

PARA PELAKU MENCARI PENYEMBUHAN¹ Berteologi Dengan Narasi Para Pelaku Tragedi '65 di Timor Barat

Mery Kolimon

Abstract

Half a century after the anti-Communist Tragedy in Indonesia, including East Nusa Tenggara Province, one of the important questions that needs to be coped with is the impact of the Tragedy on the perpetrators. Some of those who took part in the arrest, persecution, and murder of the victims, are still alive. Because of the taboo of talking about the Tragedy and its impact in Indonesia society, they have hidden their feelings for nearly 50 years. They simultaneously hold on to feelings of guilty/sin, shame, and heroism. Their narratives offer us rich theological themes and pastoral challenges. This paper tries to identify the theological themes that arise in the narratives of some of the perpetrators.

Kata-kata kunci: Tragedi '65, pengalaman traumatis, korban, pembunuhan, narasi pelaku, martabat, perspektif teologis.

Sejak keruntuhan rezim Soeharto pada tahun 1998, beberapa upaya telah dilakukan untuk mendengar suara para korban dan penyintas. Khususnya di NTT, studi mengenai para korban dan sikap Gereja di NTT dapat dilihat misalnya dalam seri artikel yang ditulis oleh John Prior dalam jurnal *Exchange*,² maupun dalam buku *Memori-Memori Terlarang*

-
- 1 Saya berterima kasih kepada Theological Faculty of Free University (VU) Amsterdam yang mengundang saya sebagai *Researcher in Residence* selama bulan Desember 2014. Kesempatan ini telah saya manfaatkan untuk studi mengenai pelaku kejahatan kemanusiaan dan menulis artikel ini. Saya juga berterima kasih kepada Christo Kolimo yang membagi hasil wawancaranya dengan sejumlah pelaku untuk penulisan artikel ini.
 - 2 Lihat John Mansford Prior, 'The Silent Scream of a Silenced History: Part One: The Maumere Massacre of 1966', in: *Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research*, vol. 40, Issue

yang ditulis oleh sejumlah perempuan berpendidikan teologi di GMT dan GKS.

Tulisan ini dimaksudkan untuk secara khusus bergumul dengan tema-tema teologis yang muncul dari narasi sejumlah pelaku tragedi tersebut yang diwawancarai pada paruh kedua tahun 2014 yang lalu.³ Ketertarikan saya pada perspektif dan pengalaman pelaku ini turut dipengaruhi oleh pengalaman hidup dan pengalaman iman keluarga saya. Sebagai puteri seorang pelaku, saya berkesempatan mewawancarai ayah saya sebelum beliau meninggal.⁴ Cerita beliau kemudian mendorong saya untuk mewawancarai lebih banyak pelaku dan menggumuli secara teologis perspektif dan pengalaman traumatis mereka. Tulisan ini lahir dari pergulatan pribadi sebagai generasi kedua keluarga yang bergumul tentang iman dan integritas sosial dalam masyarakat yang sakit akibat tragedi kemanusiaan tersebut. Saya sadar benar bahwa upaya ini seperti melangkah di jalan yang terjal. Kita bisa terjatuh dalam perangkap *master narrative* negara. Kebanyakan pelaku hingga saat ini masih kukuh memegang versi pemerintah mengenai penyebab pembantaian massal itu dan membenarkan tindakan mereka sendiri. Itu sebabnya kekritisian terhadap narasi para pelaku ini sangat penting.

Seluruh pelaku yang kami wawancarai tinggal di pulau Timor. Sebagian besar mereka merupakan orang Timor. Sebagian kecil berasal dari luar pulau ini, tetapi sudah lama menetap di Timor. Pada umumnya mereka berusia muda waktu itu, sekitar 20-30-an tahun. Ada di antara mereka yang merupakan anggota polisi, yang lain adalah anggota organisasi pemuda. Bagi para anggota polisi, keterlibatan mereka dalam

2, 2011, hlm. 117-143, dan "Silent Scream of a Silenced History: Part Two: Church Responses", in: *Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research*, vol. 40, Issue 4, 2011, hlm. 311-321.

3 Sejumlah wawancara saya lakukan sendiri. Sejumlah wawancara yang lain dilakukan oleh Christo Kolimo, seorang mahasiswa Teologi Fakultas Teologi UKAW dalam rangka penulisan skripsi yang sedang diselesaikannya. Nama para pelaku yang diwawancarai disamakan sesuai kesepakatan dengan mereka.

4 Lihat Mery Kolimon, "Beny, The Search for Healing," dalam: Putu Oka Sukanta (ed.), *Breaking the Silence, Survivors Speak about 1965-1966 Violence in Indonesia*, translated by Jennifer Lindsay, Clayton, Victoria: Monash University Publishing, 2014 <http://books.publishing.monash.edu/apps/bookworm/view/Breaking+the+Silence%3A+Survivors+Speak+about+1965-66+Violence+in+Indonesia/183/OEBPS/c02.htm>; lihat juga versi bahasa Indonesianya "Beny, Mencari Penyembuhan" dalam: Putu Oka Sukanta (ed.), *Memecah Pembisuan. Tukuran Penyintas Tragedi '65-'66*, Jakarta: Lembaga Kreatifitas Kemanusiaan 2011, hlm. 25-44.

pembantaian waktu itu adalah bagian dari tugas mereka. Sedangkan para pemuda direkrut oleh pihak kepolisian untuk turut bersama melakukan penangkapan, penahanan, dan pembunuhan. Semua narasumber kami adalah warga Gereja Protestan. Secara sengaja perhatian juga diberikan kepada pergulatan iman mereka pada saat peristiwa itu terjadi dan pada masa sesudahnya.

Keengganan untuk Melihat ke Belakang

Kebanyakan pelaku Tragedi '65 yang kami wawancarai tidak gampang berbicara mengenai peristiwa yang di dalamnya mereka terlibat. Meskipun mereka umumnya memandang diri sebagai pahlawan penyelamat bangsa dari ancaman komunis waktu itu, mereka tidak merasa nyaman untuk bercerita mengenai peristiwa tersebut. Daan van Kampenhout, seorang penulis Belanda berlatar belakang Yahudi, yang menulis dari perspektif pengalaman Holocaust di Eropa, mengatakan sebuah kejahatan kemanusiaan tidak sepenuhnya diingat tetapi tidak sepenuhnya juga dilupakan⁵.

Ada ambiguitas dalam menghubungkan diri dengan masa lalu yang bermasalah. Seorang anak pelaku yang kami wawancarai berkata:

*Mengenai pembasmian PKI di SoE, bapa tidak pernah bercerita.*⁶

Demikian pula pengalaman saya. Saya lahir tujuh tahun setelah tragedi kemanusiaan itu. Namun saya hanya mendapat kisah samar-samar mengenai apa yang sebenarnya terjadi dan apa peran ayah saya di dalamnya. Ketika saya mewawancarai ayah, empat tahun yang lalu, kami mulai bicara tentang masa kecilnya. Tentang masa-masa itu cerita ayah saya mengalir lancar. Tetapi ketika kami masuk ke peristiwa '65, bahasa tubuh ayah saya berubah. Ada ketegangan dan ketidaknyamanan. Masyarakat pun tidak bicara terbuka tentang itu. Meskipun demikian tidak berarti masyarakat tidak peduli atau telah melupakan hal tersebut. Hanya saja mereka tidak mau atau tidak mampu membicarakannya. Peristiwa itu menakutkan sekaligus memalukan dan menjijikkan. Tragedi

5 Daan van Kampenhout, *The Tears of the Ancestors. Victims and perpetrators in the Tribal Soul*, Phoenix Arizona: Zeig, Tucker & Theisen, Inc. 2008, hlm. 50.

6 NN, anak pelaku, *Wawancara*, Wedomu, 17-19 Juli 2014.

kemanusiaan itu menyebabkan *horror*, sebuah perasaan campur aduk antara rasa takut, goncangan batin, dan rasa jijik yang hebat.

Kejahatan pada mereka yang tidak bersalah menimbulkan perasaan tercampur. Kita malu berbicara karena kejahatan yang luar biasa yang ditimpakan kepada para korban. Memang Orde Baru mengatakan para korban itu sangat jahat dan berbahaya, tetapi para pelaku tahu para korban adalah orang baik. Keengganan untuk berbicara disebabkan pula oleh rasa malu untuk mengakui kejahatan sendiri, serta ketidakberdayaan untuk mencegah hal yang jahat itu terjadi. Dalam psikologi gejala ini bisa disebut disonansi kognitif (*cognitive dissonance*).⁷ Negara yang ditaati mengatakan bahwa para korban adalah 'orang jahat' tetapi dari pengalaman hidup, pelaku tahu bahwa para korban 'tidak jahat'. Dengan taat pada negara daripada mendengarkan suara hati sendiri, para pelaku kehilangan rasa percaya diri yang mendalam, khususnya menyangkut kebenaran tindakan mereka terkait tragedi itu. Meskipun para pelaku dapat bersembunyi di balik sistem dengan berkata bahwa mereka hanya melakukan perintah, atau bahwa mereka tidak punya pilihan sama sekali waktu itu, namun hati nuraninya tidak akan pernah membiarkan dirinya tenang. Apalagi tidak semua yang dibunuh itu adalah anggota Partai Komunis. Kalau pun mereka anggota partai, toh pada waktu itu partai itu adalah sebuah partai yang sah.

Kami Pahlawan: Upaya Pelaku untuk Bertahan

Kejahatan kemanusiaan yang di dalamnya mereka terlibat itu telah melukai jiwa para pelaku. Tidak ada manusia normal yang menikmati pembunuhan. Membunuh, karena itu, merupakan pengalaman traumatis. Hanya orang dengan kelainan jiwa yang membunuh tanpa keengganan. Dengan membunuh, para pelaku kehilangan separuh jiwanya. Kejahatan kemanusiaan itu melukai diri mereka sendiri. Peristiwa kejahatan kemanusiaan tidak saja mendehumanisasi korban, karena memandang dan memperlakukan korban sebagai bukan manusia sehingga dapat diperlakukan sewenang-wenang, tetapi juga telah mendehumanisasi

⁷ Tentang 'cognitive dissonance' lihat misalnya <http://psychology.about.com/od/cognitivepsychology/f/dissonance.htm>; diakses 13 Januari 2015.

pelaku.

Dalam situasi seperti itu, salah satu cara untuk bertahan terhadap proses kerusakan diri adalah dengan memegang teguh *master narrative* bangsa bahwa apa yang mereka lakukan adalah untuk melindungi bangsa dari ancaman konspirasi para korban.⁸ Para pelaku mengatakan bahwa bagi mereka saat itu pilihannya hanya dua: membunuh atau dibunuh. Dengan membunuh mereka telah menyelamatkan bangsa dari kerusakan yang parah.

*Orang komunis telah menggali lubang di Kaut. Kalau mereka menang kita semua akan dibunuh di sana.*⁹

Para pelaku membutuhkan sebuah pembenaran diri yang membuat mereka masih merasa dirinya manusia dan bukan monster.

*Orang PKI itu adalah orang-orang yang tidak ber-Tuhan. Mereka tidak percaya pada agama . . . Mereka itu mau coup pemerintah, mereka buat rakyat takut dengan ancaman-ancam orang supaya masuk bergabung.*¹⁰

Sebuah studi terhadap narasi para pelaku Apartheid di Afrika Selatan, dalam kesaksian para pelaku itu di depan Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi, menunjukkan bahwa pelaku memakai suatu perangkat strategi pembenaran yang menyimpang kala berbicara mengenai pelanggaran HAM dan peran mereka dalam pelanggaran tersebut. Strategi linguistik ini dipakai untuk beberapa alasan: mengurangi tanggung jawab pribadi, menghindari berbicara tentang kejahatan masa lalu, menyelamatkan muka (nama baik) ketika perbuatan kejahatan dan tindakan yang kejam diketahui, dan untuk membelokkan/mengalihkan perasaan bersalah secara pribadi.¹¹ Ini merupakan sebuah strategi umum yang secara khas digunakan dalam wacana pembenaran.

8 Tentang *master narrative* rezim orde Baru terkait Tragedi '65 lihat Mery Kolimon, "Peringatan dan Penyembuhan" dalam: Deetje Rotinsulu Tiwa dan Mariska Lauterboom (ed.), *Perempuan Indonesia dalam Karya dan Pengabdian*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2014, hlm. 131-136.

9 SBA dan YL, *Wawancara*, Camplong, 21 September 2014.

10 MM, pelaku, *Wawancara*, Baun, 21 September 2013.

11 Taryn Bernard, *Justificatory Discourse of the Perpetrator in TRC Testimonies, A Discourse-Historical Analysis*, MA Thesis, Department of General Linguistic of Stellenbosch University, South Africa, 2009, hlm. 4.

Sebuah strategi yang lain untuk mempertahankan gambaran moral diri yang positif adalah dengan mendeskripsikan korban sebagai yang lebih rendah secara moral dan pantas untuk dihukum.

PKI itu jahat, mereka sering buat pesta-pesta dengan perempuan dan tidur dengan perempuan juga. Mereka sering mengambil ternak seperti babi, sapi, ayam dan lain-lain sesuka hati saja. Begitu juga dengan buah-buahan, sayur bahkan tanah-tanah.¹²

Sepanjang masa Orde Baru, gambaran yang diberikan tentang Gerwani, misalnya, adalah tentang perempuan liar yang menari-nari di lubang buaya. Pembenaan yang sering dipakai untuk melegitimasi pembantaian di Timor adalah antara lain para komunis itu tidak takut Tuhan, serakah, hiperseks dan para perempuannya (Gerwani) binal.

Dalam situasi itu, konfrontasi pelaku dengan penderitaan korban dan konteks makro yang memicu terjadinya pembantaian sangat dibutuhkan. Intervensi dan tekanan eksternal terhadap pelaku diperlukan agar mereka dapat menguji ulang keyakinan mereka terhadap imajinasi kepahlawanan mereka di masa lalu serta perspektif mereka yang memandang korban sebagai yang berbahaya atau yang lebih rendah (bukan manusia). Wawancara yang kami lakukan sering kali juga menjadi proses 'penyembuhan' bagi sejumlah pelaku. Mereka mendapat kesempatan untuk memeriksa kembali keyakinan mereka tentang kejahatan korban, dengan mempertimbangkan konteks global tragedi itu yang melibatkan persaingan kekuatan Amerika dan Uni Soviet serta persaingan dalam tubuh Angkatan Darat RI. Dengan begitu mereka dapat menimbang kembali kebenaran *master narrative* yang dipegang selama ini.

Kekerasan sebagai Cara Mempermalukan dan Merendahkan Martabat Korban

Salah satu cerita yang paling mengguncang dari para pelaku adalah bagaimana mereka memperlakukan para korban. Ada sebuah pola yang hampir sama yang terlihat dalam narasi para pelaku yang kami kumpulkan. Mula-mula para korban akan dijemput dari rumah mereka, lalu dibawa

12 YT, pelaku, *Wawancara, op. cit.*

ke balai desa. Di suatu tempat kami menemukan bahwa gedung gereja juga dipakai sebagai tempat penahanan dan penyiksaan.¹³ Selanjutnya para korban dibawa ke kota kecamatan dan kabupaten. Umumnya para korban ditampung baik di tahanan polisi atau di kantor Puterpra dan Buterpra.¹⁴ Para korban kemudian diklasifikasi menurut golongan: A, B, dan C. Biasanya yang golongan A dan B akan dieksekusi. Ada cerita bahwa sebagian korban menggali lubang kuburan mereka sendiri di waktu siang. Pembantaian biasanya terjadi pada malam hari. Di daerah pantai, pembantaian terjadi di tengah laut.

Sepanjang proses penangkapan dan penahanan, para korban biasanya disiksa. Mereka mengalami siksaan seperti dipukul setiap hari, kepala mereka dibenturkan ke tembok, dan ditendang. Selain itu juga ada data bahwa korban dipukul dengan rotan atau ekor pari. Kadang-kadang di ujung rotan dipasang kuningan dengan maksud untuk memberi efek luka dan rasa sakit yang lebih bagi korban. Ada korban yang disuruh berbaring terlentang dan diinjak perutnya oleh tentara bersepatu lars. Para perempuan digunduli rambutnya dan dijemur di lapangan terbuka, di bawah terik matahari. Penyiksaan yang lazim lainnya adalah para korban disulut api rokok atau mulutnya disundul dengan alu sehingga giginya rubuh. Selama dalam tahanan keluarga tidak bebas mengunjungi mereka dan dalam beberapa kasus bahkan tidak boleh mengunjungi sama sekali.

Sebelum dibawa dengan truk atau perahu/tongkang ke tempat pembantaian, biasanya mata para pelaku akan ditutup dengan sepotong kain, yang seringkali dipotong dari baju atau kain/selimut mereka dan tangan mereka diikat di belakang. Di tempat pembantaian umumnya korban disuruh membelakangi lubang, berdiri berhadapan dengan regu penembak. Tembakan biasanya dilakukan dari jarak dekat.

. . . saya suruh polisi kasi baris mereka di mulut lubang lalu saya tembak satu-satu. Sekitar tiga sampai empat peluru yang masuk itu. Lalu saya deta

13 Lihat Dina Perpada dan Ivonne Peka, "Peristiwa 1965 dan Pergumulan Identitas Perempuan TTS" dalam, *Memori-Memori Terlarang*, op.cit. hlm. 277.

14 Buterpra adalah singkatan dari Bintara Urusan Teritorial dan Perlawanan Rakyat; pada masa Orde Baru diubah menjadi Korami. Puterpra adalah singkatan dari Perwira Urusan Teritorial dan Perlawanan Rakyat; pada masa Orde Baru diubah menjadi Kodim.

[mengecap] darah mereka yang tampias [terhempas] untuk minum supaya tidak jadi apa-apa. Darah dan daging batampias di muka, badan, kaki tangan dong semua, sampai baju ini darah saja. Saya bunuh mereka semua.”¹⁵

Di tempat itu ada lubang. Saya suruh mereka duduk balik belakang jadi langsung saya tembak semua. Dong berteriak tapi saya tidak pusing karena itu tugas negara. Dari pada mereka duluan yang meng-coup pemerintah atau kita sebagai warga masyarakat.¹⁶

Kami juga menemukan informasi mengenai kekerasan seksual yang terjadi pada korban perempuan. Umumnya laki-laki lebih rentan terhadap pembunuhan dari pada perempuan. Namun itu tidak berarti bahwa perempuan tidak dibunuh. Yang menarik dari pembunuhan terhadap perempuan adalah bahwa korban perempuan itu ditelanjangi terlebih dahulu sebelum dibunuh. Seorang pelaku bertutur demikian:

“Waktu di Nonohonis, ada satu perempuan Gerwani. Dia disuruh buka pakaian dan bertelanjang, hanya diikat kembali kedua tangannya di belakang. Kemudian dia diantar ke pinggir lubang.”¹⁷

Penelanjangan adalah sebuah bentuk penghinaan sekaligus pelecehan seksual. Seseorang yang dipaksa untuk telanjang bukanlah sesuatu yang kebetulan, melainkan disengajakan sebagai penistaan dan kekerasan seksual. Keseluruhan proses itu tidak saja dimaksudkan untuk mencabut nyawa para korban tetapi terutama untuk mempermalukan mereka dengan cara menciderai harga diri mereka secara publik. Hal ini dapat dibandingkan dengan tradisi penyaliban dalam masyarakat Romawi.

Dalam studinya mengenai tradisi penyaliban dalam budaya Romawi, David Tombs, pengajar pada Trinity College Dublin, Irlandia, menunjukkan bahwa penyaliban tidak saja dimaksudkan untuk menyebabkan kematian dan rasa sakit yang hebat. Kematian dan rasa sakit dapat menyebabkan perlawanan yang heroik. Penguasa Romawi tidak ingin agar pembangkangan para korban diingat atau dipuja oleh pendukung mereka. Untuk itu salah satu cara mencegah asosiasi heroik pada penyaliban

15 YT, *Wawancara*, Kapan, 23 September 2014.

16 MM, *Wawancara*, *loc.cit.*

17 YT, *Wawancara*, *loc. cit.*

adalah menghubungkan hukuman itu dengan dipermalukannya korban secara publik. Para korban tidak saja kehilangan hidup mereka, tetapi juga kehilangan harga diri dan reputasi mereka. Dengan demikian penyaliban menciderai kenangan terhadap korban, bahkan setelah mereka meninggal dunia. Kuatnya tindakan memermalukan dan menghina yang dihubungkan dengan kematian para korban membuat orang sulit untuk mengingat kehidupan mereka dengan rasa bermartabat yang layak.¹⁸ Dengan demikian, penyaliban dimaksudkan untuk merendahkan korban hingga pada status tidak manusiawi.

Dengan cara ini pula sebenarnya, demikian Tombs, penyaliban dimaksudkan untuk memisahkan korban dari Allah mereka, atau membuat mereka paling tidak merasa bahwa mereka tidak lagi diterima oleh Allah. Hal itu dilakukan agar para korban merasa dirinya cemar dan tidak layak. Mereka bahkan mungkin percaya bahwa Allah telah meninggalkan mereka.¹⁹

Dalam kasus Tragedi '65, unsur penyiksaan dan penghancuran harga diri para korban dimaksudkan untuk membuat ingatan tentang mereka sebagai sebuah kejjikan. Bangsa ini hanya akan mengingat mereka sebagai yang semata-mata jahat dan bersalah. Ingatan tentang mereka adalah kenangan terlarang dan berbahaya.

Selain itu penistaan itu dimaksudkan untuk menunjukkan terputusnya hubungan korban dengan Allah. Dalam konteks '65, hal ini diperkuat oleh tuduhan bahwa orang Komunis tidak percaya kepada Allah/ateis. Selanjutnya dengan dihukum dan dicemarkan, maka Allah tidak mungkin lagi menerima mereka. Dengan demikian penyiksaan dan pembantaian itu tidak hanya bermotif politik, tetapi juga bermuatan teologis. Motif keagamaan ini gampang sekali membuat agama-agama di Indonesia pada saat itu, termasuk Gereja, untuk mendukung pembantaian terhadap mereka yang dicap komunis.

18 David Tombs, "Lived Religion, (In)tolerance and the Dehumanizing Violence of the Cross," makalah yang disampaikan pada lokakarya *Lived Religion and the Politics of (In)Tolerance*, Free University Amsterdam, 3 December 2014, hlm. 10.

19 Tombs, *op. cit.*, hlm. 13.

Imajinasi Maskulinitas: Dinamika Jender

Unsur lain yang penting dicatat dari narasi para pelaku adalah sebuah imajinasi kebanggaan maskulin yang sangat kuat. Terutama para pemuda yang direkrut untuk turut serta menangkap, menahan, menyiksa, dan membantai para korban umumnya dikenal sebagai pemuda yang kuat, berani, dan 'jantan' di kampung mereka. Para pemuda itu umumnya merasa bangga bahwa mereka dilibatkan dalam gerakan anti-komunis itu oleh polisi maupun pemimpin lokal.

Kebanggaan seperti itu sebenarnya mencerminkan apa yang disebut *machismo*, yaitu kebanggaan yang kuat bahkan agresif sebagai laki-laki. Di balik kebanggaan maskulin itu terdapat sebuah konstruksi patriarki yang diasuh oleh budaya lokal: seorang laki-laki haruslah kuat, berani, jantan, tegas, dan tidak cengeng.

Sebenarnya secara tradisional pembagian peran perempuan dan laki-laki dimaksudkan untuk keseimbangan. Perempuan bertanggung jawab untuk urusan domestik, laki-laki di ranah publik. Dalam ritual menyambut kelahiran seorang anak di kalangan orang Meto di Timor Barat, misalnya, seorang anak perempuan disambut dengan ungkapan metaforis alat tenun (*ike ma suti*), sedangkan laki-laki disapa dengan ungkapan simbolik kapak dan pedang (*auni ma suni*). Perempuan bertanggung jawab untuk sandang keluarga, sedangkan laki-laki berperan untuk mencari nafkah dan melindungi keluarganya dari bahaya. Pengaturan budaya bagi laki-laki adalah untuk melindungi keluarga dan martabat keluarga, bekerja keras, dan bertanggung jawab.

Meskipun demikian pembagian semacam ini juga memiliki konsekuensi negatif, yaitu asosiasi peran laki-laki dengan kekerasan, ketika laki-laki berusaha untuk menunjukkan kekuatannya. Demonstrasi kekerasan dan agresifitas diharapkan dari laki-laki dan dibenarkan sebagai hasil dari gambaran laki-laki yang tangguh dan jantan. Implikasinya adalah pandangan bahwa jika seorang laki-laki bengis maka itu berarti dia kuat dan lebih laki-laki dari pada mereka yang menyerah atau tidak mau berkelahi.

Dalam Tragedi '65, imajinasi maskulinitas ini diperkuat oleh kepentingan militer untuk memanfaatkan para pemuda desa untuk

kepentingan penghancuran komunis. Militerisme sendiri yang menjadi penggerak pembantaian di Indonesia sebenarnya digerakkan oleh sebuah imajinasi maskulinitas juga.

Sejumlah studi mengenai militerisme dan maskulinitas menunjukkan bahwa pendidikan militer cenderung membentuk pandangan bahwa bagi seorang prajurit sejati, belas kasihan dan perhatian adalah tanda kelemahan feminin yang membuat seseorang menjadi lemah dan tidak efektif. Sebaliknya, seorang prajurit yang baik harus jantan, tegas, dan agresif. Studi yang dilakukan Kathleen Berry dalam konteks Amerika Serikat menunjukkan bahwa pendidikan militer cenderung mengeksploitasi sosialisasi awal laki-laki sebagai pelindung keluarga, suku, dan bangsa menjadi seorang yang membunuh tanpa penyesalan, bertindak tanpa pertimbangan dan suara hati.²⁰

Sebuah studi lain yang dilakukan di kalangan para penjaga kamp Nazi Jerman menunjukkan hal yang sama. Kejantanan, intoleransi terhadap para korban, dan pertemanan di antara sesama penjaga kamp dipandang sebagai bawaan lahir para prajurit laki-laki Aryan. Dengan demikian maskulinitas seperti halnya ras adalah sebuah konstruksi yang dibangun untuk mendukung seluruh struktur rezim Nazi.²¹

Para pemuda desa yang direkrut untuk terlibat dalam penangkapan, penahanan, dan pembantaian anti-komunis '65 di NTT, tidak mengikuti pendidikan militer. Meskipun demikian, melalui ketelibatan mereka dalam pembantaian yang disponsori oleh militer itu, imajinasi maskulinitas mereka semakin diperkuat. Di masa depan masih diperlukan sebuah studi yang lebih mendalam mengenai perekrutan para pemuda desa untuk pembantaian ini dan dampaknya terhadap dinamika masyarakat pasca-tragedi di Indonesia.

20 Kathleen Berry, *Unmaking War, Remaking Man*, Santa Clara, CA: Rising Phoenix, 2010. Bdk. Gary Olson, Masculinity, Militarism, and Empathy, dalam: <http://dissidentvoice.org/2011/06/masculinity-militarism-and-empathy/>, diakses 21 Desember 2014.

21 Christopher Dillon, "Tolerance means weakness: the Dachau Concentration Camp SS., Militarism, and Masculinity, dalam: *Historical Research*, 2013 May, vol. 86 232), hlm. 373-389.

Saya Telah Bersalah: Pengakuan Dosa Pelaku

Kebanyakan pelaku yang kami wawancarai masih tetap memegang teguh pandangan bahwa apa yang mereka lakukan itu benar. Mereka memandang dirinya sebagai pahlawan yang telah melupakan bangsa dari ancaman komunis.

Meskipun demikian, walau pun tidak banyak, ada pelaku yang sungguh-sungguh merasa menyesal atas kejahatan yang telah dibuat di masa lalu itu. Seorang bapak yang kami wawancarai berkata:

“[Pada waktu itu] rasa takut, kasihan, benci semuanya bercampur . . . Saya menyesal, menyesal dengan banyak rakyat bahkan ratusan yang mati akibat peristiwa itu. Mereka tidak tahu apa-apa. Mereka tidak berdosa. Dan perbuatan membunuh yang kami lakukan itu bertentangan dengan Firman Tuhan. Keadilan serasa tidak ada sama sekali. Mereka yang dibunuh itu tidak bersalah. Sungguh sangat disayangkan.”²²

Dalam penggalan narasi pelaku ini, ditemukan pengakuan pelaku bahwa dia telah melakukan sesuatu yang bertentangan dengan kehendak Tuhan. Narasi ini berasal dari seorang pelaku yang pada waktu itu merupakan anggota pemuda rakyat. Beliau kemudian melamar dan diangkat menjadi polisi pada November 1966. Meskipun indoktrinasi Orde Baru berusaha untuk merekonstruksi gambaran diri positif para pelaku sebagai pahlawan, namun para pelaku sendiri bergumul dengan rasa bersalah.

Perasaan yang demikian dalam psikologi disebut rasa bersalah (*guilt*), yang dibedakan dari rasa malu (*shame*). Meskipun keduanya, rasa bersalah dan rasa malu, muncul dari suatu pemahaman mengenai kegagalan diri dan tindakan yang salah, rasa salah cenderung dipandang lebih berfokus pada tindakan yang tidak benar dan bagaimana tindakan itu berdampak pada orang lain, sedangkan rasa malu lebih berfokus pada diri sendiri, suatu perasaan bahwa seseorang memiliki cacat/kesalahan dalam dirinya. Dalam hal ini, rasa salah akan mendorong seseorang untuk membuat reparasi terhadap korban, sedangkan rasa malu cenderung menuntun pada menghindar, bersembunyi atau tindakan pembelaan diri yang

22 TN, Wawancara, *loc. cit.*

agresif.²³ Dengan demikian rasa salah lebih berfokus pada orang lain. Rasa salah dapat berfungsi untuk memperkuat dan mempertahankan relasi sosial dengan cara memotivasi pelaku untuk membuat restitusi kepada mereka yang telah diperlakukan dengan tidak benar. Pendapat yang lain membedakan rasa salah dan rasa malu dari asalnya. Rasa salah dilihat sebagai yang muncul secara internal dari diri seseorang, sedangkan rasa malu seringkali lebih merupakan tanggapan terhadap masukan dari luar. Jadi rasa salah dikategorikan sebagai yang lebih intim secara moralitas sebab muncul dari kesadaran seseorang dan bukan karena kritik/tekanan dari luar. Selain itu rasa salah muncul dari dilanggarnya suatu norma, yaitu situasi di mana seseorang atau kelompoknya melanggar aturan tertentu.²⁴

Dalam konteks pelaku Tragedy '65, pelaku dalam kutipan di atas merasa bersalah sebab dia telah melanggar aturan agama, yaitu jangan membunuh. Perasaan itu lahir dari diri sendiri sebab tidak didukung oleh suasana sosial politik yang sampai hari ini masih memandang kematian para korban sebagai sesuatu yang pantas. Pelaku tidak perlu merasa malu sebab perbuatan membunuh para komunis itu disponsori oleh rezim yang berkuasa dan 'didukung' oleh masyarakat yang sampai hari ini masih tunduk pada ketakutan terhadap bahaya komunis yang diciptakan oleh rezim Orde Baru.

Sebenarnya rasa salah itu dapat saja mendorong para pelaku pada upaya restitusi (ganti rugi) dan reparasi (tindakan memperbaiki kesalahan) para korban dan keluarganya. Namun karena tidak didukung oleh situasi politik, maka rasa bersalah itu tidak sampai melahirkan tindakan yang berarti, seperti permohonan maaf, rehabilitasi korban, dan rekonsiliasi korban dan pelaku. Akibatnya pelaku tetap tinggal dalam rasa bersalah itu dan tidak dibebaskan dari beban psikisnya tersebut.

Sampai dengan hari ini niat untuk berjumpa dengan para korban dan meminta maaf masih bisa saja dipandang sebagai subversif, sebagai

23 Jesse A. Alpress, Rupert Brown, Roger Giner-Sorolla, Julien A. Deonna, and Fabrice Teroni, "Two Faces of Group-Based Shame: Moral Shame and Image Shame Differentially Predict Positive and Negative Orientations to Ingroup Wrongdoing," dalam: *Personality and Social Psychology Bulletin* 2014, Vol. 40(10), hlm.1271; bdk. Sana Sheikh, "Cultural Variations in Shame's Responses: A Dynamic Perspective," dalam: *Personality and Social Psychology Review* 2014, Vol. 18(4), hlm. 387–403.

24 Alpress, Brown, Giner-Sorolla, etc. (ed.), *loc. cit.*

tindakan membangkit-bangkitkan kembali komunisme di Indonesia. Dalam konteks seperti itu maka pemberesan rasa bersalah para pelaku hanya mungkin dapat diwujudkan jika ada pengakuan terbuka negara mengenai kesalahan dan kejahatan negara di masa lalu, yang di dalamnya para pelaku terlibat. Tanpa itu maka rekonsiliasi bangsa yang sebenarnya tidak akan pernah terwujud, sebab pelaku tidak mengakui kesalahannya secara terbuka dan meminta maaf kepada para korban.

Dalam hal ini, Gereja-gereja di Indonesia, khususnya di NTT, dapat memulai suatu proses kebenaran dan rekonsiliasi yang membuka jalan pada pengakuan dosa para pelaku, rehabilitasi para korban, dan rekonsiliasi masyarakat.

Mencari Penyembuhan: Melintasi Sinkretisme

Dalam bergumul dengan rasa bersalah mereka, para pelaku berusaha mencari penyembuhan batin mereka. Narasi para korban yang kami kumpulkan menunjukkan beberapa mekanisme pemulihan yang mereka upayakan. Sumber-sumber penyembuhan itu berasal baik dari tradisi Kristen maupun ritual agama suku. Praktik itu bisa saja dicap sebagai sinkretisme oleh agama dominan, namun dalam situasi kritis, ritual agama suku diyakini meluputkan dari bahaya dan mala petaka.²⁵

Lalu saya deta [mengecap] darah mereka yang tampias untuk minum supaya tidak jadi apa-apa.²⁶

"E itu malam ba'i pulang itu baju, celana muka semua penuh dengan darah, padahal itu baju warna kayak baju tentara dong. Nenek langsung marah ba'i suruh pi tukar ko kubur itu pakian dong baru masuk rumah. Jadi ba'i pi mandi di kali belakang rumah dan kubur itu pakian dong semua. Nenek suruh dia gosok hau nikik baru masuk rumah."²⁷

Mereka membawaku pergi ke sungai Liliba. Sebelumnya kami telah membeli seekor anjing. Lalu anjing itu disembelih dan mereka menyuruhku untuk minum sedikit darah anjing itu. Juga sebagian darah anjing dioleskan dalam bentuk

25 Kemungkinan besar ritus agama suku diambil dari perbendaharaan ritus-ritus peperangan yang memang tidak ada pengganti atau alternatifnya dalam tradisi Kristen.

26 YT, *Wawancara*, loc.cit.

27 YT, isteri pelaku, *Wawancara*. Kapan, 23 September 2014.

salib di dahiku.. Maksudnya untuk untuk mendinginkan darah panas di dalam tubuhku. Sisa darah anjing itu dialirkan bersama air sungai. Itu untuk membuang semua yang panas bersama air sungai yang mengalir itu. Sesudah itu, kami membawa pulang anjing ke rumah. Daging anjing dimasak, lalu kami makan bersama.²⁸

Sara dan Beny lalu memutuskan untuk memohon pengampunan dan kemurahan Tuhan dengan cara berdoa di gedung gereja pada setiap malam, pukul 12. Mereka memberi tahu pendeta dan koster (penjaga gedung gereja) bahwa mereka membutuhkan kunci gedung itu setiap malam. Di tengah malam, kedua suami isteri itu berlutut di kaki mimbar dan berdoa berjam-jam memohon pengampunan Tuhan atas darah yang tumpah karena tangannya. Mereka juga mohon agar rahim Sara menjadi tempat yang 'dingin' untuk kehidupan yang Tuhan berikan pada mereka oleh pengampunanNya itu. Mereka bahkan berjanji pada Tuhan, bahwa seperti Hana, ibu Samuel dalam cerita Alkitab (1 Samuel 1:9-11), bahwa jika Allah berkenan mengaruniai mereka anak, yang sulung akan dipersembahkan untuk melayani Tuhan di gereja dengan menjadi pendeta.²⁹

Secara budaya, suku-suku di NTT, termasuk orang Meto di Timor Barat, membedakan antara kematian yang wajar dan kematian yang tidak wajar. Kematian yang wajar menunjuk pada kematian pada usia lanjut atau karena sakit penyakit yang tak disembuhkan. Kematian itu dianggap sebagai kehendak Yang Ilahi. Sedangkan kematian tidak wajar adalah kematian antara lain karena kecelakaan, disambar petir, dibunuh, dirampok, atau bunuh diri. Umumnya dua metafora dipakai untuk kematian yang wajar, yaitu dingin dan manis. Sedangkan kematian yang tidak wajar didenotasikan dengan panas dan asin. Orang Meto menyebut kematian yang tidak wajar itu sebagai *maet maputu* (mati panas).³⁰

Kematian para korban tragedi 1965 termasuk dalam kategori mati asin/mati panas sebab mereka meninggal dengan cara yang tidak wajar. Kematian itu panas sebab menyebabkan terganggunya keseimbangan dalam komunitas. Kondisi ideal kehidupan digambarkan dengan metafora dingin/sejuk yang merujuk pada kesejahteraan, kedamaian, dan keadilan.

28 Lihat Mery Kolimon, "Beny", *op. cit.* hlm. 38.

29 *Op. cit.* hlm. 39.

30 Mery Kolimon, *A Theology of Empowerment. Reflections from a West Timorese Perspective*, Berlin: Lit Verlag, 2008, hlm. 151. Lihat juga, Kolimon, "Peringatan dan Penyembuhan", *op.cit.* hlm. 138-139.

Karena itu, jika terjadi mati asin/mati panas perlu ada pendinginan melalui ritus-ritus pemulihan untuk mencapai kembali keadaan ideal yang terganggu itu. Jika ritus pendinginan tidak dilakukan maka akan berakibat buruk bagi keluarga si mati seperti sakit-penyakit bahkan kecelakaan, musibah, dan kematian.³¹

Dari kutipan narasi di atas, ditemukan empat mekanisme yang dipakai untuk mencapai pemulihan, yaitu dengan dengan minum sedikit darah korban, menggosok badan dengan kayu pendingin (*hau hainikit*), melakukan ritus untuk mengalirkan darah anjing di sungai, dan berdoa di gereja. Dengan melakukan ritus, sebenarnya pelaku mengakui bahwa apa yang dibuatnya tidak benar secara budaya (mengakibatkan panas) dan karena itu butuh pendinginan/pemulihan. Tanpa pengakuan dan ritus pendinginan, hidup si pembunuh dan keluarganya akan mengalami banyak masalah. Dipercaya bahwa darah si mati akan terus menuntut melalui berbagai musibah dan sakit-penyakit sampai proses pendinginan dilakukan.

Di kalangan suku Meto pra-Kristen, ritus itu dilakukan oleh, *mnane*, penyembuh (*shaman*) yang mengklaim mendapatkan kuasanya dari Yang Ilahi melalui mimpi. Praktik itu disebut *naketi*, yang secara harfiah berarti menempatkan kembali sesuatu pada tempatnya. Secara konseptual kata itu berarti memulihkan relasi dan tindakan yang salah pada masa lalu. Praktik *naketi* itu biasanya meliputi menceritakan kembali peristiwa, memeriksa kebenaran cerita itu melalui berbagai cara termasuk pemeriksaan hati binatang (*tae atef*) atau inti telur (*pol teno*) oleh *mnane*, dan dilanjutkan dengan pelaksanaan ritus *hela keta'/hela beba'* (menarik lidi/menarik bebak) yang meliputi pelepasan lidi atau bebak di sungai, makan sirih pinang bersama, persembahan binatang korban, dan perjamuan bersama.³²

Unsur penting dari ritus itu adalah pemotongan binatang korban, biasanya babi, yang darahnya sebagian dipercikkan pada kedua pihak

31 Kolimon, "Peringatan dan Penyembuhan", *op. cit.*, hlm. 140-141.

32 Kolimon, *A Theology of Empowerment*, 2008, hlm. 174-191; Albert C. Kruyt, De Timorezen, dalam: *Bijdrage tot de Taal, Land en Volkenkunde*, deel 79/1923, hlm. 447-8; Yenny M. Y. Mana'o, *Oten Fanu. Suatu Studi Sosiologi Agama dan Refleksi Teologis Terhadap Makna Otenfanu Dalam Suku Atoni Meto di Anin, Amanatun Selatan*, Skripsi S-1, Fakultas Teologi UKAW Kupang, 1995, hlm. 65-68.

keluarga yang bertikai dan sebagiannya lagi dialirkan ke sungai. Bagi masyarakat Meto, babi dipandang sebagai binatang korban yang paling tepat sebab darahnya dingin. Sedangkan darah binatang lain dipandang panas dan tidak baik untuk ritual pendinginan seperti itu. Dalam penggalan narasi di atas, binatang pendingin yang digunakan adalah anjing. Darah anjing panas karena itu dipakai untuk membuang panasnya perang/kekerasan, sedangkan darah babi yang dingin dipakai untuk pendamaian/pendinginan.

Darah merupakan simbol dari pendinginan hati yang panas sehingga merujuk pada perdamaian yang telah terjadi. Idealnya pemercikan darah dilakukan baik kepada korban dan pelaku. Pengaliran darah di sungai dipandang mendinginkan korban dan pelaku serta meluputkan mereka dari bencana. Pemulihan dan rekonsiliasi itu bahkan dipandang mencakup pemulihan dan rekonsiliasi dengan mereka yang sudah meninggal.³³

Variasi yang lain kita temukan dalam narasi di atas, yaitu dengan menggosok tubuh dengan daun pohon *hainikit*. Penyebutan pohon itu sebagai pohon *hainikit* (pendingin) sebenarnya juga secara simbolik menggambarkan kebutuhan yang sama akan restorasi dan keseimbangan antara dingin dan panas, setelah sebuah kejahatan dilakukan. Sumber pendinginan itu berasal dari alam: baik dari darah hewan maupun dari daun sebuah pohon. Alam tidak saja menyediakan kebutuhan sandang dan pangan bagi manusia, tetapi juga pengobatan dan pemulihan.

Setelah Kekristenan menjadi agama yang dominan di Timor Barat, terutama setelah gerakan Kebangunan Rohani pada tahun 1965, praktik-praktik seperti ini dipandang sebagai kekafiran.³⁴ Akibatnya ada bagian-bagian tertentu dalam praktik *naketi* yang diterima, namun sebagian

33 Martha Fallo, *Ritus Halan Nekaf. Suatu Tinjauan Teologis Kontekstual Terhadap Ritus Halan Nekaf di Jemaat Sonhalan Oefau Klasis Amanuban Selatan, Desa Oebaki, Kecamatan Kuanfatu, Kabupaten Timor Tengah Selatan*, Skripsi S-1, Fakultas Teologi UKAW Kupang, 2008, hlm.58-61; Kruyt, *op cit.*, hlm.448.

34 Tentang dampak kebangunan rohani di Timor terhadap melemahnya budaya lokal lihat Steven Farram, *From 'Timor Koepang' to 'Timor NTT': A Political History of West Timor, 1901-1967*, Chales Darwin University 2004, hlm.329-335; Dina Penpada and Ivonne Peka, "Peristiwa 1965 dan Pergumulan Identitas Perempuan TTS", dalam: Kolimon dan Wetangterah (eds.), *op.cit.*, hlm. 290-292; Kolimon, *Memori-Memori Terlarang*, hlm. 47-50; Mery Kolimon, "Makna Pergeseran Identitas Perempuan Dalam Pertemuan Antara Kekristenan dan Budaya Lokal. Sebuah Kasus Budaya Meto Timor Barat", dalam: *Eureka. Jurnal Teologi Kontekstual*, vol. I, no. 1, Oktober 2012, hlm. 47-67.

yang lain ditolak. Praktik pengakuan dosa diterima dan “dikristenkan” tetapi praktik pemotongan hewan ditolak. Jika pada masa pra-Kristen, *naketi* dipimpin oleh *mmane*, maka pada masa Kekristenan, pemimpin ritus adalah pemimpin atau anggota persekutuan doa yang mengklaim diberi karunia oleh Allah untuk melayani mereka yang membutuhkan. Para pendoa Kristen ini memandang pemotongan hewan kurban sebagai yang bertentangan dengan pengorbanan Kristus di Golgota. Bagi mereka, orang Kristen tidak lagi membutuhkan pendamaian oleh darah binatang karena telah diselamatkan oleh Kristus. Meskipun begitu tidak berarti bahwa praktik-praktik ritual pendinginan seperti itu ditinggalkan sama sekali. Orang-orang Kristen Timor di masa kritis kembali kepada ritus-ritus tersebut.³⁵

Dalam cerita Beny dan Sara, selain melakukan ritus potong anjing di sungai dan mengecap darah anjing, mereka juga pergi berdoa ke persekutuan doa, pergi berdoa setiap jam 12 malam di gedung gereja, dan mempersembahkan puteri mereka sebagai pendeta. Sumber-sumber rehabilitasi dan penyembuhan pelaku dalam masa kritis tidak tunggal tetapi berasal dari berbagai arah: kekristenan formal/institusional (mempersembahkan anak menjadi pendeta), kekristenan informal (persekutuan doa), orang pintar/unsur agama suku (darah anjing yang dialirkan di sungai). Rakyat seringkali tidak pusing dengan istilah sinkretisme atau apa pun itu, selama itu memberi jaminan ketenangan jiwa. Sebab sebagaimana penyakit, penyembuhan/pemulihanpun memiliki *setting* antropologis.³⁶ Proses pemulihan itu bukan sebuah proses sekali jadi, melainkan sebuah proses yang teranyam dalam keseluruhan relasi sosial dan seluruh dinamika yang ada di dalamnya.

Yang terjadi hingga kini adalah ritus-ritus pemulihan terkait Tragedi ‘65 itu belum dibuat melibatkan baik korban maupun pelaku dan keluarga mereka. Keluarga korban dan pelaku mencari jalan masing-masing untuk

35 Kolimon, “Peringatan dan Penyembuhan”, *op. cit.*, hlm. 143-145; bdk. Mery Kolimon, “Commemoration And Healing. Finding a Balance between State and Local Mechanism for Dealing with the Historical Wounds of the 1965 anti-communist Violence in East Nusa Tenggara Province, Indonesia”, Paper presented at the Conference on Memory and Commemoration, held by School of Historical and Philosophical Study, University of Melbourne, 20 February 2014.

36 Kolimon, *A Theology of Empowerment*, hlm. 178-179.

pendinginan secara budaya. Sedangkan proses rekonsiliasi (*hela keta/hela beba*) di mana mereka melepaskan bersama beban itu belum terjadi.

Gereja sebagai Pelaku?

Satu hal yang penting untuk ditanggapi oleh Gereja-gereja di NTT pada masa kini terkait Tragedi '65 adalah kenyataan bahwa Gereja secara institusi pada saat itu cenderung diam terhadap pembantaian yang terjadi. Sebagian pihak di kalangan Gereja bahkan memandang pembantaian terhadap kaum komunis dan pelarangan ajaran komunis sebagai cara Tuhan untuk menolong Gereja. Secara khusus peraturan negara agar semua warga negara memilih salah satu dari enam agama resmi yang diakui pemerintah (Islam, Kristen Protestan, Katolik, Hindu, dan Budha) pada waktu itu telah membuat anggota Gereja bertambah. Di beberapa tempat di NTT, kami mendapat informasi bahwa sejumlah pendeta termasuk dalam tim penangkapan, penahanan, dan eksekusi korban. Sebagaimana disebutkan di atas, ada juga gedung gereja di Timor Barat yang dipakai sebagai tempat penahanan dan penyiksaan.

Selama masa-masa itu Gereja kehilangan suara profetisnya terhadap ketidakadilan dan kekerasan negara. Akibat teror dan intimidasi negara, Gereja cenderung diam terhadap ketidakadilan dan penindasan yang dialami masyarakat.³⁷ Bukan itu saja, Gereja pada Tragedi '65 telah mengadopsi dan mengafirmasi '*master narrative*' negara untuk kepentingan orang-orang dalam Gereja. Mereka yang bersimpatik dengan komunisme atau yang dituduh komunis disingkirkan: entah dibunuh atau dimarginalkan. Para tertuduh dilarang untuk menjadi pemimpin Gereja, entah sebagai penatua atau pendeta. Kepemimpinan Gereja karena itu adalah kepemimpinan yang mendukung narasi rezim Orde Baru.

Dalam konteks GKS, misalnya, para korban yang dituduh terlibat sebagai PKI, walaupun akhirnya tidak terbukti dan dibebaskan dari ancaman dibunuh, tetap disuruh mengaku dosa di depan jemaat.³⁸ Di beberapa jemaat di GMT, para korban tidak boleh merayakan perjamuan

37 Kolimon, *Memori-Memori Terlarang*, hlm. 363-371.

38 Yetty Leyloh, "Korban Tragedi '65 Sebagai Orang Berdosa? (Sumba Barat)," dalam: *Memori-Memori Terlarang*, *op.cit.* hlm. 33-76.

kudus dan anak-anak korban tidak dibaptis sampai bertahun-tahun kemudian setelah peristiwa itu terjadi.³⁹

Namun tidak demikian sikap Gereja kepada para pelaku. Karena mendukung 'master narrative' negara mengenai Tragedi '65, para pelaku pun cenderung diperlakukan sebagai pahlawan dalam Gereja. Mereka mendapat tempat terhormat, tanpa pernah harus mengaku dosa atas pembantaian yang telah dilakukan. Dengan cara demikian, para pelaku juga tidak mendapat ruang dalam gereja untuk proses penyembuhan akibat trauma yang dialami sebagai pembunuh. Justru di luar institusi gerejalah (melalui persekutuan doa dan 'orang pintar'), para pelaku ini dapat mengekspresikan kebutuhan mereka akan penyembuhan.

Hingga hari ini Gereja belum sepenuhnya mengkritisi sikap dan posisinya tersebut. Untuk terlibat dalam penegakan keadilan dan kebenaran serta rekonsiliasi bangsa terkait Tragedi '65 di NTT, Gereja-gereja perlu memeriksa posisinya sendiri pada waktu itu dan membuat permohonan maaf kepada para korban. Gereja-gereja bisa saja berkelit bahwa Gereja bukan pelaku, namun banyak kali Gereja bersikap sebagai penonton (*bystander*). Sejumlah studi mengenai penonton/saksi (*bystander*) menunjukkan bahwa dalam peristiwa kekerasan, sikap penonton/saksi mengizinkan bahkan mendorong sikap pelaku terhadap korban.⁴⁰ Di NTT, terutama karena komunisme dipandang sebagai musuh terhadap agama, maka tindakan brutal kepada para korban sepertinya mendapat dukungan dari Gereja. Paling sedikit Gereja harus membuat pengakuan bahwa saat itu Gereja cenderung diam terhadap kejahatan yang terjadi.

Tanda Kain: Melawan Impunitas

Banyak kali cara kita untuk menanggapi masa lalu yang sulit adalah dengan berusaha melupakannya. Kita cenderung memalingkan muka dan berpendapat bahwa waktu akan menyelesaikan luka-luka bangsa akibat tragedi itu. Akibatnya kita juga tidak terbuka untuk berbicara mengenai

39 Welis Taedini, Fany de Haan dan Rani Risi, "Ada Jurang di antara Kita: Peristiwa 1965, Kehancuran Hubungan Kekerabatan, dan Peran Pastoral Gereja di Kupang Timur," dalam: *Memori-Memori Terlarang*, *op.cit.*, hlm. 215-242.

40 Johanna Ray Volhardt and Michal Bilewicz, "After the Genocide: Psychological Perspectives on Victim, Bystander, and Perpetrator Groups", in: *Journal of Social Issues*, vol. 69, No.1, 2013, hlm. 1-15.

penderitaan korban dan tanggung jawab para pelaku. Dampak lanjutan adalah bangsa ini, termasuk Gereja, sering kali terjebak dalam lingkaran impunitas yang memungkinkan kejahatan yang sama terulang di masa depan. Mekanisme impunitas yang sama sering kali terjadi di berbagai konteks masyarakat dan gereja pasca-konflik.

Katharina von Kellenbach, teolog berlatar belakang Jerman, yang berkonsentrasi pada narasi para pelaku Nazi Jerman, dari Maryland University, USA, menunjukkan bahwa penguasa Jerman dan Gereja-gereja di sana pasca-Nazi, sering kali memakai cerita anak hilang yang pulang ke rumah (Lukas 15:11-32) sebagai paradigma sentral dalam usaha Jerman untuk merehabilitasi dan mengintegrasikan kembali para pelaku. Tetapi satu masalah dengan cerita Lukas ini, demikian von Kellenbach, adalah bahwa si pelaku tidak meminta pengampunan. Para pelaku menolak untuk menerima atau dihubungkan dengan kejahatan yang dilakukan sebab mereka merasa tidak bersalah dan mereka percaya bahwa mereka bertindak atas kepentingan sang ayah (negara). Tidak ada kebutuhan untuk kembali ke rumah ayah dengan perasaan bersalah sebab dalam pemikiran mereka, seorang pelaku genosida tidak pernah meninggalkan rumah ayah. Cerita Kristen mengenai dosa dan pengampunan sebagaimana diceritakan dalam perumpamaan anak yang hilang itu dipakai untuk meniadakan hukuman kepada pelaku dan meningkatkan reintegrasi dan restorasi pelaku dalam masyarakat pasca perang di Jerman.⁴¹

Itu sebabnya bagi von Kellenbach, sebagai ganti memakai cerita anak hilang itu sebagai paradigm berteologi, lebih tepat untuk justru memakai cerita Kain, anak sulung Adam dan Hawa (Kej 4). Cerita Kain, yang membunuh adiknya Habel dan yang kemudian ditandai oleh Allah, mengkonsepkan kesalahan sebagai suatu tugas sepanjang hidup. Kesalahan Kain tidak diampuni dan dilupakan, noda dari tindakan membunuh saudara kandungnya itu tidak dihapuskan atau disucikan. Dia tidak dibebaskan dari rasa bersalah atau dibebaskan dari kenangannya. Sebaliknya, Kain diijinkan untuk membangun kembali hidupnya di atas

41 Katharina von Kellenbach, *The Mark of Cain: Guilt and Denial in the Post-War Lives of Nazi Perpetrators*, Oxford Scholarship Online: 2013, hlm. 21.

dasar transparansi radikal dan komemorasi.⁴²

Kain mencoba menyembunyikan kesalahannya (Kej 4:9), tetapi dia dihukum oleh Allah. Namun hukuman itu bukan dimaksudkan untuk membunuh Kain. Kain diijinkan untuk tetap hidup dan dilindungi dari kejahatan balas dendam melalui sebuah tanda. Kain mendapatkan kesempatan kedua. Tanda Kain itu merupakan sebuah penanda publik mengenai kesalahannya di masa lalu. Tanda itu melindunginya dan mencegah dihapuskannya kenangan.⁴³ Tidak ada kisah penyucian ajaib dalam cerita Kain. Tidak ada persembahan yang menyucikan noda darah Habel. Tidak ada ritual untuk membebaskan Kain dari kesalahan masa lalu. Sebagai gantinya, tanda perlindungan Allah mendesakkan sebuah transparansi radikal dan menghubungkan penebusan Kain dengan memori/ingatan. Menceritakan kebenaran menjadi basis bagi pemulihan moral dan spiritual. Kain hidup, berhasil dan produktif ketika dia menikah, menjadi ayah dan pendiri kota Nod, serta bertumbuh ke dalam memori pembunuhan saudaranya sendiri dan mencapai (kembali) integritas moral. Kain kemudian menjadi pendiri kota, leluhur dari para seniman dan pengembang budaya (Kej. 4:17-24). Itu hanya terjadi sebab dia tidak menyembunyikan kesalahannya.

Dalam cerita Kain, pengampunan dipindahkan dari urusan internal hati kepada ruang publik untuk tindakan dan komunikasi. Kain belajar untuk memikul beban rasa bersalah ketika dia mengkomunikasikan pelajaran itu kepada keluarga dan komunitasnya. Ini menjadi pelajaran yang berharga juga buat kita: tidak ada solusi cepat melainkan ada banyak interaksi dan praktik dari langkah kecil yang mengubah perspektif, mengubah sikap, dan memperbaiki relasi.⁴⁴

Para pelaku dan Gereja-gereja di Indonesia, khususnya di Nusa Tenggara Timur dapat belajar dari kisah Kain untuk menjadikan Tragedi '65 sebagai suatu tanda dalam sejarah bangsa dan sejarah Gereja. Hanya dengan tidak berusaha menutup-nutupi tanda itu, kita belajar untuk

42 Bdk. Avishai Margalit, *The Ethics of Memory*, London: Havard University Press 2004, hlm. 198-199.

43 Bdk. Erin McGlothlin, *Second-Generation Holocaust Literature: Legacies of Survival and Perpetration*. Rochester, NY: Camden House, 2006, hlm. 3.

44 *Op.cit.* hlm. 22.

'menguasai dosa yang setiap saat mengintip di depan pintu' (Kejadian 4:7) kehidupan bangsa kita. Hal ini tentu tidak mudah. Bisa jadi ada yang menganggapnya sebagai berlebihan dan mempermalukan korban yang ingin melupakan masa lalu. Dan memang konsep tanda Kain itu adalah sebuah ide berbahaya. Namun waktu saja tidak akan mengubah sikap. Hanya keterlibatan yang terbuka, debat publik dan percakapan pribadi dan tindakan reparasi dari rekonsiliasi yang akan mengubah.

Dalam konteks Tragedi '65 di Indonesia, pengakuan dosa/ Pernyataan penyesalan pelaku secara publik akan membuat mereka tampil dalam terang baru, yaitu terang yang menyoroti masa lalu yang gelap. Kemampuan pelaku untuk menyesal membuktikan bahwa mereka tidaklah semata-mata jahat, walau pun kejahatan yang dilakukan di masa lalu sangat buruk. Dengan begitu pelaku dapat dimaafkan tetapi kejahatan yang sama tidak akan lagi ditolerir oleh masyarakat di masa yang akan datang.

Katharina von Kellenbach benar bahwa terutama terkait kejahatan negara, keterbukaan publik itu mensyaratkan percakapan kritis dan kajian komunal yang mendorong perubahan dalam kebijakan publik, perilaku personal, pendidikan, dan budaya. Kelepasan dari kesalahan bukanlah hasil dari sebuah intervensi ilahi yg ajaib, tetapi buah dari iman kepada kemampuan manusia untuk mengubah dan mengambil tanggung jawab di depan penderitaan orang lain.⁴⁵

Daftar Rujukan

Buku-buku

- Bernard, Taryn, "Justificatory Discourse of the Perpetrator in TRC Testimonies, A Discourse-Historical Analysis", MA Thesis, Department of General Linguistic of Stellenbosch University, South Africa, 2009.
- Berry, Kathleen, *Unmaking War, Remaking Man, Santa Clara*. CA: Rising Phoenix, 2010.
- Kolimon, Mery dan Liliya Wetangterah, (ed.), *Memori-Memori Terlarang. Perempuan Korban dan Penyintas Tragedi '65 di Nusa Tenggara Timur*. Kupang: Bonet Pinggupir 2012.

45 Von. Kellenbach, *op.cit.*, hlm. 32-33.

- Kolimon, Mery, *A Theology of Empowerment. Reflections from a West Timorese Perspective*. Berlin: Lit Verlag, 2008.
- Margalit, Avishai, *The Ethics of Memory*. London: Havard University Press 2004.
- McGlothin, Erin, *Second-Generation Holocaust Literature: Legacies of Survival and Perpetration*. Rochester, NY: Camden House, 2006.
- Roosa, John, Ayu Ratih, dan Hilmar Farid (ed.), *Tahun yang Tak Pernah Berakhir*. Jakarta: EELSAM, 2004.
- Van Kampenhout, Daan, *The Tears of the Ancestors. Victims and perpetrators in the Tribal Soul*. Phoenix Arizona: Zeig, Tucker & Theisen, Inc. 2008.
- Von Kellenbach, Katharina, *The Mark of Cain: Guilt and Denial in the Post-War Lives of Nazi Perpetrators*. Oxford Scholarship Online: 2013.

Artikel

- Allpress, Jesse A. , Rupert Brown, Roger Giner-Sorolla, Julien A. Deonna, and Fabrice Teroni, "Two Faces of Group-Based Shame: Moral Shame and Image Shame Differentially Predict Positive and Negative Orientations to Ingroup Wrongdoing," dalam: *Personality and Social Psychology Bulletin* 2014, Vol. 40(10), hlm.1271.
- Dillon, Christopher, "Tolerance means weakness: the Dachau Concentration Camp SS., Militarism, and Masculinity, dalam: *Historical Research*, 2013 May, vol. 86 232), hlm.373-389.
- Farram, Steven, "From 'Timor Koepang' to 'Timor NTT'", *A Political History of West Timor, 1901-1967*, Charles Darwin University 2004, hlm.329-335.
- Junita, Nina, "Beny. Mencari Penyembuhan" dalam: Putu Oka Sukanta (ed.), *Memecah Pembisuan. Tutaran Penyintas Tragedi '65-'66*. Jakarta: Lembaga Kreatifitas Kemanusiaan 2011, hlm. 25-44.
- Kolimon, Mery, "Commemoration and Healing. Finding a Balance between State and Local Mechanism for Dealing with the Historical Wounds of the 1965 anti-communist Violence in East Nusa Tenggara Province, Indonesia", Paper presented at the Conference on Memory and Commemoration, held by School of Historical and Philosophical Study, University of Melbourne, 20 February 2014.

- Kolimon, Mery, "Makna Pergeseran Identitas Perempuan dalam Pertemuan Antara Kekristenan dan Budaya Lokal. Sebuah Kasus Budaya Meto Timor Barat", dalam: *Eureka. Jurnal Teologi Kontekstual*, vol. I, no. 1, Oktober 2012, hlm.47-67.
- Kolimon, Mery, "Peringatan dan Penyembuhan" dalam: Deetje Rotinsulu Tiwa dan Mariska Lauterboom (ed.), *Perempuan Indonesia dalam Karya dan Pengabdian*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2014, hlm.27-155.
- Kruyt, Albert C. , "De Timorezen", dalam: *Bijdrage tot de Taal, Land en Volkenkunde*, deel 79/1923, hlm. 447-448.
- Leyloh, Yetty, "Korban Tragedi '65 Sebagai Orang Berdosa? (Sumba Barat)," dalam: *Memori-Memori Terlarang*. hlm.33-76.
- Prior, John Mansford, "The Silent Scream of a Silenced History: Part One: The Maumere Massacre of 1966", in: *Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research*, vol. 40, Issue 2, 2011, hlm.. 117-143.
- Prior, John Mansford, "The Silent Scream of a Silenced History: Part Two: Church Responses", in: *Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research*, vol. 40, Issue 4, 2011, hlm.. 311-321.
- Sheikh, Sana, "Cultural Variations in Shame's Responses: A Dynamic Perspective," dalam: *Personality and Social Psychology Review*, 2014, Vol. 18(4), hlm.387- 403.
- Taedini, Welis, de Haan, Fany dan Risi, Rani, "Ada Jurang di antara Kita: Peristiwa 1965, Kehancuran Hubungan Kekekabatan, dan Peran Pastoral Gereja di Kupang Timur", dalam: *Memori-Memori Terlarang*, hlm.215-242.
- Tombs, David, "Lived Religion, (In)tolerance and the Dehumanizing Violence of the Cross," makalah yang disampaikan pada lokakarya Lived Religion and the Politics of (In)Tolerance, Free University Amsterdam, 3 December 2014.
- Volhardt, Johanna Ray and Bilewicz, Michal, "After the Genocide: Psychological Perspectives on Victim, Bystander, and Perpetrator Groups", in: *Journal of Social Issues*, vol. 69, No.1, 2013, hlm.1-15.59

Manuskrip

- Fallo, Martha, "Ritus Halan Nekaf. Suatu Tinjauan Teologis Kontekstual Terhadap Ritus Halan Nekaf di Jemaat Sonhalan Oefau Klasik Amanuban Selatan, Desa Oebaki, Kecamatan Kuanfatu, Kabupaten Timor Tengah Selatan", Skripsi S-1, Fakultas Teologi UKAW Kupang, 2008,
- Mana'o, Yenny M. Y., "Oten Fanu. Suatu Studi Sosiologi Agama dan Refleksi Teologis Terhadap Makna Otenfanu Dalam Suku Atoni Meto di Anin, Amanatun Selatan", Skripsi S-1, Fakultas Teologi UKAW Kupang, 1995.

Internet

- Cherry, Kendra "What is Cognitive Dissonance," dalam <http://psychology.about.com/od/cognitivepsychology/f/dissonance.htm>, diakses 13 Januari 2015.
- Kolimon, Mery, "Beny. The Search for Healing," dalam: Putu Oka Sukanta (ed.), *Breaking the Silence, Survivors Speak about 1965-1966 Violence in Indonesia*, translated by Jennifer Lindsay, Clayton, Victoria: Monash University Publishing, 2014 <http://books.publishing.monash.edu/apps/bookworm/view/Breaking+the+Silence%3A+Survivors+Speak+about+1965-66+Violence+in+Indonesia/183/OEBPS/c02.htm>, diakses 18 Desember 2014.
- Olson, Gary, "Masculinity, Militarism, and Empathy," dalam: <http://dissidentvoice.org/2011/06/masculinity-militarism-and-empathy/>, diakses 21 Desember 2014.