faktor *ketiga* yang mendorong transformasi adalah pendidikan. Dia sudah banyak mendengar mengenai teologi pembebasan, teologi yang berpihak kepada yang paling tidak beruntung, di STT HKBP Pematang Siantar. Ajaran-ajaran tersebut kadang kala keluar dari pandangannya ketika dia hendak menenangkan jemaat yang sudah mulai panas dan tidak tahan dengan penderitaan selama ini. Pengetahuan yang diperoleh di perguruan tinggi pada dasarnya turut mewarnai usahanya membela hak beragama sebagai warga negara selama ini. Akan tetapi, dia tidak pernah puas dengan pengetahuan yang dimiliki. Selama menghadapi problem di Filadelfia, misalnya, dia tidak pernah mau melewatkan forum-forum yang diadakan berbagai lembaga, baik berbasis kampus maupun non kampus, yang mendiskusikan persoalan kebebasan beragama dan berkeyakinan di Indonesia. Menurutny,

forum-forum itu secara tidak formal mengajarnya tentang apa itu kebebasan beragama dan prinsip-prinsip HAM.

Tidak mengherankan jika dia memutuskan untuk mengambil program master bidang kajian konflik dan perdamaian di UKDW. Dia dengan sengaja memilih program ini karena dia menyadari bahwa prinsip-prinsip HAM harus ditegakkan dengan berbagai cara. Sebagai pendeta, dia merasa perlu mendalami bagaimana resolusi dan transformasi konflik di masyarakat bisa dilakukan. Selain tindakan tegas pemerintah, menurutnya, sebagai tokoh agama dia harus memiliki keterampilan mengelola perbedaan di masyarakat. Alasan lain kenapa di UKDW adalah karena transformasi konflik itu didiskusikan dalam kerangka teologi kekristenan. Aspek ini, menurutnya, sangat penting mengingat di situlah dia akan banyak berkontribusi bagi perjuangan bina damai dan pembelaan HAM di masyarakat. Dari kampus inilah dia semakin mantap untuk menjadi pembela HAM sebagai bagian dari upaya binadamai, betapapun hal itu tidak sejalan dengan pikiran jemaat atau kebijakan organisasi.

Implikasi

Pengalaman Pdt. Palti ini telah memberi beberapa pelajaran bagi advokasi hak-hak asasi manusia, khususnya kebebasan beragama di Indonesia. *Pertama*, korban kekerasan dan perlakuan diskriminasi memiliki potensi yang tidak dimiliki orang lain untuk menjadi pembela HAM dan binadamai. Apa yang mereka alami tidak akan pernah mereka lupakan. Pengalaman tersebut merupakan modal terbesar mereka untuk berdaya memperjuangkan hak dirinya yang terampas, tetapi juga hak korban lainnya. Karenanya, sudah saatnya kita meninggalkan pandangan bahwa korban kekerasan dan diskriminasi atas nama agama dan keyakinan sebagai tak berdaya. Meski untuk menjadi pembela HAM tidak harus mengalami sebagai korban, pengalaman pahit mereka merupakan kekuatan terbesar untuk membalikkan keadaan, yakni memelihara binadamai, mengupayakan kesetaraan dan memperjuangkan jaminan dari negara akan hak-hak

asasi sebagai warga negara, sebagai manusia.

Kedua, kesempatan berjumpa dan bergumul dengan sebanyak mungkin pihak dan perspektif turut membuka wawasan para pembela HAM. Kesempatan berjumpa dan berinteraksi langsung dengan korban lain atas nama agama, atau korban lain karena perbedaan orientasi seksual atau perbedaan ideologi, adalah kemewahan. Perjumpaan itu membuka jalan baginya untuk menyelami masalah lebih dalam dan mendorongnya untuk konsisten memperjuangkan hak warga negara. Membuka jalan bagi korban untuk berjumpa dengan korban lain merupakan upaya yang perlu dikembangkan untuk memperbanyak pembela HAM dan penyokong binadamai di Indonesia. Advokasi HAM dan binadamai akan lebih kuat di masa depan jika bertukar pengalaman, berbagi wawasan dan bersinergi sudah menjadi tradisi para pejuang HAM dan pegiat binadamai, apalagi mereka yang pernah mengalami diskriminasi.

Meningkatkan keterampilan dan kemampuan korban dalam menghadapi diskriminasi merupakan implikasi berikutnya untuk memperkuat advokasi HAM dan upaya binadamai di Indonesia. Merujuk pengalaman Pdt. Palti aspek pengetahuan ini ditentukan dua segi: dalam dan luar. Dia pada dasarnya adalah seorang pembelajar. Dia tidak pernah puas dengan pengetahuan yang dimiliki. Kunci lainnya adalah kesempatan untuk mendapat pengetahuan baru meski penuh dengan pengorbanan, jiwa maupun harta. Aspek pengetahuan dan keterampilan korban kekerasan dan diskriminasi atas nama agama dan keyakinan, karenanya, perlu menjadi prioritas lain dalam memperkuat advokasi HAM dan upaya binadamai di Indonesia.

Barangkali Pdt. Palti tidak pernah bisa memilih di mana dia akan melayani umat. Tetapi, dia tidak mau melewatkan setiap kesempatan yang ada di depan mata untuk terus belajar dan belajar untuk memahami titah Tuhan mengenai cinta kasih dan kemanusiaan. Pengalaman pahit diperlakukan tidak adil dan diskriminatif tidak membuatnya patah arang. Dia terus berjuang bukan saja untuk keadilan komunitasnya melainkan juga bagi semua warga negara

Indonesia. Meski dia harus menanggung hidup yang tidak mudah, dan sunyi, dia teguh dengan pendirian untuk memperjuangkan HAM di negeri ini. Seraya mengutip Gus Dur, dia percaya bahwa kedamaian tanpa keadilan adalah ilusi.***

Bibliografi

- Ali-Fauzi, Ihsan, Samsu Rizal Panggabean, Nathanael Gratiyas Sumaktoyo, Anick H. T., Husni Mubarak, Testriono, dan Siti Nurhayati. 2012. *Kontroversi Gereja di Jakarta*. Yogyakarta: Center for Religious and Cross-Cultural Studies, Universitas Gadjah Mada.
- Aritonang, J. Sihar and Karel Steenbrink. 2008. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden and London: Brill.
- Fleming, C.M., M. Lemont, and J.S. Welburn. 2012. "African American Respond to Stigmatization: The Meaning and the Salience of Confronting, Deflecting Conflict, Educating the Ignorant and 'Managing the Self.'" *Ethnic and Racial Studies* 35: 400-417.
- Kesaksian Hidup. 2016. "Jemaat Gereja HKBP ini Tetap Beribadah Meski Diganggu Alat Pengeras Suara Umat Lain." *Youtube.com*, 14 November, <https://www.youtube.com/watch?v=cwpffj0ITKg> (diakses pada 8 Februari 2018).
- Maarif, Samsul. 2017. *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*. Yogyakarta: Center for Religious and Cross-Cultural Studies, Universitas Gadjah Mada.
- Panggabean, Samsu Rizal dan Ihsan Ali-Fauzi. 2014. *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia*. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina.
- Panggabean, Samsu Rizal, R. Harisyah Alam, dan Ihsan Ali-Fauzi. 2010. "Patterns of Religious Conflict in Indonesia (1990-2008)." *Studia Islamika* 17: 233-298.
- Persekutuan Gereja-gereja Indonesia (PGI). 2017. "Pernyataan Pastoral PGI tentang LGBT." 20 Juni, <https://pgi.or.id/pernyataan-pastoral-tentang-lgbt/> (diakses pada 13 Februari 2018).

Bab IV

Inong Balee Mencari Keadilan: Khairunisak Rusli di antara Perjuangan Politik dan Perjuangan Perempuan

Sri Lestari Wahyuningroem

Pengantar

Foto keluarga kecil itu terpampang rapi di ruang keluarga. Terpampang Khairunisak Rusli,¹ suaminya, Mulyadi, dan dua anak mereka dengan raut bahagia. Di atas televisi, foto sang suami terpampang berikut namanya. Foto tersebut adalah sebuah memorialisasi sederhana, mengingatkan isi rumah ini dan juga tamu-tamu yang datang tentang

¹ Saya berterimakasih kepada Khairunisak Rusli yang telah menerima saya untuk wawancara meskipun dia dalam situasi berduka pascawafatnya Bapak Mulyadi. Nisah juga memberi kontak agar saya dapat mewawancarai tiga rekannya sesama mantan kombatan dari Bireun (Ramisah Ali, Fitri Wahyuni, dan Mahyunizar) pada kesempatan Kongres Perempuan Aceh (*Duek Pakat Inong Aceh*) di Banda Aceh. Saya menyadari, keterangan-keterangan narasumber dapat menimbulkan reaksi terutama dari elemen petinggi mantan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) yang mungkin kurang berkenan dengan beberapa informasi di sini. Tapi saya bisa mempertanggungjawabkan data dan informasi yang disajikan di sini, karena selain wawancara saya juga menggunakan sumber-sumber sekunder yang bisa dipertanggungjawabkan. Saya juga berterimakasih kepada Arabiyani Abubakar yang sudah memperkenalkan saya dengan Nisah dan bersedia menemani selama wawancara. Arabiyani juga memperkenalkan saya kepada beberapa anak yang orang tua mereka gugur dalam konflik Aceh, serta Umi Anida di Bireun, dan berkesempatan berdiskusi dengan mereka untuk menambah informasi terkait konteks dan pengalaman masa konflik serta dampaknya. Kepada mereka saya mengucapkan terima kasih. Terakhir, terima kasih juga kepada M. Fariz, teman lama penulis yang pernah lama aktif bersama mantan *inong balee* di Liga Inong Aceh (LINA) Bireun atas informasi berharga yang diberikan, serta Dara Mutia Uning, sahabat yang menjadi teman diskusi dalam penulisan ini dan dalam banyak hal lainnya.

kepergiannya ke haribaan Sang Pencipta. Mulyadi meninggal Januari 2018 lalu, setelah menderita sakit berkepanjangan. Kepergiannya tidak saja menimbulkan kekosongan bagi rumah yang mereka tinggali, tetapi, yang paling utama, kekosongan di hati Nisah dan anak-anaknya.

Dalam balutan daster biasa dan jilbab merah muda, perempuan yang biasa dipanggil Nisah itu mengatakan bahwa Mulyadi adalah suami yang selama ini tidak pernah meninggalkannya dalam situasi apa pun. Kesedihan masih terurat di wajahnya. Sosoknya yang nampak rentan menutupi latar belakangnya yang justru terkesan tegar. Kehilangan Mulyadi adalah yang terberat baginya selama tiga dekade hidupnya. Mereka bertemu ketika riuh rendah tembakan antara pasukan tentara Indonesia dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) mengepungnya keluar dari warung kecil milik Mulyadi. Nisah saat itu ditugaskan atasannya untuk turun gunung membeli kebutuhan logistik pasukan. Nisah, seorang kombatan perempuan GAM, atau biasa disebut *inong balee*, terpaksa bersembunyi di warung Mulyadi hingga kontak senjata selesai, dan kondisi aman untuknya kembali ke gunung bergabung bersama pasukannya.

Kisah hidup Nisah merupakan satu cerita kompleks ketika seorang perempuan masuk ke dalam pusaran, dan keluar dari, ekstremisme kekerasan karena sebuah utopia tentang keadilan bagi masyarakatnya dan pada saat yang sama dia juga memilih untuk menjalani peran spesifiknya sebagai perempuan. Ada ratusan cerita kombatan perempuan lainnya yang berdimensi multi dalam memahami peran mereka dalam perjalanan sejarah di Aceh. Namun demikian, tidak semua mampu merepresentasikan perjalanan “hijrah” individu dari nilai-nilai kekerasan akibat ekstremisme di mana mereka menjadi bagian di dalamnya, kepada nilai-nilai perdamaian. Juga, tidak semua kombatan perempuan bisa leluasa menceritakan kisahnya tanpa khawatir intervensi dari hierarki organisasi di mana dia pernah terlibat. Nisah adalah salah satu individu yang bisa bercerita tentang transformasinya tanpa terlalu kaku pada otoritas politik di mana dia pernah dan masih bernaung saat ini.

Di usianya yang sangat muda, lima belas tahun, Nisah memutuskan

bergabung sebagai kombatan GAM dan mengangkat senjata melawan kehadiran Republik Indonesia di tanah Nangroe Aceh Darussalam untuk sebuah cita-cita bersama tentang kemerdekaan. Sebagai seorang perempuan di kultur masyarakat yang sangat patriarkis, pilihan ini tidak mudah. Pilihan berperang berarti melepaskan identitas perempuannya demi perjuangan yang lebih besar. Hampir tidak ada ruang untuk mengartikulasikan identitasnya sebagai perempuan dalam norma perang yang sangat maskulin. Meski begitu, Nisah membuat pilihan dan strateginya sendiri. Dia berperang, dan dia menjadi perempuan sesungguhnya yang memperjuangkan hak reproduksinya sebagai seorang istri dan ibu.

Tulisan ini akan membahas Nisah sebagai satu dari banyak cerita yang memperlihatkan ketegangan-ketegangan nilai personal dan kolektif dalam diskursus tentang perlawanan atas nama “nasionalisme” Aceh dan keadilan. Ketegangan-ketegangan nilai ini belum pernah ditampilkan dalam narasi-narasi ataupun kajian-kajian tentang konflik di Aceh maupun heroisme perempuan dalam sejarah perlawanan di Aceh. Ekstremisme, dalam hal ini, menunjukkan wajahnya yang lain, dan bisa jadi wajah lain inilah yang menuntun seseorang pada keputusan untuk bertransformasi pada perdamaian sebagai cara lain untuk berjuang untuk sebuah kepercayaan akan keadilan.

Bagian pertama tulisan ini membahas kilas balik singkat tentang sejarah perlawanan dan konflik di Aceh, khususnya di era pemerintah Orde Baru. Konflik yang sedemikian represif memantik kemarahan Nisah dan banyak warga sipil lainnya, dan membuatnya percaya bahwa keadilan untuk “bangsa Aceh” hanya bisa diraih dengan perlawanan bersenjata. Bagian kedua membahas tentang unit kombatan perempuan dalam GAM di mana Nisah ikut bergabung. Bagian ini sekaligus juga memeriksa kembali keterlibatan perempuan Aceh dalam narasi perlawanan sejak masa kolonialisme Belanda. Bagian ketiga membahas kehidupan Nisah, termasuk keluarga dan nilai-nilai yang dia terima. Ini akan memberi gambaran yang nantinya akan memengaruhi pilihan-pilihan Nisah dalam perjuangannya. Bagian berikutnya adalah perubahan situasi politik di Aceh pascakonflik dan bagaimana Nisah

kemudian memilih bentuk perjuangannya yang baru. Terakhir adalah kesimpulan.

“Nasionalisme” Aceh: GAM dan Perlawanan terhadap Kekuasaan Pemerintah Pusat Republik Indonesia

Perjalanan sejarah Aceh berisikan narasi panjang tentang perlawanan terhadap kekuasaan yang sewenang-wenang. Sejak masa kolonialisme Portugis, Kerajaan Aceh dan masyarakat Aceh menolak otoritas yang menguasai tanah dan negeri yang sering disebut sebagai Serambi Mekkah ini. Aceh bergabung bersama kelompok perlawanan lain untuk memperjuangkan kemerdekaan Indonesia, dan tetap menjadi bagian dari negara Republik Indonesia hingga Pemerintah Indonesia mengadopsi bentuk negara kesatuan tahun 1950 dan menjadikan Aceh sebagai bagian dari Propinsi Sumatera Utara melalui Undang-Undang No 5 tahun 1950 (Hasjmi, 1985). Elite-elite lokal, terutama kelompok ulama dibawah Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA), menolak kebijakan ini dan dipimpin oleh Daud Beureuh mereka mendeklarasikan Negara Islam pada 21 September 1953. Inilah perlawanan pertama kelompok masyarakat Aceh terhadap pemerintah pusat RI. Meskipun perang ini berakhir dengan ikrar damai Lam Teh pada April 1957, dan Aceh mendapatkan kembali status Daerah Istimewa tahun 1959, ketidakpuasan terhadap pemerintahan pusat tetap berlangsung dan memuncak pada masa pemerintahan Orde Baru.

Ketidakpuasan masyarakat Aceh terhadap pemerintahan rezim militer ini multidimensi, dari mulai ekonomi, sosial, dan politik. Dalam hal ekonomi, pendapatan Aceh dikendalikan oleh pemerintah pusat dan hanya menyisakan sedikit dari pemasukan yang diberikan Aceh lewat penambangan minyak dan gas.² Selain itu, sektor kehutanan dan berbagai industri hilir seperti pupuk dan kertas, juga berkontribusi besar terhadap pendapatan negara. Total, Aceh menyumbang rata-rata sebesar Rp. 31.7 triliun per tahun (Ahmad, 1999). Sedangkan

² Sumber alam gas skala besar ditemukan di Arun, Aceh Utara pada tahun 1969 dan mulai beroperasi sejak tahun 1977 dengan penghasilan rata-rata sekitar US \$2.600.000 per tahun (Ahmad, 1999).

Aceh hanya menerima rata-rata sekitar 0.05% dari jumlah pendapatan tersebut (Wahyuningroem, 2000: 78).

Kesenjangan di atas kemudian berdampak pada kesenjangan sosial di masyarakat dan ketidakpuasan politik terutama dari elite-elite lokal di Aceh. Kesenjangan sosial terjadi akibat tidak meratanya populasi di timur dan utara Aceh serta pergesekan antara pendatang (terutama suku Jawa) dan masyarakat lokal. Secara politik, perubahan sistem pemerintahan yang sangat sentralistis oleh rezim Soeharto mengubah struktur sosial dan politik, termasuk kepemimpinan lokal di Aceh. Ditambah lagi, depolitisasi lewat system *floating mass*, dan hegemoni Golkar sebagai satu-satunya pusat kekuasaan politik, menjadikan ketidakpuasan politik semakin meningkat (Wahyuningroem 2000: 78-82).

Puncaknya adalah ketika pada 4 Desember 1976 dideklarasikan sebuah gerakan oposisi terhadap pemerintah pusat oleh Hasan Tiro, salah seorang pengikut Daud Beureuh. Gerakan ini disebut Gerakan Aceh Merdeka (GAM). GAM memusatkan perlawanannya di tiga wilayah: Pidie, Aceh Timur, dan Aceh Utara (Wahyuningroem, 2000: 85). Tiro mengusung “nasionalisme” bangsa Aceh, dan membenturkan identitas kolektif ini dengan bangsa “Jawa” yang dipropagandakan sebagai penjajah Indonesia. Gerakan ini ditanggapi oleh pemerintah RI dengan pengejaran dan penangkapan besar-besaran hingga 1982. Hasan Tiro dan beberapa tokoh gerakan lainnya melarikan diri ke Swedia tahun 1979, namun perlawanan terus berlangsung meskipun dalam skala terbatas dan sporadis. Gerakan perlawanan ini semakin membesar dimotori oleh mereka yang terinspirasi Tiro, dan Tiro sendiri tetap melakukan diplomasi-diplomasi internasional untuk mendukung disintegrasi Aceh dari RI. Dari 1989 hingga 1990, GAM menargetkan militer Indonesia dengan melakukan aksi-aksi kekerasan yang menimbulkan korban jiwa terutama tentara (Amnesty International, 1998).

Pemerintah Indonesia merespons dengan secara resmi menetapkan

Aceh sebagai Daerah Operasi Militer pada 1990. Sejak itu, Aceh nyaris tidak dapat diakses oleh dunia luar, termasuk Persatuan Bangsa-Bangsa (PBB),³ dan kekerasan-kekerasan oleh militer Indonesia terus berlangsung hingga menysasar rakyat sipil biasa (Amnesty International, 1998). Beberapa tokoh GAM tewas oleh tentara Indonesia, seperti Yusuf Ali (1991), Keuchik Umar (1992), Ahmad Musa (1993), dan banyak pengikut mereka (*Kompas*, 24 Mei 1999). Selama beberapa tahun, gerakan perlawanan cukup berhasil dilumpuhkan, hingga menjelang krisis ekonomi dan politik di Jakarta yang melengserkan Soeharto tahun 1998. Mulai tahun 1997, ketika kekuasaan Soeharto mulai goyah, mulai bermunculan banyak laporan tentang pelanggaran HAM di Aceh,⁴ baik di dalam maupun luar negeri, dan menimbulkan tekanan besar terhadap pemerintah Indonesia untuk bertanggung jawab atas apa yang terjadi. Tidak lama setelah Habibie menggantikan Soeharto sebagai Presiden RI, status DOM resmi dicabut tahun 1998, dan Presiden mengirimkan tim khusus untuk menyelidiki pelanggaran HAM yang terjadi selama DOM diberlakukan.

Perlawanan tidak berhenti di tahun lengsernya Soeharto; justru momentum instabilitas politik ini menjadi peluang bagi GAM untuk lebih leluasa bergerak dan melanjutkan perlawanannya dalam skala lebih luas dan masif. Di tengah sorotan dunia internasional atas rekam jejak pelanggaran HAM di berbagai tempat termasuk Aceh, pemerintah RI menanggapi dengan pilihan politik: membentuk dan

³ Pada tahun 1990 dan 1991 Lembaga Bantuan Hukum Indonesia (LBHI) melakukan investigasi terhadap pelanggaran HAM di Aceh, namun laporannya dilarang terbit oleh pemerintah dan LBH diawasi dengan ketat. Selain itu, salah seorang *Special Rapporteur* PBB, Peter Kooijmans, juga dihalangi mengunjungi Aceh oleh pemerintah pusat. Amnesty International melakukan penyelidikan di Aceh dan Timor Timur selama 15 tahun, dan secara keras mendapat peringatan dari pemerintah Indonesia (Amnesty International, 1998).

⁴ Beberapa pihak melakukan investigasi jumlah pelanggaran HAM di Aceh selama periode konflik. Amnesty International, yang sudah lebih dulu mendokumentasikan kekerasan di Aceh, menyebut setidaknya 2.000 orang tewas sejak 1990 hingga 1998. Tim Penasihat Presiden Habibie menyebutkan angka 1.300 korban tewas dan ribuan bentuk kekerasan dan dampak lainnya. Komnas HAM menemukan 781 angka korban yang tewas dan ribuan korban serta dampak kekerasan lain. Beberapa lembaga lokal di Aceh yang tergabung dalam Forum Peduli HAM (FP HAM) mencatat 1.321 orang tewas selama DOM, dan ribuan lainnya juga menjadi korban dan terdampak oleh kekerasan (Wahyuningroem, 2000: 107).

mengesahkan UU Otonomi Khusus Aceh pada 1999, mirip strategi yang dilakukan Soekarno dan Soeharto di masa lalu, dengan penegasan lagi kekhususan menerapkan Syariat Islam. Presiden Abdurahman Wahid mencoba pendekatan negosiasi dengan upaya perundingan damai namun gagal. Ketika Megawati Soekarnoputri menjadi presiden, ketegangan meningkat setelah dia menetapkan Aceh sebagai wilayah Darurat Militer (DM) pada 2003. Bukannya malah mengendalikan situasi di Aceh, status DM ini justru membuat Aceh makin tidak aman bagi masyarakat sipil, dan perlawanan GAM justru membesar. Gencatan senjata dilakukan oleh kedua pihak RI dan GAM pada 2004, namun tidak berlangsung lama. Situasi baru berubah secara drastis setelah tsunami menghantam wilayah-wilayah pesisir Aceh, termasuk ibu kota Banda Aceh, pada 26 Desember 2004. Tidak kurang dari 200.000 orang meninggal, dan Aceh porak poranda. Bantuan-bantuan kemanusiaan pun berdatangan dan seketika membuka Aceh seluas-luasnya kepada orang luar agar bantuan dan rekonstruksi Aceh dapat berlangsung lancar.

Pemerintah Indonesia, saat itu dipimpin Presiden Susilo Bambang Yudhoyono, mengambil inisiatif untuk memulai dialog damai dengan pimpinan-pimpinan GAM, terutama Hasan Tiro di Swedia. Dengan bantuan mediasi Crisis Management Initiative (CMI) yang dipimpin Presiden Swedia Martii Ahtisaari, akhirnya perjanjian damai (memorandum of understanding atau MoU) disepakati kedua belah pihak di Helsinki pada 15 Agustus 2005. Butir-butir kesepakatan MoU ini kemudian ditegaskan lagi dalam UU No 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh (UUPA), yang sekaligus menandai babak politik baru di Aceh dengan kekhususannya.

Inong Balee dalam Diskursus Perlawanan Aceh

Pada periode awal pasca-Reformasi, bermunculan banyak foto perempuan Aceh berbalut seragam dan atribut GAM di berbagai media massa nasional dan internasional. Foto-foto ini pertama kali muncul 1999, diambil jurnalis dan disebarluaskan pertama kali oleh Biro Pers Perancis (AFP) (Clave-Celik, 2014: 302). Perempuan-perempuan dalam

foto-foto ini tampak gagah dalam barisan-barisan sambil memegang senjata dan membawa bendera GAM. Bagi masyarakat di luar Aceh, gambar ini memberi informasi baru tentang adanya pasukan khusus (kombatan) perempuan yang kemudian disebut *inong balee* (secara harfiah berarti pasukan janda).

Pasukan ini memiliki sejarahnya sendiri dalam literatur tentang Aceh. Syahdan, pada masa kesultanan Ala'Addin Riajat Sjah (1585-1604), ada sebuah pasukan khusus perempuan yang dipimpin Laksamana Malahayati. Pasukan khusus ini beranggotakan perempuan-perempuan yang suami mereka tewas dalam perang melawan penjajah Portugis. Pasukan ini dinamai *inong balee*. Baik sosok Malahayati maupun pasukannya *inong balee* masih kontroversial hingga hari ini, karena tidak ada dokumen atau arsip sejarah yang mengkonfirmasi keberadaan mereka.⁵ Namun, penamaan pasukan khusus perempuan dalam perlawanan GAM mengadopsi dari kesejarahan ini meskipun anggota *Inong Balee* GAM ini tidak semuanya janda-janda perang.

GAM tidak pernah secara tegas mengkonfirmasi anggota pasukan ini sebagai kombatan perempuan yang menjadi bagian dari angkatan bersenjata GAM.⁶ Jumlah anggota pasukan khusus ini tidak dapat

⁵ Malahayati merupakan sosok populer dalam sejarah Aceh dan Indonesia secara umum. Tahun 2017, pemerintah Indonesia menganugerahi gelar pahlawan nasional untuk tokoh ini. Meski begitu, figur Malahayati sesungguhnya masih belum bisa sepenuhnya terkonfirmasi. Clave-Celik (2014: 277-282) menyebutkan, cerita tentang Malahayati tidak dapat ditemukan dalam dokumen dan arsip-arsip sejarah yang ada. Biografi Malahayati baru muncul pada penulisan-penulisan sejarah populer dalam lima dekade terakhir meskipun Malahayati disebut-sebut hidup di abad ke-16. Satu-satunya dokumen klasik yang menyebutkan nama Malahayati, atau Keumalahayati, adalah sebuah novel fiksi tahun 1935 yang ditulis perempuan Belanda bernama Marie van Zeggelen. Sama seperti cerita tentang sosok Malahayati, keberadaan pasukan janda (*inong balee*) yang dia pimpin pun tidak terkonfirmasi hingga hari ini. Satu-satunya penggalan situs bersejarah yang pernah dilakukan tahun 1997 tidak bisa mengkonfirmasi cerita tentang benteng yang disebut-sebut sebagai pusat pasukan janda ini.

⁶ Dalam wawancara Clave-Celik (2014: 296-297), misalnya, ada dua perbedaan persepsi elite GAM dalam melihat peran *inong balee*. Nur Djuli, tokoh senior GAM, mengatakan bahwa rekrutmen terhadap perempuan yang secara spontan ingin bergabung dengan GAM dilakukan atas keputusan masing-masing panglima wilayah bersangkutan. Sedangkan Sofyan Dawood, panglima wilayah Pase dan juru bicara GAM, menyatakan bahwa perempuan terlibat sebatas juru masak, perawat, intelijen, dan pendukung logistik semata, dan kebanyakan mengikuti suami mereka yang menjadi tentara GAM.

diketahui secara pasti. Selain karena tidak ada data valid keanggotaan di GAM, juga karena lingkup dan definisi “kombatan” perempuan tidak jelas. Uning (2014) menyebutkan simpang siurnya jumlah kombatan GAM secara umum, dan khususnya jumlah anggota kombatan perempuan. Dalam kesepakatan damai MoU Helsinki, diperkirakan ada 3.000 mantan kombatan yang ikut dalam program reintegrasi. Daftar nama kombatan yang diberikan oleh GAM tidak pernah mencapai angka tersebut karena ketidakpercayaan terhadap pemerintah Indonesia saat itu (Uning, 2014). Sementara itu, Bank Dunia, yang melakukan penelitian awal tahun 2006, menyebutkan dua kategori keterlibatan dalam GAM, yakni: (1) “kombatan”, merujuk pada mereka yang terlibat dalam hierarki militer GAM pada masa proses kesepakatan damai Helsinki dan Tentara Nanggroe Aceh (TNA atau Tentara Negeri Aceh); dan (2) “non-kombatan”, anggota GAM yang menjalankan peran sipil, termasuk mereka yang tergabung dalam struktur polisi dan pendidikan (World Bank 2006: 4). Dalam penelitian itu, perempuan disebut “hanya sejumlah kecil” dari total jumlah GAM yang aktif. Multi-Stakeholder Review (MSR) pada 2009 memperkirakan, dari total 14.333 jumlah anggota GAM, ada sekitar 680 kombatan perempuan dan 3.800 perempuan lainnya yang melakukan peran pendukung (MSR, 2009: 18). Dalam laporan ini, “kombatan” didefinisikan sebagai “orang yang menjadi anggota TNA, sayap militer GAM (menjadi komandan ataupun masuk dalam struktur militer) selama setidaknya satu bulan selama periode 1998 hingga 2005.”

Keterlibatan aktif perempuan dalam kemiliteran atau perlawanan bersenjata bukan sesuatu yang baru di masa perlawanan GAM. Di Aceh, perempuan bergabung dengan militer sejak abad ke-16 (Umar, 2000; Zainuddin, 1961). Arsip-arsip lama Belanda menyebutkan, perempuan menjadi bagian dari pasukan penjaga kerajaan pada masa Sultan Iskandar Muda (Clave-Celik, 2014: 282). Kalaupun tidak bergabung dengan militer resmi, perempuan juga ikut dalam barisan gerilyawan sejak masa penjajahan Belanda. Beberapa tokoh perempuan yang berjuang melawan Belanda adalah Cut Nyak Dien

dan Cut Nyak Meutia yang diakui secara resmi oleh Pemerintah Indonesia sebagai pahlawan nasional. Perempuan Aceh di masa lalu juga terkenal karena kepemimpinan politiknya. Sebut saja empat Sultanah yang memimpin kerajaan Aceh yang menciptakan banyak kebijakan pembaharuan, termasuk menyediakan kursi untuk wakil perempuan di parlemen saat itu. Namun peran kepemimpinan politik ini tidak sepopuler kepemimpinan dan keterlibatan perempuan dalam perang. Penuturan sejarah, tertulis maupun lisan, menyeleksi kesejarahan peran perempuan menurut hegemoni nilai yang ada di masyarakat. Dalam hal ini, pemilihan peran dominan perempuan dalam perang lebih dikarenakan nilai maskulinitas yang kental dalam keseharian dan budaya masyarakat Aceh (Rasyidah et al., 2016).

GAM paham betul populernya narasi tentang peran perempuan dalam perang dan heroisme beberapa tokoh perempuan dalam perlawanan melawan penjajah. Ekspose terhadap keberadaan pasukan *inong balee* sedikit banyak dilakukan GAM untuk lebih memperkuat propaganda atas perlawanan terhadap pemerintah RI dan internasionalisasi isu konflik dan pelanggaran HAM di Aceh (Clave-Celik, 2014: 295, 301) dan mendukung narasi “nasionalisme” Aceh. Diskursus nasionalisme yang maskulin selalu meleburkan identitas perempuan dan pengalaman-pengalaman spesifik yang dialami individu-individu perempuan kombatan, di mana pun di dunia. Dalam diskursus ini, perempuan dianggap sama, meskipun tidak setara, dengan laki-laki (UNDP, 2011). Dalam konteks Aceh, pengalaman spesifik anggota *inong balee* jarang diungkap di publik kecuali pada saat konflik telah usai. Padahal, dari mulai keputusan untuk bergabung dalam GAM hingga strategi mempertahankan diri di saat perang, perempuan punya pengalaman khas yang bisu dari narasi perjuangan maskulin. Bagi GAM, peran kombatan perempuan tidak signifikan, begitu pula suara dan aspirasi mereka; mereka hadir semata-mata untuk melaksanakan kebijakan GAM yang dititahkan oleh pemimpin laki-laki mereka (Siapno, 2009).

Menariknya, bagi perempuan, sebagaimana diungkap banyak kombatan perempuan yang pernah ditemui penulis sepanjang 2005 dan

2017, keterlibatan mereka dalam perjuangan GAM justru membalikkan relasi gender yang selama ini mensubordinasikan mereka. Uning (2014) merekam pandangan beberapa kombatan perempuan yang menegaskan hal serupa. Anggota *inong balee* menyatakan keterlibatan mereka sebagai pembuktian bahwa perempuan setara, bahkan lebih hebat, daripada laki-laki dalam hal kekuatan fisik, keberanian, strategi serta posisi hierarkis dalam organisasi. Perempuan juga membuktikan dirinya sebagai sosok independen dan otonom tanpa harus bergantung pada laki-laki. Latihan-latihan militer yang mereka jalani membuat mereka merasa spesial dan lebih kuat serta percaya diri. Bagi para anggota yang berasal dari kampung biasa, menjadi anggota tentara membuat mereka merasa memiliki kekuasaan yang selama ini tidak mereka dapatkan karena status mereka yang miskin dan dari tempat terpencil (Uning, 2014: 8). Pengalaman Nisah, tokoh utama dalam tulisan ini, juga mengkonfirmasi hal-hal tersebut, seperti akan dibahas selanjutnya.

Keluarga, Pilihan Hidup, dan Perjuangan Nisah bersama GAM

Khairunisak Rusli, atau biasa dipanggil Nisah, lahir tahun 1986 dan besar di Peudada, sebuah desa di Kabupaten Bireun. Dia anak bungsu dari empat bersaudara. Orang tuanya tokoh agama terpandang di desa. Ibunya, Syariah, adalah seorang Tengku (ulama) yang mengajarkan agama dan pengajian di kampungnya. Berbeda dari ibunya yang berasal dari keluarga ulama, ayahnya, Rusli, justru berasal dari keluarga *uleebalang* (bangsawan Aceh, memakai gelar Teuku). Teuku Rusli dulu ikut membantu ayahnya pada masa perang Darul Islam/ Tentara Islam Indonesia (DI/TII) pada 1950-an. Darah perlawanan mengalir dalam dirinya, sehingga dia pun ikut bergabung dengan GAM dan menjadi penasihat panglima pasukan GAM untuk wilayah Pase pada masa DOM.

Teuku Rusli adalah panutan Nisah. Meskipun dia juga dekat dengan ibunya, Nisah mengagumi sang ayah dan menjadikannya teladan. Ketika bertemu Syariah, Rusli tidak bisa mengaji, karena hampir seluruh hidupnya dia habiskan untuk berperang bersama

ayahnya melawan pemerintah pusat RI. Syariah-lah yang kemudian mengajarkannya mengaji hingga Rusli bahkan kemudian juga menjadi guru di kampung mereka. Sifat Teuku Rusli yang tegas dan berani membuat Nisah mengaguminya. Nisah yang tomboi sedari kecil sudah ingin mengikuti jejak sang ayah. Dari sang ayah pula dia mulai bisa mengenali banyak ketidakadilan di sekitarnya karena represi tentara Indonesia. Kampungnya merupakan salah satu yang ditandai tentara Indonesia sebagai basis GAM. Tak heran jika dia sering menyaksikan teror kekerasan yang dilakukan aparat terhadap masyarakat sipil sejak kecil.

Nisah marah pada ketidakadilan ini. Dia percaya Aceh dieksploitasi kekayaannya oleh pemerintah Indonesia, dan “bangsa Aceh” menjadi korban kesewenang-wenangan. Kemarahan ini membuatnya tertarik untuk bergabung dengan GAM. Suatu hari, dia mendengar desas-desus bahwa GAM sedang mencari banyak rakyat Aceh untuk bergabung dalam perjuangan meraih kemerdekaan. Pada akhir 1990-an, GAM memang meluaskan perlawanannya ke hampir semua wilayah Aceh, karena itulah mereka merekrut anggota-anggota baru secara besar-besaran, termasuk perempuan.

Waktu itu tahun 2000. Nisah baru menginjak usia 15 tahun dan masih bersekolah di Sekolah Menengah Pertama (SMP) di kampungnya. Setelah bertanya ke beberapa orang tentang informasi ini, dia pun menyampaikan niatnya bergabung dengan GAM kepada kedua orang tuanya. Sang ayah mendukung keputusan Nisah dengan antusias. Tentu, keterlibatannya di GAM dan perang DI/TII juga memberinya keyakinan bahwa pilihan putrinya baik untuk perjuangan rakyat Aceh. Sebaliknya, sang Ibu justru khawatir meskipun pada akhirnya tidak melarang pilihan Nisah. Nisah satu-satunya yang memilih bergabung dengan GAM di antara empat anak mereka. Bagi Nisah, keputusannya hanya berdampak pada dirinya sendiri. Namun bagi ibunya, keputusan ini berdampak pada seluruh keluarga dan terutama putri tercintanya, sehingga tidak mudah baginya untuk langsung merestui pilihan Nisah.

Tapi Nisah mantap pada keputusannya. Dia meninggalkan desanya

dan keluar-masuk hutan sejak saat itu. Nisah bukan satu-satunya perempuan muda yang bergabung dengan GAM. Menurutnya, ada ratusan lainnya yang juga bergabung di waktu yang bersamaan dengannya. Mereka berasal dari banyak daerah di Aceh.⁷ Sama seperti Nisah, kebanyakan dari mereka bergabung karena kemarahan atas ketidakadilan yang dialami bangsa Aceh. Meski demikian, beberapa dari mereka juga memiliki alasan lain. Uning (2014: 8-10) mencatat setidaknya ada tiga motivasi perempuan bergabung dalam GAM: (1) karena kemarahan atas kekerasan yang mereka saksikan selama hidup mereka, serta merasa wajib untuk membela rakyat Aceh; (2) karena keluarga mereka juga ada yang bergabung dengan GAM sehingga mereka didorong juga untuk terlibat; dan (3) karena unsur dendam akibat anggota keluarga mereka ada yang terbunuh oleh militer Indonesia. Setelah beberapa bulan bergabung dengan GAM, motivasi ini tidak lagi penting karena akhirnya mereka percaya dengan perjuangan GAM sebagai perjuangan bangsa Aceh.⁸ Motivasi Nisah bisa jadi merupakan kombinasi dari butir (1) dan (2), di mana dia bergabung karena kesadaran atas kemarahannya terhadap situasi ketidakadilan dan figur sang Ayah yang dia kagumi, yang sejak lama menjadi bagian dari gerakan perlawanan.

Selama tiga bulan, ia menjalani latihan kemiliteran di tengah hutan di atas gunung di daerah Pidie. Latihan kemiliteran ini termasuk baris-berbaris, latihan fisik, pengenalan dan penggunaan senjata api (jenis AK47, M-16, pistol, dan granat), dan strategi perang serta materi terkait ideologi. Pengalaman ini membekas bagi Nisah, karena untuk pertama kalinya ia memiliki kendali atas senjata besar meskipun beratnya cukup membuat pegal. Senjata adalah yang terpenting bagi mereka, atau dibahasakan oleh salah satu mantan kombatan

⁷ Anggota dibagi ke dalam pasukan yang tersebar dalam 17 wilayah dalam struktur GAM, yang masing-masing wilayah dipimpin oleh seorang panglima.

⁸ Dalam berbagai kesempatan, termasuk wawancara terakhir dengan tiga mantan *inong balee* yang juga rekan Nisah pada November 2017, para kombatan perempuan ini hampir semuanya menyebut masyarakat Aceh dengan “bangsa” Aceh. Ideologisasi yang dilakukan GAM selama mereka bergabung cukup menancap dalam, bahkan setelah Aceh menandatangani perjanjian damai dan secara politik tetap menjadi bagian dari Indonesia.

perempuan, Ramisah Ali, "senjata itulah nyawa kita." (wawancara, November 2017). Mereka juga ditempatkan di lokasi-lokasi berbahaya untuk pengintaian ataupun penyerangan, dan harus melewati api serta medan-medan sulit. Meskipun berat, tapi Nisah menikmati masa-masa latihan militer, dan menganggap latihan berat itu sebagai awal bagi perjuangan sesungguhnya. Setelah latihan mereka berakhir, maka mereka akan disumpah, atau *bai'at*, oleh panglima mereka sekaligus menandai resminya mereka menjadi bagian dari GAM.

GAM cukup konservatif memisahkan kombatan perempuan dan laki-laki, baik dalam latihan maupun di markas. Perempuan ditempatkan di barak atau bagian khusus terpisah dari laki-laki. Perempuan tidak mendiskusikan masalah mereka pada laki-laki, sehingga masalah keperempuanan seperti menstruasi dan sebagainya hanya disimpan sendiri atau dibicarakan sebagai rahasia di antara sesama kombatan perempuan.⁹

Setelah resmi menjadi anggota GAM, perang menuntut Nisah untuk melakukan multiperan: baku tembak dengan tentara Indonesia, intelijen, logistik, dan bahkan melatih anggota-anggota baru (hingga dia disebut *Mualim* atau pelatih perempuan). Ketika terlibat dalam baku tembak, Nisah mengingat beberapa kali insiden ketika mereka disergap dan dikepung oleh tentara Indonesia. Meskipun selalu berpindah-pindah agar tidak dapat diketahui keberadaannya, kadangkala mereka tetap teridentifikasi. Dalam penyerangan-penyerangan ini, Nisah pernah tertembak di kakinya, namun berhasil menyelamatkan diri. Dalam insiden lain, seorang perempuan teman baiknya tewas tertembak, dan meninggalkan kesedihan mendalam pada Nisah.

Peran intelijen dan logistik juga kerap dia jalani. Pimpinan GAM umumnya mendelegasikan peran ini kepada perempuan, karena perempuan lebih tidak dicurigai. Nisah kerap turun gunung dan masuk ke kota atau kampung dengan aman. Beberapa anggota

⁹ Wawancara penulis dengan Ramisah Ali, Fitri Wahyuni, dan Mahyunizar, di Banda Aceh, November 2017.

perempuan yang lain bahkan lebih banyak menghabiskan waktunya di kampung, menyamar sebagai warga masyarakat biasa. Untuk mendapatkan informasi, berbagai strategi dilakukan (Uning, 2014: 10), termasuk dengan berpakaian provokatif seperti memakai baju ketat atau membiarkan kancing kemeja terbuka untuk menarik perhatian tentara. Perempuan juga berkamuflase dengan menampilkan sosok yang alim untuk menghindari kecurigaan.

Masyarakat di kampung Nisah dan wilayah-wilayah sekitarnya tahu soal keterlibatan dan posisinya dalam GAM, tapi mereka tidak melapor kepada tentara atau polisi karena mereka mendukung perjuangan GAM. Tidak jarang penduduk lokal ikut memberi bantuan seperti makanan dan kebutuhan logistik lainnya, selain informasi penting. Lama kelamaan, tentara tahu keterlibatan Nisah dalam GAM dan namanya masuk dalam daftar pencarian orang (DPO). Agar tidak dikenali, Nisah dan teman-temannya pun sering menggunakan nama palsu sehingga bisa lolos ketika berpapasan dengan tentara. Sayangnya, nasib baik tidak dialami oleh sang ibu. Suatu ketika sepasukan tentara datang ke rumah mereka mencari Nisah. Sang ibu menolak bicara, dan dibalas dengan pukulan dan siksaan yang bertubi-tubi. Tidak hanya itu, rumah mereka pun menjadi markas sementara tentara selama tiga bulan, dan sang ibu harus melayani keperluan mereka termasuk memasak untuk mereka. Selang beberapa bulan sesudah penyiksaan tersebut, sang ibu meninggal karena sakit, kemungkinan besar akibat penyiksaan. Kehilangan seorang teman baik dan ibu tercinta dalam peperangan memukul Nisah. Namun bukannya membuat Nisah menyerah, hal itu justru membuatnya makin militan dan yakin dengan perjuangan GAM.

Dari Pejuang Perempuan ke Perempuan Pejuang

Suatu ketika, pimpinan pasukan memerintahkannya turun gunung untuk membeli kebutuhan makanan di kota. Nisah turun bersama beberapa teman. Dia mendatangi salah satu toko kelontong kecil yang pemiliknya kerap membantu mereka dengan berbagai kebutuhan pokok. Ketika dia sedang di toko tersebut, terjadi kontak senjata antara

tentara dan beberapa rekan GAM-nya. Si pemilik toko, Mulyadi bin Zakaria, menyembunyikannya di tokonya hingga situasi aman. Entah bagaimana kemudian, mereka saling jatuh cinta. Nisah tidak menolak ketika kemudian lelaki itu memintanya untuk menikah dengannya. Waktu itu usia Nisah menjelang 17 tahun. Terlalu muda memang, namun situasi konflik tidak memungkinkan mereka membina status pacaran karena hal itu akan membahayakan keduanya, kelompok, dan keluarga mereka. Ini juga dilakukan untuk menghindari zina, yang tabu dalam masyarakat Aceh.¹⁰ Nisah tidak sendiri. Beberapa anggota *inong balee* lainnya pun menikah muda di saat mereka bergerilya. Situasi konflik dan peran sebagai kombatan membuat perempuan lebih percaya diri dan otonom dalam memilih menikah atau tidak, termasuk memilih pasangan hidupnya.¹¹

Pilihan menikah untuk Nisah membuka satu babak baru dalam pengalamannya berjuang di dunia maskulin sebagai seorang perempuan. Mulyadi memilih mengikuti Nisah masuk hutan di atas gunung, bergerilya, dan menitipkan tokonya ke orang lain untuk dikelola. Menurutnya, peran barunya sebagai istri ini tak menyulitkannya karena sang suami justru banyak membantunya. Begitu pun ketika Nisah hamil anak pertama, sang suami tetap setia mendampingi dan membantunya melewati berbagai kesulitan terutama saat di hutan dan berperang. Meskipun banyak yang menyarankan agar Nisah kembali ke kampung sampai melahirkan, Nisah menolak keras. Begitupun ketika bayi ini lahir, seorang bayi perempuan yang diberi nama Farsyah, Nisah tetap berkeras mengasuhnya sendiri meskipun teman-teman dan petinggi GAM menyarankan agar bayinya diserahkan dalam pengasuhan orang tuanya di kampung. Kata Nisah, “Saya tidak mungkin dipisahkan darinya. Kami selalu sama-sama

¹⁰ Karena dianggap tabu, maka di berbagai tempat di Aceh, terutama di kampung-kampung, pernikahan dini lebih disarankan daripada melakukan hubungan di luar pernikahan (Umar, 2000).

¹¹ Dalam beberapa kasus, perjodohan oleh petinggi GAM juga dilakukan, termasuk sebagai bagian dari strategi intelijen agar tidak dicurigai oleh tentara Indonesia. Pernikahan mereka dilakukan secara Syariah Islam oleh dewan yang berisikan petinggi GAM dan *tuha peut* (tetua adat masyarakat) setempat (Uning, 2014: 13-15).

meskipun dalam situasi sulit. Jadi saya menolak meninggalkan anak saya di kampung.”

Mengandung janin, melahirkan dan mengurus bayi merah yang rentan, adalah pengalaman tersendiri bagi Nisah. Meskipun sang suami tetap ada di sampingnya untuk membantu, tetap saja dia harus berstrategi dengan mencoba konsisten dalam perjuangannya untuk rakyat Aceh. Bayi kecil pun harus ikut keluar-masuk hutan, berpindah-pindah, agar selamat dari kepungan tentara Indonesia. Sekali waktu, dalam keadaan hamil tua, Nisah pernah terjebak kontak senjata dengan tentara Indonesia. Tuhan masih melindunginya dan sang bayi, hingga mereka selamat karena perlindungan teman-teman pasukannya.

Ini lah perjuangan perempuan, pengalaman baru yang tidak mungkin dinegosiasikan dengan perjuangannya sebagai kombatan. Adakalanya sang bayi sakit dan kelaparan, dan teman-teman serta penduduk lokal tak ragu untuk membantu mereka. Hingga tiga tahun berikutnya, Nisah kembali hamil anak kedua. Dia masih ditemani suami dan anak pertamanya bergerilya dari hutan ke hutan. Dibanding kehamilannya yang pertama, kehamilan kedua ini relatif lebih lancar karena tubuhnya sudah mulai menyesuaikan diri. Nisah tetap beraktivitas seperti biasa, keluar-masuk hutan dan bergerilya bersama pasukannya.

Pengalaman sebagai perempuan yang melahirkan dan membesarkan anak dalam kondisi sulit mengingatkannya pada sang ibu, Tengku Syariah. Nisah merasakan kehilangan besar, terutama karena di tahun-tahun terakhir sebelum ibunya meninggal, Teuku Rusli menikah lagi dan tinggal di Lhokseumawe. Istri mudanya adalah anak dari salah satu warga yang datang berobat kepadanya. Selain guru mengaji, Teuku Rusli juga kerap dipercaya warga untuk mengobati berbagai penyakit dan keluhan kesehatan. Merasa berhutang kepada sang Teuku, lelaki ini pun kemudian menawarkan putrinya untuk dinikahi olehnya. Syariah, yang belakangan tahu tentang perempuan muda ini, pada awalnya hanya pasrah dan menerima dipoligami. Namun lambat laun dia akhirnya menawarkan perpisahan pada Rusli. Rusli kemudian membawa istri mudanya tinggal di Lhokseumawe dan

sejak itu dia pun bercerai dengan Syariah.

Perpisahan ayah dan ibunya cukup memengaruhi Nisah. Di satu sisi dia mengagumi dan menghormati ayahnya, di sisi lain dia juga kecewa dengan pengkhianatan ayahnya terhadap ibunya. Ditambah lagi, dia tidak pernah bisa dekat dengan ibu tirinya hingga hari ini, sesudah ayahnya meninggal beberapa tahun lalu. Jauh di dasar hatinya, dia tidak mau mengalami kepahitan dimadu dan dikhianati sebagaimana dialami ibunya. Dia menyaksikan dan mengalami sendiri dampak dan kerusakan yang ditimbulkan poligami. Itulah kemudian mengapa Nisah menganggap praktik poligami di Aceh sebagai sebuah masalah serius, dan bahwa perempuan harus paham betul kerugian dan kerusakan yang muncul ketika mereka dipoligami oleh suami orang lain. Keprihatinan ini menjadi salah satu advokasi penting yang dilakukan Nisah setelah MoU Helsinki di Aceh.

Perdamaian Aceh: Babak Baru Politik dan Perjuangan Baru

Menjelang akhir Desember 2004, datanglah berita yang menggoncang semua orang dalam GAM, tak terkecuali Nisah: tsunami yang meluluhlantakkan Aceh terutama di hampir semua wilayah pesisir. Banyak anggota GAM yang kehilangan sanak keluarga dan harta benda mereka. Tsunami menjadi pukulan keras yang menggoyahkan semangat dan nyala perjuangan para anggota GAM, termasuk mereka yang berjuang di hutan-hutan. Banyak di antara mereka yang turun gunung untuk mencari keluarganya. Banyak pula anggota GAM yang di tahanan juga hanyut ketika tsunami menerjang.¹² Pasca tsunami, Aceh tiba-tiba menjadi daerah yang terbuka bagi siapa saja. Mereka yang datang, baik dari tempat-tempat lain di Indonesia maupun internasional, membawa bantuan untuk merespons kondisi darurat di Aceh akibat tsunami. Konflik pun mendadak reda dengan sendirinya. Beberapa waktu kemudian Presiden Yudhoyono, melalui

¹² Gubernur Aceh saat ini, Irwandy Yusuf, adalah salah satu mantan panglima GAM yang ketika tsunami terjadi sedang dalam penjara di Banda Aceh bersama beberapa petinggi dan anggota GAM lainnya. Irwandy selamat dalam bencana tersebut, namun beberapa tokoh seperti Nurasyikin, seorang tokoh perempuan yang kritis terhadap pemerintah RI, hilang disapu tsunami.

Wakil Presiden Yusuf Kalla, membentuk tim khusus untuk kembali membuka dialog damai dengan GAM. Presiden Swedia Ahtisaari berinisiatif menjadi pihak yang memediasi dialog ini.

Di lapangan, berita tentang upaya dialog tidak pernah didengar Nisah. Baru pada Agustus 2005 Nisah mendengar tentang proses perdamaian di Helsinki dari televisi, radio, dan teman-teman GAM yang memberi kabar dari jauh. Ketika akhirnya MoU ditandatangani pada 15 Agustus 2005, Nisah dan anggota-anggota lainnya merasa seperti tidak percaya. Perasaannya bercampur-baur. Di satu sisi dia lega karena perang berakhir, namun di sisi lain dia menyedihkan kenapa baru terjadi perdamaian saat itu setelah tahunan konflik yang menimbulkan korban yang begitu banyak. Katanya, “Kalau memang bisa terjadi perdamaian, kenapa tidak terjadi sejak dulu-dulu?”

Meski dalam kebingungan dan ketidakpercayaan, tidak lama berselang setelah MoU, semua kombatan di gunung-gunung dan hutan-hutan kembali ke kampung mereka. Demikian pula Nisah dan suami serta anak-anaknya. Mereka kembali dan menetap di rumah orang tua Nisah di Peudada, dan membangun ulang usaha suaminya yang sempat hancur akibat konflik. Beragam usaha mereka jalankan: dari berdagang pakaian hingga material bangunan. Nisah merintis usaha dari mulai berjualan bahan pangan dengan sepeda hingga memiliki usaha kayu dari beberapa proyek rekonstruksi pascatsunami yang dia dapatkan.

Kombatan perempuan lainnya juga kembali dan beradaptasi dengan situasi yang sama sekali baru, yang asing dari kehidupan mereka selama beberapa tahun terlibat konflik bersenjata bersama GAM. Beberapa dari mereka kembali menjadi warga biasa, sebagian lainnya mengambil peran lebih di masyarakatnya. Di sini, peran strata sosial ekonomi keluarga memengaruhi reintegrasi para perempuan kombatan ini. Mirip seperti analisis kesejarahan kepemimpinan perempuan di Aceh yang diajukan Clave-Celik (2014), perempuan yang memiliki strata sosial lebih tinggi di masyarakat Aceh umumnya berhasil dan bahkan namanya dikenal luas dibanding mereka yang “hanya” perempuan biasa dari kampung. Dalam konteks pasca-MoU,

perempuan kombatan yang umumnya putus sekolah atau malah tidak bersekolah sama sekali menemui kesulitan besar dalam beradaptasi kembali dengan masyarakatnya. Kecuali mereka datang dari keluarga yang memiliki strata sosial dan ekonomi yang baik, maka umumnya mereka menjadi warga biasa dan bahkan terpuruk dalam kemiskinan karena tidak mampu mengakses pekerjaan yang layak. Faktor lain yang menentukan reposisi mereka di masyarakat adalah status dan posisi mereka dalam struktur GAM. Beberapa perempuan cukup baik untuk menjadi komandan, atau *mualim*, dalam pasukannya, dan memungkinkannya untuk memiliki kedekatan dengan petinggi GAM. Perempuan-perempuan ini, termasuk Nisah, mendapatkan akses yang baik kepada pekerjaan, jabatan politik, atau proyek-proyek bisnis dari para elite GAM yang menguasai sebagian besar proyek-proyek infrastruktur pascatsunami di Aceh (Aspinall, 2009; Tajima 2010; Tornquist, 2010).

Sebagian perempuan mantan kombatan membentuk atau bergabung dalam lembaga-lembaga non-pemerintah (LSM) baru seperti Liga Inong Aceh (LINA), LSM yang dibentuk aktivis Shadia Marhaban dan Nur Djuli, Tjut Nyak Dien di Bireun, dan beberapa lainnya. Nisah sempat bergabung bersama LINA cabang Bireun. Sekitar 2008, LINA pernah mengadakan lokakarya mengundang mantan-mantan *inong balee*. Petinggi GAM menolak acara tersebut sehingga dari 300 undangan, hanya 100 orang yang muncul. Meskipun tidak mengikuti keseluruhan program, itulah pertama kalinya Nisah terlibat di LINA.¹³ Nisah sempat aktif di organisasi tersebut sampai dia menemukan ketidakcocokan pandangan dengan pengurus lainnya. Nisah kemudian membentuk organisasi Liga Inong Aceh Bireun (LIAB) dan aktif di sana.

Tidak hanya itu, Nisah juga kemudian aktif di Partai Aceh, (PA), partai lokal yang merupakan transformasi dari GAM. Belakangan, menurut Nisah, ada ketidakcocokan antara dirinya dengan beberapa kebijakan ketua partai, Muzakkir Manaf, yang kemudian membuatnya

¹³ Komunikasi telepon dengan M. Fariz, mantan koordinator LINA di Bireun, 15 Februari 2017.

keluar dari partai tersebut. Pada periode yang berdekatan, Nisah mendapat kesempatan untuk kenal lebih dekat dengan Irwandy Yusuf yang merupakan penggagas dan ketua Partai Nasional Aceh (PNA). Melalui keanggotaan aktifnya di PNA, Nisah memberanikan diri untuk maju sebagai calon anggota legislatif pada pemilu daerah tahun 2014. Sayangnya, suara untuknya tak mencukupi untuk memenangkan kursi sebagai anggota parlemen setingkat kabupaten di Bireun. Menurutny, kekalahan ini juga tidak lepas dari kurangnya dukungan partai terhadap pencalonan dan kampanyenya.

Pasca-Pilkada Nisah memutuskan untuk kembali bergabung dengan PA. PA, menurutnya, “adalah rumah kita”. Maksudnya, PA adalah organisasi politik yang lahir sebagai manifestasi dan mandat dari GAM di mana dia pernah terlibat aktif selama beberapa tahun. Sebagai rumah bersama perjuangan rakyat Aceh, PA harus didukung sepenuhnya. Dia percaya bahwa perjuangan PA selaras dengan perjuangan GAM untuk meraih keadilan bagi masyarakat Aceh meskipun dalam pendekatan berbeda (politik). Pernyataan ini sekaligus terbaca sebagai bentuk loyalitas kepada GAM yang ditunjukkan oleh banyak mantan kombatan, terutama perempuan. Beberapa kajian menulis bahwa kebanyakan kombatan perempuan memilih untuk tetap menggantungkan kepercayaan kepada komandan dan pimpinan tinggi mereka di GAM daripada saudara-saudara mereka di kampung. Pengalaman konflik yang panjang, perjuangan bersama, prasangka yang muncul di masyarakat; semua ini menjadikan mereka setia kepada atasan mereka meskipun secara resmi institusi GAM sudah tidak ada lagi. Kesetiaan mereka ditunjukkan dengan kepatuhan terhadap instruksi atau arahan atasan mereka sebagaimana kepatuhan dalam hierarki ketentaraan (Uning, 2014; Musfirah et al., 2015). Ditambah lagi, kebanyakan dari perempuan ini bergabung dalam GAM di saat masih anak-anak, sehingga secara psikologis mereka akan lebih merasa aman mengikuti arahan dari atasan mereka terutama laki-laki (Uning, 2014). Hierarki nampaknya masih tetap dipertahankan dalam struktur dan sistem pengambilan keputusan terutama di PA (Sindre, 2010). Dalam sistem demikian, perempuan tetap ada di hierarki terbawah. Bahkan

perempuan dimanfaatkan untuk menarik suara pendukung dengan menampilkan sosok pejuangnya, meskipun pasca-Pilkada 2012 PA mulai melibatkan perempuan untuk mengawal berbagai kebijakannya. *Inong Balee* sendiri terpecah menjadi dua ketika GAM terbagi menjadi PA dan PNA (Uning, 2014).

Meskipun kalah dalam Pilkada 2017, Nisah tidak akan surut untuk terus berjuang. Almarhum suaminya selalu mendukungnya untuk perjuangan ini: memperjuangkan keadilan untuk perempuan. Sebagaimana kerja-kerjanya selama ini, Nisah fokus pada isu kesetaraan gender dan pemberdayaan perempuan. Menurutnya, posisi perempuan masih sangat rentan di masyarakat. Salah satu indikatornya adalah persoalan poligami yang kian marak di mana hak perempuan tidak terlindungi dengan baik. Pascakonflik, kasus poligami semakin banyak, terutama dilakukan oleh mantan GAM. Sayangnya, meskipun perempuan banyak menjadi korban, tidak sedikit juga perempuan yang justru ingin dipoligami oleh laki-laki yang berkedudukan sosial atau ekonomi yang baik. Ini juga menjadi keprihatinan Nisah.

Persoalan kekerasan dan minimnya pemberdayaan perempuan juga diamati Nisah dari pengalaman teman-teman mantan kombatan perempuan. Pasca-MoU, berbagai program pemerintah dan program-program lain dari organisasi baik di dalam maupun di luar negeri sangat kurang memerhatikan pemulihan trauma kekerasan pascakonflik dan pemberdayaan yang bermakna bagi mantan kombatan perempuan. Beberapa penelitian memperlihatkan dampak trauma yang masih dialami para mantan kombatan perempuan (Uning, 2014; Halimah, 2008). Selain program-program yang tidak memberikan perhatian pada penanganan trauma, umumnya program bantuan dari lembaga-lembaga humanitarian dan donor juga tidak tepat memberikan pemberdayaan bagi perempuan kombatan (Marhaban dan Affiat, 2017). Ini termasuk bantuan sosial seperti *jadup* (jatah hidup) serta *diyut* (bentuk kompensasi yang dimandatkan kepada mantan kombatan dalam MoU Helsinki). Pemberdayaan perempuan dilakukan sebatas keterampilan khusus seperti menjahit dan sebagainya, padahal

perempuan mantan kombatan punya kemampuan memimpin dan politik sehingga justru hal-hal demikian yang dibutuhkan untuk menguatkan peran mereka dalam politik era baru di Aceh.

Dalam hal pemulihan, Nisah mungkin memiliki situasi yang lebih baik daripada kebanyakan rekan-rekan seperjuangannya. Nisah merasa kuat karena dia memiliki suami dan anak-anak yang selalu mengembalikannya kepada arti penting perjuangan itu sendiri: keadilan dan kemanusiaan. Nisah belajar tentang mengasihi dari anak-anaknya. Anak-anak adalah perjuangannya, dan dia selalu merasa kuat bersama mereka. Perjuangan menuntut keadilan bagi masyarakat Aceh, menurut Nisah, tak lagi harus dengan kekerasan. Perdamaian memberi dampak baik agar Aceh tidak lagi terjerembab pada situasi konflik yang hanya menimbulkan korban dari rakyatnya sendiri. Kepercayaannya pada perdamaian ini ia sampaikan dalam slogan kampanyenya di masa Pemilu Daerah: “Perempuan Pejuang Penerus Perdamaian.”

Nisah sebisa mungkin mengajarkan anti-kekerasan kepada kedua anaknya. Ketika anaknya yang bungsu, Farhan, suatu kali menyatakan keinginan untuk mengikuti jejak ibu dan kakeknya bergabung dengan kelompok perlawanan seperti GAM di masa depan, Nisah dengan tegas melarang. Katanya, “Biarlah perang menjadi masa bagi ibunya. Anak-anak lebih baik tumbuh dalam perdamaian.”

Usai mengatakan itu, Nisah memeluk sang anak laki-lakinya, Farhan, sambil tersenyum di hadapan foto sang suami. Nisah harus kehilangan orang yang paling setia mendukungnya, namun dia menyandarkan hidupnya pada kedua anaknya sebagaimana mereka pun menyandarkan hidup pada sang ibu. Damai adalah satu-satunya cara agar mereka tetap bisa bersama dan saling mendukung perjuangan masing-masing.

Kesimpulan

Kisah Nisah adalah satu dari ratusan wajah perempuan mantan *inong balee* yang memilih berjuang dalam dunia maskulin dan pada saat

yang sama pengalaman khususnya sebagai perempuan juga mewarnai perjuangan mereka. Menjadi bagian dari tentara militer GAM membuat mereka merasa sama dengan laki-laki dan percaya diri, sesuatu yang jarang bisa mereka alami di bawah kultur masyarakat yang patriarkis di Aceh. Meskipun mereka memiliki motivasi berbeda untuk bergabung bersama GAM, pada akhirnya mereka percaya kepada perjuangan bersama untuk keadilan bagi rakyat Aceh. Perjuangan kolektif inilah yang membuat mereka militan dan merepresi pengalaman perempuannya.

Nisah memilih berbeda. Dia mendapatkan pengalamannya berjuang sebagai perempuan ketika dia menikah dan memiliki anak dalam situasi perang. Jika orang lain memilih untuk melanjutkan perjuangan kolektif, Nisah memilih perjuangan kolektif dan perjuangannya sendiri memelihara anak-anaknya bahkan dalam situasi yang paling sulit dan tidak layak bagi pertumbuhan mereka. Anak-anaknya adalah bagian dari dirinya, dan dia tidak mau terpisah dari mereka. Bersama suaminya yang selalu mendukung pilihan-pilihannya, Nisah tetap berjuang dengan strategi pilihannya meskipun pada saat yang sama dia juga harus menanggung kesedihan kehilangan ibu dan teman baiknya.

Sesudah ditandatanganinya perjanjian damai antara GAM dan Pemerintah RI, Nisah tetap berjuang untuk keluarganya. Kariernya di GAM dan latar belakang keluarganya memberi sedikit jalan baginya untuk menata kehidupan ekonomi dan sosial untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarganya. Meski demikian, dia tetap mencari ruang untuk ikut terlibat dalam perjuangan kolektif.

Pilihannya adalah aktif dalam berorganisasi dan kerja-kerja LSM, dan yang terakhir adalah ikut dalam pemilu daerah sebagai calon legislatif di Bireun. Kegagalan bukan menjadi alasan bagi Nisah untuk terus maju. Tak ada yang berubah selain persepsinya terhadap konflik itu sendiri. Nisah belajar banyak dari kehidupan privatnya sebagai seorang perempuan. Kekerasan demi kekerasan baginya menimbulkan banyak korban, baik di ruang publik maupun di ruang domestik. Perspektif inilah kemudian yang membuatnya berpaling kepada

cara-cara damai dalam berjuang. Politik yang demokratis adalah salah satunya. Menjadi seorang aktivis dan ibu adalah ruang baginya untuk mengajarkan perjuangan yang damai dan anti-kekerasan.***

Bibliografi

- Aspinall, Edward. 2009. "Combatants to Contractors: The Political Economy of Peace in Aceh." *Indonesia* 87: 1-34.
- Bank, World. 2006. *GAM Reintegration Needs Assesment: Enhancing Peace through Community-Level Development Programming*. Working Paper No. 37723.
- Clive-Celic, Elsa. 2014. "Silenced Fighters: An Insight into Women Combatant's History in Aceh (17th-20th c)." *Archipel* 87: 273-306.
- Halimah, Sitti. 2008. "Kondisi Psikologis Wanita Aceh Mantan Tentara Gerakan Aceh Merdeka (*Inong Balee*). Yogyakarta: Fakultas Psikologi dan Ilmu Sosial Budaya, Universitas Islam Indonesia.
- Lisa Musfirah, H.C. 2015. "Pengungkapan Diri Anggota Pasukan Inong Balee dalam Komunikasi dan Integrasi dengan Masyarakat Pasca Konflik Bersenjata di Kabupaten Aceh Besar Provinsi Aceh." *Jurnal Komunikasi KAREBA* 4: 116-131.
- Marhaban, Shadia dan Rizki Amalia Affiat. 2017. "Habis Senjata Terbitlah Mesin Jahit: Perempuan Kombat dan Senjakala Gerakan Perlawanan Muslim Bersenjata?" *Indoprogress*, 20 April, <http://islambergerak.com/2017/04/habis-senjata-terbitlah-mesin-jahit-perempuan-kombat-dan-senjakala-gerakan-perlawanan-muslim-bersenjata/> (diakses pada 10 Februari 2017).
- Multi-Stakeholder Review (MSR). 2009. *Multi-Stakeholder Review of Post-Conflict Programming in Aceh: Identifying the Foundations for Sustainable Peace and Development in Aceh*. Tanpa tempat: MSR.
- Siapno, Jacqueline A. 2009. "The Politics of Reconstruction, Gender, and Re-integration in Post-Tsunami Aceh." Dalam Malathi de Alwis and Eva-Lotta Hedman (eds.), *Tsunami in a Time of War: Aid, Activism and Reconstruction in Sri Lanka and Aceh*, hal. 163-190. Colombo, Srilanka: International Center for Ethnic Studies.
- Sindre, G. M. 2010. "From Political Exclusion to Inclusion: The Political Transformation of GAM." Dalam Olle Tornquist, Stanley Adi Prasetyo, Teresa Birks (ed.), *Aceh: The Role of Democracy for Peace and Reconstruction*. Yogyakarta: PCD Press Indonesia.

- Tajima, Yuhki. 2010. *Understanding the Livelihoods of Former Insurgents: Aceh, Indonesia*. Indonesian Social Development Paper No.17. Jakarta: World Bank.
- Tornquist, Olle. 2010. "Democracy in Aceh: Diagnosis and Prognosis." Dalam Olle Tornquist, Stanley Adi Prasetyo, Teresa Birks (ed.), *Aceh: The Role of Democracy for Peace and Reconstruction*. Yogyakarta: PCD Press Indonesia.
- Umar, Muhammad. 2000. *Darah dan Jiwa Aceh: Mengungkap Falsafah Hidup Masyarakat Aceh*. Banda Aceh: Yayasan Busafat.
- Uning, D. M. 2014. "Female Ex-combatants' Reintegration into Post-conflict Aceh: Women at the Periphery." Manuskrip tidak diterbitkan.
- Wahyuningroem, Sri L. 2000. "Opresi terhadap Perempuan: Kekerasan Militer terhadap Perempuan pada Masa DOM Aceh (1989-1998)." Manuskrip tidak diterbitkan.
- Zainuddin, H.M. 1961. *Tarich Atjeh dan Nusantara*. Medan: Pusataka Iskandar Muda.

Bab V

Dari Perakit Bom ke Perakit Perdamaian: Mengenal Baihajar Tualeka dari Tanah Ambon

Fini Rubianti

Pendahuluan

Sesudah dua hari mengelilingi Ambon, saya punya kesan kota itu sebuah tempat yang aman; kendaraan berjalan tenang lalu-lalang, para pengemudi mematuhi rambu-rambu lalu lintas, dan tak ada sekelompok pemuda mencurigakan di sudut-sudut kota. Namun sebuah kalimat yang lugas, keluar dari mulut seorang perempuan yang kini bergelut di dunia pemberdayaan perempuan dan binadamai di kota itu, membuat saya terkejut. “Ambon itu ibarat api dalam sekam, semua orang berkata damai, tetapi konflik bisa saja muncul sewaktu-waktu.”¹ Kalimat ini mengejutkan saya karena pengucapnya adalah Baihajar Tualeka, biasa disebut Baihajar atau Kak Bai, yang pernah terlibat dalam konflik kekerasan komunal antara kaum Muslim dan kaum Kristen di sana.

¹ Tulisan ini terutama didasarkan atas serangkaian wawancara dan cara berkomunikasi lain saya dengan Baihajar Tualeka, khususnya di Ambon pada 9 dan 10 November 2017. Kecuali terkait hal-hal khusus, rujukan kepada sumber-sumber ini tidak disebutkan dalam bagian-bagian berikutnya tulisan ini. Saya berterimakasih kepada Kak Baihajar atas kesempatan dan kepercayaan yang diberikannya kepada saya. Saya juga turut berterima kasih kepada Ihsan Ali-Fauzi atas bimbingannya, dan kepada rekan-rekan di PUSAD Paramadina yang sudah membantu kelancaran wawancara hingga tulisan ini selesai. Tanggung jawab terkait tulisan ini ada pada diri saya sendiri.

Lewat permenungan dan interaksi sosial yang panjang, Baihajar akhirnya berhasil keluar dari angan-angan lamanya soal surga dan mati syahid dalam rangka membela kelompoknya, kaum Muslim. Pendidikan khususnya bagi anak-anak dan pemberdayaan perempuan di tingkat komunitas menjadi prioritasnya kini. Baginya, definisi damai bukan hanya tidak adanya perang. Lebih dari itu, menurutnya, pegiat akar rumput di Ambon harus bekerja keras. “Bukan hanya infrastruktur yang harus dibenahi, tetapi kohesi sosial yang rusak juga perlu mendapat perhatian penting,” katanya. Dia bukanlah seorang aktivis yang hadir karena pergulatan-pergulatan teoritis. Pengalaman personal adalah modal terbesar untuk memahami upaya binadamai yang kini dia lakukan.

Baru-baru ini, sebuah acara yang menjadi indikator keberhasilan kerja-kerja Baihajar digelar. Pada 27 Oktober 2017, barisan organisasi perempuan yang terdiri dari organisasi yang dia pimpin – Lingkaran Pemberdayaan Perempuan dan Anak (LAPPAN); Suara Hati; Fatayat Nahdlatul Ulama (NU); Universitas Kristen Indonesia Maluku (UKIM), Ambon; Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII); Universitas Pattimura; dan Rumah Baku Mangente – sama-sama menyelenggarakan acara berjudul “Napak Toleransi”. Badan Penyelenggara Jaminan Sosial (BPJS) Kesehatan Ambon bertindak sebagai donatur kegiatan.² Acara tersebut mengangkat judul “Merawat Damai dan Merekatkan Kebersamaan dalam Bingkai Hidup Orang Basudara.” Selama acara berlangsung, tagar-tagar berjudul #PerempuanAgenPerdamaian #PerempuanPecintaDamai #PerempuanPerdamaianMaluku serta #PerempuanPegiatPerdamaian menjadi “senjata” mereka untuk menggaungkan kegiatan ini di lingkup media sosial.

Tulisan ini akan memaparkan dan menjelaskan transformasi personal Baihajar dari perakit bom ke perakit binadamai dalam konflik Ambon. Ada beberapa tujuan yang ingin dicapai lewat tulisan ini. Pertama untuk mengungkap bagaimana seseorang mampu keluar dari lingkungan dan tindakan ekstremisme menjadi pegiat binadamai.

² Wawancara dengan Maliha Notahubun, staf advokasi Lingkaran Pemberdayaan Perempuan dan Anak (LAPPAN), Ambon, 13 November 2017.

Dalam konteks Baihajar, ketika pertama kali konflik Ambon pecah pada 1999, dia pernah terlibat dalam perakitan dan peledakan bom molotov bersama beberapa pejuang dari kubu Muslim. Kurun waktu satu hingga dua bulan merupakan masa ketika dia menjadi pengebom, hingga akhirnya dia memilih jalan untuk berhenti. Sesudah meninggalkan peran tersebut, dia mulai melakukan kerja-kerja aktivisme, hingga upaya binadamai yang dilakoninya melampaui catatan hitam saat dia bergabung menjadi kombatan. Kedua, secara khusus tulisan ini hendak mengungkap bagaimana peran perempuan dalam konflik Ambon. Peristiwa konflik komunal Ambon menunjukkan bahwa status perempuan berlangsung tidak dikotomis apakah dia sebagai korban atau kombatan. Dua aspek tersebut tergambar dalam profil Baihajar.

Tulisan ini ingin menunjukkan bahwa transformasi seseorang dari ekstremisme menjadi juru damai itu dimungkinkan, dan hal itu dilatarbelakangi oleh faktor-faktor tertentu seperti rasa trauma, kehilangan, atau ketakutan akan terenggutnya nyawa. Selain itu, jika merujuk pada literatur mengenai analisis gender dan konflik, dapat kita temui bahwa status perempuan dalam konflik terbagi atas dua: sebagai korban dan sebagai pelaku. Melalui tulisan ini saya ingin menunjukkan bahwa Baihajar adalah kombatan sekaligus korban. Di satu sisi, mobilisasi dan stigmatisasi menggerakkannya untuk turut andil dalam konflik. Di sisi lain, saat konflik meletus pertama kalinya, dia sendiri merupakan korban yang sempat tinggal di kamp pengungsian

Saya membagi tulisan ini ke dalam beberapa bagian. Pada bagian awal, tulisan ini akan menjelaskan latar belakang personal Baihajar; meliputi kehidupannya masa kecil, keluarga dan pendidikannya, hingga awal mula dia berada dalam konflik Ambon. Selanjutnya, tulisan ini akan memaparkan ekstremisme Baihajar, mengapa dia terlibat sebagai kombatan dalam konflik, apa saja perannya, dan apa alasan-alasannya untuk memutuskan berhenti dari menjadi kombatan. Kemudian, saya paparkan upaya-upaya yang dia lakukan di komunitasnya yang menjadi gerbang awal kehidupannya sebagai

aktivis perdamaian. Tulisan ini ditutup dengan kesimpulan yang merefleksikan perjalanan hidup Baihajar.

Latar Belakang Personal

Baihajar Tualeka lahir dalam keluarga Muslim pada 4 Februari 1974 di desa Pulauw, wilayah utara Pulau Haruku, Kabupaten Maluku Tengah. Dia merupakan anak kelima dari sembilan bersaudara. Ayahnya bekerja sebagai seorang pegawai negeri sipil (PNS), sedangkan ibunya adalah seorang ibu rumah tangga. Status sang ayah membawa Bai dan keluarganya untuk tinggal di Papua sejak kecil. Di sana dia mengenyam pendidikan sekolah dasar di SD 1 Wamena, Kabupaten Jayawijaya.

Sewaktu kecil, Bai sering ditegur orang tuanya karena dianggap paling bandel, aneh dan keras hati. Pernah suatu hari, misalnya, ibunya jengkel kepada Bai karena dia menghabiskan waktu bermain kelereng mulai dari pukul tujuh pagi hingga tujuh malam dengan adik laki-lakinya. Sesampainya di rumah, oleh ibunya, Bai diminta menghabiskan kelereng yang sudah diletakkan di atas piring (Tualeka, 2006: 46).

Di awal-awal pendidikannya, Bai sedikit menghadapi kesulitan bergaul karena hanya dia satu-satunya anak yang berasal dari luar Papua. Teman-teman sebayanya saat itu cenderung ingin bergaul dengan mereka yang lahir dan besar di tanah Papua. Walau demikian, karena kondisi keluarga yang berkecukupan, Baihajar ditempatkan di kelas khusus, sederajat dengan orang-orang Papua yang berpunya. Justru teman lain sebayanya yang keturunan Papua tidak mendapat akses istimewa sebagaimana Baihajar. Pengalaman masa kecil Bai ini juga membuatnya berminat pada topik-topik seputar diskriminasi, segregasi, dan intoleransi.³

Menginjak masa sekolah menengah di SMP Negeri 1 Wamena, Baihajar tetap merasa mendapatkan perlakuan berbeda dari kawan

³ Informasi ini dimuat juga dalam profil Baihajar Tualeka sebagai salah satu penerima Asoka Fellowship, "Baihajar Tualeka," <https://www.ashoka.org/en/fellow/baihajar-tualeka> (diakses pada 2 November 2017).

sebayanya. Anak-anak asli Wamena tidak bergaul dengan anak-anak pendatang. Meski begitu, Baihajar tidak canggung soal perbedaan agama. Dia punya rasa ingin tahu yang tinggi untuk mengetahui kehidupan keluarga temannya. Saat SMP, dia pernah bermain ke rumah teman sebangkunya, siswa asli Wamena bernama Ep yang berasal dari daerah Wailes. Bai diajak ke *honai*, rumah Ep yang terbuat dari alang-alang. Sesampainya di sana, Bai kaget melihat Ep yang menggunakan pakaian tradisional perempuan asli Wamena yang hanya menutup bagian kemaluan saja, sementara tubuh dan dadanya tidak.

Pada 1992, Bai memasuki Universitas Pattimura, Ambon, jurusan budidaya pertanian, program studi ilmu tanah. Dia sempat mengikuti organisasi Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) di kampus dan juga aktif di Lembaga Dakwah Kampus (LDK). Saat semester VII, dia mengikuti sebuah organisasi Islam yang eksklusif dan tidak terbuka terhadap pandangan kelompok-kelompok lain. Kurang lebih tujuh bulan lamanya dia bergabung di organisasi tersebut.

Sekali waktu, Bai sempat mengomentari tindak-tanduk keluarganya saat di rumah. Menurutny, perilaku keluarganya adalah keliru dan termasuk yang diharamkan. Dia kerap merasa dirinya alim dan *sok* menasihati semua orang. Dia menghabiskan kegiatannya di komunitas *murobiyah* (aktivitas pengajian khusus perempuan) dan tidak bergaul dengan teman-teman dekatnya, bahkan keluarganya. Keluarga dan teman-temannya menganggap Baihajar bersikap ekstrem dan mengalami krisis identitas.

Pada bulan kelima dia menjadi anggota organisasi di atas dan diminta berjilbab oleh pembinanya, Baihajar bimbang. Dia berkata bahwa dirinya perlu mengantongi izin dari kedua orang tua. Saat Bai meminta izin pada ayahnya untuk berjilbab, sontak ayahnya melarangnya dan berharap Bai mengurungkan niatnya. Bapaknya berpendapat bila Bai berjilbab karena perintah dari orang lain, itu akan menghambat pilihannya dan membatasi ruang geraknya. Sebaiknya, anjuran untuk berkerudung itu datang dari keyakinan hati, bukan karena perintah, anjur sang ayah. Akhirnya, Baihajar mengurungkan

niat walaupun dirundung ragu bagaimana harus menjelaskan pada organisasinya (Tualeka, 2006: 46).

Sesudah lulus sebagai sarjana dan karena rekam jejaknya yang aktif dengan beberapa organisasi pertanian, pada 1997 Bai diterima bekerja pada sebuah lembaga yang memudahkan penyaluran hasil tani ke pasar. Tugasnya ketika itu adalah penguatan dan penyuluhan bagi petani-petani di Pulau Seram. Pengalamannya aktif di organisasi semasa kuliah membuatnya tidak canggung mengambil pekerjaan yang terjun langsung ke masyarakat dan menjelaskan kiat-kiat sukses usaha tani, terutama bagaimana agar mereka dapat menyalurkan hasil panennya hingga ke swalayan.

Pada 1999 saat kembali ke kampung, konflik mulai memanasi di wilayahnya. Rumah keluarganya dibakar dan bersama keluarganya dia mengungsi. Bai ditempatkan di kamp yang berlokasi di THR (Taman Hiburan Rakyat) di kota Ambon. Dinamika kehidupan Bai bermula di sini. Dia pernah terlibat dalam perakitan bom hingga akhirnya berhenti, dan menginisiasi sekolah alternatif untuk anak-anak dan membuka ruang dialog dengan ibu-ibu (Tualeka, 2006: 49).

Baihajar di tengah Konflik Komunal Ambon

Konflik kekerasan di Ambon sendiri, yang bermula pada 22 Desember 1999, dipicu oleh perselisihan antara preman asal Ambon yang berdomisili di Ketapang, Jakarta, yang masing-masing terdiri dari kelompok Muslim dan Kristen. Kerusuhan dipicu perebutan lahan parkir di tempat hiburan dan perjudian yang dikuasai preman Kristen. Pertengkaran yang sesungguhnya berskala kecil ini membesar karena keesokan harinya beredar berita bahwa sekelompok geng Kristen telah memukul seorang Muslim dan membakar sebuah Mesjid.⁴

Skala konflik menjadi meluas ketika polisi memulangkan sekitar lebih dari 100 anggota geng yang terlibat kerusuhan Ketapang ke Ambon. Di titik inilah konflik Ambon bermula. Ada seruan dari

⁴ Untuk bagian-bagian ini saya terutama mengandalkan John Braithwaite et al. (2001), The Indonesian Institute of Sciences et al. (2011), dan Graham Brown et al. (2005).

kelompok Islam dan Kristen untuk melanjutkan pertikaian. Rumor yang beredar menyebutkan adanya mobilisasi untuk membela komunitas masing-masing, adanya pembantaian besar-besaran oleh atau atas kelompok Muslim, desakan agar orang-orang Kristen tidak menjadi pengecut, dan lainnya. Beredar juga laporan bahwa ada provokator Muslim yang berkeliling dengan sepeda motor untuk meneriakkan berita palsu, misalnya tentang sebuah masjid yang dibakar, padahal sebenarnya hanya ada tumpukan ban yang menyala di belakang masjid. Legitimasi konflik juga diperkuat oleh keyakinan transenden bahwa sekelompok orang melihat penampakan Tuhan Yesus dan Bunda Maria di sisi Kristen, atau kuda perang di pihak Muslim (Braithwaite et al., 2010: 152-159).

Konflik kekerasan yang mematikan pertama meledak pada 13 Januari 1999 di kota kecil Dobo, Kepulauan Aru, jauh di sebelah tenggara Ambon. Konflik ini pun bermula dari insiden kecil di antara pemuda yang meningkatkan kebencian baik atas kaum Muslim maupun Kristen. Setelah itu, sekitar belasan orang terbunuh dalam empat hari berikutnya. Penyebaran polisi Brimob dan rekonsiliasi secara lokal pada akhirnya berhasil dan tidak menyebabkan kekerasan terulang di Dobo (Braithwaite et al., 2010: 156).

Selanjutnya, pada Mei 1999, konflik kekerasan lainnya pecah lagi, ketika Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP) memenangi pemilu. PDIP berkoalisi dengan Partai Demokrasi Indonesia (PDI) dan lima partai pendukung lainnya, salah satunya adalah Partai Kristen Indonesia (Parkindo), yang didukung komunitas Kristen di Ambon. Karena itu, PDIP diasosiasikan sebagai “Partai Kristen” di Maluku. Ketika PDIP diumumkan menang, perang saudara meledak. Orang-orang dimobilisasi untuk membela agama mereka dan menyatakan perang dengan mereka yang berbeda agama (The Indonesian Institute of Sciences et al., 2011: 18). Puncak konflik bertepatan dengan perayaan Natal pada 26 Desember 1999 di Gereja Silo. Gereja tersebut berada di pusat Kota Ambon dan merupakan salah satu Gereja Protestan Maluku (GPM) terbesar yang dibakar. Pada hari yang sama, hampir 800 Muslim yang tengah berada di masjid tepatnya di Desa Tobelo

Provinsi Maluku Utara dibunuh oleh komunitas Kristen. Selama periode konflik ini, banyak desa diserang. Baik gereja maupun masjid hancur, serta warga sipil terbunuh dan terlantar.

Ketidakmampuan Pemerintah Indonesia untuk mengendalikan konflik di Maluku di atas membuka peluang bagi kelompok-kelompok di luar Maluku untuk mengeksploitasi situasi. Pada 7 Januari 2000, setelah pembantaian Tobelo, lebih dari 100.000 Muslim mengadakan demonstrasi di Monumen Nasional Jakarta untuk menyerukan jihad di Maluku. Demonstrasi ini diinisiasi oleh partai politik dan sejumlah organisasi Muslim. Salah satu organisasi Muslim yang terkenal, Forum Komunikasi Ahlu Sunnah wal-Jama'ah (FKAWJ), dipimpin Ja'far Umar Thalib, mengadakan pertemuan besar di Stadion Utama Senayan pada 6 April 2000 dan kemudian membentuk Laskar Jihad, sebuah kelompok milisi Muslim yang nantinya akan terlibat dalam pembalasan dendam atas kaum Muslim di Ambon (Hasan, 2002). Sebelumnya, satuan yang lebih kecil bernama Laskar Mujahidin telah ikut membela kelompok Muslim di Maluku dengan jumlah pasukan sekitar 100-200 orang (Braithwaite et al., 2010: 158).

Pada Mei 2000, Laskar Jihad mulai mengumumkan bahwa mereka meluncurkan jihad di Maluku dan akan mengirim anggotanya ke provinsi tersebut. Mereka mencuri lebih dari 800 pucuk senjata dari toko senjata polisi pada Juni 2000 dan kemudian melakukan serangan terhadap polisi. Dengan keterlibatan Laskar Jihad dan faktor-faktor lainnya, dinamika konflik di Maluku berubah secara signifikan, dengan lebih banyak sasaran Kristen yang diserang. Data mencatat, konflik Maluku yang berlangsung sejak 1999 hingga 2002 memakan korban sekitar 5.000 jiwa dan 700.000 orang mengungsi (The Indonesian Institute of Sciences et al., 2011: 16).

Nasib Baihajar juga dipengaruhi dinamika konflik kekerasan di atas. Meskipun dalam pandangan umum sering disebutkan bahwa perempuan dan anak-anak adalah korban konflik, pada kenyataannya perempuan dan anak-anak juga aktif terlibat sebagai kombatan, baik secara formal maupun informal. Dalam situasi seperti ini, bahkan perempuan sekaligus menjadi korban maupun pelaku dalam konflik

(Soetjipto & Trimayuni, 2013: 45).

Dalam satu kesempatan wawancara (Asi et al., 2011), Baihajar pernah mengungkapkan secara terbuka soal keterlibatannya dalam konflik kekerasan di Ambon. Pada Desember 1999, masjid yang terletak di Karang Panjang dekat kediamannya terbakar. Itulah awal mobilisasi warga yang berlangsung dalam sekejap. Warga tiba-tiba dijemput oleh satuan tentara untuk mengungsi ke tempat yang lebih aman. Dia mengenang, di tengah situasi yang mencekam dan tidak pasti apakah nyawa akan selamat atau tidak, yang terasa adalah rasa marah dan dendam. Ada keinginan untuk membela kelompok sendiri dan karenanya kelompok Kristen dianggap *kafir* dan harus dibunuh. Provokasi seperti ini berlangsung semakin masif dengan adanya imbauan dari Laskar Jihad untuk melawan kelompok Kristen. Karena itu, sedari awal konflik, Baihajar tidak melihat balas dendam atas kelompok Muslim sebagai tindakan kekerasan.

Mobilisasi lebih jauh turut dirasakan Baihajar sebelum dia ikut bergabung sebagai kombatan secara langsung. Saat konflik, dia merasakan bagaimana perempuan khususnya menerima dampak akibat konflik kekerasan. Dia mengenang, hidup dalam kamp pengungsian sama sekali tidak nyaman. Tidak ada sarana umum yang cukup; orang-orang terpaksa tidur di lantai dalam lingkungan yang kumuh dan padat. Selain itu juga tidak ada privasi; ketika malam tiba, sejumlah pasangan yang ingin berhubungan seks terhalang oleh tangis anak-anak yang ketakutan ketika lampu dimatikan. Baihajar menuturkan, di segala sudut kamp pengungsian, yang ditemukan hanyalah paras-paras yang khawatir dan penuh ketidakpastian (Tualeka, 2006: 33).

Salah satu pengalaman mengerikan bagi Baihajar adalah saat dirinya “datang bulan” di kamp pengungsian. Sanitasi yang jauh dari layak membuatnya kadang tidak menggunakan pembalut saat masa periode menstruasi tiba. Sebagai alternatifnya, dia menggunakan kain atau pakaian apa saja. Saat seperti itu, dia bahkan berdoa agar menstruasi tidak datang kepadanya sekalian (Tualeka, 2006: 34). Tidak hanya itu, Baihajar juga mengaku kadang bingung bagaimana harus

mengganti pakaian saat banyak sekali orang yang mengungsi dengan ketersediaan kamar mandi yang begitu minim. Beberapa hari dia dan teman-temannya bahkan tidak mengganti pakaian mereka.

Di kamp pengungsian, ketersediaan makanan pun amat sulit. Sudah lumrah jika para pengungsi makan mie instan yang sudah kadaluarsa atau bahkan hampir membusuk. Karena terbatasnya persediaan makanan, tidak jarang kecemburuan sosial tumbuh di kamp pengungsian. Kenang Baihajar, dia kerap menyaksikan perselisihan di antara keluarga karena tidak meratanya pembagian bahan pokok. Kompleksitas dan penderitaan yang dia rasakan turut meneguhkan niatnya untuk bergabung dengan kelompok Muslim, melancarkan serangan kepada pihak Kristen.

Dua Sisi Mata Uang: Ekstremisme dan Transformasi Baihajar

Ketika konflik Ambon tengah memuncak, Baihajar pernah ikut membuat bom Molotov dan katapel. Dia menjelaskan bahwa tidak banyak perempuan yang terlibat dalam aktivitas itu, hanya sekitar empat sampai lima orang. Dia bersama teman-teman perempuannya ikut memasok kebutuhan bom, sementara rekan laki-laki mereka menyusun bahan urea, menyiapkan beling atau botol untuk dimasukkan bensin, memastikan ketersediaan sumbu, dan peralatan lainnya. Kemudian, bom tersebut mereka ledakkan di beberapa tempat seperti pojok-pojok pasar, jalan raya, atau titik mana saja di mana kelompok lawan berada. Bai menjelaskan:

Saya hanya datang ke kerumunan orang yang sedang merakit bom, lalu bertanya-tanya bagaimana cara membuatnya. Saya lalu diberi tahu bahwa ini pecahan beling, urea, dan unsur lainnya. Lalu bom tersebut akan diedarkan di wilayah komunitas Kristen; tempat-tempat strategis seperti pasar atau persimpangan jalan. Saat perakitan bom, terdapat laki-laki, perempuan bahkan anak-anak. Tetapi saya tidak pernah diberitahu siapapun bahwa ini berisiko.

Baihajar memilih untuk terlibat sebagai kombatan karena beberapa hal. Pertama, saat itu kaum perempuan dianggap sebagai “gangguan”

bagi strategi laki-laki dalam melancarkan serangan ke pihak lawan. Ruang gerak perempuan dibatasi sehingga mereka tidak leluasa ketika harus pergi ke suatu tempat. Pernah suatu hari, dia dan ibu-ibu hendak pergi ke pasar untuk membeli bahan makanan, tetapi ditahan oleh sekelompok laki-laki. Kelompok tersebut menyebutkan, jika ada perempuan yang bepergian keluar (apalagi bukan bagian dari kelompok yang berperang), maka hal itu hanya akan mengacaukan konsentrasi dan melemahkan kapabilitas perang kelompoknya. Baihajar merasa terhasut oleh “gangguan” ini. Dia menyadari bahwa akal sehatnya saat itu tidak dihiraukannya sama sekali. Atas dasar ini, dia memutuskan untuk bergabung dengan kelompok Muslim militan, ingin menunjukkan bahwa kaum perempuan pun mampu menjadi garda depan dalam konflik. Akhirnya, dia bertekad untuk membuat bom molotov dan katapel sebagaimana pembagian kerja yang bersama-sama sudah ditentukan.

Kedua, Baihajar didorong oleh keyakinan ideologis tertentu. Konteks konflik Maluku telah menggerakkannya untuk turun tangan. Dia kerap berpikir bahwa kematian yang datang saat berjihad lebih bermakna karena kematian seperti itu sudah “dijamin” memperoleh surga. Seruan mati syahid ini sering didengarnya ketika dia mulai terlibat sebagai perakit bom. Dia mengenang:

Di kelompok Muslim, banyak *takbir* dan imbauan untuk berjihad. Saat itu, yang terpikir bagi kami hanyalah rasa marah dan balas dendam. Kita juga dihadapkan dengan situasi di mana-mana ada mayat berjatuhan. Saya tergerak untuk berpartisipasi membela agama Islam. Saat itu, tidak terpikir bahwa yang terjadi ini adalah kekerasan, meskipun kita tahu tidak ada satu agama pun yang melegitimasi kekerasan.

Namun demikian, seruan tersebut tidak lantas membuat Baihajar menjadi seorang kombatan yang siap menghadapi kematian. Secara bertahap, Bai mulai tergerak untuk mempertanyakan status keterlibatannya sebagai kombatan. Dia mulai meragukan anggapan dominan yang menyebut konflik di kampung halamannya

semata-mata karena masalah agama. Baihajar menuturkan: “Dari hari ke hari, mayat semakin banyak berjatuhan. Sebenarnya siapa musuh kita? Mengapa tubuh kita seolah tidak ada harganya? Bukankah pihak Kristen juga pasti mengalami hal yang sama? Kalaupun kemenangan itu ada di pihak Muslim, kita tidak akan memiliki apa-apa.”

Ada satu peristiwa traumatis yang pernah dialami Baihajar, yaitu ketika dia melihat lima anak kecil merakit bom molotov. Baihajar bertanya kepada anak-anak itu: “Tahukah kalian [bahwa] ini berbahaya?” Serempak, anak-anak itu menjawab bahwa mereka tidak tahu dan mereka hendak berjihad. Dia sempat mencegah mereka, namun tak urung sekelompok anak itu tetap melangkah pergi. Tidak lama setelah itu, mobil ambulans datang membawa korban. Dia dan sekelompok pengungsi lainnya bertanya-tanya siapa korban yang dibawa mobil itu. Saat Baihajar mendekat, alangkah kagetnya dia melihat kelima anak tadi mati mengenaskan dengan tembakan di dada mereka (Tualeka, 2006: 37).

Status Baihajar yang sejak awal merupakan korban konflik tidak lantas hilang dengan dia berubah menjadi pelaku. Semakin dia berada dalam posisi ekstrem, semakin dia merasakan pengalaman sebagai korban pada diri orang lain. Dia berpikir bahwa kelompok Kristen pun mengalami penderitaan yang sama. Dia terlibat dalam kelompok jihadis laki-laki dalam rentang waktu yang tidak begitu lama, yaitu sekitar satu hingga dua bulan.

Ada beberapa faktor yang mendorong Baihajar untuk berhenti berperan sebagai pemasok bom molotov di komunitas Muslim. Pertama, dia melihat bahwa apa yang dilakukannya tidak lantas memberikan dampak lebih baik bagi kelompok Muslimnya. Dia mulai mempertimbangkan kembali keputusannya. Dia mulai menyadari bahwa hal ini merupakan langkahnya yang akan makin membuatnya menderita.

Kedua, salah satu teman perempuannya sesama perakit bom meninggal dunia. Temannya itu sering disanjung oleh laki-laki karena yang bersangkutan berani mengatur serangan dan menempatkan

bom-bom untuk diledakkan di wilayah Kristen. Tetapi, suatu hari dia meninggal karena ditembak oleh lawan. Karena tidak ada satu pun yang mau bertanggung jawab atas kematian temannya itu, Baihajar melihatnya sebagai suatu hal yang sangat mengerikan:

Ada seorang perempuan kombatan yang pergi perang dan tidak kembali lagi. Dia kenalan saya sewaktu sama-sama lari ke kamp pengungsian, kalau tidak salah namanya Sari. Sementara, teman-teman baik saya banyak yang melarikan diri ke luar Ambon. Dia ditembak waktu itu, padahal sebelumnya sempat dielu-elukan karena berani pergi membela agama. Kemudian, sesaat setelah kematiannya, saya ditanya apakah mau ikut? Saya jawab “tidak”. Tidak mau ikut.

Di saat yang sama, hubungan personalnya dengan kawan-kawan di kamp pengungsian juga mulai terjalin baik. Baihajar dan kelompok perempuan yang mengungsi intens bercerita, berdialog dan bernyanyi, serta bernostalgia akan budaya pela-gandong yang menjadi prinsip relasi orang-orang di Maluku.

Selain itu, ketika dia terlibat dalam perakitan bom dengan kelompoknya, banyak kesalahan fatal yang dia temui. Kesalahan terjadi ketika bom tiba-tiba meledak di luar rencana. Tidak jarang, temannya meninggal akibat bom yang meledak di tangan, saat akan diletakkan di beberapa titik untuk menyerang lawan. Melihat peristiwa tersebut, Baihajar pun menjadi semakin takut:

Banyak kesalahan fatal terjadi saat saya dan kelompok merakit dan meledakkan bom. Misalnya, bom seringnya meledak di tangan sendiri sebelum disimpan di titik lawan, lalu mayatnya langsung dimasukkan ke dalam karung. Melihat peristiwa semacam itu, saya pun menjadi semakin takut dan memutuskan untuk tidak terlibat lebih jauh lagi.

Selain faktor-faktor di atas, konteks bagaimana sejumlah bantuan berkontribusi bagi transformasi konflik juga memengaruhi sikap Baihajar. Berkat bantuan pascakonflik, berbagai perbaikan berlangsung atas infrastruktur seperti pasar, sekolah, hingga fasilitas kesehatan, yang mulai menormalkan kehidupan. Selain itu, yang lebih penting adalah bahwa bantuan turut berkontribusi untuk membangun binadamai,

meredakan kemarahan dan frustrasi, membangun rasa aman dan saling percaya yang hilang akibat pertikaian yang berkepanjangan (Petesh, 2011: 7). Dengan demikian, program rekonstruksi pada masa konflik mampu membawa banyak pilihan bagi perempuan.

Selama konflik Maluku berlangsung atau segera sesudahnya, lembaga seperti Komnas Perempuan turut berkontribusi dalam upaya rekonsiliasi. Dengan dukungan dari New Zealand Official Development Assistance, lembaga itu membentuk Komisi Penyidik Pelanggaran Hak Asasi Manusia dan Mediasi di Maluku (KPMM), dengan tujuan mengantisipasi masalah-masalah pelanggaran hak asasi manusia akibat konflik (Komnas Perempuan 2003: 29-31). Di antara upaya-upaya mediasi KPMM adalah: pertemuan dengan masyarakat Maluku Tenggara dan tokoh-tokohnya; pertemuan dengan ibu-ibu; dan buka puasa bersama dengan ibu-ibu dari kalangan Muslim – semuanya berlangsung di Benteng Victory, Markas Batalyon 733, Masariku. Dalam acara buka puasa bersama ini, ibu-ibu dari kalangan Kristen berperan menyiapkan makanan buka puasa. Dalam semua proses ini, Baihajar turut menjadi salah satu penerima manfaat dari program yang diinisiasi Komnas Perempuan.

Pada awal 2000, Baihajar juga mulai terlibat aktif dalam sejumlah program penguatan kapasitas yang diinisiasi Komnas Perempuan. Namun, saat itu, yang dibahas belum mengenai perdamaian. “Saat itu, orang cenderung menghindari kata damai, sebab damai artinya menyerah,” ujarnya. Namun, perlahan-lahan, komunikasi yang dijalin oleh inisiatif perempuan semakin membuka jalan untuk berdialog dengan komunitas Kristen.

Salah satu inisiatif yang kuat waktu itu adalah Gerakan Perempuan Peduli (GPP), yang diinisiasi masing-masing oleh tokoh perempuan Islam dan Kristen, yakni pendeta Etta Hendriks dan Yul Latucosina (istri wakil gubernur yang tengah menjabat saat itu). Tujuannya adalah menggerakkan kelompok perempuan agar mengupayakan perdamaian, membujuk suami dan anak-anak mereka agar tidak ikut berkonflik. Baihajar merupakan salah satu perempuan yang dilibatkan

dalam kerja-kerja GPP. Sejak 2001 hingga saat ini, GPP adalah mitra LAPPAN untuk terus berupaya untuk meningkatkan ketahanan diri masyarakat Maluku agar tidak mudah terprovokasi oleh segala bentuk pemicu konflik di kemudian hari.

Langkah Binadamai Baihajar

Upaya binadamai Baihajar dimulai dari kamp pengungsian. Dia berpikir untuk menginisiasi banyak agenda di kamp karena di sana tidak ada kegiatan rutin. Dia kemudian membentuk sekolah alternatif untuk anak-anak pengungsian, wadah dialog serta kegiatan ekonomi untuk ibu-ibu pengungsian.

Sekolah alternatif merupakan medium bagi anak-anak untuk belajar sebagaimana layaknya sekolah formal. Jenjang sekolah terdiri dari PAUD (Pendidikan Anak Usia Dini) hingga SMA (Sekolah Menengah Atas). Guru-guru direkrut oleh Baihajar dengan sistem relawan, baik dari mereka yang tinggal di kamp pengungsian maupun jaringan teman-teman kampusnya di Unpatti, Ambon.

Dengan ibu-ibu, Baihajar membuat sebuah wadah dialog dan tempat mencurahkan kondisi mereka. Dia dan ibu-ibu saat itu menamai kelompok mereka SANUSA (Saniri Satu Rasa). Di dalam SANUSA, ibu-ibu bercerita, menyanyi, dan menari, berbagi kesedihan hingga menangis. Bai mengenang: “Pernah ada suatu ketika, kami sedang berkumpul di SANUSA, lalu ada ibu-ibu datang menghambur dengan kami, karena anaknya baru saja meninggal terkena peluru. Sang ibu langsung menangis dan kami semua yang ada di situ menangis.”

Saat itu, ibu-ibu komunitas mendorongnya untuk membuat lembaga yang lebih formal, agar kerja-kerja ini dapat direplikasi di berbagai tempat lain. Tidak hanya itu, kata mereka, dukungan pemerintah untuk sebuah lembaga yang sudah berdiri juga pasti lebih terbuka.

LAPPAN menjadi tolak ukur paling penting dalam melihat upaya binadamai Baihajar. Sebelumnya, kepanjangan LAPPAN adalah Lingkaran Pembedayaan Perempuan dan Anak yang dibentuk pada 2002.

Visi organisasi ini adalah “terwujudnya masyarakat yang berkeadilan gender, mandiri, dan terpastikan pemenuhan hak asasinya.” LAPPAN merupakan “perpanjangan tangan” dari sejumlah kegiatan yang diinisiasi Baihajar saat dia berada di kamp pengungsian.

Awalnya, LAPPAN digerakkan sejumlah relawan seperti mahasiswa dan anggota masyarakat yang berinisiatif melaksanakan kegiatan penguatan perdamaian bagi komunitas, dengan melibatkan ibu-ibu dan anak-anak sebagai kelompok rentan yang kurang mendapat perhatian. Dengan peran maksimal para ibu di kemudian hari, LAPPAN mendorong partisipasi aktif ibu-ibu dari komunitas untuk turut membangun relasi antariman di lingkungan tetangga mereka. Ketika saya jumpai, dua pendamping LAPPAN dari komunitas Kristen, Juliana Kappuw dan Joice Appono, menuturkan bagaimana mereka mulai memperbaiki interaksi dengan kelompok Muslim. Salah satu kegiatan yang diinisiasi misalnya adalah lewat agenda buka puasa bersama di bulan Ramadhan. “Biasanya kami datang ke komunitas Muslim untuk mengantarkan makanan, lalu sempat pula kami memasak bersama agar [hubungan kami] bisa mulai cair dengan ibu-ibu Muslim.”⁵

Pada Oktober 2017 lalu, Baihajar bersama jaringan aktivis perempuan lainnya menyelenggarakan kegiatan bernama “Napak Toleransi” dengan tema “Merawat Damai dan Merekatkan Kebersamaan dalam Bingkai Hidup Orang Basudara.” Selama acara berlangsung, tagar-tagar seperti #PerempuanAgenPerdamaian #PerempuanPecintaDamai #PerempuanPerdamaianMaluku serta #PerempuanPenggiatPerdamaian menjadi “senjata” mereka untuk menggaungkan kegiatan ini di lingkup media sosial.

Napak toleransi menjadi potret kerja-kerja Baihajar lainnya. Program ini turut mendapat respons baik pemerintah dan diagendakan untuk menjadi program tahunan di Ambon karena berkontribusi bagi perbaikan kohesi sosial di kota itu. Meski sempat memiliki kehidupan

⁵ Wawancara penulis dengan Juliana Kappuw dan Joice Aponno, Ambon, 9 November 2017.

kelam di kamp pengungsian, kini Baihajar mampu melakukan sesuatu yang lebih dari ongkos konflik yang dia terima. Dia bahkan tidak segan berbagi saat diminta menceritakan tentang bagaimana keterlibatannya dalam pembuatan bom.

Acara di atas dikemas dengan jalan bersama (*long march*) dari satu tempat ke tempat lain, lalu berhenti sejenak untuk mengikuti diskusi dan pemutaran film. Kata “Napak Toleransi” didefinisikan sebagai bentuk “perjalanan” untuk merefleksikan kembali relasi sosial di Ambon yang sempat terbelah karena konflik. Pada putaran pertama, peserta berjalan dari Taman Pattimura ke Gereja Maranatha, di mana mereka sudah ditunggu oleh pendeta perempuan bernama Etha Hendriks yang akan menjadi fasilitator diskusi. Sesudah itu, peserta melanjutkan napak mereka ke Gereja Katedral Katolik, di mana mereka juga disambut oleh seorang pendeta dan pemimpin Muslim untuk mendiskusikan tema-tema seputar toleransi beragama.⁶ Tidak hanya diskusi, acara juga dilengkapi dengan pemutaran film *The Imam and the Pastor*, film dokumenter mengenai seorang imam dan pastor yang berekonsiliasi di Nigeria sesudah keduanya berkonflik. Menurut Juliana Kappuw, salah satu paralegal dan relawan dari LAPPAN, figur Imam Ashafa dan Pastor James Wuye yang ditampilkan dalam film itu menjadi modal ketokohan yang baik untuk merekatkan persaudaraan antaragama di Ambon.⁷

Acara berakhir dengan perjalanan dari Katedral ke Kampung Waringin di Ambon, kampung terdepan yang dibakar ketika konflik pertama kali mencuat. Singkat cerita, kampung ini sudah terbakar sebanyak tiga kali sejak konflik pada 1999, 2002 dan 2011. Napak toleransi diakhiri di kampung ini dengan maksud sebagai penanda sekaligus harapan mendalam agar konflik tidak kembali terjadi di Ambon.

Selain program-program di atas, kegiatan lain yang diinisiasi

⁶ Wawancara penulis dengan Juliana Kappuw dan Joice Aponno, Ambon, 9 November 2017.

⁷ Tentang film ini dan peran kedua pemimpin agama, lihat Ali-Fauzi & Agustina 2017.

LAPPAN dan Baihajar adalah pengajaran di Madrasah Tsanawiyah Hasyim Asyari di Airbesar, Ambon. Inisiatif tersebut datang ketika Baihajar lewat dan menawarkan bantuan secara sukarela. Sekolah ini baru berdiri pada 2017 dengan jumlah siswa sebanyak 19 orang dan satu orang pendidik. Baihajar memaparkan, tema pengajaran bulan ini di sekolah itu adalah mengenai toleransi, karena anak-anak perlu diperkenalkan secara bertahap dengan upaya-upaya binadamai.

Saya sempat menyaksikan Baihajar mengelola kelas ini dengan rileks, sambil bermain, tetapi tanpa kehilangan substansi. Dia mulai “memasuki” dunia anak-anak dengan permainan agar mereka tidak merasa terbebani sesudah menjalani sekolah formal di pagi hari. Sesudah itu, para murid dibagi ke dalam dua kelompok: laki-laki dan perempuan. Anak laki-laki diminta untuk menggambar wajah perempuan, dan sebaliknya, lalu mereka diminta mendeskripsikan sifat baik dari masing-masing gambar. Beberapa sifat baik tersebut di antaranya adalah suka menolong, membantu teman, hingga membantu ibu mencuci piring di rumah. Kemudian, perwakilan kedua kelompok diminta menyebutkan gambar dan hasil diskusi mengenai sifat baik dari gambar tersebut. Dari situlah Baihajar mulai masuk memperkenalkan perbedaan. Pertama, dengan adanya dua gambar yang dibuat, dia menjelaskan perbedaan gender laki-laki dan perempuan. Kedua, dia elaborasi perbedaan tersebut ke dalam perbedaan fisik masing-masing siswa, dan kemudian perbedaan agama. Dia lalu bertanya, “Karena kita berbeda satu sama lain dari segi jenis kelamin, etnis dan agama, kita harus saling menghormati atau memusuhi?” Anak-anak itu serempak menjawab, “Saling menghormati.”

Selain aspek pendidikan, aspek pemberdayaan ekonomi juga menjadi fokus LAPPAN. Kini koperasi yang dibentuk Yayasan LAPPAN pada 2006 sudah memiliki nasabah sekitar 900 orang dan tersebar misalnya di Kabupaten Seram dan Maluku Tengah. Ketika ada ketegangan pada 2011, Koperasi LAPPAN sempat terhenti karena situasi yang tidak aman dan beberapa nasabah menjadi korban. Upaya menghidupkan kembali koperasi kemudian dimulai pada 2012 dengan cara mengembangkan usaha ekonomi keluarga bagi kelompok

petani di Waralohi dan Uraur, Kabupaten Seram. Selain itu, kegiatan ekonomi produktif bagi perempuan korban bencana banjir juga dirintis di daerah Ahuru, Ambon.

Kerja-kerja aktivis Baihajar semacam ini mendapat dorongan kuat dari sang ibu, Binur Latuponu. “Mama berkata, semua manusia dengan agama apa pun tujuannya adalah sama. Bagaimanapun kita harus berbuat baik dan menaburkan kebaikan di antara sesama manusia. Jangan pernah sakiti ciptaan Tuhan,” kata Baihajar mengikuti pesan ibunya.

Baihajar teringat akan kesigapan ibunya saat dia dan keluarganya terperangkap di Kampung Waringin, Ambon, ketika konflik kembali sempat memanas pada 2011. Mama Binur meminta kepada Baihajar dan semua anaknya untuk berdiam diri di dalam rumah, dan segala info yang datang hanya berasal dari ibunya. Saat Baihajar diminta untuk mengamankan adik-adik dan keponakannya, di tengah situasi genting itu, Mama Binur tetap berpesan kepadanya agar mereka tidak terprovokasi dan kemudian saling melukai, menyakiti, apalagi membunuh. “Nyawa yang hilang tidak dapat diganti, karena selayaknya yang patut mengambil nyawa seseorang ialah sang pencipta. Tuhanlah otoritas tertinggi yang menjadi penentu siapa yang berhak hidup dan mati di bumi-Nya,” kenang Baihajar tentang nasihat ibunya.

Selain keluarga, khususnya ibunya, yang menginspirasi Baihajar untuk konsisten dalam kerja-kerja binadamai adalah teman-teman dan ibu komunitas yang membuatnya bertahan. Dia juga banyak mengagumi tokoh-tokoh agama yang humanis, yang menyebarkan cinta kasih. Salah satunya adalah Bunda Theresia, seseorang yang sepanjang hidupnya menyebarkan perdamaian. Dari bumi Indonesia, dia juga mengagumi Saparinah Sadli, Musdah Mulia, dan Quraish Shihab selaku figur yang menebarkan humanisme dan berjuang untuk tidak tunduk kepada diskriminasi atas dasar agama, suku dan identitas lainnya.

Kerja-kerja Baihajar sudah memperoleh apresiasi dan pengakuan

dari berbagai kelompok perempuan dan hak-hak asasi manusia di Indonesia dan dunia. Pada 2012, dia menerima penghargaan Saparinah Sadli selaku perempuan yang aktif mempromosikan hak-hak asasi manusia. Satu tahun setelahnya, pusat kebudayaan Amerika Serikat di Indonesia @america memberinya penghargaan “Indonesia Women of Change Award.”

Kesimpulan dan Penutup

Baihajar Tualeka merupakan contoh hidup bahwa kompleksitas konflik mampu memobilisasi seseorang untuk turut serta dalam ekstremisme, tetapi hal itu tak menutup kemungkinan bagi dirinya untuk keluar dari ekstremisme dan melakukan sejumlah upaya binadamai. Berkaca dari pengalaman Baihajar, seseorang mampu berhenti dari melakukan aksi-aksi kekerasan karena beberapa faktor pemicu seperti pengalaman traumatis dan tersedianya pilihan-pilihan seperti adanya teman dialog dan bantuan dari sejumlah lembaga untuk penguatan kapasitas.

Kondisi sehari-hari dimana semakin banyak korban dan ketidakpastian akan hidup membuat Baihajar memilih untuk berhenti dari perannya sebagai pembuat bom molotov. Perubahan peran di mana semula dia merupakan orang yang dimobilisasi, kemudian berubah menjadi pelaku kekerasan, tidak serta merta membuatnya meyakini bahwa jalan kekerasan adalah cara yang tepat dia lakukan. Hal ini terlihat dari refleksi-refleksi yang dilontarkannya selama saya mewawancarainya, seperti apakah dia berada di jalan yang benar sebagai pihak yang memusuhi kelompok Kristen, hingga kesimpulan bahwa pada kenyataannya kelompok Kristen juga mengalami penderitaan yang kurang lebih sama dengan kelompok Muslim.

Selain itu, bantuan dari lembaga kemanusiaan merupakan salah satu faktor pendorong yang mampu menjelaskan mengapa seseorang memilih keluar dari ekstremisme. Konflik Maluku yang mencuat pada 1999 memiliki “daya tarik” yang besar bagi lembaga-lembaga yang membantu proses rekonsiliasi dan perdamaian di wilayah tersebut. Keinginan Baihajar untuk keluar dari ekstremisme turut dipermudah

atau bahkan difasilitasi oleh tersedianya dukungan lembaga-lembaga ini.

Melalui profil Baihajar, alasan keterlibatan perempuan dalam konflik juga dapat dilihat melalui pendekatan interseksualitas. Pendekatan ini menyatakan bahwa selain oleh elemen gender, keterlibatan perempuan dalam konflik juga dipengaruhi oleh faktor-faktor penting lainnya seperti agama, ras, hingga kelas – semuanya saling memengaruhi dan mendorong perempuan untuk terlibat sebagai kombatan (lihat Soetjipto & Trimayuni, 2013: 45). Selain itu, keputusan perempuan untuk memainkan peran sebagai kombatan juga didasarkan pada pertimbangan dan kesadaran kritis terhadap realitas ketidakadilan, di mana “keadilan” hanya dapat terwujud jika perempuan turut serta dalam konflik (Soetjipto & Trimayuni, 2013: 51). Seperti dipaparkan di atas, keterlibatan Baihajar dalam konflik tidak semata-mata dilandasi oleh statusnya sebagai perempuan, tetapi juga oleh statusnya sebagai bagian dari kelompok agama tertentu.***

Bibliografi

- Ali-Fauzi, Ihsan dan Nurul Agustina. 2017. “Agama, Kekerasan dan Binadamai di Nigeria: Pelajaran dari ‘Imam dan Pastor.’” Dalam Ihsan Ali-Fauzi (ed.), *Ketika Agama Bawa Damai, bukan Perang: Belajar dari “Imam dan Pastor”*, hal. 45-69. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina.
- Anonim. 2015. “Baihajar Tualeka,” <https://www.ashoka.org/en/fellow/baihajar-tualeka> (diakses pada 2 November 2017).
- Asi, Rohaiza Ahmad, Cate Buchanan, Irine Hiraswari Gayatri, Akiko Horiba, Lidya Christin Sinaga, Septi Satriani, dan Shienny Angelita. “Indonesia.” Dalam Cate Buchanan (ed.), *Peacemaking in Asia and the Pacific: Women’s Participation, Perspectives, Priorities*, hal. 41-51. Geneva: Centre for Humanitarian Dialogue (CHD).
- Braithwaite, John, Valerie Braithwaite, Michael Cookson, dan Leah Dunn. 2010. *Anomie and Violence: Non-truth and Reconciliation in Indonesian Peacebuilding*. Canberra: Australian National University (ANU) Press.
- Brown, Graham, Christopher Wilson, dan Suprayoga Hadi. 2005. *Overcoming Violent Conflict: Peace and Development Analysis in*

- Maluku and North Maluku*. Jakarta: Bappenas.
- Hasan, Noorhaidi. 2002. "Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia." *Indonesia* 73: 145-170.
- Komnas Perempuan. 2003. *Laporan Investigasi Pelanggaran Hak Asasi Manusia di Timor Timur, Maluku, Tanjung Priok dan Papua Tahun 1999-2001*. Jakarta: Komnas Perempuan.
- Petesh, Patti. 2011. *Women's Empowerment Arising from Violent Conflict and Recovery: Life Stories from Four Middle Income Countries*. Washington, DC.: US Agency for International Development (USAID).
- Soetjipto, Ani dan Pande Trimayuni. 2013. *Gender dan Hubungan Internasional: Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Jalasutra.
- The Indonesian Institute of Sciences, Current Asia, and The Centre for Humanitarian Dialogue. 2011. *Conflict Management in Indonesia – An Analysis of The Conflict in Maluku, Papua and Poso*. Geneva: Centre for Humanitarian Dialogue (CHD).
- Tualeka, Baihajar. 2006. "Perjuangan untuk Membebaskan." Dalam Kamala Chandrakirana (ed.), *Aku Memilih Damai: Kisah Lima Perempuan Muda dalam Menghadapi Konflik*, hal. 31-56. Jakarta: Komnas Perempuan.

Bab VI

Tawaran “Rekonsiliasi Kultural”: Imam Aziz dan Upaya Membangun Jembatan NU-PKI

Ali Nur Sahid

Pendahuluan

Imam Aziz, salah satu ketua PBNU (Pengurus Besar Nahdlatul Ulama), tiga kali bolak-balik berdiskusi dengan redaksi *Tempo* saat majalah itu mempersiapkan laporan utama *Pengakuan Algojo 1965* (Oktober 2012). Selain menjelaskan keterlibatan NU dalam peristiwa 1965 seperti yang diyakininya, Imam mewanti-wanti agar *Tempo* dalam liputannya tidak membenturkan organisasinya itu dengan PKI (Partai Komunis Indonesia). Hal ini penting karena liputan itu akan memiliki relevansi yang tinggi bagi upaya-upaya “rekonsiliasi kultural” yang diusahakannya selama ini. Imam mengusulkan perlunya penyelesaian non-yudisial, yakni penyelesaian secara politik dan kultural, untuk kasus 1965. Baginya, penyelesaian dengan model memadukan pengadilan hak-hak asasi manusia (HAM) dan pengampunan seperti dalam Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi (KKR) tidak mungkin dilakukan segera karena tidak ada perangkat hukum untuk tujuan itu setelah Undang-Undang KKR dibatalkan Mahkamah Konstitusi pada 2006. Saat ini prioritas penyelesaian non-yudisial adalah pemulihan hak-hak korban. Dia menekankan perlunya Presiden Republik Indonesia mengeluarkan pernyataan permintaan maaf dan mengakui terjadinya pelanggaran HAM. Karena dengan adanya keputusan

tersebut, para korban akan kembali menjadi warganegara yang setara (lihat Aziz, 2012).¹

Meskipun sangat penting karena melibatkan publikasi di majalah bergengsi nasional, diskusi dengan *Tempo* hanya satu di antara banyak upaya yang dilakukan Imam Aziz untuk mencapai tujuan di atas. Sejak 2000, dia sudah membangun jaringan Masyarakat Santri untuk Advokasi Rakyat (Syarikat) untuk tujuan yang sama. Dia mengajak semua pihak untuk memeriksa sejarah kelim hubungan NU dan PKI dengan pijakan *ukhuwah wathaniyyah* (persaudaraan kebangsaan), seraya memperkokoh jembatan dialog di antara kedua belah pihak. Dalam rangka itu pula dia mendorong keluarnya rekomendasi tentang rekonsiliasi pada sejumlah Mukhtar NU. Baginya, persoalan 1965 adalah “selilit demokrasi” yang mesti dituntaskan dan membiarkan masalah 1965 berlarut-larut hanya akan menjadi beban bangsa dari generasi ke generasi.

Imam memang memiliki posisi yang strategis karena dia berdiri di tengah warisan sejarah kelim konflik di antara kedua komunitas besar di Indonesia itu. Gejolak politik pada dekade 1960-an telah mengakibatkan tumbuhnya ketegangan dan polarisasi dalam masyarakat yang berujung pada terjadinya aksi-aksi kekerasan dalam berbagai bentuknya terhadap anggota atau simpatisan PKI, yang antara lain melibatkan anggota NU. Karena masalah ini tidak boleh dibicarakan sepanjang sejarah Orde Baru, diskusi mengenainya di masa Reformasi bersifat kontroversial dan bahkan panas. Hal yang sama juga terjadi di komunitas NU di mana Imam tumbuh dan berkembang menjadi salah satu elitnya.

Tulisan ini ingin fokus menyoroti kiprah Imam Aziz dalam membangun rekonsiliasi antara anggota NU dan mantan anggota

¹ Selain didasarkan atas wawancara penulis dengan Imam Aziz, tulisan ini juga didasarkan atas wawancara penulis dengan Hairus Salim H.S. (Direktur Eksekutif Yayasan LKiS, Yogyakarta), Ahmad Murtajib (Direktur Syarikat Indonesia), Pipit Ambarmirah (Koordinator Kiprah Perempuan 1965), Alfu Ni'am Alwi (Wakil Ketua PP Rabithah Ma'ahid al-Islamiyah NU), dan Ulin Ni'am (Lemba Perekonomian NU Sleman, Yogyakarta) pada November 2017. Saya ingin mengucapkan terimakasih kepada mereka semua. Dalam tulisan ini, penyebutan terkait sumber hanya disebutkan terkait dengan sumber-sumber lain.

atau simpatisan PKI. Ajakannya ke arah "rekonsiliasi kultural" antara NU dan PKI adalah terobosan penting karena ajakan itu muncul dari dalam NU sendiri dan pengagasnya menghadapi banyak tantangan dan hambatan yang tidak mudah diatasi. Mengingat sejarah kelim hubungan antara NU dan PKI sesudah peristiwa 30 September 1965, upaya-upaya yang dilakukan Imam (dan Syarikat) mencerminkan usaha untuk "hijrah" dari ekstremisme kekerasan menuju binadamai yang patut dipelajari dan ditiru.

Tulisan ini akan dibagi menjadi lima bagian. Saya akan mulai dengan memaparkan latar belakang pendidikan, budaya dan intelektual di mana Imam tumbuh dan yang sekaligus memengaruhinya. Saya selanjutnya akan memaparkan polemik seputar gagasan rekonsiliasi antara NU dan bekas anggota atau simpatisan PKI, sebuah gagasan yang pertama kali dicetuskan oleh Abdurrahman Wahid, mantan Presiden Republik Indonesia yang juga mantan Ketua Umum PBNU. Akhirnya, di tiga bagian sisa tulisan ini, saya akan memaparkan dan mengulas langkah-langkah rekonsiliasi yang sudah ditempuh Imam. Tulisan ini akan ditutup dengan refleksi atas kiprah Imam Aziz.

Santri yang Gelisah

Imam Aziz dibesarkan di lingkungan pesantren di desa Bulumanis, Margoyoso, Pati, Jawa Tengah. Dari lima bersaudara, pria kelahiran 1962 ini sejak kecil berkembang dalam lingkungan keluarga "santri modern" yang terbuka dalam menerima perbedaan pandangan politik. Perekonomian keluarganya ditopang dengan berdagang pakaian di pasar, selain mengelola tambak ikan dan hasil pertanian lainnya.

Tumbuh dalam lingkungan keluarga yang memberikan kebebasan menentukan jalan hidup masing-masing memberi arti tersendiri buat Imam. Ibunya adalah tamatan sebuah sekolah Pendidikan Guru Agama (SGA) di Salatiga, Jawa Tengah. Ayahnya, Kiai Aziz, adalah jebolan pesantren Ali Maksum di Yogyakarta, yang juga pernah mengajar di sana. Sehari-harinya dia mengajar secara rutin kitab-kitab klasik Islam kepada masyarakat di sekitar rumahnya. Meski "kiai

langgar”, wawasan keilmuan Kiai Aziz diakui oleh banyak kiai muda NU, antara lain Kiai Asyihari Marzuqi, pengasuh pesantren Nurul Ummah Kotagede, Yogyakarta, dan para aktivis muda NU di Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS), Yogyakarta. Karenanya, tak heran jika sepeninggalan Kiai Sahal Mahfud, Ketua Umum PBNU, kini beliaulah, Kiai Aziz ayah Imam, yang melanjutkan pengajian rutin kitab kuning di pesantren Maslahul Huda, Kajen, Pati.

Menurut pengakuannya, kegelisahan Imam soal peristiwa 1965 sudah dimulai sejak dia berusia lima tahun. Meskipun tidak mengingat persis apa yang terjadi, peristiwa-peristiwa sekitar 1965-1967 terus melekat di benaknya sebagai pengalaman pribadi dan keluarganya, termasuk yang terkait dengan beberapa tetangga mereka yang mengalami diskriminasi dan kekerasan fisik. Bagi Imam kecil, semuanya ini menyisakan sejumlah pertanyaan. Di satu sisi, dia menyaksikan bapaknya memberi pelajaran “ilmu-ilmu agama” kepada orang-orang yang kemudian dituduh PKI atau simpatisan PKI. “Bapak melayani dan mengajari *ngaji* secara pribadi di pagi hari secara rutin,” kenangnya. Namun, di sisi lain, dia juga menyaksikan banyak orang di masyarakatnya yang menstigma, mengucilkan, dan menganggap hina orang-orang yang diberi pelajaran oleh bapaknya. Ingatan ini terus membekas dan kembali menguat ketika Imam tumbuh dewasa, menjadi mahasiswa, dan belakangan membaca sejumlah studi tentang peristiwa 1965.

Selesai menempuh pendidikan madrasah aliyah (setingkat SMA) di Pesantren Mathali’ul Falah, Pati, Imam melanjutkan kuliah ke Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta, pada 1980-an. Kiprahnya di dunia pergerakan dimulai sejak dia aktif dalam Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) di Yogyakarta, dengan melakukan perombakan internal terkait sistem pelatihan kader yang dianggapnya monoton dan indoktrinatif. Dia mengusulkan penggunaan metode yang lebih partisipatif dengan memperkenalkan sistem pendidikan yang digagas Ivan Illich. Meski awalnya ditolak sejumlah senior PMII, tapi akhirnya model tersebut dijalankan hingga kini. Dia juga aktif di Lembaga Pers Mahasiswa (LPM) dan terlibat

mendampingi masyarakat dalam kasus Kedung Ombo. Karena alasan ini, pada 1988 pihak tentara dari Pangdam IV Diponegoro sempat menegur Imam sebagai Ketua LPM lantaran *Arena* yang mereka terbitkan mengangkat tema waduk Kedung Ombo.

Belakangan, minat jurnalistik Imam disalurkan dengan menjadi wartawan *Kedaulatan Rakyat* di Yogyakarta. Dia juga terus berjejaring dengan banyak aktivis di Jakarta dan menjadi koordinator aktivis poros Yogyakarta-Jakarta dari Pusat Informasi dan Jaringan Aksi Reformasi (PIJAR), satu aliansi besar aktivis mahasiswa dari beberapa perguruan tinggi di Jakarta, Bandung, dan Yogyakarta dan didirikan pada 1989.

Bersinggungan dengan isu-isu demokrasi dan HAM lebih luas makin menumbuhkan minat Imam untuk lebih memperkuat kesadaran akan nilai-nilai ini di kalangan internal NU. Karenanya, dia giat menggelar sejumlah pelatihan tentang nilai-nilai demokrasi dan HAM ke pesantren-pesantren. Saat aktif di Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (Lakpesdam) NU wilayah Yogyakarta pada 1989, dia juga mengembangkan majalah *Bangkit*, terbitan bulanan kantor itu, dan memuat lebih banyak isu sosial di dalamnya. Semangat yang sama juga dia bawa ketika mendirikan dan memimpin Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) antara 1996 dan 1998, yang antara lain dikenal di seluruh Indonesia karena publikasinya yang menonjol dalam tema-tema Islam, demokrasi, dan pembelaan atas kelompok-kelompok marginal.²

Tidak mengherankan jika di lingkungan aktivis NU di Yogyakarta, Imam sangat dihormati. Pria yang suka dijuluki "Kiai Rebo" (kiai kalem) ini dianggap senior yang penuh inspirasi: teman dialog yang hangat, agak pendiam, tetapi dengan analisis sosial yang tajam. Bagi Hairus Salim, intelektual NU lain yang ikut dikader Imam, sejak mendirikan dan mengetuai LKiS, Imam adalah mentor gerakan yang membawanya ke dalam banyak komunitas, di lingkungan seniman

² Imam sendiri sempat menerjemahkan atau menjadi editor sejumlah buku yang diterbitkan LKiS, antara lain karya Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam, Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hasan Hanafi* (1993) dan *Galaksi Simulacra: Esai-esai Jean Baudrillard* (2001).

maupun intelektual, dan yang memperkenalkannya dengan banyak korban 1965. Karena upaya-upaya ini pulalah Imam Aziz memperoleh penghargaan perdamaian dari The Jeju 4.3 Peace Foundation (Yayasan Perdamaian Jeju 3 April), Korea Selatan, pada 3 April 2015. Dia dianggap berjasa mengadvokasikan hak-hak para korban kekerasan Tragedi Gerakan 30 September 1965 (Gestapu) di Indonesia.³

Polemik tentang 1965 dan Rekonsiliasi di Kalangan NU

Posisi khas Imam Aziz dan makna penting seruannya untuk memperkuat “rekonsiliasi kultural” tak mungkin bisa dipahami dengan baik jika kita tidak cukup terinformasikan mengenai dua hal penting: (1) keterlibatan NU dalam aksi-aksi anti-PKI pada pertengahan dan akhir 1960-an; dan (2) kontroversi terkait apa dan bagaimana bentuk rekonsiliasi yang mungkin diupayakan antara pihak-pihak yang dulu berseberangan, yang baru muncul di era Reformasi. Karena menyangkut masalah pertama sudah banyak studi yang dilakukan (lihat misalnya Cribb, 1990; Hefner, 1990; Fealy 1998; Feillard, 1999; Sulisty, 2000; dan Ali-Fauzi, 2008), saya tidak ingin mengulanginya di sini. Dapat dikatakan bahwa NU sangat terlibat dalam aksi-aksi di atas, sesuatu yang sudah diakui bahkan oleh kalangan elite NU sendiri (lihat Ali-Fauzi, 2008).

Terkait yang kedua, yakni kontroversi tentang apa dan bagaimana bentuk rekonsiliasi yang mungkin diupayakan antara NU dan PKI, hal ini baru muncul di era Reformasi. Sebelumnya, di masa Orde Baru yang menganut sistem politik otoritarian dan dibangun persis dengan alasan menyelamatkan bangsa dan negara ini dari aksi-aksi “pengkhianatan” PKI, diskusi publik mengenai masalah di atas tidak dimungkinkan. Dengan jatuhnya Soeharto dan Orde Baru pada 1998, publik mulai membahas masalah sensitif di atas, bersamaan dengan munculnya tuntutan akan keadilan bagi para korban pelanggaran

³ Lihat “Imam Aziz Akan Terima Anugerah Perdamaian di Korea.” *NU Online*, 28 Januari 2015, <http://www.nu.or.id/post/read/57263/imam-aziz-akan-terima-anugerah-perdamaian-di-korea> (diakses pada 24 Januari 2018).

HAM di masa lampau.⁴

Di lingkungan NU, polemik soal rekonsiliasi 1965 ini mencuat ketika Presiden Abdurahman Wahid (atau Gus Dur), yang juga pernah menjabat sebagai Ketua Umum PBNU selama tiga periode berturut-turut, pada tahun 2000 melontarkan gagasan perlunya membangun rekonsiliasi nasional dan mengusulkan pencabutan TAP MPRS No. XXV/MPRS/1966 tentang pembubaran PKI dan penyebaran ajaran Komunis, Marxisme dan Leninisme. Dalam satu pernyataan pada 2004, dia bahkan menyatakan:

Puluhan ribu atau mungkin ratusan ribu orang dipenjarakan karena dituduh "terlibat" PKI. Banyak yang meninggal dunia dalam keadaan sangat menyedihkan, sedangkan yang masih hidup banyak yang tidak memiliki hak-hak politik sama sekali, termasuk hak memilih dalam pemilihan umum. Rumah-rumah dan harta benda mereka dirampas. Sementara, stigma mereka adalah pengkhianat bangsa tetap melekat pada diri mereka hingga saat ini. (Dikutip dalam Munawir Aziz, 2017)

Pernyataan di atas menimbulkan pertentangan pendapat di tubuh NU. Ada dua kubu yang menonjol. Kubu pertama menyatakan bahwa rekonsiliasi memang perlu, namun hal itu tidak perlu diikuti dengan pencabutan TAP MPRS 1966. Ketua Umum PBNU waktu itu, Hasyim Muzadi, berada di kubu pertama ini. Menurutnya, rekonsiliasi perlu dibangun dalam rangka menatap masa depan, bukan jembatan untuk membangkitkan pertikaian kembali. Namun, soal pencabutan ketetapan MPRS, dia tidak setuju dengan alasan bahwa hal itu penting untuk melindungi masyarakat miskin dari terbawa ajaran Komunisme.

Sementara itu, kubu yang kedua menyatakan bahwa tidak perlu ada aksi maaf-memaafkan karena PKI telah melakukan pemberontakan

⁴ Kini ada beberapa organisasi atau kelompok yang bekerja memperjuangkan hak-hak para korban peristiwa 1965. Beberapa di antaranya adalah Yayasan Penelitian Korban Pembunuhan 1965 (YPKP), Paguyuban Korban Orde Baru (PAKORBA), Lembaga Perjuangan Rehabilitasi Korban Rejim Orde Baru (LPRKROB), Lembaga Pembe-bela Korban 1965 (LPKP), Komite Aksi Korban Pelanggaran HAM Peristiwa 1965 (KKP HAM 65). Se jauh yang penulis ketahui, mereka memiliki pandangan yang berbeda mengenai bagaimana masalah 1965 sebaiknya diselesaikan.

dan pembantaian terhadap para kiai di masa lalu. Di kubu ini berdiri lebih banyak lagi kiai-kiai senior NU, seperti As'ad Said Ali (Wakil Ketua PBNU), Yusuf Hasyim (paman Gus Dur sendiri), Gus Maksum (Kediri), Kiai Yusuf Muhamad (Jember), dan lainnya. Mereka menolak mentah-mentah gagasan Gus Dur di atas. Bagi mereka, dalam konflik dengan PKI, orang-orang NU tidak punya pilihan lain kecuali dibunuh atau membunuh. Kekejaman PKI juga mereka kaitkan dengan peristiwa-peristiwa sebelumnya, yakni pada tahun 1926 dan 1948, yang menurut mereka menjadi latar belakang terjadinya peristiwa 1965. As'ad menilai saat ini telah terjadi pemutarbalikan fakta sejarah sehingga pemerintah perlu meluruskannya sebelum diadakan rekonsiliasi (lihat misalnya Ali, 2012).

Polemik serupa muncul kembali saat *Tempo* menerbitkan liputan khusus berjudul *Pengakuan Algojo 1965* pada 1-7 Oktober 2012. Ketua Umum PBNU Said Aqil Siraj mempertanyakan maksud *Tempo* mengangkat tema tersebut. Dalam pertemuan dengan Pemimpin Redaksi *Tempo*, dia menyatakan bahwa sejumlah kiai di daerah menganggap laporan tersebut kurang berimbang dan beberapa pengurus NU gusar karena laporan tersebut tidak mengangkat pemberontakan PKI di Madiun pada 1948. Semua ini mendorong *Tempo* untuk mengadakan serangkaian klarifikasi (*tabayun*) ke banyak unsur NU di berbagai daerah. Selain menjelaskan bahwa *Tempo* tidak berniat menyudutkan para kiai dan kalangan pesantren, wakil *Tempo* juga minta maaf atas laporan majalahnya jika hal itu dianggap telah membuka luka lama (Muryadi, 2016).

Sebagai tanggapan atas terbitan *Tempo*, PBNU menerbitkan buku *Benturan NU-PKI:1965*, yang diluncurkan pada Desember 2013 dan mengulas mengapa NU dulu berseberangan dengan PKI (Munim DZ, 2013). Menurut buku itu, PKI telah lebih dulu mengusik pesantren sehingga semua unsur harus melawan komunisme. Dalam pengantarnya, Munim DZ menyatakan: "NU harus berbuat sesuatu saat menghadapi serangan PKI dan para pendukungnya sebagaimana dilancarkan majalah *Tempo* edisi Oktober 2012 yang mewakili pandangan Barat pada umumnya, baik Amnesty Internasional

maupun Mahkamah Internasional." Di tempat lain, Munim DZ (2017) menyatakan bahwa "rekonsiliasi alami" telah terjadi antara NU dan bekas PKI beserta keluarganya sejak peristiwa 1965 selesai. Karenanya, persoalan 1965 sudah tuntas dan tidak boleh dibongkar kembali atas nama apa pun, karena hal itu akan mengganggu kerukunan nasional dan mengundang pertikaian. Rekonsiliasi politik yang didahului dengan pengadilan serta pembongkaran kuburan dianggapnya sebagai cara yang menyalahkan pemerintah dan NU.

Membantu Gus Dur, dengan Cara-cara lain

Di tengah kubu-kubu di ataslah Imam Aziz hadir. Dengan cara-cara yang agak berbeda dibanding langkah-langkah Gus Dur, yakni yang kurang bersifat konfrontasional dan bergerak lebih banyak di akar rumput, dia ingin mendorong rekonsiliasi antara para kiai dan mantan anggota atau simpatisan PKI. Meski demikian, dia menekankan perlunya mendukung gagasan Gus Dur. "Masalah '65 itu rumit, maka kita harus terlibat. Rekonsiliasi itu penting dan kita harus membantu Gus Dur," ungkapnya suatu kali.

Dukungan atas gagasan Gus Dur juga datang dari rekan-rekan Imam di Lakpesdam NU, yang melihat jalan rekonsiliasi sebagai jalan terbaik dalam mewujudkan terciptanya masyarakat yang demokratis dan menjunjung tinggi HAM. Bagi mereka, tanpa pencabutan TAP MPRS, rekonsiliasi mustahil dilakukan. Bagi mereka, yang terpenting saat ini adalah upaya rekonsiliasi dan rehabilitasi korban. Dalam konteks ini, mereka gelisah dengan belum adanya inisiatif ke arah itu dari kelompok-kelompok masyarakat sipil, khususnya dari NU dan ormas-ormas Islam lain (Redaksi Tashwirul Afkar, 2003).

Upaya di atas antara lain dikembangkan lewat jaringan Masyarakat Santri untuk Advokasi Rakyat (Syarikat), yang sejak 2000 aktif mempertemukan para korban 1965 dengan para santri dan kiai di beberapa daerah di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Lembaga yang dipimpin Imam ini aktif memfasilitasi pertemuan kedua belah pihak dalam rangka memutus rasa dendam dan mengakhiri stigmatisasi. Bagi Syarikat, rekonsiliasi adalah bagian dari upaya pemberdayaan

civil society yang tidak bisa dipisahkan dari pembangunan proses demokratisasi dan perdamaian.

Farid Wajidi, rekan Imam yang menjabat sebagai Sekrerтарыnya di LkiS dulu, menyebut langkah Imam bersama Syarikat sebagai sebuah eksperimentasi untuk mencari model rekonsiliasi yang tepat dalam situasi yang tidak sepenuhnya ideal. Menurut Farid, gagasan rekonsiliasi itu diilhami pengalaman Afrika Selatan dalam menyelesaikan trauma sosial-politik pasca-Aparthied. Namun, mereka semua menyadari adanya perbedaan antara kasus Indonesia dan Afrika Selatan. Jika di Afrika Selatan yang menjadi penguasa kini, dan yang mendorong rekonsiliasi, adalah pihak-pihak yang sebelumnya didiskriminasi, maka di Indonesia pihak korban tetaplah berada posisi pinggiran setelah perubahan politik 1998. Situasi inilah yang mendorong Syarikat untuk lebih mengutamakan rekonsiliasi kultural di tingkat akar rumput, bukan rekonsiliasi nasional yang bersifat politis. Usaha rekonsiliasi politik dan hukum berskala nasional tetaplah penting, namun itu belum tentu dapat menyelesaikan persoalan diskriminasi pada tingkat riil dan sehari-hari.

Pada tataran kelembagaan NU, Imam mendesak pentingnya rekonsiliasi dalam pembahasan Muktamar NU ke-33 di Jombang pada 2015, di mana dia menjadi Ketua Panitia Pelaksananya. Dia berhasil mendorong keluarnya rekomendasi yang berbunyi: "Penyelesaian pelanggaran HAM berat masa lalu merupakan prasyarat bagi berlangsungnya rekonsiliasi nasional." Meski tidak secara eksplisit menyebut model, bentuk atau proses rekonsiliasi yang khusus, rekomendasi itu penting untuk disampaikan kepada pemerintah.

Menggali Fakta, Mengubah Stigma

Imam mengakui bahwa dia tergerak untuk mulai mengupayakan rekonsiliasi antara NU dengan para korban 1965 sesudah disindir Ben Anderson saat Indonesianis terkenal itu memberikan kuliah umum di Yogyakarta pada 1999. Ketika menyinggung peran Gus Dur sebagai tokoh Forum Demokrasi (Fordem), Ben menyatakan, "Tidak

mungkin NU menjadi pionir demokrasi di Indonesia jika [mereka] tidak menjelaskan persoalan 1965." Tersengat oleh sindiran ini, Imam dan sejumlah anak muda terpelajar NU di Yogyakarta mulai mendiskusikan tema ini dan mendorong jaringan-jaringan NU muda lainnya untuk melakukan hal yang sama.

Pertemuan awal Imam dengan jaringan muda NU dilaksanakan di Pekalongan pada 2001, dihadiri perwakilan dari pesantren-pesantren di Cirebon, Semarang, Jember, Batang, Banyuwangi, dan lain-lain. Forum ini bersepakat untuk membuat riset di tiap-tiap daerah untuk menggali pengalaman kedua belah pihak (NU dan PKI) dengan menggunakan sumber-sumber awal seperti buku Cribb (1990). Belakangan, LKiS sendiri menerjemahkan buku Anderson dan McVey (2017), di mana dalam pengantarnya Imam menulis, "Ini menjadi wacana alternatif atas sejarah versi Orde Baru yang selama ini berkembang, atau semacam repertoar untuk melawan monopoli kebenaran" (Aziz, 2017).

Dalam rangka menggali dan memperdalam fakta, jaringan NU muda di atas juga berbagi tugas di beberapa kota untuk mencari korban dan kiai setempat untuk digali pengalaman pribadi mereka terkait peristiwa 1965. Kesimpulan mereka dari penelusuran di 35 kota menunjukkan adanya tipologi keterlibatan NU yang beragam dalam kasus 1965. Misalnya, secara umum ditemukan bahwa di Jawa Barat dan Jawa Tengah keterlibatan NU moderat saja, berbeda dari di Jawa Timur yang sangat tinggi. Di tingkat lebih lokal, ditemukan juga bahwa keterlibatan NU di Banyuwangi dan Kediri sangat tinggi, berbanding lurus dengan latar belakang konflik yang keras antara NU dan PKI di wilayah tersebut.

Imam dan Syarikat juga berusaha mengubah sudut pandang bahwa NU adalah satu-satunya pelaku pembunuhan pasca-1965. Dia mengajak publik untuk memeriksa kembali berbagai fakta dengan menggali kesaksian-kesaksian dari banyak pihak atas situasi saat itu. Imam melihat ada banyak kesalahan narasi tentang keterlibatan NU saat itu, dan sayangnya banyak orang NU sendiri yang mengamininya,

bahkan bangga karenanya. Di depan Simposium Nasional “Membedah Tragedi 1965” di Jakarta pada April 2016, Imam dengan tegas mengatakan, “Waktu itu posisi NU dimobilisasi tentara, dan tidak ada perintah dari kiai untuk melakukan pembunuhan.” Dia juga menampik anggapan bahwa peristiwa 1965 adalah “perang saudara”, seperti opini yang berkembang, karena banyak santri dan kiai pada saat itu dimobilisasi.

Ketika berdiskusi dengan *Tempo* pada 2012, Imam menegaskan dua hal. Pertama soal teori tentang pembunuhan. Katanya, membunuh seseorang bukanlah perkara gampang. Jika tidak dilatih, maka seseorang pastilah tidak terlatih. Dari situ juga terjadi mobilisasi dan intimidasi atas anggota NU. Kedua, dia tidak setuju dengan opini yang selama ini berkembang bahwa konflik 1965 adalah konflik antara NU versus PKI. Dia resah karena selama ini antara santri dan PKI selalu dibentur-benturkan dalam perkara 1965, seolah-olah keduanya adalah blok korban dan blok pelaku. “Padahal, banyak pengalaman yang bervariasi di banyak tempat,” tambahnya.

Selain dinamika kekerasan yang bervariasi, Imam juga menekankan bahwa para pelaku kekerasan atas PKI berbeda-beda di beberapa tempat, dan mereka tidak selamanya anggota NU. Misalnya, di Klaten, yang menggiring pembunuhan adalah Kokam Muhammadiyah, akibat konflik antara Masyumi dan PKI di daerah itu. Begitu pula di Yogyakarta, di mana Banser belum ada kala itu: “Maka pelakunya ‘bon-bonan’, didatangkan dari daerah lain,” kata Imam. Sementara itu, mobilisasi tentara di beberapa tempat bahkan mendapatkan perlawanan dari para santri, dan banyak kiai dan pesantren yang menjadi tempat perlindungan ketika anggota PKI dikejar-kejar. Di tempat lain, seperti Langitan, Tuban, Kiai Abdullah Faqih sama tidak membolehkan para santrinya untuk keluar dari pesantren ketika peristiwa terjadi.

Imam juga menampik anggapan umum bahwa *land reform* adalah penyebab satu-satunya konflik antara para kiai NU dan PKI. “Memang *land reform* terjadi di beberapa tempat, namun bukan itu penyebab

utamanya," ungkapnya. Menurutnya, *land reform* adalah kepentingan bersama pada saat itu. Contohnya, di Jepara dan Pati, Jawa Tengah, program itu terbukti berhasil. Alasannya, kata Imam, "Banyak kiai NU yang tidak mempunyai tanah yang luas, dan kebanyakan tanah pesantren berstatus tanah wakaf, dan bukan obyek dari *land reform*." Dia bahkan mencontohkan cerita kakeknya, yang tanahnya sudah habis dibagi-bagi pada saat itu.

Ringkasnya, karena alasan-alasan di atas, Imam mengajak publik untuk bersama-sama membuka fakta soal peristiwa 1965. "Jika memang ada kesalahan narasi, mari dengan rendah hati kita mengakuinya," tegasnya. Dengan strategi mempertemukan anggota PKI dan para kiai NU, misalnya, Imam berharap tumbuhnya kesadaran baru, terutama di kalangan generasi muda. Dalam rangka ini pulalah dia dan Syarikat menerbitkan otobiografi dua Muslim komunis, yakni Hasan Raid dan Achmadi Moestahal. Keduanya anggota PKI, tapi juga Muslim yang taat.

Menggalang Korban, Sesama Warga Negara

Imam dan Syarikat juga melakukan langkah-langkah rekonsiliasi di tingkat akar rumput. Selama ini isu "bahaya laten komunisme" menjadi masalah serius di masyarakat, yang mempertinggi kecurigaan atas para korban 1965 dan keluarganya. Imam dan Syarikat mengembangkan rekonsiliasi dengan empat fase tahapan: (1) mencari korban dan kiai untuk dimintai keterangan tentang peristiwa yang mereka alami; (2) menggalang pertemuan antara kiai dan korban untuk dapat saling berbagi cerita; (3) menggali kisah-kisah korban perempuan; dan (4) membangun organisasi korban dan membuat beragam kegiatan publik untuk memperkokoh rekonsiliasi.

Banyak hambatan dan rintangan yang menghadang langkah-langkah di atas. Ahmad Murtajab, direktur Syarikat sekarang, misalnya, hampir putus asa karena selama berbulan-bulan tak kunjung bertemu dengan korban yang bersedia diwawancarainya. Pada 2002, dia ditugaskan Syarikat mencari satu orang yang keluarganya pernah

dibunuh atau pernah dipenjara di wilayah Kebumen. “Awalnya, korban dan kiai yang saya datangi *bilang* tidak ada apa-apa; di Kebumen aman-aman saja. Saya datang beberapa kali, hampir frustrasi. Butuh waktu enam bulan agar korban mau cerita soal peristiwa yang dialami,” kenangnya. Belakangan dia tahu, korban juga mencari-cari informasi tentang dia, keluarga, dan latar belakangnya. Rasa takut dan trauma menjadi salah satu alasan mengapa korban tidak mau terbuka kepada orang-orang baru. Akhirnya Murtajib berhasil mewawancarai korban setelah yang bersangkutan merasa pasti dengan soal tujuan dan keseriusan Murtajib.

Tantangan lainnya adalah pendalaman kasus lewat diskusi terfokus di desa-desa, kabupaten, atau provinsi, yang tidak selamanya berlangsung mudah. Tujuan kegiatan ini adalah agar para kiai dan korban bisa bertemu di satu tempat untuk misalnya merumuskan rekomendasi bersama. Murtajib mengisahkan, banyak orang, termasuk kalangan internal NU, yang tidak mendukung kegiatan ini, seperti yang terjadi di Kebumen pada 2003. “Sore ketika acara mau mulai [di satu kantor NU], tiba-tiba lampu ruangan hilang semua. Akhirnya saya menelpon Mas Imam Aziz agar masalah ini diselesaikan,” kenangnya.

Tantangan yang sama ditemukan ketika Syarikat hendak menyelenggarakan pertemuan sejenis di tingkat regional di Semarang pada 2003. Karena tiap kota diwajibkan hadir dengan membawa dua orang, satu wakil NU dan satu wakil korban, Murtajib mengajak Kiai Nur Sodik dan seorang korban dalam mobil yang sama. “Awalnya, selama perjalanan berangkat empat jam, mereka tidak bicara sepatah kata pun. Namun pulangya mereka tertawa-tawa bercanda bersama.” Hal ini juga terjadi dalam pertemuan yang formal. Pada hari pertama para peserta dari kedua belah pihak tidak saling tegur sapa. Namun pada hari kedua suasana sudah mencair dan bahkan ada beberapa peserta yang bernyanyi bersama sambil menaiki meja.

Pada 2004 Syarikat memulai gerakan baru dengan melibatkan korban perempuan. Alasannya, jika berkumpul bersama laki-laki, korban perempuan cenderung diam. Untuk menggali pengalaman personal

korban perempuan, Syarikat melibatkan para relawan perempuan dan menyertakan anak-anak korban 1965 untuk mendampingi. Tujuan lainnya adalah untuk *trauma healing*, pemulihan, dengan mendengarkan cerita dan membangun solidaritas di antara keluarga korban. "Ternyata stigma terhadap kaum perempuan pendukung atau simpatisan PKI dampaknya lebih luar biasa," ungkap Imam. Hal ini terjadi pada para korban yang ditahan di penjara khusus perempuan di Plantungan, Kendal, yang mengalami kekerasan dan penyiksaan – seperti juga pernah dilaporkan Komnas Perempuan (2007).

Karena alasan-alasan di atas, Syarikat memfasilitasi pertemuan perempuan korban 1965, yang pertama kali digelar di Yogyakarta pada 2005. Meski sempat khawatir akan adanya gangguan, pertemuan bertajuk "Temu Rindu Menggugat Senyap" itu dihadiri ratusan korban, tampak seperti reuni, yang berdatangan dari berbagai kota di Jawa Tengah. Tujuan kegiatan tersebut adalah mempertemukan korban 1965 agar bisa saling mengungkap kebisuan yang selama ini dialami dan mencairkan trauma yang diderita. Selain diisi diskusi tentang agenda perempuan dalam penuntasan masalah kekerasan masa lalu, acara yang dibuka Imam Aziz dan Christina Sumarmiyati (Bu Mamiek), seorang korban asal Yogyakarta, ini juga menampilkan kesenian tentang kehidupan penjara perempuan.

Pertemuan Yogyakarta di atas membentuk Kiprah Perempuan (Kipper), yang diketuai Pipit Ambarmirah, seorang anak korban. Pipit sendiri sudah mulai bergabung dengan Syarikat pada awal 2005. Belakangan Kipper turut mendorong pemerintah daerah Bantul, Yogyakarta, untuk melakukan pemetaan dan pemulihan korban. Dengan melibatkan anak-anak korban dan mahasiswa, Kipper juga mengupayakan akses kesehatan ke Lembaga Perlindungan Saksi dan Korban (LPSK) dalam membantu pemulihan psikososial dan medis. "Sementara itu, tigapuluh empat ibu-ibu korban akan mendapatkan bantuan psikososial dari LPSK," ungkap Pipit.

Berkat upaya-upaya di atas, di beberapa kota di Jawa saat ini sudah terbentuk banyak organisasi yang memperjuangkan hak-hak

korban. Kerjasama antara NU dan korban 1965 menjadi hal yang lumrah. Di Blitar, misalnya, para korban 1965 dan NU bekerjasama dalam pengembangan ekonomi lewat pengelolaan koperasi. Karena perjumpaan-perjumpaan ini, seorang kiai NU berkesimpulan: “Kita tidak usah melabeli seseorang eks-PKI atau yang seperti itu. Kita [perlakukan mereka] sebagai sesama warganegara saja. Kita semua sudah cair,” ungkapnya seperti diceritakan Murtajib. Bagi Murtajib, kini hubungan korban 1965 dengan anak-anak muda NU sudah seperti hubungan anak dan orang tua sendiri. “Bukan hanya saya, pendamping korban yang lain juga demikian,” jelasnya.

Kisah-kisah sejenis banyak diungkap dalam *Catatan Rekonsiliasi Kultural Tragedi 1965* (Budiawan et al, 2016). Masih dari Blitar, Lakpesdam NU wilayah itu pernah menggagas rekonsiliasi melalui ritual keagamaan dengan mencabut Tahun Baru Hijiriah. Acara yang bertajuk “Rukun Agawe Santoso” (Rukun membuat hidup sejahtera) dan diisi dengan pengajian, *solawatan* (pembacaan selawat), dan campur sari ini diselenggarakan di pelataran Monumen Trisula di Blitar. Tempat ini, yang dibangun pada 1972 untuk mengenang aksi penumpasan PKI, sengaja dipilih justru untuk “membersihkannya” sambil memberinya makna baru.

Restu Kiai untuk Rekonsiliasi

Mempertemukan dua belah pihak yang sebelumnya berkonflik tidaklah mudah. Dengan mendudukan diri sebagai sama-sama korban, Imam dan kawan-kawannya di Syarikat membuka pemahaman baru untuk mengendurkan ketegangan dan menyingkirkan penghalang psikologis antara eks-PKI dan NU. Situasi bahwa pada saat itu banyak santri yang diancam, ditekan jika tidak ikut terlibat, dan menunjukkan bukti-bukti bahwa banyak warga NU yang dituduh terlibat tanpa proses pengadilan, menjadi bahan diskusi dalam banyak pertemuan. Imam selalu menekankan bahwa rekonsiliasi adalah untuk kepentingan bersama dalam konteks berbangsa, bukan ingin membongkar kesalahan satu pihak.

Dalam mempersiapkan pertemuan, jauh-jauh hari Imam sudah meminta restu kiai sepuh setempat. Meski ada perbedaan pendapat tentang rekonsiliasi, Imam berusaha meminimalisasinya dengan menyambangi para kiai agar tidak terjadi gesekan. Sebelum acara misalnya digelar di Semarang, Imam mendatangi Gus Mus (Kiai Mustofa Bisri) di Rembang dan Kiai Sahal Mahfud, Pati, untuk memperoleh restu mereka. "Meskipun saya berbeda pendapat, kamu akan saya bantu," ungkap Kiai Sahal seperti dikisahkan Imam.

Tanpa konfrontasi, lewat berbagai forum diskusi Imam menggalang banyak pertemuan dengan kalangan internal NU. Dalam kegiatan di Nganjuk, Jawa Timur, Imam didatangi ratusan anggota NU yang berseberangan pendapat. Terjadi pertemuan dengan Kiai Yusuf Hasyim (paman Gus Dur), yang selama ini kerap menolak gagasan rekonsiliasi. Pertemuan terjadi, disambut baik oleh panitia penggagas acara, tapi tidak menghasilkan diskusi yang memuaskan. Meski berbeda pendapat, makan-makan bersama setelahnya tetap dilaksanakan. "Dalam pertemuan tersebut mereka datang dan bicara panjang lebar. Tapi ketika kami menjelaskan balik, kami malah dihentikan. Ketika ditanya data dan sumber, mereka tidak punya," ungkap Imam. Namun seiring waktu, pandangan Pak Ud (panggilan akrab Yusuf Hasyim) mulai berubah. Ketika Imam menyambangnya kembali, sambil bercanda, ia mengingatkan kejadian dulu waktu di Yogyakarta, saat Pak Ud bersedia menjadi saksi dalam pengadilan "aktivis kiri" perkara buku Pramoeuya Ananta Toer.⁵

Pengalaman serupa Imam hadapi ketika bersinggungan dengan lingkungan internal PBNU. Suatu kali dia diminta bertemu As'ad Ali, salah satu ketua PBNU yang juga mantan Wakil Badan Intelijen Negara (BIN), membicarakan konsep rekonsiliasi untuk disampaikan ke Presiden SBY. Sebelumnya, As'ad Ali adalah salah satu yang menolak gagasan rekonsiliasi. Setelah liputan khusus Tempo, Imam diminta untuk menyusun konsep formulasi rekonsiliasi dan berdiskusi intensif

⁵ Pada 1989 Aktivis mahasiswa di Yogyakarta Bambang Isti Nugroho, Bonar Tigor Naipospos, dan Bambang Subono diadili dan dipernjara karena kedatangan membawa buku Pramoeuya Ananta Toer, Rumah Kaca.

dengan beliau. Akhirnya, As'ad setuju adanya gagasan permintaan maaf oleh Presiden, meskipun dengan redaksi moderat, "Negara harus meminta maaf karena tidak mampu mengendalikan situasi pada saat itu". Namun kelanjutan draft konsep tersebut tidak pernah muncul lagi setelah pergantian Presiden.

Imam Aziz merasa biasa saja ketika menghadapi pertentangan pendapat di kalangan internal NU. "Ancaman muncul biasanya dari pihak luar, seperti saat menggelar pameran foto 1965 bertajuk "Habis Gelap Tak Kunjung Terang" di Taman Budaya Yogyakarta 2006. Pihak pengelola gedung mengaku ditegur oleh Kodim, namun acara terus berjalan. Pembubaran acara juga terjadi di Bandung pada 2006. Kegiatan yang diselenggarakan bersama Komnas Perempuan bertajuk "Menggugah Memori, Menggapai Rekonsiliasi, Memperkuat NKRI" dihadiri korban 1965 dari beberapa kota di Jawa Barat tersebut gagal karena digerus oleh Ormas Pemuda Siliwangi, sementara peserta dievakuasi dan panitia diinterogasi polisi. Situasi bisa ditangani bersama LBH Bandung dengan membuat siaran pers bersama. Pada kesempatan lain, pernah ada orang yang mengaku dari Komando Resor Militer (Korem) mendatangi tempat tinggalnya di Kaliurang, menyelidiki sosoknya, namun dijawab oleh ketua RT "Dia orang baik-baik", ungkap Imam.

Mengembangkan Teologi Rekonsiliasi

Pentingnya rekonsiliasi dan rehabilitasi korban 1965 menjadi perhatian khusus oleh kaum muda NU. Hal ini tampak ketika kelompok diskusi NU, Tashwirul Afkar, mengulasnya pada tahun 2003. Pertimbangan Lakpesdam NU adalah: 1) karena melihat tragedi ini berskala besar baik area maupun jumlah korbannya; 2) adanya stigma yang dialami korban dan keluarganya; 3) dampak stigma korban pada pembatasan hak-hak sipil dan politik; dan 4) pelaku kekerasan melibatkan kelompok-kelompok sipil umat Islam dan belum ada inisiatif kelompok-kelompok masyarakat sipil seperti NU untuk mendukung proses rekonsiliasi dan rehabilitasi korban politik 1965-1966 (Aziz, 2013).

Imam Aziz mengembangkan teologi rekonsiliasi sebagai pendekatan humanis berdasar ajaran-ajaran dalam Alquran. Dalam ulasan bertajuk *Teologi Rekonsiliasi: Mengungkap Kebenaran, Menegakkan Keadilan*, dia menjelaskan: sistem sosial politik yang diskriminatif akan menyulut konflik tak berkesudahan. Dia juga memaparkan pandangan *fuqoha* Islam terkait menyelesaikan akar konflik yang sistemik, pengungkapan kebenaran sebagai jalan menempuh keadilan, dan mengakui kesalahan serta memaafkan sebagai kemuliaan tertinggi dalam Alquran.

Imam memulai ulasannya dengan memaparkan bahwa perbedaan adalah hal yang wajar dan patut disyukuri. Konflik-konflik yang muncul karena adanya perbedaan disebabkan oleh manajemen perbedaan yang tidak baik dan diikuti keserakahan manusia. Salah satu bentuk konflik yang terus ada hingga hari ini adalah perebutan kekuasaan dan klaim 'kebenaran' di antara umat Islam sendiri pasca meninggalnya Nabi Muhammad. Konflik ini tidak dilanjutkan dengan proses rekonsiliasi antar kelompok sehingga menyebabkan terjadinya *mutual exclusion* atau eksklusivitas dalam kelompok-kelompok Islam. Hal ini dilihat Imam sebagai tantangan besar bagi umat Islam untuk memahami konflik sebagai problem yang sistemik. Padahal, cara pandang demikian sebenarnya sudah dijabarkan dalam Alquran mengenai keharusan melindungi hak hidup manusia. Membunuh sesama manusia di dalam Alquran disebut sebagai pembunuhan atas semua manusia.

Barang siapa yang membunuh manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di bumi, maka seakan-akan ia telah membunuh seluruh manusia. Dan barang siapa memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah ia telah memelihara kehidupan seluruh manusia (Al-Maidah: 32).

Dari ayat di atas, Imam menilai kejahatan kemanusiaan seperti halnya korupsi yang tidak bisa dianggap sebagai kejahatan individual belaka, tetapi sebuah kejahatan terhadap masyarakat dan kemanusiaan

secara keseluruhan. Dalam perspektif ini, kejahatan dan konflik dilihat dalam kerangka yang lebih luas dan menyeluruh dibandingkan pendekatan fiqih yang seolah hanya berhenti pada individu, yaitu *qishas*, yang penyelesaiannya sebatas balasan atau ganti rugi (*diyat*).

Dalam rangka melindungi kehidupan manusia secara keseluruhan inilah pengungkapan kebenaran dan penegakan keadilan diperlukan. Imam menempatkan upaya mengadili masa lalu sebagai tujuan agar manusia bisa melihat kesalahan di masa lalunya dan mampu membangun kehidupan bersama di masa depan yang adil, rukun, dan damai, seperti yang termaktub dalam Al-Hasyr: 18, “Wahai manusia, taqwalah kepada Allah, dan hendaknya manusia melihat masa lalunya untuk membangun masa depannya.” Melihat masa lalu tidak mungkin dilakukan tanpa mengungkap kebenaran faktual (fakta peristiwa) dan aktual (rasa keadilan). Oleh karena itu, upaya saksi dan korban dalam pengungkapan kebenaran perlu dijamin dan diberi keleluasaan yang sebesar-besarnya.

Langkah selanjutnya yang bisa dilakukan adalah dengan mengakui dan memaafkan. Dalam hal ini, Imam menyatakan meskipun dalam hukum *qishas* yang diadopsi dari hukum adat pra-Islam dinyatakan memberi maaf memiliki nilai kebajikan yang lebih tinggi dibanding menuntut balas, kompensasi tetap perlu dilakukan oleh pelaku kejahatan. Dalam kejahatan yang sifatnya sistemik, sebuah rekonsiliasi diperlukan sebagai *ittiba’ bi al ma’ruf* dengan cara merehabilitasi hak-hak korban. Wujud dari sebuah penyesalan adalah dengan menghapus peraturan yang diskriminatif dan menjamin hak asasi manusia semua orang. Dalam Alquran, orang-orang demikian dianggap sebagai “orang-orang yang telah bertaubat, mengadakan perdamaian dan menyatakan kebenaran...” yang akan diterima taubatnya oleh Allah (Al-Baqarah: 160).

Imam menyimpulkan, rekonsiliasi adalah sebuah hasil dari proses yang disebut dalam *al-Quran* sebagai “*islah bi al adl wa al qisth*” (Al-Hujarat: 9): sebuah perdamaian setelah melalui proses pengungkapan kebenaran (*tabayyun*), adanya jaminan tidak terulang kembalinya

kejahatan kemanusiaan di masa depan dengan membuat peraturan yang tidak diskriminatif (*taubat*), rehabilitasi hak-hak dan pemberian kompensasi (*ittiba' bi al ma'ruf*) dan memberi ampun.

Isu rekonsiliasi diusung Imam Aziz di level kelembagaan Nahdlatul Ulama sejak Mukhtar di Kediri pada 1999 hingga Mukhtar ke-33 di Jombang 2015, ketika Imam menjadi ketua pelaksanaanya. Bagi Imam, hasil Mukhtar ini sangat penting karena bisa menjadi 'senjata formal' ketika mendapat pertentangan di lingkungan Internal NU. Menurut Alfu Niam, RMI NU, yang beberapa kali menjadi sekretaris saat Mukhtar, sosok Imam Aziz kerap berada di belakang layar dalam setiap pelaksanaan Mukhtar. Imam mengonsep beberapa hal, termasuk draft *ahlul halli wal aqdi* (sistem musyawarah untuk mufakat dalam memilih Rais Aam NU), dan menggalang pertemuan-pertemuan sebelum mukhtar digelar. Kerja Imam membuahkan hasil, terlihat dari kesimpulan tiga Mukhtar (Kediri, Makassar, Jombang) yang merekomendasikan pada pemerintah untuk meminta maaf dan membangun rekonsiliasi.

Hasil sidang rekomendasi Mukhtar ke-33 itu adalah: (a) Mendorong berbagai upaya rekonsiliasi yang berlangsung secara sosial, kultural dan keagamaan di tengah-tengah masyarakat. Rekonsiliasi berbasis masyarakat ini menjadi tulang punggung rekonsiliasi yang sejati dan berjangka panjang; dan (b) Mengapresiasi komitmen pemerintah untuk menempuh jalan penyelesaian pelanggaran HAM masa lalu melalui jalan yang paling mungkin dan maslahat bagi Indonesia. Ikhtiar untuk keluar dari beban masa lalu ini harus senantiasa mempertimbangkan kepentingan bangsa secara keseluruhan (PBNU, 2016: 388).

Rekomendasi didasarkan pada persoalan menatap masa depan dan untuk itu penyelesaian pelanggaran HAM berat menjadi prasyarat bagi rekonsiliasi nasional. Menurut kesepakatan PBNU (2016: 376):

Masalah rekonsiliasi terkait dengan luka masa silam harus disembuhkan untuk menatap masa depan nasional yang lebih baik. Penyelesaian pelanggaran HAM berat masa lalu merupakan prasyarat bagi berlangsungnya rekonsiliasi nasional. Unsur

penting dalam rekonsiliasi adalah semangat persatuan dan saling memaafkan dalam koridor trilogi ukhuwah, yaitu *ukhuwwah Islamiyyah* (persaudaraan sesama muslim), *ukhuwwah wathaniyyah* (persaudaraan sebangsa), dan *ukhuwwah insaniyyah* (persaudaraan sesama umat manusia).

Gagasan rekonsiliasi kultural Imam menghadapi pro dan kontra, tak hanya oleh internal NU, tapi juga kalangan korban 1965 sendiri. Alasannya, hal tersebut akan menghambat sejumlah pemenuhan keadilan ataupun rekonsiliasi nasional. Dalam hal ini Imam dengan tegas tidak membedakan antara prinsip pemenuhan keadilan dan rekonsiliasi. Keduanya sama-sama penting dilakukan. Begitu pula saat terdapat perbedaan pendapat di kelompok korban, antara kelompok yang mendahulukan keadilan daripada rekonsiliasi, diserahkan pada sikap masing-masing organisasi korban.⁶ Karena bagi Imam, tugas Syarikat adalah memperlunak ketegangan agar masyarakat siap menghadapi perbedaan. Sehingga pada suatu saat nanti ketika terjadi sesuatu, misalnya terjadi Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi (KKR) atau Pengadilan HAM, masyarakat sudah siap. “Kami menyiapkan *soft landing*-nya saja,” ungkapnya.

Imam Aziz berharap ke depan ada variasi-variasi baru dalam mengembangkan rekonsiliasi di akar rumput, di tengah mandeknya rekonsiliasi di tingkat nasional. Seiring waktu, sejumlah dokumen baru tentang peristiwa 1965 bermunculan⁷. Dan tatkala isu kebangkitan PKI kembali mengemuka akhir-akhir ini, aparat Kodim mengedarkan surat agar menonton kembali film G30-S PKI, termasuk ke pesantren-pesantren, terbukti tidak banyak kelompok santri yang bersedia.

⁶ Syarikat berjejaring dengan sejumlah lembaga yang fokus dalam advokasi kasus-kasus Pelanggaran HAM seperti KontraS, Elsam, Komnas HAM, dan kelompok korban 1965 YPKP (Yayasan Penelitian Korban Pembunuhan 1965), PAKORBA (Paguyuban Korban Orde Baru), LPRKROB (Lembaga Perjuangan Rehabilitasi Korban Regim Orde Baru), LPKP (lembaga Pembela Korban 1965), dan KKP HAM 65 (Komite Aksi Korban Pelanggaran HAM Peristiwa 1965).

⁷ Ada 39 dokumen 30.000 halaman kabel diplomatik Amerika soal tragedi 1965 dibuka ke publik. Lihat artikel Brad Simpson, Oktober 2017, <https://nsarchive.gwu.edu/briefing-book/indonesia/2017-10-17/indonesia-mass-murder-1965-us-embassy-files> (diakses pada 15 Februari 2018).

"Masyarakat di bawah sebenarnya sudah paham siapa pihak-pihak yang getol mengangkat isu ini. Mereka memahami situasi, juga belajar untuk tidak mengulangi kekerasan-kekerasan seperti tahun 1965 terjadi lagi," pungkas Imam.

Penutup

Rekonsiliasi mensyaratkan sebuah pengakuan. Sosok Imam Aziz adalah salah satu anggota NU yang gelisah atas peristiwa buruk dan tragis 1965. Sebagai "orang dalam" ia berusaha mengoreksi sejarah internalnya, mencabut ganjalan momok organisasinya sebagai "jagal" dalam peristiwa 1965, mengajak mengakui, sekaligus mengklarifikasi. Imam berusaha memoles wajah organisasi yang dia ketuai, menjadi organisasi Islam yang demokratis, toleran, dan menghargai prinsip-prinsip hak asasi manusia. Seperti menghidupkan kembali gagasan Gus Dur soal rekonsiliasi, berbasis tradisi pesantren, Imam menggunakan jaringan intelektual muda NU dalam mengembangkan gagasan rekonsiliasi kultural di berbagai kota di Jawa, Bali, dan Sulawesi. Adanya kesempatan politik, masa reformasi dan otonomi daerah membuka peluang lebih lanjut untuk meluncurkan sejumlah agenda rekonsiliasi ditingkat lokal dengan bekerja sama dengan banyak pihak, tidak hanya dengan NU tapi juga sejumlah lembaga masyarakat dan pemerintah daerah.

Metode menggali cerita dari dua belah pihak, menghindari debat siapa yang bersalah, dan memosisikan diri sebagai sesama korban, menjadi pintu masuk Imam Aziz dalam bekerja sama. Karena dengan mempertemukan dua belah pihak untuk saling bertatap muka dan bercerita dapat mengakhiri citra buruk yang selama ini disematkan pada korban bahwa PKI itu kejam, ateis, pengkhianat negara dan semacamnya. Setelah penghalang psikologis tersebut hilang, dari situ muncul sejumlah pemahaman, pengakuan, juga penyesalan, agar konflik serupa tidak terjadi lagi di kemudian hari. Dampak lainnya adalah adanya dukungan untuk mendapat hak pada korban seperti restitusi dan rehabilitasi, maupun kerja sama pengembangan ekonomi.

Sadar dengan risiko sosial yang akan ditimbulkan, gejala pertentangan di internal NU diminimalisasi dengan silaturahmi kiai-kiai sepuh. Melalui diskusi intens, tanpa konfrontasi, dan melibatkan institusi pemerintah di tingkat lokal dalam banyak kegiatannya. Saluran komunikasi dengan sejumlah kiai senior dijaga Imam dengan baik meskipun tak jarang berbeda pandangan. Hasil penelusuran peristiwa 1965 di berbagai kota menjadi bahan diskusi dengan banyak kiai, menjelaskan situasi dan konteks peristiwa, salah satunya banyak anggota NU yang tidak bersalah menjadi korban.

Imam melakukan ijtihad kontekstual dengan mengembangkan teologi rekonsiliasi. Ia memaparkan ayat-ayat Alquran tentang hak hidup manusia, mengurai ijtihad ulama klasik tentang teori kejahatan dan keadilan, dan mengelaborasinya dengan pendekatan resolusi konflik dan prinsip-prinsip hak asasi manusia. Berbekal pemahaman ajaran klasik Islam, Imam mendorong pandangan kemanusiaan tersebut selaras dengan *ukhuwah wathoniyah*, prinsip kebangsaan NU, sehingga rekonsiliasi berhasil menjadi rekomendasi keputusan Mukhtar NU.

Rekonsiliasi kultural adalah melebur dalam kerja bersama tanpa sekat-sekat prasangka. Untuk mengakhiri diskriminasi dan stigma, Imam memulai dari mencabut ganjalan dalam rekonsiliasi, yakni kecurigaan dan stigma, dengan membangun jembatan antar NU dan eks-PKI. Mengembangkan beragam dialog dan kerja sama antar kelompok masyarakat berlanjut dengan usaha pemulihan hak-hak korban. Jika rekonsiliasi nasional saat ini masih tersendat, Imam sudah membukanya dari bawah, yang bisa dikembangkan lagi di banyak wilayah di Indonesia.***

Bibliografi

- Ali, As'ad. 2012. "NU: Luruskan Fakta Sejarah PKI." *Duta Masyarakat*, 2 Oktober, https://issuu.com/wartanu/docs/dumas_2_oktober-2012 (diakses pada 3 Februari 2018).
- Ali-Fauzi, Ihsan. 2008. "Religion, Politics, and Violence in Indonesia:

- Learning From Banser's Experience." *Studia Islamika* 15: 417-442.
- Anderson, Benedict R. O'G dan Ruth McVey. 2017. *Kudeta 1 Oktober 1965: Sebuah Analisis Awal*. Tanpa penerjemah. Yogyakarta: Gading.
- Aziz, Imam. 2012. "Jalan Lain Penyelesaian Tragedi 1965." *Tempo*, 1-7 Oktober.
- Aziz, Imam. 2013. "Teologi Rekonsiliasi: Mengungkap Kebenaran, Menegakkan Keadilan." *Jurnal Tashwirul Afkar* 15: 2-7.
- Aziz, Imam. 2017. "Repertoar Melawan Monopoli Kebenaran." Kata pengantar untuk edisi Indonesia buku Benedict R. O'G Anderson dan Ruth T McVey, *Kudeta 1 Oktober 1965: Sebuah Analisis Awal*, hal. xiii-xviii. Yogyakarta: Gading.
- Aziz, Munawir. 2017. "Rekonsiliasi 1965, Belajar dari Gus Dur." *Detiknews.com*, 29 September, <https://news.detik.com/kolom/3663373/rekonsiliasi-1965-belajar-dari-gus-dur> (diakses pada 13 Januari 2018).
- Budiawan, Ruth Indiah Rahayu dan Ahmad Murtajib. 2016. *Rekonsiliasi Kultural Tragedi 1965 (Catatan Pengalaman Syarikat Indonesia)*. Yogyakarta: Syarikat.
- Cribb, Robert (ed.). 1990. *The Indonesian Killings of 1965-1966: Studies from Java and Bali*. Clayton: Monash University Centre of Southeast Asian Studies.
- Fealy, Greg. 1998. *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967*. Yogyakarta: Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LkiS).
- Fiellard, Andree. 1999. *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*. Yogyakarta: Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LkiS).
- Hefner, Robert. 1990. *The Political Economy of Mountain Java: An Interpretive History*. Berkeley & California: University of California Press.
- Komnas Perempuan. 2007. *Kejahatan Terhadap Kemanusiaan Berbasis Gender: Mendengarkan Suara Perempuan Korban Peristiwa 1965*. Jakarta: Komnas Perempuan.
- Munim DZ, Abdul. 2013. *Benturan NU-PKI 1948-1965*. Jakarta: Pengurus Besar Nahdlatul Ulama.
- Munim DZ, Abdul. 2017. "Melanjutkan Rekonsiliasi Alami." *NU Online*, 22 September, <http://www.nu.or.id/post/read/81428/melanjutkan-rekonsiliasi-alami> (diakses pada 22 Januari 2018).
- Muryadi, Wahyu. 2016. "Bola Salju Pengakuan Algojo." *Tempo*, 7-13 Maret.

- Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). 2016. *Hasil-hasil Muktamar ke-33 Nahdlatul Ulama, Jombang, Jawa Timur, 1-5 Agustus 2015*. Jakarta: PBNU.
- Redaksi Tashwirul Afkar. 2003. "Mewujudkan Rekonsiliasi." *Jurnal Tashwirul Afkar* 15: 1-3.
- Redaksi Tempo. 2000. "PKI, Hantu atau Dihantukan?" *Tempo*, 3-9 April.
- Redaksi Tempo. 2012. "Pengakuan Algojo 1965." *Tempo*, 1-7 Oktober.
- Robinson, Geoffrey. 1995. *The Dark Side of Paradise: Political Violence in Bali*. Ithaca: Cornell University Press.
- Simpson, B. 2017. "US Embassy Tracked Indonesia Mass Murder 1965". *National Security Archives*, 17 Oktober 2017, <https://nsarchive.gwu.edu/briefing-book/indonesia/2017-10-17/indonesia-mass-murder-1965-us-embassy-files> (diakses pada 15 Februari 2018)
- Sulistyo, Hermawan. 2000. *Palu Arit di Ladang Tebu: Sejarah Pembantaian Massal yang Terlupakan (Jombang-Kediri 1965-1966)*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, Yayasan Adikarya IKAPI dan Ford Foundation.
- Wajidi, Farid. 2003. "Syarikat dan Eksperimentasi Rekonsiliasi Kulturalnya." *Jurnal Tashwirul Afkar* 15: 55-79.

Bab VII

“Penyembuhan” untuk Berdamai dengan Masa Lalu: Mery Kolimon dan Upaya Membawa Gereja Bertransformasi¹

Sri Lestari Wahyuningroem

Situasi waktu itu membuat gereja tidak mampu menganalisa dengan baik. Kita menyayangkan ketika tragedi ‘65 gereja tidak mampu menjalankan tugas pastoralnya. Ini adalah *self critic*. Pada saat tragedi ada pendeta di Sumba tetapi tidak dapat menjalankan tugasnya. Tapi sekarang semuanya sudah terjadi dan buku ini sudah ada. Marilah kita belajar untuk maju ke depan.²

Pernyataan di atas disampaikan Pendeta Dr. A.A. Yewangoe, Ketua

¹ Sebagian besar informasi dalam tulisan ini berasal dari wawancara dengan Mery Kolimon, yang dikuatkan lagi dengan buku *Memori-Memori Terlarang* yang ikut dia sunting (2012). Sebagai bandingan konteks gereja Katolik, penulis menggunakan informasi dari buku terbitan Penerbit Ledolero yang disunting Madung dan Prior (2015) di mana Mery juga ikut menyumbangkan tulisan. Informasi tambahan terkait Mery didapat dari wawancara dengan Bapak Yustus Maro, suami Mery; Pendeta Yetty Leyloh, pendeta GKS dan kolega Mery di STT; Pendeta Kondrad Penlaana, Ketua Klasis Alor dan rekan Mery di GMIT; dan tiga orang mantan mahasiswa Mery yang menjadi rekan di Jaringan Perempuan Indonesia Timur (JPIT): Merlin, Ando, dan Ira. Kepada para narasumber ini penulis mengucapkan terima kasih. Penulis khususnya ingin berterima kasih sebesar-besarnya kepada Mery Kolimon atas kepercayaannya kepada penulis untuk mengisahkan ceritanya. Dengan pertimbangan posisi kepemimpinannya saat ini, tentu saja keputusan untuk bercerita bukanlah sesuatu yang mudah. Namun penulis yakin bahwa tulisan ini bercerita tentang sesuatu yang menginspirasi publik dan menguatkan lagi institusi yang dinaungi Mery saat ini.

² Dikutip dari <http://weslyjacob.blogspot.co.id/2012/11/launching-buku-memori-memori-terlarang.html> (diakses pada 7 Desember 2017).

Persatuan Gereja Indonesia (PGI), dalam acara peluncuran buku *Memori-Memori Terlarang, Perempuan Korban dan Penyintas '65*, pada Oktober 2012 di Kupang. Buku ini memuat hasil penelitian Jaringan Perempuan Indonesia Timur (JPIT), yang mengungkap peristiwa kekerasan massal pasca-G30S di Nusa Tenggara Timur (NTT) dan memfokuskan perhatian pada pengalaman korban, khususnya perempuan.³ Penelitian yang berlangsung antara 2010 dan 2012 ini melibatkan lebih dari dua puluh peneliti dan staf, termasuk pendeta dan vikaris, dari Universitas Kristen Artha Wacana (UKAW), Sekolah Tinggi Teologia (STT), Gereja Kristen Sumba (GKS) Lewa, Gereja Masehi Injil di Timur (GMIT), dan GKS. Menggunakan metode sejarah lisan, penelitian ini mencakup enam wilayah: Kupang, TTS, Kupang Timur, Alor, Sumba, dan Sabu.

Fokus utama buku tersebut adalah peran gereja dalam kekerasan massal sesudah peristiwa pembunuhan atas tujuh perwira tinggi dan menengah Angkatan Darat di Jakarta, satu peristiwa yang biasa disebut dengan Gerakan 30 September atau G30S 1965. Tentara Nasional Indonesia (TNI) menuduh Partai Komunis Indonesia (PKI) sebagai dalang pembunuhan ini, sehingga sesudahnya terjadi penangkapan dan eksekusi massal terhadap orang-orang yang menjadi anggota atau dituduh sebagai anggota PKI di seluruh wilayah Indonesia. Di NTT, peristiwa ini bermula pada Desember 1965 dan berlanjut hingga akhir 1967 (Kolimon dan Wetangterah, 2012). Dalam surat kawat dari kedutaan Amerika Serikat di Jakarta yang dikirimkan ke pemerintah di Washington, peneliti James Fox melaporkan bahwa antara 800 hingga 1.000 orang dieksekusi oleh aparat keamanan Indonesia di beberapa wilayah NTT (Simpson, 2017).⁴ Jacob J. Herin menyebutkan

³ Buku ini kemudian diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh Herbert Feith Foundation, Monash University, Australia, pada 2015, dan menjadi salah satu referensi terlengkap terkait kajian-kajian tentang kekerasan massal 1965 di Nusa Tenggara Timur. Lihat Kolimon & Wetangterah et al. (2015).

⁴ Dokumen rahasia ini dideklasifikasi oleh National Declassification Center (NDC) bekerja sama dengan National Security Archives (NSA) yang berbasis di George Washington University (GWU) bulan Oktober 2017. Lihat laporan briefing-nya di <https://nsarchive.gwu.edu/briefing-book/Indonesia/2017-10-17/Indonesia-mass-murder-1965-us-embassy-files> (diakses pada 6 Desember 2017).

angka 1,162 orang yang meninggal di NTT(dikutip dari Prior, 2015: 39). Sementara itu, dari penelitiannya di Maumere, Gerry van Klinken menyebutkan angka 800 orang yang meninggal di wilayah itu saja (van Klinken, 2015). Gereja, menurut buku *Memori-Memori Terlarang* tersebut, mengetahui berbagai kekerasan tersebut dan secara langsung atau tidak langsung melanggengkan diskriminasi dan stigma terhadap penyintas dan keluarga mereka. Setelah lebih dari lima dekade, pernyataan yang diberikan oleh Ketua GKI di atas memiliki makna tersendiri bagi gereja dan berdampak pada jemaatnya, terutama para penyintas dan keluarga mereka.

Penelitian yang berujung pada penerbitan buku di atas dipimpin Mery Kolimon, seorang pendeta perempuan yang saat ini menjadi Ketua Sinode GMIT. Orang mengenal Mery sebagai seorang perempuan yang tegas dan sangat peduli pada umatnya. Dia aktif menyuarakan pendekatan keberagaman, anti-kekerasan, dan rekonsiliasi bagi masyarakat secara umum dan khususnya jemaat GMIT. Tapi tidak banyak orang yang tahu bahwa dia juga tumbuh dan besar dalam kultur dan warisan peristiwa '65 yang penuh kekerasan.

Tulisan ini akan menelusuri dan mengungkap proses bagaimana Mery mengenali kekerasan yang berdampak panjang pada masyarakat dan melakukan berbagai upaya bagi keluarga dan terutama gerejanya untuk menyelesaikan masalah kekerasan masa lalu. Tesis utama tulisan ini adalah bahwa transformasi dari kekerasan menuju binadamai melibatkan beberapa tahapan proses: mulai dari adanya pengakuan terhadap kekerasan yang terjadi; upaya memperbaiki dan memulihkan diri sendiri; berbuat lebih kepada orang lain, khususnya mereka yang terdampak oleh kekerasan, termasuk masyarakat luas, agar mereka bisa belajar dari pengalaman masa lalu demi membangun masa depan yang lebih baik. Mery menyebut proses ini sebagai upaya "penyembuhan". Tujuannya adalah untuk berdamai dengan masa lalu, seberapapun kelamnya masa lalu itu, dan belajar dari kesalahan yang ada agar ke depan kita memiliki standar kebaikan dan bisa berbuat lebih banyak untuk memastikan yang lalu tidak terulang kembali.

Bagian pertama tulisan ini akan memaparkan konteks sosial dan politik di NTT serta posisi gereja, khususnya GMIT, baik pada masa sekarang maupun dalam kekerasan massal pasca-G30S. Dalam paparan ini, cerita tentang kekerasan massal yang terjadi pada 1965-1967 akan menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari pengalaman masyarakat NTT dan gereja, yang juga mewarnai perjalanan hidup Mery sejak dia lahir hingga hari ini. Bagian kedua akan mengerucut ke dalam kekerasan yang melingkupi kehidupan Mery dan bagaimana orang-orang dan institusi di lingkungannya berelasi langsung dengan kekerasan: ayahnya, masyarakat, dan gereja. Bagian ketiga akan menyoroti proses dan titik-balik yang terjadi pada Mery, sehingga dia bertransformasi menjadi individu yang menekankan perdamaian dalam menyelesaikan warisan kekelaman masa lalu dan masa kini. Bagian keempat merupakan gambaran dari perkembangan pemikiran dan aktivitas Mery terkait dengan binadamai, dengan menekankan pada pengakuan, rekonsiliasi, dan pemulihan bagi korban dan masyarakat secara umum. Bagian terakhir adalah kesimpulan.

Konteks Sosial-Politik dan Peran Gereja di NTT

NTT selama ini menjadi salah satu provinsi yang menjadi barometer kerukunan antarumat beragama di Indonesia. Pada 2015, Kementerian Agama Republik Indonesia memilih NTT sebagai juara pertama kerukunan umat beragama tingkat nasional. Konflik-konflik berdasarkan agama hampir tidak pernah ada di tempat ini meskipun masyarakatnya menganut berbagai agama dan keyakinan berbeda. Peran institusi dan pemimpin agama menjadi kunci, terutama gereja sebagai institusi agama terbesar mengingat penganut Kristen dan Katolik merupakan mayoritas di NTT. Data demografi tahun 2010 menyebutkan, dari populasi NTT yang berjumlah 4,683,827 jiwa, sebanyak 4,163,094 jiwa atau 88.88 persen menganut agama Kristen dan Katolik.

Salah satu gereja dengan sebaran pengikut terbanyak di NTT adalah Gereja Masehi Injil di Timur (GMIT). GMIT berdiri pada 1947 meskipun keberadaannya bisa dilacak sejak masa penjajahan Portugis

pada 1556-1613. Usulan pendirian gereja-gereja suku (Minahasa, Ambon, Timor) sudah dibicarakan di Edinburg pada 1910, namun persiapannya baru dimulai pada 1945 oleh pendeta Belanda Ds. E. Durkstra. Barulah pada 31 Oktober 1947 GMIT resmi berdiri sendiri dengan enam wilayah klasis, yakni Kupang, Camplong, Soe, Alor/Pantar, Rote, dan Sabu.⁵ Jumlah jemaat GMIT hingga 2010 adalah 1,050,413 jiwa, atau sebesar 22.46 persen dari total populasi NTT. Ini sudah termasuk 828 jumlah pendeta, dan 167,262 jumlah pelayan (diaken, sekolah minggu, vikaris).⁶ Jumlah ini menempatkan GMIT sebagai salah satu denominasi Protestan terbesar di Indonesia.

Bagi GMIT, peristiwa kekerasan massal 1965 bukan hal yang jauh dari kesejarahan institusi maupun jemaatnya. Peristiwa ini merupakan satu babakan sejarah kelam untuk NTT, sebagaimana juga untuk wilayah lain di Indonesia. Rentetan kekerasan massal seperti penangkapan, penyiksaan, hingga pembunuhan terhadap masyarakat sipil terjadi pasca-G30S di Jakarta dan meluas di seluruh wilayah Indonesia. Gereja, dalam hal ini GMIT dan Gereja Kristen Sumba (GKS), secara resmi menolak PKI dengan alasan komunisme menyangkal Tuhan dan membenci semua agama (Kolimon dan Wetangterah, 2012). Tidak hanya gereja Kristen, Gereja Protestan dan pastor-pastornya pun juga menolak dan bahkan menjadi terseret dalam kekerasan massal ini (Prior, 2015).

Gereja pada masa itu sudah memiliki sejarah ketegangan dengan Marxisme dan komunisme sejak 1950-an. Hubungan keduanya di masa lalu ditandai sikap saling curiga. Marxisme lahir sebagai protes atas kapitalisme di awal abad ke-19 dan memandang Kristen sebagai agama yang memihak pada kaum penindas dengan memberi pembenaran Ilahi terhadap ketidakadilan sosial. Sebaliknya, agama Kristen menyerang Marxisme dan komunisme karena ketidakpercayaan pengikutnya kepada Tuhan (atheisme) (Kolimon, 2012: 350-351). Di

⁵ Lihat situs resmi GMIT <https://sinodegmit.or.id/sejarah-gmit/> (diakses pada 7 Desember 2017).

⁶ Lihat <https://profilgereja.wordpress.com/2010/05/06/gereja-masehi-injili-di-timor/> (diakses pada 10 Desember 2017).

NTT, kecurigaan Kristen kepada Marxisme dan komunisme dibawa oleh para misionaris Eropa yang menyebarkan Kristen di wilayah ini (Kolimon dan Wetangterah, 2012). Kesaksian tiga *zendeling* (penginjil dari luar negeri) asal Jerman dan Belanda, seperti dikisahkan dalam *Memori-Memori Terlarang* (2012: 101-119), memperlihatkan hal ini. GMIT dan GKS dengan tegas menolak Marxisme dan komunisme sebelum 1965. Keputusan Sinode GKS XI di Tanggaba, Sumba, pada 1957 menyatakan bahaya komunisme, dan kemudian dipertegas lagi dengan penolakan terhadap PKI dengan keputusan Sinode GKS tahun 1966 di Pameti Karata. Sedang GMIT menolak komunisme melalui sidang Sinode tahun 1960 di Soe, dan pada tahun 1965 menyatakan penolakannya terhadap PKI dalam Keputusan Sinode Istimewa tahun 1965 (Kolimon, 2012: 351).

Ketegangan politik yang terjadi di Jakarta antara TNI Angkatan Darat dan PKI, yang menyebar hingga ke daerah, menjadi momentum bagi gereja untuk secara resmi menolak komunisme dan menjustifikasi kekerasan dengan isu-isu serta propaganda yang diproduksi elemen-elemen penguasa di Jakarta. Gereja pada akhirnya terpengaruh oleh propaganda ini sehingga menemui kesulitan untuk memisahkan antara wilayah agama dan politik karena situasi yang sedemikian tidak menentu, dan gereja sendiri tidak dalam posisi untuk memperjelas informasi yang diterima saat itu. Dampak yang harus dihadapi gereja adalah tekanan untuk tunduk pada kekuasaan yang waktu itu dipegang oleh Tentara Angkatan Darat Indonesia. Gereja dan para pendetanya tidak saja memberikan restu dan ikut mendoakan mereka yang akan dieksekusi, tetapi juga terpaksa memfasilitasi terjadinya kekerasan, misalnya di sebuah tempat di mana gereja menjadi lokasi untuk penahanan dan penyiksaan (Penpeda dan Peka, 2012: 277). Menurut salah satu narasumber dalam penelitian JPIT, gereja berdiam diri dan cenderung merestui karena gereja tidak mau mengambil risiko ikut diserang (Taedini, de Haan, dan Risi, 2012: 235-236).

Secara individual, beberapa pendeta percaya bahwa PKI memiliki daftar orang-orang yang akan mereka bunuh termasuk pendeta, dan bahwa PKI sedang menyiapkan lubang-lubang kuburan massal serta

granat-granat untuk diledakkan di beberapa lokasi. Meskipun berita-berita ini tidak bisa diverifikasi kebenarannya, para pendeta merasa bahwa PKI memang sebuah ancaman untuk mereka. Meski demikian, persepsi bahwa orang-orang komunis sebagai orang sesat tetap melekat di beberapa individu dalam gereja, dan berakibat gereja sulit memisahkan antara kepentingan negara dengan kepentingan gereja, sebagaimana keputusan Sidang Istimewa Sinode GKS pada tanggal 4 Desember 1965. Keputusan ini antara lain menyerukan supaya:

memberikan pengertian dan kesadaran kepada seluruh anggota Jemaat, agar selalu siap sedia membantu pemerintah dan alat-alat Negara dalam mengambil tindakan2 terhadap Gerakan2 30 September tanpa menyimpang dari ketentuan2 Pemerintah yang berlaku dan hubaja2 hukum2 Tuhan yang kita taati. (Dikutip dari Yetty Leyloh, 2012: 65)

Keputusan tersebut juga menyebutkan adanya pengurus dan jemaat Gereja yang secara langsung atau pun tidak langsung terlibat dalam organisasi Komunis, dan kepada mereka maka gereja harus mengenakan siasat gereja dan bahkan dipecat (Leyloh, 2012: 64). Ini sekaligus merespons sejumlah pendeta yang juga ditangkap karena dituduh komunis, serta sejumlah besar anggota jemaat yang juga ditangkap dan dieksekusi. GMIT juga mengenakan disiplin gereja terhadap jemaat dan pengurusnya yang dianggap terlibat komunisme, yakni tidak dibolehkan mengikuti ibadah-ibadah gereja dan mengambil bagian dalam sakramen. Majelis Sinode pada tanggal 8 Desember 1965 memutuskan mengambil tindakan pembersihan dengan cara mengeluarkan semua orang yang terkait dengan PKI dari tubuh gereja (Bhoga, Bire, dan Sooai, 2012: 204).

Selain kajian JPIT, beberapa peneliti dan pendeta Katolik juga sudah menyelidiki peran gereja pada saat kekerasan massal 1965. Di Maumere, puncak kekerasan terjadi selama bulan Februari hingga April 1966 (Prior, 2015 : 39). Ketua Pemuda Katolik Kabupaten Sikka mengungkapkan bahwa tanggal 27 Februari 1966 seluruh komponen partai politik/organisasi massa/Golongan Karya dikumpulkan paksa

di rumah Kepala Staf (Kastaf) Komando Operasi (KOMOP, kemudian diganti namanya menjadi KOPKAMTIB), Mayor Soemarno. Termasuk dalam pertemuan adalah organisasi Katolik dan beberapa pastor. Dalam pertemuan tersebut, Tim Pemeriksa G30S, sebuah tim berisi tiga orang yang ditugaskan Angkatan Darat untuk mendata mereka yang terlibat PKI, dan KASTAF KOMOP menekan mereka yang hadir untuk memberikan nama-nama yang harus “diamankan”. Dalam penjagaan tentara bersenjata lengkap, mereka diminta untuk menentukan sikap dan membantu pemerintah membasmi PKI (Prior, 2015: 53-54). Dalam penjelasannya, Ketua Pemuda Katolik ini mengatakan:

Malam hari 27 Pebruari 1966 merupakan detik-detik dimana pemimpin-pemimpin Katolik mulai kehilangan pegangan, atau dalam istilah yang lebih keras bahwa mereka sudah meninggalkan prinsip-prinsip Katolik. Pemimpin-pemimpin tidak berani membuka suaranya memperjuangkan keadilan dan kebenaran karena didorong oleh rasa takut menghadapi senjata, takut menghadapi ancaman maut dalam membela kebenaran dan keadilan. (Dikutip dari manuskrip “Menjaring Angin”, dalam Prior, 2015 : 55-56).

Di balik sikap gereja yang diam, temuan lain dari penelitian JPIT adalah dampak sampingan yang didapat gereja akibat kekerasan massal tersebut: peningkatan jumlah anggota jemaat secara signifikan. Pengikut baru ini umumnya berasal dari komunitas masyarakat adat yang memiliki kepercayaan lokal. Di Sabu, gereja secara intens mendekati masyarakat adat untuk memeluk Kristen. Mereka yang tidak masuk Kristen mendapatkan stigma disebut sebagai orang-orang yang tidak kenal Tuhan dan dicap komunis/kafir/ateis (Bara Pa dan Wiwi, 2012: 125-185). Di tempat-tempat lain, masyarakat adat memeluk Kristen baik karena paksaan maupun karena takut mendapat kekerasan karena dianggap tidak beragama. Meskipun di Timor Tengah Selatan (TTS) pernah ada “gerakan kebangkitan roh”⁷ yang

⁷ Gerakan ini intinya adalah kebaktian besar-besaran dan membuat berbagai mukjizat penyembuhan ilahi yang mempengaruhi orang untuk bertobat dan menjauhi kepercayaan mistis setempat.

dimulai September 1965, gerakan ini tidak terlalu berdampak pada penambahan jumlah anggota jemaat gereja dari pertobatan (Penpada, Peka, dan Salukhfeto, 2012: 252-254).

Kekerasan 1965 sebagai Bagian dari Hidup Mery

Kehidupan Mery tidak bisa lepas dari peristiwa 1965. Mery lahir di Soe, NTT, setelah orang tuanya bernazar pada Tuhan akan sebuah pengorbanan. Selama empat tahun menikah, kedua orang tua Mery tidak pernah berhasil mendapatkan keturunan. Beberapa kali ibu Mery, Sarlin Boimay, keguguran. Kepercayaan setempat mengatakan ada darah panas yang mengalir di tubuh ayahnya, yang membuat rahim ibunya juga panas, dan yang akhirnya membuat orang tuanya sulit mendapat keturunan. Berbagai ritual setempat dijalankan untuk "mendinginkan" darah panas sang Ayah dan rahim sang Ibu, tetapi semuanya tidak berhasil. Akhirnya, kedua orang tua Merry memilih untuk berdoa setiap tengah malam di gereja dan bernazar di hadapan Tuhan: jika nanti mereka memiliki keturunan, mereka akan menyerahkan anak pertama yang lahir dari rahim sang ibu untuk mengabdikan hanya kepada Sang Kristus. Tak lama kemudian, ibunya hamil dan melahirkan Mery pada 2 Juni 1972 – sejak itu pula, melayani Tuhan Allah menjadi jalan hidupnya (wawancara dengan Mery Kolimon, September 2017).

Keluarga percaya bahwa darah panas ayahnya di atas berasal dari perannya sebagai eksekutor di masa mudanya pada 1966 hingga 1967. Ayah Mery, Bernadus Kolimon, adalah seorang polisi yang baru dua tahun ditugaskan di Soe Pulau Timor, sekitar 100 kilometer dari kota Kupang. Pada usia 22 tahun, Bernadus dipercaya menjadi Staf Reserse dan Kriminal (Reskrim) di Ibukota Kabupaten Timor Tengah Selatan (TTS) tersebut. Menjadi polisi merupakan kebanggaan tersendiri bagi Bernadus yang berasal dari keluarga berkekurangan dan hanya tamatan SMA. Namun kebanggaan itu berlangsung pendek, berganti dengan keraguan dan trauma mendalam, ketika di bulan Januari 1966 hingga akhir tahun 1967 dia diperintah untuk mengeksekusi

warga sipil yang tidak bersalah atas tuduhan keterlibatan dalam PKI. Sepanjang masa itu, dia mencatat tidak kurang dari 700 orang dieksekusi hanya di Kabupaten TTS itu saja. Dia sendiri mengeksekusi 17 orang. Menurut kesaksiannya dalam Junita (2011), pembunuhan massal ini berlangsung dalam tiga tahapan. Tahap pertama ketika perintah eksekusi datang dari Jakarta tanpa pemeriksaan sama sekali. Tahanan kriminal di penjara “dibersihkan”, termasuk tahanan polisi, dan semuanya tidak ada hubungannya sama sekali dengan PKI. Tahap kedua dan ketiga baru dilakukan pemeriksaan keterlibatan dengan PKI dan organisasi afiliasinya (Junita, 2011: 31-32). Di masa-masa itu, tentara berkeliling dengan senjata lengkap, menimbulkan suasana mencekam di masyarakat karena siapa pun bisa ditangkap dan dieksekusi atas tuduhan PKI yang memberontak pasca dibunuhnya tujuh perwira tinggi dan menengah di Jakarta. Masyarakat yang menerima bantuan dari PKI dan organisasi afiliasinya seperti BTI dan sebagainya, ditangkap dan dieksekusi tanpa tahu apa kesalahan mereka.

Pengalaman mengeksekusi orang seperti digambarkan di ataslah yang meninggalkan bekas mendalam dan membuat darah Bernadus dipercaya menjadi “panas”. Kata Bernadus,

Saya ingin menjadi polisi pertama-tama karena seragam yang gagah itu. Tapi bukan hanya seragam itu saja. Seragam itu akan memungkinkanku untuk melindungi mereka yang lemah dan menegakkan kebenaran. Tapi pengalaman dua tahun yang penuh darah mereka yang mati tanpa diadili itu membuatku bertanya, benarkah Polisi penegak kebenaran? (Junita, 2011: 31)

Ketika menuruti saran keluarganya untuk penyembuhan mendinginkan darah panasnya dengan menyembelih anjing di sebuah sungai lalu mengalirkan darah dan meminum sebagian darah anjing tersebut, yang pertama kali berkelibat dalam pikiran Bernadus adalah wajah-wajah orang yang menjadi korban pembunuhan 1966-1967. Kekerasan malah menjadi kebutuhan untuknya menyelesaikan masalahnya. Selama bertahun-tahun, dia menjadi sosok polisi yang

ditakuti oleh masyarakat setempat. Bukan saja karena posisinya sebagai Kapolsek, tapi juga karena temperamennya yang terkenal keras dan bengis. Karakter yang demikian mampu mengendalikan masyarakat setempat yang juga memiliki karakter yang keras.

Pada 1978, Bernadus ditempatkan sebagai kepala polisi (Kapolsek) di Amanatun Selatan, sekitar 40 kilometer dari Soe. Mayoritas masyarakat di tempat ini adalah Suku Amanatun. Suku ini dikenal sebagai salah satu suku di NTT yang mengadopsi kekerasan sebagai nilai lokal dan cara penyelesaian masalah, terutama dengan perang. Kekerasan ini muncul dari kuatnya budaya dan nilai maskulinitas dalam suku ini. Kata "ama" dari Amanatun sendiri bermakna suku laki-laki, berbeda dengan suku "molo" yang berarti suku perempuan. Kekerasan bagi suku Amanatun ini begitu lekat dengan keseharian masyarakat, termasuk dalam hal pengasuhan dan pendidikan anak-anak. Istilah "di ujung rotan ada emas" adalah sebuah ungkapan lokal yang selalu dipakai dalam pengasuhan anak-anak. Artinya, pukulan rotan kepada sang anak akan berdampak semata-mata pada kebaikan yang akan didapat oleh anak tersebut di kemudian hari. Dalam praktiknya, ini berarti kekerasan fisik selalu digunakan dan dianggap sebagai cara paling efektif oleh orang tua untuk mengendalikan tingkah laku anak mereka. Bukan saja terhadap anak, praktik yang sama juga dialamatkan kepada istri dan anggota keluarga lain yang lemah di rumah atau dalam masyarakat. Ayah Mery, misalnya, selain dalam hal pendidikan anak juga sangat keras terhadap hampir seluruh aspek kehidupan lainnya, termasuk terhadap ibunya. Ibunya menikah di usia yang sangat muda, 17 tahun, dan harus menjalani kehidupan yang keras mendampingi sosok temperamental seperti ayahnya.

Bukan tidak mungkin, kedekatan Mery dengan nilai-nilai kekerasan juga membuatnya abai pada praktik-praktik kekerasan di lingkungannya. Nantinya, ketika Mery melanjutkan sekolahnya ke perguruan tinggi di Fakultas Teologia, Universitas Kristen Artha Wacana (UKAW) di Kupang, bentuk-bentuk pendisiplinan dengan kekerasan yang dilakukan oleh senior dan pendidik di kampusnya dianggap sebagai sesuatu yang wajar dan perlu dilalui oleh mahasiswa.

Kampus ini menerapkan perploncoan terhadap mahasiswa baru oleh mahasiswa senior, dengan alasan untuk menempa mental para mahasiswa supaya siap berhadapan dengan jemaat dalam pelayanan. Praktik ini seringkali dilakukan di luar batas wajar, dan baru dua tahun terakhir ini menjadi keprihatinan besar karena munculnya berbagai kesaksian korban, termasuk perempuan, akan tindakan-tindakan kekerasan yang mereka alami serta trauma yang membekas bahkan hingga mereka sudah menjadi alumni (wawancara dengan Mery Kolimon, September 2017).

Pengalaman Mery mendengar langsung cerita masa lalu ayahnya menguatkan kesadarannya dalam mengenali kekerasan. Meskipun awalnya dia mendapat tentangan dari enam saudaranya yang lain, Mery tetap memutuskan untuk berbicara dari hati ke hati dengan ayahnya. Di luar dugaan, ayahnya tidak menentangnya. Setelah beberapa kali pertemuan, ayahnya mengakui masa lalunya dan justru merasa momen-momen demikian menjadi pelepasan atas “darah panas” yang masih dia rasakan. Buatnya, bercerita adalah penyembuhannya.

Butuh dua kali pertemuan santai bagi saya untuk mengajak ayah bicara panjang lebar. Awalnya dia bercerita banyak tentang apa yang terjadi di sekitar tahun-tahun itu, tapi ketika saya singgung tentang perannya, dia diam lama. Lalu dia bicara tersendat, dan lama baru pelan-pelan dia cerita apa yang dialami dengan pahit. Saya tahu itu berat untuknya, dan dia merasa begitu bersalah. Banyak yang mati, dan dia ingat wajah-wajah mereka. Tapi dia bilang bahwa dia merasa lega bisa ceritakan ini kepada saya. Saya merasa ini adalah penyembuhan untuknya. (Wawancara dengan Mery Kolimon, September 2017).

Mery menceritakan pengalaman ayahnya dalam sebuah buku kumpulan cerita korban yang disunting oleh Putu Oka Sukanta tahun 2011. Ketika ayahnya sakit dan meninggal tahun 2014, dia meninggal dengan wajah damai. Menurut kepercayaan setempat, seseorang hanya bisa meninggal dengan damai ketika dia sudah berhasil melepaskan bebannya selama dia hidup di dunia, sesuatu yang akhirnya juga

disyukuri oleh adik-adik Mery.

Perubahan, Pilihan, dan Transformasi

Ketika seseorang menjadi bagian dari kekerasan, hidup dengan kekerasan, biasanya dia tidak mampu mengenali kekerasan dan apa akibatnya. Dalam hal ini, kekerasan menjadi sebuah norma bersama, diterima sebagai sesuatu yang dibutuhkan dalam kehidupan sehari-hari. Hanya ketika seseorang keluar dari komunitasnya dan menemukan cara hidup yang lain, barulah dia bisa mengenali kekerasan dan berpikir ulang untuk mempertahankannya sebagai norma.

Dalam rangkaian kehidupan seorang Mery Kolimon, ada setidaknya dua hal yang mendorongnya kepada transformasi dari kekerasan kepada perdamaian dan cara-cara anti-kekerasan. Yang pertama adalah perubahan lingkungan, dan yang lainnya lagi adalah adanya pilihan-pilihan.

Perubahan lingkungan dialami Mery setelah dia selesai SMP. Ketika akan melanjutkan Sekolah Menengah Atas (SMA), Mery harus tinggal jauh dari keluarganya karena di kampung tempat tinggalnya, Amanatun Selatan, tidak ada SMA. Mery tinggal bersama saudara jauh ibunya. Tidak seperti keluarganya, di tempat barunya ini Mery hampir tidak pernah melihat kekerasan dilakukan oleh orang tua terhadap anak mereka, termasuk dalam hal pendidikan. Awalnya ini adalah sesuatu yang mengherankan untuk Mery, namun lama kelamaan keheranan ini terjelaskan ketika dia melanjutkan sekolah ke perguruan tinggi di Kupang. Mery memenuhi nazar orang tuanya untuk menjadi pendeta, sehingga dia melanjutkan sekolahnya ke UKAW, di ibu kota provinsi.

Di pendidikan tinggi ini Mery menemukan banyak bacaan baru yang membuka cakrawalanya. Kemampuan berpikir kritis (*critical thinking*) terbangun ketika dia mengambil mata kuliah teologi pembebasan. Dosen yang menuntunnya pada analisis-analisis kritis ini antara lain Pendeta Andreas Yewanggoe, Pendeta Junus Inabuy,

dan Pendeta John Campbell-Nelson. Orang-orang inilah yang masih tetap menjadi akademisi sekaligus pemimpin umat panutan baginya hingga sekarang. Mery juga menaruh minat besar pada bahasan dan literatur terkait feminisme. Feminisme, baginya, adalah sebuah cara pandang baru tentang kebebasan bagi perempuan. Dia tidak hanya menawarkan perspektif baru melihat relasi yang selama ini didominasi maskulinitas dan kekerasan di sekitarnya, tetapi juga pilihan-pilihan untuk mencapai kesetaraan dan kemuliaan. Pilihan-pilihan ini yang kemudian dia dapatkan dalam perjalanan hidupnya: menjadi ibu rumah tangga, akademisi, dan pemimpin umat.

Selain proses belajar di kampus, Mery juga aktif dalam Gerakan Mahasiswa Kristen Indonesia (GMKI) dan rajin mengikuti berita-berita sosial dan politik di tanah air melalui sumber-sumber seperti *Detik*, *Tempo* dan sebagainya, terutama situasi penuh kekerasan di Indonesia menjelang dan pasca turunnya Presiden Soeharto dari kekuasaannya. Dari berita-berita inilah dia semakin menajamkan kritiknya terhadap cara-cara kekerasan yang sudah pasti berdampak negatif bagi bangsa ini.

Lulus sarjana, Mery mengambil peluang mengajar di almamaternya. Ini satu pilihan yang dia ambil, mengingat kecintaannya pada dunia keilmuan dan keinginannya menyumbang bagi perubahan cara pandang di kalangan mahasiswa. Pada 2003, Mery berkesempatan melanjutkan studinya ke Belanda. Di sana dia semakin banyak berinteraksi dengan pemikiran dan kajian-kajian kritis, baik dari perkuliahan, literatur maupun diskusi dengan dosen dan teman-teman kuliah. Minatnya yang besar pada kajian-kajian feminisme menuntunnya pada sebuah buku yang ditulis oleh Saskia Wieringa, professor sosiologi di Universiteit van Amsterdam (UvA), "The Politicization of Gender Relations in Indonesia: the Indonesian Women's Movement and Gerwani until the New Order State" (1995). Buku ini merupakan kajian terhadap peran Gerakan Wanita Indonesia (Gerwani) pada masa perjuangan dan demokrasi Indonesia sebelum tahun 1965, dan penghancuran sistematis tidak saja terhadap organisasi tersebut tetapi juga terhadap gerakan perempuan secara

umum di Indonesia pasca-G30S.

Potongan sejarah tentang kekerasan massal pasca-G30S di dalam buku tersebut memaksanya untuk merefleksikan pada konteks daerahnya sendiri: NTT. Kejadian di seputar kekerasan massal G30S di NTT hanya samar-samar diceritakan oleh masyarakat dan jemaatnya. Narasi yang terbangun adalah bahwa pada periode pertengahan tahun 1960-an itu terjadi penangkapan besar-besaran terhadap PKI. PKI sendiri digambarkan dengan sangat buruk dalam narasi sejarah formal maupun narasi resmi yang dibangun oleh gereja. Komunis adalah mereka yang tidak bertuhan dan menjadi musuh bersama meskipun tidak ada informasi yang menjelaskan siapa-siapa saja mereka, dan bukti bahwa memang mereka ingin mencelakai gereja dan umatnya. Sama seperti narasi tentang Gerwani, para 'komunis' dan keluarganya juga distigma dan dijauhi di masyarakat sebagai orang-orang sesat. Namun buku ini membalikkan dan mempertanyakan narasi-narasi yang demikian berdasarkan bukti-bukti sejarah yang justru menunjukkan dengan jelas upaya sistematis propaganda dan penghancuran kelompok-kelompok kiri di Indonesia, termasuk gerakan perempuan. Tidak hanya itu, kekerasan massal juga mengorbankan banyak masyarakat sipil yang justru tidak ada di dalam gerakan politik mana pun, dan hal ini terjadi merata dan terpola di seluruh Indonesia.

Mery tergelitik untuk tahu lebih banyak peristiwa tersebut di NTT. Ketika dia kembali dari studinya, dia mencoba mencari tahu informasi dari jemaatnya, teman-teman, dan keluarganya. Dia menemukan banyak hal baru yang bicara fakta berbeda dari apa yang selama ini dia dengar atau baca secara formal. Di antara jemaatnya, ternyata ada individu-individu yang mengalami stigmatisasi bahkan hingga ke anak dan cucu. Akibatnya, banyak di antara mereka yang harus menerima disiplin gereja dengan tidak bisa mendapat pelayanan gereja karena dianggap sesat, misalnya tidak dibolehkan mengikuti ibadah-ibadah atau mengambil bagian dalam sakramen.⁸ Perempuan

⁸ Lihat juga Kolimon dan Wetangterah, 2012: 234-239.

khususnya, mendapat perlakuan yang tidak manusiawi. Mereka yang ditangkap dan ditahan tanpa proses pengadilan harus berjuang sendiri menghidupi keluarga, hingga bertahun-tahun menjalani wajib lapor ke Koramil atau kantor polisi yang jaraknya bisa puluhan atau ratusan kilometer dari tempat tinggal mereka. Berbagai rasa berkecamuk, namun fakta-fakta baru ini memberanikan dirinya untuk mengetahui lebih dalam lagi, terutama terkait dengan peran gereja tempatnya mengabdikan.

Kesadaran yang muncul karena fakta-fakta ini mendorong keinginan Mery untuk berbuat lebih banyak untuk mengungkapkan kebenaran sejarah dan memperbaiki peran gereja. Namun keinginan ini sempat tertunda ketika Mery mendapatkan kesempatan melanjutkan pendidikan doktoralnya di Belanda melalui program *sandwich*. Sebelumnya dia juga menikah dengan seorang pria asal pulau Alor, Yustus Maro, setelah delapan tahun menjalin hubungan. Pernikahan mereka tidak terjadi karena Mery memilih untuk menyelesaikan lebih dulu studi pascasarjannya di Belanda. Ketika mereka sudah menikah dan Mery berkesempatan melanjutkan pendidikan doktoralnya, Mery lagi-lagi memilih untuk tetap menjejakkan karier di dunia keilmuan pada saat yang sama menjalankan perannya sebagai istri dan ibu dari tiga anak mereka: Merdiana, Rulien, dan Alberd.

Setelah menyelesaikan pendidikannya tahun 2008, Mery akhirnya mengumpulkan beberapa kolega dan mendirikan organisasi bernama Jaringan Perempuan Indonesia Timur (JPIT). Organisasi ini memfokuskan pada kajian-kajian perempuan di wilayah timur Indonesia. Termasuk dalam kajian mereka adalah tentang peristiwa kekerasan di seputar tahun 1965 dan sesudahnya, yang kemudian menjadi buku “Memori-memori Terlarang” yang dibahas di bagian sebelumnya. Tantangan terbesar dari penelitian tentang ‘65 ini adalah membuka tabir gelap masa lalu dan mengingatkan kepada trauma-trauma yang selama ini tersimpan baik di korban maupun masyarakat. Peneliti juga harus berhadapan dengan institusi gereja, yang selama ini tertutup terhadap cerita-cerita sepanjang sejarah gelap NTT periode 1965 dan sesudahnya. Karenanya, epilog buku tersebut didedikasikan

untuk merefleksikan secara teologis dan memberikan usulan aksi pastoral yang menyeluruh berdasarkan temuan-temuan penelitian.

Berdamai dengan Masa Lalu dan Membangun Masa Depan

Pengalaman ayahnya menyadarkan Mery tentang pentingnya “penyembuhan” atas luka masa lalu yang menjadi beban kehidupan kita di masa kini. Dari pengalamannya bertemu dan mewawancarai banyak pelaku yang ikut mengeksekusi korban di masa lalu, Mery menemukan bahwa kebanyakan pelaku masih terjebak dalam *master narrative* atau narasi utama yang diciptakan rezim Orde Baru tentang peristiwa ‘65, yakni bahwa PKI itu jahat dan harus ditumpas sebelum mereka menumpas rakyat. Bagi para pelaku, kekerasan yang mereka alami adalah satu bentuk kepahlawanan, dan ini yang mereka yakini selama bertahun-tahun untuk menjustifikasi perbuatan mereka, meskipun di dalam hatinya mereka tahu bahwa mereka telah melawan perintah Tuhan untuk tidak membunuh (Kolimon, 2015: 71-76). Narasi demikian hanya akan melanggengkan impunitas dan akan membuka jalan bagi keberulangan kekerasan.

Meski ada pelaku yang bertahan pada narasi itu, Mery juga bertemu dengan beberapa pelaku, seperti ayahnya sendiri, yang merasa menanggung beban dosa yang membuat mereka tidak hanya merasa malu (*shame*) tetapi juga merasa bersalah (*guilt*). Rasa bersalah dan malu ini muncul dari pemahaman mengenai kegagalan diri dan tindakan yang salah. Perasaan malu lebih fokus pada relasi seseorang dengan orang lain, sehingga dapat berperan dalam mendorong orang itu memperbaiki dan memulihkan hubungannya dengan orang lain dan kondisi orang lain terutama mereka yang menjadi korban. Sedangkan rasa bersalah umumnya lebih berfokus pada dirinya sendiri, sehingga pelaku akan cenderung bersembunyi atau malah agresif membela dirinya (Kolimon, 2015: 83-83). Dalam konsepsi yang demikian, maka kita bisa simpulkan bahwa mereka yang bisa keluar dari ekstremisme dan kekerasan adalah mereka yang bisa sampai pada rasa bersalah (*guilt*) karena ini memotivasi mereka untuk melakukan kebaikan kepada orang lain dalam rangka memperkuat relasi

sosialnya. Dalam upayanya itu, pelaku akan mencari “penyembuhan”. Untuk konteks NTT, temuan JPIT memperlihatkan setidaknya empat ritual “penyembuhan” yang dilakukan pelaku, yakni dengan minum sedikit darah korban, menggosok badan dengan kayu mendingin (*hau hainikit*), mengalirkan darah anjing ke sungai, dan berdoa di gereja (Kolimon, 2015: 88).

Dengan refleksi yang sama, Mery juga melihat hal yang sama pada gereja tempatnya mengabdikan. *Memori-Memori Terlarang* adalah salah satu titik balik untuk Mery. Melalui riset yang dia pimpin itu, dia percaya bahwa pada masa itu terjadi ketidakadilan terhadap orang-orang yang dituduh PKI, dan hal ini harus diungkap sebagai memori kolektif agar generasi saat ini bisa belajar dari kesalahan tersebut. Gereja harus mampu tiba pada sebuah kesadaran dan pengakuan terhadap hal-hal buruk yang melibatkan institusi dan jemaatnya. Rasa malu dan rasa bersalah harus menjadi bagian dari kesadaran tersebut, sehingga ini akan memotivasi gereja untuk memikul tanggung jawab dan memperbaiki dirinya demi keberadaannya di mata jemaat dan masyarakat luas.

Anggapan bahwa “penderitaan para korban adalah tanda hukuman bagi mereka yang berpaling dari Allah” (Kolimon, 2012: 338) adalah sebuah kekeliruan yang membuat gereja akhirnya melanggengkan stigmatisasi terhadap jemaatnya yang menjadi korban kekerasan massal 1965. Gereja, menurut Mery, menerapkan apa yang dia sebut sebagai “teologi sukses”, yakni “sukses” sebagai tanda orang diberkati Tuhan, sedangkan penderitaan adalah tanda penghukuman-Nya (Kolimon, 2012: 338), di mana korban dipercaya menderita karena mereka hidup tidak sesuai dengan kehendak Tuhan. Karena itulah disiplin gereja diberlakukan, dan korban harus mengaku dosa sebelum dibolehkan mengikuti Perjamuan Kudus.

Mery melihat perlunya perubahan dalam perspektif gereja dan layanan pastoral kepada jemaat, dalam hal ini termasuk para penyintas ‘65 dan keluarga mereka, serta merekatkan lagi masyarakat yang terpecah pada masa itu. Ini semua dilakukan sebagai upaya “penyembuhan” tidak saja gereja, tapi juga masyarakat secara luas.

Hal pertama yang harus dilakukan adalah agar jemaat dan gereja bisa berdamai dengan masa lalu. Bagi Mery, pengakuan gereja pada waktu peluncuran buku tersebut menjadi modal awal untuk mengupayakan yang lebih: rekonsiliasi dan pemulihan untuk korban oleh gereja sebagai lembaga resmi. Inilah cara untuk berdamai dengan masa lalu, dan ini perlu dilakukan untuk membangun masa depan. Berdasarkan kajian Judith Herman (1992) tentang pemulihan trauma, Mery melihat tiga hal ini yang perlu dilakukan gereja dalam pemulihan pastoralnya: membangun rasa aman, memberi ruang untuk berbicara, dan menciptakan masa depan.

Membangun rasa aman berarti bahwa gereja pertama-tama harus membebaskan dirinya dari ketakutan yang memenjarakan dirinya terhadap trauma masa lalu dan menjadikan gereja sebagai ruang aman bagi korban untuk bercerita serta memberikan pemakaman yang layak bagi korban-korban '65. Memberi ruang untuk korban bercerita maksudnya adalah memberikan hati dan telinga gereja untuk mendengar dan menanggapi cerita korban serta melakukan hal-hal yang dianggap perlu untuk menghadirkan keadilan dan penyembuhan bagi korban. Terakhir, menciptakan masa depan bagi gereja sendiri dengan mencari potensi untuk memulihkan dirinya dan menyatakan sikapnya untuk menunjukkan dirinya yang baru. Gereja juga perlu membangun hubungan dengan pihak-pihak lain yang juga melakukan pemulihan yang sama.

Selain hal-hal di atas, gereja menurut Mery juga harus melakukan rekonstruksi teologi politik. Ini berarti mempertanyakan kembali ajaran gereja mengenai politik, dan bagaimana seharusnya peran gereja dalam politik, baik secara organisasi maupun perorangan. Belajar dari posisi dan peran gereja di masa lalu dalam peristiwa kekerasan massal 1965, teologi politik ini perlu dipikirkan kembali oleh gereja karena teologi sendiri berhubungan erat dengan politik. Beberapa hal bisa dilakukan gereja termasuk melakukan pemberdayaan masyarakat sipil, melakukan pendidikan penyadaran tidak saja kepada jemaat namun juga masyarakat secara umum, dan, khusus untuk perempuan, gereja perlu membuka ruang untuk pemulihan, pengasuhan

dan pengembangan kemampuan politik perempuan agar perempuan “dapat maksimal terlibat dalam menata kehidupan bersama di gereja dan masyarakat” (Kolimon, 2012: 362).

Mery mendapat kesempatan untuk membawa gereja memulihkan dan menemukan jati dirinya yang baru ketika dia terpilih sebagai Ketua Sinode GMIT. Ini adalah sejarah tersendiri, setelah sebelas kali kepemimpinan yang selalu dipercayakan kepada laki-laki. Peran perempuan di gereja sendiri selama ini mengalami beberapa kemajuan signifikan. Dari lebih 2.000 gereja yang dimiliki GMIT, sekitar 300-an pendetanya, atau lebih dari 60% dari seluruh pendeta GMIT, adalah perempuan (wawancara dengan Mery Kolimon, September 2017). Kecenderungan ini menunjukkan optimisme mengingat selama ini gereja lebih cenderung konservatif dalam melihat peran perempuan yang ter subordinasi, hal yang sama yang dialami Mery ketika dia mencalonkan diri sebagai ketua pada tahun 2011. Optimisme yang lain muncul dari kepemimpinan Mery saat ini, dimana GMIT banyak menata dirinya terutama dalam hal revitalisasi lembaga pendidikan gereja dan pelayanan kepada jemaatnya. Termasuk juga dalam hal ini perspektif terhadap kekerasan dan ketidakadilan masa lalu. Tidak saja saat ini GMIT membuat Bidang Penanganan Bencana, termasuk bencana kemanusiaan, yang memfokuskan pada kebutuhan korban, GMIT juga memberikan pengakuan dan penghormatan pada korban-korban ketidakadilan masa lalu. Misalnya, dalam peringatan Natal tahun 2016, GMIT untuk pertama kalinya ikut memberikan tempat bagi korban peristiwa pelanggaran HAM berat 1965 untuk ikut memberi sambutan.

Keterbukaan gereja untuk mendialogkan sejarah kelam ini memungkinkan penciptaan ruang-ruang dialog yang lebih sehat bagi gereja dan umatnya. Mery menyadari betul masih banyak pendeta dan anggota jemaatnya yang masih menolak membicarakan kekerasan massal 1965. Namun Mery yakin pemulihan pastoral dan rekonstruksi teologi politik menjadi kebutuhan bersama, dan ini bisa diaplikasikan pada hal-hal lain selain peristiwa kekerasan massal 1965. Meskipun isu tersebut masih sangat peka untuk dibicarakan di NTT, Mery

percaya bahwa perannya sebagai pendeta membawa kepercayaan dari jemaatnya atas pesan-pesannya tentang keadilan, kebenaran, dan perdamaian. Dia tidak ragu untuk memperkenalkan dirinya sebagai anak pelaku, selain karena dia merasa hal ini penting bagi dirinya sendiri untuk berdamai dengan masa lalu ayahnya, tapi juga karena dia merasa berada dalam posisi yang lebih setara dengan jemaatnya yang banyak menjadi korban. Sikap terbuka dan dukungannya untuk mendialogkan peristiwa masa lalu sebagai bentuk penyembuhan ini juga dilakukan untuk merangkul para pendeta dan pengurus serta jemaatnya yang juga terdampak pada peristiwa ini. Beberapa pendeta ada juga yang merupakan anak korban dan selama ini menutup identitas masa lalunya karena khawatir masa lalu tersebut akan mengganggu pelayanan dan peran pastoral mereka. Pendeta Kondraad Penlaana, ketua klasis Pulau Alor, mengatakan,

Saya tidak pernah bicara soal ayah saya dan masa lalu keluarga saya sebelum bertemu Ibu Mery. Pertama kali dia datang waktu buat penelitian yang dibukukan dalam *Memori Terlarang*. Dia datang untuk bertemu ibu saya. Dia berbicara dan sangat terbuka menceritakan peran ayahnya di masa lalu. Dia tidak tutupi itu, dan itu justru membuat kami percaya padanya, dan merasa cerita kami pun harus keluar. Orang-orang harus tahu apa yang terjadi pada ayah saya, pada keluarga kami, pada masyarakat. Karena ada ketidakadilan di sana, dan gereja punya misi untuk menghadirkan keadilan. (Wawancara dengan Mery Kolimon, September 2017)

Kodraad mengingat pertemuan itu sebagai momen pertama baginya mendapatkan kekuatan untuk bicara kebenaran dan keadilan. Ayahnya tahun 1966 adalah kepala kampung yang ikut ditangkap karena menolak memberikan daftar nama-nama warganya yang dituduh komunis. Pamannya, kakak sang ayah, yang adalah tentara yang diperintahkan untuk mengeksekusi ayahnya dan banyak orang lainnya, adalah orang pertama yang mengatakan bahwa ayahnya telah mati, namun hingga kini dia menolak mengatakan dimana ayahnya dikuburkan. Kondraad, seperti Mery, aktif menyuarakan

pengungkapan kebenaran dan rekonsiliasi untuk peristiwa '65. Kisah ayah dan keluarganya bersama korban dan penyintas lainnya dibukukan oleh Lembaga Kreatifitas Kebudayaan pada tahun 2016.

Bagi Mery, tantangan yang lebih besar justru dia dapatkan dari luar gereja. Kerja-kerjanya dalam isu '65 bukan tidak berisiko baginya. Ketika tahun 2015 dia kembali mencalonkan diri sebagai Ketua Sinode, persis di tanggal 30 September, sehari sebelum pemilihan ketua sinode, Mery diancam akan dibawa oleh tentara untuk diinterogasi tentang buku *Memori Terlarang* yang dijual di lokasi pemilihan ketua gereja. Namun Kesbangpol setempat berhasil menghalangi tentara, dan pagi harinya Mery terpilih secara mayoritas suara sebagai ketua baru gereja GMIT. Kehati-hatian tetap dia terapkan terhadap hal-hal yang terkait dengan upayanya memulihkan trauma gereja dan jemaat dari peristiwa kekerasan massal '65, karena dia sadar dengan posisinya saat ini, gereja justru yang paling rentan menjadi target politik kepentingan-kepentingan penguasa yang tidak ingin soal '65 diungkit-ungkit kembali. Ini sekaligus menjadi tantangan bagi gereja dalam hal "penyembuhan", karena upaya untuk memulihkan korban dan keluarga serta masyarakat akan menjadi ancaman tersendiri bagi pihak-pihak yang selama ini melanggengkan *master narrative* G30S.

Kesimpulan

Seseorang bisa keluar dari ekstremisme apabila dia melampaui beberapa tahapan penting: pengakuan pada hal-hal buruk yang terjadi di masa lalu yang membawa pada rasa malu dan bersalah, adanya upaya untuk memperbaiki dan memulihkan diri sendiri, dan keinginan untuk memperbaiki relasi sosial serta pemulihan bagi orang lain. Tahapan-tahapan ini yang dimaksudkan oleh Mery Kolimon sebagai "penyembuhan". Penyembuhan dalam hal ini berfungsi untuk seseorang berdamai dengan masa lalu yang kelam yang membebani hidupnya, sekaligus menciptakan kehidupan sosial yang lebih baik dan menjamin ketidak berulangan atas kekerasan yang terjadi. Tidak saja ini berlaku di tataran individual, namun juga institusional bahkan negara. Untuk konteks Mery, refleksi ini yang mewarnai perjalanan

dan kepemimpinannya sebagai pemimpin gembala di gereja GMIT.

Mery lahir dan tumbuh dalam norma kekerasan yang akut, baik sifatnya warisan dari kekerasan politik masa lalu maupun kekerasan yang dianut secara kultural oleh lingkungannya. Dia membutuhkan dua hal untuk mengenali kekerasan dan keluar dari sana: perubahan dan pilihan-pilihan baru. Perubahan terjadi pertama kali ketika dia harus tinggal dengan keluarga lain untuk melanjutkan SMA-nya. Di keluarga ini, kekerasan bukanlah cara untuk mendidik anak-anak. Lingkungan baru lainnya adalah ketika dia melanjutkan ke pendidikan tinggi sebagai mahasiswa. Di sana, tidak saja dia bergumul dengan kehidupan baru, tapi juga nilai-nilai dan persepsi-persepsi baru yang membuka matanya untuk mengenali bahwa kekerasan tidak pernah menjadi solusi atas segala masalah. Lebih dari itu, pertemuannya dengan berbagai pandangan baru ini memberikannya pilihan-pilihan yang tidak pernah dia dapatkan sebelumnya. Feminisme dan teologi pembebasan merupakan dua hal yang memberinya keluasan pandang dan pilihan-pilihan baru. Mery memilih mengeksplorasi kekerasan dan trauma lebih lanjut, dan memberinya kerangka pandang untuk mengungkapkan kebenaran atas trauma sosial yang hidup di lingkungannya selama berdekade. Dari sinilah kemudian dia menguatkan tekadnya untuk membawa gereja keluar dari trauma masa lalunya agar bisa menguatkan perannya dan membangun masa depan yang lebih baik tidak saja bagi jemaatnya tapi juga masyarakat secara luas.

Perjalanan reflektif dan peran Mery tidak lepas dari keberadaannya sebagai seorang akademisi yang meneliti dan agamawan yang memimpin umat. Dua posisi ini memberikan cara pandang dan kemampuan yang berbeda dalam melihat dan memutus kekerasan, dan secara khusus menyelesaikan beban sejarah dari warisan kekerasan massal 1965-1966. Dua posisi ini juga menghasilkan cara pandang yang berbeda dalam melihat warisan masa lalu ini, dan perbedaan ini justru saling melengkapi keterputusan nilai kemanusiaan menjadi landasan dari perdamaian yang lebih hakiki di tanah NTT.***

Bibliografi

- Bhoga, B.d. 2012. "Peristiwa 1965 dan Aktivis Perempuan di Kupang." Dalam Mery Kolimon dan Liliya Wetangterah (eds.), *Memori-Memori Terlarang: Perempuan Korban dan Penyintas Tragedi '65 di Nusa Tenggara Timur*, hal. 189-214. Kupang: Yayasan Bonet Pinggupir.
- Gereja, Profil. 2010. Gereja Masehi Injili di Timor. Profil Gereja di Indonesia, <https://profilgereja.wordpress.com/2010/05/06/gereja-masehi-injili-di-timor> (diakses pada 10 Desember 2017).
- Gereja Masehi Injili di Timor (GMIT). Tanpa tahun. Sejarah GMIT. <https://sinodegmit.or.id/sejarah-gmit>. (diakses pada 7 Desember 2017).
- Junita, Nina. 2011. "Beny, Mencari Penyembuhan." Dalam Putu O. Sukanta (ed.), *Memecah Pembisuan Tuturan Penyintas Tragedi 1965-1966*, hal. 25-44. Jakarta: Lembaga Kreatifitas Kemanusiaan.
- Kolimon, Mery dan Liliya Wetangterah (eds.). 2012. *Memori-Memori Terlarang: Perempuan Korban dan Penyintas Tragedi '65 di Nusa Tenggara Timur*. Kupang: Yayasan Bonet Pinggupir.
- Kolimon, Mery. 2015. "Para Pelaku Mencari Penyembuhan: Berteologi dengan Narasi Para Pelaku Tragedi '65 di Timor Barat." Dalam Otto Gusti Madung dan John Mansford Prior (eds), *Berani Berhenti Berbohong: 50 Tahun Pascaperistiwa 1965-1966*, hal. 69-101. Maumere: Penerbit Ledolero.
- Kolimon, Mery dan Liliya Wetangterah (eds.). 2015. *Forbidden Memories: Women Victims and Survivors of the Tragedy of '65 in the East Nusa Tenggara*. Translated by Jennifer Lindsay. Clayton, Vic.: Monash University Publishing.
- Leyloh, Y. 2012. "Korban Tragedi 1965 sebagai Orang Berdosa? (Sumba Barat)." Dalam Mery Kolimon dan Liliya Wetangterah (eds.), *Memori-Memori Terlarang: Perempuan Korban dan Penyintas Tragedi '65 di Nusa Tenggara Timur*, hal. 33-76. Kupang: Yayasan Bonet Pinggupir.
- Madung, Otto Gusti Madung dan John Mansford Prior (eds). 2015. *Berani Berhenti Berbohong: 50 Tahun Pascaperistiwa 1965-1966*. Maumere: Penerbit Ledolero.
- Peka, P.d. 2012. "Peristiwa 1965 dan Pergumulan Identitas Perempuan TTS." Dalam Mery Kolimon dan Liliya Wetangterah (eds.),

- Memori-Memori Terlarang: Perempuan Korban dan Penyintas Tragedi '65 di Nusa Tenggara Timur*, hal. 243-296. Kupang: Yayasan Bonet Pinggupir.
- Prior, John M. 2015. “Masa Lalu tak Pernah Mati, Bahkan Tak Pernah Berlalu: Catatan Seputar Pembantaian Terencana di Maumere, Februari-April 1966.” Dalam Otto Gusti Madung dan John Mansford Prior (eds), *Berani Berhenti Berbohong: 50 Tahun Pascaperistiwa 1965-1966*, hal. 38-68. Maumere: Penerbit Ledolero.
- Simpson, B. 2017. National Security Archives, <https://nsarchive.gwu.edu/briefing-book/Indonesia/2017-10-17/Indonesia-mass-murder-1965-us-embassy-files> (diakses pada 6 Desember 2017).
- Sukanta, Puta. O. (ed.). 2011. *Memecah Pembisuan: Tuturan Penyintas Tragedi '65-'66*. Jakarta: Lembaga Kreatifitas Kemanusiaan.
- Taedini, Welis, Fanty de Haan, dan Rani Risi. 2012. “Ada Jurang di antara Kita: Peristiwa 1965, Kehancuran, Hubungan Kekkerabatan, dan Peran Pastoral Gereja di Kupang Timur.” Dalam Mery Kolimon dan Liliya Wetangterah (eds.), *Memori-Memori Terlarang: Perempuan Korban dan Penyintas Tragedi '65 di Nusa Tenggara Timur*, hal. 215-242. Kupang: Yayasan Bonet Pinggupir.
- Van Klinken, Gerry. 2015. “Pembunuhan di Maumere: Kewarganegaraan Pasca Penjajahan.” Dalam Otto Gusti Madung dan John Mansford Prior (eds), *Berani Berhenti Berbohong: 50 Tahun Pascaperistiwa 1965-1966*, hal. 13-37. Maumere: Penerbit Ledolero.
- Wiwi, B.P. 2012. “Penghancuran Perempuan Guru Sabu-Raijua oleh Negara.” Dalam Mery Kolimon dan Liliya Wetangterah (eds.), *Memori-Memori Terlarang: Perempuan Korban dan Penyintas Tragedi '65 di Nusa Tenggara Timur*, hal. 125-188. Kupang: Yayasan Bonet Pinggupir.

Bab VIII

Pagi *Bakalae*, Malam *Bakubae*: Dialektika Transformasi Jacky Manuputty

Irsyad Rafsadie

Pendahuluan

Ketika konflik komunal di Maluku Tengah dalam puncaknya pada pertengahan 2000, sekelompok kombatan mendatangi Pendeta Jacklevyn (Jacky) Manuputty dan meminta pemberkatan darinya. Mereka mengaku baru saja menghabisi musuh dari pihak Muslim. Jacky, seperti banyak pendeta Protestan di Maluku pada saat itu, kerap dimintai doa oleh para kombatan sebelum atau se usai berperang. Memberkati mereka bukanlah perkara mudah bagi Jacky yang saat itu sudah mulai bekerja sembunyi-sembunyi menggalang perdamaian. Dengan hati yang berkecamuk, Jacky pun mendoakan mereka. Dia tidak tahu bahwa di antara yang tewas oleh pasukan yang diberkatinya itu adalah rekannya sendiri di gerakan bawah tanah yang sedang bertugas menggalang perdamaian di komunitas Muslim.

Betapa terpukulnya Jacky saat kabar mengenai rekannya itu sampai kepadanya. “Saya bekerja dengannya tapi saya mendoakan mereka yang membunuhnya,” dia membatin.¹ Tapi Jacky dan banyak

¹ Sumber utama tulisan ini adalah wawancara berkali-kali penulis dengan Pendeta Jacky Manuputty dan rekan-rekan di Ambon dan Jakarta antara Mei-Juni 2012 serta Oktober-November 2017. Rujukan diberikan hanya jika sumber-sumber yang penulis gunakan adalah sumber-sumber lain dan bukan hasil wawancara.

penduduk Maluku di tengah konflik saat itu berada dalam situasi serba sulit dan seringkali tidak punya banyak pilihan, hanya membunuh atau dibunuh. Dia tak pernah angkat senjata. Tapi dia mendoakan dan memberi pembenaran kepada para kombatan untuk berperang. Selain demi keselamatan diri dan komunitasnya, hal ini dia lakukan agar mereka tidak membuat penafsiran sendiri yang bisa jadi lebih liar. Untuk itu, dia menekankan bahwa mereka hanya membunuh demi membela diri dan orang-orang terdekat, melindungi kehidupan – alasan utama yang kelak juga melandasi seruan-seruannya kepada perdamaian.

Tak sulit bagi Jacky untuk menyadari bahwa semua yang bertikai saat itu adalah korban, bahwa pihaknya dan pihak musuh sama-sama rentan dan menderita. Konflik kekerasan telah merenggut segalanya dari mereka – kerabat, sanak saudara, mata pencaharian, tempat tinggal dan banyak hal lainnya. Tapi kehilangan terbesar Jacky adalah emosi dan perasaannya sendiri. Mendapati rumah masa kecilnya terbakar, menyaksikan anak-anak memainkan dan memunguti organ tubuh manusia di jalanan, Jacky begitu terguncang. Selama beberapa tahun konflik kekerasan berkecamuk, dia tidak dapat menangis ataupun mengungkapkan perasaannya. Dia bahkan seperti tak memedulikan dirinya sendiri. Yang dia khawatirkan hanya komunitasnya, bukan hanya karena mereka terancam keselamatannya tapi juga karena mereka terus dimanipulasi untuk berperang. Dia ingin agar konflik kekerasan segera usai.

Jacky pun memutuskan untuk mempertaruhkan nyawanya menjalankan peran ganda. Dia ikut bertahan dengan komunitasnya (dengan risiko menjadi sasaran musuh) sambil pada saat yang sama bekerja sembunyi-sembunyi membangun jembatan dan meredakan ketegangan (dengan risiko dianggap pengkhianat dan dihabisi kawan sendiri). Seperti yang dia tulis di salah satu puisinya, “Pagi *bakalae* (berkelahi), malam *bakubae* (berbaikan).” Sekilas keduanya tampak bertentangan. Tapi dalam prosesnya, keduanya berdialektika sebagai satu keutuhan. Bagi Jacky, demikianlah orang Maluku menyelesaikan persoalan dan mengembalikan keseimbangan, sesuatu

yang menurutnya sering disalahpahami orang. “Sebagaimana kami adalah anak-anak *bakalae*, begitu pula kami adalah anak-anak *bakubae*,” demikian Jacky menutup puisinya.²

Transformasi personal yang Jacky alami, maupun upaya-upaya transformasi konflik yang dia gawangi, berada dalam dialektika antara *bakalae* dan *bakubae* ini. Dia percaya bahwa keduanya punya norma dan saling terkait. *Bakalae* bukan hanya berkelahi membabi buta, tapi dibingkai oleh cita-cita *bakubae*, seperti yang dia tekankan kepada para pengikutnya. Begitupun *bakubae* bukan berarti pasrah dan menutup mata dari masalah yang kadang harus dihadapi dengan *bakalae*, seperti yang dia lakukan terhadap kekuatan-kekuatan perusak lingkungan dan kerukunan. Ini karena kekerasan, baik yang kentara maupun tidak, kadang tidak cukup hanya dikutuk atau dikecam, melainkan harus dilawan dan dikelahi. Demikian halnya, perdamaian tidak akan terwujud oleh pembungkaman dan penundukan paksa. Dalam konteks ini *bakalae* dan *bakubae* menjadi katalis yang penting untuk melawan kekerasan dan menjadi premis kuat untuk membangun perdamaian.

Karena itu, alih-alih menafikan, Jacky menggali dan mengangkat norma *bakalae* untuk menggalakkan perlawanan nirkekerasan terhadap hal-hal yang dia anggap sebagai kesewenang-wenangan, tipu muslihat dan ketidakadilan. Karisma dan kariernya sebagai pekerja perdamaian antara lain bersumber dari penerimaan dan pergulatannya dengan kecenderungan *bakalae* dan *bakubae* dalam dirinya, pengikutnya, dan musuh-musuhnya itu. Jacky, dalam bahasanya sendiri, mentransformasi energi dan patriotisme *bakalae* menjadi patriotisme *bakubae*. “Kalau dulu *katong* (kita) berani mati untuk baku perang, maka kini *katong* (kita) harus berani mati untuk menjaga perdamaian,” demikian pesan yang selalu dia camkan kepada dirinya dan rekan-rekannya.³

Ungkapan tersebut mencerminkan transformasi yang dialami dan

² Judul puisinya, “Biarkan Kami *Bakalae*,” diangkat menjadi judul buku antologi puisi karya 28 penyair Maluku (Fofid 2013). Lihat juga pembacaan puisinya pada malam refleksi damai 11 September 2011 di <https://www.youtube.com/watch?v=kocPeU-4D2gA> (diakses pada 3 Januari 2018).

³ Lihat diskusi mengenai “*Bakalae* dan *Bakubae*” dalam jurnal *Kanjoli*, Oktober-Desember 2011, hal. 62.

diupayakan Jacky Manuputty, seorang pendeta, petarung, penggiat masyarakat, dan pelintas batas yang menempuh jalan keras dalam mewujudkan perdamaian. Tulisan sederhana ini berusaha menelusuri kembali jalan tersebut untuk mengenali dan mempelajari unsur-unsur pokoknya. Setelah mengulas secara singkat riwayat hidupnya dari masa kanak hingga menjadi pendeta dan aktivis sosial, tulisan ini lalu mengikuti pergulatan Jacky dengan konflik kekerasan di Maluku yang menempanya menjadi pekerja perdamaian yang berpengaruh, tidak hanya di Indonesia tapi juga di dunia. Tulisan ini diakhiri dengan menekankan kembali elemen-elemen utama dari pengalamannya itu untuk memikirkan beberapa tawaran arah yang dapat dikembangkan di masa depan dalam rangka binadamai.

Jago Kelahi yang Bercita-cita Menjadi Pendeta

Situasi politik nasional sedang genting ketika Jacky lahir di Haruku, Maluku Tengah, pada 20 Juli 1965. Presiden Sukarno sedang berada di pengujung kekuasaannya dan penggantinya, Suharto, kelak berkuasa hingga Jacky tumbuh dewasa dan mengubah banyak pranata di Maluku. Tapi gonjang-ganjing waktu itu tidak terlalu membekas dalam ingatan Jacky. Masa kecilnya di Haruku dia kenang seperti surga asali yang penuh dengan kehangatan dan kebahagiaan, jauh dari keburukan-keburukan yang kelak dia lawan ketika beranjak dewasa.

Haruku, yang merupakan kampung halaman mamanya, Els Ririmasse, hanya berjarak sekitar 20 menit perjalanan *speedboat* dari pelabuhan Tulehu, pulau Ambon. Sementara itu, kampung mendiang ayahnya, Godlief J. Manuputty yang akrab disapa Om Otis, agak lebih jauh di Ullath, Pulau Saparua. Jacky hampir tak pernah pulang atau menetap lama di Pulau Saparua sampai dia ditugaskan untuk memberi pelayanan di Haria pada akhir 1990-an. Kampung keluarga mamanya di Haruku yang Kristen memiliki hubungan saudara dengan Rohomoni,⁴ kampung tetangganya yang Muslim. Jacky sering

⁴ Penduduk Muslim di kampung Rohomoni dikenal keras namun juga khas dibanding Muslim di tempat lain. Misalnya, hingga kini kaum perempuan Muslim di sana tidak memakai kerudung atau penutup kepala.

ikut mendiang pamannya, Berthy Ririmasse, yang merupakan raja (kepala desa) di Haruku untuk berkunjung ke kampung tersebut. Sebaliknya, penduduk kerabat dari Rohomoni juga biasa bertandang ke kampungnya.

Pendidikan Taman Kanak-Kanak (TK), Sekolah Menengah Pertama (SMP), hingga Sekolah Menengah Atas (SMA), ditempuh Jacky di sekolah unggulan di kota Ambon. Berbeda dengan kampungnya dan banyak kampung adat lainnya yang tersegregasi berdasarkan agama karena peninggalan Belanda, penduduk kota Ambon sangat cair dan majemuk. Tapi Jacky tak pernah betul-betul nyaman tinggal di sana. Setiap libur sekolah, walau hanya satu atau dua hari, dia selalu pulang ke Haruku untuk bermain dengan teman-teman kampungnya. Karena itu, meski tumbuh di kota, dia lebih dekat dengan suasana kampung, menangkap ikan di laut dan memetik buah-buahan di hutan. Hingga kini pun, dia masih sering mengunjungi pulau-pulau terluar dan merasakan kembali suasana magis laut dan hutan yang jauh dari jangkauan sinyal dan hingar bingar kota.

Semasa SMP dan SMA, Jacky dikenal sebagai jago kelahi. Dia dan teman-temannya suka menantang murid-murid sekolah lain untuk adu kekuatan. Sepulang sekolah mereka berkumpul di Lapangan Merdeka mengelilingi petarung yang berlaga di tengah-tengahnya. Satupersatu jagoan dari kedua sekolah berduel dengan tangan kosong. Jacky termasuk salah satu yang dijagokan di sekolahnya. Mereka berkelahi begitu saja tanpa membawa agenda atau kepentingan apa-apa dan setelah itu mereka biasanya langsung berbaikan.

Namun demikian, Jacky disegani oleh teman-temannya bukan hanya karena jago berkelahi, tapi juga karena dia sangat setia kawan dan rela berkorban untuk temannya. Sudah tak terhitung barang-barang di rumahnya yang dia jual untuk membantu temannya. Dia bahkan pernah menukarkan seragam barunya dengan martabak karena teman-temannya tak punya kue. Dia tidak ingat pernah membedakan teman berdasarkan agama, sampai dia masuk ke jenjang SMA.

Penguatan identitas dan fanatisme agama baru terasa ketika Jacky duduk di bangku SMA pada awal 1980-an. Saat itu, presiden Suharto mulai mengeluarkan kebijakan dan pencitraan yang dianggap mengistimewakan kubu Muslim. Di antara yang berpengaruh adalah kebijakan transmigrasi. Gelombang transmigran yang sebagian besar adalah Muslim Jawa, ditambah transmigran swakarsa dari Sulawesi yang sudah berlangsung sejak lama, masuk dengan gencar ke beberapa wilayah di Maluku. Hal ini tidak hanya meresahkan komunitas Kristen yang mengkhawatirkan adanya “Islamisasi” tetapi juga penduduk setempat pada umumnya yang merasa tersisihkan dari segi ekonomi.

Perkembangan di dalam negeri ini terjadi bersamaan dengan memanasnya situasi politik Timur Tengah pada tahun-tahun itu. Gelombang euforia Revolusi Iran pada akhir 1970-an menyapu seluruh dunia, termasuk Indonesia. Sementara itu, Perjanjian Perdamaian Camp David pada 17 September 1978, antara Presiden Mesir Anwar Sadat dengan Perdana Menteri Israel, Menachem Begin, yang antara lain mengakui keberadaan Israel, juga menimbulkan reaksi keras di mana-mana. Warta-warta dunia itu diperoleh dari radio internasional seperti Suara Amerika atau BBC Inggris yang biasa diputar oleh orang-orang tua tapi tak jarang juga ikut didengarkan anak-anak muda.

Seingat Jacky, sejak itulah pesantren kilat dan pengajian mulai bermunculan di Ambon, yang ditanggapi pihak Kristen dengan membuat ibadah-ibadah sekolah gabungan. Jacky turut terlibat menggalang ibadah-ibadah tersebut. Organisasi kesiswaan di sekolah mulai terbelah. Siswa yang seagama semakin mendekat dan saling menjaga, misalnya untuk tidak berpacaran dengan siswa dari komunitas agama lain. Sementara itu, siswa yang berlainan agama saling mencurigai dan berkompetisi, misalnya dengan memperebutkan kepemimpinan organisasi kesiswaan di sekolah. Suasana semacam ini juga terasa di kampus, tempat usaha dan lembaga pemerintahan.

Jacky juga ingat pada tahun-tahun itu, mural-mural Bintang Daud bertebaran di daerah sekitar tempat tinggalnya. Mural-mural itu dibuat oleh kelompok yang menamakan diri geng Yahudi. Seperti diutarakan Qurtuby (2016: 86), beberapa kubu Kristen militan menggunakan

kisah-kisah perlawanan kaum Yahudi dari Perjanjian Lama untuk memobilisasi perang pada saat konflik. Mereka menganggap diri sebagai bagian dari bangsa Israel dan menyamakan tanah Ambon dengan tanah Kanaan, di mana pihak Muslim digambarkan sebagai Goliath yang hendak merebut tanah tersebut.

Pada tahun-tahun itulah geliat pemurnian dan pengerasan agama mulai terasa, baik di komunitas Kristen maupun Muslim. Persaudaraan adat yang tradisional mulai tergeser oleh persaudaraan universal seperti Pan-Islam dan triumfalisme Kristen. Seperti digambarkan Bartels (2017: 702), pada masa-masa itu, Muslim maupun Kristen menjadi lebih dapat menerima orang seagama dari daerah lain daripada orang yang berbeda agama dari daerah yang sama. Persaudaraan Muslim-Kristen setempat pun perlahan mulai melemah, meski belum sampai bereskalasi menjadi benturan terbuka.

Jacky tumbuh di keluarga yang taat beragama, meski tidak seekstrem yang digambarkan di atas. Dia belajar doa dan pengakuan iman dari orangtuanya di rumah. Setiap malam Jacky dan ketiga adiknya, Filanni, Leviana, dan Arthur, bergiliran menghafalkan doa. Filanni sering meledeknya karena doa yang dia baca selalu itu-itu saja. Ayah Jacky, bukanlah seorang pendeta, melainkan olah ragawan dan guru. Dia pernah menjadi atlet anggar tingkat nasional dan sempat menjabat Ketua Komite Olahraga Nasional Indonesia (KONI) sebelum kembali mengabdikan diri di dunia pendidikan. Sewaktu SD, Jacky ikut menyaksikan ayahnya berlaga di Pekan Olahraga Nasional (PON) VII di Surabaya. Jacky mewarisi perawakan atletis ayahnya. Tapi dia tidak mengikuti jejak karier ayahnya dan lebih memilih mengikuti kakeknya dengan menjadi pendeta.

Meski sangat mementingkan pendidikan agama anak-anaknya, Om Otis tidak berharap Jacky menjadi pendeta. Ini karena dia merasakan betul susahnyanya menjadi anak pendeta pada masa perang Jepang. Karena keadaan yang serba sulit, Om Otis dan keenam saudaranya lahir dan dibesarkan di tempat yang terpisah-pisah. Mereka dikirim ke Ambon untuk sekolah. Karena alat transportasi antarpulau saat itu masih sangat terbatas, mereka terpaksa dititipkan tinggal di keluarga

yang berlainan. Sepulang sekolah mereka kerja rodi membuat jalan. Mereka pun tumbuh menjadi sosok yang keras dan tidak saling mengenal. Itulah sebabnya, ketika Jacky mengutarakan niatnya untuk menjadi pendeta, ayahnya dan saudara-saudaranya sempat kecewa. Mereka berharap, sebagai anak tertua, mestinya Jacky menjadi insinyur atau apa saja selain pendeta agar dapat menjaga adik-adiknya.

Opa dari keluarga ayahnya itulah yang mewasiatkan dan terus mendoakan agar Jacky mengikuti jejaknya sebagai pendeta. Kalau Om Otis mulai mempersoalkan pilihan Jacky, Tante Els selalu mengingatkan bahwa dia tidak boleh membantah keinginan ayahnya sendiri. Baru belakangan menjelang Jacky menikah, ayahnya menerima serta mendukungnya untuk menjadi pendeta. Tapi keinginan untuk menjadi pendeta datang dari Jacky sendiri, dan kelak diperkuat oleh dukungan dari sang istri. Pengalamannya menggalang ibadah saat SMA membuatnya sadar akan pentingnya peran pemuka agama di masyarakat. Karena itu, selepas SMA, dia mengabaikan begitu saja hasil tes ujian masuk perguruan tinggi negeri di mana dia lulus dan melanjutkan ke Sekolah Tinggi Teologi (STT) Jakarta.

Sebagaimana pilihannya untuk menjadi pendeta yang diwarnai “pemberontakan”, begitulah Jacky memahami inti ajaran kekristenan, yaitu sebagai protes dan perlawanan. Jacky merasa terpanggil dan tergerak oleh khotbah pertama Yesus di bait suci seperti tercatat dalam Lukas 4:18-19:

Roh Tuhan ada pada-Ku, oleh sebab Ia telah mengurapi Aku, untuk menyampaikan kabar baik kepada orang-orang miskin; dan Ia telah mengutus Aku untuk memberitakan pembebasan kepada orang-orang tawanan, dan penglihatan bagi orang-orang buta, untuk membebaskan orang-orang yang tertindas, untuk memberitakan tahun rahmat Tuhan telah datang.

Misi Yesus yang menginspirasi Jacky di atas tak lain adalah misi yang juga menginspirasi tokoh-tokoh seperti pendeta Martin Luther King Jr. yang menentang diskriminasi terhadap orang kulit hitam

di Amerika Serikat dan Uskup Agung Oscar Romero yang membela kaum papa di El Salvador.⁵ Karenanya, tidak mengherankan jika saat menjalani pendidikan kependetaannya itu, Jacky banyak menggeluti aktivisme politik dan kerja-kerja pemberdayaan masyarakat.

Melakoni Peran Pendeta dan Aktivis Sosial

Jacky berusia 19 tahun ketika meninggalkan Ambon untuk melanjutkan studi di Jakarta. Pendidikan strata satu di STT Jakarta ditempuh Jacky selama lima tahun, dari 1984 sampai 1988-89. Salah satu dosen favoritnya saat itu adalah mendiang Prof. Richard Haskin, guru besar Biblika yang dikenal mengajarkan teori-teori kritis dalam bidang penafsiran Alkitab, terutama tafsir terhadap Perjanjian Baru. Jacky cukup dekat dengannya dan bahkan sempat mengikuti paduan suara yang dipimpinnya di kamar musik klasik Erasmus.

Selama menjalani studi, Jacky juga bergiat di Yayasan Komunikasi Massa (kini Yayasan Komunikasi Masyarakat, Yakoma), yang berada di bawah Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI). Di Yakoma inilah Jacky mempelajari keahlian-keahlian yang kelak dia gunakan di dalam aktivismenya. Di sana, Jacky berjumpa dengan pentolan-pentolan aktivis LSM seperti Asmara Nababan, Remy Sylado, Albertus Patty, Budiman Sudjatmiko dan Indera Nababan. Jacky dan aktivis-aktivis di Yakoma itulah antara lain yang menggerakkan Teater Buruh Indonesia (TBI). Dibentuk pada 1989, teater ini tidak hanya menjadi wadah para buruh untuk berhibur, tapi juga untuk berbagi beban persoalan dan menumbuhkan kesadaran bersama. Mereka sempat melakukan beberapa pementasan sebelum akhirnya dilarang oleh pemerintah.⁶

Setahun setelah lulus dari STT Jakarta, Jacky kembali mengambil studi strata satu di Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara. Sebenarnya tidak ada syarat untuk mendalami filsafat di STF Driyarkara untuk

⁵ Lihat misalnya King Jr. (1958: 93-94) dan Romero (1998: 72-73, 116, 198).

⁶ Teater ini dikenal dengan pentas *Senandung Terpuruk dari Balik Tembok Pabrik*. Lihat "Teater Buruh: Sebuah Kesenian untuk Meringankan Beban." *Kompas*, 15 Oktober 1995.

menjadi pendeta Protestan. Tapi Jacky merasa bahwa dia perlu lebih kritis dalam membaca kitab suci dan menggumuli pertarungan filsafat di baliknya. Bidang yang paling dia minati adalah filsafat sosial Jerman abad ke-20 dan turunan-turunannya yang diampu Romo Franz Magnis-Suseno, seorang rohaniawan, budayawan dan aktivis sosial.⁷

Jacky mengagumi Romo Magnis yang menurutnya mampu menerjemahkan pemikiran-pemikiran filsafat yang rumit dengan sangat lugas. Dia sebelumnya sering menulis dengan gaya yang jelimet dan sukar dipahami. Setelah membaca karya-karya gurunya itu, dia merasa malu dan mengubah drastis gaya menulisnya. Dia pun mulai menulis untuk khalayak di Maluku dengan memakai dialek lokal Ambon sehari-hari.

Skripsi Jacky di STF Driyarkara membahas kontrak sosial Rousseau. Romo Louis Leahy, ahli filsafat ketuhanan yang ditunjuk menjadi pembimbingnya, memintanya untuk mempelajari Bahasa Perancis terlebih dahulu. Dia bahkan bersedia membiayainya untuk itu. Tapi Jacky angkat tangan. Romo Magnis akhirnya menggantikan Leahy sebagai pembimbingnya. Jacky lulus dari STF Driyarkara pada 1993 dan skripsi tebalnya mendapat nilai A.

Kedekatan Jacky dan Romo Magnis terus berlanjut setelah dia lulus. Dia bahkan meminta gurunya itu untuk memberkati pernikahannya dengan Louise, sahabat dan pujaan hatinya sejak SMP. Hal ini sempat menimbulkan kontroversi karena Romo Magnis adalah seorang Katolik, sementara dia dan calon istrinya adalah pasangan Protestan. Pernikahan mereka akhirnya diberkati oleh Romo Magnis bersama petinggi Sinode Gereja Protestan Maluku (GPM) yang juga adalah paman Jacky sendiri, yaitu pendeta Broery Hendriks.

Selepas menikah pada 1995, mereka tinggal di Jakarta. Louise yang sebelumnya bekerja di sebuah cabang bank terkemuka di Yogyakarta pindah ke kantor pusat di Jakarta. Sementara itu, Jacky tetap bekerja di sanggar teater dan beberapa tempat lainnya. Jacky sempat terlibat

⁷ Kursus ekstensi filsafat yang diampu Romo Magnis pernah dihentikan setelah seorang aktivis demokrasi yang mengikuti kelasnya ditahan oleh pemerintah.

di teater pimpinan Remy Sylado sebelum bergabung dengan sanggar Teater Populer Kebon Pala pimpinan Teguh Karya. Saat itu Jacky lebih banyak menganggur karena Teguh Karya yang kecewa dengan perfilman di Tanah Air sudah tak lagi memproduksi film. Tapi di sana Jacky bisa berjumpa dengan tokoh-tokoh nasional seperti mendiang Gus Dur (Abdurrahman Wahib, ketua Nahdlatul Ulama), yang sering diundang untuk berdiskusi film. Jacky dan kawan-kawan juga kerap diundang ke acara-acara Forum Demokrasi, wadah yang didirikan Gus Dur pada 1991 dan menjadi tonggak penting dalam proses demokratisasi di Indonesia.

Mereka tidak lama tinggal di Jakarta. Louise sendiri yang meminta Jacky untuk membawanya pulang ke Ambon dan mengejar cita-cita masa kecilnya untuk menjadi pendeta. Dia merasa cita-cita itu tak bisa dicapai di Jakarta karena Jacky akan terus terganggu oleh pekerjaan teater dan urusan-urusan lainnya. Sementara itu, Teguh Karya terus meyakinkan Jacky untuk tetap berkarier di dunia peran. “Khotbah dengan film lebih luas pengaruhnya daripada khotbah di atas mimbar,” katanya kepada Jacky suatu hari sambil menjanjikannya sekolah ke luar negeri untuk belajar film.

Tapi Jacky akhirnya memilih untuk pulang ke Ambon pada 1996. Ini adalah keputusan besar bagi pasangan muda itu. Teguh Karya sempat kecewa karena Jacky pergi begitu saja. Ibu mertua Jacky juga kecewa karena dia membawa pulang putri semata wayangnya yang kariernya sudah sangat bagus di Jakarta. Meski begitu, beliau akhirnya dapat menerima setelah melihat mereka menjalani keputusannya dengan bahagia. Louise melamar di sebuah bank kecil di Ambon dan memulai karier dari bawah lagi, sementara Jacky mulai mengawali karier sebagai pendeta GPM.

Jacky menjalani masa vikaris (semacam praktik lapangan sebelum pentahbisan menjadi pendeta) di kampungnya di Haruku. Dia sempat kecewa karena sebelumnya sudah meminta agar ditempatkan di daerah pelayanan terjauh, kalau perlu yang belum ada transportasi dan listrik. Tapi ternyata di Haruku pun Jacky menjumpai tantangan yang tak kalah seru. Dia berhadapan dengan perusahaan Aneka Tambang

(PT. Antam) dan kongsinya, Ingold dari Kanada, yang menyerobot masuk untuk mengeksplorasi kandungan emas di sana.

Masa vikaris pada 1996-1997 pun dijalani Jacky sambil memimpin advokasi. Dia bahkan sampai bersitegang dengan mentornya dan ketua sinode saat itu karena menganggap mereka cenderung mendukung perusahaan tambang. Pihak sinode merasa pemerintah sudah setuju dan mereka harus patuh. Tapi Jacky tahu, perusahaan tambang itu masuk dengan cara-cara yang manipulatif. Dia tak rela surga masa kecilnya yang sudah mendapatkan Kalpataru pada 1985 itu rusak karena ulah mereka. Karena belum ada lembaga masyarakat sipil yang bergerak, Jacky pun berinisiatif melakukan konsolidasi. Dia menyiapkan puluhan amplop besar berisi data-data dan mengirimkannya ke berbagai lembaga. Upayanya itu berhasil menarik perhatian lembaga-lembaga nasional dan internasional.

Waktu itu Jacky sempat hampir ditangkap oleh tentara. Setiap hari dia diancam dengan surat kaleng, dicerca, dan dianggap provokator. Dia juga dipanggil oleh Sinode dan diminta menjelaskan sepak terjangnya. Tapi daripada mundur membela hak dan tanahnya, Jacky lebih memilih menanggalkan jubah pendetanya dan mundur dari GPM. Tidak mendapat dukungan gereja, dia meminta bantuan pihak-pihak lain, termasuk ketua Gerakan Pemuda Anshor, almarhum Iqbal Assegaf, yang berasal dari Ternate. Tetapi dia akhirnya bisa tetap menjadi pendeta dan melanjutkan advokasinya.

Selepas masa vikaris, Jacky ditugaskan untuk memberi pelayanan di Haria, Pulau Saparua. Upaya-upaya advokasinya terus berlanjut. Hal itu dia lakukan bersama pamannya, Berthy Ririmasse, penerima Kalpataru yang juga mantan raja (kepala desa) di Haruku. Sebuah aksi kontroversial lain dilakukan Jacky pada sidang tahunan gereja tingkat wilayah di Saparua. Dia meminta Prof. J.E. Sahetapy, cendekiawan kelahiran Saparua yang dikenal sangat anti terhadap perusahaan tambang untuk menggantikannya berkhutbah di pembukaan sidang. Hal ini membuat Ketua Sinode naik pitam karena Prof. Sahetapy bukanlah pendeta dan tindakannya itu tidak diperbolehkan menurut

aturan Sinode. Tapi Jacky tak peduli dan malah semakin menjadi-jadi. Di sepanjang sidang, dia memprotes Ketua Sinode yang begitu menyayangi dan mengistimewakannya.

Jika sudah menyangkut prinsip, Jacky memang tidak kenal kompromi. Dia pernah memprotes keras seorang kepala dinas yang merupakan sahabat ayahnya dan sangat dekat dengan keluarganya. Peristiwa ini terjadi di sebuah rapat umum dengan pihak pemerintah dan perusahaan tambang yang diselenggarakan di Haruku. Kepala dinas itu menggoda Jacky agar melunakkan sikapnya dengan menyebutkan bahwa sewaktu kecil dia terbiasa memanggilnya om. Alih-alih melunak, Jacky malah semakin geram. “Kalau saat ini ayah saya duduk dengan Anda dan bersikap seperti Anda (mendukung perusahaan tambang), saya akan lawan ayah saya sekalian,” tegas Jacky di depan banyak orang.

Berkat perlawanan gigih Jacky dan masyarakat Haruku, kegiatan penambangan itu akhirnya berhenti. Tak lama setelah itu, konflik komunal meletus pada awal 1999 dan kamp perusahaan tambang itu pun turut terbakar bersama perkampungan di sekitarnya. Karena upayanya itu, hingga kini Jacky selalu dimintai bantuan untuk mengadvokasi kasus-kasus ulayat. Terakhir, dia turut menggerakkan perlawanan terhadap perusahaan tebu yang mengancam hutan alam di Kepulauan Aru.

Keahlian advokasi Jacky ditempa dalam kerja-kerja pengembangan masyarakat yang dia ikuti. Sebelum pindah ke Jakarta, dia sudah berkenalan dengan para penggiat LSM Maluku yang melakukan kerja-kerja COCD (*Community Organization / Community Development*) dari pulau ke pulau. Ada setidaknya dua LSM besar pada saat itu, yaitu Baileo dan Hualopu. Baileo yang digawangi Roem Topatimasang fokus mengadvokasi hak-hak adat. Sementara Hualopu yang digawangi Sven Loupatty dan mahasiswa Fakultas Perikanan Universitas Pattimura fokus di isu pulau-pulau pesisir.

Saat merantau ke Jakarta pun Jacky tetap berjejaring dengan para aktivis asal Maluku. Mereka dipersatukan dengan tujuan yang sama,

untuk mengabdikan demi memberdayakan masyarakat Maluku dan melawan kesewenang-wenangan penguasa. Jacky juga berjejaring dengan aktivis-aktivis dari daerah lain. Dia misalnya terlibat dalam advokasi menentang perusahaan Newmont di Rataotok Minahasa lewat media dan film pendek. Sepak terjang Jacky di Yakoma, Jakarta, juga tak kalah penting dalam menempa aktivismenya. Dia dan rekan-rekannya biasa dibuntuti dan diteror intelijen karena terlibat dalam gerakan protes dan perlawanan di pengujung rezim Orde Baru.

Di samping menjadi pendeta, Jacky juga mengajar di Universitas Kristen Maluku (UKIM). Kesempatan ini dia manfaatkan untuk mengikutsertakan mahasiswanya dalam gerakan. Selepas tragedi Trisakti yang menewaskan empat demonstran, Jacky mengerahkan mahasiswanya ke Jakarta untuk melakukan aksi solidaritas. Mereka berjalan kaki dari Semanggi membawa kain panjang yang dibubuhi darah. Saat mereka memasuki kampus Trisakti dengan pakaian adat dan tifa, alat musik tradisional Maluku, orang-orang satu per satu keluar menyambut mereka dengan hening.

Di Ambon, Jacky juga memobilisasi mahasiswanya untuk berdemonstrasi sebagai praktikum mata kuliah Filsafat Timur yang dia ampu. Dia tahu jika mahasiswanya berdemo seperti di Jakarta, mereka akan dihabisi tentara. Karena itu, dia mencari cara lain yang nirkekerasan namun tetap menimbulkan gaung yang besar. Mereka melakukan aksi jalan kaki mengusung peti mati dengan foto Suharto lengkap dengan lantunan suara terompet, seperti iring-iringan ke pemakaman. Aksi ini menarik perhatian media, termasuk media internasional seperti BBC. Jacky ditelepon banyak orang yang memberitahunya bahwa keluarga Cendana sangat terganggu dan geram dengan aksinya itu.

Enam hari setelah aksi tersebut, Suharto lengser dari jabatannya. Tapi ketegangan rupanya tidak mereda dan malah semakin menjadi-jadi. Kekerasan kolektif mulai pecah di sejumlah kota dan kabupaten. Di Ambon, kerusuhan mulai meletus pada awal 1999 dan mengawali kekerasan komunal yang berkecamuk hingga 2002.

Pergulatan dengan Kekerasan dan Perdamaian

Baru saat konflik pecah, Jacky tersadar betapa dia tak punya banyak kenalan aktivis Muslim. Dia juga baru menyadari bahwa mahasiswa yang melakukan demonstrasi di Ambon sebagian besar beragama Kristen. Minimnya protes dari kalangan Muslim ini dapat dimengerti jika melihat kecenderungan Suharto sejak awal 1980-an yang makin mendekat ke kubu Islam. Saat itu, Suharto mulai mendekati kelompok Muslim yang sebelumnya dia represi untuk menarik dukungan mereka. Dia, misalnya, sampai pergi haji pada 1991 setelah setahun sebelumnya membentuk Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) pada 1990. Suharto juga mengganti sebagian besar pejabat Kristen di pemerintahannya dan mengangkat jenderal-jenderal Muslim di angkatan bersenjata. Hal ini mulai menimbulkan kecemasan di komunitas Kristen dan mengganggu hubungan antaragama di Ambon.

Meski demikian, ketegangan antarkelompok itu tidak serta merta menimbulkan kerusuhan sampai dia ditunggangi dan dikobarkan oleh kekuatan-kekuatan dari luar. Kasak-kusuk di tengah ketidakpastian pada masa-masa peralihan kekuasaan politik dan ekonomi semasa Reformasi mengubah ketegangan tersebut menjadi krisis dan kekacauan.⁸ Kedua komunitas yang bertikai di Maluku, Kristen maupun Muslim, tentu punya andil dalam kekacauan ini. Tapi, meminjam ungkapan Bartels (2017: 709), mereka semua ibarat “bidak-bidak dalam permainan catur tingkat nasional demi memperoleh kekuasaan.”

Ketika konflik pecah, Jacky dihadapkan pada situasi yang dilematis. Dia menjadi tumpuan para pengikutnya yang memerlukan dukungan dan arahan. Jika dia tidak memberi arahan, mereka akan membuat tafsir sendiri yang boleh jadi lebih berbahaya, dan nyawanya sendiri bisa terancam karena akan dicurigai sebagai pengkhianat. Tapi dia

⁸ Studi Samsu Rizal Panggabean (2016, 2017) yang membandingkan Ambon (yang mengalami kekerasan) dan Manado (yang tidak mengalami kekerasan) pada masa-masa genting ini menunjukkan adanya peran aktor negara (di tingkat lokal maupun nasional) selain corak hubungan antaragama di kedua kota.

tahu jika dia memberkati mereka untuk membunuh, maka konflik akan terus berlarut. Lagi pula dia merasa konflik ini sudah sarat dengan manipulasi pihak-pihak yang tak bertanggung jawab dan tidak sepatutnya diberkati. Tapi konflik makin menggila hingga Jacky yang kritis dan rasional itu pun gelap mata oleh amarah, dendam, kebencian dan kekalutan.

Keterlibatan Jacky dalam kekerasan merupakan langkah rasional yang dijustifikasi secara teologis dan kultural. Dia memandang bahwa melindungi nyawa adalah mandat agama dan leluhurnya. Jika dia dan komunitasnya diserang, maka dia tak boleh mundur. Dia harus membela diri sekalipun itu harus dengan membunuh lawan. Meski tak pernah angkat senjata, dia memberkati dan menyemangati para kombatan yang berperang. Dia juga ikut mengatur strategi dan menggalang dukungan di tingkat nasional hingga internasional untuk membela komunitasnya.

Dalam proses menggalang bantuan itulah, Jacky mengalami salah satu titik balik⁹ penting yang membuatnya dapat tetap berjarak dengan kekerasan. Hal ini terjadi ketika dia berada di New York pada April 1999 untuk menggalang dukungan lembaga-lembaga Kristen. Seorang pendeta Presbiterian di sana menegurnya, “Kenapa Anda hanya menceritakan orang Kristen saja yang menjadi korban? Staf kami dari Indonesia melaporkan bahwa pihak Muslim juga banyak yang menjadi korban.” Pertanyaan itu membuat Jacky merasa tertampar. Pihak yang dia mintai bantuan sebagai kawan justru menanyakan nasib pihak yang selama ini dia anggap lawan. Sejak itu, Jacky terus mempertanyakan yang dia perjuangkan.

Jacky akhirnya makin sadar bahwa semua orang yang berkonflik di Maluku adalah korban yang sama-sama rentan dan dia harus melakukan sesuatu untuk mengakhiri kekerasan. Tapi belum banyak yang bisa dia lakukan karena ketika dia kembali ke Ambon pada September 1999, konflik kekerasan masih berkecamuk dan bahkan

⁹ Ini adalah istilah yang Jacky sendiri gunakan dan dalam bentuk jamak. Lihat tulisannya dalam Manuputty 2014: 141-150.

semakin memburuk. Membangun kontak dengan pihak seberang tidak hanya berisiko dibunuh lawan tapi juga dibunuh kawan. Bagi banyak orang Maluku saat itu, perdamaian sama menakutkannya dengan konflik kekerasan. “Melontarkan kata damai waktu itu sama saja dengan menantang maut,” kata Jacky. Ungkapan tersebut tidak berlebihan jika mengingat rumah orangtuanya terbakar oleh komunitasnya sendiri saat konflik tengah berkecamuk. Untungnya, rumah tersebut sedang dalam keadaan kosong dan tidak ada yang terluka dalam peristiwa tersebut.

Titik terang perlahan mulai tampak seiring masuknya intervensi dan fasilitasi-fasilitasi dari luar.¹⁰ Pada Agustus 2000, Jacky mengikuti pertemuan terbatas di Jakarta yang diikuti tokoh Muslim dan Kristen Maluku. Setelah sekian pertemuan, kelompok kecil ini kemudian bergulir menjadi gerakan *Bakubae*, gerakan bawah tanah yang melibatkan pemuda, tokoh adat, tokoh lintas agama untuk mewacanakan perdamaian. Jacky ikut terlibat memikirkan strategi *bakubae* meski di saat yang sama masih ikut memikirkan strategi perang dan bertahan dengan komunitasnya. Peran ganda yang dia lakoni ini tidak hanya membahayakan fisik tapi juga menyiksa batinnya.

Tapi berkat proses “*masu-keluar*” (menyeberangi batas komunitas) yang menegangkan ini, Jacky perlahan dapat membangun kepercayaan dan meredakan peperangan. Dia, misalnya, bisa mengenal mendiang Haji Jusuf Ely, pemuka Muslim yang kelak menjadi mitranya menggalang dukungan dan mengupayakan perdamaian di Maluku. Contohnya mereka berdua masuk dalam rombongan tokoh Maluku yang menghadiri Sidang Komisi Hak Asasi Manusia Perserikatan Bangsa-Bangsa di Jenewa. Mereka tak lagi menyuarakan keprihatinan sebagai Muslim atau Kristen, tapi sebagai orang Maluku. Proses ini juga menumbuhkan keberanian Jacky untuk menemui tokoh-tokoh Muslim yang dikenal keras di komunitas Kristen seperti Ustaz

¹⁰ Misalnya fasilitasi-fasilitasi yang dilakukan Ichsan Malik, seorang psikolog dan penggiat perdamaian, serta lokakarya-lokakarya yang difasilitasi tim World Health organization (WHO) bersama Pusat Studi Keamanan dan Perdamaian Universitas Gadjah Mada (PSKP UGM) yang digawangi Samsu Rizal Panggabean dkk.

Muhammad Attamimi ketika konflik sudah mulai mereda.

Menariknya, argumen teologis Jacky untuk perdamaian bukanlah cinta kasih, kesabaran atau kepasrahan. Pendasarannya tak lain adalah misi yang mendorongnya pertama kali untuk menjadi pendeta, dan dalam taraf tertentu juga yang dia gunakan untuk merestui kekerasan. Misi yang dimaksud adalah cita-cita pembebasan dan penyelamatan kehidupan, sejalan dengan misi Yesus dalam Lukas 4:18-19 yang disebutkan sebelumnya. Melindungi nyawa adalah membebaskan orang yang tertindas, yang menderita dan dimanipulasi oleh orang-orang yang mengambil keuntungan dari konflik.

Kerja-kerja bawah tanah itu terus bergulir hingga pada 2002 kedua pihak yang berkonflik mulai merasa lelah berperang. Pemerintah pusat kemudian mulai memfasilitasi perdamaian antara kedua pihak. Negosiasi diselenggarakan di Malino, Sulawesi Selatan pada Februari 2002 dan menghasilkan Perjanjian Malino II.¹¹ Jacky termasuk di antara tokoh yang menandatangani. Perjanjian ini banyak dikritik karena dianggap dipaksakan dari atas dan tidak berasal dari aspirasi masyarakat bawah. Tetapi dengan segala keterbatasannya itu, perjanjian ini dapat mengawali deeskalasi konflik.

Setelah konflik relatif mereda, perhatian pun mulai dialihkan kepada soal-soal pemulihan pascakonflik. Jacky mengikuti berbagai pertemuan di tingkat nasional dan internasional dalam rangka itu. Di antara yang terpenting adalah pertemuan di London pada Januari 2004 yang difasilitasi *International Islamic Christian Organisation for Reconciliation and Reconstruction* (IICORR) dan *British Foreign Office*. Pertemuan tersebut antara lain merekomendasikan pelibatan pranata adat dan aktor-aktor akar rumput dalam rekonsiliasi.

Upaya-upaya rekonsiliasi di Ambon sebelumnya memang lebih banyak diprakarsai pihak luar yang seringkali kurang peka terhadap unsur-unsur budaya setempat. Karena itu, setelah Malino II, Jacky menggalang Majelis Ulama Indonesia (MUI) Maluku, Keuskupan

¹¹ Disebut Malino II karena ada Perjanjian Malino I yang difasilitasi pemerintah untuk menyelesaikan pertikaian antara komunitas Kristen dan Muslim di Poso, Sulawesi Tengah.

Amboina dan Sinode GPM untuk membuat inisiatif bersama yang datang dari orang Maluku sendiri. Upaya tersebut kemudian melahirkan Lembaga Antar Iman Maluku (LAIM) pada Desember 2003. Wakil-wakil dari ketiga komunitas agama itu diangkat menjadi pengurusnya. Mengingat masih kurangnya aktivis Muslim, Jacky sengaja memberi kesempatan lebih banyak kepada wakil-wakil Muslim untuk terlibat.

Jacky dan rekan-rekannya di LAIM menggagas berbagai program untuk memulihkan relasi antarkomunitas dengan melibatkan berbagai pihak. Pada 2005-2006, mereka menggagas program “khotbah damai,” di mana para tokoh lintas agama bertemu dan membicarakan persoalan-persoalan bersama seperti korupsi atau pengungsi. Jacky sengaja tidak mengangkat isu-isu panas yang dapat memecah-belah seperti soal rekonsiliasi atau soal teologi. Dia mengibaratkan strateginya ini seperti “memakan bubur panas,” mulai dari pinggiran lalu perlahan beranjak ke bagian tengah yang paling panas. Dengan begitu, para peserta bisa mulai bekerja sama mengatasi tantangan bersama tanpa saling menuding siapa korban siapa pelaku. Kesadaran dan pemahaman yang diperoleh dari diskusi tersebut kemudian diteruskan melalui khotbah di komunitas masing-masing. Selain itu, materi khotbah mereka kemudian dibukukan dan disebar ke khalayak yang lebih luas.

Hubungan kedekatan di antara para agamawan peserta program pun perlahan mulai terbangun seiring mereka bekerja sama mengatasi masalah bersama. Mereka juga dapat membicarakan perbedaan pokoknya dengan leluasa sebagai sahabat dengan suasana yang lebih akrab. Dalam prosesnya, mereka juga tak lupa mengajak lebih banyak kerabat dan pengikutnya untuk terlibat sehingga gerakan tersebut dapat terus bergulir. “Proses ini memang lamban dan melelahkan tetapi dampaknya lebih berkesinambungan,” kata Jacky ketika menceritakan program ini.

Pada 2007 dan 2008, LAIM menyelenggarakan kegiatan *live-in* atau menginap antar-iman yang melibatkan belasan agamawan Muslim dan Kristen. Mereka menginap satu hingga dua malam di tempat-tempat

yang berlainan agama, baik itu di rumah warga, sekolah, pesantren, hingga keuskupan Katolik. Para peserta yang pada awalnya diliputi perasaan cemas dan curiga akhirnya pulang dengan perasaan haru dan lega. Mereka bisa mengatasi prasangka dan ketakutannya kepada pihak yang berbeda agama dan membangun kembali hubungan saling percaya.

Program ini mendapat sambutan baik dan terus dikembangkan dengan melibatkan peserta lain seperti guru dan para pemuda. *Live-in* terakhir yang melibatkan para guru terdokumentasikan dalam *Provokator Damai*, film pendek garapan dua sineas muda, mahasiswa Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ambon yang memenangkan penghargaan Eagle Award pada 2013.

Seiring situasi makin membaik, Jacky melanjutkan studi master ke Hartford Seminary pada 2007 dan lulus pada 2010. Sekembalinya dari studi, dia langsung dipercaya membentuk dan mengepalai Badan Penelitian dan Pengembangan (Balitbang) GPM, di mana dia berperan besar mendorong rencana strategis GPM ke arah binadamai. Jacky sadar bahwa untuk mendorong dampak yang lebih luas, dia perlu memengaruhi perumusan kebijakan. Dia mengangkat isu-isu strategis kawasan yang menurutnya perlu menjadi perhatian dan garapan gereja dalam rencana strategisnya. Agar tak hanya jadi wacana, isu-isu tersebut diturunkan hingga ke level kegiatan, lengkap dengan rancangan anggarannya. Rumusan tersebut lalu disepakati dalam sidang dan menjadi dokumen resmi gereja, sehingga memiliki kekuatan mengikat untuk dijalankan di level yang lebih bawah.

Pada September 2011, ketika kerusuhan kecil meletup di Ambon, Jacky menggalang anak-anak muda lintas agama untuk mencegah kekerasan agar tidak meluas. Upaya mereka berhasil dan menuai banyak pujian (ICG, 2011: 1). Inisiatif mereka terus bergulir menjadi gerakan “provokator damai,” dua hal yang tampak bertolak belakang namun di tangan Jacky dan kawan-kawan bisa berpadu menjadi kekuatan baru. Jacky merelakan kantornya di Balitbang GPM untuk digunakan sebagai markas mereka. Awalnya anak-anak muda itu merasa segan memasuki “pusat strategi” gereja itu. Tapi Jacky dapat

meyakinkan mereka bahwa tidak ada rahasia di dalamnya dan mereka bebas menggunakan semua fasilitas di sana. Kantornya itu pun menjadi salah satu tempat mereka untuk bertemu membahas situasi terkini, sambil menangkal rumor dan provokasi.

Ketika kerusuhan berhasil diredam, mereka melanjutkan geraknya dengan melakukan aksi-aksi kepedulian sosial. Mereka memanfaatkan dan mengembangkan simpul-simpul kelompok kesenian atau komunitas berbasis kegemaran seperti fotografi, puisi, *hip-hop*, blog, dan sebagainya. Dalam prosesnya, mereka terus menarik lebih banyak teman untuk bergabung sehingga jejaring mereka pun perlahan semakin membesar, “seperti menganyam tikar pandan,” kata Jacky. Energi, keahlian, dan persahabatan anak-anak muda itu kemudian dipadukan dan disalurkan untuk mendorong perubahan. Salah satu cerita keberhasilan mereka adalah ketika mereka mengangkat kasus Aru menjadi perhatian nasional dan internasional dan memenangkan perlawanannya terhadap deforestasi di sana.

Contoh-contoh di atas hanya sebagian kecil dari sekian banyak upaya yang Jacky lakukan dalam membina perdamaian. Kiprahnya yang lain, misalnya dalam bidang seni budaya serta dalam pemulihan trauma, sudah dikaji oleh berbagai studi.¹² Atas kiprahnya itu, Jacky mendapat penghargaan nasional dan internasional seperti Maarif Award pada 2005 dan *Peacemaker in Action Award* pada 2012. Penghargaan-penghargaan tersebut tidak dia pandang sebagai akhir dari perjalanannya, melainkan sebagai penyemangat untuk terus berjalan. Dia tidak mau penghargaan-penghargaan itu berubah menjadi pengultusan dan puja-puji yang membuatnya lalai dan merusak gerakan.

Jacky sangat sadar bahwa upaya-upaya damai itu perlu dikerjakan dan dirayakan bersama-sama agar perlawanan terhadap upaya-upaya disintegrasi dapat terus berlipat ganda.

¹² Lihat misalnya studi Mercer (2015) tentang model pendekatan *pastoral care* berbasis komunitas yang dilakukan pendeta Jacky untuk memulihkan trauma para tentara anak dan skripsi Sandyarani (2014) mengenai proses-proses binadamai berbasis agama di Maluku yang banyak mengulas peran pendeta Jacky.

Untuk itu dia, misalnya, mengumpulkan kisah pengalaman rekan-rekannya dalam mengentaskan diri dari kekerasan dan membangun perdamaian di Maluku. Kisah-kisah tersebut diterbitkan dalam *Carita Orang Basudara* (2014) dan diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris pada 2017 dengan judul *Basudara Stories of Peace from Maluku*.

Sudah tak terhitung forum dan pertemuan yang Jacky hadiri di dalam dan luar negeri untuk membagikan pengalamannya itu. Tapi dia juga tak lupa membawa pengalaman dari seluruh dunia ke Indonesia. Tahun lalu, Jacky mengajak rekannya sesama penerima penghargaan *Peacemaker in Action* dari Nigeria dan Filipina untuk datang ke Indonesia dan membagikan pengalamannya membangun perdamaian. Dua rekannya dari Nigeria, Pastor James Wuye dan Imam Muhammad Ashafa, malah memiliki latar belakang yang mirip dengannya. Mereka bertransformasi dari dua kombatan yang saling bermusuhan menjadi sepasang mitra pekerja perdamaian yang sangat kompak. Tahun ini tugas Jacky makin bertambah banyak setelah dia diangkat menjadi staf Utusan Khusus Presiden untuk Dialog dan Kerjasama Antar-Agama dan Antar-Peradaban pada akhir 2017.

Jacky adalah pekerja perdamaian yang serba-bisa, bekerja di berbagai ranah, bersama berbagai aktor dan pemangku kepentingan. Dia memiliki visi dan pengaruh untuk menggagas kebijakan di level strategis tapi juga memiliki daya tahan dan kepekaan untuk bekerja di level praktis. Dia bekerja dengan memberi teladan, memperkuat institusi, merancang organisasi, dan menyegarkan pemahaman teologi. Baginya, pendeta tidak bisa hanya tinggal diam di menara gading. Ada banyak ruang dan peran yang dapat dijalankan seorang pendeta di lingkungan akademis, gereja dan masyarakat dalam rangka mewujudkan perubahan sosial yang dicita-citakan ajaran kekristenan.

Sintesis

Peran-peran di atas tidak hanya memerlukan kecakapan dan kekuatan tetapi juga menuntut banyak pengorbanan. Tak pelak Jacky kerap ditanya oleh orang-orang terdekatnya, mengapa dia mau bersusah

payah terlibat dalam kerja-kerja perdamaian. Jika ditanya begitu, dia hanya menjawab bahwa dia ingin membayar utang kepada laskar-laskar muda yang sewaktu konflik dulu dia berkati dan dia semangati untuk berperang. “Saya merasa punya andil dalam kehancuran. Karena itu saya berkewajiban untuk memperbaikinya,” terang Jacky. Menjadi pendeta dan pekerja perdamaian baginya bukan lagi soal mengejar cita-cita muluk di luar sana tapi soal memenuhi panggilan di dalam jiwanya.

Saat menelusuri kilasan riwayat hidupnya, kita sering mendapati Jacky seolah berada di dua kutub yang bertolak belakang. Dia bisa menjadi sangat tegas dan tanpa kompromi tapi juga bisa sangat lembut dan ramah. Dia bisa sangat setia kawan tapi juga tak segan melawan orang terdekatnya jika sudah menyangkut prinsip. Unsur-unsur tersebut sudah tampak sejak Jacky kecil yang tumbuh diliputi kehangatan serta teladan kepemimpinan dari sang ibu, ayah, kakek dan pamannya; lalu ditempa oleh persentuhannya dengan dunia aktivisme saat dia menempuh pendidikan teologi dan mendalami filsafat sosial; dan semakin kokoh melalui pergulatannya dengan kekerasan dan perdamaian di tengah konflik komunal.

Episode ekstrem di mana Jacky terlibat dalam kekerasan adalah simpangan sejenak dari riwayat hidupnya yang jauh lebih panjang sebagai pendeta dan aktivis. Episode tersebut berlangsung di tengah konflik komunal Maluku, ketika Indonesia mengalami transisi dari otoritarianisme ke demokrasi di pengujung 1990-an. Ketidakjelasan dan perebutan kekuasaan melahirkan ketidakpastian dan memantik benturan antara dua komunitas agama yang sebelumnya sudah merenggang. Kegagalan negara melindungi masyarakat membuat konflik kekerasan menjalar dengan cepat.

Saat konflik pecah pada Januari 1999, Jacky sudah menjadi pendeta, pengajar dan aktivis sosial yang cukup matang. Namun kerasnya konflik komunal di Maluku begitu mengguncangnya, hingga dia yang kritis dan rasional pun ikut terseret di dalamnya. Saat itu dia hanya ingin membela diri dan melindungi komunitasnya. Tapi batinnya terus memberontak. Dia tahu bahwa konflik yang dia hadapi bukanlah

perang suci dan harus segera berhenti meski saat itu tidak banyak yang bisa dia lakukan.

Dalam proses tersebut ada banyak titik balik yang membuat Jacky bisa bertahan dan tidak terjerumus sepenuhnya dalam kekerasan. Semua titik balik tersebut bermuara pada kesadaran bahwa pihaknya dan pihak musuh sama-sama adalah korban. Jacky kemudian bekerja di bawah tanah meredakan ketegangan, sambil terus bertahan dengan komunitasnya. Selama beberapa tahun, nyawanya terancam oleh kedua pihak yang bertikai. Tapi dia berhasil keluar dari kemelut ini sebagai sosok baru yang lebih berani dan percaya diri membangun jembatan dengan pihak lawan dan meyakinkan komunitasnya ke arah perdamaian.

Di balik keterlibatan Jacky dalam kekerasan maupun binadamai, agama dan budaya memainkan peran penting sebagai pemberi justifikasi dan motivasi. Dalam keduanya itu, yang sangat menonjol adalah misi pembebasan dan perlindungan terhadap kehidupan. Dalam pandangannya, masyarakat yang berkonflik adalah korban yang dimanipulasi oleh segelintir pihak dan mereka harus dibebaskan atau diselamatkan. Tapi pendekatan teologi tidak begitu dikedepankan dalam upaya-upaya binadamai yang Jacky lakukan. Dia lebih memilih untuk memulai dari persoalan bersama yang dihadapi masyarakat dan baru belakangan masuk ke soal-soal teologi yang lebih sensitif.

Keterlibatan Jacky dalam binadamai jauh lebih banyak dan kaya daripada keterlibatannya dalam kekerasan. Dia bekerja di level strategis (Malino II dan Litbang GPM) sekaligus level praktis (advokasi dan mobilisasi protes). Dia juga menggunakan berbagai pendekatan (khotbah damai, *live-in*, seni budaya) dan melibatkan berbagai lapisan aktor (elite pengambil kebijakan, masyarakat sipil di level menengah, hingga massa akar rumput di tingkat bawah). Upaya-upayanya itu menjadikan Jacky sebagai salah satu sosok penting dalam transformasi konflik di Maluku.

Pengalaman Jacky memberi kita lensa lain dalam melihat konflik, kekerasan dan perdamaian sebagai proses yang dinamis dan dialektis.

Pergulatannya dalam *bakalae* dan *bakubae* mengingatkan kita pada gagasan-gagasan Lederach mengenai konflik dan binadamai (1998: 63). Menurutny, konflik adalah gerak maju (*progression*) dan binadamai adalah proses pelik yang melibatkan berbagai macam peran, fungsi dan intervensi untuk mentransformasinya secara konstruktif. Dalam pengalaman Jacky, transformasi itu tidak selalu berlangsung secara linear tapi terus berproses secara sirkular. Dia tidak berhenti di satu titik balik dan tidak selesai dengan gencatan senjata atau penandatanganan perjanjian perdamaian. Karena itu, alih-alih mencari satu dua faktor “pencetus” transformasi, studi-studi berikutnya perlu mempelajari lebih banyak unsur “penunjang” kesinambungan dalam proses transformasi.

Jacky juga mengajak kita untuk memikirkan model pendekatan yang komprehensif dalam binadamai yang dapat mentransformasi konflik hingga ke akar-akarnya. Kita sudah melihat bagaimana dinamika konflik memengaruhi pilihan strategi binadamai yang diambil Jacky, dan bagaimana proses binadamai yang dia upayakan itu pada gilirannya juga memengaruhi dinamika konflik. Pemahaman saksama terhadap konflik beserta konteksnya sangat diperlukan untuk tahu kapan dan dalam situasi apa kita harus membangun wacana, kapan harus berkonfrontasi, kapan bernegosiasi, dan kapan kita bisa berekonsiliasi. Hal ini sangat penting untuk menghindari intervensi-intervensi parsial dan gegabah yang kerap memberangus, menutupi akar persoalan dan malah melanggengkan kekerasan.

Terakhir, refleksi kritis Jacky yang sangat rasional seraya tetap mengindahkan elemen agama dan budaya – dengan segala paradoks dan ambivalensinya – merupakan contoh yang menarik untuk dikembangkan. Meski tentu saja semua itu tidak akan berarti apa-apa jika tanpa disertai dengan praktik kritis dan aksi-aksi nyata. Dan seperti yang Jacky tunjukkan, proses ini tidak dapat dilakukan seketika, melainkan sangat panjang, melelahkan dan harus perlahan, mulai dari bawah tanah, dari pinggir ke tengah, dari atas sekaligus dari bawah.***

Bibliografi

- Ali-Fauzi, Ihsan. 2017. *Ketika Agama Bawa Damai, bukan Perang: Belajar dari "Imam dan Pastor."* Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina.
- Amirrachman, Alfa. 2006. "Jacklevyn Frits Manuputty: Promoting Reconciliation Among Maluku People." *The Jakarta Post*, August 30.
- Bartels, Dieter. 2017. *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan di Maluku Tengah. Jilid II: Sejarah.* Jakarta: Kepustakaan Gramedia Populer (KPG).
- Bräuchler, Birgit. 2015. *The Cultural Dimension of Peace: Decentralization and Reconciliation in Indonesia.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Fofid, Rudy (kurator). 2013. *Biarkan Kami Bakalae: Antologi Puisi Penyair Maluku 2013.* Ambon: Kantor Bahasa Provinsi Maluku Utara Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- International Crisis Group (ICG). 2011. "Indonesia: Trouble Again in Ambon." *Asia Briefing*, No. 128, October 4.
- King, Martin Luther Jr. 1958. *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story.* New York: Harper & Row Publishers.
- Lembaga Antar-Iman Maluku (LAIM). 2011. "Provokator Damai." *Kanjoli: Jurnal Lembaga Antar Iman Maluku.* Oktober-Desember.
- Lederach, John Paul. 1998. *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies.* Washington, DC: United States Institute for Peace (USIP).
- Manuputty, Jacky. t.t. "My Painful Path to Peace and Joy." Presentasi disampaikan dalam Workshop Pelembagaan Mediasi Antar-Iman, Yogyakarta, 11-13 Oktober 2017.
- Manuputty, Jacky. t.t. "When God is Weak." Puisi disampaikan dalam Workshop Pelembagaan Mediasi Antar-Iman, Yogyakarta, 11-13 Oktober 2017.
- Manuputty, Jacky. 2014. "Titik-titik Balik di Jalan Orang Basudara." Dalam Jacky Manuputty, Zairin Salampeppy, Ihsan Ali-Fauzi, dan Irsyad Rafsadie (eds.). *Carita Orang Basudara: Kisah-kisah Perdamaian dari Maluku*, hal. 141-150. Ambon dan Jakarta: Lembaga Antar-Iman Maluku (LAIM) dan Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina.
- Manuputty, Jacky, Zairin Salampeppy, Ihsan Ali-Fauzi, and Irsyad

- Rafsadi (eds.). 2017. *Basudara Stories of Peace from Maluku: Working Together for Reconciliation*. Clayton: Monash University Publishing.
- Manuputty, Jacky. 2017. "Meretas Jalan Damai Berbasis Masyarakat dan Agama." Dalam Ihsan Ali-Fauzi (ed.), *Ketika Agama Bawa Damai, Bukan Perang: Belajar dari "Imam dan Pastor,"* hal. 213-237. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina.
- Mercer, Joyce Ann. 2015. "Pastoral Care with Children of War: A Community-Based Model of Trauma Healing in the Aftermath of Indonesia's Religious Conflicts." *Pastoral Psychology* 64: 847-860.
- Panggabean, Samsu Rizal. 2016. "Konflik dan Perdamaian Etnis di Indonesia: Menjelaskan Variasi." Disertasi. Yogyakarta: Program Pascasarjana Ilmu Politik, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Gadjah Mada.
- Panggabean, Samsu Rizal. 2017. "Dua Kota Dua Cerita: Mengapa Kekerasan Terjadi di Ambon tapi tidak di Manado?" Dalam Ihsan Ali-Fauzi (ed.), *Ketika Agama Bawa Damai, bukan Perang: Belajar dari "Imam dan Pastor,"* hal. 117-155. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina.
- Qurtuby, Sumanto Al. 2016. *Religious Violence and Conciliation in Indonesia: Christians and Muslims in the Moluccas*. New York: Routledge.
- Romero, Óscar Arnulfo. 1998. *The Violence of Love*. New York: Plough Publishing House.
- Sandyarani, Utami. 2014. "The Effectiveness and Prospect of Religious Peacebuilding: A Study Case Analysis of Maluku." Skripsi. Yogyakarta: Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Gadjah Mada.

Penutup

Belajar dari Delapan Hijrah: Ekstremisme, Perdamaian, dan Demokrasi Indonesia

Zainal Abidin Bagir

Delapan kisah hidup manusia Indonesia yang ditulis dalam buku ini sesungguhnya bercerita bukan hanya tentang diri mereka, namun juga lebih luas, tentang Indonesia, negeri mereka. Biografi-biografi itu mencatat persoalan yang sangat pribadi, transformasi personal, namun sekaligus tentang perubahan-perubahan sosial-politik Indonesia. Manusia bukan hanya aktor politik, namun hidupnya dapat dipengaruhi, berubah secara radikal, seiring dengan perubahan politik negara. Dalam buku ini, proses politik yang cukup sentral memengaruhi kehidupan individu-individu manusia itu dan menjadi konteks transformasi mereka adalah demokratisasi, dengan semua konsekuensi positif dan negatifnya, yang dimulai pada 1998.

Delapan kisah di buku ini memotret situasi tersebut, dan bergerak lebih jauh: dari sudut pandang transformasi personal beberapa orang itu, kita juga diajak memahami sisi lain dari perubahan Indonesia secara *close-up*. Soeharto tumbang pada Mei 1998. Beberapa bulan kemudian, pada Desember 1998, Poso meledak, konflik berdarah antara Muslim dan Kristen berlangsung beberapa tahun sesudahnya, dan Iin Brur pun bergabung dengan laskar. Pada Januari 1999, giliran Ambon yang terbakar, dan konflik di sana menjalar ke wilayah-wilayah lain

di Maluku dalam beberapa episode, dan akhirnya menyeret Ronald Regang menjadi tentara anak; Baihajar, perempuan Muslim sarjana pertanian, menjadi perakit bom; dan Pendeta Jacky Manuputty memberkati anak-anak muda Kristen yang tergabung dalam milisi untuk melawan Muslim.

Intensitas perlawanan Gerakan Aceh Merdeka menguat setelah perubahan politik Reformasi yang dipicu di Jakarta. Pada tahun 1999, solusi politik dalam bentuk otonomi khusus ditawarkan kepada Aceh untuk memadamkan perlawanan GAM, namun tak berhasil; dan pada tahun 2000, Khairunisak Rusli, tokoh lain di buku ini, bergabung dengan GAM ketika usianya baru 15 tahun.

Kesadaran Imam Azis dan Merry Kolimon untuk melihat ulang sejarah keterlibatan komunitas mereka dalam pembunuhan anggota dan orang-orang yang dicurigai menjadi anggota PKI, hanya mungkin diekspresikan ketika rezim otoriter Soeharto telah tumbang. Sebelum itu, babak sejarah itu sulit dilihat ulang, karena Soeharto naik pada tahun 1965-1966 bersamaan dengan penghancuran PKI.

Gereja Pendeta Palti mendapat protes kelompok-kelompok vigilante, yang lahir setelah 1998 (misalnya, Front Pembela Islam, yang didirikan pada 17 Agustus 1998), dan tidak terbayangkan dapat lahir sebelumnya dalam “stabilitas” yang amat dikontrol. “Kebebasan beragama dan berkeyakinan”, yang menjadi penanda transformasi kesadaran Palti dari kesetiaan pada komunitas menjadi kesetiaan universal, adalah juga norma yang, sebagai argumen advokasi, baru hidup setelah tahun 2000-an.

Kisah-kisah dalam buku ini mengungkapkan banyak episode penting Indonesia setelah 1998 meskipun bibit peristiwa-peristiwa itu telah ada jauh lebih lama. Segera tampak pula bahwa demokratisasi membawa kabar baik, namun juga, setidaknya di masa-masa awalnya, menghadirkan tantangan yang luar biasa. Demikian keras tantangan itu hingga di masa itu banyak orang gamang: akankah Indonesia bertahan, atau cerai-berai?

Demokratisasi, Kekerasan, dan Perdamaian

Ketika Indonesia berubah secara cukup radikal pada 1998, dan beberapa tahun sesudahnya, kekhawatiran akan terjadinya perpecahan bangsa ini memang amat nyata. Suasana peringatan 17 Agustus 1998, hanya beberapa bulan setelah Soeharto turun dari takhtanya yang berumur lebih dari 30 tahun, ditandai optimisme demokratisasi, namun sekaligus juga kecemasan akan tercerai-berainya Indonesia. Seperti diceritakan pengkaji Indonesia Anne Booth (1999), majalah *Forum Keadilan* edisi 17 Agustus 1998 melaporkan hasil polling yang suram. Menurut polling itu, 90 persen responden mengkhawatirkan bahwa Indonesia akan tercerai berai; 80 persen merasa bahwa kebangkitan partai-partai politik yang menonjolkan identitas keagamaan atau kesukuan membawa bahaya disintegrasi; dan 85% berpandangan bahwa kontrol kaum minoritas atas ekonomi Indonesia membuat situasi lebih berbahaya lagi.

Kekhawatiran itu seperti nubuat yang menjadi kenyataan ketika kekerasan demi kekerasan pecah dan menjadi makin intens di Aceh, Kalimantan, Sulawesi, Maluku, Timor Timur, hingga Papua. Pertanyaan Anne Booth yang menjadi judul esainya di *Inside Indonesia*, "Will Indonesia Breakup?" (1999) terulang terus dalam beberapa tahun berikutnya. Pengamat dan sarjana Indonesia maupun dari luar Indonesia mempertanyakan kemampuan Indonesia bertahan. Pada 1999, majalah ternama *The Economist* bertanya, "An Asian Balkans?" (11 November 1999); yang jadi persoalan di sana adalah Aceh yang masih terus bergolak dalam pertentangan dengan Jakarta. Pada tahun 2000, sarjana ahli Indonesia Donald Emmerson bertanya "Will Indonesia Survive?" (2000). Pada 2001, Edward Aspinall dan Mark T. Berger menulis artikel berjudul "The Break-up of Indonesia?" (2001). Ketika itu Timor Timur sudah terlepas dari Indonesia, dan sebagian orang meramalkan Aceh dan Irian Jaya/Papua akan menyusul – mungkin juga beberapa daerah lain.

Nyatanya, Indonesia bertahan, tetap utuh, dan prospek disintegrasi sudah tak lagi dibincangkan kini. Beberapa hasil riset mutakhir mengenai konflik, khususnya yang berbasis identitas,

memberi gambaran baik mengenai situasi kita sejak 1998. Meskipun menggunakan metode dan sumber data berbeda, beberapa riset ini menunjukkan kesimpulan yang mirip tentang perubahan pola-pola konflik setelah 1998. Secara umum, sebetulnya gambaran tren konflik menunjukkan adanya kemajuan yang bisa menjadi landasan optimisme. Setelah ledakan konflik pada tahun-tahun awal setelah 1998, ada penurunan frekuensi konflik yang cukup tajam yang menunjukkan bahwa dampak dari masa transisi perubahan rezim itu telah dapat diatasi.

Salah satu contoh hasil penelitian mutakhir mengenai konflik di Indonesia pasca-1998 adalah laporan berjudul *How Large Conflicts Subside: Evidence from Indonesia* (Barron, Jaffrey dan Varshney, 2014). Melihat data-data yang disajikan para penulis itu, tampak jelas adanya ledakan konflik di antara tahun 1998-2003, dan di antara jenis konflik terpenting, yang paling banyak menimbulkan korban adalah konflik antaragama dan antaretnis. Namun laporan ini juga mencatat bahwa konflik-konflik komunal besar itu dapat dikatakan telah selesai hanya beberapa tahun sesudahnya. Sejak 2004 tidak ada lagi konflik-konflik komunal berskala besar. Grafik kenaikan dan penurunan konflik ini amat mengesankan, yang menunjukkan betapa besar perubahan yang terjadi di tahun-tahun itu. Hal itu dimulai dengan perkembangan negatif di lima tahun pertama setelah Reformasi, disusul dengan perubahan yang tak kalah mengesankan yang menunjukkan selesainya (sampai pada tingkat tertentu) konflik-konflik besar tersebut meskipun sebab-sebab utama konflik belum disasar dengan efektif.

Ini di antaranya tampak pada beberapa jenis penyelesaian konflik-konflik tersebut. Misalnya, konflik di Aceh, Ambon dan Poso selesai dengan tercapainya kesepakatan. Konflik besar yang dimulai dari Sampit, Kalimantan Tengah, berakhir dengan dominasi suku Dayak dan terusirnya warga Madura dari wilayah itu. Sementara konflik di Maluku Utara selesai tanpa resolusi. Tentu gambaran ini, khususnya dua jenis konflik terakhir, tidak menggembirakan dan tidak dapat menjadi contoh penyelesaian konflik yang baik. Namun, terlepas dari itu, gambaran besar yang tampak adalah tidak adanya lagi

konflik-konflik berskala besar sejak 2004. Beberapa bibit konflik baru berhasil diatasi sebelum meledak menjadi konflik besar. Meskipun demikian, konflik-konflik berskala kecil lebih banyak terjadi setelah itu, dan lebih sering terjadi di wilayah di mana sebelumnya ada konflik besar.

Beberapa penelitian lain menunjukkan gambaran serupa, namun lebih detail dalam beberapa hal. Contohnya adalah penelitian yang dilakukan Ali-Fauzi, Panggabean, dan Alam (2009), yang melihat pola konflik antara 1990 dan 2008, dan riset Insitut Titian Perdamaian (Miqdad 2014). Sejalan dengan hasil penelitian yang dikutip di atas, tampak ada gambaran jelas mengenai jenis konflik yang muncul di tahun-tahun pertama setelah 1998, khususnya konflik komunal Muslim-Kristen seperti yang terjadi di Ambon dan Poso, atau konflik etnis suku Dayak dengan suku Madura pada tahun 2001 di Sampit, Kalimantan Tengah. Benar konflik-konflik tersebut dapat dikatakan telah selesai pada tahun 2004, namun kehidupan tetap tidak berjalan secara normal. Di Ambon ada segregasi pemukiman Muslim-Kristen yang lebih kuat. Sementara Sampit tetap tertutup bagi etnis Madura. Jenis kekerasan lain adalah terorisme atas nama Islam yang ledakan-ledakan besarnya terjadi antara 2002 dan 2005.

Dalam hal penanganan terorisme, Indonesia dikenal cukup berhasil meskipun sesekali masih muncul letupan-letupannya secara sporadis, khususnya mengikuti kebangkitan Negara Islam di Irak dan Suriah (ISIS), yang kini sudah melemah lagi. Sejak tahun 2005, ada konflik jenis baru yang melibatkan umat beragama yang merebak. Inilah konflik berskala kecil, terlokalisasi, namun terjadi lebih sering dan di lebih banyak tempat. Dua isu utamanya adalah terkait rumah ibadah (sebagaimana dialami Pendeta Palti yang diceritakan di buku ini) dan kelompok-kelompok agama non-arus utama seperti Ahmadiyah, Syiah, atau kelompok-kelompok lebih kecil.

Dari Transformasi Personal ke Transformasi Sosial

Dengan caranya yang berbeda-beda, orang-orang yang ditampilkan di buku ini sedikit banyak menyumbang pada situasi Indonesia yang,

dalam gambaran besarnya dan dalam beberapa aspek, telah memperbaiki meskipun beberapa masalah tetap tak terselesaikan dan masih ada tantangan-tantangan yang tidak kecil. Yang menarik adalah contoh seperti kasus jemaat Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) di Bekasi yang belum berhasil beribadah di rumah ibadahnya sendiri, namun pendetanya, Pendeta Palti, telah bertransformasi dan berkontribusi untuk pemenuhan kebebasan beragama minoritas Muslim di Kupang, sebagaimana diceritakan dalam buku ini, maupun kelompok-kelompok agama rentan lainnya. Transformasi personal Palti mewujudkan dalam transformasi sosial. Hal yang sama tampak dalam kisah hidup tujuh tokoh lain dalam buku ini.

Dalam kasus Nisah di Aceh, cita-citanya untuk menghadirkan keadilan di Aceh tak berubah, ketika dia meninggalkan ladang perang di hutan, dan kemudian memperjuangkan aspirasinya di arena politik maupun untuk pemberdayaan perempuan. Baihajar juga menjadi aktivis pemberdayaan perempuan, dan mentransformasikan keahliannya merakit bom menjadi perakit perdamaian bagi komunitasnya.

Ronald menjadi aktivis perdamaian yang tak hanya berperan di lingkungan terkecilnya di Ambon, tapi bergerak ke wilayah-wilayah Indonesia lain. Ruang gerak Jacky Manuputty tak hanya terbatas di Maluku, namun pengalamannya memberi inspirasi bagi wilayah-wilayah lain di Indonesia, bahkan dalam lingkup internasional.

Sementara Iin Brur, setelah menyelesaikan persoalan dengan dirinya sendiri, menjadi agen perdamaian yang membantu hijrah para narapidana teroris lainnya. Gerakan rekonsiliasi yang dibangun Mery Kolimon dan Imam Azis, yang keduanya lahir dan tumbuh dalam keluarga yang dulu berhadap-hadapan langsung dengan PKI, tidak berhenti di keluarganya sendiri, namun menggerakkan komunitasnya, dan menyebar hingga ke tingkat nasional.

Itu hanyalah beberapa contoh untuk pelajaran umum yang bisa dengan cepat ditarik di sini: transformasi personal tak hanya mengubah diri satu orang, tapi membawa konsekuensi yang lebih jauh. Sebagian

besar kasus yang diceritakan di sini menunjukkan bahwa ketika transformasi terjadi, cita-cita besar bagi keadilan tak berarti hilang, namun menjadi lebih universal. Yang berubah dalam semua kasus itu adalah, salah satunya, komitmen pada nirkekerasan, bahkan dalam tindakan resistensi, yang kini dipakai, untuk mencapai tujuan besar yang mereka yakini.

Pentingnya Perhatian pada Kemanusiaan: Refleksi tentang Metodologi dan Advokasi

Pelajaran lain ditunjukkan oleh pendekatan dalam buku ini, yang menampilkan *biografi*, memiliki beberapa kelebihan. Kita tahu bahwa ada banyak penjelasan untuk beragam jenis ekstremisme, baik dalam bentuk terorisme, atau bentuk-bentuk lain. Rangkaian hipotesis untuk *drivers of violent extremism*, misalnya, telah kerap dibahas. Para sarjana berdebat mengenai signifikansi faktor-faktor identitas, ideologi, atau faktor-faktor politik-ekonomi; pendekatan keamanan melihat persoalan ini dari sisi yang berbeda pula. Sementara kita tahu bahwa setiap fenomena sosial selalu bersifat kompleks dan multidimensi. Sudut pandang yang ditampilkan dalam buku ini, yaitu melihat secara dekat dan detail cerita orang per orang, membantu menampilkan kompleksitas yang sulit terlihat, ketika persoalan itu dilihat dari sudut pandang lain.

Penjelasan yang diperoleh bukan hanya terkait dengan mengapa orang atau komunitas menjadi “*violent extremists*” atau menghidupi kekerasan untuk waktu yang lama. Tapi juga bagaimana mereka bisa keluar dari situasi itu atau masuk ke kesadaran yang berbeda. Dan ini adalah fenomena yang tak kalah kompleks, melibatkan banyak faktor yang saling berinteraksi dan, kadang-kadang, sama sekali tak terduga. Satu hal yang hampir seragam dalam semua kisah itu adalah pentingnya pertemuan antar-manusia untuk mengubah orang.

Misalnya, kisah Nisah yang menunjukkan bahwa terkadang satu peristiwa tak terduga, yaitu tsunami di Aceh, bisa membalik konflik tahunan menjadi jalan bagi perdamaian. Tsunami memaksa

menghancurkan tembok-tembok tinggi yang mengisolasi satu kelompok dan mempertemukan mereka dengan orang-orang lain yang sebelumnya dicurigai atau bahkan menjadi musuh. Palti mendapat kesadaran baru ketika bertemu dengan kelompok-kelompok lain yang menjadi korban dari kekuatan serupa yang menjadikannya korban. Jacky diingatkan oleh gereja di Amerika Serikat mengenai “musuh”-nya (Muslim) yang sesungguhnya adalah korban juga. Mery terbuka matanya ketika tinggal bersama keluarga lain yang menerapkan cara pendidikan berbeda, dan bertemu dosen di masa kuliahnya. Imam Azis tergerak ketika mendapat tantangan untuk berani membuka masa lalu organisasinya, Nahdhatul Ulama.

Sementara pendekatan biografi mampu menunjukkan kompleksitas dan kesalingterkaitan banyak faktor, tentu pendekatan ini juga memiliki beberapa keterbatasannya sendiri. Di antaranya, kesulitan untuk melakukan generalisasi. Tapi mungkin ini adalah *trade off* yang biasa dalam ilmu-ilmu sosial. Dengan begitupun, dalam kelemahan ini ada *insight* lain yang dapat diperoleh.

Cerita-cerita dalam buku ini merelatifkan pemilahan yang terlalu tegas antara “orang jahat” dan “orang baik” – sebuah jebakan yang dapat muncul dalam beberapa pendekatan advokasi yang terlalu cepat mengidentifikasi siapa pelaku dan siapa korban. Jika kita bertemu Iin Brur, Ronald, Baihajar atau Nisah sebelum mereka “hijrah”, bagaimanakah kita akan bersikap pada mereka? Mereka akan disebut ekstremis, fundamentalis, eksklusif, jihadis, intoleran, atau sebutan-sebutan buruk lainnya. Mungkinkah kita berimajinasi bahwa “orang-orang jahat” itu sekali waktu kelak akan menjadi agen perdamaian? Pertanyaannya, bagaimanakah pada saat ini ketika kita menemui orang-orang seperti mereka yang “belum hijrah”? Apakah pendekatan advokasi ataupun penanganan oleh negara menyisakan ruang yang cukup untuk melihat peluang transformasi mereka menjadi agen perdamaian? Refleksi Pendeta Palti menjadi penting digarisbawahi di sini: “Mereka manusia sama seperti saya. Apa hak saya untuk membenci mereka? Siapa saya untuk membenci mereka?”

Pada akhirnya, buku ini menstimulasi kita untuk memikirkan lebih dalam tentang makna "ekstremisme" yang diperjuangkan dengan kekerasan. Dan jika dibaca dengan cermat, ia akan membantu kita melakukan refleksi tentang beberapa cara untuk menghadapinya dalam konteks-konteks tertentu. Jika di awal bab penutup ini ditunjukkan betapa kisah delapan orang yang hijrah dari ekstremisme ini berjaln dan berkelindan dengan proses demokratisasi Indonesia, maka tak berlebihan kiranya kalau kita berharap refleksi itu akan membantu kita melihat masa depan Indonesia. ***

Bibliografi

- Ali-Fauzi, Ihsan, Samsu Rizal Panggabean, dan Rudy Harisyah. 2009. *Pola-pola Konflik Keagamaan di Indonesia (1990-2008)*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina (YWP), Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik, Universitas Gadjah Mada (MPRK-UGM), The Asia Foundation (TAF), Jakarta.
- Aspinall, Edward and Mark T. Berger. 2001. "The Break-up of Indonesia?" *Third World Quarterly* 22: 1003-1024.
- Barron, Patrick, Sana Jaffrey, and Ashutosh Varshney. 2014. *How Large Conflicts Subside: Evidence from Indonesia*. Indonesian Social Development Paper No. 18. Jakarta: The World Bank. The World Bank.
- Booth, Anne. 1999. "Will Indonesia Breakup?" *Inside Indonesia* 59, Jul-Sep.
- Emmerson, Donald. 2000. "Will Indonesia Survive?" *Foreign Affairs*, May/June.
- Miqdad, Mohammad. 2014. "Intervensi Perdamaian dalam Konflik Agama: Advokasi dan Fasilitasi." Dalam Zainal Abidin Bagir (ed.), *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama di Indonesia: Refleksi atas Beberapa Pendekatan Advokasi*, hal. 25-48. Yogyakarta: Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Universitas Gadjah Mada.

Biodata Singkat Penulis

Ali Nur Sahid adalah staf peneliti pada Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina. Dia menyelesaikan pendidikan tinggi pada Fakultas Syariah, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, dan Magister Komunikasi Politik, Universitas Paramadina, Jakarta. Dia pernah aktif di Komisi untuk Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan (KONTRAS), Jakarta. Dia juga terlibat dalam sejumlah riset yang diterbitkan dalam *Mengukur Kebebasan Beragama di Jawa Barat* (2016), *Pekerja Binadamai dari Tanah Pasundan* (2017) dan “Rekayasa Kebencian dalam Konflik Agama: Kasus Tanjung Balai” (2017).

Dyah Ayu Kartika adalah staf peneliti pada Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina, Jakarta. Sebelumnya, dia juga menjadi staf peneliti pada Komnas Perempuan, Jakarta. Minat risetnya antara lain adalah gender, politisasi sains, psikologi politik, dan konflik. Dia memperoleh gelar sarjana dari Fakultas Psikologi, Universitas Indonesia, pada tahun 2014, dan gelar master dalam Human Rights, Gender, and Conflict Studies: Social Justice Perspectives dari Institute of Social Studies, Belanda, pada 2016. Untuk program master-nya, dia menulis tesis berjudul “Politicization of Psychology: The Role

of Psychologists in Indonesia's Detention Camp During New Order Era."

Fini Rubianti adalah staf peneliti pada Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina. Dia menyelesaikan pendidikan tingginya di Jurusan Hubungan Internasional, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, pada 2014. Sebelumnya, dia aktif di Komunitas Salihara, Pusat Seni dan Budaya di Jakarta Selatan. Dia juga terlibat dalam beberapa forum diskusi seperti Forum Mahasiswa Ciputat (FORMACI) dan Lingkar Studi Tangerang Selatan.

Husni Mubarak kini tengah menempuh pendidikan pascasarjana pada Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Sekolah Pascasarjana Lintas disiplin, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Selain itu, dia juga tercatat sebagai peneliti pada Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina, Jakarta. Dia menyelesaikan pendidikan tingginya di Jurusan Akidah dan Filsafat, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Semasa kuliah, dia aktif di Forum Mahasiswa Ciputat (FORMACI) dan Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), Ciputat. Pada 2012 dia mengikuti International Summer School bertema "Negotiating Space in Diversity: Religions and Authorities" di Yogyakarta dan Bali. Sepanjang 2016, dia menjadi fellow pada International Workshop on Interfaith Peacemaking Fellowship yang diadakan International Interfaith Network di Bangkok (Thailand) dan Yangon (Myanmar). Selain menulis di Jurnal *Studia Islamika*, harian *Tempo*, dan portal *GeoTimes*, dia juga berkontribusi dalam beberapa buku, di antaranya *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia* (2014), *Mengukur Kebebasan Beragama di Jawa Barat* (2016), dan *Pekerja Binadamai dari Tanah Pasundan* (2017). Bersama Ayu Mellisa, dia juga menyunting buku *Agama, Keterbukaan dan Demokrasi: Harapan dan Tantangan* (2015).

Ihsan Ali-Fauzi adalah pendiri dan direktur Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina, Jakarta. Sesudah lulus

dari Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jakarta, dia mempelajari sejarah Asia Tenggara dan ilmu politik pada Ohio University, Athens, dan Ohio State University, Colombus, keduanya di Amerika Serikat. Minat risetnya sekarang termasuk aspek-aspek sosial dan politik dari Islam di Indonesia, kebebasan beragama dan demokrasi di Indonesia, dan konflik dan binadamai terkait agama di Indonesia. Dia sesekali menulis artikel dan tinjauan buku di majalah dan koran-koran di Indonesia. Di antara karya-karyanya, sendiri dan bersama dengan orang-orang lain, adalah: *Disputed Churches in Indonesia* (2013), *Policing Religious Conflicts in Indonesia* (2015), *Ketika Agama Bawa Damai, bukan Perang: Belajar dari "Imam dan Pastor"* (2017), *Kebebasan, Toleransi dan Terorisme: Riset dan Kebijakan Agama di Indonesia* (2017), *Basudara Stories of Peace from Maluku* (2017). Dia juga ikut menyunting terjemahan Indonesia buku Cherian George, *Pelintiran Kebencian: Rekayasa Ketersinggungan Agama dan Ancamannya bagi Demokrasi* (2017). Dia juga menulis beberapa artikel di jurnal *Studia Islamika* dan *Asian Survey*.

Irsyad Rafsadie adalah Manager Riset pada Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina, Jakarta. Selepas lulus dari Fakultas Syariah, Universitas Islam Negeri (UIN), Jakarta, dia mengikuti kursus hak-hak asasi manusia dan pembangunan yang diselenggarakan The Kosmopolis Institute of the University of Humanistic Studies di India (2014). Minat risetnya adalah di seputar kebebasan beragama dan konflik, agama dan perdamaian, serta mediasi lintas iman. Selain ikut menulis dalam buku-buku *Policing Religious Conflicts in Indonesia* (2015), *Ketika Agama Bawa Damai, bukan Perang: Belajar dari "Imam dan Pastor"* (2017), *Kebebasan, Toleransi dan Terorisme: Riset dan Kebijakan Agama di Indonesia* (2017), dia juga ikut menyunting *Sisi Gelap Demokrasi: Kekerasan Masyarakat Madani di Indonesia* (2015) dan *Basudara Stories of Peace from Maluku* (2017). Dia juga menerjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia, *Nonviolence and Peacebuilding in Islam: Theory and Practice* (2010), dan karya Fazlur Rahman, *Islam* (2017). Dia juga ikut menyunting terjemahan Indonesia

buku Cherian George, *Pelintiran Kebencian: Rekayasa Ketersinggungan Agama dan Ancamannya bagi Demokrasi* (2017).

Jacky Manuputty sehari-harinya adalah pendeta Gereja Protestan Maluku. Dia kini juga menjabat asisten Utusan Khusus Presiden untuk dialog dan kerja sama antar-iman dan peradaban. Pendiri dan Direktur Lembaga Antar Iman Maluku (LAIM) ini adalah alumnus Sekolah Tinggi Teologi, Jakarta (1989), Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta (2003), dan Graduate Program on Pluralism and Interreligious Dialogue pada Hartford Seminary, Hartford, Connecticut, Amerika Serikat (2010). Lelaki kelahiran Desa Haruku, Kabupaten Maluku Tengah, pada Juli 1965 ini pernah memperoleh Maarif Award 2005 untuk kategori pekerja perdamaian, dan Tanenbaum Award, New York, pada 2012 untuk kategori “Peacemakers in Action”. Dia sering diundang sebagai pembicara pada sejumlah seminar dan diskusi bertema perdamaian dan hubungan lintas agama, di dalam maupun luar negeri. Dia ikut menyunting *Carita Orang Basudara* (2014), diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris menjadi *Basudara Stories of Peace from Maluku* (2017). Dia juga menyumbangkan tulisan dalam *Ketika Agama Bawa Damai, bukan Perang: Belajar dari “Imam dan Pastor”* (2017).

Sri Lestari Wahyuningroem adalah peneliti dan konsultan independen dan saat ini mengajar ilmu politik di Universitas Indonesia. Dia menempuh pendidikan doktoralnya di Australian National University (ANU), Canberra, dengan riset tentang “From State to Society: Transitional Justice and Democratisation in Indonesia” (2018). Beberapa riset yang pernah dia lakukan antara lain: “Analisa Kebijakan Keadilan Transformatif bagi Pemenuhan HAM Perempuan Korban Konflik” (Komnas Perempuan, 2018); “Penguatan Peran Partai Politik dalam Demokrasi di Indonesia” (Bappenas, 2017); “Gender Equality and Women Leadership in Indonesia” (UNDP and OECD, 2016); dan “Transitional Justice and Natural Resource Conflict in Indonesia and Myanmar” (AJAR, 2016). Artikel-artikelnya pernah diterbitkan antara

lain dalam *Journal of Current Southeast Asian Affairs* dan *Bulletin of Indonesian Economic Studies*. Dia menyunting dan berkontribusi antara lain dalam buku *Perempuan Aceh Bicara Pasca Tsunami dan Konflik* (2008), *The Indonesian Genocide of 1965* (2018) dan *Civil Society in Global South* (akan terbit).

Zainal Abidin Bagir adalah dosen pada Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Sekolah Pascasarjana Lintas-disiplin, Universitas Gadjah Mada. Pada tahun 2008-2013 dia adalah Regional Coordinator Indonesia untuk Pluralism Knowledge Programme, sebuah kolaborasi antara pusat-pusat akademik di India, Indonesia, Uganda, dan Indonesia; di antara produknya adalah *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia* (2008-2012). Pada tahun 2013-2014 dia menjadi Dosen Tamu pada Department of Religious Studies, Victoria University of Wellington, Selandia Baru. Kini dia juga bertugas sebagai peneliti tamu pada PUSAD Paramadina. Selain artikel-artikel jurnal, sebagian karyanya yang diterbitkan adalah buku *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia* (penyunting, 2011), *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama di Indonesia: Teori dan Advokasi* (penyunting, 2014); dan ko-editor untuk buku *Aspirations for Modernity and Prosperity – The Growth and Social Relations of Pentecostalism in Indonesia* (2014).

Sudah cukup banyak riset dilakukan tentang bagaimana orang menjadi ekstremis (radikal, bahkan teroris) di Indonesia, tapi masih sangat jarang riset dibuat tentang proses kebalikannya: bagaimana dan mengapa orang berhenti dari menjadi ekstremis. Inilah proses yang disebut "transformasi personal" atau "hijrah" dari kekerasan (ekstremis) menuju binadamai.

Buku ini ingin mulai mengatasi kelangkaan di atas. Ada delapan orang yang biografi mereka tentang hijrah dihadirkan di sini: Ronald Regang (mantan tentara anak di Maluku); Arifuddin Lako (korban/pelaku konflik kekerasan Poso); Palti Hatoguan Panjaitan (korban/pegiat kebebasan beragama); Khairunisak Rusli (pelaku konflik separatist Aceh); Baihajar Tualeka (korban/pelaku konflik Ambon); Imam Aziz (kyai dan aktivis rekonsiliasi NU dan korban terkait peristiwa 1965); Mery Kolimon (pendeta dan pegiat rekonsiliasi gereja dan korban terkait 1965); dan Jacky Manuputty (korban/pelaku konflik kekerasan Maluku dan pegiat binadamai).

Buku ini penting dibaca tiap warga negara yang peduli pada perdamaian. Lebih khusus, buku ini wajib dibaca para pengambil kebijakan, pekerja pembangunan, dan tokoh-tokoh masyarakat yang ingin belajar dari pengalaman tokoh-tokoh yang sudah hijrah dari kegelapan kekerasan menuju terang binadamai.