

KONVERSI KEAGAMAAN PASCA 1965: MENGURAI DAMPAK SOSIAL BUDAYA DAN HUBUNGAN ISLAM-KRISTEN DI PEDESAAN JAWA

M. Alie Humaedi

Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan
Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) Jakarta
humaedi2014@gmail.com

Artikel diterima 23 Desember, diseleksi 24 Desember, dan disetujui 26 Desember 2017

Abstract

After 1965, many Muslims who were affiliated to the Indonesian Communist Party (PKI) in various rural areas in the Dieng and Slamet mountains of Central Java, converted to Christianity. That was the time when the ebb and flow of the relationship between Islam and Christianity were evident. The conversion of the PKI supporters to Christianity raised many issues that did only include religious issues, but also encompassed other issues such as socio-culture and prevailing economics of Christians in Kasimpar, Petungkriono and Karangobar villages. The question is, what are the socio-cultural and religious impacts of the conversion in the villages of Dieng and Slamet in Pekalongan and Banjarnegara? This qualitative research data is found through in-depth interviews, observations, as well as that from Dutch archives, National Archives, and Christian Synod of Salatiga. The research has discovered that the conversion has sparked hostility and harmed the social relations of Muslims and Christians in Kasimpar, Petungkriono and Karangobar. Those who were involved did not only comprise the network of Pesantren Wonopringgo. As preented from their social life and practices, it is easy to see the communal conflict which is not only latent, but also manifest. Religious internalization became inferior to the stereotyping of political affiliations in the past. As a result, social integration and interfaith relations have become difficult to achieve until now.

Keywords: Conversion, PKI, Tradition, Islamic and Christian Conflict.

Abstrak

Pasca tahun 1965, banyak orang Islam di berbagai pedesaan di pegunungan Dieng dan Slamet Jawa tengah yang berafiliasi ke Partai Komunis Indonesia (PKI) melakukan konversi ke Kristen. Di saat itulah, pasang surut hubungan Islam dan Kristen terlihat jelas. Konversi orang PKI ke Kristen rupanya memunculkan banyak persoalan, bukan hanya isu keagamaan saja, tetapi juga mencakup isu sosial budaya dan dominasi ekonomi orang Kristen di desa Kasimpar, Petungkriono dan Karangobar. Persoalannya, bagaimana dampak sosial kebudayaan dan keagamaan dari peristiwa konversi orang PKI ke Kristen di pedesaan Dieng dan Slamet Pekalongan dan Banjarnegara? Data penelitian kualitatif ini digali dengan wawancara mendalam, observasi dan didukung dengan data yang berasal dari arsip Belanda, Arsip Nasional dan Sinode Kristen Salatiga. Penelitian telah menemukan konversi orang PKI ke Kristen semakin memicu permusuhan dan memperkeruh hubungan sosial orang Islam dan Kristen di Kasimpar, Petungkriono dan Karangobar. Pelakunya semakin melebar dengan melibatkan jaringan dari pesantren Wonopringgo. Seringkali terlihat, bahwa konflik yang ada tidak lagi bersifat laten, tetapi mengarah pada bentuk konflik manifest yang terurai pada praktik kehidupan sosialnya. Internalisasi keagamaan menjadi kalah dengan stereotyping afiliasi politik di masa lalu. Akibatnya, integrasi sosial dan hubungan antar agama menjadi sulit terwujud hingga kini.

Kata kunci: Konversi, Orang PKI, Tradisi, Konflik Islam dan Kristen.

PENDAHULUAN

Era tahun 1950 sampai 1970, wajah politik Indonesia dipenuhi oleh berbagai peristiwa kekerasan. Pada umumnya aksi kekerasan tersebut membawa nama atau atas nama agama, baik sebagai label dari ideologi partai politik tertentu, ataupun sebagai akar gerakan pemberontakan di beberapa daerah. Saat itu, ideologi keagamaan juga seringkali diperhadapkan dengan wajah ideologi lainnya, seperti nasionalisme dan komunisme. Kontestasinya terjadi di mana-mana, khususnya di Jawa Tengah. Sampai-sampai surat kabar *Harian Merdeka* di Jawa Tengah pada bulan Juli tahun 1959 menyebut kontestasi kelompok keagamaan, nasionalisme dan komunisme yang seringkali melahirkan kekerasan tersebut dianggap sebagai penyebab dari peta politik "Djawa Tengah Kotor". Sebutan tersebut menyiratkan berbagai kelompok saling berhadapan dan menciptakan keresahan di tengah kehidupan masyarakat Jawa Tengah. Situasi "Jawa Tengah Kotor" mencapai puncaknya pada periode tahun 1965-1967, khususnya setelah peristiwa G 30 S meletus, Tahun-tahun tersebut dianggap masyarakat pelaku dan korban sebagai tahun puncaknya dendam, benci, dan kekerasan.

Peristiwa G-30 S tahun 1965 bagi sebagian besar pengkaji kekerasan konteks Indonesia, adalah titik tolak dari suatu "budaya kekerasan" pasca kemerdekaan (Fuller 2002, Cribb 1990). Penyebab dan dampaknya tidak sekadar bersifat politis, tetapi juga pertemuan berbagai kepentingan dalam aspek politik, ekonomi, sosial, budaya, dan agama. Sebelum tahun itu, keadaan nasional dipenuhi oleh intrik kekuasaan dan tarik menarik politik antara kubu nasionalis, agama, dan komunis (Nasakom). Berbagai isu dikembangkan sedemikian rupa untuk saling menjatuhkan, tanpa terkecuali masalah pelekatan komunisme sebagai

"paham anti-agama", soal nasionalisasi aset Belanda yang kebanyakan dikuasai militer, dan tuduhan keterlibatan Masjumi dalam aktivitas DI TII (Cribb 1990).

Beberapa penelitian memaparkan bagaimana usaha dan prinsip saling menjatuhkan di atas terbawa sampai ke tingkat lokal pedesaan. Benih-benih kebencian bersemai dengan baik sampai meletusnya peristiwa G 30 S yang menjadikan partai dan orang PKI sebagai "tertuduh" atau "dalang" tragedi itu. Ratusan ribu orang PKI, dalam versi angka berbeda (Adam 2005; Triyana 2003; Cribb 1990) diburu, dipenjara, dan dibunuh tanpa proses pengadilan yang memadai. Selain militer sebagai pelaku, komponen masyarakat dan laskar keagamaan, khususnya partai dan orang NU, Masjumi, Muhammadiyah dan beberapa kelompok keagamaan non-Islam dianggap juga terlibat dalam gerakan "sapu bersih" orang PKI (Apriyanto 2000). Berbagai tafsir agama dan sosial dikerahkan untuk melihat peristiwa ini. Tak pelak pula, ketakutan dan trauma mantan orang PKI di kemudian hari kerap mewarnai sarirasa kemanusiaan dan keagamaan mereka, khususnya dalam proses pergaulan masyarakat beragama.

Upaya rekonsiliasi terhadap peristiwa kekerasan di atas seringkali dilakukan berbagai pihak. Namun upaya tersebut selalu mengalami kegagalan, karena persepsi yang ada selalu berbeda dan bertolakbelakang. Ada persepsi bahwa orang PKI adalah korban, tetapi ada versi lain bahwa kelompok-kelompok keagamaan, khususnya NU adalah korban dari kebiadaban PKI. Posisi sebagai korban dan pelaku menjadi sangat penting dalam membangun sebuah rekonsiliasi itu. Oleh karena itulah, atas dasar ingatan dan trauma "peristiwa 65", Budiawan (2004) dalam disertasinya telah memetakan sikap masyarakat umum dengan empat sikap, yaitu: (1) memaafkan dan melupakan; (2)

memaafkan jangan melupakan; (3) tidak memaafkan dan melupakan; dan (4) tidak memaafkan jangan melupakan. Pilihan sikap ini masih tergambar jelas di dalam interaksi sosial masyarakat Kasimpar, Petungkriyono, Pekalongan dan beberapa desa di pegunungan Dieng.

Terkhusus untuk wilayah Kasimpar, ada catatan menarik. Dalam peta Belanda dan bahasa keseharian orang Petungkriyono, Kasimpar biasa disebut Derma. Wilayah pedesaannya berada di ujung selatan Pekalongan dan berbatasan langsung dengan wilayah Banjarnegara (Joekes, 1940). Di wilayah ini terdapat sebuah gereja induk yang dahulu dikenal sebagai Gereja Kerasulan yang sengaja didirikan oleh Kiai Sadrach. Melalui muridnya, gereja induk kemudian mengembangkan *pepantannya* ke Cemiring, Karangobar, Purbo, dan Katembelan. Perimbangan jumlah penduduk pada tahun 1930, 68% Kristen dan 26% Islam, dan 8% Hindu (Catatan GK 1976), 62% Kristen dan 38% Islam di tahun 2003 (Petungkriyono dalam Angka tahun 2004), dan menjadi 61% Kristen dan 39% Islam di tahun 2015. Keadaan wilayah Kasimpar disebut-sebut lebih angker dan “berhantu” dari pedesaan Karangobar di Banjarnegara. Karenanya, Sadrach dan muridnya yang membuka pedesaan ini dianggap sebagai orang sakti dan wingit setingkat Ratu Adil (Humaedi, 2014).

Dalam konteks pasca 1965, daerah Kasimpar khususnya, menjadi sangat menarik dikaji dari sisi kebudayaan dan keagamaannya. Secara kebudayaan ada nilai-nilai baru yang dibangun untuk menjadi semacam upaya rekonsiliasi dari para pihak yang terlibat konflik di tahun 1965. Sementara secara keagamaan, beberapa aspek terkait pertemuan dan konversi terjadi dalam intensitas yang cukup sengit. Oleh karena itu, tulisan ini sedikit banyak hendak mempertanyakan mengapa orang PKI melakukan konversi ke Kristen? Bagaimana pula

pandangan dan pengaruh sosial budaya dan keagamaan bagi dua kelompok keagamaan atas peristiwa konversi orang PKI dari Islam ke Kristen?

Pertanyaan di atas didasarkan pada kerangka berpikir bahwa setiap individu akan memiliki sistem adaptasi yang dianggap bermanfaat dan menjaga kehidupan diri dan keluarganya, termasuk dalam proses adaptasi sosialnya. Obyektifikasi dan internalisasi keagamaan sebagaimana teori Peter L Berger (1997) pun akan disesuaikan dengan situasi yang tidak membahayakan dirinya. Hal ini dilakukan sebagai salah satu jalan untuk memendam segala trauma kekerasan di masa lalu, atau mengurangi kontak-kontak langsung dengan kelompok-kelompok yang dianggap membahayakan dirinya di masa lalu ataupun di masa yang akan datang. Sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh Singgih Nugroho (2005) di Boyolali, di mana untuk menghindari perburuan dan pembunuhan, banyak orang PKI yang berlindung di bawah naungan gereja dan memilih masuk atau konversi ke dalam Kristen. Rupanya hal ini tidak hanya terjadi di Boyolali, beberapa desa di pegunungan Dieng dan Slamet seperti Kasimpar, Petungkriyono, dan Karangobar pun mengalami hal serupa. Secara konteks lokal, “baptisan massal,” sebutan khas terhadap peristiwa konversi orang PKI ke Kristen, semacam ini akhirnya akan berdampak pada pola-pola hubungan internal dan eksternal (antar) kelompok-kelompok keagamaan di masa berikutnya.

METODE

Penelitian ini didasarkan pada data yang dikumpulkan untuk penelitian program pemetaan kejadian kekerasan era tahun 1930 sd 1960-an yang didanai oleh *Netherland Institute voor Oorlogs Documentatie Amsterdam* pada tahun

2003 sd 2008. Data lapangan kemudian mendapatkan pembaharuan dan informasi tambahan saat penelitian gerakan kekerasan di desa-desa pegunungan Dieng di tahun 2015. Pengumpulan data dilakukan dengan wawancara mendalam terhadap para pelaku sejarah dan tokoh-tokoh masyarakat mengenai aspek-aspek terkait sejarah orang PKI, pergumulan Islam dan Kristen, konversi, dan pengaruhnya terhadap dinamika kehidupan sosial masyarakat pedesaan. Selain wawancara mendalam, observasi partisipatif terhadap tinggalan-tinggalan kesejarahan masa lalu, dan beberapa praktik kebudayaan dan keagamaan yang dianggap sebagai sebuah hasil pertemuan atau pergumulan berbagai kelompok agama dan paham ideologi tertentu pun dilakukan di wilayah-wilayah pedesaan pegunungan Dieng dan Slamet.

Penggalian data sejarah dengan penelusuran arsip di Arsip Nasional, Sinode Salatiga, Keuskupan Agung Semarang, dan beberapa dokumen yang disediakan oleh NIOD pun dilakukan untuk memperkaya kajian. Penelitian ini diharapkan dapat menjelaskan fenomena konversi orang mantan PKI, dan pergumulannya di tengah kehidupan kelompok keagamaan Islam dan Kristen di pedesaan Dieng dan Slamet.

PEMBAHASAN

Orang PKI di Tengah Islamisasi dan Kristenisasi

Islamisasi dan kristenisasi dalam pengertian internal dan eksternal di Kasimpar dan beberapa desa di pegunungan Dieng dan Slamet betul-betul terjadi. Proses islamisasi di Karangobar dan Kasimpar dilakukan oleh para aktivis organisasi Syarikat Islam (SI) dan organisasi Islam lain seperti NU dan Muhammadiyah dari Surakarta, Wonosobo, dan Pekalongan. Aktivitas SI misalnya dimulai sejak tahun

1912 hingga pasca kemerdekaan, walau SI di Surakarta sendiri telah kehilangan pamor organisasinya sejak tahun 1927-an. Sebagai efek balik dari kristenisasi, tahun 1920-1942 gerakan SI (dengan nama-nama berbeda) telah secara aktif melakukan islamisasi terhadap para mantan jemaat Sadrach yang tidak terakomodasi oleh GKJ. Tahun-tahun kemudian disusul oleh organisasi lain.

Pola islamisasinya mempunyai kemiripan, yaitu sama-sama dibungkus oleh kepentingan ekonomi politik yang memberi benturan dan penghadapan dengan komunitas Kristen dan Cina Thiong Hoa Kie Tok Hwa Hwe (THKTKH). Sebelumnya mereka telah lebih dahulu menguasai distribusi produksi dan kepemilikan tanah jauh sebelum kedatangan SI. Masa tahun 1942-1990 dianggap sebagai masa koordinasi dan pembesaran jemaah publik Islam SI di Karangobar. Beberapa orang komunis (kelompok merah) bergabung dengan SI seperti halnya yang terjadi di Semarang. Hal ini mendapat tentangan keras di kalangan Islam SI dan organisasi tarikat di Banjarnegara. Tahun-tahun itu pertentangan antara kelompok Islam dengan Kristen dan komunitas Cina mengalami puncak, seperti rentetan peristiwa anti Cina (Kristen) di Kudus tahun 1918, Wonosobo tahun 1926, juga terjadi di Banjarnegara, meski dalam skala kecil. Puncak pertentangan yang berdarah-darah antara kelompok SI dan Cina (Kristen GKI) dalam berbagai bidang terjadi di tahun 1955-1960. Sugiyanto, Abdul Fatah, dan Tajri merupakan ilustrasi tokoh-tokoh pemimpin kekerasan sosial era 1950-1967-an.

Sementara itu, kristenisasi yang terjadi di wilayah pedesaan gunung Dieng dan Slamet sama-sama dimulai tahun 1880-1935. Adapun dekade 1960-an merupakan kristenisasi berbasis politik ideologi (baptisan massal) pasca PKI, dan dekade tahun 1990-2015 adalah puncak

hubungan antar agama dari rentetan kesejarahan sebelumnya. Kristenisasi dalam sejarah sosial pedesaan di wilayah pegunungan Jawa Tengah ini menggunakan empat pola berbeda. *Pertama*, pola kristenisasi yang dilancarkan zending Belanda lebih ditekankan pada aspek fasilitas dan kekuatan ekonomi politik. Pola ini digunakan di tahun 1880-1925. *Kedua*, pola kristenisasi yang dilakukan komunitas Sadrach dengan mengakomodasi filsafat kejawaan dan *ngelmu* dalam mengembangkan Kristen. Pola ini digunakan pada kisaran tahun 1887-1935. *Ketiga*, kristenisasi yang berbasis kepentingan ideologi politik khususnya saat fenomena konversi mantan orang-orang PKI ke Kristen. Hal ini berlangsung pada dekade 1960-1980-an. *Keempat*. Kristenisasi atas nama harmoni hubungan masyarakat yang dibingkai legitimasi sosial, berupa penguasaan sumber-sumber ekonomi politik dan tradisi yang diperoleh dari generasi sebelumnya terhadap kelompok Islam. Pola ini berlangsung mulai tahun 1990-2015 dan memunculkan tanda-tanda dinamika konflik berupa radikalisme agama dan radikalisme agraria.

Rangkaian dari proses islamisasi dan kristenisasi di atas tampak pada praktik kehidupan komunitas, budaya atau tradisi, bahasa, dan karakter keagamaan lokal yang melekat dan dipraktikkan oleh individu-individu penganut agama. Karena kristenisasi dan islamisasi itu, umat Kristen dalam konteks Gereja Kristen Jawa (GKJ) Kasimpar dan beberapa *pepantan* di Karangobar misalnya telah melakukan resistensi sekaligus revitalisme unik dibandingkan GKJ atau kelompok Kristen di daerah lain. Resistensi paling nyata adalah mereka menghindari diri dari kontak langsung dengan kelompok Islam. Hal ini sangat berbeda dengan daerah lain, di mana kelompok Kristen rata-rata akan berhubungan baik dengan mayoritas Islam, baik di perkotaan

ataupun pedesaannya. Kondisi seperti itu pun terjadi pula pada kelompok Islam. Pola revitalisme dan revivalisme kelompok penganut Islam yang dimotori oleh sistem dan jaringan Wonopringgo di tahun 1990-2010an ini kemudian menjadi khas dan lebih “galak” dari tahun-tahun sebelum kedatangan mereka.

Kelompok Kristen Kasimpar memilih melakukan ambang batas isolasi, yang sebenarnya tidak sepenuhnya isolasi diri. Bentuk-bentuk radikalisme, dari paling sederhana sampai yang membahayakan diri dan kelompok lain juga pernah dilakukan sejak proses pembentukan masyarakat agamanya. Bentuk ini semakin ditegaskan sesaat kedatangan orang Islam dan lebih khusus dari sistem dan jaringan pesantren Wonopringgo Pekalongan yang dianggap “mengancam” kehidupan sosial keagamaan dan ekonomi politik mereka. Kehadiran orang Kristen, khususnya dari Komunitas Sadrach telah menimbulkan eksklusivisme agama tahap awal, yaitu saat *babad alas* di beberapa pedesaan tersebut. Eksistensi dan rasa eksklusivisme mereka kemudian seolah terganggu oleh kehadiran kelompok lain di tengah masyarakat di zaman setelahnya.

Keragaman agama dan budaya di Kasimpar kemudian terjadi di tahun 1930 ke atas, setelah para penginjil Eropa atau Kristen zending semakin aktif melakukan kristenisasi di wilayah ini sepeninggal Sadrach. Sedikit demi sedikit, pengaruh Sadrach dan komunitasnya pudar ditelan jiwa modernitas yang dibawa zending dan lembaga resmi gereja. Kehadiran orang-orang Islam di saat berikutnya semakin menambah keragaman dan menambah eksklusivitas yang dimiliki kelompok Kristen.

Berdasarkan naskah-naskah Sinode GKJ Salatiga dan Sinode *Nederlands Gereformeerde Zendings Vereeniging* (NGZV) Semarang dari tahun-tahun yang mendekati pembukaan dan

penyelesaian jalur kereta api (1879-1934) dan jalan raya (1911-1960), kasus kristenisasi di sepanjang pegunungan Dieng terbagi atas dua kelompok, masing-masing tetap dipengaruhi zending Belanda. *Kelompok pertama*, kelompok zending yang mendapatkan satu majelis di Banyumas kota dan enam majelis di wilayah Banyumas, yaitu tiga majelis di Karang Anyar, satu majelis di Purbalingga, dua majelis di Pekalongan, satu majelis di Banjarnegara, dan satu majelis Patuguran. *Kelompok kedua*, kelompok Sadrach mempunyai empat majelis di Banjarnegara, delapan majelis di Purwokerto, dua majelis di Sumpiuh, dua majelis Singamarta, 19 majelis di wilayah Dieng, terdiri dari tiga majelis di Karangkoobar, enam majelis di Batur, lima majelis di Wonosobo, dan lima majelis di Pekalongan bagian atas, termasuk di dalamnya adalah Darma Kasimpar (Gullot 1985, Weitjens 1974, Sumanto 1974).

Seiring pertumbuhan infrastruktur ekonomi, penyebaran Kristen melalui kedua kelompok Kristen di atas berlangsung secara intens yang memungkinkan bertambahnya jumlah orang Kristen. Tahun 1889 orang Kristen di Banjarnegara awalnya berjumlah 334 jiwa yang tersebar di sekitar 34 desa (Heyting 1891), dan pada tahun 1900 menjadi 729 jiwa dengan jumlah desa 44 dan 36 penatua atau *pepantan* (Sumartana 2002). Kedua kelompok jemaat: zending dan Sadrach masing-masing bekerja sendiri-sendiri, meski kadang satu sama lainnya bekerjasama dalam suatu *momen* atau daerah seperti kasus zending Bieger, guru Injil Wilhelm, dan Sadrach dengan bantuan mevr. Philips ketika melakukan kristenisasi di Bagelen. Tahun 1899, Karesidenan Banyumas terpetakan atas tiga penginjilan zending; wilayah kristenisasi Vermeer dan Uhlenbusch; wilayah Kristen Mevr. Philips; dan wilayah Kristen Sadrach (Wolerbeek 1939).

Tahun-tahun di atas secara kronologis menjadi latar pembukaan wilayah besar-besaran di pegunungan Dieng dan Slamet oleh Belanda. Tujuannya untuk mewujudkan kebijakan ekonomi yang bersifat efektif atas distribusi produksi. Penggandengan zending dilakukan untuk kristenisasi di wilayah yang dibuka sebagai perkebunan teh, gula, dan tembakau, serta pembukaan jalur transportasi tengah-timur. Tahun 1899-1929 menjadi latar kristenisasi kelembagaan formal zending dan informal pengabar pribumi. Berbeda di kisaran tahun 1930-1967 dan 1970-2000 lebih tertuju pada kristenisasi mantan jemaat Sadrach melalui GKJ dan Salatiga zending.

Kristenisasi sendiri dilakukan dengan banyak model. Dengan dalih hanya akan melayani orang-orang Cina di pedesaan Dieng, khususnya Karangkoobar, terjadilah proses dan praktik kristenisasi yang menyebar. Puluhan orang pindah ke agama Kristen, baik memilih Gereja Hevromd (GKI) Wonosobo ataupun GKJ Banjarnegara. Demikian halnya dengan kasus di Kasimpar, puluhan orang menjadi Kristen akibat dari konsep baru (akuisisi) penginjilan yang dilakukan zending resmi non-Sadrach yang mengandalkan perisai *trah* keturunan keluarga besar Komunitas Kristen Sadrach sebelumnya. Di tahun 1935-1980, melalui pendidikan dan pengajaran al-Kitab dengan interpretasi modern, penginjil dapat mengajak 114 penduduk non-Kristen, dan 87% atau sekitar 191 orang dari Komunitas Kristen Sadrach masuk ke dalam penggembalaan Kristen.

Selain itu, dari sejumlah 114 orang penduduk non-Kristen di Kasimpar yang melakukan konversi ke Kristen, 93 orang merupakan hasil pengkristenan yang dilakukan sesaat setelah pecahnya peristiwa G 30 S. Orang-orang PKI yang dianggap menjadi dalang peristiwa dan anggota biasa partai mencari selamat

di bawah lindungan gereja. Konversi ke Kristen waktu itu sangat terasa bermuatan politis, yaitu mencari perlindungan di saat orang PKI di Petungkriyono dan sekitarnya dikejar, diburu, dan dibunuh di Kayupuring dan Kalibening oleh kelompok Islam, baik berasal dari NU, SI, dan Masjumi (Wawancara dengan Abdul Malik di Petungkriyono, 16 April 2008, dan diperbaharui 10 Desember 2015). Hal ini tentu tanpa mengecualikan bahwa beberapa anggota Kristen betul-betul masuk ke Kristen atas dasar ketulusan hati (*blessing*). Namun, harus diakui pula bahwa bagaimana pun situasi politik nasional tidak memungkinkan orang-orang PKI untuk memilih bergabung ke kelompok keagamaan yang menjadi musuh utama paham komunisme. Karenanya, secara politis, mereka hanya bisa bergabung dan konversi ke Kristen yang masih berada dalam partai bersimbolkan nasionalisme. Sebenarnya konversi ini pernah menjadi bahan atau pertimbangan dari perdebatan sengit antara partai-partai Islam dengan kelompok Kristen dalam partai nasionalis saat akan dikeluarkannya UU Pernikahan tahun 1974 di DPR (Jazuni 2004).

Dalam proses pembersihan PKI, maka satuan militer seperti Angkatan Laut Republik Indonesia (ALRI) Pekalongan dan kaveleri Gembong Singoyudho dari KODIM Banjarnegara merupakan divisi paling ditakuti oleh orang-orang PKI. Dua satuan militer ini dikenal sebagai pencari dan pengendus ulung orang PKI. Mereka bertugas mencari orang PKI, baik yang berasal dari kelompok peringkat pertama maupun peringkat kedua di hutan-hutan belantara dan pegunungan Dieng dan Slamet. Perbedaan dari kelompok peringkat pertama dan kedua didasarkan pada peran mereka dalam memobilisasi massa simpatisan. Aktor intelektual, pengurus, dan propagandanis PKI dimasukkan sebagai kelompok pertama. Sebaliknya, massa simpatisan dimasukkan ke

kelompok peringkat kedua. Perbedaan peringkat ini menentukan jenis hukuman yang diterima (Wawancara dengan Taufik di Banjarnegara, 2 Mei 2008, dan diperbaharui 5 Desember 2015).

Setelah orang-orang PKI diburu dan tidak jarang langsung dihukum mati tanpa proses pengadilan, puluhan orang di Kasimpar bahkan ratusan orang PKI di Petungkriyono masuk ke Kristen dengan alasan ketakutan. Orang-orang PKI itu tidak hanya berasal dari Kasimpar, tetapi juga kebanyakan berasal dari desa sekitar, seperti Yosorejo, Mudal, Doro, Kayupuring, Katembelan, Jolotigo, Purbo, bahkan dari Karangkojar. Desa-desa ini berbatasan langsung dengan wilayah perkebunan dan hutan. Setelah isu munculnya kebijakan nasional mengenai nasionalisasi aset kolonial di tahun 1950-1962an merebak, masyarakat di desa-desa ini termakan oleh propaganda PKI untuk melakukan penyitaan dan pembagian bersama atas tanah perkebunan dan hutan itu (Wawancara H. Ismail di Petungkriyono, 13 Agustus 2005, dan berlanjut di tanggal 19 April 2015).

Orang-orang PKI di Kecamatan Petungkriyono pada Pemilu tahun 1955 telah menjadikan isu nasionalisasi aset sebagai muatan kampanyenya. Banyak orang desa tidak memiliki tanah dan kelompok priyayi rendahan berkeinginan kuat untuk bergabung dengan PKI. Menurut Sukarno, *penggede-penggede* PKI yang senantiasa mengadakan kampanye "penjarahan tanah perkebunan dan hutan" di Petungkriyono adalah orang yang terlibat dalam perkumpulan Serikat Buruh Tani Indonesia di Doro. Lebih lanjut, Sukarno menyatakan bahwa banyak orang Islam yang tidak mengerti, bodoh, dan *maruk* kekayaan yang terpesona dan bergabung ke PKI. *Wong dengan saya aja, masih pinteran saya kok* (wawancara dengan Sukarno, Kasimpar, 23 Desember 2003).

Menurut Tajri, salah satu tokoh pemburu PKI dari partai NU, orang-orang yang pernah terlibat PKI di tahun 1965 hampir semuanya menjadi Kristen. Di tahun 1965, di Kayupuring, wilayah bawah Kasimpar, sebanyak 210 orang penduduknya terlibat PKI. Orang-orang PKI di Kayupuring mempunyai jumlah lebih banyak dari simpatisan PKI di desa-desa lain di Petungkriono. Penyebab dari banyaknya orang PKI peringkat pertama dan simpatisan PKI adalah karena keberadaan keluarga seorang tokoh PKI di Pekalongan yang bernama Sugiyanto. Dengan pengaruh keluarga itu, orang-orang di Kayupuring, Kasimpar, dan Petungkriono yang keseluruhan jumlahnya mencapai 420an orang, tertarik kepada semangat dan propaganda PKI mengenai penguasaan lahan hutan, perkebunan di Jolotigo, dan tanah *onderneming* sekitarnya.

Sekitar 140-an dari jumlah 420 orang itu langsung dibunuh baik secara massal maupun per individu. Mereka ditarik dari rumahnya atau diburu, dicari, dan dikeluarkan dari tempat-tempat persembunyian yang kebanyakan berada di hutan belantara sekitar Petungkriono dan pegunungan Dieng. Mereka kemudian dibunuh dan mayatnya dibuang ke hutan-hutan atau jurang-jurang yang ada di wilayah-wilayah itu. Saat itu, bagi Tajri sendiri, kelompok massa NU seolah berkumpul sendiri. Memang tidak ada perintah langsung dari Pengurus Pusat dan Cabang NU di Pekalongan. Namun, merebaknya kabar pembunuhan terhadap orang NU dan kiai NU di Kalibening Banjarnegara dan Pekalongan bagian selatan yang didengar telah memicu aksi massa NU di Petungkriono.

Mereka ikut-ikutan membantu satuan militer untuk melakukan pembersihan orang-orang PKI, minimalnya terhadap orang PKI yang ada di daerahnya. Kasus dan polanya hampir

sama dengan pembersihan orang-orang PKI di Jawa Timur oleh kiai-kiai dan santri-santri pesantren NU (Farid 2003, Triyana 2004). Perbedaan mendasarnya adalah di Jawa Timur tanah dan harta benda lain dari orang-orang PKI kemudian dikuasai oleh militer dan dibagi dengan kiai-kiai setempat yang membantu pembersihan. Sebaliknya, tanah orang-orang PKI beserta simpatisan PKI di Petungkriono tidak diambilalih oleh militer ataupun kelompok pemburunya. Mereka membiarkan tanah dan harta benda ini tetap dikelola dan dimiliki oleh keluarga besarnya (Wawancara dengan Tajri, Petungkriono, 11 Desember 2004; dan Anaknya, Ahmad Suki, 8 April 2015).

Dengan demikian, jumlah 280 orang PKI yang tersisa, ada diantaranya 100 orang kemudian tersebar dan bersembunyi di Petungkriono. Mereka lalu dapat ditangkap oleh polisi dan militer. Setelah melalui persidangan di tempat, ada yang langsung dieksekusi tembak di tempat, ada pula yang dihukum penjara di Pekalongan, Pelatungan, Banyumas, dan Nusakambangan. Menurut H. Ismail, orang PKI Petungkriono yang dihukum penjara itu awalnya berjumlah 46-an orang. Setelah beberapa tahun kemudian, ada "napi politik" tersebut dilepas dan kembali ke Petungkriono karena selesai masa tahanannya. Tetapi, jumlah mereka tidak lebih dari 18 orang (Wawancara H. Ismail di Petungkriono, 13 Agustus 2005, dan berlanjut di tanggal 19 April 2015). Menurut kabar dari salah seorang mantan PKI yang bernama Samiana, hampir 26 orang mati di penjara. Sebanyak 17 orang mati karena dihukum tembak dan 9 orang mati karena kelaparan. Rupanya, setelah sampai di penjara-penjara, mereka kembali disidang untuk pengelompokan keanggotaan PKI-nya. Bagi kelompok peringkat pertama PKI yang lolos di persidangan di tempat oleh polisi dan militer sewaktu kegiatan pembersihan, belum tentu dapat lolos di persidangan yang dilakukan Dinas Militer dan

Dinas Penjara di tahun 1966-1968 pada penjara yang menjadi penampungnya (Wawancara dengan Samiana, Kasimpar, 10 Agustus 2005, dan berlanjut di tanggal 9 April 2015).

Masalah kebenaran persidangan orang PKI sewaktu di penjara, peneliti secara langsung mendengar dari mantan kepala LP Karanganyar Nusakambangan. Di tahun 1965-1968, ribuan orang yang datang di penjara Nusakambangan kemudian dipilah secara cepat melalui persidangan pendek, dan setelah keputusan ditetapkan ratusan orang mati diberondong peluru tim eksekusi. Beberapa kuburan baru dibuat secara khusus untuk menampung jenazah orang-orang PKI ini. Di pulau penjara Nusakambangan, terdapat lima kuburan khusus orang PKI, yaitu Nirbaya, Karanganyar, Batu, Kembangkuning, dan kuburan pantai Permisian (Humaedi 2006).

Adapun jumlah selebihnya, sekitar 180 orang didata dan dimasukkan ke dalam daftar orang-orang terlibat PKI, walau sebatas simpatisan. Daftar ini senantiasa dilekatkan saat pembuatan KTP, seperti KTP-exs, A, B, dan Tp. Meski begitu, mereka tetap tinggal di desa-desa Petungkriono, karena kondisinya yang termasuk subsisten dan ikatan keluarga yang masih dimiliki. Menurut Samiana, beberapa orang mantan PKI memang meninggalkan Petungkriono dan memilih pekerjaan menjadi buruh di perkotaan seperti Jakarta dan Semarang. Beberapa perempuan yang pernah menjadi PKI pun memilih berangkat ke Jakarta dan Semarang, dan mereka rata-rata menjadi *ciblek* (pelacur) lokal (Wawancara dengan Samiana, Kasimpar, 10 Agustus 2005, dan berlanjut di tanggal 9 April 2015). Informasi ini didukung pula oleh lima anggota keluarga mantan PKI di wilayah Talun secara berurutan menjadi pelacur di Semarang. Mereka tetap memiliki rumah di Talun, dan

meninggalkan anak-anaknya di sana, tetapi mereka tetap mengambil pekerjaan seperti yang pernah dilakukan generasi sebelumnya. Secara ekonomi, tingkat kesejahteraan mereka lebih baik daripada masyarakat umum.

Meskipun pembersihan PKI telah dianggap selesai di tahun 1967, namun mantan orang PKI yang berjumlah 180 di atas dalam hubungan sosial di Petungkriono kerap dijauhi, diacui, dicurigai, dan sering mendapatkan teror mental dan fisik dari anggota masyarakat lain dan aparat pemerintah. Beberapa orang Islam dari kelompok NU dan Masjumi, dalam khutbah dan ceramah umum memfatwa hukum mati orang-orang PKI yang dianggap anti Tuhan tersebut. Padahal, sebelum dan saat pecahnya G 30 S, sebagian besar simpatisan PKI itu adalah orang yang beragama Islam. Jumlah selebihnya, tidak mencapai bilangan 40 adalah mereka yang berasal dari Komunitas Kristen Sadrach dan penganut agama Hindu yang tersebar di sepanjang pegunungan Dieng (Wawancara dengan Abdul Wakid, Talun, 11 Agustus 2005).

Teror mental dan fisik dari kelompok NU-Masjumi yang sengaja didatangkan dari Pekalongan dan Banjarnegara oleh satuan militer dan pengurus NU seperti Tajri, membuat kekhawatiran tersendiri bagi mantan simpatisan PKI. Di tahun 1965-1966, suasana desa di Petungkriono amat mencekam. Bila ada orang tidak dikenal masuk desa, langsung dicurigai sebagai orang PKI yang sedang melarikan diri dari wilayah lain. Beberapa cap sosial dan kekerasan dengan pemukulan dan pembakaran kerap menimpa mantan simpatisan PKI. Kelompok Islam seolah tidak setuju dengan kehadiran mereka di kampungnya.

Akhirnya, sebagian besar simpatisan dan orang PKI di Petungkriono yang berjumlah 100-120 orang masuk ke agama Kristen di tahun 1966. Waktu itu,

bagi mereka, satu-satunya lembaga sosial yang sangat membantu dan memberi tempat perlindungan bagi orang-orang terbuang dan miskin, serta kesempatan bertaubat secara agama dan sosial adalah gereja. Konsep *welas asih* seperti disampaikan dalam khutbah fenomenal guru Injil Priyoharsono di tahun 1966 dan penggembalaan yang dipraktikkan secara nyata oleh gereja dan jemaat, secara maksimal telah menarik hati orang PKI yang waktu itu mengalami tekanan sosial sangat berat. Di bawah ini adalah kutipan dari khutbah fenomenal itu:

“Mantan orang-orang PKI adalah orang sengsara, orang terbuang, dan orang miskin yang membutuhkan uluran pertolongan dan kasih sayang dari orang lain. Bila orang Islam tidak sudi menolong saudaranya yang terlibat PKI, biarlah orang Kristen yang akan menolong, seperti halnya ketika Yesus menolong seorang pelacur di Yerusalem. Siapa tahu dosa-dosa mereka dapat diampuni dalam kasih Yesus Kristus. Kewajiban gereja adalah melayani dan menjadi pelindung bagi siapa saja yang membutuhkan. Saat ini, orang-orang PKI membutuhkan pertolongan. Bila pertolongan dan perlindungan gereja diartikan lain oleh orang-orang Islam, gereja menyerahkan sepenuhnya kepada mereka. Bila pertolongan itu membawa mereka untuk menerima kabar gembira dan iman Kristen, berarti mereka telah mendapatkan petunjuk dari Kerajaan Tuhan. Akhirnya, gereja akan melayani mereka dengan baik, tanpa perbedaan antara orang Kristen dahulu dengan orang Kristen sekarang, antara orang Kristen Sadrah dengan orang Kristen zending, antara orang Kristen biasa dengan orang Kristen mantan PKI.” (Wawancara dengan Martanto,

Kasimpar, 21 Agustus 2005, dan diperbaharui pada tanggal 11 Desember 2015).

Tiga bulan setelah khutbah fenomenal ini, mantan orang PKI dari wilayah Kasimpar, Kayupuring, Katembelan, Karangobar, Batur, Purbo, dan Kalibening mendatangi GKJ Kasimpar untuk mengaku diri menjadi Kristen. Setelah dibaptis, mereka kemudian kembali ke wilayahnya masing-masing dan dititipkan kepada GKJ-GKJ setempat. Isi dari khutbah itu kemudian menjadi prinsip dasar kelompok Kristen untuk menerima secara sosial dan agama konversi mantan orang-orang PKI.

Anehnya, kepindahan agama orang PKI ke Kristen makin mendapatkan cibiran kelompok Islam. Di satu sisi mereka menghina dan melakukan kekerasan fisik ke orang Islam PKI, tetapi di sisi lain mereka kemudian mencibir pilihan ke Kristen yang dilakukan orang PKI itu. Untungnya, Kasimpar merupakan wilayah yang sejak awal menjadi ruh pembibitan kekristenan di wilayah Petungkriyono dan pedesaan Dieng umumnya. Dengan komposisi jumlah penganut melebihi kelompok Islam, minimalnya orang PKI yang masuk Kristen mendapatkan rasa aman dan perlindungan, meskipun dalam beberapa kasus, khususnya saat Banser Wonopringgo datang untuk menangkap orang Kristen mabuk yang menghina perilaku shalat di tahun 2004, ketakutan (trauma psikologis) masih menghinggapi mereka.

Demikian pula nasib orang-orang terlibat PKI di desa lain semacam Karangobar. Dalam kasus hampir mirip, mereka pun memilih konversi ke Kristen. Di samping pelaku PKI yang berasal dari Islam-Jawa, orang Cina Chung Hwa Hwee juga menjadi simpatisan penting dalam gerakan massa PKI di Banjarnegara. Ide dasar PKI awalnya dibawa orang-orang Cina Tiong Hoa Kie Tok Kwa Hwe-Chung

Hwa Hwe (THKTKH-CHH) yang berasal dari Purbalingga. Mereka mengusung konsepsi nasionalisme “Cina menjadi negeri Bapak, dan Indonesia menjadi negeri Ibu,” seperti yang pernah dimuat dalam koran harian berbahasa Cina di zaman Jepang, *Kung Yung Pao*, 1943.

Tiong Hoa Kie Tok Kau Hwee (THKTKH) sendiri adalah organisasi agama Kristen dan perdagangan orang-orang Cina. Mulanya kelompok pertama orang Kristen keturunan Cina generasi pertama, seperti Dangin dan San mengikuti kebaktian di *pepantan* Gereja Kerasulan (GK) dan GKJ yang ada di Karangkoobar jauh sebelum tahun 1939. Sejak tahun 1926 kelompok kecil ini diorganisir menjadi cabang THKTKH Purwokerto dan diasuh seorang guru Injil (konsulen). Kebaktiannya diadakan terpisah dari kebaktian yang diselenggarakan GKJ, tetapi masih menggunakan gedung gereja GKJ sampai tahun 1953. Saat itu THKTKH bersinergi dengan sekelompok orang Cina yang berasal dari sekolah *Christelijke Hollands Chinese School* yang telah bernaung ke GKI.

Selain hal keagamaan, THKTKH juga bertujuan untuk menyukseskan perdagangan, pedagang, dan orang Cina Banjarnegara. Fenomena ini terlihat sejak tahun 1930 sampai 1957. THKTKH berpusat di Purwokerto (1926), lalu di Wonosobo (1927), dan mempunyai cabang kerja di Banjarnegara (1927). Organisasi THKTKH di tahun 1967 telah bubar akibat afliasinya ke partai Chung Hwa Hui (CHH) berfaham komunis dan nasionalisme Tiongkok. Dalam bentuk baru, THKTKH diganti dengan organisasi bernama Hoo Hap yang hanya berada di Purbalingga, tidak lagi mempunyai cabang di Banjarnegara atau Karangkoobar. Partisipasi politik mereka kemudian disalurkan ke partai CHH sewaktu pemilu tahun 1955 yang ikut bergabung

ke partai PKI (saat masih THKTKH), 1971 ke PNI, 1977 – 1997 ke Golkar, dan 1999 – 2002 ke PDI Perjuangan (Wawancara dengan orang Cina di Purwokerto: Yung dan Santo, Purbalingga: Gayong, Slamet, dan Obun; Banjarnegara: Kewik dan Rendi, 14-16 April 2004).

Dua orang dari 12 orang yang dikirim ke majelis Gereja Kristen Purbalingga untuk dibaptis di Sinode Semarang pada tahun 1936, rupanya terpengaruh oleh ide-ide komunisme di Semarang. “Kenang-kenangan” ide komunis yang berasal dari pertemuan dua orang itu dengan aktivis-aktivis serikat buruh pelabuhan Semarang jauh sebelum zaman kemerdekaan menjadi energi terpendam yang akan dimunculkan setelah zaman kemerdekaan. Dua orang itu bernama Tan Kie Han dari Purbalingga dan Wignyong yang berasal dari Klampok Banjarnegara. Perlu diketahui bahwa pada tahun 1932-1939, ideologi komunisme sebagian besar dipegang oleh organisasi atau serikat buruh pelabuhan. Perpindahan tempat pelaksanaan Majelis *Tandhim* SI di tahun 1934 yang semula di Banjarnegara kemudian dialihkan ke Cilacap, salah satunya untuk menjawab merebak dan pecahnya serikat buruh pelabuhan Cilacap dari persoalan upah buruh, jam kerja yang diprovokasi oleh aktivis-aktivis komunis di masa itu (Wawancara dengan Ahmad Chambali, Banjarnegara, 25 Agustus 2005, dan diperbaharui 21 April 2015).

Dua orang di atas kemudian secara aktif mengembangkan ide-ide persamaan hak pada majelis-majelis gereja di Purbalingga dan Purwokerto. Pengaruhnya menyebar sampai ke orang Cina CHH di Karangkoobar, Pekalongan, dan Banjarnegara. Paham dan gerakan komunisme mereka lalu mendapat dukungan dan rasa simpatik, tidak hanya dari kelompok Kristen Cina, tetapi juga dari orang Kristen beretnis Jawa. Walau berbeda alasan dalam usungan

persamaan hak, keduanya melakukan tafsir yang disesuaikan kepentingan etnis. Komunisme dalam sarirasa Cina berkehendak dalam kesatuan dengan nasionalisme Tiongkok seperti visi dari kebanyakan organisasi THKTKH. THKTKH sendiri memang tidak begitu mengarah kepada potensi nasionalisme Tiongkok. Namun ide pengibuan kepada Tiongkok melahirkan konsepsi tentang kerinduan mereka, etnis Cina Nusantara, untuk ber-*patron* sama dengan kebanyakan orang Cina di negeri Tiongkoknya. Sedangkan, komunisme dalam sarirasa Jawa cenderung beralasan ekonomi dan hak sosial (Wawancara dengan Emeritus Slamet Purnomo, di Temanggung, 16 Desember 2004).

Sebaliknya, di kalangan orang Islam pada beberapa daerah pedalaman, tanpa kecuali Banjarnegara, ide dasar komunisme lahir dari beberapa orang yang pernah terlibat pada kegiatan SI Merah di Semarang tahun 1916-an (Amelz 1982). Sebenarnya orang-orang ini telah berada di luar struktur organisasi SI, khususnya SI Banjarnegara, namun pengaruhnya masih dapat menarik orang-orang Islam SI dan organisasi Islam lain untuk bergabung dan mengikuti jejaknya. Motor penggerak dari komunisme di kalangan Islam Banjarnegara diketuai Saleh Sucipto, Pagerpelah Karangkoar. Aktivasnya diteruskan sampai tahun 1969 oleh menantunya, Krama Abdi (Wawancara dengan Ahmad Chambali, Banjarnegara, 25 Agustus 2005, dan diperbaharui 21 April 2015).

Seperti diungkapkan oleh Shalikhul Hadi, Lurah Parakan Canggih (Wawancara 14 Juni 2005), wilayah Paweden sebelah utara Karangkoar, adalah wilayah yang dikenal banyak orang Islam terlibat PKI di tahun 1965. Dengan jumlah lebih sedikit, orang Islam di Karangkoar terkena pengaruh itu. Mereka mendirikan perkumpulan sendiri, semisal Serikat Buruh Tani

Indonesia, Kelompok Pekerja Kereta Api Sentral Wonosobo-Banjarnegara, Serikat Buruh Perkebunan Tebu, dan Serikat Buruh Pabrik Klampok. Perkumpulan ini berbeda strukturnya dengan perkumpulan komunis yang didirikan orang Cina, semisal CHH. Walau berbeda, tokoh komunis kerap kali bertemu dan membicarakan masalah organisasi. Pertemuan dilakukan di Jobong Seger Purbalingga, kadang-kadang di Paweden Karangkoar. Pertemuan ini langsung diceritakan Soewarsih Djoyopoespito di *Siluman Karangkoar* (1982) sebagai latar cerita penculikan Nina (tokoh utama) oleh dedemit atau siluman yang mengajak dia untuk berdiskusi tentang kesesatan orang-orang politik. Dengan terminologi yang hampir sama, ruh halus yang digambarkan dengan wajah dan tubuh yang menyeramkan itu pun kemudian digunakan oleh Sadrach dahulu ini untuk menunjukkan eksistensi diri saat mengalahkan *walandang* pada berbagai upacara *ujungan*.

Setelah pecahnya peristiwa G 30 S, nasib serupa dialami pula orang PKI di Karangkoar. Perburuan dan pembunuhan atas mereka kerap dilakukan. Pelakunya memang sedikit berbeda. Bila di Kasimpar adalah orang NU, maka di Banjarnegara pelaku perburuan adalah orang SI dengan laskar rakyatnya, seperti Hizbullah, SIAP-Pandu, dan militer SWKS Gembong Singoyudho. Setelah dipenjara, dan simpatisan dimasukkan ke daftar orang terlibat, seperti halnya di Kasimpar, mereka lalu mencari selamat di bawah lindungan gereja, *pepantan* Karangkoar dan Batur, juga GKJ Banjarnegara dan GKJ Purbalingga, atau memilih keluar daerah, membuka dan menetap di hutan Banjarnegara.

Beberapa *penderes* gula nira yang dijumpai di pulau Nusakambangan Cilacap berasal dari generasi pertama dan kedua orang-orang yang pernah

terlibat PKI di Banjarnegara dan Purbalingga. Mereka memilih tinggal di pulau Nusakambangan sesaat setelah menyelesaikan masa tahanan. Tujuannya untuk menghindari diri dari cacian, perburuan, kekerasan, dan balas dendam yang bisa saja sewaktu-waktu ditujukan kepada mereka dan keluarganya (Wawancara dengan Sirojuddin, Nirbaya Nusakambangan, 7 Juli 2005). Mereka mengaku bahwa orang-orang terdekatnya pernah juga dipenjara di Karanganyar, Permisian, Nirbaya, dan Batu Nusakambangan. Sebagian dari mereka kemudian dikirim ke pulau Buru dengan kapal-kapal perang dan dagang, dan sebagian lagi dihukum tembak di pantai Permisian dan hutan Nirbaya Nusakambangan (Humaedi 2014).

Sebaliknya, bagi orang PKI yang kembali ke Banjarnegara, Purbalingga dan Petungkriyono setelah dipenjara, mereka kemudian berusaha melakukan perbaikan diri dan sosial sebagai wujud keinginan untuk integrasi sosial, baik dengan komunitas seagama maupun di luar komunitasnya. Di dalam proses integrasi itu, masih juga terdapat ketakutan yang tetap disembunyikan oleh para mantan PKI ini. Berdasarkan ketakutan itu pula, mereka kerap mengupayakan integrasi sosial dengan mengatakan “di sini damai-damai saja,” meskipun sebenarnya tidak damai karena muncul fenomena “diam tapi resah”. Di balik semua pernyataan harmoni itu terpendam rasa ketakutan luar biasa akibat tekanan besar dari kejayaan yang dilakukan militer dan laskar di tahun tahun 1965-1970an.

Konflik dan Integrasi: Memandang Konversi Orang PKI dan Dampaknya

Pendaman ketakutan, dan dapat pula dikatakan sebagai “pemunafikan sikap” sengaja dilakukan atau ditunjukkan oleh para mantan PKI dengan tujuan untuk mencegah terjadinya

konflik terbuka. Secara tertutup, konflik sesungguhnya kerap terjadi di kawasan pedesaan di kawasan pegunungan Dieng dan Slamet ini, walau kerap bermuara pada integrasi yang tidak pernah jelas bentuknya. Karena, akar masalah dari konflik ini sendiri tidak pernah mau diselesaikan secara bersama, hilang seiring perjalanan waktu, kemudian muncul lagi dalam bentuk yang kadang sama, tetapi kadang berbeda dengan konflik sebelumnya. Integrasi sosial yang terjadi dalam hubungan orang-orang PKI dan Kristen kepada kelompok Islam lebih mengarah pada sebuah pola integrasi samar-samar. Konsepsi ini mirip seperti prinsip “membiarkan demi semuanya selamat” yang diajukan Frans Magnis Suseno (1984) dalam Etika Jawa-nya.

Tampak juga pada sisi lain, ada upaya kelompok Kristen untuk lebih menajamkan penggunaan budaya lokal dengan tujuan menarik terjadinya konversi keagamaan pada masyarakat. *Naluri pantun*, tradisi harmoni yang berhubungan dengan produksi padi, bisa jadi menjadi strategi lokal untuk menarik sebanyak-banyaknya orang non-Kristen. Suatu strategi yang mengandalkan kekuasaan ekonomi dan tradisi nenek moyang yang diwarisi generasi Kristen. Strategi ini diakui tidak begitu menampakkan hasil secara maksimal, berupa kehendak perpindahan agama (konversi). Satu-satunya konversi terbuka ke Kristen yang paling tampak adalah peristiwa baptisan massal pasca peristiwa G 30 S di atas.

Setelah masa itu, konversi hanya dilakukan secara tertutup dan sebatas garis komunal yang telah ada. Memang diakui masih ada beberapa kasus konversi terbuka, khususnya yang berhubungan dengan perkawinan beda agama, pekerjaan, dan akibat pendidikan SD Kristen yang diselenggarakan oleh majelis gereja. Tetapi, langkah-langkah kristenisasi eksternal semacam

itu belum menunjukkan angka yang menggembirakan. Pertimbangan dan konsekuensi bersifat sosial merupakan kontrol sosial paling ditakutkan kebanyakan individu di masyarakat desa. Bila ada seorang di antara kelompok Islam yang melakukan konversi ke Kristen, orang Islam berargumen dan menganggap si pelaku dengan pelekatan dan identitas buruk secara sosial. Demikian sebaliknya, bila ada orang Kristen konversi ke Islam, kelompok Kristen pun melekatkan cap buruk terhadap pelaku konversi itu.

Ada semacam kesepakatan tidak tertulis, bahwa mereka yang mengganti baju agama-konversi (diumpamakan kata-kata *ngganti kelambi*) adalah orang rusak. Ada kesan penghinaan yang dilakukan secara tidak langsung, bahwa bagi kelompok agama si penerimanya adalah hanya sekumpulan orang rusak, busuk, dan munafik. Pelekatan identitas semacam itu dapat dikategorikan sebagai satu bentuk praktik radikalisme keagamaan dalam arti eksternal. Dalam hal menarik konversi massa, kelompok Kristen Kasimpar cenderung mempertahankan budaya lokal tertentu seperti *naluri* dan *pisah*. Dua tradisi ini memang berkaitan erat dengan masalah penguasaan atas berbagai legitimasi. Tidak demikian halnya dengan kelompok Islam, mereka makin menjauh dari penggunaan atau pendekatan semacam itu. Kelompok Islam lebih terpengaruh atas usaha dan ide-ide islamisasi dan modernitas pendidikan yang dilancarkan kelompok NU Pesantren Wonopringgo, Muhammadiyah, dan SI yang memegang kendali atas kelompok Islam di dua pedesaan yang berbeda itu.

Kasus khusus konversi ke Kristen di Kasimpar pasca tahun 1987 mencapai jumlah 8% dari jumlah penganut agama Kristen. Sebaliknya, di Karangobar hanya mencapai kurang dari 2%. Fenomena konversi ini kemudian betul-betul terhenti pada tahun 2004an ke atas

dengan sebab makin menguatnya ikatan keagamaan dan islamisasi yang dibangun santri-santri Wonopringgo. Konversi terbuka terakhir ke Kristen yang dapat dicatat oleh masyarakat Kasimpar adalah kasus pernikahan Widji yang Kristen dengan Suminah yang Islam di tahun 2004 (Wawancara dengan Lastri, Kasimpar, 10 Juli 2005).

Banyak informasi bahwa sebelum menikah, Suminah “dipaksa” melakukan konversi ke Kristen. Unsur pemaksa itu lebih didasarkan pada pertimbangan keadaan Suminah sendiri. Keluarganya harus menanggung malu akibat hamil empat bulan di luar nikah. Pernikahan mereka memang tidak menimbulkan polemik berkepanjangan. Dalam kasus ini, kelompok Islam sepertinya tidak begitu peduli terhadap konversi Suminah, tidak seperti sikap yang ditunjukkan pada kasus pernikahan dan konversi Sulastri sebelumnya. Penyebab utamanya adalah sosok pribadi Suminah yang tidak disenangi kelompok Islam. Sejak awal Suminah dianggap masyarakat memang sebagai penggoda, *ngganjen*, dan *nggateli*.

Komunisme adalah ideologi politis. Sebuah pilihan dari pandangan pribadi terhadap partisipasi politik yang dipahami secara mendalam oleh si pelaku. Apa jadinya bila pilihan itu tidak lagi bersifat personal, bahkan seiring itu hadir pula tuduhan yang menyudutkan para pelaku? Nyatanya, si pelaku harus menerima konsekuensi berat dalam kehidupan sosial mereka di saat-saat kemudian. Semua akses pergaulan hidup terhambat, pekerjaan sulit didapat, kepahaman agama sulit diraih, ikatan sekelompok terurai, dan partisipasi politik menjauh. Demikianlah kurang lebih nasib orang yang pernah terlibat dalam organisasi PKI di pegunungan Dieng pada tahun 60-80an.

Pada awalnya, komunisme diartikan sebagai ideologi politik semata. Anehnya, komunisme yang menjadi pilar

utama PKI dalam perkembangannya diartikan sebagai simbolisasi paham “anti Tuhan” dalam sudut pandang orang non-PKI. Ketika “simbolisasi” PKI itu bertentangan dengan simbol agama dalam arti sesungguhnya, khususnya Islam, ia menjadi musuh yang harus diwaspadai dan disingkirkan. Peristiwa konversi agama orang PKI ke Kristen di Kasimpar misalnya, menampakkan begitu rupa peran penolakan Tajri, sebagai bagian dari partai NU (Masjumi) lokal, dan kelompok NU di sisi lain saat menghadapi dan menghakimi orang-orang PKI di Kasimpar, Kayupuring, Katembelan, Petungkriono, dan pedesaan Dieng lainnya.

Bagi Tajri, ada semacam kewajiban hukum untuk menghancurkan orang-orang anti Tuhan itu. Sulit memang menemukan dasar konsepsi dan propaganda anti Tuhan yang dicercap Tajri dan kelompok NU di Petungkriono. Apakah dasar itu dilandasi oleh semangat memperjuangkan simbol Islam, ataukah semata atas dasar kepentingan politik ideologi (baca Masjumi dan NU) yang merupakan bagian dari simbol sosial. Apa tidak mungkin pula bahwa semangat dan kepentingan partai di masa lalu telah membuat proses pembekuan toleransi terhadap partisipan partai lain, dengan memasukkan tuduhan “anti Tuhan” bagi PKI. Semua dasar ini menjadi bagian tidak terpisahkan dari alasan permusuhan terhadap orang-orang PKI.

Sebagai ketua dan mantan sesepuh partai NU, Tajri tentu memiliki ikatan emosional sangat kuat dengan partai NU. Bisa jadi penghakiman fisik orang-orang PKI di tahun 1965-1970 merupakan semangat membungkam afiliasi orang-orang *abangan* dan priyayi desa ke PKI. Akhirnya aktivitas PKI betul-betul hilang. Mantan orang PKI kemudian lebih memilih PNI (PDI Perjuangan-pasca Orde Baru) sebagai afiliasi politis, dan Kristen sebagai sari keagamaan mereka.

Meskipun generasi kedua mantan orang PKI ada juga yang masuk ke Islam. Tetapi, mereka menjauhi partai nasionalis lain atau partai berasaskan agama. Saat partai NU berfusi ke PPP, dan partisipasi kelompok NU kemudian terpecah ke PPP dan PKB di tahun 1999, rasa permusuhan dengan mantan orang-orang PKI di Kasimpar dan beberapa desa masih sangat kentara.

Jalinan rasa permusuhan di atas seolah diteruskan secara turun temurun oleh generasi keluarga NU, demikian juga dari keluarga PKI sendiri. Permusuhan tidak sekadar dikondisikan pada kegiatan politik dan kegiatan yang menyiratkan simbol agama, seperti *tahlilan* dan *slametan*, tetapi juga menyentuh pada pergaulan dan kerjasama sosial seperti kerja bakti memperbaiki kincir air, *dandan omah*, *me-maruh* ternak, dan lainnya. Menjadi pertanyaan, apakah kebencian itu lebih dikarenakan ideologi komunisme yang pernah dianut? Atau atas dasar perpindahan mereka dari Islam ke Kristen, atau kedua-duanya.

Mantan orang PKI generasi pertama yang Muslim pun dapat terkena *alienasi* dari kelompok NU saat-saat pelaksanaan kegiatan masyarakat. Tetapi, ada juga mantan orang PKI seperti Widodo yang dapat diterima baik kelompok NU. Padahal, secara agama dan ekonomi, Widodo bukan jenis orang shaleh dan bukan pula orang yang dapat diandalkan dalam pembiayaan kegiatan sosial. Ia tidak terlibat secara aktif dalam pengajian rutin, Banser NU, dan kegiatan ritual di masjid. Bila ditelusuri ke belakang, Widodo adalah anak dari pengikut setia orang tua Tajri. Widodo masuk ke PKI karena jebakan orang PKI Doro, yaitu saat bersama-sama melakukan rebutan lahan di perkebunan Jolotigo dan Paninggaran dalam rangka nasionalisasi aset di tahun 1950-1960an (Wawancara dengan Widodo, Kasimpar, 26 Desember 2005, dan diperbaharui pada tanggal 11 April 2015).

Widodo pernah menyatakan bahwa orang NU benci dengan mantan orang PKI, karena tiga sebab. *Pertama*, secara politik nasional, PKI adalah musuh besar partai NU-Masjumi. Seperti diketahui bahwa PKI dianggap menyerobot afiliasi politik priyayi rendah di pedesaan Jawa, di mana kekuasaan mereka dapat mengerahkan begitu banyak massa untuk berafiliasi ke PKI. Hal ini terjadi sejak tahun 1953 sampai 1965. Pernyataan ini persis dengan kesimpulan Robert Hefner (2007) dalam penelitian di Tengger. Bukti paling nyata, setelah peristiwa G 30 S, kiai-kiai NU di Jawa Timur adalah pionir dalam pembersihan orang-orang PKI (Apriyanto 2008). Sebaliknya, di Petungkriyono, hanya Tajri, sebagai ketua partai NU lokal beserta pengikutnya yang mengadakan pembersihan itu, karena di Petungkriyono memang sebelumnya tidak dikenal seorang kiai atau ulama besar NU.

Kedua, Widodo tidak memahami dilema ini, setelah pembersihan fisik orang-orang PKI, simpatisan dan sebagian mantan orang PKI yang selamat dan bebas dari hukuman mati lebih memilih masuk ke Kristen, baik Kerasulan Sadrach maupun Gereja Kristen Jawa. Widodo berkeyakinan, mana mungkin mereka akan masuk ke Islam, di mana orang Islam di Petungkriyono adalah NU. NU sendiri paling membenci dan memburu mereka sebelumnya. Apakah ini tidak sama artinya keluar dari mulut buaya, masuk ke mulut serigala. Pilihan ke Kristen menjadi aman. Di samping kelompok penganut ini memperlakukan mantan orang PKI lebih baik, mereka juga tetap mendapatkan perlindungan dan pergaulan sosial, minimalnya sekelompok dengan orang Kristen. Perpindahan orang PKI ke Kristen makin menambah runyam dan menebalkan rasa permusuhan dari orang-orang NU. Mereka sendiri, dalam pandangan Widodo, selama ini tidak pernah melakukan koreksi diri, mengapa orang-orang PKI berbondong-bondong

masuk ke Kristen? Bahkan mereka beranggapan sebaliknya, dengan apologi “syukurlah si PKI itu masuk Kristen saja, sekalian tambah.....” (Wawancara dengan Widodo, Kasimpar, 26 Desember 2005, dan diperbaharui pada tanggal 11 April 2015).

Ketiga, ada dua jenis orang Kasimpar atas dasar alasan masuk ke PKI dan kemudian menjadi mantan PKI. Jenis pertama, orang-orang yang sebelumnya dianggap pandai dan lumayan besar kepemilikan tanahnya. Widodo menyebut mereka dengan istilah *wong pinter tapi maruk* atau mungkin dalam bahasa Hefner (2007) biasa disebut priyayi rendah. Jenis orang ini kerap melakukan coba-coba untuk menaikkan pamor kepriyayian. Bagi mereka, siapa tahu keterlibatannya dengan organisasi PKI akan menjadikan mereka priyayi berkharisma lebih tinggi dan lebih luas lagi dalam soal kepemilikan tanahnya.

Karena itulah, saat isu nasionalisasi aset tanah di perkebunan Jolotigo dan Panningaran diusung oleh aktivis-aktivis PKI, hal tersebut memberikan daya tarik tersendiri bagi kelompok masyarakat priyayi. Tanah Belanda adalah tanah rakyat yang harus dibagi sama rata, demikian kurang lebih cita-cita yang dianggarkan para priyayi rendah itu. Tidak seperti priyayi tinggi, mereka lebih senang mencari selamat. Kebanyakan di antara mereka tidak mau coba-coba terhadap sesuatu yang dianggap belum jelas. Sifat keamanan merupakan pijakan utama dalam menentukan pilihan hidup, termasuk dalam soal agama dan partisipasi politiknya. Sikap mencari selamat dan keamanan seperti ini tergambarkan dengan baik dalam roman *Para Priyayi* (Kayam 2004).

Sebaliknya, jenis orang kedua yang mau terlibat PKI adalah mereka yang benar-benar berada dalam himpitan ekonomi dan himpitan sosial. Propaganda PKI tentang persamaan

hak dan kepemilikan tanah-tanah hasil nasionalisasi aset telah memikat hati orang miskin di Kasimpar dan beberapa desa lain. Tujuannya sama persis dengan para priyayi rendahan, mencari kehidupan lebih baik. Walau mereka sendiri tidak tahu persis bagaimana cara-cara yang ditempuh untuk mewujudkan isi dari propaganda PKI itu. Dua jenis orang dari sebab ketiga ini kebanyakan berasal dari mereka yang beragama Islam.

Bagi orang NU di tahun 1965, pasca Orde Baru, dan lebih khusus lagi saat sistem dan jaringan pesantren Wonopringgo hadir, dua jenis orang mantan PKI di atas tetap dibenci. Mungkin masalah ke-PKI-annya sudah disingkirkan, tetapi masalah prinsip-prinsip dasar kehidupan mereka seperti *kemaruk* atau culas dan ketidaksabaran menghadapi cobaan kemiskinan merupakan alasan dari kebencian orang-orang Islam NU. Bagi mereka, dengan sifat *kemaruk* dan tidak sabar orang PKI telah mengantarkan mereka terjerebab kembali dalam lubang kehinaan kedua, yaitu dengan masuknya mereka ke agama Kristen (Wawancara dengan Sukarno, Kasimpar, 23 Desember 2003).

Saat mantan PKI sebelumnya terlibat PKI, maka sikap yang ditunjukkan orang NU adalah persoalan antipati atas simbol sosial dan politik dominan. Namun, saat mantan PKI menganut Kristen, orang NU menyikapinya sebagai tantangan atas simbol keagamaan Islam. Karena itu, wajar bila orang Islam di tahun 1970-1980 dan kelompok Islam kaderisasi sistem jaringan Wonopringgo di tahun 1990-2006 sangat membenci mantan orang PKI yang masuk Kristen dari sebab terakhir ini. Dalam soal mantan orang PKI tidak terjadi polemik berarti antara kelompok NU, Muhammadiyah, dan SI. Ketiganya seolah berada dalam kerangka berfikir dan sikap kebencian yang sama. Memang ada persepsi dan kecaman keras kelompok Muhammadiyah terhadap kelompok NU

berkenaan dengan "cara kasar" orang NU atas PKI. Mereka kerap menyatakan "katanya kulturalis dan kelompok *adem*, tetapi buktinya mereka tidak dapat menghargai orang lain" (Wawancara dengan H. Ismail, 13 Agustus 2005, dan diperbaharu di tanggal 19 April 2015).

Dalam soal konversi dan hadirnya orang PKI ke Kristen di tahun 1965-1970, kelompok Kristen pun terpecah dalam dua sudut pandang berbeda. Ada kelompok Kristen yang menerima "baptisan massal", sebagaimana diistilahkan oleh Singgih Nugroho (2005), dan sebagian lain adalah kelompok Kristen yang setengah menolak konversi orang-orang PKI tersebut. Dua pengelompokan sikap ini penting untuk merunut tata pergaulan sesama komunitas Kristen dan beberapa tafsir keagamaan atas simbol dan fakta sosial yang ada di masyarakat Kasimpar dan sekitarnya pada dekade-dekade kemudian. Seperti diketahui dari jumlah 150-190 mantan orang PKI yang melakukan konversi ke Kristen, hampir semuanya adalah orang-orang beragama Islam. Dari jumlah itu, $\frac{3}{4}$ atau 80% adalah orang miskin yang tidak memiliki tanah luas.¹ Selebihnya, 12% adalah orang-orang yang memiliki kurang dari sepetak tanah, dan 8% mereka memiliki tanah lebih dari sepetak atau biasa dikenal priyayi rendahan, yang pernah sekolah di SD Kristen, menjadi pamong desa atau mandor perkebunan.

Pada tahun sebelum peristiwa G 30 S sampai tahun 2000an, kelompok Kristen di Kasimpar secara ekonomi dapat dikatakan lebih baik dibandingkan kelompok Islam. Uang tunai dan pangan mereka tersedia dengan baik dikarenakan begitu besarnya kepemilikan tanah, sebagai akibat *babad alas* yang dilakukan Komunitas Sadrach (gereja Kerasulan) sebelumnya. Dapat dinyatakan, orang-orang Kristen waktu itu adalah kelompok yang mapan secara

1 Ukuran luas memang relatif, tetapi masyarakat Kasimpar dan Karangobar seolah bersepakat bahwa orang dapat disebut memiliki tanah bila ia telah mempunyai satu petak sawah dan satu rumah. Satu petak, kurang lebih berukuran 400-600 meter persegi.

ekonomi dan keagamaan. Tidak demikian dengan kelompok Islam. Islam datang ke Kasimpar dan sekitarnya relatif baru, karena Kasimpar seolah tidak dijamah oleh gegap gempita islamisasi Walisongo atau penyiar Islam lain seperti halnya wilayah di pesisir pantai utara Jawa (Quthubi 2004). Kedatangan Islam tentu tidak disambut antusias oleh orang-orang Kristen. Islam hanya dapat menyentuh orang-orang Hindu yang telah ada di wilayah Petungkriyono dan pedesaan Dieng lain (TPL 2002). Pertumbuhan Islam dan kaum Muslim menjadi sangat lambat, berpengaruh kepada kadar kemampuan mereka secara ekonomi dan keagamaan. Pada akhirnya, Islam dan komunitas Muslimnya menjadi kelompok yang tidak mapan di dalam masyarakat.

Ketika isu penguasaan tanah-tanah perkebunan dan hutan Jolotigo dan Paninggaran merebak di tahun 1950-1960an akibat nasionalisasi aset, orang-orang yang belum begitu kuat keagamaan Islamnya dan kelompok abangan tadi sertamerta menyambut propaganda PKI untuk segera ikut menguasai tanah kebun dan hutan. Keterlibatan spontanitas orang Islam PKI itu yang dikhawatirkan sebagian kelompok Kristen, saat mereka memilih Kristen sebagai afiliasi keagamaan. Perpindahan mereka ke Kristen dikhawatirkan hanya akan membawa keburukan bagi kelompok umum Kristen. Belum ditambah dengan tabiat mencari selamat dari orang-orang PKI. Siapa tahu di suatu saat, mereka hanya menjadikan Kristen dan komunitasnya sebagai batu loncatan untuk kepentingan politik tertentu.

Bagi kelompok Kristen yang menolak konversi orang PKI menganggap bahwa orang-orang Islam PKI adalah kelompok terbuang dari komunitasnya. Orang-orang Islam santri atau kelompok NU saja menolak kembalinya orang-orang PKI itu. Bagi jenis kelompok Kristen ini, konversi mereka ke Kristen

tidak akan membawa sedikit pun manfaat bagi komunitas Kristen. Bisa jadi mereka malah merusak komunitas Kristen dari dalam. Penerimaan atas mereka dirasa tidak adil seperti sikap yang ditunjukkan kepada varian kelompok Kristen sendiri. Bagi Radimin, orang-orang PKI di atas seolah diterima hangat oleh gereja, tidak demikian halnya dengan penerimaan gereja terhadap Komunitas Kristen Sadrach yang telah diakuisisi GKJ. Komunitas ini kerap dicurigai dan disindir atas perilaku-perilaku pelaksanaan *selasa selapanan* (tradisi mengunjungi makam Sadrach di Karangyoso Purworejo), penghormatan atas benda keramat, dan penghiburan kematian. Belum ditambah cibiran kelompok Islam yang tidak begitu dipedulikan gereja, padahal mereka kerap menyatakan *wong Kristen kang penting akeh jumlahe* (hal terpenting dari orang Kristen adalah berjumlah banyak), *padahal akeh wong ning jerone pada bodo-bodo, sesat, bari kemaruk* (padahal di dalamnya banyak orang yang bodoh, sesat, dan culas harta. Istilah terakhir ini dikhususkan untuk orang PKI) (Wawancara dengan Radimin, 28 Agustus 2005, dan Giyono, 15 Agustus 2005).

Sebaliknya, bagi kelompok yang menerima dan menghargai konversi orang-orang PKI ke Kristen selalu berargumen dengan pendekatan simbol-simbol agama. Argumen ini didasarkan pada khutbah fenomenal guru Injil Priyoharsono GKJ Kasimpar pada awal tahun 1966 mengenai nasib mantan orang-orang PKI di Petungkriyono pada umumnya. Sikap ini diikuti dengan praktik-praktik sosial dan ekonomi berupa penyediaan akses mata pencarian dan distribusi produksi untuk mantan PKI yang konversi ke Kristen. Mereka juga dilibatkan dalam berbagai aktivitas gereja dan kegiatan-kegiatan individu dan sosial kelompok Kristen. Bahkan beberapa di antaranya menjadi anggota majelis gereja yang fanatik, dan mengambil posisi "pasang badan" terhadap aktivitas

islamisasi juru-juru dakwah dari sistem pesantren Wonopringgo Pekalongan.

Dalam perkembangan selanjutnya, ada beberapa mantan orang PKI yang kembali menjadi Islam dengan ragam alasan. Jenis orang murtad ini sangat dibenci oleh orang Kristen, tetapi juga diacuhkan pada komunitas Islam. Saat beralih ke Islam, mereka pun tidak mengikuti atau menjalankan ritual-ritual Islamnya. Mereka lebih banyak bersifat abangan dan menjalankan ritual kejawaan seperti *Hyaning Purbojati* di Dieng. Ada pula orang yang menjadi Kristen, tetapi tidak mengikuti ritual gerejawi. Mereka pun tidak terlibat ritual-ritual kejawaan, hanya (mungkin) malas beribadah. Tetapi, ada juga seperti yang disebutkan di atas, ada di antara mereka yang menjadi Kristen taat, rajin beribadah, dan mengikuti kegiatan gereja dan majelis GKJ.

Beberapa kasus pertentangan mengenai ritual *selasa selapanan*, penghiburan, *slametan*, dan hubungan sosial sedikit banyak dipengaruhi oleh faktor penerimaan atau penolakan terhadap mantan orang PKI. Bagi mereka yang menolak, tetap memandang orang Kristen mantan PKI itu lebih rendah dan menganggapnya sebagai kelas Kristen pinggiran. Konsekuensi dari stigma ini adalah ketidaksertaan mereka dalam upacara-upacara bersimbol agama atau simbol sosial yang diadakan mantan PKI tersebut. Demikian juga akhirnya, orang Kristen mantan PKI itu pun tidak bisa datang ke dalam kegiatan-kegiatan sosial dan agama yang diselenggarakan orang yang jelas-jelas menentang mereka. Apalagi sebelumnya mereka tidak mendapat *tembungan* (undangan) dari keluarga pelaksana. Sebuah derita panjang yang dialami mantan orang PKI.

Selain pandangan mengenai konversi orang PKI, paham keagamaan Islam dari Pesantren Wonopringgo dalam menghadapi budaya lokal atau

tradisi nenek moyang kerap kali bermain ganda. Di satu sisi mereka bermain dengan pendekatan akomodatif, dimana ia adalah sebuah pendekatan atau paham yang menghargai budaya lokal dan memberi masuknya budaya itu dalam ruang-ruang ajaran paling sakral sekalipun, khususnya bila berhubungan dengan tradisi yang sering dianggapnya sebagai ciri khas orang NU, seperti *tahlilan*, *slametan*, dan *talqin* (Feillard 1999). Sikap ini dilakukan biasanya saat berhadapan dengan kelompok Islam lain, seperti Muhammadiyah dan SI. Di sisi lain, mereka mengusung pendekatan purifikatif, bila itu berhubungan dengan soal-soal akidah pokok, khususnya saat berhadapan dengan kelompok Kristen, baik Kristen awal ataupun Kristen konversian orang PKI. Akhirnya, dua pendekatan ini dicercap dalam tafsir berbeda oleh orang-orang Islam biasa di Kasimpar. Sebaliknya, pendekatan purifikatif sepenuhnya digunakan oleh kelompok Muhammadiyah dan SI di Petungkriyono dan Karangkoobar.

Umumnya kelompok Islam memilih pendekatan purifikatif dalam soal konversi keagamaan. Artinya, mereka akan berhati-hati mempraktikkan budaya lokal seperti *naluri* dan *pisah*. Melalui konsep purifikasinya, yaitu suatu paham yang sangat menekankan kemurnian, suatu keadaan tanpa cela dalam ajaran keagamaan; dan sebuah pendekatan atau paham yang cenderung mencurigai unsur-unsur yang berasal dari luar agamanya, orang Islam taat (*nyantri*) beranggapan bahwa bila ada orang non-Islam yang melakukan konversi ke Islam, mereka dianggap orang yang betul-betul mendapatkan hidayah Allah. Karenanya, orang tersebut dalam pergaulan sosialnya harus dilindungi, dibimbing, dan diayomi dalam identitas dan lingkungan Islam. Sikap seperti ini berbeda dengan kasus konversi orang Islam ke Kristen.

Sejarah sosial di dua pedesaan ini tidak pernah mencatat adanya konversi terbuka secara besar-besaran penganut Kristen atau agama lain ke Islam. Islam seolah diturunkan berdasarkan keturunan, yang tidak jelas kapan hadirnya. Ketika masyarakat Kasimpar ditanya kapan masuknya Islam, mereka akan menjawab sudah keturunan (Wawancara dengan Gimin, Kasimpar, 27 November 2003). Islamisasi eksternal yang dilakukan santri Pesantren Wonopringgo atau juru dakwah SI di Kasimpar dan Karangkoobar seolah tidak secara maksimal menghasilkan konversi non-Islam ke dalam Islam. Pertumbuhan jumlah kelompok Islam dari tahun ke tahun tetap sama, meskipun ada penambahan, lebih berdasarkan keturunan atau para pendatang (pasangan hidup atau pekerja). Demikian pula atas kelompok Kristen, pewarisan dan jumlah kekristenan mereka lebih berdasar keturunan dan konversi pasca PKI.

Pihak PPA KUA dan kantor kecamatan sendiri di tahun 2000-2015 hanya mencatat konversi ke Islam dalam bilangan di bawah sepuluh. Konversi ke Islam paling banyak dilakukan untuk memenuhi syarat perkawinan, di mana salah satu pasangannya lebih memilih masuk Islam. Konversi ke Islam dengan alasan-alasan lain, seperti kesadaran diri atas dasar petunjuk Tuhan atau ilham, ketertarikan ajaran, kebersamaan dalam ikatan sepaham, atau alasan ekonomi semisal turun waris tidak menunjukkan angka yang signifikan. Rendahnya tingkat konversi ke Islam membuktikan bahwa islamisasi bersifat eksternal, yaitu mengajak non-Islam masuk ke Islam, dapat dinyatakan tidak berhasil.

Ada kesan bahwa beberapa penafsiran simbol agama dan sosial secara internal yang dilakukan baik oleh kelompok Islam maupun Kristen terhadap masalah konversi orang PKI

telah memunculkan praktik dan fakta sosial yang mengarah kepada pola-pola tertentu dari bentuk radikalisme keagamaan, berupa revitalisme. Revitalisme dalam makna menanggapi kehadiran orang-orang PKI di tengah kehidupan beragama mereka. Tafsir atas nama agama mempunyai fungsi sosial yang tidak kalah penting dibandingkan kekuatan-kekuatan yang membentuk legitimasi sosial, spiritual, ekonomi, dan politik dalam masyarakat, khususnya bagi kelompok-kelompok keagamaan.

Akhirnya, penciptaan *the other* atas ruang kedirian seorang individu atau kelompok keagamaan sengaja direkayasa untuk menciptakan apa yang disebut Durkheim (1970) sebagai perasaan kekitaan (*we feeling group*). Dalam arti ini, konversi mantan orang-orang PKI dapat dianggap sebagai sebuah proses diaspora² dalam makna seluas-luasnya. Pemilihan kepada *the other*, yaitu kelompok Kristen merupakan pilihan yang menuntut konsekuensi-konsekuensi berat bila diperhadapkan kembali ke dalam kedakuan orang-orang Islam, ataupun sikap yang ditunjukkan oleh kelompok-kelompok kecil dalam lingkungan *the other* itu, termasuk di dalamnya adalah Komunitas Sadrach.

SIMPULAN

Sejarah sosial pedesaan di pegunungan Dieng dan Slamet cukup menarik untuk diamati, khususnya pada aspek-aspek sosial budaya dan keagamaannya. Jauh sebelumnya, pengaruh *babad alas* kelompok Kiai Sadrach, seorang pengabar pribumi yang mengembangkan Kristen kerasulan Jawa di wilayah-wilayah tidak tersentuh ini, telah memberikan pengaruh besar bagi pembibitan dan pengembangan umat Kristen di kantong-kantong wilayah ini. Kasimpar dan Petungkriyono di Pekalongan dan Karangkoobar yang berbatasan

² Pembebasan atau pelarian dari sesuatu yang mengekang.

dengan Banjarnegara merupakan dua daerah strategis pengembangannya.

Sayangnya, di dua wilayah ini pula, afiliasi politik PKI di tahun 1960-an juga sangat tinggi. Isu nasionalisasi aset lahan-lahan perkebunan Jolotigo, dan penguasaan kawasan hutan, menjadi motif sosial ekonomi kelompok masyarakat miskin dan priyayi rendahan untuk ikut bergabung ke organisasi PKI itu. Afiliasi ke PKI inilah yang pada akhirnya membawa sejarah sosial baru bagi pengembangan agama Kristen beserta hubungannya dengan kelompok Islam. Fenomena baptisan massal dari orang PKI ke Kristen terjadi, khususnya ketika pendeta Priyharsono memberikan khotbah fenomenal tentang kesediaan gereja menerima orang PKI di Petungkriyono dan sekitarnya. Pilihan konversi itu secara sosial politik dan psikologi agama tentu dapat dimengerti, karena proses adaptasi untuk menyelamatkan diri.

Secara sosial budaya, keberadaan “orang Kristen baru” dari para mantan PKI tersebut telah menimbulkan berbagai pandangan dari kelompok Islam dan Kristen sendiri. Bagi kelompok Islam, pilihan orang PKI ke Kristen, dianggap sebagai berkah yang menjauhkan umat Islam dari orang-orang *maruk* atas tanah. Istilah *maruk* hadir, karena berhubungan dengan motif awal mereka bergabung ke PKI karena berurusan dengan penguasaan tanah perkebunan dan hutan sekitar. Sementara bagi orang Kristen, kehadiran orang PKI yang konversi ke Kristen, menimbulkan dua pandangan berbeda. Satu kelompok menerima konversi tersebut sebagai “kewajiban umat beragama sebagaimana yang dinyatakan oleh pendeta Priyharsono”. Sementara kelompok lainnya mengatakan bahwa kehadiran mereka itu akan menimbulkan polemik internal berkepanjangan di antara kelompok Kristen sendiri dan eksternal, yaitu antara orang Kristen

dan orang Islam. Anggapan-anggapan seperti itulah yang membangun persepsi kelompok-kelompok keagamaan di pedesaan Dieng dan Slamet dalam pergumulannya dengan orang PKI pasca konversi tahun 1965 nya.

Polemik eksternal khususnya dari peristiwa konversi orang PKI ke Kristen terbukti. Sampai tahun 2015, “konflik laten” antara orang Kristen dan Islam terus berlangsung di pedesaan Kasimpar. Namun penyebab konflik laten tersebut sebenarnya bukan hanya soal konversi mantan PKI ke Kristen, tetapi dominasi orang Kristen terhadap penguasaan sumber-sumber daya ekonomi pertanian dan perkebunan di wilayah pegunungan Dieng tersebut menjadi salah satu penyebab utamanya. Konflik laten ini semakin kuat, ketika jaringan dan sistem dakwah pesantren Wonopringgo juga telah ikut menyuarakan secara lantang persoalan sosial konversi orang PKI ke Kristen dan persoalan dominasi ini pada ceramah-ceramahnya. Akhirnya, kehadiran orang PKI beserta konversinya ke Kristen memberikan dampak sosial budaya dan memberikan warna tersendiri dalam hubungan keagamaan antara Islam dan Kristen di Kasimpar dan Petungkriyono hingga kini.

UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis mengucapkan terimakasih kepada Netherland Institute voor Oorlog Documentatie yang memberikan pelatihan penelitian sejarah sosial dan pembiayaan khusus untuk penelitian tentang kekerasan atas nama agama di pedesaan Jawa Tengah, dari tahun 2003 akhir sampai 2008. Ucapan terimakasih disampaikan juga secara pribadi kepada Ibu Els Bogaert dan Robert Cribb yang terus berkomunikasi dan memberikan data pendukung untuk kepentingan lanjutan penelitian ini. Penulis juga mengucapkan terimakasih kepada Kementerian Riset

dan Teknologi yang mengizinkan lokasi penelitian Budaya Pesantren dan Penjara pada program Riset Unggulan Kemasyarakatan dan Kemanusiaan dapat diperluas ke wilayah-wilayah pedesaan Dieng, sehingga semakin memperkaya data tentang pelaku kekerasan pasca

tahun 1965. Terakhir, terima kasih juga penulis tujukan kepada Mitra Bestari dan Pengelola Jurnal Harmoni yang telah memberikan catatan dan saran untuk perbaikan tulisan ini, hingga bisa diterbitkan pada Jurnal Harmoni edisi kali ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Adam, Asvi Warman. 2005. "Mereka yang Terlindas Sejarah" dalam *Kompas*, 29 September.
- Amelz, C. 1985. *Kiai Sadrach: Pengabar Pribumi*. Jakarta: Bintang
- Apriyanto, Candra. 2000. *Rusuh Massa di Perkebunan Jember*. Jember: Universitas Jember
- Budiawan. 2004. *Mematahkan Pewarisan Ingatan*. Jakarta: Elsam.
- Colombijn, Freek dan J. Thomas Lindblad (ed.). 1990. *Roots of Violence*; dan Robert B. Cribb. *The Indonesian Killings 1965-1966: Studies from Java and Bali*. Clayton, Australia: Monas University, Center of Southeast Asian Studies.
- Cribb, Robert Bridson. 1990. *Gejolak Revolusi di Jakarta 1945-1949*. Jakarta: Grafiti.
- Djojopoespito, Soewarsih. 1978. *Siluman Karangobar*. Jakarta: Andalas.
- Durkheim, Emile. 1970. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Collier
- Feillard, Andree. 1999. *NU vis-à-vis Negara*. Yogyakarta: LKiS.
- Fuller, Elizabeth Collins. 2002. "Indonesia Sebuah Budaya Kekerasan," terj. Nico Harjanto dan Putut Widjanarko dalam *Asian Survey*, Vol. XIII, No. 4, Juli/Agustus 2002, hlm. 582-604;
- Humaedi, M. Alie. 2006. *Budaya Penjara dan Pesantren: Semiotika Struktur Ruang Penjara Nusakambangan Cilacap dan Pesantren Lirboyo Kediri terhadap Intertekstualitas Pembentukan Budaya dan Moralitas*, Yogyakarta: IRB-USD dan RISTEK.
- . 2008. *Islam dan Kristen di Pedesaan Jawa. Konflik atas Nama Ekonomi Politik dan Sosial Keagamaan di Pedesaan Kasimpar dan Karangobar*. Jakarta: Litbang Kementerian Agama RI.
- . 2009. *Takbir Tanpa Keagungan. Mengurai Kekerasan Atas Nama Agama di Pegunungan Dieng*. Jakarta: NIOD Amsterdam.
- . 2014. "Kiai Sadrach: Sejarah Kristenisasi Pribumi dan Pertemuannya dengan Budaya Naluri Komunitas Dieng". Dalam *Patrawidya*, Vol. VIII, Edisi 2. Yogyakarta: BPNT.

- Jazuni, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia. Pasang Surut Legislasi Hukum Islam Sejak UUU Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan sampai dengan UUU Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Propinsi Daerah Istimewa Aceh Sebagai Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam*, Disertasi (Jakarta: Universitas Indonesia, 2004), hlm. 80, 470, 359.
- Joekes, L.V. 1940. "Het Gedeelte Batang-Weleri van den Grooten Postweg op Java" dalam *Bijdragen*, deel 104, Tweede en Derde Aflevering. Jakarta: KITLV
- Kayam, Umar. 2004. *Para Priyayi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nugroho, Singgih. 2005. *Dinamika Politik Keagamaan Pasca PKI Tahun 1965*. Yogyakarta: Magister Religi dan Budaya Universitas Sanata Dharma.
- Naskah-naskah Sinode GKJ Salatiga dan Sinode *Nederlands Gereformeerde Zendings Vereeniging* (NGZV) Semarang dari tahun-tahun yang mendekati pembukaan dan penyelesaian jalur kereta api (1879-1934) dan jalan raya (1911-1960).
- Quthuby, Sumanto. 2004. *Arus Cina Islam Jawa: Bongkar Sejarah Atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV-XVI*. Yogyakarta: Inspeal
- Roosa, John, Ayu Ratih, dan Hilmar Farid. 2003. *Tahun yang Tidak Pernah Berakhir: Memahami Pengalaman Korban 1965: Esai Sejarah Lisan*. Jakarta: Elsam, Relawan Kemanusiaan, dan Institut Sejarah Sosial Indonesia
- Sumanto. 1974. *Kiai Sadrach: Seorang Pencari Kebenaran*. Jakarta: BPK.
- Suseno, Frans Magnis. 1984. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Filsafat tentang Kebijakanaksanaan Hidup Orang Jawa*. Jakarta: Gramedia.
- Triyana, Bonnie. 2003. *Pembantaian di Grobogan Jawa Tengah*. Semarang: Universitas Diponegoro.
- Weitjens, J. 1974. "Pastur van Lith Mengenai Kiai Sadrach" dalam *Orientasi*, Vol. VI, No. 8. Yogyakarta: Kanisius.
- Wolerbeek, J.D. 1939. *Babad Zending ing Tanah Jawi*. Purwakarta: t.p.

Wawancara dan Pembaharuan Data melalui Wawancara di tahun 2015

- Wawancara dengan Tajri, 11 Desember 2004; dan Anaknya, Ahmad Suki, 8 April 2015.
- Wawancara dengan H. Ismail, 13 Agustus 2005, dan berlanjut di tanggal 19 April 2015.
- Wawancara dengan Samiana, 10 Agustus 2005, dan berlanjut di tanggal 9 April 2015.
- Wawancara dengan Abdul Malik, Banjarnegara, 23 Agustus 2005, dan berlangsung di tanggal 20 April 2015.
- Wawancara dengan Taufik, Kalibening, 20 Agustus 2005.
- Wawancara dengan Sukarno, Kasimpar, 23 Desember 2003.
- Wawancara dengan Ahmad Chambali, Banjarnegara, 25 Agustus 2005.

- Wawancara dengan Sirojuddin, Nirbaya Nusakambangan, 7 Juli 2005.
- Wawancara dengan Samiana, 10 Agustus 2005.
- Wawancara dengan Abdul Wak(h)id, Talun, 11 Agustus 2005.
- Wawancara dengan H. Ilyas, Petungriono, 23 Agustus 2005, diperbaharui 11 April 2015.
- Wawancara dengan Martanto, Kasimpar, 21 Agustus 2005.
- Wawancara dengan orang Cina di Purwokerto: Yung dan Santo, Purbalingga: Gayong, Slamet, dan Obun; Banjarnegara: Kewik dan Rendi, 14-16 April 2004, dan
- Wawancara dengan Emeritus Slamet Purnomo, di Temanggung, 16 Desember 2004.
- Wawancara dengan Slamet Purnomo, Boyolali, 16 Desember 2004.
- Wawancara dengan Ahmad Chambali, Banjarnegara, 25 Agustus 2005, dan diperbaharui 21 April 2015.
- Wawancara dengan Shalikhul Hadi, Parakan Canggah, 14 Juni 2005.
- Wawancara dengan Lastri, Kasimpar, 10 Juli 2005.
- Wawancara dengan Widodo, Kasimpar, 26 Desember 2005, dan diperbaharui pada tanggal 11 April 2015.
- Wawancara dengan Sukarno, Kasimpar, 23 Agustus 2005.
- Wawancara dengan Radimin, 28 Agustus 2005, dan Giyono, 15 Agustus 2005.
- Wawancara dengan Fauzi, Kasimpar, 12 April 2004.
- Wawancara dengan Gimin, Kasimpar, 27 November 2003.