



**SWPS**  
**Uniwersytet**  
**Humanistycznospołeczny**  
**Warszawa**

Katarzyna Marta Głąb

**Pomiędzy publicznym a prywatnym.**

**Zbrodnie reżimu Suharto z 1965 roku w pamięci zbiorowej  
Indonezyjczyków**

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem  
dr. hab. Adama Leszczyńskiego, prof. Uniwersytetu SWPS

Warszawa 2022



*1965 adalah hanya mulanya...*

rok 1965 był tylko początkiem...



# Spis treści

<b>Spis treści</b>	<b>5</b>
<b>Wprowadzenie</b>	<b>7</b>
Masowe mordy w Indonezji a studia nad pamięcią	7
Historia, pamięć i przeciw-pamięć	12
Problematyka i układ rozprawy	17
Perspektywa badawcza	23
Założenia metodologiczne badań terenowych	23
Realizacja projektu – badania terenowe w Indonezji	25
Źródła i materiały do badań pamięci o masowych mordach	30
Problemy badawcze historii mówionej	33
Kilka uwag dotyczących pisowni w języku indonezyjskim, w tym nazw i terminów	35
<b>Rozdział 1. Zbrodnia</b>	<b>36</b>
Kolonializm, <i>Revolusi</i> i upragniona niepodległość	36
PKI i Zdrada z Madiun	42
Demokracja sterowana Sukarno	46
Pretekst do masowego zabijania	48
Zdradzony naród	50
Pozorny chaos unicestwienia	52
Kampania przemocy i rola armii	52
Państwowy premanizm – zróżnicowany kontekst kultury przemocy	56
Ofiary i interseksjonalność zbrodni Suharto	61
Gdzie są ciała? Problematyczne liczby i rozszerzający się krąg ofiar	61
Sytuacja mniejszości chińskiej	65
Osobiste spektrum zbrodni – przypadek wyspy Bali	66
Etnicyzacja zbrodni	70
Przemoc seksualna i kontrola moralna kobiet	73
<i>Supersemar</i> i jego następstwa	80
Próby nazwania zbrodni	82
Międzynarodowy Trybunał Ludowy ds. Zbrodni przeciwko Ludzkości w Indonezji w 1965 roku	82
Jak nazwać indonezyjską zbrodnię?	83
Międzynarodowi sojusznicy zbrodni	88
Współwina państw Zachodu	88
Wsparcie materialne dla reżimu	91
<b>Rozdział 2. Polityka pamięci – polityka wrogości</b>	<b>96</b>
W kierunku władzy nad pamięcią	96

Instytucjonalne budowanie narracji	96
Poświęcony armii	100
Historia, której nie było: rok 1965 w szkolnej edukacji historycznej	102
Budowanie wspólnoty politycznej Pancasila	108
Gestapu, zdrajcy i dziwki. Semantyka reżimu	114
Miejsca pamięci	122
Święta ziemia i święte ciała	122
Mobilizowanie pamięci poprzez film	134
Wkrótce znowu wrzesień	142
<b>Rozdział 3. Nekropolityka reżimu</b>	<b>150</b>
Włączające wyłączenie	150
Od utylizacji do reedukacji. Propaganda o obozach	154
Plantungan: „krowy mleczne” i niewolnice	159
Buru: odwrócone życie	168
Logistyka obozowa	168
Życie w obozach	175
Język	180
Rodzina pod lufą karabinu	185
Rdzenni mieszkańcy wyspy	190
Woda i ziemia	196
Władza totalna i nagie życie	198
Państwo nekropolityczne i produkcja zbędności	203
<b>Rozdział 4. Strategie milczenia i praktyki zrywania milczenia</b>	<b>208</b>
Powrót	208
Sprawa obozów na arenie międzynarodowej	208
Testy na „komunizm” i przysięga	210
„Zwrócenie społeczności”	214
Czyste środowisko	220
Przeszłość jest teraz	223
Publiczne/prywatne, widzialne/niewidzialne	224
Od euforii do rozczarowania	224
Milczenie/zaprzeczenie	229
Przestrzenie, miejsca i nie-miejsca	238
Przeciw-milczeniu/przeciw-pamięć	250
Rok Ujawniania Prawdy/przeciw zapomnieniu	250
Cyfrowe przeciw-archiwum	253
Muzeum Pamięci/przeciw-muzeum	266
<b>Splątane pamięci, uwikłana wspólnota</b>	<b>274</b>

<b>Zakończenie</b>	<b>277</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>279</b>
Źródła i materiały badawcze	301
<b>Spis ilustracji</b>	<b>309</b>
<b>Rozmowy</b>	<b>311</b>
<b>Wykaz skrótów i akronimów</b>	<b>313</b>
<b>Słownik nazw i terminów</b>	<b>315</b>





# Wprowadzenie

## Masowe mordy w Indonezji a studia nad pamięcią

W 1965 roku w Indonezji, zaledwie w dwadzieścia lat po uzyskaniu niepodległości, z wydatną pomocą Stanów Zjednoczonych oraz przy współudziale bądź aprobacie Wielkiej Brytanii i Australii, ustanowiono reżim wojskowy Suharto. Na przełomie 1965 i 1966 roku, w ciągu kilku miesięcy, w ramach przejęcia rządów w państwie, armia przy udziale bojówek paramilitarnych dokonała eksterminacji członków PKI (Partai Komunis Indonesia, Indonezyjska Partia Komunistyczna). Życie straciło około miliona komunistów i rzekomych komunistów. Katalizatorem tej masowej przemocy było zamordowanie siedmiu wysokich rangą oficerów armii przez Ruch 30 Września. Choć wciąż nie ma pewności, kto stał za tym ruchem, o morderstwo generałów oskarżono PKI.

Masowe zbrodnie reżimu Suharto, których następstwa są wyraźnie widoczne do dziś, do tej pory nie zostały kompleksowo zbadane. Reżim wojskowy Suharto, który formalnie trwał do 1998 roku, wykreował i ściśle nadzorował hegemoniczną oficjalną narrację o tych zbrodniach, przez lata głosząc, że eliminacja komunistów była konieczna, aby uchronić naród przed „zdradą”. Armia natychmiast po przejęciu władzy przystąpiła do realizowania ogólnokrajowego „projektu pamięci” polegającego na eliminowaniu wszelkich kontrnarracji o masowej przemocy wobec oskarżonych komunistów oraz członków organizacji lewicowych. Jednocześnie, korzystając ze wszystkich udogodnień, jakie dawała mu pozycja zwycięzcy, reżim nieustannie upamiętniał zamordowanych generałów, podkreślając rolę armii w historii Indonezji, wymazując przy tym z pamięci śmierć „złych” komunistów. W trakcie rządów Suharto wszelkie przejawy oporu przeciwko tej polityce pamięci były surowo tłumione. Wykreowana zinstytucjonalizowana wizja przeszłości ponad dwie dekady po upadku Suharto jest wciąż obecna i obowiązująca. Przetrwiała upadek reżimu wojskowego, choć często była i jest kwestionowana przez ocalałych aktywistów, badaczy. Ocalali, sprawcy i świadkowie masowych zabójstw, żyją obok siebie, a zмова milczenia otaczająca te akty okrucieństwa wciąż trwa.

Od czasu upadku Suharto w 1998 roku Indonezja rozpoczęła trudny okres transformacji w kierunku demokratyzacji, jednak w żaden sposób nie przełamano obowiązującej propagandy reżimu dotyczącej zamachu i nie przerwano milczenia w sprawie ofiar z 1965 roku w debacie publicznej. Osoby odpowiedzialne za zbrodnie nadal często pełnią ważne funkcje zarówno na szczeblu lokalnym, jak i krajowym. Po kilkudziesięciu latach milczenia pozostałe przy życiu ofiary (więźniowie i więźniarki z przymusowych obozów pracy, torturowani i poddawani przemocy seksualnej, wywłaszczeni i prześladowani), ich rodziny i rodziny zamordowanych zaczynają jednak coraz odważniej mówić o tym, co ich spotkało.

Przedmiotem badań czynię pamięć o zbrodniach z 1965 roku. Masowe mordy pozostają żywe w pamięci indywidualnej i zbiorowej społeczeństwa indonezyjskiego. Powoduje to narastający konflikt pomiędzy tym, o czym społeczeństwu kazano pamiętać i zapomnieć, kształtując tym samym zbiorową pamięć publiczną, a tym, co poszczególne jednostki i grupy pamiętają poza oficjalnym nurtem, tym, czego nie można zapomnieć,

tym, co składa się na ich pamięci prywatne. Te pamięci skrywane w prywatnych przestrzeniach, mało widzialne, coraz śmielej przenikają do życia publicznego, stawiając wyzwanie pamięci publicznej będącej efektem polityki reżimu, podtrzymywanej przez kolejne demokratyczne rządy po jego upadku w 1998 roku. Razem tworzą wielogłos uwikłanych, splątanych pamięci o masowych mordach.

Celem moich dociekań badawczych, przedstawionych w rozprawie, są procesy odgórnego konstruowania pamięci zbiorowej o masowych mordach z 1965 roku i pamięci o uwięzieniu tysięcy osób w przymusowych obozach pracy oraz mechanizmy recypowania reżimowych konstruktów zbiorowej wyobraźni o przeszłości przez społeczeństwo indonezyjskie w czasie trwania reżimu Suharto (1965–1998) i po jego upadku w 1998 roku. Mimo stworzenia hegemonicznej narracji historycznej, która obowiązuje do dziś, armii nie udało się całkowicie przejąć kontroli nad pamięcią zbiorową o masowych mordach. Zatem celem moich badań jest także zrekonstruowanie przeciwnarracji wykluczonych, demaskujących uprzywilejowaną pozycję reżimu i pokazujących wielość polifonicznych głosów grup mniejszościowych. W swoich analizach zmierzam również do wyjaśnienia kulturowych, społecznych i politycznych przyczyn milczenia o zbrodniach.

Po kryzysie finansowym i krwawych wydarzeniach z 1998 roku, jakie towarzyszyły obalaniu reżimu Suharto, rozpoczął się czas *Reformasi*, czyli okres intensywnych zmian w kierunku demokratyzacji instytucji i ustroju politycznego państwa. To był także czas ogromnych nadziei i oczekiwań związanych z wyjaśnieniem i rozliczeniem zbrodni reżimu, w tym masowych zbrodni z lat sześćdziesiątych. Od tego czasu możliwe jest w Indonezji badanie i dokumentowanie zbrodni z 1965 roku (takie działania były także prowadzone w czasach reżimu, ale ich wyniki nie mogły być upubliczniane). Niezwykle ważne są badania dotyczące samych okoliczności, jakie doprowadziły do zamachu oraz krwawych wydarzeń po nim następujących. Do najważniejszych opracowań dotyczących masowych zbrodni – popartych trudną pracą w terenie i podejmujących po raz pierwszy próbę wyjaśnienia kwestii odpowiedzialności za przewrót i jego następstwa – należą prace Benedicta Andersona i Ruth McVey<sup>1</sup>, a także późniejsze prace Roberta Cribba, który niejednokrotnie podejmuje kwestie dotyczące rozliczenia tragicznej przeszłości<sup>2</sup>. Za przełomową w wyjaśnianiu okoliczności zbrodni uznaje się książkę Johna Roosa opublikowaną w 2006 roku<sup>3</sup>, a w kolejnych latach nowe opracowania i nowe spojrzenia na masowe mordy. W 2018 roku Jess Melvin przedstawiła zbrodnicze działania armii jako niekonwencjonalną wojnę<sup>4</sup>, a Geoffrey B. Robinson rozważał kwestie zabójstw w kontekście zbrodni przeciwko ludzkości<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> B. Anderson, R. McVey, *A Preliminary Analysis of the October 1, 1965 Coup in Indonesia*, Ithaca 1971.

<sup>2</sup> Przykładowo, jedna z wielu prac: R. Cribb, *Unresolved problems in the Indonesian killings of 1965–1966*, „Asian Survey” 2002, vol. 42, no. 4; R. Cribb, *The Indonesian Massacres*, w: S. Totten, W. S. Parsons (eds), *Century of Genocide* (3rd ed.), Routledge, Taylor & Francis Group, New York 2008.

<sup>3</sup> J. Roosa, *Pretext for mass murder. The September 30th Movement & Suharto's Coup d'État in Indonesia*, The University of Wisconsin Press, Madison 2006.

<sup>4</sup> J. Melvin, *The army and the Indonesian genocide. Mechanics of mass murder*, Routledge, London-New York 2018.

<sup>5</sup> G. Robinson, *The killing season. A history of the Indonesian massacres*, series: „Human Rights and Crimes Against Humanity” 29, Princeton University Press, Princeton 2018.

Ostatnie dwie dekady przyniosły znaczący wzrost zainteresowania badawczego Indonezją na świecie, w tym jej problemami społeczno-kulturowymi. Chociaż masowe mordy z 1965 roku doczekały się już znaczących opracowań w indonezyjskich i zagranicznych ośrodkach naukowych, a ostatnie lata przyniosły rozwój multidyscyplinarnych studiów nad historią Indonezji tego czasu, nadal w badaniach nad zbrodniami reżimu Suharto istnieją liczne luki wymagające uzupełnienia. Jednym z niedostatecznie zbadanych tematów jest kwestia pamięci kulturowej o zbrodniach z lat 1965 i 1966. Od upadku reżimu możliwe jest publikowanie prac dotyczących polityki historycznej i pojednania w Indonezji<sup>6</sup>, ale wciąż badania związane w jakikolwiek sposób ze zbrodniami są utrudnione.

Od całkiem niedawna publikowane są prace dotyczące procesów pamięciowych. W ciągu ostatnich lat ukazały się ważne publikacje analizujące pamięć o 1965 roku w wielu kontekstach. Procesom pamięci i zmianom społecznym zachodzącym tuż po upadku reżimu poświęcone są monografie zbiorowe zredagowane przez Mary S. Zurbuchen<sup>7</sup> oraz Birgit Bräuchler<sup>8</sup>, zawierające szereg studiów przypadków analizowanych także z punktu widzenia procesów pojednania zachodzących w różnych częściach archipelagu. Katherine McGregor, bazując na przeprowadzonych badaniach terenowych, które rozpoczęła jeszcze przed upadkiem reżimu, analizuje wojskową ideologię dotyczącą konstruowania indonezyjskiej przeszłości<sup>9</sup>. Badaczka jest także autorką szeregu artykułów i opracowań poświęconych trudnym rozliczeniom z przeszłością we współczesnej Indonezji i polityce indonezyjskiej<sup>10</sup>, w tym wynikających z postkolonialnej przeszłości tego kraju<sup>11</sup>, a także pamięci o tragicznych wydarzeniach z 1965 roku i naruszeń praw człowieka<sup>12</sup>. Propagandę unicestwienia komunistów, w tym szczególnie dotyczącą kobiecego ruchu Gerwani, której efekty są nadal odczuwalne, opisują Eleonora Saskia Wieringa oraz Nursyahbani Katjasungkana<sup>13</sup>. Saskia Wieringa jako jedna z pierwszych badaczek dotarła do pokrzywdzonych, torturowanych i gwałconych kobiet<sup>14</sup>. Analizę seksualnych form przemocy wobec kobiet i dziewcząt oraz pamięci o tych zbrodniach stanowią także prace Annie Pohlman<sup>15</sup>. Zdecydowana większość opracowań dotyczących masowych zabójstw z lat 1965–1966 koncentruje się na miejscach, w których zamordowano najwięcej osób, tj. Jawie, Bali i Sumatrze, stąd

---

<sup>6</sup> Przykładowo: Budiawan, *When Memory Challenges History: Public Contestation of the Past in Post-Suharto Indonesia*, „Southeast Asian Journal of Social Science” 2000, vol. 28, no. 2, s. 35–57.

<sup>7</sup> M. S. Zurbuchen (ed.), *Beginning to Remember. The Past in the Indonesian Present*, Singapore University Press, Singapore 2005.

<sup>8</sup> K. Bräuchler (ed.), *Reconciling Indonesia. Grassroots agency for peace*, Routledge, New York 2009.

<sup>9</sup> K. E. McGregor, *History in Uniform. Military Ideology and the Construction of Indonesia's Past*, NUS Press, Singapore 2007.

<sup>10</sup> Przykładowo: K. E. McGregor, *Confronting the Past in Contemporary Indonesia. The Anticommunist Killings of 1965-66 and the Role of the Nahdlatul Ulama*, „Critical Asian Studies” 2009, vol. 41, issue 2, s. 195–224.

<sup>11</sup> Przykładowo: K. E. McGregor, *Cold War scripts: Comparing remembrance of the Malayan Emergency and the 1965 violence in Indonesia*, „South East Asia Research” 2016, vol. 24, issue 2, s. 242–260.

<sup>12</sup> Przykładowo: K. McGregor, *Memory Studies and Human Rights in Indonesia*, „Asian Studies Review” 2013, vol. 37, no. 3, s. 350–361.

<sup>13</sup> S. E. Wieringa, N. Katjasungkana, *Propaganda and the genocide in Indonesia. Imagined evil*, Routledge, London 2018.

<sup>14</sup> S. E. Wieringa, *Sexual politics in Indonesia*, Palgrave/MacMillan, Houndmills 2002.

<sup>15</sup> A. Pohlman, *Women, Sexual Violence and the Indonesian Killings of 1965–66*, Routledge 2015.

istotne są badania Mary Kolimon i Liliyi Wetangterah na temat wstydliviego współdziałania wspólnoty protestanckiej w cierpieniu ofiar we wschodniej Indonezji<sup>16</sup>. Analizy Sri Lestari Wahyuningroem, chociaż nie odnoszą się wyłącznie do zbrodni z 1965 roku, po raz pierwszy kompleksowo ujmują proces sprawiedliwosci tranzytywnej w Indonezji<sup>17</sup>. Ariel Heryanto opisuje wysiłki reżimu wojskowego mające na celu stworzenie nieśmiertelnego mitu i narracji o stałym zagrożeniu komunistycznym<sup>18</sup>, a F.X. Baskara Tulus Wardaya przedstawia wydarzenia z 1965 roku w międzynarodowym kontekście zimnej wojny<sup>19</sup>.

W ciągu ostatnich lat ukazały się ważne publikacje, zawierające teksty dotyczące pamięci kulturowej związanej z wydarzeniami 1965 roku oraz spuścizny po zbrodniach reżimu i ich podobieństwach do innych przypadków masowych zbrodni w wymiarze międzykulturowym: publikacja zredagowana przez Kate McGregor, Jess Melvin i Annie Pohlman<sup>20</sup>; monografia Vanessy Hearman<sup>21</sup> analizującej krwawe wydarzenia na niewielkim obszarze Jawy Wschodniej, układające się w żywy obraz masowych zabójstw; publikacja pod redakcją Saskii E. Wieringi, Jess Melvin i Annie Pohlman opisująca działania i ustalenia fundacji International People's Tribunal 1965<sup>22</sup>, w tym rozdział dotyczący wyspy Buru autorstwa Aswiego Warmana Adama<sup>23</sup>; a także specjalne wydanie „Journal of Genocide Research” z grudnia 2017 roku poświęcone indonezyjskim masakrom. Soe Tjen Marching w swojej monografii kreśli portret ofiar na szerokim tle, włączając także do tego obrazu dzieci byłych więźniów politycznych<sup>24</sup>. Zdecydowana większość wymienionych publikacji jest wydawana poza Indonezją i w zasadzie niedostępna dla Indonezyjczyków. W Indonezji obok wspomnień byłych więźniów politycznych i ich rodzin<sup>25</sup> dostępne są naukowe opracowania w języku indonezyjskim

---

<sup>16</sup> M. Kolimon, L. Wetangterah, *Memori-memori terlarang perempuan korban & penyintas tragedi '65 di Nusa Tenggara Timur*, Yayasan Bonet Pinggupir, Kupang 2012; M. Kolimon, L. Wetangterah, K. Campbell-Nelson (eds), *Forbidden Memories: Women's Experiences of 1965 in Eastern Indonesia*, Monash University Publishing, 2015.

<sup>17</sup> Patrz: Sri Lestari Wahyuningroem, *Transitional Justice from State to Civil Society: Democratization in Indonesia*, Routledge 2020.

<sup>18</sup> A. Heryanto, *State terrorism and political identity in Indonesia. Fatally belonging*, Routledge, London-New York 2006.

<sup>19</sup> T. W. Baskara, *Cold War Shadow: United States Policy Toward Indonesia, 1953–1963*, PUSDEP (Pusat Sejarah dan Etika Politik/Center for History and Political Ethics), Galang Press, Jakarta 2007.

<sup>20</sup> K. McGregor, J. Melvin, A. Pohlman (eds), *The Indonesian genocide of 1965. Causes, dynamics and legacies*, Palgrave Macmillan 2018.

<sup>21</sup> V. Hearman, *Unmarked Graves: Death and Survival in the Anti-Communist Violence in East Java, Indonesia*, NUS Press, Singapore 2018.

<sup>22</sup> S. E. Wieringa, J. Melvin, A. Pohlman (eds), *The International People's Tribunal for 1965 and the Indonesian Genocide*, Routledge, New York 2019.

<sup>23</sup> Patrz: Asvi Warman Adam, *Suharto's grievous human rights abuses. The case of Buru island*, w: S. E. Wieringa, J. Melvin, A. Pohlman (red.), *The International People's Tribunal for 1965 and the Indonesian Genocide*, Routledge Contemporary Southeast Asia Series, London-New York 2019.

<sup>24</sup> S. T. Marching, *The End of Silence. Accounts of the 1965 Genocide in Indonesia*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2017.

<sup>25</sup> Między innymi: H. Setiawan, *Aku Eks-Tapol*, Galang Press, Yogyakarta 2003; H. Setiawan, *Memoar Pulau Buru*, Indonesiatara, Magelang 2004; H. Setiawan, *Diburu di Pulau Buru*, Galang Press, Yogyakarta 2006; Suparman, *Sebuah Catatan Tragedi 1965: Dari Pulau Buru Sampai Ke Mekah*, Penerbit Nuansa, Bandung 2006; P. O. Sukanta, *Breaking the Silence: Survivors Speak About 1965-66 Violence in Indonesia*, Monash Press 2014; D. S. Moeljono, *Banten Seabad Setelah Multatuli*, Ultimius, Bandung 2013; D. S. Moeljono, *Pembuangan Pulau Buru. Dari Barter ke Hukum Pasar*, Ultimius, Bandung 2017; M. Noersmono, *Bertahan Hidup di Pulau Buru*, Ultimius, Bandung 2017; M. Bustam, *Dari Kamp ke Kamp: Cerita Seorang Perempuan*,

dotyczące tragicznych wydarzeń z 1965 roku, w których to opracowaniach obecna jest także tematyka pamięci o masowych czystkach, więzieniach i obozach<sup>26</sup>.

Powyższy przegląd literatury nie obejmuje oczywiście wszystkich publikacji na temat masowych zbrodni z lat 1965–1966, a jedynie te, które były przełomowe dla wyjaśnienia bądź zrozumienia tych tragicznych wydarzeń, oraz te, które odnoszą się do polityki pamięci i pamięci kulturowej. W polskiej literaturze naukowej o reżimie Suharto, a tym samym o krwawych wydarzeniach, które zapoczątkowały militarne rządy, pisze Łukasz Bonczol<sup>27</sup>. Jego monografia, do dziś jedyne tak kompleksowe przedstawienie historii reżimu, zawiera ustalenia dotyczące zamachu opublikowane do 2010 roku w ośrodkach naukowych umiejscowionych poza Indonezją. Wiele informacji na temat zamachu z 1965 roku polski czytelnik znajdzie także w skróconej wersji historii Indonezji autorstwa Natalii Laskowskiej<sup>28</sup>. Na uwagę zasługują publikacje Marianny Lis, w których autorka między innymi omawia, jak spektakle tradycyjnego teatru jawajskiego *wayang* zostały wykorzystane w propagandzie do uzasadniania wymordowania komunistów<sup>29</sup> oraz jak współczesna sztuka teatralna służy do przekazania jawajskiej widowni trudnej historii o 1965 roku<sup>30</sup>.

Mimo tego, że na świecie prowadzi się coraz więcej badań nad masowymi mordami w Indonezji, wiedza na temat tych tragicznych wydarzeń upowszechnia się bardzo powoli. Indonezyjski przypadek stanowi odmienną perspektywę społeczno-kulturową i polityczną dotyczącą konsekwencji tego, jak różne społeczności żyją – lub są zmuszone żyć – z trwałą traumą po masowych czystkach. Moje badania terenowe na temat konfliktów pamięci w Indonezji dostarczają danych do analizy pamięci o 1965 roku z wykorzystaniem narzędzi właściwych nauce, ale też – podobnie jak cytowane wyżej opracowania – są swego rodzaju zadośćuczynieniem ofiarom za wcześniejszy brak tej formy upamiętnienia przez naukę.

Rozprawa doktorska, w której analizuję zagadnienia związane z polityką pamięci reżimu i jego spuścizną oraz pamięcią zbiorową, pozwala na szerszy wgląd w konsekwencje masowej przemocy we współczesnej historii świata. Jak pisze Astrid Erll, dziś wspólnym społeczno-kulturowym, interdyscyplinarnym i międzynarodowym

---

Stanley Adi Prasetyo (ed.), *Kerjasama Spasi & VHR Book*, Jakarta 2008; B. T. Wardaya, *Suara di Balik Prahara. Berbagi Narasi tentang Tragedi '65*, Galang Press, Jakarta 2011.

<sup>26</sup> Przykładowo: J. Roosa, A. Ratih, H. Farid (eds.), *Tahun yang Tak Pernah Berakhir: Memahami Pengalaman Korban 65*, ELSAM, ISSI, Jakarta 2004; Asvi Warman Adam, *Membongkar Manipulasi Sejarah: Kontroversi Pelaku dan Peristiwa*, Gramedia 2009; A. D. Lestariningsih, *Gerwani: kisah tapol wanita di Kamp Plantungan*, Penerbit Buku Kompas 2011; A. Mariana, *Perbudakan Seksual: Perbandingan antara Masa Fasisme Jepang dan Neofasisme Orde Baru*, Marjin Kiri, Tangerang 2015.

<sup>27</sup> Ł. Bonczol, *Zrozumieć Indonezję. Nowy Ład generała Suharto*, Dialog, Warszawa 2012.

<sup>28</sup> N. Laskowska, *Indonezja*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2012.

<sup>29</sup> Patrz: M. Lis, *Wayang. Jawajski teatr cieni*, Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata, Wydawnictwo Tako, Warszawa-Toruń 2019.

<sup>30</sup> Patrz: M. Lis, *The History of Loss and the Loss of History: Papermoon Puppet Theatre Examines the Legacies of the 1965 Violence in Indonesia*, w: K. McGregor, J. Melvin, A. Pohlman (eds), *The Indonesian genocide of 1965. Causes, dynamics and legacies*, Palgrave Macmillan 2018.

zjawiskiem są zarówno praktyki upamiętniania, jak i poświęcona im refleksja<sup>31</sup>. Nie może zatem w tych działaniach zabraknąć opisanego i zanalizowania perspektywy indonezyjskiej.

## Historia, pamięć i przeciw-pamięć

Dla refleksji o tym, dlaczego i jak grupy społeczne pamiętają, kluczowymi kategoriami analitycznymi są pamięć i historia. Nie ma wątpliwości, że pamięć o trudnej i nierozliczonej przeszłości ma bezpośredni wpływ na teraźniejszość i przyszłość, stąd jest przedmiotem analizy badaczy reprezentujących wiele dziedzin. Jeffrey K. Olick i Joyce Robbins piszą o badaniu stale zmieniających się, zróżnicowanych praktyk upamiętniających danej społeczności, w których przejawia się jej pamięć, będąca jednocześnie przedsięwzięciem nieparadygmatycznym, transdyscyplinarnym, pozbawionym centrum<sup>32</sup>. Próba jakiegokolwiek uchwycenia badań w zakresie nauk humanistycznych i społecznych wymagałaby sporządzenia wielostronicowej analizy niejednorodnych i rozległych już obecnie studiów nad pamięcią<sup>33</sup>. Pamięć określonych zbiorowości, która jest przedmiotem moich badań, nie jest jednolicie pojmowana i definiowana. Trudno też odnosić się jedynie do tego jednego pojęcia, które miałoby charakteryzować pamięć, ponieważ jest ona ściśle związana chociażby z dwoma pojęciami: pamiętania i zapominania. Te dwa naturalne procesy, pozornie przeciwstawne, są względem siebie swego rodzaju kompromisem: jednostka nie jest w stanie wszystkiego pamiętać, jednocześnie nie można wszystkiego zapomnieć.

Za inicjacyjną koncepcję pamięci zbiorowej uważa się teorię Maurice'a Halbwachsa, który w 1925 roku pisał, że nie można pamięci oddzielać od zbiorowości. Halbwachs wskazywał, że przeszłość jest zawsze obdarzona piętnem teraźniejszości i piętnem myśli zbiorowej grupy, która oddaje się przywoływaniu minionych zdarzeń. Autor nie wyłącza jednak pamięci jednostkowej, indywidualnej, ale umieszcza ją w ramach pamięci zbiorowej. Wspomnienia jednostki przywoływane są w procesie dostarczanych czasowych i przestrzennych ram pamięci, kształtowane przez pryzmat społecznej teraźniejszości zbiorowości, poprzez każdorazową interwencję społeczeństwa w działalność pamięci<sup>34</sup>. W 1924 roku Aby Warburg rozpoczął pracę nad „Atlasem Mnemosyne”, zakładając istnienie wspólnej europejskiej pamięci kulturowej osadzonej w obrazie. Obaj zatem, Halbwachs i Warburg<sup>35</sup>, w podobnym czasie, zupełnie niezależnie od siebie i z różnych perspektyw badali zbiorowe aspekty pamiętania przeszłości – Halbwachs w wymiarze

<sup>31</sup> A. Erll, *Kultura pamięci. Wprowadzenie*, przekł. A. Teperek, posł. i red. nauk. M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 11.

<sup>32</sup> J. K. Olick, J. Robbins, *Social Memory Studies: From „Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices*, „Annual Review of Sociology” 1998, no. 24, s. 105–140.

<sup>33</sup> Polskie badania na pamięcią opisują m.in. Kornelia Kończal oraz Joanna Wawrzyniak, *Provincializing memory studies. Polish approaches in the past and present*, „Memory Studies” 2018, vol. 11, issue 4, s. 391–404 oraz K. Kończal, J. Wawrzyniak, *Polskie badania pamięcioznawcze: tradycje, koncepcje, (nie)ciągłości*, „Kultura i Społeczeństwo” 2011, nr 4, s. 11–63.

<sup>34</sup> Patrz: M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, przeł. i wstęp M. Król, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.

<sup>35</sup> Na temat wątpliwości wokół inicjacyjnego charakteru koncepcji M. Halbwachsa i A. Warburga dla studiów nad pamięcią patrz uwagi redakcyjne M. Saryusz-Wolskiej do polskiego wydania książki Astrid Erll: A. Erll, *Kultura pamięci. Wprowadzenie*, przekł. A. Teperek, posł. i red. nauk. M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 31.

społecznym, Warburg w wymiarze kulturowym<sup>36</sup>. Stefana Czarnowskiego, badacza pamięci, uznaje się za polskiego odpowiednika Halbwachsa. Choć nie posługiwał się terminem „pamięć”, już w okresie międzywojennym pisał o zbiorowych wyobrażeniach o przeszłości oraz „dawności w terażniejszości”<sup>37</sup>. Polska badaczka Nina Assorodobraj-Kula pisała natomiast o „żywej historii”. Proponowała rozwinięcie badań socjologicznych nad świadomością historyczną, opracowanie typologii jej form i funkcji oraz postulowała porównawcze badania procesów narodotwórczych, znacznie wyprzedzając późniejsze badania nad pamięcią prowadzone poza Polską, uważane dziś za kanoniczne<sup>38</sup>. Od lat osiemdziesiątych w różnych ośrodkach naukowych próbowano uchwycić kulturową i społeczną funkcję, jaką pełni historia w terażniejszości<sup>39</sup>, a na lata dziewięćdziesiąte przypada najintensywniejszy rozwój studiów nad pamięcią kulturową. Wówczas to ukazały się publikacje uznane za przełomowe w teorii badań nad pamięcią, będące jednocześnie spuścizną myśli Halbwachsa i Warburga, w tym przede wszystkim Jana i Aleidy Assmannów dotyczące pamięci kulturowej<sup>40</sup> oraz dzieło Pierre’a Nory przedstawiające koncepcję miejsc pamięci.

Za analityczne tło dla rozważań podjętych w rozprawie przyjmuję koncepcję Barbary Szackiej, która pisze o pamięci zbiorowej jako o wyobrażeniach o przeszłości własnej grupy, konstruowanych przez jednostki z zapamiętanych przez nie – zgodnie z odkrytymi przez psychologów regułami – informacji pochodzących z różnych źródeł i docierających do nich różnymi kanałami. Te informacje są rozumiane, selekcyjonowane i przekształcane zgodnie z własnymi standardami kulturowymi i przekonaniem światopoglądowymi. Standardy te zaś są wytwarzane społecznie, a zatem są wspólne członkom danej zbiorowości, co prowadzi do ujednolicenia wyobrażeń o przeszłości i tym samym pozwala mówić o pamięci zbiorowej dziejów własnej grupy<sup>41</sup>. Tę koncepcję uważam za najbardziej przydatną do badania procesów pamięciowych zróżnicowanych grup społecznych w Indonezji. Pamięć jest zatem jednym z czynników zbiorowej identyfikacji, jest żywa, bezpośrednio związana z grupą, do której należy, obecna w nieustannej dialektyce przypominania i zapominania. W tym sensie pamięć kulturowa ma charakter metaforyczny, ponieważ społeczeństwa nie pamiętają tego, co się zdarzyło przed stuleciami, tak jak pamiętają to, co się wydarzyło za ich życia<sup>42</sup>.

Badania rozwijające ideę pamięci zbiorowej Halbwachsa, prowadzone na przestrzeni lat przez wielu badaczy z całego świata, zaowocowały wieloma pojęciami, które mały być alternatywne do socjologicznie rozumianej pamięci zbiorowej. Oprócz wspomnianej „pamięci kulturowej” pojawiały się takie pojęcia jak „kulturowe pamiętanie”, „pamięć

---

<sup>36</sup> Patrz: M. Saryusz-Wolska, *Wprowadzenie*, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2019, s. 25–26.

<sup>37</sup> K. Kończal, J. Wawrzyniak, *Provincializing memory studies...*, op. cit., s. 393.

<sup>38</sup> K. Kończal, J. Wawrzyniak, *Polskie badania pamięcioznawcze...*, op. cit., s. 11–63.

<sup>39</sup> Patrz: M. Saryusz-Wolska, *Przeszłość i przyszłość badań pamięci. Czy potrzebujemy nowej dyscypliny? „Politeja”* 2020, nr 2(65), s. 11–24.

<sup>40</sup> J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008; A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Beck, München 1999.

<sup>41</sup> B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 44.

<sup>42</sup> B. Szacka, *O pamięci społecznej*, „Znak” 1995, nr 5, s. 68–76.

społeczna”, „kultura historyczna”, „pamięć lokalna”, a liczba pojęć zwiększała się wraz z naukowymi próbami określenia kulturowych i społecznych fundamentów i funkcji badanych pamięci zbiorowych. Jak wskazują twórcy leksykonu „Modi memorandi”, wszystkie jednak wykazują uniwersalne, kulturowe mechanizmy pamięci a nie odmienności pomiędzy różnymi pamięciami: narodowymi, państwowymi, etnicznymi, lokalnymi, płciowymi, religijnymi czy klasowymi<sup>43</sup>.

Pamięć ulega ciągłym zmianom, jest plastyczna, poddaje się kształtowaniu przez różne nierównorzędne siły. Jednym z priorytetowych dziś zagadnień w badaniach nad pamięcią o nierozliczonych zbrodniach jest problem instrumentalizacji przeszłości i politycznej legitymizacji władzy<sup>44</sup>. Jest to zatem pytanie o proces odgórnego kształtowania pamięci prowadzonego za pomocą skonstruowanej opowieści o historii. Michel Foucault pisze, że historia to dyskurs władzy, dyskurs zobowiązań, poprzez które władza podporządkowuje; to dyskurs blasku, poprzez który władza fascynuje, przeraża i unieruchamia<sup>45</sup>. Pamięć i historia jednakowo są narzędziami w rękach władzy, służącymi do legitymizowania stosunków władzy i kontrolowania społeczeństwa. W swoich rozważaniach na temat historii i pamięci kieruję się analizą Piotra Kwiatkowskiego, który pisze o zniesieniu opozycji między historią rozumianą jako ustalenia profesjonalnego historyka a pamięcią zbiorową będącą zbiorem wyobrażeń, emocji, przesądów i stereotypów. Za badaczem tym przyjmuję, że dyskurs o przeszłości jest zjawiskiem polifonicznym, a pamięć, podobnie jak historiografia, stanowi jedną z form utrwalania i wyrażania doświadczenia historycznego<sup>46</sup>.

Zawłaszczanie przeszłości i pamięci o przeszłości przez władzę uwidacznia się w dyskursie politycznym. Elity polityczne, za pomocą różnorodnych narzędzi polityki pamięci, w tym mediów pamięci, dążą do legitymizacji historycznej, czyli podzielenia przez społeczeństwo takich wyobrażeń o przeszłości, z których wynika prawomocność stosunków władzy sprawowanych przez te elity<sup>47</sup>. Konstruowanie znaczeń i nadawanie ich wydarzeniom i procesom historycznym oraz ich siłom sprawczym uwidacznia się w miejscach pamięci rozumianych według koncepcji Pierre’a Nory. Wbrew „topograficznej” nazwie miejsca pamięci należy rozumieć metaforycznie, nie tylko jako miejsca geograficzne, ale też, a może i przede wszystkim, jako wydarzenia, procesy, postaci wyobrażone i rzeczywiste, artefakty i symbole, i inne fenomeny historyczne, w których krystalizuje się narodowe dziedzictwo. W koncepcji Nory badanie miejsc pamięci oznacza zerwanie z faktografią, linearnością i historią zdarzeniową i zwrot ku zbiorowym wyobrażeniom na temat przeszłości i znaczeniom symbolicznym. Dynamiczne miejsca pamięci, z krystalizującą i skrywającą się pamięcią, powstają w wyniku

---

<sup>43</sup> M. Saryusz-Wolska, R. Traba, *Wprowadzenie*, w: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014, s. 16–17.

<sup>44</sup> O różnicach w podejściu do badań nad pamięcią na przestrzeni lat i perspektywach badań nad pamięcią patrz także: M. Saryusz-Wolska, *Spotkania czasu z miejscem. Studia o pamięci i miastach*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

<sup>45</sup> M. Foucault, *Wykład z 28 stycznia 1976 roku*, w: M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 74.

<sup>46</sup> P. T. Kwiatkowski, *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008, s. 33–40.

<sup>47</sup> Patrz: J. Wawrzyniak, *Pamięć zbiorowa*, w: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi...*, op. cit., s. 349.



dynamicznych procesów przypominania i zapominania<sup>48</sup>. W tych procesach ludzie rekonfigurują swoje wyobrażenia o przeszłości, a tym samym zmieniają swoją pozycję wobec ustalonych i pojawiających się miejsc pamięci. Na te miejsca składają się zbiory zapośredniczonych narracji o przeszłości, podlegające nieustannemu procesowi odnowy<sup>49</sup>. Za *lieux de mémoire* kryje się akt woli pamięci (*volonté de mémoire*), który ma zablokować zapominanie i zachować w pamięci, otoczyć miejsce symboliczną aurą<sup>50</sup>. Badanie miejsc pamięci według Nory to pisanie historii drugiego stopnia (*histoire au second degré*). Badania tej historii mają znaczenie dla pamięci zbiorowej, ponieważ nie chodzi w nich o ustalenie, jaka naprawdę była przeszłość, ale nieustanne wykorzystywanie, używanie i nadużywanie przeszłości, jej znaczenie dla następujących po sobie teraźniejszości<sup>51</sup>. Istotą tej perspektywy badawczej jest postrzeganie miejsc pamięci jako procesu i stawianie pytań o zbiorowe wyobrażenia przeszłości i trwałość tych wyobrażeń, zmiany, jakim one podlegają w czasie, i czynniki warunkujące te zmiany.

Udział polityki w konstruowaniu pamięci kulturowej oraz modelowaniu politycznej wizji przeszłości Robert Traba nazywa polityką wobec pamięci/historii. Chodzi o projektowanie pamięci historycznej społeczeństwa, stąd jego zdaniem pamięć, a nie historia sama w sobie jest celem polityki<sup>52</sup>. Celem jest zaprogramowanie procesu pamiętania i zapominania tak, by następował w określonym kierunku. Pamięć historyczna, jak pisze Andrzej Szpociński, jest jedna, zamknięta w archiwach i bibliotekach<sup>53</sup>. Za Lechem Nijakowskim przyjmuję w swoich rozważaniach termin „polityka pamięci” zamiast czasami zamiennie stosowanego „polityka historyczna”. Polityka pamięci, jak wskazuje Lech Nijakowski, ma wzmacniać tożsamość narodu przez przypominanie chlubnych wydarzeń z przeszłości i ukrywanie zbrodni, w tym zbrodni na rodakach, wynajdowanie i demonizowanie Obcych i wrogów, kreowanie tradycji od podstaw<sup>54</sup>. Główną rolę w tym procesie odgrywają przedstawiciele szeroko pojętej władzy, posiadający niekwestionowaną zdolność modelowania kształtów zbiorowej pamięci i zbiorowej wyobraźni. Związek władzy, pamiętania i zapominania zakłada relację, w której władza jest stroną ingerującą głęboko w prywatne przestrzenie jednostek, decydując o tym, co należy pamiętać, a co zapomnieć. Ma to doprowadzić do niepamięci, bytu-niebytu przeszłości, która nie jest pamiętana, jest niewidoczna, ale nie jest

---

<sup>48</sup> P. Nora, *Między pamięcią a historią: Les Lieux de Mémoire*, w: M. Ziółkowska, A. Leśniak (red.), *Tytuł roboczy: Archiwum #2*, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2009, s. 4–12.

<sup>49</sup> A. Erll, A. Rigney (eds), *Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2009, s. 2.

<sup>50</sup> A. Erll, *Kultura pamięci*, op. cit., s. 47.

<sup>51</sup> Patrz: K. Kończal, *Co dwa stopnie, to nie jeden. Kronika (nie)obecności „miejsc pamięci” w badaniach historycznych*, „Zapiski Historyczne”, tom LXXIII, Rok 2008, z. 2–3, s. 171–189.

<sup>52</sup> Jest to jego tłumaczenie niemieckich terminów *Geschichts-* i *Erinnerungspolitik*, patrz: R. Traba, *Przeszłość w teraźniejszości. Polskie spory o historię na początku XXI wieku*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009, s. 60–61.

<sup>53</sup> A. Szpociński, *Formy przeszłości a komunikacja społeczna*, w: A. Szpociński, P. T. Kwiatkowski, *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 28.

<sup>54</sup> Na temat polityki pamięci patrz: L. Nijakowski, *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

niedostępna<sup>55</sup>. Zapominanie o masowych zbrodniach z 1965 roku w Indonezji to nie przejaw przypadku czy upływu czasu, który postrzegany jest powszechnie jako coś naturalnego. To wynik długich starań reżimu Suharto, który z całą swoją mocą i przy użyciu aparatu działał w ustrukturyzowany sposób, tworząc państwowy system pamiętania i zapominania. Na ten energetyczny proces prowadzony przez reżim składała się nekropolityka, legitymizowanie władzy i związane z nimi produkcja i nieustanna reprodukcja wiedzowładzy.

Tam, gdzie władza usilnie, poprzez praktyki zapomnienia, stara się wymazać pamięć o bolesnych wydarzeniach z przeszłości, pojawia się przeciw-pamięć, czyli dyskurs grup mniejszościowych, stojący w opozycji do pamięci dominującej, będącej wynikiem hegemonicznej polityki pamięci. „Buntownicy i wyrzutki społeczne, rewolucjoniści i wizjonerzy” – wszyscy, którzy nie mieszczą się określonych społeczno-politycznych ramach, przekraczają ustalone granice interpretacji przeszłości, w ten sposób ujawniając przemoc związaną z wypieraniem ich głosów i postaw „niewspółbrzmiających z konsensusem”<sup>56</sup>. Przeciw-pamięć demaskuje fałszywe założenie, że obowiązujące prawa i porządek w społeczeństwie nie są narzucone przez władzę, a opierają się na poczuciu jedności i wspólnoty i wynikają z powszechnie przyjętej umowy. Przeciw-pamięć jako nieuprzywilejowana forma wiedzy o przeszłości służy wykluczonym, odpowiadając na ich potrzebę tworzenia form manifestacji, w których mogliby wyrazić własne doświadczenia z przeszłości<sup>57</sup>. To nie tylko forma obrony przed zapomnieniem, ale i forma ofensywy, przejawiająca się wszędzie tam, gdzie władza jawnie bądź niejawnie odmawia grupom mniejszościowym, w tym pokrzywdzonym przez władzę, własnej wersji przeszłości, a tym samym własnej pamięci. Funkcją przeciw-pamięci jest często przerwanie milczenia o przeszłości i przywrócenie pamięci o niej w publicznym dyskursie. Konflikt pamięci to w dużej mierze konflikt o władzę i o uznanie istnienia wspólnie dzielonej przeszłości wykluczonej z głównego nurtu. Jak pisze Sławomir Kaprański, podtrzymywanie kontr-pamięci, którą badacz określa produkcję i reprodukcję interpretacji podważających hegemonię pamięci dominującej, daje tym, którzy władzy nie mają, alternatywne ścieżki legitymizacji i alternatywne kryteria wspólnie podzielanej tożsamości<sup>58</sup>. Za Lechem Nijakowskim przyjmuję, że w pewnym sensie zatem wykluczeni także prowadzą „politykę” pamięci: intencjonalnie bądź nieświadomie, mimowolnie bądź z rozmysłem ugruntowując, wzmacniając bądź zmieniając dominującą pamięć zbiorową<sup>59</sup>. Zmagania grup są prowadzone na wielu polach, a siły są sobie nierówne. Grupy wykluczonych mają utrudnione zadanie w starciu z państwem i jego aparatem. Ci, którzy mówią w imieniu milczących bądź uciszonych ofiar, czując przymus mówienia, dają świadectwo, ale też

---

<sup>55</sup> Patrz: R. Sendyka, *Niepamięć albo o sytuowaniu wiedzy o formach pamiętania*, „Teksty Drugie” 2016, nr 6, s. 250–267.

<sup>56</sup> K. Bojarska, M. Solarska, *Przeciw-pamięć*, w: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi...*, op. cit., s. 400–401.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 396.

<sup>58</sup> S. Kaprański, *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, s. 55.

<sup>59</sup> Nawiązuję tu do szerokiego ujęcia polityki pamięci przez Lecha Nijakowskiego, patrz: L. Nijakowski, *Polska polityka pamięci*, op. cit. s. 43–44.

torują drogę do „prawdy”, ważną dla kolejnych pokoleń<sup>60</sup>. Należy zauważyć, że milczenie ofiar przemocy jest wielowymiarowe. Często nie wynika jedynie z biernej postawy osób zastraszonych, zmuszonych do milczenia, ale jako aktywna strategia komunikacyjna może tworzyć własny język i własne narracje, będące formą przeciw-pamięci niepoddającą się prostym interpretacjom.

W każdym społeczeństwie, jak pisze Barbara Szacka, toczy się i toczyć się musi spór o kształt pamięci przeszłości<sup>61</sup>. Ważne jest zatem zidentyfikowanie motywacji i strategii konstruowania zbiorowych wyobrażeń o przeszłości przez elity polityczne (perspektywa *top-down*) oraz zmieniających się na przestrzeni czasu recepcji tych strategii w społeczeństwie w kontekście aktualnych w danej chwili problemów, a także jednocześnie zidentyfikowanie i zbadanie oddolnych perspektyw (*bottom-up*) pojmowania przeszłości i związanych z nią krzywdy i odpowiedzialności<sup>62</sup>.

## Problematyka i układ rozprawy

Badacze masowych zbrodni w Indonezji skupiają się przede wszystkim na analizie tego, co się wydarzyło w ramach przejścia władzy przez reżim Suharto w 1965 roku. Wydaje się to zrozumiałe, ponieważ w kilkadziesiąt lat po masakrach nie wszystko jeszcze zostało wyjaśnione. Wciąż także prowadzone badania ograniczają się głównie do terenu Jawy, a w znacznie mniejszym stopniu do odleglejszych od niej wysp archipelagu. Badania prowadzone są najczęściej wśród byłych więźniów politycznych bądź członków rodzin ofiar, bez uwzględnienia perspektywy innych grup, przykładowo rdzennych grup etnicznych na wyspie Buru, na którą zesłano więźniów politycznych. Biorąc to pod uwagę oraz mając świadomość tego, że wchodzę na słabo rozpoznany teren badawczy, uznałam, że stawianie jakichkolwiek hipotez badawczych przed przeprowadzeniem badań terenowych byłoby bezcelowe. Przeprowadzone przeze mnie badania miały zatem charakter eksploracyjny – z uwagi na cel badań szukałam odpowiedzi na pytania badawcze. Poświęcam im kolejne części rozprawy. W moim zamierzeniu jej układ ma sprzyjać odkrywaniu przeciw-narracji grup zmarginalizowanych, stąd w poszczególnych rozdziałach, stopniowo, w sposób chronologiczny opisuję historię zbrodni i wykluczenia. Jednocześnie każdy rozdział poświęciłam zróżnicowanej problematyce związanej z polityką pamięci i pamięcią o tragicznych wydarzeniach z 1965 roku i tych po nich następujących. Każdy z tych rozdziałów zawiera analizę i interpretację materiału empirycznego, w którym przenikają się odwołania do wybranych teorii z zakresu studiów nad ludobójstwem i studiów nad pamięcią. Taka struktura rozprawy umożliwia zrealizowanie celów badawczych.

We „Wprowadzeniu” nakreśliłam teoretyczne i metodologiczne podstawy moich badań, w tym przede wszystkim naszkicowałam ramy pojęciowo-analityczne, opisałam przyjętą perspektywę badawczą oraz proces badawczy.

---

<sup>60</sup> I. Surynt, M. Zielińska, *Milczenie*, w: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi...*, op. cit., s. 235–236.

<sup>61</sup> B. Szacka, *Czas przeszły...*, op. cit., s. 57.

<sup>62</sup> Patrz: J. Wawrzyniak, *Pamięć zbiorowa*, w: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi...*, op. cit., s. 349.

Dla zrozumienia procesów pamięciowych w Indonezji konieczna jest odpowiedź na pytanie o genezę i przyczyny masowych mordów. By udzielić na nie odpowiedzi, przeprowadziłam pogłębione studia literaturowe. Czerpiąc z najnowszych badań opublikowanych w języku angielskim i indonezyjskim oraz odwołując się do tych z lat współczesnych, analizę procesów pamięci w kontekście opisywanych przeze mnie wydarzeń zaczynam od wyjaśnienia, jak doszło do jednej z największych zbrodni we współczesnym świecie. Szukając źródeł konfliktów w czasach kolonialnej Indonezji, w rozdziale pierwszym, „Zbrodnia”, przedstawiam początki Republiki Indonezji, postkolonialnego, wewnątrznie podzielonego państwa mierzącego się z poważnymi problemami, które znacząco wpłynęły na jego dalsze losy. Dla zrozumienia późniejszej antykomunistycznej propagandy reżimu niezbędne jest przywołanie historii powstania ruchu komunistycznego w Indonezji oraz kwestii tzw. Zdrady z Madiun, do której doszło podczas walk o niepodległość z Holandią. Upragniona niepodległość, pierwsze dekady trwania państwa, w tym rządy uwielbianego prezydenta Sukarno okazały się gorzkie dla Indonezyjczyków. Opisuję, w jaki sposób doszło do zamachu w nocy 30 września 1965 roku i jego tragicznych konsekwencji, czyli masowych morderstw oraz uwięzienia setek tysięcy osób. Analizuję kulturowy kontekst przemocy, złożoność i intersekcjonalność zbrodni przeprowadzonej przez armię przy udziale bojówek paramilitarnych i grup „zwykłych obywateli”. Dużo miejsca poświęcam przemocy wobec kobiet, jej genezie i towarzyszącej jej propagandzie. Zastanawiam się też, jak nazwać indonezyjską zbrodnię w kontekście międzynarodowych starań aktywistów o uznanie jej za ludobójstwo, a także jaki był w niej udział państw trzecich, które podczas masakr udzieliły indonezyjskiej armii wsparcia, a za czasów reżimu hojnie inwestowały w Indonezji w zamian za dostęp do bogactw naturalnych archipelagu. Rozdział ten jest obszerny, ale w związku z luką w polskiej literaturze przedmiotu dotyczącą szczegółów masowych mordów z 1965 roku, brakiem dostępu do tekstów źródłowych w języku indonezyjskim i nie tak prostym dostępem do najnowszych badań prowadzonych w ośrodkach naukowych zlokalizowanych poza Polską uznałam za konieczne przybliżenie tej złożonej problematyki w sposób bardziej kompleksowy.

W kolejnych dwóch rozdziałach, realizując cel postawiony w rozprawie, rozważam, w jaki sposób reżim ustanowiony w ramach jednej z najbardziej odrażających zbrodni we współczesnej historii legitymizował swoją władzę z pomocą narzędzi polityki pamięci. Przedstawiony materiał analityczny odpowiada na pytanie o przebieg i charakter wspomnianego odgórnego, instytucjonalnego procesu konstruowania wyobrażeń zbiorowych Indonezyjczyków o masowych mordach z 1965 roku i uwięzieniu tysięcy osób w przymusowych obozach pracy rozmieszczonych na archipelagu.

W rozdziale drugim, „Polityka pamięci – polityka wrogości”, analizuję, w jaki sposób w swoich działaniach propagandowych reżim Suharto, od momentu przejęcia władzy w państwie w 1965 roku, dążył do stworzenia jednolitej narracji historycznej opartej na szczególnej pozycji wojska wśród społeczeństwa. Reżim wymazywał wszelkie kontrnarracje i lokalne historie, budując opowieść o przeszłości, w której wzrost i chwała państwa pochodziły ze skutecznego militarnego przezwyciężenia kryzysów. Jedną wizją przeszłości państwa, podzielaną przez wszystkich obywateli, miała dawać im jednocześnie złudne poczucie, że mają wpływ na teraźniejszość i przyszłość kraju. Instytucje państwowe

skondensowały złożoną rzeczywistość w uproszczone struktury i kategorie poznawcze. Celem reżimu było wyeliminowanie wszelkich wrogów politycznych i uzyskanie akceptacji (dobrowolne bądź pod przymusem) ze strony szerokich mas dla dominacji wojskowej w każdym wymiarze życia politycznego, gospodarczego i społecznego. Polityce pamięci służyła zatem przede wszystkim polityka wrogości oparta na antykomunistycznym micie, wpływająca na kształtowanie pamięci o masowych zbrodniach. Najważniejszym elementem było trwałe oznaczenie wroga (ideologia komunistyczna i PKI), tak by rzekome nieustannie obecne zagrożenie z jego strony legitymizowało funkcjonowanie reżimu. Do dzisiaj niewymazywalny obraz komunisty-wroga w przestrzeni publicznej stanowi podstawę pamięci o 1965 roku. W tym rozdziale analizuję, jak antykomunistyczna propaganda reżimu (w sposób metodyczny i instytucjonalny, za pomocą semantyki i nowomowy) pozwoliła zbudować pożądany przez niego obraz przeszłości i utrwalić go w pamięci zbiorowej Indonezyjczyków, tłumiąc w tejże pamięci historię zamordowanych i uwięzionych. Opisuję, w jaki sposób ideologia Pancasila posłużyła do zbudowania trwałej wspólnoty politycznej, warunkującej istnienie i przetrwanie pamięci zbiorowej. Najważniejsze produkty polityki pamięci, Museum Pancasila Sakti i monumentalny film poświęcony zdradzie PKI, pełne swego rodzaju symulaków i fantazji reżimu, to dziś najbardziej widoczne i rozpoznawalne miejsca pamięci w rozumieniu Pierre'a Nory. Wizualność filmu szczególnie wpływa na zapamiętywanie jego treści, a tym samym na utrwalanie znaczeń w nim zawartych. Zastanawiam się także w tym rozdziale, co sprawia, że mit wykreowany przez reżim jest do dziś tak silnie obecny i użyteczny w życiu publicznym, dlaczego polityka pamięci nie uległa zasadniczym zmianom i wciąż odradza się widmo komunizmu w kraju, w którym z pewnością komunizmu nie ma, a wydarzenia z 1965 roku wciąż odciskają swoje piętno na ocalałych i ich rodzinach.

W rozdziale trzecim, „Nekropolityka reżimu”, analizuję działania reżimu wobec więźniów w obozach i wobec społeczeństwa. Posługując się koncepcją biowładzy i nekropolityki Achillego Mbembe, „nagiego życia” Giorgia Agambena oraz władzy totalnej Hannah Arendt, wykorzystując materiał badawczy pozyskany podczas badań terenowych w miejscach byłych obozów w Plantungan i na Buru, materiał z rozmów przeprowadzonych z byłymi więźniami politycznymi oraz pamiętników więźniów politycznych, analizuję, w jaki sposób nekropolityczny reżim wpłynął na życie nie tylko samych „komunistów”, ale także ich rodzin i całego społeczeństwa. Nekropolityka to sposób postępowania z obywatelami będącymi przedmiotem władzy państwowej, którzy żyją, ale utracili swój status obywatelski we własnym państwie. Z punktu widzenia biologii są zatem żywi, ale *de facto* pozbawieni praw, są zmarginalizowani albo całkiem wykluczeni ze społeczeństwa. Przykładem nekropolitycznych działań reżimu jest obóz dla kobiet w Plantungan na Jawie Środkowej oraz obozy pracy przymusowej na wyspie Buru. To miejsca, w których więźniowie wykonywali pracę pod groźbą utraty życia w dowolnym momencie. W tym sensie obóz stanowił matrycę dla biopolityki reżimu.

Martwe ciała generałów, wykorzystane przez reżim do celów politycznych, w tym realizacji polityki pamięci, zakotwiczone na stałe w przestrzeni i w pamięci społeczeństwa indonezyjskiego, zestawiam z ciałami komunistów i rzekomych komunistów: tych zamordowanych i tych żywych. Warunki życia w obozie zostały pomyślane przez reżim

jako narzędzie wykorzystania fizycznego i psychicznego więźniów. Analizując wspomnienia byłych więźniów, otrzymujemy obrazy nagiego życia w obozach, nierzadko przywołujące obrazy znane z obozów nazistowskich i sowieckich. Czasem są to pełne szczegółów opisy rzeczywistości obozowej, w jakiej znaleźli się więźniowie, a niekiedy jedynie jej skrawki, przekazywane przez pryzmat utrwalonych wartości humanistycznych, odnoszących się do norm pozaobozowych.

23 marca 2018 roku w Jakarcie, podczas „Nocy Kultury” (*Malam Kebudayaan*), w Międzynarodowym Dniu Prawdy i Godności Ofiar Rażących Naruszeń Praw Człowieka (*Hari Internasional Hak Atas Kebenaran dan Martabat Korban Pelanggaran berat HAM*), gdy świętowano dwudziestoletnie działania w zakresie praw człowieka w Indonezji, spotkałam byłe więźniarki z Plantungan. Rozmowa z nimi, nieliczne dokumenty filmowe, zbiory wspomnień, a wśród nich historie Mii Bustam, malarki i żony Sindoardarsono Soedjojono, legendarnego artysty, nazywanego ojcem współczesnego indonezyjskiego malarstwa, są dla mnie źródłem wiedzy o życiu w obozie Plantungan. Miejsce dawnego obozu odwiedziłam w marcu 2018 roku.

Wyspę Buru, gdzie znajdowały się obozy dla mężczyzn, a potem także dla ich rodzin, które do nich dołączyły, odwiedziłam dwukrotnie w latach 2018–2019. Pisząc ten rozdział wykorzystałam materiał analityczny zebrany podczas pobytów badawczych na wyspie w miejscowościach powstałych na terenach dawnych obozów, w miejscach zamieszkałych przez transmigrantów i rdzenną ludność, ale także materiał z badań przeprowadzonych na Jawie Środkowej w 2018 roku. Tam, w małej wiejskiej gminie położonej na wzgórzach wulkanów Sumbing i Sindoro, wśród tradycyjnej jawajskiej społeczności, żyjącej dziś w zgodzie i w spokoju, wyraźna jest bolesna pamięć o wydarzeniach z 1965 roku.

W analizie życia w obozach pracy przymusowej na Buru najczęściej przyjmuje się perspektywę byłych więźniów, skupiając się na ich traumatycznych przeżyciach. Wydaje się to procesem naturalnym, biorąc pod uwagę dekady milczenia na temat obozów i tragedii więźniów. Pomija się jednak przy tym zupełnie doświadczenia rdzennych grup etnicznych, których życie społeczne zmieniło się wraz z przybyciem więźniów, a potem transmigrantów na wyspę. W tym rozdziale analizuję, w jaki sposób polityka transmigracyjna reżimu odcisnęła swoje piętno także na grupach pierwotnie zamieszkujących wyspę. Po wielu latach milczenia byli więźniowie zdecydowali się świadczyć o tym, co ich spotkało ze strony reżimu. Transmigranci ośmielają się mówić, że reżim zasadniczo nie traktował ich lepiej niż więźniów. W pewnym stopniu to samo dotyczy rdzennych mieszkańców wyspy, dopiero od niedawna poszukujących własnej historii na Buru. Z głosów tych trzech grup społecznych układa się skomplikowany obraz przeszłości wyspy, przenikających i bezpośrednio na siebie oddziałujących losów ludzkich. Obozy zajmują miejsce centralne w ich pamięci. Dla ogółu Indonezyjczyków wyspa, jeśli ci w ogóle o niej wiedzą, choć niebezpośrednio związana z masowymi mordami, zapisana jest w świadomości jako przerażający symbol terroru reżimu. Ważnym, wciąż brakującym elementem jest perspektywa osób wykonujących rozkazy, realizujących plany reżimu na Buru.

Reżim Suharto działał w określonych warunkach społecznych i kulturowych. Odpowiedź na pytanie, w jaki sposób niektóre społeczne i kulturowe czynniki wpłynęły na

pamięć zbiorową o tragicznych wydarzeniach z 1965 roku, przedstawiam w kolejnym rozdziale.

Rozdział czwarty, „Strategie milczenia i praktyki zrywania milczenia”, dzieli się na trzy części. W pierwszej, w podrozdziale „Powrót”, rozważam, dlaczego pomimo wielkiego oporu reżim w końcu lat siedemdziesiątych zdecydował się na uwolnienie więźniów. Biorąc pod uwagę ogromną skalę programu masowego uwięzienia i towarzyszącą jej propagandę, podkreślającą, że jest on niezbędny dla bezpieczeństwa narodowego, decyzja reżimu o skróceniu „projektu” uwięzienia tysięcy obywateli wymagała odrębnej analizy. Można by pomyśleć, że oznaczało to zarówno zmiany w funkcjonowaniu samego reżimu, jak i zmiany na lepsze dla osób uwolnionych. Jednak po dziesięciu latach morderczej przymusowej pracy, nawet po zwolnieniu więźniów, wraz z rodzinami nadal podlegali oni formalnym i nieformalnym prześladowaniom, a każdy aspekt ich życia był kontrolowany. Uciążliwe ograniczenia nałożone na zwolnionych więźniów były częścią obsesyjnej polityki reżimu związanej z budowaniem i utrzymywaniem porządku, dyscypliny i stabilności państwa. Ta obsesja przejawiała się w kapilarnej biowładzy reżimu, czyli rozprzestrzenionej, wielokształtnej, włoskowatej, wszechobecnej, ale często niewidocznej i nieuchwytniej. To jeden z ważniejszych czynników, obok trwałej polityki pamięci, mających wpływ na utrzymujące się do dziś milczenie otaczające zbrodnie. Opisuję obowiązujący powszechnie program „czystego środowiska”, powiązany z głęboką indoktrynacją i inwigilacją, które nie tylko nie ustały, ale wręcz nasiliły się po zwolnieniu więźniów w 1979 roku. Podobnie reżim wzmógł system państwowej propagandy i cenzury, wskutek którego ideologia tegoż reżimu została głęboko zakodowana w indonezyjskim społeczeństwie i życiu politycznym. Formalne ograniczenia trwały do końca Nowego Porządku, ale głęboko zakorzeniona spuścizna społeczna i psychologiczna reżimu trwa do dziś.

Okres *Reformasi*, czyli czas głębokich reform po upadku reżimu, był zarazem czasem ogromnych nadziei na zmianę dominującej narracji o wydarzeniach z 1965 roku, jednak brak woli politycznej nowych władz i trwałość elit wojskowych i politycznych z czasów reżimu nie doprowadziły do rozliczenia przeszłych zbrodni i zasadnie nie dopuściły do głosu grup pokrzywdzonych. Od okresu *Reformasi* sprawa zbrodni pojawia się od czasu do czasu w dyskursie publicznym, by za chwilę zostać z niego usunięta. Istnieje i nie istnieje jednocześnie w świadomości społeczeństwa indonezyjskiego. Splątanie pamięci i niepamięci o masowych mordach przejawia się w ich uwikłaniu w sieć kulturowych (lokalnych i narodowych) znaczeń i powinności, w których pamięci: indywidualna i zbiorowa są ze sobą powiązane.

Inspiracją do zatytułowania podrozdziału „Publiczne/prywatne, widzialne/niewidzialne”, dotyczącego problematyki splątania pamięci o zbrodniach, jest funkcjonujące w filozofii rdzennych mieszkańców Buru przekonanie, że świat składa się z tego, co publiczne/obecne/widzialne (*ma te kita*) i prywatne/obecne/niewidzialne/niedostępne (*ma te kita moo*). W tym podrozdziale analizuję elementy tradycyjnej kultury jawajskiej i jawajskiego islamu, dotyczące kwestii radzenia sobie z doznaną traumą i żalobą, związane z samokontrolą i równowagą wewnętrzną i odnoszące się do szeroko rozumianego pożądanego w kulturze jawajskiej stanu duchowego świadczącego o osiągnięciu dojrzałości moralnej. Opisywane one były

między innymi szeroko przez Clifforda Geertza<sup>63</sup>, Jamesa T. Siegela<sup>64</sup> oraz Johna Pemberton<sup>65</sup>. Zinstytucjonalizowany terror państwowy reżimu Suharto maskowany był troską o zachowanie tej „autentycznej” jawajskiej tradycji i uzasadniany jawajską harmonią, uciszając tym samym ocalałych i rodziny zamordowanych. Tradycyjne wartości jawajskie i tradycje kulturowe stały się częścią polityki mającej legitymizować reżim. Do wyjaśnienia zjawiska milczenia w indonezyjskim społeczeństwie wykorzystuję koncepcję zmywu milczenia Eviatara Zerubavela, łącząc ją z koncepcją wymuszeń kulturowych Jeffrey’a Olicka i Daniela Levy’ego. Takie zestawienie zapożyczam od Joanny Tokarskiej-Bakir<sup>66</sup>. W tym podrozdziale analizuję także pamięć lokalną na wyspie Buru, identyfikując mikrośrodowiska pamięci przywołujące określone narracje o przeszłości. Korzystając z koncepcji Romy Sendyki, Andrzeja Szpocińskiego, Lecha Nijakowskiego, Paula Connerton’a i ponownie Pierre’a Nora, śledzę przestrzenie, miejsca i nie-miejsca pamięci, włączając w to nazwy z czasów funkcjonowania obozów do dziś obecne w codziennym życiu na wyspie. Opisuję także działalność Paka Bedjo Untunga z Yayasan Penelitian Korban Pembunuhan 1965/66 (Fundacji Badań Ofiar Mordów 1965/66). Celem tej organizacji jest między innymi zbieranie informacji o masowych grobach ofiar reżimu, nanoszenie grobów na mapy wysp i doprowadzenie do ekshumacji ciał. To działanie ma wymiar pamięciotwórczy.

Ostatni podrozdział, „Przeciw-milczeniu/przeciw-pamięć”, poświęcam analizom strategii zrywania milczenia o masowych mordach i masowych uwięzieniach, stanowiących reprezentacje przeciw-pamięci w publicznym dyskursie, przeciw-narracje grup wykluczonych kształtujące pamięć zbiorową poza oficjalnym nurtem. Wybrałam zaledwie kilka działań spośród wielu podejmowanych przez indonezyjskich aktywistów, naukowców i artystów. Wszystkie dążą do wydobycia i ocalenia od zapomnienia historii tysięcy ofiar reżimu. Nie sposób opisać dokładnie dokonań organizacji pozarządowych w Indonezji. Wymagają one bowiem odrębnego opracowania. Pracę aktywistów pokazuję na przykładzie zorganizowanej przez nich kampanii Rok Ujawniania Prawdy.

Szybki rozwój mediów elektronicznych w Indonezji umożliwia powstawanie licznych inicjatyw pamięciotwórczych, stanowiących sieć działań sprzeciwiających się hegemonicznej narracji z czasów reżimu, wciąż obecnej w polityce pamięci Indonezji i wykorzystywanej do wykluczenia jego ofiar. Wybrałam dwa przykłady działań artystycznych, by pokazać, w jaki sposób wspierają głosy wykluczonych i stają się ważnym elementem edukacji o masowych zbrodniach dla młodych Indonezyjczyków. Pierwsze działanie to cyfrowe przeciw-archiwum: serie artystycznych plakatów, drugie to tymczasowe przeciw-muzeum poświęcone ofiarom reżimu Suharto z 1965 roku, zawierające artystyczne instalacje młodych indonezyjskich artystów. Za wyborem tych działań artystycznych stanowiących akt zrywania milczenia o masowych mordach

---

<sup>63</sup> C. Geertz, *Rytuał a zmiana społeczna: przykład jawajski*, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

<sup>64</sup> J. T. Siegel, *Solo in the New Order: Language and Hierarchy in an Indonesian City*, Princeton University Press, New Jersey 1993.

<sup>65</sup> J. Pemberton, *On the Subject of „Java”*, Cornell University Press 1994.

<sup>66</sup> J. Tokarska-Bakir, *Zmowa społeczna. Socjologia i antropologia zaprzeczenia*, w: O. Szotkowska-Beylin, M. Ofierska (red.), *Przebyta droga, 1989–2009. Dla Aleksandra Smolara*, Fundacja Batorego, Warszawa 2010, s. 261–280.



przemawiał fakt, że są łatwo zrozumiałe dla indonezyjskiego odbiorcy i nie wymagają zaawansowanych kompetencji czytania i interpretowania sztuki współczesnej.

„Splątane pamięci, uwikłana wspólnota” oraz „Zakończenie” zawierają podsumowanie wyników analizy procesów pamięci w Indonezji dotyczących masowych mordów z 1965 roku. Proponuję także dalsze kierunki badań nad pamięcią o tych tragicznych wydarzeniach.

## Perspektywa badawcza

### Założenia metodologiczne badań terenowych

Przeprowadzone przeze mnie badania, których rezultatem jest niniejsza rozprawa, to badania jakościowe w naukach społecznych zorientowane humanistycznie, osadzone w paradygmacie interpretatywnym badań społecznych. Badania terenowe/etnograficzne są podstawowym sposobem realizowania jakościowych badań społecznych. Studia nad pamięcią są z założenia interdyscyplinarne. Badacze pamięci korzystają z wielu podejść metodologicznych, wypracowanych w różnych dyscyplinach badawczych. Podobnie jest i z moimi badaniami nad pamięcią kulturową o masowych mordach w Indonezji. Trudno w nich o ścisłość i czystość metodologiczną właściwą badaniom socjologicznym. Tak skomplikowany temat badawczy na etapie interpretacji analizowanych problemów wymagał sięgnięcia po strategię badawczą i kategorie analityczne wielu dyscyplin, nurtów i orientacji: antropologii, filozofii, kulturoznawstwa, historii, politologii, prawa i innych dyscyplin społecznych i humanistycznych. Część wymienionych dyscyplin łączy się z doświadczeniem terenu. W przypadku prowadzonych przeze mnie badań doświadczenie osobiste w terenie było fundamentalnym elementem procesu badawczego<sup>67</sup> oraz spełnieniem postulatu Bronisława Malinowskiego o możliwie jak najdłuższym pobycie w terenie badawczym<sup>68</sup>. Zastosowaną przeze mnie strategią badawczą była etnografia wielostanowiskowa w ujęciu George’a Marcusa (*multi-sited ethnography*)<sup>69</sup>.

W wielobiegunowym społeczeństwie, jakim jest społeczeństwo indonezyjskie, strategia postulowana przez Marcusa umożliwiła zrozumienie analizowanych problemów badawczych związanych z pamięcią. Ta koncepcja etnograficzna, zakładająca wielostronne pole badawcze, pozwala na przemieszczanie się po sieciach znaczeń, łańcuchach, ścieżkach, wątkach, koniunkcjach i zestawieniach różnych lokalizacji, w których etnograf ustanawia pewien rodzaj dosłownej fizycznej obecności<sup>70</sup>. Idea Marcusa zakłada przenoszenie się z pojedynczych miejsc i lokalnych sytuacji o określonych tradycyjnych wzorach etnograficznych w celu zbadania obiegu kulturowych

---

<sup>67</sup> Patrz: J. Clifford, *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, w: M. Kempy, E. Nowicka (red.), *Badania kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 139–179.

<sup>68</sup> Na ten temat patrz: T. Rakowski, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 9.

<sup>69</sup> G. A. Marcus, *Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-sited Ethnography*, „Annual Review of Anthropology” 1995, vol. 24, s. 95–117.

<sup>70</sup> Ibidem.

znaczeń, obiektów i tożsamości rozproszonych w czasoprzestrzeni. W terenie oznaczało to podążanie za ludźmi, ideami, artefaktami i metaforami; słuchanie plotek, śledzenie alegorii, opowieści, biografii, nieunikanie obserwacji toczących się konfliktów; opisywanie poszczególnych „głosów”, by z nich zrekonstruować polifoniczną całość dyskursu<sup>71</sup>.

Moje podejście badawcze, wykorzystujące etnografię wielostanowiskową, jest bliskie antropologii refleksyjnej<sup>72</sup>. Rozważam pojedyncze losy ludzkie, historie określonych grup społecznych bądź wydarzenia, po to by zrozumieć ogólne przyczyny badanych zjawisk. Staram się zrozumieć i przedstawić, jak ludzie sami tłumaczą własne wartości i zachowania, oddaję przy tym głos swoim rozmówcom, z którymi współtworzę wiedzę. Dążę do ujmowania rzeczywistości z wielu różnych perspektyw i zestawiania różnych źródeł pozyskiwanych danych. W tym celu zastosowałam w badaniach triangulację metodologiczną oraz częściowo triangulację źródeł danych w rozumieniu Normana Denzina<sup>73</sup>. O źródłach danych i zastosowanych metodach badawczych piszę w kolejnych podrozdziałach.

Bycie nieustannie czułym na wciąż pojawiające się nowe zjawiska, rozpoznawanie ich, podążanie za nimi i branie w nich udziału przypomina „gęste uczestnictwo” (*thick participation*), o którym pisze Jaida Kim Samudra<sup>74</sup>. W etnografii wielostanowiskowej nie chodzi jednak tylko o fizyczne przemieszczanie się w różne miejsca i wykonywanie w nich badań (*multi-locale ethnography*)<sup>75</sup>, ale o dokonywanie analizy w różnych perspektywach badawczych: historycznej, politycznej, ekonomicznej, społeczno-obyczajowej i wynikających z nich kontekstach interpretacyjnych. Budowanie wyłącznie antropologicznego opisu opartego na zamkniętym lokalnym środowisku jest niewystarczające. Sprzyja co prawda poszerzeniu wiedzy, ale nie prowadzi do rozwikłania problemów badawczych dotyczących wyobrażenia o działalności danej społeczności w ich społeczno-kulturowej i geograficznej przestrzeni. Etnografia wielostanowiskowa, jak pisze Marcus, wymaga postrzegania podmiotów i zjawisk nie w stałych, naturalnych jednostkach różnic (kultura, społeczność), a w ruchu i w rozwoju: zmiennych, hybrydowych, połączonych i przemieszczonych<sup>76</sup>. W etnografii wielostanowiskowej konieczne jest tworzenie zestawień między różnymi, pozornie niewspółmiernymi ze sobą stronami oraz badanie powiązań występujących między nimi. To też konieczność zaakceptowania, że wiedza w procesie badawczym ostatecznie może być wytworzona poza zamierzeniami i działaniami samego badacza, chociażby dlatego, że teren nie jest już postrzegany jako

---

<sup>71</sup> G. A. Marcus, *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton 1998.

<sup>72</sup> Na temat refleksyjności i autorefleksyjności w badaniach antropologicznych patrz: K. Majbroda, *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2019.

<sup>73</sup> Patrz: N. Denzin, *The Research Act. A Theoretical Introduction to Sociological Methods*, McGraw-Hill 1978.

<sup>74</sup> J. K. Samudra, *Memory in our body: Thick participation and the translation of kinesthetic experience*, „American Ethnologist” 2008, vol. 35, no. 4, s. 665–681.

<sup>75</sup> G. A. Marcus, *Ethnography...*, op. cit.

<sup>76</sup> G. A. Marcus, *Multi-sited Ethnography: Five or Six Things I Know About It Now*, w: S. Coleman, P. von Hellermann (eds), *Multi-sited Ethnography: Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods*, Routledge, New York-London, s. 16–32.

przestrzeń monolityczna, „gotowa do badań”<sup>77</sup>. Wiąże się to także z pozycją członków społeczności, wśród której przebywa badacz. W żadnym razie nie są to „badani”, ponieważ taki status zakładałby ich podporządkowanie. Ich paraetnograficzna wiedza sprawia, że są partnerami badawczymi, zmieniającymi proces poznania<sup>78</sup>.

Podczas opisywania rzeczywistości obozowej, z jaką mierzyli się więźniowie polityczni, czasami stosują analogie do nazistowskich bądź sowieckich obozów. Takie zabiegi badawcze nie mają jednak charakteru porównawczego. Odwoływanie się do nazistowskich obozów zagłady czy też gułagów stanowi kontekst pozwalający lepiej zrozumieć sytuację ofiar w Indonezji. Jak bardzo bym sobie tego nie życzyła, to moje badania były jednak przedsięwzięciem na wskroś europejskim. Zastosowana strategia badawcza w dużym stopniu pozwalała jednak na przewycięzenie europocentryzmu (czy też zachodniocentryzmu), a teorie i koncepcje, do których odwołuję się w analizie i interpretacji zjawisk związanych ze zbrodnią i pamięcią indonezyjską, pomimo tego, że wywodzą się z okrucieństw, jakie miały miejsce daleko od Indonezji, mają charakter uniwersalny. Czy myśląc o sposobach rozumienia świata, przyglądając się jednemu człowiekowi, tak naprawdę nie przyglądamy się wszystkim? Nie ma chyba niczego bardziej wspólnego niż cierpienie. Jak pisze Varujan Vosganian, nie różni nas to, kim jesteśmy, lecz zmarli, których każdy z nas oplakuje<sup>79</sup>. Za wskazówkę przyjmuję także słowa Piotra Sztompki o istnieniu jednej socjologii dla wielu, czasem radykalnie różniących się światów społecznych<sup>80</sup>.

## **Realizacja projektu – badania terenowe w Indonezji**

Na realizację projektu doktorskiego w terenie złożyły się trzy wyjazdy badawcze do Indonezji, finansowane w przeważającej części ze środków na badania własne Wydziału Nauk Społecznych i Humanistycznych SWPS Uniwersytetu Humanistycznospołecznego w Warszawie<sup>81</sup>. Wyjazdy odbywały się w okresie od stycznia do maja 2018 roku, w lutym 2019 roku oraz od lipca do września 2019 roku, łącznie trwały ponad siedem miesięcy.

W etnografii wielostanowiskowej, w przeciwieństwie do tradycyjnej zakładającej przebywanie na określonym terenie przez długi czas, tereny badawcze nie są ściśle wyznaczone. To raczej rozmyte obszary (*fuzzy fields*), które wyznaczane są przez światy społeczne<sup>82</sup>. Wybór terenu badań w Indonezji wynikał właśnie z przyjętej przeze mnie strategii badawczej, która zakładała poszukiwanie odpowiedzi na pytania badawcze poprzez podążanie za wątkami i znaczeniami w nieograniczonej przestrzeni. Nie oznacza to jednak przypadkowego wyboru terenu badań. Ponieważ większość wcześniejszych

---

<sup>77</sup> Patrz: T. Rakowski, *Etnografia przedtekstowa. Fenomenologiczne korzenie interpretacji antropologicznej*, „Teksty Drugie” 2018, nr 1, s. 16–39.

<sup>78</sup> G. A. Marcus, *Multi-sited Ethnography*, op. cit. s. 27.

<sup>79</sup> V. Vosganian, *Księga szeptów*, przeł. J. Kornaś-Warwas, Książkowe Klimaty, Wrocław 2015, s. 9.

<sup>80</sup> P. Sztompka, *Another Sociological Utopia*, „Contemporary Sociology” 2011, vol. 40, no. 4, s. 388–396.

<sup>81</sup> „Kiedy pamięć mierzy się z historią. Badania nad procesem transycyjnej sprawiedliwości w Indonezji” (grant WNHIS/2017/B/22), „Mapowanie ludzkiej i nie-ludzkiej pamięci. Heterogeniczne strategie pamięci i pojednania w Indonezji okresu przejściowego” (grant WNHIS/2018/B/4).

<sup>82</sup> E. Nadai, Ch. Maeder, *Fuzzy Fields. Multi-Sited Ethnography in Sociological Research*, „Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research” 2005, vol. 6, no. 3, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0503288> [dostęp: 26.05.2018].

badania podejmowanych przez badaczy indonezyjskich i z ośrodków naukowych spoza Indonezji skupia się na terenach dużych aglomeracji miejskich i mniejszych miastach (co na Jawie oznacza jednostki administracyjne zamieszkałe przez miliony bądź tysiące osób), a jednocześnie na miejscach, gdzie dochodziło do największych mordów, postanowiłam wybrać niewielką osadę na terenie Jawy Środkowej, zamieszkaną przez niedużą jawajską wspólnotę. W ten sposób zamieszkałam w małej górskiej wiosce Rejosari, w gminie Bansari, regionie Temanggung, leżącej u podnóża gór Sindoro i Sumbing, położonej kilkadziesiąt kilometrów od dawnego obozu dla więźniarek politycznych w Plantungan.

Kolejnym terenem badań była wyspa Buru, znajdująca się w archipelagu Moluki, we wschodniej Indonezji. Jedynymi badaczami indonezyjskiej zbrodni z 1965 roku, którzy do tej pory prowadzili prace na tej wyspie, byli badacze i aktywiści indonezyjscy zbierający materiały dla indonezyjskich organizacji zajmujących się ochroną praw człowieka. Stąd też ich badania ograniczyły się jedynie do niewielkiego terenu na wyspie i niewielkiej społeczności byłych więźniów politycznych i ich rodzin. Nieliczne artykuły naukowe o obozach na Buru opierają się na wspomnieniach więźniów, którzy powrócili na Jawę. Wyjątkiem wśród naukowców jest australijska badaczka Ken Setiawan, córka byłego więźnia politycznego z wyspy Buru, Hersiego Setiawana, która w 2015 roku odwiedziła razem z ojcem, jego żoną oraz kilkorgiem jego przyjaciół dawny obóz Savanajaya – dziś wieś na wyspie Buru. Z ich krótkiej wizyty powstał film dokumentalny pod tytułem „Pulau Buru – Tanah Air Beta” w reżyserii Rahunga Nasutiona<sup>83</sup>. Brak pogłębionych badań na wyspie Buru, w tym w zasadzie całkowity brak badań odnoszących się do innych grup społecznych zamieszkujących wyspę poza byłymi więźniami politycznymi, wpłynął na moją decyzję o rozszerzeniu działań badawczych na rdzenne grupy etniczne zamieszkujące górzyste centrum wyspy oraz grupy transmigrantów, zamieszkujące tereny dawnych obozów pracy dla więźniów politycznych.

Badania wymagały głębokiej interakcji ze społecznością zaangażowaną w analizowane zjawiska i procesy, co było możliwe jedynie poprzez uczestniczenie w codziennym życiu tej społeczności i stanie się jej częścią. Wejście do społeczności nie zawsze było proste i czasami wymagało – jak to nazywają Martyn Hammersley i Paul Atkinson – dłuższego „kręcenia się” wokół danej grupy, a także zwyczajnego szczęścia<sup>84</sup>. Miałam niepowtarzalną możliwość mieszkania z rodzinami jawajskimi i rodzinami na Buru w ich domach oraz pracy z nimi, wliczając w to przykładowo pracę na polu ryżowym czy plantacji pieczarek, sprzedaż jedzenia na lokalnym targu (nie pozwalano mi jedynie sprzątać). Byłam także przedszkolanką w miejscowym przedszkolu, opiekowałam się dziećmi w domu pod nieobecność ich rodziców, prowadziłam lekcje języka angielskiego w lokalnym liceum. Uczestniczyłam w zebraniach wiejskich, na których proszono mnie o wygłaszanie mów motywacyjnych do zebranych kobiet. Byłam zapraszana na uroczystości zaręczynowe i weselne. Brałam udział w wielu innych codziennych aktywnościach. Traktowano mnie jak członkinię rodziny i członkinię lokalnej społeczności. Wynikało to z ogólnie obowiązującej w Indonezji zasady, że człowiek zawsze przynależy do rodziny, określonej grupy bądź określonej społeczności i znajduje

---

<sup>83</sup> R. Nasution (dir.), *Pulau Buru. Tanah Air Beta/Wyspa Buru. Moja ojczyzna* (2016).

<sup>84</sup> M. Hammersley, P. Atkinson, *Metody badań terenowych*, przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań 1995, s. 68.

się pod jej opieką. W zależności od rodziny, u której aktualnie mieszkałam, byłam córką, siostrą bądź ciocią albo pełniłam wszystkie te role jednocześnie.

Na moją pozycję jako badaczki i interakcje w terenie badań wpłynęło wiele czynników wynikających z uwarunkowań społecznych i kulturowych. Możliwość głębokiego zanurzenia się w codzienne życie, a także rozmowy z różnorodnymi grupami społecznymi, w tym z byłymi więźniami politycznymi, zawdzięczam przede wszystkim europejskiemu pochodzeniu, białej skórze, płci, wiekowi, statusowi rodzinnemu i wyznaniowemu, przynależności akademickiej, powiązaniom społecznym, umiejętności porozumiewania się w języku indonezyjskim i elastycznemu podejściu w komunikacji interpersonalnej. Te same czynniki jednocześnie powodowały niejednokrotnie trudności i niebezpieczeństwa podczas badań terenowych na wyspie Buru. Moja obecność w terenie nie była też oczywiście, nawiązując do słynnej książki Nigela Barleya, „niewinna”<sup>85</sup> bądź jak pisze Joanna Tokarska-Bakir, „przezroczysta”<sup>86</sup> czy też nieistotna dla samego przebiegu badań i ich efektów.

Mówienie w Indonezji w języku indonezyjskim oznacza umiejscowienie się w sferze narodowej. Język indonezyjski, którego uczy się obcokrajowców, jest językiem dość mało elastycznym i dość formalnym. Jako język urzędowy kojarzony jest zwykle przez mieszkańców Indonezji z oficjalnymi instytucjami, organizacjami i służbami powiązanimi z władzami, szkołami, bibliotekami, muzeami i archiwami, które są daleko od ich codziennego życia. Stąd niezbędne było szybkie przyswojenie przeze mnie nieformalnego, kolokwialnego języka indonezyjskiego, w tym także choćby częściowo wschodniej wersji języka indonezyjskiego, tak by rozumieć mieszkańców Buru i porozumiewać się z nimi, oraz podstaw dialektu jawajskiego, by rozumieć Jawajczyków.

W terenie posługiwałam się przede wszystkim trzema metodami badawczymi. Pierwszą z nich była analiza narracji będących częścią pamięci zbiorowej dotyczącej wydarzeń z 1965 roku. W literaturze metodologicznej tę metodę nazywa się storytellingiem, czasem utożsamianym z metodą biograficzno-narracyjną. Storytelling jako metoda jest często stosowany do analizowania procesów tożsamościowych i pamięci społecznej<sup>87</sup>. Narracja w moich badaniach pojawia się jako źródło do analizy biografii jednostkowych, wyobrażeń zbiorowych oraz społecznej rzeczywistości. Opowieści moich rozmówców, stanowiące alternatywne wobec modelu przyczynowo-skutkowego rozumienie świata społecznego, zawierające intencje ukryte w słowach i działaniach<sup>88</sup>, były głównym źródłem rekonstrukcji przeciw-narracji o wydarzeniach z 1965 roku.

Kolekcjonowanie opowieści, mitów, anegdot było metodą najbardziej właściwą do badania zjawisk w społeczeństwie oralnym, w którym przekaz ustny pełni funkcję tożsamościotwórczą. Było też metodą bardziej komfortową dla rozmówców, biorąc pod uwagę trudny temat badań. Konsekwencją zastosowania podejścia etnografii wielostanowiskowej i metody storytellingu było odejście od prowadzenia w terenie

---

<sup>85</sup> N. Barley, *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*, przeł. E. T. Szyler, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.

<sup>86</sup> J. Tokarska-Bakir, *Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1995, nr 1, s. 13–22.

<sup>87</sup> Patrz: N. Denzin, *Interpretive biography*, Sage, Newbury Park 1989.

<sup>88</sup> Patrz: J. Bruner, *Narracyjna konstrukcja rzeczywistości*, w: J. Bruner, *Kultura edukacji*, tłum. T. Brzostowska-Tereszkiewicz, Universitas, Kraków 2010, s. 181–208.

tradycyjnych indywidualnych wywiadów pogłębionych. W wywiadzie, jak wskazuje Krzysztof Konecki, występują asymetria i brak równowagi, a jedna strona rzekomo widzi lepiej<sup>89</sup>. Jak pisze Joanna Tokarska-Bakir, rozmowa nie jest zwykłym relacjonowaniem rzeczywistości, „angażując się w rozmowę chodzi nam raczej o przynależność i wymianę niż o jednostronne działanie. Chcemy włączyć się, dołączyć, dostać tam, gdzie nie sposób dotrzeć w pojedynkę, o własnych siłach”<sup>90</sup>. Opowieści i dyskusje na temat wydarzeń z 1965 roku i pamięć o nich były częścią codziennego życia, ponieważ prowadziłam je z osobami, z którymi mieszkałam, pracowałam, odpoczywałam, podróżowałam, brałam udział w różnych wydarzeniach. Zebrany przeze mnie materiał analityczny (zarejestrowany w formie audio) pochodzi z licznych, często nieplanowanych, indywidualnych i grupowych, częściowo ustrukturyzowanych rozmów z Indonezyjkami. Łącznie dysponuję kilkudziesięcioma godzinami nagrań rozmów i notatek głosowych.

Nagrane rozmowy różnią się długością i intensywnością. Nie ma tu jednej reguły, przede wszystkim ich długość nie zależy wprost od głębokości nawiązanej relacji, ponieważ niektóre rozmowy przeprowadziłam z osobami, z którymi spotkałam się tylko raz. Z niektórymi z moich rozmówców rozmawiałam wielokrotnie, z innymi jestem w stałym kontakcie do dziś. W tekście rozprawy nie odnoszę się bezpośrednio do wszystkich moich rozmówców i przeprowadzonych rozmów, a jedynie do niektórych z nich. Podstawowe dane ich dotyczące zamieściłam na końcu rozprawy, w części „Rozmowy”.

Wszystkie rozmowy prowadziłam w języku indonezyjskim (z powyższymi zastrzeżeniami językowymi) i z zachowaniem pełnej anonimowości. Za zgodą moich rozmówców w tekście nazywam ich tak, jak się do nich zwyczajowo zwracałam, czyli używając tytułu grzecznościowego (obowiązkowego w Indonezji) i imienia bądź jego skróconej wersji. Nie są to zatem pełne imiona i nazwiska. Warto tu także zaznaczyć, że Indonezyjczycy nie posługują się imionami i nazwiskami w takim znaczeniu, jak czynią to chociażby Europejczycy. Tytuły grzecznościowe różnią się w zależności od regionu, wyspy bądź grupy etnicznej.

Drugą metodą badawczą zastosowaną w terenie była metoda obserwacyjno-etnograficzna. Obserwacja uczestnicząca jawna i niejawna połączona z rozmowami oraz analizą materialnych i niematerialnych śladów przeszłości pozwoliła na uzyskanie szerokiego spektrum wiedzy odnośnie do obszaru badawczego. Przez materialne ślady przeszłości rozumiem przykładowo budynki, monumenty, pomniki, fotografie rodzinne, listy, dokumenty urzędowe, zawartość wystaw muzealnych, wystaw fotograficznych. Przez niematerialne ślady przeszłości rozumiem natomiast w szczególności praktyki kulturowe, zasady regulujące życie społeczności, język mówiony obecny w badanej przestrzeni. Obserwacje prowadziłam w naturalnych sytuacjach. Zgromadzony materiał narracyjny uzupełniałam informacjami i spostrzeżeniami pochodzącymi z licznych notatek badawczych. W zależności od sytuacji badawczej przyjmowałam różne role w obserwacji. W sytuacjach, w których ujawnienie celu badań byłoby dla moich rozmówców i dla mnie

---

<sup>89</sup> K. Konecki, *Studia z metodologii badań jakościowych. Metoda teorii ugruntowanej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 176.

<sup>90</sup> J. Tokarska-Bakir, *Dalsze losy...*, op. cit., s. 14.

niebezpieczne (przykładowo w obecności członków armii, policji, służb wewnętrznych) oraz potencjalnie niebezpieczne (jak na przykład podczas badań w muzeach kontrolowanych przez armię bądź w trakcie oficjalnych lokalnych wydarzeń we wsi Rejosari i na wyspie Buru), przyjmowałam rolę obserwatorki niejawnej. Na uczestnictwo jawne decydowałam się dopiero po upewnieniu się, że przedstawienie przedmiotu i celu badań będzie bezpieczne dla wszystkich stron.

Metodą trzecią, uzupełniającą, była etnografia wizualna. Prowadzone działania w terenie dokumentowałam w formie fotograficznej i audiowizualnej. Temat masowych zabójstw z 1965 roku jest tematem drażliwym, ale ponieważ moi rozmówcy zostali uprzedzeni, że wyniki badań zostaną opublikowane poza granicami Indonezji, część z nich bez oporu, a nawet z przyjemnością wyraziła zgodę na publikowanie ich wizerunków. W tekście rozprawy zamieściłam niektóre z fotografowanych przeze mnie miejsc oraz mapy dotyczące obozów na wyspie Buru.

Ponad dwa miesiące łącznie spędziłam w Jakarcie, Yogyakarcie i Surabai. Tutaj głównym terenem badań były wybrane zinstytucjonalizowane miejsca pamięci, muzea narodowe oraz instytucje i organizacje pozarządowe zajmujące się walką o prawa człowieka, a także uniwersytety, na których mogłam przedyskutować wstępne wyniki moich badań (Universitas Gadjah Mada i Universitas Sanata Dharma w Yogyakarcie oraz Universitas Airlangga w Surabai). Odwiedziłam także szereg innych miejsc w Indonezji, w tym po to, by spotkać się z naukowcami, których badania łączyły się z moimi lub którzy mogliby udzielić mi wskazówek podczas realizacji mojego projektu na wyspie Buru. Najwięcej wsparcia otrzymałam od małżeństwa badaczy, dr Barbary Grimes i dr. Charlesa E. Grimesa z Unit Bahasa dan Budaya w Kupangu na Timorze oraz profesora Josefa Pattinamy z Universitas Pattimura w Ambonie.



Il. 1. Mapa Indonezji. Źródło: Mapy Google, oprac. własne

## Źródła i materiały do badań pamięci o masowych mordach

Częściowa triangulacja źródeł danych w moich badaniach polegała na poruszaniu się po różnych obszarach danych dotyczących masowych mordów z 1965 roku. Źródłami danych były rozmowy z przedstawicielami różnych środowisk oraz źródła materialne.

W rozprawie poprzestaję jedynie na krótkim przeglądzie literatury dotyczącej masowych mordów i pamięci o nich w Indonezji, ale w treści rozprawy bardzo często odwołuję się do literatury zwartej i czasopiśmienniczej dotyczącej spraw społecznych, politycznych i kulturalnych Indonezji. Większość piśmiennictwa stanowiącego zaplecze analityczne dla moich rozważań opublikowana jest w języku angielskim, ale nie brakuje także licznych badań naukowych w języku indonezyjskim. Opracowania badaczy indonezyjskich starałam się szczególnie uwypuklić. Wszystkie tłumaczenia z języków obcych są mojego autorstwa.

Moje dotychczasowe doświadczenia akademickie pokazują, że tematyka indonezyjska nie jest powszechnie znana w polskiej nauce, stąd mam nadzieję, że obszernie często przypisy i odesłania nie zostaną odebrane jako nadgorliwość, ale pomoc w zrozumieniu złożoności problematyki społecznej, politycznej i kulturalnej największego kraju wyspiarskiego na świecie.

Tradycyjną kwerendę biblioteczną wykonałam podczas ponadrocznego stażu naukowego w Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies w Leiden (KITLV), korzystając ze zbiorów Asian Library University of Leiden. Staż



sfinansowany został ze środków na badania statutowe Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych Uniwersytetu SWPS<sup>91</sup> oraz ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na realizację projektu w konkursie Preludium<sup>92</sup>. Ponadto kilkakrotnie odwiedziłam bibliotekę Asien-Afrika-Institut Universität w Hamburgu oraz bibliotekę Universitas Gadjah Mada w Yogyakarta. Dużo korzystałam także z cyfrowych archiwów organizacji pozarządowych zajmujących się badaniem masowych zbrodni z 1965 roku, w tym przede wszystkim cyfrowych bibliotek Perpustakaan Genosida, The International People's Tribunal 1965, Asia Justice and Rights (AJAR), TAPOL, Komisi untuk Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan, Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan, Yayasan Penelitian Korban Pembunuhan 1965/1966 i wielu innych. Źródłami mojej analizy są informacje i raporty wymienionych organizacji oraz materiały audio i wideo.

Opublikowane wspomnienia byłych więźniów politycznych są ważnymi źródłami i wymagają odrębnego szerszego omówienia. W rozprawie przytaczam często wspomnienia napisane przez samych więźniów oraz wspomnienia zebrane i spisane przez członków indonezyjskich organizacji pozarządowych bądź indonezyjskich naukowców, w tym przede wszystkim dr. F.X. Baskarę Tulus Wardayę z Universitas Sanata Dharma w Yogyakarta, znanego w środowisku badaczy masowych zbrodni z 1965 roku po prostu jako Romo Bas (Ojciec Bas), z racji tego, że jest jezuitą.

Najbardziej znanymi publikacjami są wspomnienia indonezyjskich pisarzy Pramoedya Ananta Toera oraz Hersriego Setiawana. O ile Pramoedya jeszcze przed uwięzieniem należał do najbardziej rozpoznawalnych indonezyjskich pisarzy, to Hersri Setiawan przed uwięzieniem był znanym działaczem w środowisku literackim, ale znanym pisarzem stał się dopiero po uwolnieniu z Buru, kiedy zaczął publikować na temat obozów na tej wyspie. Dziś jego książki stanowią cenne źródło wiedzy o życiu w obozach. Choć obaj autorzy żyli w nich w podobnych warunkach i obaj skupiają się w swoich pracach na dawaniu świadectwa, to ich wspomnienia są napisane odmiennie. Setiawan daje szerszy, bardziej wielowymiarowy obraz życia obozowego, Pramoedya zaś przekazuje swoje bardzo osobiste doświadczenia. Książki Pramoedy, wraz z jego listami i opublikowanymi wspomnieniami z czasów uwięzienia, dają poruszający wgląd w brutalność reżimu Suharto opartego na sile militarnej.

Pramoedya spędził na Buru dziesięć lat (1969–1979), a przedtem cztery lata w więzieniu Salemba w Jakarcie i miesiąc w obozie transportowym Nusa Kambangan. Po raz pierwszy za poglądy polityczne był więziony jednak już wcześniej, przez holenderskie władze kolonialne w latach 1947–1949 za sympatyzowanie z indonezyjskimi nacjonalistami i – pomimo swojej sympatii dla Sukarno – przez lewicowy rząd Sukarno za wypowiedanie się w imieniu mniejszości chińskiej w Indonezji (1960–1961). Z powodu częstego pobytu w więzieniach Pramoedya miał dość ograniczone możliwości podróży poza Indonezję. Wyjątkami są półroczny pobyt w Holandii w 1953 roku oraz seria wizyt w krajach głównie komunistycznych pod koniec lat pięćdziesiątych i w pierwszej połowie

---

<sup>91</sup> Staż naukowo-badawczy w KITLV, Królewskim Holenderskim Instytucie Studiów Azji Południowo-Wschodniej i Karaibów w Lejdzie, w Holandii (grant WNHS/2018/A/16).

<sup>92</sup> „Krajobraz ludzkiej i nie-ludzkiej pamięci w post-autorytarnej Indonezji” (grant NCN PRELUDIUM-17, 2019/33/N/HS2/0227).

lat sześćdziesiątych, często w celu wzięcia udziału w międzynarodowych konferencjach pisarzy. Biblioteka Pramoedyi wraz z ośmioma manuskryptami została spalona w chwili jego aresztowania 13 października 1965 roku. Na Buru napisał jednak swoje cztery najważniejsze książki, zwane „Tetralogią Buru” (*Tetralogi Buru*)<sup>93</sup>. Początkowo Pramoedya nie miał dostępu do żadnych materiałów piśmienniczych, ale regularnie opowiadał współwięźniom historie, będące wynikiem kwerendy, którą prowadził w bibliotece w Jakarcie w latach sześćdziesiątych. To zastępowało mu w pewien sposób pisanie, a jego opowieści pomagały przeżyć więźniom trudny czas w obozie. Z czasem armia pozwoliła mu mieć papier i ołówek, które kupował za pieniądze ze sprzedaży jajek, i tak oto zaczął spisywać swoje opowieści. Manuskrypty książek, które napisał w obozowym baraku, zostały przemycone z Indonezji do Europy przez niemieckiego duchownego, przyjaciela Pramoedyi. „Tetralogia Buru” nie jest jednak historią obozów, a odnosi się do początków indonezyjskiego nacjonalizmu.

Jego autobiograficzne wspomnienia, listy i zapiski z pobytu na Buru – obraz obozów, ale i bolesne wspomnienia życia przed uwięzieniem – po jego uwolnieniu zostały opublikowane pod wspólnym tytułem „Nyanyi Sunyi Seorang Bisu”, który można przetłumaczyć jako „Ciche pieśni niemego bądź uciszonego”<sup>94</sup>. To poetyckie określenie oznacza osobę, która ma głos, ale jednocześnie nie może mówić (*seorang bisu*), co przypomina sytuację Pramoedyi-pisarza na wyspie Buru. W swoich wspomnieniach autor pisze:

Po wydarzeniach z 1965 roku straciłem wszystko, a dokładniej mówiąc, wszystkie iluzje, jakie kiedykolwiek miałem. Byłem nowo narodzonym dzieckiem wyposażonym w jedyny niezbędny do życia instrument dla takiegoż dziecka: głos. Tak więc, niczym dziecko, jedynym środkiem komunikacji był dla mnie mój głos: moje krzyki, płacz, jęki i piski. Co by się ze mną stało, gdyby odebrano mi mój głos, jedyny środek komunikacji? Czy można odebrać człowiekowi prawo do mówienia do siebie?<sup>95</sup>

Wspomnienia Pramoedyi i innych byłych więźniów i więźniarek politycznych, którzy znaleźli się na obrzeżach świata Suharto, prawie całkowicie odizolowani, stanowią przeciw-narrację odkrywającą to, co wyparte i przemilczane w historii reżimu Suharto, dając świadectwo zbrodni.

W swoich badaniach analizuję także wytwory kultury popularnej. Są to przede wszystkim pełnometrażowe filmy dotyczące masowych zbrodni z 1965 roku wyprodukowane za czasów reżimu Suharto oraz współcześnie, plakaty indonezyjskiego artysty Alita Ambary oraz instalacje artystyczne młodych indonezyjskich twórców, będące

---

<sup>93</sup> Tetralogia Buru została przetłumaczona do tej pory na kilkadziesiąt języków, ale nie na język polski. Składają się na nią „Bumi Manusia” [This Earth of Mankind], „Anak Semua Bangsa” [Child of All Nations], „Jejak Langkah” [Footsteps] i „Rumah Kaca” [House of Glass]. W tłumaczeniu angielskim określana jest „Buru Quartet”.

<sup>94</sup> „Nyanyi Sunyi Seorang Bisu” zostały po raz pierwszy opublikowane w języku holenderskim w 1989 i 1991 roku, w języku indonezyjskim w 1995 i 1997 roku, a wkrótce potem w tłumaczeniu na język angielski w 1999 roku jako „The Mute’s Soliloquy: A Memoir”. W rozprawie korzystam z obu wydań, w języku indonezyjskim i w języku angielskim.

<sup>95</sup> Pramoedya Ananta Toer, *Nyanyi Sunyi Seorang Bisu*, Lentera, Jakarta 1997.

elementem wystaw muzealnych. Żeby uniknąć ryzyka nadinterpretacji czy też niezrozumienia kontekstów kulturowych w badaniu tekstów kultury popularnej, swoje analizy konsultowałam z twórcami<sup>96</sup>. W moich badaniach obecne są także elementy krytycznej analizy dyskursu, nakierowanej na odkrywanie powiązań między językiem, władzą a pamięcią zbiorową. Analizuję doniesienia prasowe oraz treści zamieszczone w mediach społecznościowych (teksty, wideo, podcasty), w tym opinie i komentarze dotyczące wydarzeń z 1965 roku, które także traktuję jako źródło wiedzy o pamięci zbiorowej o masowych mordach.

Różnorodność źródeł oraz zastosowanych metod w pracy terenowej pozwoliła na interpretację otrzymanego materiału badawczego i sformułowanie uogólnionych wniosków. Analizę jakościową przeprowadziłam w kontekście wybranych elementów teorii z zakresu studiów nad pamięcią i ludobójstwem.

### **Problemy badawcze historii mówionej**

Historia mówiona jest nadzieją dla badaczy Indonezji. Stwarza możliwość eksploracji doświadczeń zwykłych ludzi i pozwala wyjść poza skupienie jedynie na dokumentach pisanych. Dodatkowo w Indonezji te ostatnie są nieliczne, często zachowane w złym stanie bądź niedostępne dla badaczy masowych mordów z 1965 roku. Od upadku Suharto w 1998 roku zarówno badacze indonezyjscy, jak i ci spoza Indonezji przeprowadzili szereg projektów, których osią metodologiczną była historia mówiona jako podstawowa forma działalności społecznej i wspólnotowej w tym kraju. Taka perspektywa etnograficzna zwraca uwagę na codzienne życie, które praktycznie od zawsze jest zaniedbywane w Indonezji, jako źródło lokalnej historii, podważające oficjalne koncepcje indonezyjskiej historiografii. Odkrywanie głosów ofiar przemocy reżimu jest szansą na zrozumienie postkolonialnej historii tego kraju.

Historia mówiona jest dziś w zasadzie jedyną szansą na odwrócenie uwagi od państwowej, oficjalnej narracji i możliwością wyjścia poza sztywne ramy historiograficzne, nakreślone przez reżim. Niemniej ta metoda niesie ze sobą wiele ograniczeń i niebezpieczeństw dla procesu badawczego. Świadomość mocnych i słabych stron różnych źródeł, z których korzystałam, pozwoliła mi uważniej analizować narrację podmiotów biorących udział w badaniach.

Osobiste doświadczenie w przypadku moich badań niosło ze sobą obciążenia natury etycznej. Wiadome było, że po przeprowadzeniu badań terenowych powrócę do swojego życia i że jestem tylko pojawiającym się na pewien czas Białym Człowiekiem (*bule*), Cudzoziemką, Podróżniczką<sup>97</sup>.

Podczas badań terenowych jedną z trudności było prowadzenie rozmów w gminie Bansari z byłymi więźniami politycznymi oraz mieszkańcami wsi stojącymi często w opozycji do byłych więźniów – antykomunistami i gorliwymi muzułmanami. Jeden z największych problemów – jako, że historia mówiona to przecież dialog z ludźmi –

---

<sup>96</sup> Patrz. L. Nijakowski, *Między interpretacją a nadinterpretacją*, w: L. Nijakowski, *Świat po apokalipsie. Społeczeństwo w świetle postapokaliptycznych tekstów kultury popularnej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2018.

<sup>97</sup> Patrz: T. Rakowski, *Łowcy, zbieracze...*, op. cit., s. 9.

dotyczył afektywnej i emocjonalnej strony badań terenowych. Włączenie emocji w doświadczenie terenowe jest konieczne do głębokiego rozpoznania badanych zjawisk, lecz niesie ze sobą wiele wyzwań. W przypadku rozmów z byłymi więźniami i osobami pokrzywdzonymi przez reżim trudnością było nieustanne napięcie między empatią, solidarnością a utrzymaniem krytycznego dystansu. Byli więźniowie często po raz pierwszy w mojej obecności opowiadali o Buru, a ich stygmatyzacja jako rzekomych komunistów trwała od ponad pięćdziesięciu lat. Balansowałam między ogromnym współczuciem dla ofiar reżimu a utrzymywaniem czujności badawczej podczas rozmowy. Rzecz jasna rozmowy z okrutnie pokrzywdzonymi nie są jedynie źródłem danych czy też zwykłą czynnością rejestrowania monologów, wykorzystywanych potem do analizy badawczej. To czasowe bezpośrednie wejście do kręgu wspólnoty ofiar, obranie ich perspektywy. Jest to z pewnością pożądane, ale oznacza zmierzenie się z własnymi emocjami i emocjami rozmówcy, tak by rozmowa o najczęściej tragicznych wydarzeniach była produktywnym doświadczeniem badawczym, a nie przeniesieniem cierpienia ofiary, co utrudnia racjonalne zrozumienie jej pozycji. Trafnie istotę ryzyka, jakie niesie ze sobą niezachowanie dystansu, ujmuje indonezyjski badacz I Ngurah Suryawan, pisząc, że przejawy empatii dają wiele ciepła, ale rzucają niewiele światła<sup>98</sup>.

Podczas badań terenowych musiałam zmierzyć się także z własną niechęcią do moich rozmówców. Nierzadko odczuwałam ją w stosunku do osób dowodzących brutalności i okrucieństwa PKI, rzekomo odpowiedzialnej za morderstwa generałów, w tym jakoby wyuzdania członkiń Gerakan Wanita Indonesia (Gerwani), organizacji kobiecej stowarzyszonej z PKI, oskarżonej o torturowanie generałów w nocy 1 października 1965 roku. Wyzwaniem badawczym było zachowanie dystansu w trakcie rozmów z Indonezyjczykami gloryfikującymi reżim Suharto, wspominającymi dokonania generała i armii. Sprawdzianem były dla mnie sytuacje, gdy moi rozmówcy świadomie negowali popełnione przez reżim zbrodnie w Indonezji, w tym Papui Zachodniej oraz Timorze Wschodnim, podkreślając przy tym „dziki i morderczy charakter komunistów”, „prymitywizm” papuaskich grup etnicznych bądź „niewdzięczność” Timorczyków okazywaną wobec reżimu i Indonezyjczyków.

Osiągnięcie dystansu w terenie stanowi zatem wyzwanie badawcze, zwłaszcza gdy prowadzenie badań terenowych odbywa się w sytuacjach zmęczenia, trudnych warunkach środowiskowych czy po prostu podczas pobytu w całkowicie innym obszarze geograficznym i odmiennym kręgu kulturowym. Nieustanne kontrolowanie subiektywnych i obiektywnych czynników procesu badawczego jest tu niezbędne.

Zdecydowana większość moich rozmówców to Jawajczycy, czyli jednocześnie największa grupa etniczna w Indonezji. Podczas badań na Jawie Środkowej, ostoji jawajskiej i mużułmańskiej tradycyjnej kultury, ujawniły się także szczególne cechy tej kultury, o których piszę w kontekście podejmowanych strategii milczenia w rozdziale czwartym, „Strategie milczenia i praktyki zrywania milczenia”.

---

<sup>98</sup> I. N. Suryawan, *Narasi Dalam Kuasa. Politik dan Kekerasan di Bali*, Ombak, Yogyakarta 2005.

## **Kilka uwag dotyczących pisowni w języku indonezyjskim, w tym nazw i terminów**

Języki archipelagu indonezyjskiego pojawiające się w rozprawie mają różny system transkrypcji i zapisu. Najczęściej przytaczam słowa, nazwy i wyrażenia w języku indonezyjskim, czasami w jawajskim, rzadziej w innych językach. Proces ujednoczenia pisowni słów indonezyjskich, w tym zwłaszcza nazw, nastąpił dość niedawno. Największa reforma językowa, podjęta na mocy umowy Indonezji z Malezją, miała miejsce w 1972 roku i ustandaryzowała pisownię indonezyjską i malezyjską. Przykładowe zmiany wprowadzone przez Ejaan yang Disempurnakan (dosł. „udoskonalona pisownia”) to zastąpienie „dj” zapisem „j” (stąd też Jakarta zamiast Djakarta), „j” zapisem „y” (Yogyakarta zamiast Jogjakarta bądź Djogjakarta) bądź „tj” zapisem „c” (Aceh zamiast Atjeh). Wprowadzono jednolitą pisownię, zastępując ortografię opartą na ortografii holenderskiej ortografią fonetyczną, ale zezwolono na używanie imion, nazwisk w ich oryginalnym brzmieniu sprzed reformy. Stąd też różnice w dawnym i dzisiejszym zapisie języka indonezyjskiego. Zmieniono także „oe” na „u”. Imiona dwóch pierwszych prezydentów Republiki Indonezji są przykładem tej zmiany. Od chwili ich narodzin zapisywane były, odpowiednio, Soekarno i Soeharto, a następnie obaj używali zmienionych form. To inaczej niż Pramoedya Ananta Toer – pisarz wolał pozostać przy holenderskim zapisie swojego imienia i nazwiska. We wszystkich przypadkach stosuję aktualną indonezyjską terminologię i pisownię, choć w Indonezji bardzo często można spotkać wiele wariantów zapisu tej samej nazwy (przykładami są nazwy wsi na wyspie Buru). Wyjątkiem od przyjętej przeze mnie zasady są cytaty i przypisy pochodzące bezpośrednio z innych dokumentów.

Nazwy organizacji, partii, programów podaję w polskim tłumaczeniu wraz z pełną nazwą indonezyjską oraz indonezyjskim skrótem występującym w dalszej części rozprawy. Indonezja jest znana z „produkcji” nadmiernej liczby skrótów i akronimów, która dodatkowo nasiliła się znacząco za czasów reżimu Suharto. Dla ułatwienia sporządziłam więc wykaz najczęściej występujących w rozprawie skrótów i akronimów indonezyjskich oraz słownik najważniejszych nazw i terminów.

Oryginalne indonezyjskie wersje tekstów źródłowych, takie jak wspomnienia więźniów, są zazwyczaj bardzo poetyckie, pełne metafor, niedopowiedzeń i aluzji, trudnych do oddania podczas tłumaczenia na język polski. Stąd też stosuję często opisową formę tłumaczenia i – jeśli jest taka potrzeba – podaję kilka wariantów tłumaczeń z języka indonezyjskiego czy też innego używanego na archipelagu języka bądź dialektu.

# Rozdział 1. Zbrodnia

## Kolonializm, *Revolusi* i upragniona niepodległość

Indonezja jest jednym z najbardziej złożonych pod względem etnicznym i kulturowym postkolonialnych państw na świecie. Rozproszona geograficznie – położona na ponad siedemnastu tysiącach wysp – z setkami grup etnicznych z ich różnymi językami, kulturami, religiami i stylami życia jako zjednoczony byt miała krótką historię przed ogłoszeniem niepodległości w 1945 roku. Od chwili rozpoczęcia działań na rzecz powstania państwa indonezyjskiego na początku XX wieku nacjonalistom nie chodziło jedynie o celebrowanie nacjonalizmu, ale o głoszenie jedności narodu, który nie istniał, i legitymizację władzy. Indonezja to państwo, jak pisze Benedict Anderson, powstałe w ramach „ostatniej fali nacjonalizmu”, w którym „tworzenie narodu” oznaczało od początku „wsączanie ideologii nacjonalistycznej” masom wszystkimi możliwymi kanałami, wliczając w to mass media, system edukacji czy regulacje administracyjne<sup>99</sup>.

W literaturze przedmiotu przyjmuje się, że rok 1908 to rok „przebudzenia narodowego” (*Kebangkitan Nasional Indonesia*)<sup>100</sup>. Od tego czasu gwałtownie rozwijały się organizacje<sup>101</sup> dążące do uniezależnienia się od kolonializmu holenderskiego, trwającego od początku XVII wieku i związanego z działalnością handlową Holenderskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej (Vereenigde Oostindische Compagnie, VOC) powstałej w 1602 roku. Od 1799 roku, po tym jak VOC została zlikwidowana<sup>102</sup> po wojnach napoleońskich, archipelag został podporządkowany rządowi Holandii jako Holenderskie Indie Wschodnie, stając się jedną z najcenniejszych kolonii pod panowaniem europejskim<sup>103</sup>.

---

<sup>99</sup> B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1997, s. 115–116.

<sup>100</sup> Patrz przykładowo: M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c. 1300*, Palgrave, London 1993, rozdział 14.

<sup>101</sup> Wśród najważniejszych organizacji w literaturze przedmiotu wymienia się przede wszystkim jawańską Budi Utomo, Indonezyjską Partię Narodową (Partai Nasional Indonesia, PNI, którą opisuję dokładniej w dalszej części rozprawy), Unię Islamską (Sarekat Islam, SI) i PKI, przyjmujące różne strategie uzyskania niepodległości. Patrz: M. C. Ricklefs, op. cit., s. 206–226.

<sup>102</sup> VOC, założona przez kilka największych przedsiębiorstw handlowych, jest uważana za pierwszą międzynarodową korporację na świecie. Organizacja działała na różnych kontynentach: w Afryce, Azji i w Europie i zatrudniała pracowników z krajów europejskich oraz korzystała z lokalnych azjatyckich rynków pracy. Większość udziałowców VOC stanowili Holendrzy, ale w mniej więcej jednej czwartej udziałowcami byli tzw. Zuid-Nederlanders (przedsiębiorcy z obszaru, który obejmuje współczesną Belgię i Luksemburg), a także kilkudziesięciu Niemców. VOC ugruntowała władzę kolonialną Holandii na archipelagu, a jej upadek był związany z powstaniem Imperium Brytyjskiego w Azji. VOC odegrała w historii nie tylko ogromną rolę gospodarczo-finansową, ale także militarną, społeczną, dyplomatyczną oraz odkrywczą – dokumenty zgromadzone przez VOC są objęte programem Pamięć Świata UNESCO. Patrz: P. van Dyke, *How and Why the Dutch East India Company Became Competitive in Intra-Asian Trade in East Asia in the 1630s*, „Itinerario” 1997, vol. 21, issue 3, s. 41–56; G. Oostindie, *Postcolonial Netherlands Sixty-Five Years of Forgetting. Commemorating, Silencing*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2010; G. L. Balk, F. van Dijk, D. J. Kortlang, *The Archives of the Dutch East India Company (VOC) and the Local Institutions in Batavia (Jakarta)*, Brill, Leiden 2007; G. Harman, *Immaterialism: Objects and Social Theory*, Polity Press, Oxford 2016.

<sup>103</sup> R. Cribb, *Digital Atlas of Indonesian History*, NIAS, Copenhagen 2010. Dostępny także pod adresem: <https://web.archive.org/web/20120123180001/http://www.indonesianhistory.info/pages/contents.html> [dostęp: 23.05.2016].

Indonezyjskiego „przebudzenia narodowego” można upatrywać w kilku czynnikach. Jednym z nich było powstanie nowych elit jawajskich. Państwo kolonialne potrzebowało armii dwujęzycznych urzędników, zdolnych do językowego pośrednictwa między metropolią a mieszkańcami kolonii<sup>104</sup>. Holendrzy, w celu obsadzenia wielu stanowisk w administracji rządu kolonialnego, zostali zmuszeni do otwarcia szkół dla rdzennych mieszkańców Holenderskich Indii Wschodnich. Jak pisze Ariel Heryanto, szkoły zapewniły lokalnej nowej elicie nie tylko dostęp do języków klasy rządzącej (holenderskiego i „wysokiego” malajskiego), wiedzy, wartości i światopoglądu europejskiego, ale co ważniejsze, spowodowały niezamierzony przez kolonizatora wzrost świadomości wśród nowej elity w kwestii zajmowania wspólnej pozycji w kolonialnym porządku społecznym<sup>105</sup>. Wykształceni przez Holendrów urzędnicy pochodzili z różnych społeczności i wysp, które prawie nie miały ze sobą żadnych znaczących więzi kulturowych. Zebrani w szkołach państwowych doszli do wniosku, że mimo różnic etnicznych, językowych czy religijnych pochodzą z jednej społeczności, większej i inaczej zdefiniowanej niż ta, którą wcześniej postrzegali jako swoją ojczyznę. Uświadomili sobie, że byli skolonizowanymi podmiotami. Znajomość europejskiego języka kolonizatora oznaczała dostęp do ówczesnej kultury zachodniej, a w tym do modeli europejskiego nacjonalizmu, narodowości i państwa narodowego, modeli stworzonych w XIX wieku<sup>106</sup>.

Benedict Anderson pisze, że na początku XX wieku nacjonalistyczna inteligencja w koloniach różniła się znacząco od nacjonalistycznej inteligencji w Europie. Była bardzo młoda i swojej młodości przypisywała duże znaczenie. Odkryła nową granicę swojej rozszerzonej społeczności, nieopierającej się już na kategoriach etnicznych, językowych, geograficznych czy religijnych, ale głównie na kategoriach politycznych. To było pierwsze pokolenie z europejskim wykształceniem i odróżniało się kulturowo i językowo nie tylko od swoich rodziców, ale i od większości skolonizowanych młodych ludzi na archipelagu<sup>107</sup>. Dla elit nacjonalistycznych było jasne, że chcą czegoś więcej niż wolności dla poszczególnych wspólnot etnicznych na archipelagu kolonialnym. Rozpoczęły ambitny eksperyment tworzenia nowego porządku społecznego, rewolucyjnej transformacji istniejących wspólnot<sup>108</sup> i narodowej tożsamości indonezyjskiej pozbawionej specyficznych więzi religijnych i regionalnych<sup>109</sup>.

Słaba pozycja Holandii podczas II wojny światowej umożliwiła zrealizowanie planów nacjonalistycznych. Holendrzy, zajęci wojną w Europie, nie byli zdolni skutecznie bronić swojej kolonii w Azji przed Japonią. Japońska okupacja Holenderskich Indii Wschodnich w latach 1942–1945, wspomniana przez Indonezyjczyków jako bardzo okrutna, była jednym z ważniejszych czynników pozwalających położyć kres europejskiemu kolonializmowi<sup>110</sup>. Przejęcie archipelagu przez Japończyków umożliwiło indonezyjskim

---

<sup>104</sup> B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone...*, op. cit., s. 117.

<sup>105</sup> A. Heryanto, *Language of Development and Development of Language: The Case of Indonesia*, „Pacific Linguistics”, Series D – 86, The Australian National University, Canberra 1995, s. 6.

<sup>106</sup> B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone...*, op. cit., s. 118.

<sup>107</sup> Ibidem, s. 120–121.

<sup>108</sup> A. Heryanto, *Language of Development...*, op. cit., s. 6.

<sup>109</sup> M. C. Ricklefs, op. cit., s. 232.

<sup>110</sup> Japońska inwazja na Holenderskie Indie Wschodnie była kampanią mającą na celu przejęcie kontroli nad archipelagiem indonezyjskim i w tamtym czasie największą transoceaniczną operacją desantową w historii

nacjonalistom mobilizację, na jaką nie było szans wcześniej. Japończycy w początkach swojej okupacji w celu wzmocnienia swojej pozycji politycznej dodatkowo promowali nastroje nacjonalistyczne (głównie na Jawie i Sumatrze), a we wrześniu 1944 roku, gdy sytuacja Japonii na Pacyfiku uległa znacznemu osłabieniu, obiecali nacjonalistom niepodległe państwo. Wśród elity dążącej do niepodległości najbardziej aktywnymi i znaczącymi byli Sukarno<sup>111</sup>, Hatta<sup>112</sup> i Syahrir<sup>113</sup>, przyszli ojcowie założyciele Republiki Indonezji<sup>114</sup>.

Ostatecznie założenia niepodległego państwa opracowane zostały przez Komitet Badawczy do Przygotowania Niepodległości (Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan, BPUPK), utworzony za zgodą japońskich władz okupacyjnych i działaczy niepodległościowych 1 marca 1945 roku. Składał się z ośmiu Japończyków i sześćdziesięciu dwóch Indonezyjczyków, reprezentujących różne środowiska. Komitet zajmował się opracowaniem założeń konstytucji. Obradował w języku indonezyjskim, przyszłym języku urzędowym nowego państwa. To podczas obrad komitetu Sukarno wygłosił słynną mowę, ogłaszając Pancasila, do dziś nazywaną przez Indonezyjczyków podstawą ideologiczną Indonezji<sup>115</sup>.

W 1945 roku, gdy w wyniku pogarszającej się od 1944 roku sytuacji wojsk japońskich w Azji, problemów Holendrów na starym kontynencie i nieudolności Brytyjczyków, mających odzyskać archipeląg dla Holandii, nastąpił chaos, nacjonałiści ogłosili powstanie Republiki Indonezji. 17 sierpnia 1945 roku w swoim domu przy Jalan Pegangsaan Timur (dziś Jalan Proklamasi) w Jakarcie Sukarno, lider nacjonalistów, ogłosił Akt Proklamacji (*Proklamasi*), dwa dni po tym, jak cesarz Japonii ogłosił kapitulację. Spełniło się utopijne

---

militarnej świata. Patrz: W. Rummelink, *The invasion of the Dutch East Indies*, Leiden University Press, Leiden 2015.

<sup>111</sup> Sukarno, proklamator Republiki Indonezji i jej pierwszy prezydent. Był wybitnym, gruntownie wykształconym politykiem, ideologiem i intelektualistą. W 1927 roku był jednym z założycieli PNI, wielokrotnie aresztowany przez rząd kolonialny za działania na rzecz niepodległości. Jego prezydentura trwała formalnie do 1967 roku, choć już w 1965 roku został odsunięty od władzy.

<sup>112</sup> Hatta (Mohammad Hatta) obok Sukarno uważany jest za ojca niepodległości indonezyjskiej. Hatta był gruntownie wykształcony, studiował w Jakarcie i w Holandii, gdzie został jednym z liderów Stowarzyszenia Indonezyjskiego (Perhimpunan Indonesia). Był związany z niepodległościową PNI, za działalność na rzecz indonezyjskiej niepodległości został aresztowany i zesłany na Papuę Zachodnią oraz wyspy Banda na Molukach.

<sup>113</sup> Syahrir (Sutan Syahrir), jeden z twórców Republiki Indonezji, intelektualista i działacz na rzecz edukacji, wykształcony w Holandii. Podobnie jak Hatta był związany z nacjonalistycznym stowarzyszeniem i partią nacjonalistyczną, także zesłany na Nową Gwineę, do Papui Zachodniej i na Moluki. W czasie okupacji japońskiej zorganizował antyjapoński ruch oporu.

<sup>114</sup> Indonezyjska historiografia zupełnie ignoruje Tana Malakę, legendarną postać ruchu komunistyczno-narodowego, zwolennika brutalnej walki narodowo-wyzwoleńczej i przywódcę sił antynegociacyjnych, sprzeciwiających się negocjacjom z Holandią, a jednocześnie największego przeciwnika Sukarno. Główną ideą Tana Malaki była konieczność poszukiwania przez Indonezję własnej drogi do państwa socjalistycznego. Został pojmany i stracony przez zwolenników prezydenta w 1949 roku. Patrz: M. C. Ricklefs, op. cit., s. 272; D. Bourchier, *Illiberal Democracy in Indonesia. The ideology of the family state*, Routledge 2015.

<sup>115</sup> Pancasila, ogłoszona przez Sukarno 1 czerwca 1945 roku, stała się podstawą konstytucji uchwalonej 18 sierpnia 1945 roku, dzień po tym jak Sukarno i Hatta proklamowali niepodległość Indonezji. Nazwa „Pancasila” wywodzi się z dwóch słów z sanskrytu: „pañca” („pięć”) oraz „sīla” („zasady”). Pięć zasad to: wiara w jednego Boga, humanizm, jedność, demokracja i sprawiedliwość społeczna mające być wspólnymi wyznacznikami dla wszystkich Indonezyjczyków.



marzenie nacjonalistów o utworzeniu niepodległego państwa Indonezja<sup>116</sup> na wielokulturowym archipelagu tysięcy wysp.

Przyjęcie ideologii Pancasila jako podstawy kreującej stosunki społeczne w państwie, zaadaptowanie neutralnego języka indonezyjskiego<sup>117</sup> w celu zjednoczenia wszystkich etnolingwistycznych grup w Indonezji, a także odrzucenie państwa opartego na islamie to trzy założenia budowy narodu i państwa indonezyjskiego w chwili ogłoszenia niepodległości. Proces ten można z powodzeniem nazwać „indonezjanizacją” i można o niej mówić już od momentu narodzenia się nowoczesnego nacjonalizmu indonezyjskiego w początkach XX wieku. Od tego czasu kreowanie tożsamości indonezyjskiej było odgórnie narzuconym działaniem elit wykształconych w holenderskich szkołach i jak zauważa Robert Cribb, projektem o charakterze politycznym, a nie etnicznym<sup>118</sup>. W państwie o tak różnorodnym dziedzictwie kulturowym i tylu wielorakich lokalnych kulturach proces ten wymagał często ograniczenia miejscowych tradycji na rzecz jednego „indonezyjskiego dziedzictwa narodowego”, przybierającego charakter odgórny i intencjonalny<sup>119</sup>.

W przededniu ogłoszenia niepodległości liderzy grup walczących o kształt przyszłego kraju, a co za tym idzie, o władzę w nim, nie podzielali wizji przyszłego kraju, a linie podziału przebiegały w poprzek różnorodnych grup społecznych, etnicznych i religijnych. Sukarno ogłosił niepodległość narodu, który w zasadzie nie istniał, i narzucił jedność niezwykle różnorodnym grupom etnicznym zamieszkującym tysiące wysp, tylko pozornie połączonym historią, a już z pewnością niemal w ogóle kulturą. Bardziej niż jeden naród Indonezyjczycy przypominali Andersonowską wspólnotę wyobrażoną<sup>120</sup>. Idea

---

<sup>116</sup> Nazwa „Indonezja” funkcjonowała w odniesieniu do archipelagu indonezyjskiego od XVIII wieku jako nazwa geograficzna, etnologiczna i antropologiczna. Holendrzy niechętnie ją stosowali, a zazwyczaj używali nadanego przez siebie określenia Holenderskie Indie Wschodnie. Stąd też w opozycji do kolonizatorów bojownicy o niepodległość archipelagu i jego zjednoczenie przyjęli nazwę „Indonezja”. Odrzucono także pochodzącą ze starojawajskiego nazwę „Nusantara”. W literaturze przedmiotu przyjmuje się najczęściej, że początek używania nazwy „Indonezja” przez mieszkańców archipelagu na określenie przyszłego wolnego państwa związany jest z wydawaniem od 1925 roku gazety „Indonesia Merdeka” („Wolna Indonezja”) przez Perhimpunan Indonesia (Stowarzyszenie Indonezyjskie), założone przez studentów indonezyjskich w Holandii w 1908 roku. W 1928 roku, podczas II Kongresu Młodzieży, nazwa „Indonezja” została przyjęta w tzw. *Sumpah Pemuda* (Przysiędze Młodzieży) jako nazwa przyszłego niepodległego państwa. Patrz: S. Kartodirdjo, *Sejak Indische sampai Indonesia*, Penerbit Buku Kompas, Jakarta 2005; H. van Miert, *Dengan Semangat Berkobar: Nasionalisme dan Gerakan Pemuda di Indonesia, 1918–1930*, Hasta Mitra & Pustaka Utan Kayu, Jakarta 2003.

<sup>117</sup> Język indonezyjski nie był i nie jest językiem określonej grupy etnicznej, a jeszcze przed uzyskaniem niepodległości funkcjonował jako *lingua franca* w regionie. Odegrał ogromną rolę w integracji grup etnicznych w Indonezji, choć do dziś nie jest dla zdecydowanej większości Indonezyjczyków językiem pierwszym. Instytut Języka Indonezyjskiego (Institut Bahasa Indonesia) w Indonezji podał w 1972 roku, że na obszarze archipelagu istnieje ponad 400 języków lokalnych (nie dialektów). Wszystkie są w świetle prawa równorzędne, z wyjątkiem języka indonezyjskiego, który jest językiem narodowym i jedynym językiem urzędowym w kraju od 1949 roku. Patrz: P. W. J. Nababan, *Language in Education: The Case of Indonesia*, „International Review of Education” 1991, vol. 37, no. 1, s. 116. Nowsze badania, oparte na spisie powszechnym ludności z 2010 roku, wyodrębniają nawet ponad 700 lokalnych „żywych” języków i dialektów, patrz: *The Humanitarian Data Exchange, Indonesia: Languages*, <https://data.humdata.org/dataset/indonesia-languages> [dostęp: 28.11.2019].

<sup>118</sup> R. Cribb, *Genocide in Indonesia, 1965–66*, „Journal of Genocide Research” 2001, vol. 3, no. 2, s. 219–239.

<sup>119</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>120</sup> B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone...*, op. cit.

zjednoczenia początkowo nie za bardzo znajdowała zrozumienie wśród przeróżnych grup etnicznych rozsianych po archipelagu<sup>121</sup>. Należy wyraźnie zaznaczyć, że ojcowie niepodległości stanęli na czele państwa istniejącego jedynie w świadomości wąskich elit politycznych. Większość ludności z terenów odległych od Jawy początkowo nie miała nawet pojęcia o przynależności do nowego państwa<sup>122</sup> bądź tej przynależności tej przez dłuższy czas nie uznawała<sup>123</sup>. Jak trafnie stwierdził Donald K. Emmerson, „Indonezja stała się państwem na długo przed tym, zanim Indonezyjczycy stali się narodem”<sup>124</sup>. W takich okolicznościach zrozumiała stała się skłonność do gwałtownych działań konkurujących ze sobą elit politycznych. Władza oznaczała nie tylko kontrolę nad państwem, ale także możliwość kształtowania narodu. Nadrzędnym celem polityki Sukarno było zbudowanie jedności Indonezji i niedopuszczenie do rozpadu, ponieważ właśnie „ziściło się marzenie wielu pokoleń” i zdaniem Sukarno nie mogła pójść na marne ofiara bojowników walczących z kolonializmem i okupacją pod hasłem *Indonesia Merdeka* (Wolna Indonezja)<sup>125</sup>.

Holandia nie zamierzała jednak respektować indonezyjskiej suwerenności i wzrastającej tożsamości narodowej, chciała odzyskać kontrolę nad swoimi koloniami i w związku z tym zaproponowała Indonezji wejście do Królestwa Niderlandów. Propozycja została odrzucona przez rząd Sukarno. Przez cztery lata (1945–1949) trwały krwawe walki między wojskami holenderskimi i republikańskimi, między regionalnymi partyzantkami, bojówkami muzułmańskimi i komunistycznymi, lokalnymi grupami przestępczymi przeciwstawiającymi się zarówno byłemu kolonizatorowi, Japończykom, jak i samym władzom republikańskim. Podczas walk ofiarami przemocy wymienionych grup byli jawajscy chłopcy, dla których nie istniały w zasadzie różnice między armią republikańską, partyzantką a nieregularnymi gangami bandytów. Wszystkie te grupy były dla nich równie niebezpieczne i drapieżne. Nakładały opłaty na miejscową ludność, grabiły żywność i masowo stosowały przemoc wobec mężczyzn i kobiet. Brutalność armii, wykorzystywanie przez nią lokalnych gangów do operacji wojskowych, do zapewniania

---

<sup>121</sup> Spisu ludności dokonywano w Indonezji w latach 1961, 1971, 1980, 1990, 2000 i 2010. Po raz pierwszy po uzyskaniu niepodległości w 1945 roku dane dotyczące etniczności zostały zebrane w 2000 roku. W Indonezji „dozwolone” jest określenie tylko jednej grupy etnicznej, więc jeśli respondent pochodzi z różnych środowisk kulturowych, może wybrać dowolną grupę etniczną, z którą najbardziej się utożsamia. Postępy dotyczące określenia grup etnicznych w Indonezji możliwe są także dzięki danym zebranych podczas spisu powszechnego w 2010 roku przez Centralne Biuro Statystyczne (Badan Pusat Statistik, BPS). Na ich podstawie w Institute of Southeast Asian Studies w Singapurze opracowano nową klasyfikację etniczną, wyróżniając sto dziewiętnaście dużych grup etnicznych, ale ponad sześćset grup etnicznych w ogóle, patrz: *A New Classification of Indonesia's Ethnic Groups (Based on the 2010 Population Census)*, ISEAS Working Paper #1, 2014, [www.iseas.edu.sg](http://www.iseas.edu.sg).

<sup>122</sup> W ciekawy sposób przedstawia to Eka Kurniawan w swojej powieści „Piękno to bolesna rana”. Mieszkańcy fikcyjnej, ale bardzo typowej dla Jawy, nadmorskiej wsi dowiadują się o *Proklamasi*, wyjmując zmiętą kartkę z tekstem proklamacji z ust trupa wyłowionego pewnego dnia z morza, kilka miesięcy po ogłoszeniu przez Sukarno niepodległości. E. Kurniawan, *Piękno to bolesna rana*, przeł. J. Polak, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2016.

<sup>123</sup> Kiedy mieszkańcy archipelagu Moluków we wschodniej Indonezji, wspierani przez Holendrów, proklamowali Republikę Południowych Moluków w 1950 roku, Sukarno stłumił powstanie za pomocą armii i marynarki wojennej. Podobnie postąpił w przypadku Sumatry i Sulawesii.

<sup>124</sup> D. K. Emmerson, *What is Indonesia?*, w: J. Bresnan (ed.), *Indonesia: The Great Transition*, London-Boulder-New York-Toronto-Oxford 2005, s. 8–9.

<sup>125</sup> *Ibidem*, s. 48.

zaopatrzenia sprawiały, że chłopci nie wiedzieli, kto w rzeczywistości jest ich obrońcą, a kto oprawcą<sup>126</sup>.

Zjednoczenie różnorodnych pod każdym względem grup społecznych nie było proste i oczywiste. Traktat uznający niezależność Indonezji od Holandii został podpisany dopiero 2 listopada 1949 roku. Zdecydowały o tym międzynarodowa presja na Holandię i częściowy impas militarny. Wojna o niepodległość<sup>127</sup> nazywana jest Indonezyjską Rewolucją Narodową czy też Indonezyjską Wojną o Niepodległość (*Perang Kemerdekaan Indonesia* lub *Revolusi*) i odgrywa doniosłą rolę w pamięci zbiorowej Indonezyjczyków. Fakt, że Indonezja nie „otrzymała” niepodległości, a ją wywalczyła, napawa dumą Indonezyjczyków i uwidacznia się w każdej formie upamiętniania niepodległości.

Z powodu długiej i brutalnej walki o uznanie suwerenności przez byłego kolonizatora, blokowania przez wojska alianckie kluczowych posiadłości kolonialnych i portów dramatyczna już wcześniej kondycja gospodarcza Indonezji jeszcze się pogorszyła, doprowadzając niemal do klęski głodowej. W tej trudnej sytuacji rząd republikański po ogłoszeniu niepodległości miał trudności z uzyskaniem dla swoich działań akceptacji ze strony społeczeństwa. Musiał się zmierzyć z trudnym zadaniem utworzenia od podstaw systemu politycznego i poradzić sobie z nałożonymi przez byłego kolonizatora zobowiązaniami finansowymi. Indonezja zatem z jednej strony wygrała wolność, ale z drugiej jej sytuacja społeczno-gospodarcza przypominała raczej sytuację państwa pokonanego. Gospodarka kolonialna uległa zniszczeniu wskutek okupacji japońskiej, walk z Holandią i jej brytyjskim sojusznikiem. Społeczeństwo było wyczerpane nieustającymi wyrzeczeniami i samo uzyskanie wolności nie było wystarczającą nagrodą za morderczą walkę partyzancką. Przeogromny kraj nie był w żaden sposób przygotowany do samodzielnego rządzenia. Trudności pogłębiał brak wyspecjalizowanych kadr w każdej dziedzinie życia gospodarczego i społecznego, a to przekładało się na problemy z zaspokajaniem podstawowych potrzeb społeczeństwa. Indonezja była wówczas państwem z wysokim wskaźnikiem analfabetyzmu<sup>128</sup>, a wkrótce stanęła też przed problemem przeludnienia. Z powodu takich warunków pierwsze dekady po uzyskaniu niepodległości w 1945 roku były bardzo niestabilne. Mit *Revolusi* miał symbolizować nie tylko walkę z kolonializmem, ale też walkę o nowy, sprawiedliwy porządek społeczny. Wraz z uzyskaniem niepodległości nie powstało jednak automatycznie harmonijne społeczeństwo, ale wręcz nasiliły się, wcześniej tłumione przez kolonizatora, starcia wewnątrz nowo powstałego państwa, między rywalizującymi grupami nacjonalistycznymi, komunistycznymi i muzułmańskimi.

---

<sup>126</sup> W Rewolucji upatruje się także niektórych wzorców zastosowanych w późniejszych działaniach przemocowych przez reżim Suharto wobec społeczeństwa indonezyjskiego; patrz: W. H. Frederick, *Shadows of an unseen hand: some patterns of violence in the Indonesian revolution, 1945–1949*, w: F. Colombijn, J. T. Lindblad (eds), *Roots of Violence in Indonesia*, KITLV Press, Leiden 2002.

<sup>127</sup> Szczególnie brutalny okazał się okres zwany *bersiap*, trwający pomiędzy sierpniem 1945 roku a grudniem 1946 roku, gwałtowna i chaotyczna faza *Revolusi*. Indonezyjskie słowo *bersiap* oznacza „przygotuj się” lub „bądź gotów”.

<sup>128</sup> W 1945 roku jedynie trzy procent Indonezyjczyków było objętych formalną edukacją, w 1960 roku wskaźnik analfabetyzmu wynosił czterdzieści procent; patrz: F. Jalal, N. Sardjunani, *Increasing Literacy in Indonesia*, „Adult Education and Development” 2006, no. 67, <https://www.dvv-international.de/en/adult-education-and-development/editions/aed-672006> [dostęp: 28.11.2019].

Nacjonalizm stał się ideą, którą Sukarno wykorzystał do zjednoczenia najsilniejszych nurtów antykolonialnych, ale po ogłoszeniu niepodległości pierwszy prezydent stanął przed trudnym zadaniem pogodzenia interesów przeróżnych elit i ich opcji światopoglądowych, i to jeszcze w trakcie trwających wciąż działań zbrojnych. Jedną z najważniejszych kwestii do rozstrzygnięcia było to, czy Indonezja powinna być państwem świeckim, czy też opartym na islamie. Rozwiązanie zaproponowane przez Sukarno polegało na tym, że Indonezja nie będzie ani państwem świeckim, gdzie religia jest całkowicie wyrugowana z życia publicznego przez uregulowania prawne, ani też religijnym, zorganizowanym na bazie jednej konkretnej religii. Zarówno Pancasila, jak i „sekularyzacja jako zróżnicowanie” pozwoliły uniknąć wyboru między państwem świeckim a religijnym<sup>129</sup>. Sukarno stał na stanowisku, że niezależna republika zapewni solidarnościowe warunki do współistnienia wielu odmian i frakcji muzułmańskich i wielojęzycznych form islamu. Stąd też, jego zdaniem, upolitycznienie islamu powinno zostać odrzucone, a propagowanie powszechnego szacunku dla nakazów duchowych, ujęte w głównych religiach świata, takich jak islam, chrześcijaństwo, hinduizm czy buddyzm, powinno być promowane w szkołach i instytucjach państwowych. Nie zakończyło to nigdy starań ugrupowań islamskich o oparcie państwa na islamie. Niemuzułmanie z kolei bronili tego rozwiązania, zbyt dobrze wiedząc, że w przypadku ustanowienia państwa islamskiego staliby się szybko obywatelami drugiej kategorii.

## **PKI i Zdrada z Madiun**

PKI powstała w 1921 roku wskutek odłączenia się od Socjaldemokratycznego Stowarzyszenia Indii (Indische Sociaal-Democratische Vereeniging), założonego w 1914 roku przez holenderskiego komunistę Henka Sneevlieta. Program PKI był bardzo radykalny i bezkompromisowy nie tylko w kwestii walki o niepodległość, ale i wizję państwa, stojąc w opozycji do prawicowego i muzułmańskiego porządku republikańskiego. W pogarszającej się sytuacji gospodarczej i społecznej, związanej z walką o utrzymanie niepodległości i konfliktami między grupami reprezentującymi różne wizje niepodległego państwa, PKI gromadziła coraz więcej zwolenników, rozbudowując swoje struktury terenowe, organizacje wiejskie i robotnicze oraz organizując strajki.

Do największego kryzysu politycznego, którego finałem była krótka, ale krwawa wojna domowa, doszło w 1948 roku. Wówczas w Madiun ówczesny przywódca PKI, Musso, wspierany przez część wojsk oraz partie lewicowe wchodzące w skład Frontu Ludowo-Demokratycznego (Front Demokrasi Rakyat, FDR), ogłosił komunistyczne powstanie przeciwko republice. Po kilku miesiącach bratobójczych walk wojska powiązane z PKI zostały pokonane, a jej lider został zabity.

Istnieją przynajmniej dwie sprzeczne wersje i interpretacje wydarzeń z Madiun. Rząd republikański widział w działaniach Musso sowiecki spisek, zamach inspirowany przez Moskwę, którego celem było proklamowanie indonezyjskiego Związku Sowieckiego w całej Indonezji. Natomiast komunistyczna strona utrzymywała, i była wspierana w tym przez komunistów holenderskich i radzieckich, że cała sytuacja jest wynikiem prowokacji

---

<sup>129</sup> B. F. Intan, „*Public Religion*” and the Pancasila-Based State of Indonesia. An Ethical and Sociological Analysis, Bern 2006, s. 18.

Stanów Zjednoczonych. Miały one celowo doprowadzić ruch lewicowy do buntu przeciwko rządowi republikańskiemu, wiedząc, że ten z łatwością sobie z nim poradzi. Impulsem do wybuchu buntu komunistów miała być informacja o tym, że Hatta, wówczas premier republiki, chciał zawrzeć przymierze z Holendrami i „sprzedać” indonezyjską Rewolucję. PKI zwracała uwagę na to, że był to początek zimnej wojny i – krótko po rozprawieniu się z nazistami – zaczął uwidaczniać się podział między Stanami Zjednoczonymi a Sowietami<sup>130</sup>.

Dziś badacze uznają, że Zdrada z Madiun była raczej społeczną rewolucją, wynikającą z wewnętrznych podziałów między różnymi frakcjami walczącymi o niepodległość, a nie separatystycznym zamachem<sup>131</sup>. Liderzy PKI prawdopodobnie nie zamierzali zorganizować buntu, ale kiedy napięcie spowodowało starcia zbrojne, a rząd Hatty potraktował lewicę jak buntowników, przywódcy PKI w Madiun ogłosili rząd komunistyczny<sup>132</sup>. Przyjmuje się, że w tej bardzo krótkotrwałej wojnie domowej trzydzieści pięć tysięcy lewicowców zostało aresztowanych<sup>133</sup>, a życie straciło nawet dwadzieścia pięć tysięcy osób (w zdecydowanej większości komuniści) i były to straty większe niż w słynnej bitwie o Surabaya, stoczonej z armią brytyjską i holenderską w październiku 1945 roku.

Wydarzenia te zostały w historiografii indonezyjskiej nazwane *Peristiwa Madiun* (Zdrada z Madiun) albo też *Pemberontakan Partai Komunis Indonesia 1948* (Bunt Indonezyjskiej Partii Komunistycznej 1948)<sup>134</sup>. Po dojściu do władzy Suharto już zawsze były wykorzystywane przez propagandę reżimu do przedstawiania członków PKI jako „od początku” zdrajców narodu indonezyjskiego<sup>135</sup>. Po tych wydarzeniach Amerykańska Centralna Agencja Wywiadowcza (CIA) zaczęła się baczniej przyglądać działaniom komunistów w Indonezji.

Od 1951 roku PKI umacniała się pod przewodnictwem D.N. Aidita, który prowadził już nieco inną politykę, polegającą na wspieraniu działań Sukarno sfrustrowanego szeregiem niestabilnych rządów koalicyjnych. W 1962 roku PKI weszła do parlamentu, a jej liderzy zostali ministrami-doradcami w rządzie. W 1965 roku PKI była już trzecią co do wielkości partią komunistyczną na świecie, jedną z nielicznych w Azji, a jednocześnie największą partią komunistyczną w niekomunistycznym kraju. Miała duże znaczenie w międzynarodowym ruchu komunistycznym, a w swoich programach nawiązywała do

---

<sup>130</sup> A. Swift, *The Road to Madiun: The Indonesian Communist Uprising of 1948*, Equinox Publishing 2011, s. 136.

<sup>131</sup> Patrz przykładowo: M. Zulfan Tadjoeeddin, *Explaining Collective Violence in Contemporary Indonesia: From Conflict to Cooperation*, Palgrave Macmillan 2014, s. 25.

<sup>132</sup> Patrz: R. Cribb, A. Kahin, *Historical Dictionary of Indonesia*, second edition, „Historical Dictionaries of Asia, Oceania, and the Middle East”, no. 51, The Scarecrow Press, Lanham, Maryland, Toronto, Oxford 2004, s. 247.

<sup>133</sup> A. P. Rahardjo (ed.), *Sejarah Indonesia: hilangnya fasisme Jepang di Indonesia sampai bertenggernya militerisma Suharto*, LPKP 1965, Surabaya 2002, s. 118.

<sup>134</sup> Nie był to jedyny konflikt między grupami prawicowymi a lewicowymi. W czasie pierwszych lat republiki dochodziło do różnego rodzaju gwałtownych starć w różnych regionach kraju, zarówno między siłami feudalnymi i wojskami socjalistycznymi (np. na Sumatrze), jak i między świeckimi rewolucjonistami a islamskimi nacjonalistami; patrz przykładowo: M. C. Ricklefs, op. cit.

<sup>135</sup> Patrz: rozdział 2. „Polityka pamięci – polityka wrogości”.

polityki bliźniaczych ugrupowań ze Związku Radzieckiego i Chin Ludowych<sup>136</sup>. Liczyła trzy i pół miliona członków i cieszyła się wsparciem różnych organizacji masowych i federacji związków, takich jak Centralna Organizacja Robotnicza Całej Indonezji (Sentral Organisasi Buruh Seluruh Indonesia, SOBSI)<sup>137</sup>, Młodzież Ludowa (Pemuda Rakyat, PR), Ruch Kobiet Indonezyjskich (Gerakan Wanita Indonesia, Gerwani), Instytut Kultury Ludowej (Lembaga Kebudayaan Rakyat, Lekra), Indonezyjski Front Chłopski (Barisan Tani Indonesia, BTI), Stowarzyszenie Indonezyjskich Uczonych (Himpunan Sardjana Indonesia, HSI) i wielu innych. Rex Mortimer pisze, że według różnych szacunków liczba członków i sympatyków PKI ogółem wynosiła nawet dwadzieścia milionów osób<sup>138</sup>. W ten sposób partia mogła sobie pozwolić na agitację w wielu obszarach życia społecznego i gospodarczego. Uzyskanie przez PKI pod koniec lat pięćdziesiątych szerokiego poparcia, nie tyle jako komunistyczna partia rewolucyjna, ale także jako organizacja broniąca interesów biednych w istniejącym wówczas w Indonezji niesprawiedliwym systemie<sup>139</sup>, budziło obawy sekretarza stanu Stanów Zjednoczonych, Johna Fostera Dullesa. „Wigor” PKI w pokonywaniu problemów osób biednych, małorolnych chłopów czy wykorzystywanych robotników, czasem w sposób agresywny, był dla Stanów Zjednoczonych wyraźnym sygnałem, że ruchu komunistycznego w Indonezji nie będzie można pokonać „zwykłymi demokratycznymi środkami”<sup>140</sup> i że nie da się tego zrobić bez wywołania wojny domowej.

Saskia Wieringa pisze o paradoksie, przed jakim stanęła PKI. Celem partii było stanie się „odpowiedzialną”, demokratyczną, rewolucyjną, socjalistyczną partią i zapobieżenie narastającemu politycznemu, ekonomicznemu i społecznemu chaosowi w Indonezji. Żeby uzyskać polityczną wagę potrzebną do wywarcia wpływu na społeczeństwo, PKI musiała dostosować się do bardzo „feudalnych” sił, które chciała jednocześnie zaatakować<sup>141</sup>. Badaczka proponuje także bardzo ciekawą interpretację tego, w jaki sposób PKI dostosowała swój program ideowy do modelu tradycyjnej rodziny jawajskiej. W swoich działaniach i akcjach PKI odwoływała się do koncepcji „rodziny komunistycznej”, tworzonej przez różne współpracujące lewicowe organizacje. Każda z tych organizacji, niczym członek rodziny, odgrywała wyznaczoną jej rolę. Wśród tych ról najważniejsze były dwie: PKI jako „wszechwiedzący ojciec” i Gerwani jako kobiety pierwiastek, odpowiadający za opiekę nad dziećmi i żywienie rodziny oraz wspieranie PKI we

---

<sup>136</sup> Patrz: R. McVey, *The rise of Indonesian communism*, Equinox Publishing, Jakarta-Singapore 2006; V. Hearman, op. cit.

<sup>137</sup> Czasem spotyka się nazwę Serikat Organisasi Buruh Seluruh Indonesia; patrz: Y. Y. Taum, *Sastra dan politik: representasi tragedi 1965 dalam negara Orde Baru*, Sanata Dharma University Press, Yogyakarta 2015. Często SOBSI mylona jest z inną organizacją, Sentral Organisasi Buruh Republik Indonesia (SOBRI, Centralna Organizacja Robotnicza Republiki Indonezji), także o charakterze lewicowym, konkurującą z SOBSI. SOBRI, w przeciwieństwie do SOBSI, przetrwała dzięki zadeklarowaniu lojalności reżimowi oraz zmianie nazwy na Ikatan Buruh Perkebunan Republik Indonesia (IBPRI, Stowarzyszenie Pracowników Plantacji Republiki Indonezji), tak by nazwa nie kojarzyła się ze „skażoną” SOBSI; patrz: B. Setiyono, *SOBRI Bukan SOBSI*, <https://historia.id/politik/articles/sobri-bukan-sobsi-P4eox/page/1> [28.06.2018].

<sup>138</sup> R. Mortimer, *Indonesian Communism under Sukarno: Ideology and Politics, 1959-1965*, Equinox Publishing, Singapore 1974.

<sup>139</sup> H. Crouch, *The Army and Politics in Indonesia*, Equinox Publishing 1978/2007.

<sup>140</sup> N. Chomsky, *Indonesia, Master Card in Washington's Hand*, „Indonesia” October 1998, no. 66, s. 2.

<sup>141</sup> S. Wieringa, *Sexual Politics...*, op. cit., s. 108.

wszystkich jej nacjonalistycznych ambicjach, tak jak oczekuje się, że żona jawajska będzie wspierać we wszystkim swojego czasem niesforemego jawajskiego męża<sup>142</sup>.

PKI organizowała na ulicach wielkie demonstracje, ale nie miała wpływu na to, co dzieje się w koszarach, domach modlitw czy w organizacjach i grupach związanych ze społecznością islamską, zwłaszcza tą dobrze sytuowaną. Co więcej, zaczęła wchodzić w konflikt z partią Nahdlatul Ulama<sup>143</sup> (NU) w zakresie gospodarki rolnej, w tym przede wszystkim z liderami największych i najbogatszych *pesantren*. Armia także nie patrzyła na rozwój PKI obojętnie i mobilizowała swoich zwolenników, tworząc konserwatywne związki zawodowe i tak zwane grupy funkcjonalne – zgromadziła je w 1964 roku we wspólnym Kolektywnym Sekretariacie Grup Funkcjonalnych (Sekretariat Bersama Golongan Karya, Sekber Golkar). Jest to o tyle istotne, że grupy te następnie zostały przekształcone w dominującą za czasów reżimu Suharto partię Golkar, „wygrywającą”<sup>144</sup> wybory przez cały czas trwania reżimu. Pierwszy przewodniczący Sekber Golkar twierdził, że liczba członków wynosi czterdzieści milionów<sup>145</sup>.

PKI jako potężna, ale nieuzbrojona siła w polityce indonezyjskiej nie była w stanie przeciwstawić się potędze armii zwiększającej swoje wpływy i wzmacniającej struktury na szczeblu lokalnym i regionalnym. Siła armii zmieniała się z rewolucyjnej, skupionej na walce o niepodległość, na społeczno-polityczną i gospodarczą, a „bojownicy o wolność” i „strażnicy państwa” stawali się dodatkowo „biznesmenami” i „biurokratami”. Oficerowie ABRI (Angkatan Bersenjata Republik Indonesia, Siły Zbrojne Republiki Indonezji) coraz częściej angażowali się w lokalne interesy jako jawni bądź ukryci partnerzy w biznesach, prowadzonych zwykle przez indonezyjskich Chińczyków. Podczas gdy Chińczycy mieli wiedzę biznesową, wojskowi potrafili pokonać administracyjne bariery na drodze do osiągnięcia zysków. Rosnącej sile politycznej armii towarzyszył wzrost jej siły gospodarczej. Armia stanowiła elitę polityczną i gospodarczą kraju, umieszczając swoich członków w najbardziej wpływowych urzędach na szczeblu regionalnym i centralnym. W ten sposób chroniła i umacniała swoją pozycję w społeczeństwie<sup>146</sup>.

---

<sup>142</sup> Ibidem.

<sup>143</sup> Nahdlatul Ulama powstała jako tradycjonalistyczny ruch sunnickiego islamu w Indonezji w 1926 roku, islamskiego modernizmu w Indonezji dla ortodoksyjnych muzułmanów przeciwnych modernistycznej polityce inne dużej organizacji muzułmańskiej – Muhammadiyah. Jej założycielami byli *ulema*, którzy prowadzili wiejskie islamskie szkoły z internatem, *pesantren*. Od 1952 roku to muzułmańska partia polityczna. NU jest obecnie największą niezależną organizacją islamską na świecie, a także organizacją charytatywną, finansującą szkoły i szpitale czy zwalczającą ubóstwo, ale ustalenie liczby jej członków jest problematyczne. Alvara Research Center w swoich badaniach szacuje, że ponad 79,04 miliona osób jest związanych z NU (ARC, *Indonesia Moslem Report 2019: „The Challenges of Indonesia Moderate Moslems”*, <http://alvara-strategic.com/indonesia-muslim-report-2019/> [dostępny: 22.03.2018]). Patrz także: G. Barton, G. Fealy (eds), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Monash Asia Institute, Clayton 1996; R. Bush, *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*, ISEAS, Singapore 2009.

<sup>144</sup> O Golkar i fikcyjnych wyborach parlamentarnych za czasów reżimu piszę więcej w rozdziale 3. „Nekropolityka reżimu”.

<sup>145</sup> S. E. Wieringa, *Sexual Politics...*, op. cit.

<sup>146</sup> H. Crouch, *The Army...*, op. cit. s. 41.

## Demokracja sterowana Sukarno

Przemówienie Sukarno z okazji Dnia Niepodległości w 1959 roku, zatytułowane *Manipol (Manifesto Politik, Manifest Polityczny)*, stało się ideologiczną podstawą tak zwanego systemu demokracji sterowanej (zwanej także demokracją kierowaną, *Demokrasi Terpimpin*), wprowadzonej przez niego już dwa lata wcześniej, i oznaczało faktyczne odejście od demokracji parlamentarnej. Według Sukarno istniejący wcześniej (1950–1957) system liberalnej demokracji został sprowadzony ze świata zachodniego i nie sprawdził się na gruncie indonezyjskim, nie odpowiadał indonezyjskiej tożsamości. System demokracji kierowanej miał być wspierany przez siły odpowiadające na potrzeby społeczeństwa, a tym samym zmiana miała być remedium na pogarszającą się sytuację w kraju. Sukarno dążył do rządu przypominającego tradycyjny system wiejski z dyskusją i konsensusem, a także centralną pozycją starszyny jako najważniejszymi elementami. Jednak, jak wskazuje Taufik Abdullah, przemowy Sukarno, w których podkreślał wagę narady i konsensusu, były jedynie „osłodzeniem” dyskursu politycznego<sup>147</sup>. Tym samym Indonezja powróciła do systemu z 1945 roku: prezydent stał na czele rządu i to on, a nie parlament, miał silną pozycję i do podejmowania decyzji w zasadzie nie potrzebował niczyjej zgody.

U podstaw demokracji sterowanej leżał *Nasakom*, czyli polityczny koktajl łączący trzy najważniejsze wówczas nurty ideologiczne związane z nacjonalizmem (*nasionalisme*), religią (*agama*) i komunizmem (*komunisme*), mające rzekomo odzwierciedlać wspomniane dążenia społeczeństwa. 9 kwietnia 1957 roku Sukarno zainaugurował gabinet *Karya*, w skład którego weszli przedstawiciele nacjonalistów, muzułmanów i komunistów. Tym samym rola PKI w demokracji sterowanej została zinstytucjonalizowana. Próba połączenia w jednym gabinecie tak różnych sił pogłębiała jedynie konflikty polityczne. Jak pisze Ariel Heryanto, historię Indonezji w ostatnim stuleciu można odczytać jako historię zacieklej walki różnych głównych światowych ideologii (takich jak marksizm, kapitalizm, panislamizm) z różnymi lokalnymi treściami. W trosce o jedność narodową Sukarno próbował pogodzić przeróżne ideologie, nie opowiadając się jednocześnie po żadnej ze stron zimnej wojny, niemniej chęć ucieczki za wszelką cenę od neokolonializmu prowadziła go do bloku socjalistycznego (zacieśniał stosunki z Chinami i przyjmował pomoc z krajów bloku wschodniego)<sup>148</sup>.

PKI, nawet jeśli nie stanowiła decydującej siły politycznej, to spolaryzowała inne partie polityczne Indonezji oraz elementy indonezyjskiego społeczeństwa, będące wyjątkowo wrogo nastawione do partii komunistycznej. Wzajemna niechęć walczących grup tylko się umacniała, aż w końcu doszło do starcia dwóch potężnych sił – prawicowej armii oraz partii komunistycznej. Całą sytuację dodatkowo komplikował fakt, że żadna z tych sił nie była monolitem i ścierały się wewnątrz nich przeróżne frakcje. Oprócz tego istniała jeszcze ogromna liczba organizacji muzułmańskich i choć żadna z nich nie miała przeważającego

---

<sup>147</sup> T. Abdullah, *Secercah „Masa Krisis” Dalam Refleksi Historis*, w: T. Abdulah, S. Abdurrachman, R. Gunawan (eds), *Malam Bencana 1965: Dalam Belitan Krisis Nasional, Bagian 3 Berakhir dan Bermula*, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Jakarta 2012, s. XXIV.

<sup>148</sup> Patrz: A. Heryanto, *Pancasila*, „Kompas”, 8.08.2020, <https://kompas.id/baca/opini/2020/08/08/pancasila-9/> [dostęp: 23.11.2020].



głosu, to stawały się coraz liczniejsze i silniejsze. Sukarno nieudolnie balansował pomiędzy tymi siłami. Komentatorzy jego rządów często zwracają uwagę na to, że pomimo radykalnych haseł (w tym bardzo antyimperialnych i antyneokolonialnych) i politycznego sojuszu z PKI Sukarno często zachowywał się bardziej jak tradycyjny sułtan jawajski niż jako nowoczesny przywódca nacjonalistyczny. Wierzył, że został wybrany przez opatrność, aby przewodzić narodowi i budować nowe społeczeństwo<sup>149</sup>. Sam siebie nazwał Wielkim Przywódcą Rewolucji i Głosem Ludu (Pemimpin Besar Revolusi dan Penyambung Lidah Rakyat)<sup>150</sup>. Zdając się nie przejmować postępującymi problemami rozwoju gospodarczego i społecznego, organizował wielkie uroczystości i wznosił wspaniałe pomniki, gromadził wokół siebie na „swoim dworze” wielbicieli przekonanych o jego wyjątkowych, a nawet magicznych cechach<sup>151</sup>. W rzeczywistości, jak pisze Donald Hindley, nazwa „demokracja sterowana” była eufemistycznym określeniem na autokratyczne rządy Sukarno: stał on na czele rządu, którego członków sam nominował; delegalizował partie, gdy nie przyjmowały prezydenckich wytycznych do działania<sup>152</sup>. Rozwiązanie przez niego partii islamskich (m.in. Masyumi)<sup>153</sup> było związane z ich udziałem w rebeliach separatystycznych, ale liderzy największych ugrupowań politycznych postrzegali to jako działanie inspirowane polityką PKI. Zwiększyło to napięcie i wzajemną wrogość między siłami skupionymi wokół prezydenta. W 1963 roku Sukarno został mianowany przez parlament dożywotnim prezydentem (*Presiden Seumur Hidup*).

Robert Cribb zwraca uwagę, że dla ogromnej liczby Indonezyjczyków ze wszystkich nurtów politycznych okres demokracji sterowanej Sukarno był czasem ogromnej niestabilności. Codzienna egzystencja była niepewna z powodu zapaści gospodarczej, hiperinflacji, braku żywności i dostępu do podstawowych usług. Jeszcze bardziej niepokojąca była niestabilność polityczna: demokracja sterowana nie była demokracją w rozumieniu demokracji liberalnej i nikt nie wiedział na pewno, kto będzie rządził Indonezją w przyszłości, po śmierci Sukarno. Politycy, którzy nie byli nieodwołalnie oddani jednej lub drugiej stronie, próbowali na tyle, na ile mogli, balansować między siłami, mówić i działać bezpiecznie w nadziei na przetrwanie. Debata publiczna sprowadzała się do wzajemnego oskarżania i gwałtownych kłótni, więc dla przeciętnych Indonezyjczyków przyczyną rozpadu gospodarczego i napięć politycznych, a tym samym

---

<sup>149</sup> Ide Anak Agung Gde Agung, *Twenty Years Indonesian Foreign Policy 1945–1965*, Mouton, The Hague 1973, s. 251.

<sup>150</sup> T. Abdullah, *Secercah „Masa Krisis”...*, op. cit., s. XXVI.

<sup>151</sup> Na temat Sukarno, jego demokracji sterowanej i „teatralnego państwa” patrz: C. Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press 1971, s. 82–89.

<sup>152</sup> D. Hindley, *Political Power and the October 1965 Coup in Indonesia*, „The Journal of Asian Studies”, vol. 26, no. 2 (Feb., 1967), s. 241.

<sup>153</sup> Masyumi, Partai Majelis Syuro Muslimin (Rada Indonezyjskich Organizacji Muzułmańskich) – indonezyjska federacja muzułmańska, potem partia polityczna. Powołana przez okupujących Indonezję Japończyków w 1943 roku, służyła do użycia siły politycznej islamu podczas okupacji. Opowiadała się za utworzeniem państwa islamskiego i miała stanowić przeciwwagę dla ruchu Sukarno i Hatty. Sukarno zdelegalizował partię, po tym jak w 1958 roku przystąpiła do PRRI (Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia, Rewolucyjny Rząd Republiki Indonezji). PRRI był wywrotowym rządem, utworzonym na Sumatrze w kontrze do rządu centralnego Indonezji. Został stłumiony przez Sukarno. Patrz: D. Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional, 1945–1965 (Islamic Parties in the National Drama, 1945–1965)*, Grafitipers, Jakarta 1987.

trudnej sytuacji Indonezji, pozostawały zupełnie niejasne<sup>154</sup>. Demokracja sterowana Sukarno ostatecznie poniosła klęskę, doprowadzając do zaostrzającej się rywalizacji wszystkich grup politycznych w kraju.

Polityczne ataki na prezydenta Sukarno, wówczas spędzającego więcej czasu za granicą niż w kraju, zdającego się być zajęтым swoim życiem prywatnym<sup>155</sup>, i pogłoski o jego złym zdrowiu wytworzyły atmosferę, że zmiany są nieuchronne i mogą nastąpić w każdej chwili. Na początku sierpnia 1965 roku Sukarno zasłabł. Szybko co prawda odzyskał siły, niemniej dla największych politycznych graczy był to znak ostrzegawczy. PKI obawiała się, że wraz ze śmiercią Sukarno zostanie pozbawiona prezydenckiej ochrony, natomiast armia bała się możliwości dojścia do władzy komunistycznego przywódcy Aidita, wówczas wydawałoby się faworyta Sukarno. Już wcześniej, na początku 1965 roku, w Jakarcie przekazywano sobie informację o istnieniu Rady Generałów, tajnego wojskowego sprzysiężenia, którego celem miałyby być obalenie Sukarno i przejęcie władzy w kraju<sup>156</sup>. Krążyły pogłoski, że CIA i inne mocarstwa zachodnie mogą ingerować w sytuację wewnętrzną Indonezji. Clifford Geertz, prowadzący w tamtym czasie badania w tym kraju, pisze o „pośrednim i nieuchwytnym sposobie, w jaki Stany Zjednoczone wydawały się nieustannie »obecne«” na terenie Indonezji<sup>157</sup>. Robert Cribb, analizując ówczesną sytuację, podkreślał, że był to świat mocno spolaryzowany, z niezliczoną liczbą wątpliwych sojuszy, z nastrojem niepewności co do planów politycznych przeciwników i co do tego, kto dla kogo pracuje, a jedyną rzeczą pewną było to, że wszyscy wokół kłamią<sup>158</sup>.

Stawka w tej politycznej grze była ogromna, a składała się na nią wizja państwa i narodu indonezyjskiego wraz z zasadniczym pytaniem, czy nowoczesność Indonezji zostanie wyrażona w kategoriach komunistycznych, islamskich czy „rozwojowych” i które elity i w jakiej konfiguracji miałyby sprawować nad tym kontrolę. Wokół tych zasadniczych kwestii, w czasach niezwykle nieprzejrzystości politycznej, hipokryzji i „nieszczerego pustostłowa”<sup>159</sup>, narastał konflikt. Jest bardzo prawdopodobne, że każda ze stron czekała na pierwszy ruch przeciwnika, by mieć pretekst do późniejszego ataku<sup>160</sup>.

## Pretekst do masowego zabijania

Impulsem do krwawych czystek były wydarzenia, jakie zaszły w nocy z 30 września na 1 października 1965 roku. Do dziś badacze nie mają pełnej wiedzy, co się wówczas wydarzyło. O ile zdołali ustalić przebieg wydarzeń związanych z próbą zamachu, to wciąż nie mają pewności co do zasadniczej kwestii – kto stał za przewrotem politycznym

---

<sup>154</sup> R. Cribb, *Genocide...*, op. cit., s. 219–239.

<sup>155</sup> W biografii Suharto bardzo często gloryfikuje się jego stabilny i szczęśliwy związek z Siti Hartinah, stawiając przeciwko związkowi Sukarno, który był żonaty dziewięciokrotnie i często rozwodził się z jedną zoną, by poślubić piękniejszą bądź młodszą kobietę. Patrz: R.E. Elson, *Suharto: A Political Biography*, Cambridge University Press, 2001.

<sup>156</sup> Patrz: L. Palmer, *The 30 September Movement in Indonesia*, „Modern Asian Studies” 1971, vol. 5, no. 1.

<sup>157</sup> C. Geertz, *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*, przeł. T. Teszner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 80.

<sup>158</sup> R. Cribb, *Unresolved problems...*, op. cit., s. 554.

<sup>159</sup> Ibidem.

<sup>160</sup> S. E. Wieringa, N. Katjasungkana, *Propaganda and the genocide in Indonesia. Imagined evil*, Routledge, London 2018, s. 6.

w Indonezji? Czy też, używając obrazowego odniesienia do kultury jawajskiej, dominującej w indonezyjskim dyskursie politycznym – kto był *dalangiem*<sup>161</sup>? Pewne jest jedynie to, że konsekwencją tych wydarzeń była tragiczna śmierć setek tysięcy ludzi.

1 października, nad ranem, około godziny trzeciej piętnaście, siedem oddziałów w ciężarówkach i autobusach opuściło bazę sił powietrznych Halim Perdanakusumah na południe od Jakarty, aby porwać siedmiu generałów, wszystkich członków Sztabu Generalnego ABRI. Głównym celem porywaczy był koordynator i minister obrony i bezpieczeństwa oraz szef sztabu sił zbrojnych, generał Abdul Haris Nasution<sup>162</sup>. Udało mu się uciec przed próbą porwania, przeskakując przez ogrodzenie ogrodu irackiej ambasady. Jego osobisty doradca, porucznik Pierre Tendean, został zastrzelony, gdyż pomyłono go w ciemnościach z Nasutionem. Pięcioletnia córka Nasutiona, Ade Irma Suryani Nasution, została przypadkowo postrzelona przez zamachowców i zmarła 6 października. Trzy z planowanych ofiar (dowódca armii – generał bronni Ahmad Yani, generał dywizji MT Haryono i generał brygady DI Pandjaitan) zostały zabite w swoich domach, a trzy kolejne (generał major Raden Soeprapto, generał dywizji Siswondo Parman i generał brygady Sutoyo Siswomiharjo) zostały uprowadzone. Pozostali przy życiu generałowie, wraz z ciałami ich zmarłych kolegów, zostali przewiezieni do Lubang Buai<sup>163</sup> w pobliżu Halim, we wschodniej części Jakarty, gdzie ich również zastrzelono. Ciała wszystkich ofiar zostały wrzucone do głębokiego dołu w pobliżu bazy Halim, na terenie ośrodka szkoleniowego PKI.

Porywacze ujawnili nazwisko swojego przywódcy, podpułkownika Untunga Syamsuriego, dowódcy batalionu wojskowego odpowiedzialnego za ochronę prezydenta, a także nazwę grupy, czyli Ruch 30 Września (*Gerakan Tiga Puluh September*, G30S). Rano ogłosili w narodowej stacji radiowej (Radio Republik Indonesia, RRI), że celem ataku była rzekoma ochrona prezydenta Sukarno, ale tego samego dnia w drugim komunikacie poinformowali o likwidacji gabinetu prezydenckiego. Do wieczora zamachowcy zostali ujęci przez mało znanego wówczas poza armią generała Suharto,

---

<sup>161</sup> W *wayangu*, tradycyjnym jawajskim teatrze lalek, *dalang* to mistrz lalek (marionetek), „głowa” spektaklu. Dalangowie tworzyli rodzaj nieformalnej kasty w społeczeństwie jawajskim. *Dalang* był mistrzem narracji, tańca, muzyki, sztuk wizualnych i ikonografii, kultury lokalnej, tradycji rytualnej, krytyki politycznej i społecznej, komedii, filozofii i religii. Wszechstronne umiejętności i mądrość *dalanga* powodowały, że postrzegano analogie między nim i Bogiem na poziomie metafizycznym oraz nim i władcą – na płaszczyźnie fizycznej. Więcej o postaci i kulturze *dalang* patrz: V. M. Clara van Groenendael, *The Dalang behind the Wayang: The Role of the Surakarta and the Yogyakarta Dalang in Indonesian-javanese Society*, Dordrecht 1985; w języku polskim: M. Lis, *Wayang. Jawajski teatr cieni*, Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata, Wydawnictwo Tako, Warszawa-Toruń 2019.

<sup>162</sup> Generał Nasution był znaczącą postacią w historii Indonezji, ważnym dowódcą podczas walki o niepodległość tego kraju, stał się kluczowym przywódcą indonezyjskich sił zbrojnych pod rządami Sukarno. Jego koncepcja walki partyzanckiej o niepodległość zakładająca całkowity opór mas została rozwinięta w doktrynę mobilizacji mas cywilnych, wykorzystywaną potem przez represyjny reżim Suharto, którego Nasution początkowo wspierał; patrz: M. Haripin, A. Priamarizki, K. Indrabayu Marzuki, *The Army and Ideology in Indonesia. From Dwifungsi to Bela Negara*, Routledge 2020. Nasution był także zafascynowany rolą armii w historii *Revolusi* i współautorem propagandowych opracowań historycznych na ten temat; patrz: rozdział 2. „Polityka pamięci – polityka wrogości”.

<sup>163</sup> Dziś nazwa Lubang Buaya (dosł. „krokodyla jama”) kojarzy się jednoznacznie z miejscem zbrodni. W 1965 roku była to nazwa wsi w dystrykcie Cipayung we wschodniej Jakarcie, w której znajdował się ośrodek szkoleniowy PKI. Nazwa wsi pochodzi od legendy o białych krokodylach w rzece w pobliżu Pondok Gede.

dowódcę rezerwy strategicznej armii<sup>164</sup>. Oddziały G30S zostały schwytane w zaledwie dwanaście godzin po zamachu. Kolejne dni przyniosły więcej sprzecznych wydarzeń i informacji, powodując narastający chaos w Jakarcie. 4 października ciała generałów wydobyto z dołu. Lekarze medycyny sądowej orzekli, że wszyscy zginęli od strzału z bliskiej odległości oddanego z broni wojskowej. Dwa tygodnie później propaganda Suharto rozpętała antykomunistyczną histerię, wszystkimi możliwymi kanałami donosząc, że generałowie zginęli w męczarniach, torturowani przez kobiety Gerwani, które późno tańcząc, w sadystycznej orgii wyłupiły im oczy oraz obcięły genitalia<sup>165</sup>.

Celem przewrotu, deklarowanym przez G30S, była obrona ówczesnego prezydenta Sukarno przed zamachem stanu, planowanym rzekomo przez prawicowych oficerów armii (Radę Generałów), wspieranych przez CIA, na 5 października, czyli w Dniu Sił Zbrojnych. Trudno to jednak stwierdzić z całą pewnością, bo jak pisze sarkastycznie John Roosa, Ruch tak szybko „wyparował”, że nawet nie zdążył jasno wyjaśnić opinii publicznej celów swojego działania, zorganizować konferencji prasowej i zapozować do zdjęć fotoreporterom<sup>166</sup>.

## Zdradzony naród

O próbę przewrotu i zdradę narodu armia oskarżyła PKI. Badacze masowych mordów w Indonezji podkreślają, że nie można jednoznacznie stwierdzić, że za zamach odpowiedzialna jest PKI<sup>167</sup>. Są zgodni, że w zamach nie zostały zaangażowane żadne masowe zasoby kadrowe i materialne tego ugrupowania<sup>168</sup>. Matthew Jones zwraca uwagę, że działania G30S uznaje się najczęściej za nieudolne, ponieważ nie doprowadziły do przejścia władzy przez tę grupę, a ich konsekwencją była śmierć tysięcy obywateli<sup>169</sup>. Zazwyczaj w literaturze przedmiotu cała sytuacja określana jest jako skutek kulminacji ogromnego kryzysu politycznego, gospodarczego i międzynarodowego, przed jakim stanęła wówczas Indonezja. Geoffrey Robinson zwraca uwagę na długotrwałe napięcia kulturowe i społeczno-ekonomiczne, głęboką polaryzację polityczną (nasiloną przez szeroki kontekst polityczny zimnej wojny) oraz wsparcie i zachętę do przemocy ze strony antykomunistycznych sił głównych mocarstw światowych<sup>170</sup>.

W literaturze przedmiotu pojawiło się wiele prób wyjaśnienia zamachu z 1965 roku. Mary S. Zurbuchen zanalizowała dostępne publikacje na temat akcji tajemniczego G30S i złożyła je w pięć całkiem odmiennych interpretacji<sup>171</sup>. W pierwszej z nich przypisuje się w całości winę PKI, twierdząc, że morderstwa generałów zostały zaplanowane i wykonane

<sup>164</sup> A. Heryanto, *State terrorism...*, op. cit., s. 8.

<sup>165</sup> Patrz: rozdział 2. „Polityka pamięci – polityka wrogości”.

<sup>166</sup> Szczegółowo o wydarzeniach z nocy z 30 września na 1 października 1965 roku piszą między innymi: B. Anderson, R. McVey, *A Preliminary Analysis...*, op. cit.; J. Roosa, *Pretext for mass murder...*, op. cit.; G. Robinson, *The killing season...*, op. cit.

<sup>167</sup> V. Hearman, *Unmarked graves...*, op. cit., s. 13.

<sup>168</sup> M. Jones, *Conflict and confrontation in South East Asia, 1961–1965. Britain, United States, Indonesia and the creation of Malaysia*, Cambridge 2002, s. 276.

<sup>169</sup> Ibidem.

<sup>170</sup> G. Robinson, „Down to the very roots”. *The Indonesian army’s role in the mass killings of 1965–66*, „Journal of Genocide Research” 2017, vol. 19, issue 4, s. 465–486.

<sup>171</sup> M. S. Zurbuchen, *History, Memory, and the „1965 Incident” in Indonesia*, „Asian Survey” 2002, vol. 42, no. 4, s. 566.

przez PKI i jej współpracowników. Zgodnie z drugą interpretacją zamach był wynikiem wewnętrznej rywalizacji wewnątrz ABRI, a akcja G30S została następnie wykorzystana przez zwycięską frakcję do zniszczenia PKI i obalenia Sukarno. Według trzeciej interpretacji prowodyrem przewrotu był Suharto, który wiedział o planowanym zamachu i nie zrobił nic, by mu zapobiec, a następnie uciekając się do manipulacji, wykorzystał spisek do przejęcia władzy w kraju. Czwarta hipoteza czyni winnym Sukarno, mającego zachęcić do przewrotu grupkę rozgoryczonych młodych oficerów (bądź też przynajmniej udzielającego im milczącej zgody), podejrzewających swoich wojskowych zwierzchników o konspirację w ramach tajnej Rady Generałów. Jeszcze inna, piąta interpretacja odnosi się do dywersyjnych działań zagranicznych wywiadów.

Za najbardziej prawdopodobną badacze historii współczesnej Indonezji uznają analizę Johna Roosa. Jego zdaniem byłoby po prostu niedorzeczne, gdyby partia polityczna (PKI) składająca się wyłącznie z ludności cywilnej mogła dowodzić operacją wojskową bądź gdyby cywile mogli nakazywać siłom wojskowym przeprowadzenie zamachu<sup>172</sup>. Roosa twierdzi, że zaangażowanie PKI w zamach stanu było niewielkie i ograniczało się do działań Aidita, przewodniczącego PKI, oraz Sjama Kamaruzzamana, szefa Biura Specjalnego PKI<sup>173</sup>. Obaj współpracowali z sekcjami wojskowymi, licząc na awans polityczny partii PKI na arenie politycznej kraju<sup>174</sup>. Zgodnie z aktualną wiedzą historyków liderami zamachowców było nie więcej niż dziesięć osób związanych ze strażą pałacową prezydenta Sukarno – Pierwszym Batalionem Pułku Cakrabirawa, 454 Batalionem Dowództwa Diponegoro w Jawie Środkowej i 530 Batalionem Dowództwa Brawijaya w Jawie Wschodniej<sup>175</sup>. Cakrabirawa składała się z członków wszystkich filarów sił zbrojnych, a jej rolą była ochrona prezydenta<sup>176</sup>.

Inne spojrzenie na te wydarzenia mają Saskia Wieringa i Nursyahbani Katjasungkana. Badaczki te twierdzą, że na zamach należy patrzeć, przyjmując za punkt widzenia hegemoniczną kampanię propagandową prowadzoną przez armię<sup>177</sup>. Przywołując prace

---

<sup>172</sup> J. Roosa, *Pretext for mass murder...*, op. cit., s. 5.

<sup>173</sup> Biuro Specjalne PKI było tajną jednostką partii. W jego skład wchodziło pięć osób, których zadaniem było rekrutowanie informatorów w armii i wywiad, a następnie raportowanie Aiditowi. Dla osób postronnych członkowie Biura sprawiali wrażenie osób szpiegujących na rzecz armii. Samo istnienie tajnego wywiadu PKI nie było jednak niczym nadzwyczajnym. W tamtym czasie w Indonezji istniała niezliczona ilość formalnych i nieformalnych, tajnych i jawnych przybudówek partyjnych i organizacji. Podwójne szpiegostwo było na porządku dziennym. Sjam pojawił się po raz pierwszy publicznie dopiero w 1967 roku jako świadek w procesie Sudismana, jednego z liderów PKI, i po raz pierwszy publicznie ujawnił istnienie Biura Politycznego. Zostało to wówczas sceptycznie ocenione przez obserwatorów sytuacji w Indonezji, jako preparowanie dowodów na winę PKI. Obecnie ciężar dowodów, którymi dysponują badacze, pokazuje, że Sjam, stracony w 1986 roku, nie był podwójnym agentem, prowokującym PKI do zamachu. Patrz: J. Roosa, *Dictionary of a disaster*, „Inside Indonesia” Jan-Mar 2010, no. 99, <https://www.insideindonesia.org/dictionary-of-a-disaster> [dostęp: 23.03.2020].

<sup>174</sup> Zob. J. Roosa, *Pretext for mass murder...*, op. cit.

<sup>175</sup> To główne, ale nie jedyne jednostki wojskowe zamieszane w przewrót. Zob. G. Robinson, *The killing season...*, op. cit.

<sup>176</sup> W skład Cakrabirawy wchodziły wojska lądowe, marynarka wojenna, lotnictwo i policja. Powołana została przez Sukarno w 1962 roku, po tym jak przeprowadzono kilkakrotnie próby zamachu na jego życie. Jednostka liczyła trzy tysiące członków. Na temat zamachu w 1957 roku patrz także: A. Kahin, *Rebellion to Integration. West Sumatra and the Indonesian Integration Polity*, Amsterdam University Press 1999.

<sup>177</sup> Patrz: rozdział 2. „Polityka pamięci – polityka wrogości”.

badaczy uważających, że za zamachem stał Suharto<sup>178</sup>, chcący obalić prezydenta Sukarno, autorki piszą, że z tej perspektywy wydarzenia z 1965 roku nie można uznać za nieudany zamach stanu zorganizowany przez lewicę, ale raczej była to integralna część i prolog udanego, rozszerzonego, pełzającego zamachu stanu przeciwko lewicy<sup>179</sup>. Najpierw armia celowo upowszechniła mit, że zamordowani generałowie byli okrutnie torturowani, a następnie podjęła kroki mające na celu utrwalenie w świadomości społeczeństwa domniemania, że do próby przewrotu doprowadziła PKI i że w jej planach jest torturowanie i mordowanie swoich wrogów. Stosując takie środki, reżim Suharto mógł wykreować atmosferę, w której obowiązywała zasada „zabij albo zostaniesz zabity”, co skutecznie mobilizowało do dokonywania masowych mordów na komunistach.

## Pozorny chaos unicestwienia

### Kampania przemocy i rola armii

Jeszcze zanim doszło do masowych mordów w 1965 roku, wojsko niejednokrotnie naruszało prawa człowieka, a w społeczeństwie powszechnie mówiło się o nadchodzącym kataklizmie w zarządzaniu państwem<sup>180</sup>. Pomimo siły partii komunistycznej, a może właśnie z powodu umacniającej się jej pozycji, wielu Indonezyjczyków obawiało się eskalacji przemocy wojskowej, która nastąpiłaby najprawdopodobniej niezależnie od próby zamachu G30S.

Gwałtowne masowe mordy rozpoczęły się w Aceh na Sumatrze, a następnie przeniosły się szybko na Jawę Środkową i Wschodnią. Z Jawy rzeź rozprzestrzeniła się na Bali i na bardziej oddalone od Jawy wyspy, sięgając Sulawesi i Nowej Gwinei.

Działania armii przetaczającej się przez miasta i wsie wspierane były przez mieszkańców, samozwańcze „milicje”, szwadrony śmierci i bojówki paramilitarne grup islamskich. Zorganizowani pod kierownictwem armii, pomagali wyłapywać i zabijać podejrzanych „komunistów”. Grace Leksana, prowadząca badania w Jawie Wschodniej, opisuje to jako „strukturalnie skoordynowany ruch prześladowania komunistów”, w którym cywile mordujący komunistów i osoby podejrzane o sympatie komunistyczne współpracowali z wojskiem pod nadzorem miejscowych jednostek wojskowych<sup>181</sup>. John Roosa pisze, że wśród morderców było wielu cywilów, ale niemożliwe jest jego zdaniem, żeby to oni zainicjowali zabójstwa. Nie miałyby one miejsca bez podżegania i organizacji armii. Chodzi tu przede wszystkim o paramilitarne proreżimowe bojówki<sup>182</sup>. Uğur Ümit Üngör i Nanci Adler, badacze ludobójstw i sprawiedliwości tranzytywnej, wskazują, że jednostki paramilitarne często służyły władzy państwowej do realizacji celów specjalnych,

---

<sup>178</sup> Według niektórych autorów Suharto mógł już wcześniej być poinformowany o planowanym zamachu, co dało mu czas do przygotowania kontrofensywy, patrz: J. Roosa, *Pretext for mass murder...*, op. cit., s. 6; G. Robinson, *The Dark Side of Paradise: Political Violence in Bali*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1995, s. 282.

<sup>179</sup> S. E. Wieringa, N. Katjasungkana, op. cit., s. 26.

<sup>180</sup> Patrz: G. Robinson, „*Down to the very roots*”, op. cit.

<sup>181</sup> G. Leksana, *Collaboration in Mass Violence: The Case of the Indonesian Anti-Leftist Mass Killings in 1965–66 in East Java*, „*Journal of Genocide Research*” 2021, vol. 23, issue 1, s. 58–80.

<sup>182</sup> Zob. J. Melvin, *Mechanics of mass murder. A case for understanding the Indonesian killings as genocide*, „*Journal of Genocide Research*” 2017, vol. 19, issue 4, s. 487–511.

takich jak masowe morderstwa na współobywatelach. Zdaniem badaczy państwo, które systemowo korzysta z usług tego rodzaju podmiotów, ma możliwość zaprzeczenia swojemu udziałowi w zbrodni i wszelkim powiązaniom z organizacjami przestępczymi, uzasadniając, że są to niezależne grupy dopuszczające się przemocy na własną rękę<sup>183</sup>. Taki schemat działania miał miejsce także w przypadku Indonezji. Po latach sprawcy cywilni twierdzili, że podążali tylko za dowództwem armii, podczas gdy sprawcy wojskowi przekonywali, że to cywile są sprawcami całej przemocy dokonywanej w obłąkańczym szale<sup>184</sup>.

Masowa przemoc wymagała zaangażowania znacznych zasobów logistycznych armii we wszystkich miejscach w kraju. ABRI wdrożyły swój plan operacyjny 1 października 1965 roku, natychmiast po przejęciu kontroli nad krajem. Rozpętały w mediach publicznych nagonkę na PKI, szeroko informując o zamachu stanu, gwałtownej napaści na rząd i państwo. Sukarno został umieszczony w areszcie domowym. Większość członków PKI i podmiotów stowarzyszonych była zdezorientowana biegiem wypadków w Jakarcie, dlatego nie przygotowała się na atak i nie stawiała większego oporu<sup>185</sup>. Wojsko aresztowało tysiące działaczy PKI i stawiało im niejasny zarzut bezpośredniego lub pośredniego związku z Ruchem 30 Września. Słowo „pośrednio” rozumiano na tyle szeroko, by móc aresztować każdego, kto miał jakikolwiek kontakt z PKI (w tym domniemany). W razie najmniejszych nawet wątpliwości obowiązywała zasada interpretacji „na korzyść narodu”, co oznaczało aresztowanie, torturowanie i zabijanie na podstawie już samych podejrzeń o sympatie komunistyczne.

Przez ostatnie pół wieku indonezyjskie wojsko przedstawiało wymordowanie miliona nieuzbrojonych cywilów jako rezultat spontanicznego („szaleńczego”, „w amoku”) masowego powstania ludowego. Stanowisko to znajdowało potwierdzenie w analizach badaczy pochodzących zarówno z Indonezji, jak i ośrodków zagranicznych<sup>186</sup>. Argumentem za stanowiskiem „hipersceptycznym” (głoszącym, że masowe mordy to nie ludobójstwo) było przede wszystkim zaprzeczanie intencjonalności, a zwłaszcza rzekomy brak specjalnie zarysowanego planu masowych zbrodni (dokumenty wojskowe są niedostępne, ale badacze uważają za wysoce prawdopodobne, że taki plan istniał)<sup>187</sup>. Analizujący masowe mordy w Indonezji Uğur Ümit Üngör i Nanci Adler zwracają uwagę, że decyzja o zabiciu aresztowanych członków i rzekomych członków PKI musiała zapaść na najwyższym szczeblu<sup>188</sup>. Strukturę wojskowego aparatu przemocy zdemaskowała Jess

---

<sup>183</sup> Konieczność odcięcia się od takich działań wynika zarówno z przyczyn wewnętrznych (np. zbliżających się wyborów), jak i zewnętrznych (zagrożenie interwencją państw trzecich, ryzyko sankcji ONZ czy nałożenie embarga). Patrz: U. Ümit Üngör, N. Adler, *Indonesia in the global context of genocide and transitional justice*, „Journal of Genocide Research” 2017, vol. 19, issue 4, s. 609–617.

<sup>184</sup> J. Roosa, *Dictionary...*, op. cit.

<sup>185</sup> V. Hearman, *Unmarked graves...*, op. cit., s. 14.

<sup>186</sup> L. Dwyer, *A politics of silences. Violence, memory, and treacherous speech in post-1965 Bali*, w: A. Hinton, K. O’Neill (eds), *Genocide, truth, memory and representation. Anthropological approaches*, Duke University Press, Durham, NC 2009, s. 113–146.

<sup>187</sup> U. Ümit Üngör, N. Adler, op. cit., s. 611.

<sup>188</sup> *Ibidem*.

Melvin podczas prowadzenia badań w Aceh<sup>189</sup>. Ujawniła<sup>190</sup>, że władze prowadziły szereg równoległych działań: budowały łańcuchy dowodzenia, realizowały ćwiczenia wojskowe i wprowadziły odpowiednie regulacje prawne<sup>191</sup>. W ciągu kilku miesięcy na przełomie 1965 i 1966 roku nowy reżim wojskowy Suharto mobilizował do masowych mordów poprzez agresywną propagandę, wspierał je poprzez dostarczanie środków transportu i sprzętu do zabijania, wynagradzanie sprawców i kierował nimi, między innymi dostarczając „listy śmierci”.

Siły zbrojne, cieszące się powszechnym szacunkiem i budzące respekt w społeczeństwie już podczas trudnej walki o niepodległość, postrzegane były jako umożliwiające Indonezyjczykom awans społeczny. Od lat pięćdziesiątych armia rekrutowała ludzi optujących za wprowadzeniem islamskiego państwa wyznaniowego i występujących w obronie własności prywatnej, ale też kierujących się partykularnymi interesami (swoimi i swoich rodzin), upatrujących w mordowaniu możliwość zdobycia ziemi, majątków i konkretnych dochodów, co gwarantowało dostatnią przyszłość. Także Geoffrey Robinson zauważa, że choć bezpośrednim narzędziem czystek była armia, to jednak nie działała ona sama. Wskazuje na naciski różnych grup społecznych, religijnych i politycznych, by podjąć zdecydowane działania wobec lewicy. NU, największa partia muzułmańska, będąca w konflikcie z PKI, odegrała znaczącą rolę w masowych zbrodniach. Zamach był dla niej okazją do ataku na komunistów, postrzeganych jako zagrożenie nie tylko dla samej NU, ale i ideologii muzułmańskiej. W Jawie Wschodniej członkowie Pemuda Ansor (Ruchu Młodzieżowego Ansor), młodzieżowego skrzydła Nahdlatul Ulama, brali masowo udział w zabójstwach. „Jeśli będziemy milczeć, będziemy martwi”, czyli bezczynność równa się śmierci – miał powiedzieć Munasir Ali do liderów NU, wzywając ich na spotkaniu 3 października do działania przeciwko PKI. Centralny zarząd NU wysłał szereg instrukcji do lokalnych oddziałów, potępiając PKI, łącząc komunistów z zamachem stanu oraz wzywając członków do pomocy armii w „wykorzenieniu” i „wylimitowaniu” komunizmu. Największa partia muzułmańska przyłączyła się aktywnie do propagandy reżimu, przypominając także Zdradę z Madiun<sup>192</sup>.

To nie jedyny powód, dla którego NU dołączyła do reżimu w mordowaniu komunistów. W 1964 roku i na początku 1965 roku doszło do bezpośredniego konfliktu między PKI a armią i zamożnymi muzułmanami, posiadaczami dużych obszarów ziemskich. W ramach tzw. „jednostronnych operacji” (*aksi sepihak*) grupy komunistyczne (BTI) zajmowały wspomniane obszary siłą w związku z nieprzestrzeganiem przez

---

<sup>189</sup> W archiwum, w którym pracowała, badaczka przez przypadek znalazła dokumenty wojskowe dowodzące planowanej przez wojsko likwidacji PKI w regionie Aceh. Jak stwierdziła w jednym z wywiadów, w Acehu bardziej pamięta się niedawny konflikt rząd – separatystów niż masowe mordy z 1965 roku i dlatego nie przywiązuje się tak wielkiej wagi do dokumentów z 1965 roku i nie strzeże się ich pilnie, J. Melvin, *The Army and the Indonesian Genocide. Mechanics of Mass Murder*, <https://newbooksnetwork.com/jess-melvin-the-army-and-the-indonesian-genocide-mechanics-of-mass-murder-routledge-2018> [dostęp: 26.11.2021].

<sup>190</sup> Jess Melvin po raz pierwszy wyniki swojej pracy w indonezyjskich archiwach wojskowych opublikowała w 2015 roku; patrz: J. Melvin, *Documenting genocide*, „Inside Indonesia” Oct-Dec 2015, no. 122, <https://www.insideindonesia.org/documenting-genocide> [dostęp: 26.11.2021], a także J. Melvin, *Mechanics of Mass Murder...*, op. cit., s. 487–511.

<sup>191</sup> J. Melvin, *The army...*, op. cit.

<sup>192</sup> Patrz: G. Fealy, *Killing for God*, „Inside Indonesia” Jan-Mar 2010, no. 99, <https://www.insideindonesia.org/killing-for-god> [dostęp: 26.11.2021].



muzułmańskich właścicieli ziemskich prawa rolnego z 1960 roku. Był to największy sukces PKI, ale i zarazem źródło największej klęski<sup>193</sup>. Doprowadziło to do ekstremalnego napięcia między muzułmanami a komunistami i ich zwolennikami. Przemoc była mocno sugerowana w komunikatach muzułmańskich liderów, a bojówki NU współpracowały ściśle z armią, uczestnicząc w sporządzaniu „list śmierci” i mordując pod nadzorem armii<sup>194</sup>.

To poniekąd wyjaśnia, dlaczego do masakr dochodziło przede wszystkim na wsi. Na prowincji PKI uchodziła za symbol modernizmu i za to była zniechęcona przez religijne środowiska konserwatywne. W modernizmie widziano przyczynę porażek na polu społeczno-gospodarczym: rosnących cen żywności, inflacji, postępującego ubóstwa. Atak na PKI był formą rozładowania frustracji przeciwko tej modernistycznej polityce, która doprowadziła rzekomo do upadku gospodarczego Indonezji. Próby Sukarno skierowania tego niezadowolenia na zewnątrz, obwinianie za kryzys państw imperialistycznych i neokolonializmu przestały być skuteczne<sup>195</sup>.

Muhammadiyah, druga co do wielkości organizacja islamska, także wsparła armię, a niektórzy jej przywódcy ogłosili, że zmiążdżenie PKI jest obowiązkiem religijnym. Nie tylko organizacje muzułmańskie wsparły antykomunistyczne zbrodnie. Sekretarz generalny Partii Katolickiej, Harry Tjan Silahi, był kluczowym założycielem KAP-Gestapu (Kesatuan Aksi Pengganyangan Gestapu)<sup>196</sup>, którego celem było zniszczenie komunistów. Pomógł zmobilizować młodzież ze Związku Studentów Katolickich Republiki Indonezji (Persatuan Mahasiswa Katolik Republik Indonesia, PMKRI) do wspólnego ataku z Ansorem na kwatery główne PKI w Jakarcie<sup>197</sup>. We wschodniej części Indonezji, gdzie społeczeństwo było w przeważającej części protestanckie, antykomunistyczną propagandę aktywnie wspierali duchowni, przyczyniając się do masowych mordów<sup>198</sup>, ale nie tylko czynnik religijny odegrał istotną rolę. Ekspansja PKI poza Jawę doprowadziła do konfliktu ze „starą” arystokracją, regionalnymi dowódcami wojskowymi czy jak na Sumatrze – wciąż działającymi zwolennikami zdelegalizowanego antysukarnowskiego PRRI<sup>199</sup>.

Robert Cribb i Charles A. Coppel wskazują, że zabójstw dokonywano częściej, więcej i w bardziej brutalny sposób tam, gdzie były bezpośrednio inicjowane i przeprowadzone przez wojsko, a nie przez oddolnie zorganizowane grupy<sup>200</sup>. ABRI doskonale aranżowały pracę

---

<sup>193</sup> A. Vickers, *A history of modern Indonesia*, Cambridge University Press 2005, s. 158.

<sup>194</sup> G. Fealy, K. McGregor, *Nahdlatul Ulama and the Killings of 1965–66: Religion, Politics, and Remembrance*, „Indonesia” 2010, vol. 89, s. 37–60.

<sup>195</sup> R. Cribb, *Unresolved problems...*, op. cit., s. 554.

<sup>196</sup> K. R. Young, *Local and National Influences in the Violence of 1965*, w: R. Cribb (ed.), *The Indonesian Killings 1965–1966. Studies from Java and Bali*, Monash 1990, s. 79.

<sup>197</sup> K. McGregor, *Confronting...*, op. cit., s. 195–224.

<sup>198</sup> Patrz: M. Kolimon, L. Wetangterah, K. Campbell-Nelson (eds), op. cit. Na temat współodpowiedzialności kościoła katolickiego za masakry na wyspie Flores patrz przykładowo: J. M. Prior, SVD, *The Silent Scream of a Silenced History: Part One: The Maumere Massacre of 1966*, „Exchange” 2011, no. 40, s. 117–143, [https://repository.divinity.edu.au/1708/1/Prior\\_The\\_Silent\\_Scream\\_1.pdf](https://repository.divinity.edu.au/1708/1/Prior_The_Silent_Scream_1.pdf) [dostęp: 26.11.2021]; G. van Klinken, *Murder in Maumere: postcolonial citizenship*, „Oratiereeks” 2013, University of Amsterdam, <https://dare.uva.nl/search?identifier=3c0046dd-a720-4230-aa32-69ca8ab615e9> [dostęp: 26.11.2021].

<sup>199</sup> D. Kammen, *Counterrevolutionary Violence in Indonesia*, w: N. Ganesan, Sung Chull Kim (eds), *State Violence in East Asia*, University Press of Kentucky 2013.

<sup>200</sup> R. Cribb, Ch. A. Coppel, *Genocide that never was: explaining the myth of anti-Chinese massacres in Indonesia, 1965–66*, „Journal of Genocide Research” 2009, vol. 11, issue 4, s. 447–465.

bojówek. Zazwyczaj „komuniści” byli najpierw zatrzymywani w tymczasowych więzieniach, a następnie zabierani do lasów, nad rzeki, gdzie byli zabijani nożami, kijami bambusowymi, maczetami, bagnietami, bronią palną, w tym poprzez dekapitację, paleni żywcem lub bici na śmierć. Świadkowie zbrodni pamiętają mordowanie całych wsi. Po egzekucjach bądź aresztowaniach co czwarta osada pozostawała pusta, domy ofiar były plądrowane i palone (nierzadko z domownikami w środku) po tym, jak ich dobytek został przekazany członkom armii. Morderstwa, gwałty i tortury nie ominęły kobiet, a nawet dzieci<sup>201</sup>. Oprawcy wrzucali ciała do zbiorowych grobów, miejskich kanałów, rzek, strumieni albo wprost do morza<sup>202</sup>. Bardzo często pozostawiali ciała bądź ich fragmenty (takie jak głowy, genitalia) na widoku publicznym na głównych ulicach i pokazowo wieszali, co stanowiło kolejną formę terroru.

Armia dozbierała i wysyłała na wieś nie tylko grupy złożone z chłopów, ale także studentów. Ci ostatni w październiku 1965 roku zrzeszyli się w antykomunistycznej Zjednoczonej Akcji Indonezyjskich Studentów (Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia, KAMI) i wielu podobnych organizacjach we wspólnym froncie Pancasila. ABRI umiejętnie podsyciła istniejącą w tych środowiskach niechęć do PKI i wykorzystywała popularność prezydenta Sukarno wśród studentów. W świecie akademickim panowało przekonanie o konieczności przywrócenia mitu Sukarno na terenach wiejskich, zdominowanych przez zwolenników PKI. Z drugiej strony propaganda wojskowa z początkiem 1966 roku zmieniła front na przeciwny – stawiając studentów przeciwko Sukarno. Szybkie szkolenie i uzbrojenie ludności cywilnej w celu udziału w masowych zabójstwach było strategiczne. Takie działania zabezpieczało wojsko, gwarantując, że w przyszłości nigdy nie będą prowadzone dochodzenia w sprawie zabójstw. Krew ofiar znajdowała na zbyt wielu rękach cywilów. Celem wojska było wciągnięcie do masowych morderstw jak najliczniejszej grupy społeczeństwa. Po pierwsze, po to by zwiększyć legitymizację swoich działań, po drugie, by doprowadzić do powszechnego przekonania, że to wielki społeczny zryw, będący kontynuacją *Revolusi*. Tym samym ABRI zwiększały rolę społeczeństwa, a zmniejszały swoją w przybierających na sile antykomunistycznych pogromach.

### **Państwowy premanizm – zróżnicowany kontekst kultury przemocy**

Akty przemocy, do których doszło na całym archipelagu, wykazują się znaczną regionalizacją i powinny być tym samym analizowane w kontekście regionalnym. Jednocześnie zbrodnie popełnione na Jawie, Sumatrze czy mniejszych wyspach na wschodzie kraju mają wiele cech wspólnych. Oprócz rywalizacji pomiędzy lokalnymi elitami i wrogości religijnej między poszczególnymi grupami wspólnym elementem przemocy w poszczególnych regionach Indonezji był udział *preman* w masowych mordach. Terminem *preman* określa się zbiorczo członków gangów, członków półświatka, połączonych z subkulturą przemocy i dominacji, którzy niejednokrotnie nawet w krótkim czasie silnie wpływali na bieg wydarzeń w Indonezji<sup>203</sup>. Rolę *preman* należy zatem rozpatrywać szerzej, w kontekście kultury przemocy i strachu, ulokowanej na styku władzy

---

<sup>201</sup> A. Vickers, *A history...*, op. cit., s. 158.

<sup>202</sup> G. Robinson, *The dark side of paradise...*, op. cit., s. 298.

<sup>203</sup> R. Cribb, *Unresolved problems...*, op. cit.

państwowej i przestępczości<sup>204</sup>. Symbiotyczne powiązania organizacji przestępczych z władzą polityczną sięgają jeszcze czasów hinduistyczno-buddyjskiego królestwa jawajskiego, czyli nawet VIII wieku<sup>205</sup>.

Samo słowo *preman* pochodzi od holenderskiego *vrijman* i odnosi się do „wyzwolonego niewolnika”<sup>206</sup>. Mianem tym określano także zdemobilizowanych żołnierzy, egzekutorów porządku kolonialnego za czasów Holenderskich Indii Wschodnich, ale współcześnie słowo to znaczy tyle co „gangster”, „zbir” czy „łotr”. Do tej szerokiej kategorii zalicza się przede wszystkim *jago*, *jawara*, *garong*, *gali*, *penjahat*, *residivis*, *bromocorah* czy też *kaum kecu*. Wszystkie wymienione określenia odnoszą się do miejscowych gangsterów, drobnych przestępców, płatnych zabójców, złodziei, lichwiarzy, recydywistów, przestępców wymuszających haracze, „twardych facetów”. Przez stulecia *preman* funkcjonowali nieoficjalnie na całym archipelagu indonezyjskim na pograniczu świata polityki, a wśród nich byli i gangsterzy, i wolni strzelcy, w tym także płatni zabójcy. Ich „działalność” pozostawała w ukryciu, ale w chwili, gdy państwo pogrążyło się w kryzysie, dla *preman* pojawiła się okazja do zaistnienia i uzyskania konkretnych korzyści majątkowych. Sytuacja taka powtarzała się wielokrotnie (w czasach kolonialnych, okupacji japońskiej, walki o niepodległość, rządów Sukarno, reżimu Suharto i po jego upadku), gdy w Indonezji pojawiała się próżnia we władzy państwowej, rozdrobnienie systemu kontroli politycznej i wzmożona rywalizacja o władzę między różnymi grupami politycznymi i religijnymi<sup>207</sup>. Przykładem może być ten etap walki o niepodległość, gdy pod okupacją japońską współdziałanie *preman* z nacjonalistami przybrało pierwszą formę instytucjonalną<sup>208</sup>. Współpraca ta opierała się na wspólnej wrogości wobec kolonizatorów i okupantów, ale i na uzupełniających się „kompetencjach”. Nacjoniści dysponowali poszerzoną analizą sytuacji, programem i szerokim planem działania, dzięki którym skuteczny opór wydawał się bardziej możliwy, *preman* natomiast posiadali zaplecze organizacyjne potrzebne nacjonalistom do masowej mobilizacji społeczeństwa. W 1965 roku tym razem to armia znalazła dla *preman* „ważną” rolę, jaką była obrona kraju przed komunizmem<sup>209</sup>.

Ciekawe spojrzenie na subkulturę przemocy *preman* w społeczeństwie indonezyjskim i tolerowanie przestępców przez państwo prezentuje Robert Cribb. Jego zdaniem stosowanie przemocy przez *preman* jest jeszcze bardziej skomplikowane, niż mogłoby się to wydawać badaczom utożsamiającym przemoc z haraczami, rabowaniem, pobiciami i mordowaniem. Celem *preman* jest wywołanie szczególnego poczucia strachu. Jest ono kulturowane, wzmacniane przez sposób bycia (w tym ubiór), akty przemocy i powszechne

---

<sup>204</sup> L. Ryter, *Pemuda Pancasila: The Last loyalist Free Men of Suharto's Order*, „Indonesia” 1998, no. 66, s. 44–73.

<sup>205</sup> R. Cribb, *Gangsters and Revolutionaries: The Jakarta People's Militia and the Indonesian Revolution 1945–1949*, Asian Studies Association of Australia in association with Allen and Unwin, Sydney 1991.

<sup>206</sup> L. Ryter, op. cit., s. 49–50.

<sup>207</sup> T. Lindsey, *The Criminal State: Premanisme and the New Indonesia*, w: G. J. Lloyd, S. L. Smith (eds), *Indonesia Today: Challenges of History*, ISEAS, Singapore 2001, s. 283.

<sup>208</sup> R. Cribb, *Gangsters and Revolutionaries...*, op. cit., s. 43.

<sup>209</sup> Jeszcze bardziej sytuację komplikuje fakt, że PKI początkowo korzystała z szerokich kontaktów *preman* w środowisku robotniczym. Znajomość z lokalnymi gangami była atutem PKI, ponieważ zapewniała bazę organizacyjną, która dawała lokalnym oddziałom PKI dostęp do sieci wsparcia, informacji i ochrony. Patrz: R. Cribb, *Gangsters and Revolutionaries...*, op. cit.

przekonanie o władaniu przez nich magicznymi mocami, czyniącymi ich niewrażliwymi na broń i ataki fizyczne. W kontekście indonezyjskim nie są więc „jedynie” zabójcami. Reakcjami, które wywołują u swoich ofiar, są: paraliżujący strach, bezwładność i bierność, umożliwiające przemoc. Dopóki ta przemoc jest powstrzymywana przez możliwość oficjalnego odwetu ze strony państwa lub publicznej zemsty w postaci linczu, nie przekształca się automatycznie w masowe zabijanie. Ale w 1965 roku *preman* mieli pozostać bezkarni, co doprowadziło do niekontrolowanej przemocy<sup>210</sup>.

Jak piszą Robert Cribb i Michele Ford, armia prowokowała i intensyfikowała masowe mordy po to, by chaos powstały w kraju wykorzystać jako uzasadnienie konieczności zaprowadzenia porządku przy użyciu skomplikowanej, rozbudowanej politycznie i kulturalnie struktury państwowej kontroli oraz represji wobec grup społecznych związanych z lewicą. 10 października 1965 roku Sukarno, pod presją armii, zgodził się na utworzenie Dowództwa Operacyjnego Przywracania Bezpieczeństwa i Porządku (Komando Operasi Pemulihan Keamanan dan Ketertiban, Kopkamtib). Jego oficjalnym celem działania była poprawa i utrzymanie bezpieczeństwa i stabilności w kraju. Do zadań zaś należało zapobieganie działaniom i funkcjonowaniu ekstremalnych grup zagrażających bezpieczeństwu, porządkowi publicznemu, a także integralności państwa oraz narodu opartego na Pancasila i konstytucji z 1945 roku, a także przeciwdziałanie ideologicznemu wpływowi PKI i G30S. Formułując w ten sposób cele Kopkamtib, armia pod błahym pretekstem mogła uderzyć bezpośrednio w komunistów bądź osoby z nimi związane. Kopkamtib miał praktycznie nieograniczone uprawnienia w kontrolowaniu społeczeństwa i wykorzystywaniu zasobów cywilnych i wojskowych. Suharto otrzymał doskonałe narzędzie do fizycznej likwidacji lewicy<sup>211</sup>. Przejął władzę z pomocą szwadronów śmierci i następnie wielokrotnie wracał do tej strategii podczas swoich rządów. Co więcej, tę strategię przekazał kolejnej generacji oficerów wojskowych<sup>212</sup>. Tom Lindsey argumentuje, że w tej formie państwo za czasów Suharto – stosując przemoc, zastraszanie, wykorzystując na szeroką skalę gangi kryminalistów, pozwalając na funkcjonowanie prywatnych armii powiązanych z ugrupowaniami politycznymi – było państwem kryminalnym. Podobnie jak z *preman*, każdy obawiał się nieprzewidywalności i brutalności państwa, a jednocześnie był zmuszony dla swojego bezpieczeństwa utrzymywać z państwem poprawne stosunki. Korzenie tego systemu nie sięgają jednak lat sześćdziesiątych XX wieku, a okresu znacznie wcześniejszego. Już za czasów Rewolucji dochodziło do swoistego zatarcia między *preman*, żołnierzami a państwem oraz powiązania elit politycznych z siłami wojskowymi i biznesem. Jednak dopiero Suharto

---

<sup>210</sup> R. Cribb, *Unresolved problems...*, op. cit.

<sup>211</sup> Do 1988 roku w ramach Kopkamtibu działało szereg organizacji wojskowych, niemilitarnych, w tym wiele tajnych, jako grupa zadaniowa reżimu realizująca różnorodne tajne i jawne operacje dla Suharto, z uprawnieniami przekraczającymi kompetencje armii. Na czele Kopkamtibu stał Panglima (Pangkopkamtib), generał bezpośrednio podlegający Suharto. W historii tej organizacji było sześciu pangkopkamtibów. Pierwszym z nich był sam Suharto. Patrz: U. Sundhaussen, *The Military: Structure, Procedures, and Effects on Indonesian Society*, w: K. D. Jackson, L. W. Pye (eds), *Political Power and Communications in Indonesia*, London 1978; H. W. Maynard, *The Role of the Indonesian Armed Forces*, w: E. A. Olsen, S. Jurika (eds), *The Armed Forces In Contemporary Asian Societies*, Routledge 2019.

<sup>212</sup> Przykładem jest jego zięć, Prabowo Subianto, prowadzący ostatni „szwadron śmierci”, z którego pomocą porywał, torturował i zabijał przeciwników politycznych w latach 1997–1998.

uczynił z tego legalny „styl państwowy”, „premanizm państwowy” (*premanisme*), sprawdzający się doskonale podczas masowych zabójstw<sup>213</sup> i trwania reżimu.

W swoich działaniach reżim na szeroką skalę korzystał ze wsparcia *preman* i chronił gangi przed odpowiedzialnością karną. W efekcie doprowadziło to do eskalacji przemocy ulicznej w kraju w latach osiemdziesiątych. Przykładem może być rozbójnicza działalność Gabungan Anak Liar (dosłownie: Stowarzyszenie Dzikich Dzieci, od nazwy tego ruchu wywodzi się wspomniane wcześniej *gali*), które opanowało Yogyakarta w latach 1983–1984. Julianto Ibrahim nazywa go uliczną masą zorganizowaną w celu dokonywania wymuszeń, rabunków, gwałtów i morderstw. Co ciekawe, zdaniem tego historyka członkowie grupy nie rekrutowali się, jak większość *preman*, z biednych rodzin. Bardzo często były to dzieci z zamożnych rodzin i dobrze sytuowanych urzędników. Ibrahim określa *gali* jako dzieci, dla których „nie było miejsca w domu”. Nikt się nimi nie interesował, więc by odnaleźć swoją tożsamość, zaczęły tworzyć gangi motocyklowe, a wkrótce zaczęły popełniać przestępstwa<sup>214</sup>. Ta sytuacja wymykała się rządowi spod kontroli. Reżim tracił wizerunek gwaranta bezpieczeństwa w państwie, więc postanowił zakończyć eskalację ulicznej przemocy w „swoim stylu” – serią krwawych operacji. Siły bezpieczeństwa zorganizowały tzw. *Petrus* (od indonezyjskiego *penembakan misterius*), czyli „tajemnicze zabójstwa” członków ulicznych gangów, popełniane przez wynajętych do tego członków zorganizowanych grup przestępczych. Morderstwa budziły publiczne przerażenie, ale jednocześnie było na nie społeczne przyzwolenie. We wszystkich przypadkach stosowano podobny schemat działania. Zabójcy używali długiej lub krótkiej broni, noży lub maczet, funkcjonowali w małych, od dwu- do czteroosobowych grupach, używali motocykli, jeśli ich cel znajdował się w zatłoczonym miejscu, w wielu przypadkach nie nosili nawet masek na twarzy i działali zarówno w nocy, jak i w dzień. Zabójstwa te nazywane są tajemniczymi, ponieważ siły bezpieczeństwa Suharto utrzymywały w tajemnicy ich sprawców i zleceniodawców. Szacuje się, że w latach osiemdziesiątych XX wieku zabito w ten sposób od pięciu do dziesięciu tysięcy członków i rzekomych członków gangów kryminalnych, przestępców, recydywistów. Noszenie długich włosów lub posiadanie tatuażu, kojarzonego ze światem przestępczym, często było jedynym powodem morderstwa. Zabójstwa miały mieć charakter prewencyjny i być terapią szokową dla przestępców. Ciała, zapakowane w worki, porzucano w małych sklepikach, przy drodze, w rowach. *Petrus* miały zmniejszyć poziom przestępczości, ale w rzeczywistości mogło chodzić o konflikt między elitami sił bezpieczeństwa a gangami współpracującymi z reżimem<sup>215</sup> oraz o zastraszenie tych, którzy odważyli się go krytykować<sup>216</sup>.

Przemoc systemowa była gwarantem trwania reżimu i jednocześnie legitymizowała władzę Suharto jako jedyną siłę potrafiącą zaprowadzić porządek i bezpieczeństwo w państwie. Biorąc pod uwagę późniejsze niejednokrotne brutalne tłumienie protestów

---

<sup>213</sup> Patrz: T. Lindsey, op. cit.

<sup>214</sup> Nur Fitriatus Shalihah, *Ramai soal Klithih, Ini Geng-Geng Lain yang Mendahuluinya*, „Kompas”, 2.05.2020, <https://www.kompas.com/tren/read/2020/02/05/105517165/ramai-soal-klithih-ini-geng-geng-lain-yang-mendahuluinya?page=all> [dostęp: 20.05.2020].

<sup>215</sup> A. Kusno, *Di Balik Pascakolonial: Arsitektur, ruang kota dan budaya politik di Indonesia*, Airlangga University Press, Surabaya 2006.

<sup>216</sup> A. Sunyoto, *Dajjal*, Pustaka Sastra, Yogyakarta 2006.

opozycji<sup>217</sup>, działania zbrojne przeciwko ruchom separatystycznym w Aceh<sup>218</sup> i Papui Zachodniej<sup>219</sup>, aneksję i okupację Timoru Wschodniego<sup>220</sup>, zabójstwa *Petrus*<sup>221</sup>, a także wszechogarniającą korupcję i nepotyzm obecne na każdym szczeblu życia publicznego<sup>222</sup>,

---

<sup>217</sup> Jednym z najczęściej przytaczanych w literaturze przykładów jest tragedia z Tanjung Priok. We wrześniu 1984 roku żołnierze dopuścili się profanacji meczetu w porcie w północnej Jakarcie. Wtargnęli do niego w butach, żeby zerwać antyrządowe plakaty, a następnie krwawo spacyfikowali protestujący antyreżimowy tłum. Powodem antyrządowych wystąpień było narzucenie ugrupowaniom muzułmańskim Pancasila jako podstawy ideologicznej, co dla nich równało się z sekularyzmem i było nie do przyjęcia. Do dziś pielęgnuje się pamięć o tych wydarzeniach, szczególnie w środowiskach religijnych, jako pamięć o prawych i pobożnych męczennikach walczących z bezbożnym rządem. Patrz: M. Mietzner, *Military Politics, Islam and the State in Indonesia: From Turbulent Transition to Democratic Consolidation*, ISEAS, Singapore 2009.

<sup>218</sup> Aceh na północnym krańcu Sumatry jeszcze za czasów holenderskiej kolonizacji był ośrodkiem oporu wobec władz. W latach 1976–2005 toczył się tam konflikt między armią indonezyjską a lokalnymi rebeliantami z Ruchu Wolnego Aceh (GAM), którego celem było uniezależnienie regionu od Indonezji. W następstwie konfliktu zbrojnego zginęły setki ludzi. Wśród naruszeń praw człowieka wymienia się przeprowadzanie egzekucji pozasądowych, wymuszone zaginięcia, tortury, a także wysiłki na rzecz ograniczenia podstawowych praw do wyrażania opinii, zgromadzeń i zrzeszania się. *Memorandum of Understanding* z 2005 roku (Porozumienie Helsińskie), podpisane przez rząd Indonezji i GAM, zakończyło wojnę, dając Aceh autonomię. Dla ustanowienia pokoju znaczenie miały ogromne szkody wyrządzone przez tsunami w 2004 roku. Na temat konfliktu patrz: O. Törnquist, *Dynamics of peace and democratization. The Aceh lessons*, „Democratization” 2011, vol. 18, no. 3, s. 823–846; J. Hession Grayman, *Official and unrecognized narratives of recovery in post conflict Aceh, Indonesia*, „Critical Asian Studies” 2016, vol. 48, no. 4, s. 528–555; T. Lee, *Political orders and peace-building: ending the Aceh conflict*, „Conflict, Security & Development” 2020, vol. 20, no. 1, s. 115–139.

<sup>219</sup> Termin „Papua Zachodnia” jest używany w badaniach nad indonezyjską częścią Nowej Gwinei, choć znajdują się tam dwie indonezyjskie prowincje: Papua i Papua Zachodnia. Konflikt w zachodniej części Nowej Gwinei, wcielonej do Indonezji w 1963 roku, trwa do dziś. Stronami konfliktu są rząd indonezyjski i przede wszystkim Organisasi Papua Merdeka (OPM, Ruch Wolnej Papui). Indonezja, oskarżana o prowadzenie ludobójstwa względem lokalnej ludności, blokuje obserwatorom zewnętrznym, w tym dziennikarzom i badaczom, dostęp do prowincji Papui Zachodniej pod oficjalnym pretekstem zapewnienia bezpieczeństwa i ochrony. Blokowanie Internetu przez rząd jest regułą w przypadku wybuchu zamieszek w Papui Zachodniej, stąd brak analiz na temat konfliktu popartych badaniami terenowymi. Organizacje międzynarodowe szacują, że z rąk rządu indonezyjskiego mogło zginąć ponad sto tysięcy Papuasów, a tysiące zostało zmuszonych do emigracji do Papui Nowej Gwinei. Na temat tego konfliktu patrz przykładowo: E. Heidbüchel, *The West Papua conflict in Indonesia: actors, issues and approaches*, Verlag 2007.

<sup>220</sup> W grudniu 1975 roku, po ogłoszeniu przez Portugalię końca jej panowania w Timorze Wschodnim, Indonezja pod pretekstem ugaszenia ogniska zapalnego komunizmu, wprowadziła swoje wojska do Timoru i ogłosiła go nową prowincją Indonezji. Wskutek indonezyjskiej okupacji trwającej do 1999 roku ponad dwieście tysięcy mieszkańców Timoru straciło życie, co stanowiło jedną trzecią mieszkańców tego kraju. Gwałcenie setek kobiet, seksualne niewolnictwo, przymusowe sterylizacje, porywanie dzieci, przymusowe deportacje, ogromne zniszczenia społeczne i gospodarcze do dziś są powodami utrzymującej się psychospołecznej traumy. Na temat ludobójstwa w Timorze Wschodnim patrz: R. Tanter, G. van Klinken, D. Ball (eds.), *Masters of Terror: Indonesia's Military and Violence in East Timor*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD 2006.

<sup>221</sup> Patrz: A. Sangaji, *The security forces and regional violence in Poso*, w: S. Nordholt, G. van Klinken (eds), *Renegotiating Boundaries. Local politics in post-Soeharto Indonesia*, KITLV Press 2007.

<sup>222</sup> Nie oznacza to, że za czasów kolonialnych czy rządów Sukarno problemy korupcji i nepotyzmu nie istniały, ale podczas wojskowego reżimu Suharto przybrały niespotykaną wcześniej siłę. Tworząc i realizując politykę gospodarczą, Suharto polegał na wsparciu wąskiej grupy ludzi skupionej wokół niego. Ta grupa składała się z trzech kategorii: 1) technokratów wyszkolonych w Stanach Zjednoczonych, 2) nacjonalistów ekonomicznych popierających ideę decydującej roli państwa w gospodarce i 3) kapitalistycznych bliskich współpracowników (składających się przede wszystkim z członków rodzin i bogatych właścicieli konglomeratów chińskich, zwłaszcza licznych dzieci Suharto i ich rodzin). Ta grupa była głównym beneficjentem państwowego programu prywatyzacyjnego i sprawowała monopol, zarządzając największymi firmami, pod niewielkim lub żadnym nadzorem państwa. Jednocześnie korupcja była jawna i przewidywalna dla potencjalnych inwestorów. Patrz: R. H. McLeod, *Soeharto's Indonesia: A Better Class of Corruption*, „Agenda: A Journal of Policy Analysis and Reform” 2000, vol. 7, no. 2, s. 99–112.

zbrodnie z 1965 roku i ich następstwa należy uznać jedynie za początek krwawego reżimu<sup>223</sup>.

## Ofiary i interseksjonalność zbrodni Suharto

### Gdzie są ciała? Problematiche liczby i rozszerzający się krąg ofiar

Tak jak nie ma pewności co do tego, kto stał za zamachem, tak brak rzetelnych danych na temat tego, ile osób zginęło w masakrach trwających od października 1965 do marca 1966 roku. W literaturze najczęściej podaje się liczbę miliona ofiar, co może wynikać z raportu przygotowanego w 1966 roku z dochodzenia zleconego Kopkamtibowi przez generała Suharto. Ten dokument jednak nigdy nie został upubliczniony, więc badacze nie mogą mieć żadnej pewności, że ta liczba jest prawdziwa<sup>224</sup>. Według różnych szacunków liczba ofiar waha się od pięciuset tysięcy<sup>225</sup> do nawet dwóch milionów<sup>226</sup>. W latach 1965–1966 wielu Indonezyjczyków zaginęło, a ich ciała nigdy nie zostały odnalezione. Tysiące ludzi było bezzasadnie więzionych i torturowanych. Nierzadko represjonowani Indonezyjczycy przebywali w więzieniach i obozach pracy przymusowej do końca lat dziewięćdziesiątych, a warunki ich bytowania były tragiczne<sup>227</sup>. Nikt nie liczył tam ciał zmarłych ani nie informował rodzin o śmierci bliskich. Wiele osób, wiedząc o tym, że grozi im aresztowanie, a następnie najpewniej śmierć, uciekło, ukryło się, zmieniło nazwisko i założyło nowe rodziny, zmieniając w ten sposób całe swoje życie<sup>228</sup>. Ich liczba jest nieznana.

Niemożliwość poznania liczby zamordowanych związana jest także z tym, że zwłoki, głównie zabijanych nocą osób, były usuwane na wiele różnych sposobów. Jeden z moich rozmówców, Pak Broto, były więzień polityczny z wyspy Buru, w 1965 roku wiejski nauczyciel i członek Lekra, wskazuje, że bardzo często wrzucano je do wapiennych jaskiń, głębokich dołów i jam wypełnionych wodą, w tym często „kwaśną wodą”<sup>229</sup>. Ze względu na tropikalny klimat Indonezji ciała ulegały szybkiemu rozkładowi i już nawet po roku, a tym bardziej w kolejnych latach po masakrach trudno było je odnaleźć. Pak Broto wyjaśnił także, że w licznych przypadkach z Jawy Środkowej ciała były przenoszone przez podziemne rzeki do oceanu<sup>230</sup>.

Wiele morderstw zostało popełnionych niejako poza nurtem „oficjalnych” zbrodni inspirowanych przez wojsko. Grupy paramilitarne prowadziły akcje na własną rękę. Strony konfliktu podawały własne szacunki liczby zamordowanych. Nie można uznać ich za

<sup>223</sup> Na temat terroryzmu państwowego w Indonezji zob. także: A. Heryanto, *State terrorism...*, op. cit.

<sup>224</sup> Podaję za Robertem Cribbem, który także podczas swoich badań nie czytał raportu Kopkamtibu. Zob. R. Cribb, *Unresolved problems...*, op. cit., s. 550–563.

<sup>225</sup> Zob. przykładowo: A. Pohlman, *Sexual violence as torture. Crimes against humanity during the 1965–66 killings in Indonesia*, „Journal of Genocide Research” 2017, vol. 19, no. 4, s. 574–593; R. Cribb, *Genocid...*, op. cit.

<sup>226</sup> H. Sulistyono, *Palu arit di ladang tebu. Sejarah pembantaian massal yang terlupakan*, Gramedia, Jakarta 2000.

<sup>227</sup> Patrz: rozdział 3. „Nekropolityka reżimu”.

<sup>228</sup> Pak Nirwadi, rozmowa w Bansari, Jawa Środkowa, 13.02.2018.

<sup>229</sup> *Air asam*; mój rozmówca Pak Broto miał prawdopodobnie na myśli kwaśny węglan wapnia wytrącający się w jaskiniach. Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

<sup>230</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

wiarygodne, bo każda strona ma powody do zniekształcania danych. Ci, którzy stoją po stronie ofiar, mogą zawyżać ich liczbę, by wyolbrzymić winę zbrodniarzy. Przeciwnicy komunistów także mogą zawyżać liczbę zamordowanych, by podkreślić niebezpieczeństwo, jakie miała rzekomo stwarzać PKI<sup>231</sup>. W chwili dokonywania masowych mordów nikt nie liczył ofiar. W Nowym Porządku nie było możliwości ekshumacji masowych grobów, a po upadku reżimu, aż do dziś, nie było i nie ma zgody lokalnych społeczności na odkopywanie grobów i liczenie szczątków ciał. Niemożliwe jest dziś zatem ustalenie rzeczywistej liczby osób zamordowanych. Trudno jest także jasno sklasyfikować ofiary zbrodni z 1965 roku. O zamach stanu oskarżona została PKI i od aresztowania oraz eksterminacji jej członków zaczęły się masowe mordy, ale ofiarami czystek padali nie tylko komuniści. Z dostępnych badań, opartych na zeznaniach świadków, jasno wynika, że zabijani byli także ludzie posądzeni o sprzyjanie komunistom, w tym także mniejszość chińska, często zaliczana do członków PKI bądź sympatyków komunistów, niezależnie od tego, czy było to prawdą, czy zwykłym pomówieniem. Ponadto stopniowo krąg ofiar się powiększał i oprócz przyczyn politycznych mordów pojawiały się inne. Ze zróżnicowanego kręgu ofiar armia tak dobierała jednostki, by ich wina była wiarygodna dla opinii publicznej zarówno w Indonezji, jak i poza granicami kraju. Podejrzenie kogokolwiek o udział w grupie G30S było pretekstem dla armii i paramilitarnych bojówek do aresztowań, torturowań, prześladowań i mordów popełnianych w rzeczywistości z powodów klasowych, płciowych, etnicznych i religijnych. Tym samym masowe zbrodnie z 1965 roku i ich następstwa charakteryzują się wysoką intersekcyjnością, niespotykaną uprzednio w innych masowych mordach na świecie. Poszczególne „powody do zbrodni” nie tylko się przecinały, ząbowały, ale przede wszystkim kumulowały i wzajemnie wzmacniały. Szczególnie dobrze widać to w organizacji i morfologii zbrodni, a także nie tylko w trwających do dziś jej następstwach, ale i zaprzeczaniu, że w ogóle została popełniona.

Rzeczywistych i wyimaginowanych argumentów przeciwko szeroko pojętemu ruchowi komunistycznemu dostarczały różnorodne determinanty kulturowe, religijne i społeczno-ekonomiczne<sup>232</sup>. Trudno dziś jednoznacznie stwierdzić, dlaczego do większości mordów doszło na Jawie, Bali i Sumatrze. Robert Cribb twierdzi, że okrucieństwo, a wręcz dzikość, z jaką popełniano mordy, były skutkiem lokalnych okoliczności<sup>233</sup>. Sprawczość ABRI w masowych mordach jest bezsporna, ale Cribb zwraca uwagę, by nie brać jedynie tego czynnika pod uwagę, ponieważ w ten sposób trudno pojąć skalę i charakter ogromnej fali przemocy, jaka przeszła przez kraj.

Napięcia lokalne i społeczne oraz ekstremalne starcia polityczne i gospodarcze spowodowały, że PKI i organizacje z nią stowarzyszone stały się doskonałym kozłem ofiarnym. W wyniku miejscowych uwarunkowań przez lata wykształciły się silne antagonizmy pomiędzy różnymi grupami, które miały wpływ na to, kto będzie przyszłą ofiarą, a kto jej oprawcą. Nieprzejednana retoryka demonizująca komunistów i domniemyanych komunistów oraz liczne lokalne nieporozumienia i konflikty interesów

---

<sup>231</sup> Patrz: *Soal Statistik Korban*, w: A. Kurniawan (ed.), *Pengakuan Algojo 1965*, Tempo Publishing 2013, s. 110–112.

<sup>232</sup> G. Robinson, „*Down to the very roots*”..., op. cit.

<sup>233</sup> R. Cribb, *Introduction: Problems in the historiography...*, op. cit., s. 23.



uczyniły zwykłych ludzi zabójcami<sup>234</sup>. W tej nadzwyczajnej sytuacji, w jakiej znalazła się wówczas Indonezja, sprzeczne interesy społeczne, religijne, ekonomiczne i polityczne zostały cynicznie wykorzystane do eskalacji masowych mordów. Postronnemu obserwatorowi mogło się wydawać, że różne grupy społeczne wpadły w amok (*amuk*), podczas gdy w rzeczywistości z niespotykaną siłą ujawniły się konflikty, które od wielu lat drzemały w różnych społecznościach; pojawił się pretekst, by rozwiązać je w sposób siłowy, za przyzwoleniem wojska i z jego pomocą. Pak Diro, Jawajczyk, były więzień polityczny, obecnie mieszkający na wyspie Buru, tak mówił o sytuacji, jaka panowała w 1965 roku: „W tamtym czasie palec wskazujący był bardziej śmiercionośny niż broń. Wystarczyło, że ktoś, kto nas nie lubił, mówił o nas PKI. Zostaliśmy aresztowani i uwięzieni politycznie bez przechodzenia przez proces sądowy”<sup>235</sup>.

Ogromna nienawiść dała o sobie znać w konfliktach między bezrolnymi i małorolnymi chłopami a wielkimi muzułmańskimi posiadaczami ziemskimi (wspomniany konflikt między NU a komunistami). PKI indoktrynowała ubogich muzułmańskich chłopów, którzy próbowali zapewnić sobie sprawiedliwy udział w ziemi, na której musieli pracować, lub sprawiedliwy udział w zbiorach. W rok po uchwaleniu Zasadniczego Prawa Rolnego z 1960 roku (*Undang-Undang Peraturan Dasar Pokok-Pokok Agraria, UUPA*) PKI stała się partią najbardziej zaangażowaną we wdrażanie reformy rolnej oraz zwolenniczką idei podziału ziemi wśród ubogich rolników. Impas w realizacji uregulowanego w UUPA podziału oraz powolne tempo regulowania przez rząd systemu podziału zysków opartego na umowie o podziale produkcji z 1960 roku (*Undang-Undang Perjanjian Bagi Hasil, UUPBH*) skłoniły PKI do przyjęcia własnego sposobu jego wdrażania. W agitacji chłopów przeciwko wyzyskującym ich bogatym właścicielom ziemskim PKI wraz z BTI stosowały ognistą retorykę o silnym antykapitalistycznym i antyfeudalnym wydźwięku, wykorzystując także do tej propagandowej walki *wayang*<sup>236</sup>. Wrogów reformy rolnej, czyli bogaczy ziemskich, „wypijających krew chłopów” określano *Tujuh Setan Desa* (siedmioma diabłami wiejskimi), a zarządców plantacji *Tiga Setan Kota* (trzema diabłami miejskimi)<sup>237</sup>. To bardzo obraziło i głęboko zraniło uczucia religijne muzułmanów. W kontekście jawajskim „diabeł o dziesięciu twarzach”, jak PKI określała „złego *hadji*”<sup>238</sup>, jest najbardziej niegodziwą i zarazem chciwą postacią w teatrze *wayang*. Budiawan pisze,

<sup>234</sup> J.G. Taylor, *Indonesia. Peoples and histories*, Yale University Press, New Haven-London 2003, s. 357.

<sup>235</sup> Pak Diro, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.08.2019.

<sup>236</sup> Patrz także: M. Lis, *Wayang...*, op. cit., s. 186–189.

<sup>237</sup> Diabły wiejskie to: 1) szatańscy właściciele ziemscy, odmawiający wykonania postanowień reformy rolnej, 2) szatańscy urzędnicy (władza), broniący interesów szatańskich właścicieli ziemskich, 3) pośrednicy szantażujący chłopów, 4) kapitalistyczni biurokraci (*kabir*) nadużywający swojej władzy, by wzbogacić się poprzez wyzyskiwanie chłopów, 5) wiejscy bandyci – poplecznicy i wspólnicy właścicieli ziemskich, 6) lichwiarze, 7) rekiny pożyczkowe skazujące chłopów na długi przez całe ich życie. Diabły miejskie to cywilni i wojskowi: 8) biurokratyczni kapitaliści, 9) oszuści i 10) skorumpowani urzędnicy. B. White, *Java and social theory: agrarian debates, past and present*, w: H. Antlöv, J. Hellman (eds), *The Java that Never was: Academic Theories and Political Practices*, Southeast Asian Dynamics, LIT Verlag, Münster 2005, s. 170; B. White, *Between apologetics and critical discourse: agrarian transitions and scholarly engagement in Indonesia*, w: V. R. Hadiz, D. Dhakidae (eds), *Social science and power in Indonesia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2005.

<sup>238</sup> *Hadji* to indonezyjski termin odpowiadający terminowi pochodzenia arabskiego *hajji*, oznaczający honorowy tytuł dla muzułmanina, który odbył pielgrzymkę do Mekki. W Indonezji zwykle łączył się z wysokim statusem materialnym i społecznym, ponieważ tylko bogate osoby stać było w latach sześćdziesiątych XX wieku na pielgrzymkę do Mekki.

że taki zabieg artystyczny w *wayangu* pogłębiał wrogość między dwiema przeciwstawnymi stronami i nadawał konfliktowi ważny wymiar polityczny. Ponieważ PKI twierdziła, że jest reprezentantem ludu, wrogowie partii byli automatycznie także wrogami ludu. Ponieważ tym wrogiem był wielowymiarowy „szatan”, czyli wróg ludzkości, to wrogowie ludu również byli wrogami ludzkości. Oznacza to zarazem, że ktokolwiek był „rewolucyjny”, musiał wspierać ten ruch. Jeśli tego nie robił, mógł być podejrzany o „szatańskość”<sup>239</sup>. W wielu przedstawieniach ówczesnych popularnych grup (*wayang*, *ketoprak* czy *ludruk*)<sup>240</sup> postać nieuczciwego i chciwego *hadji* stała się powszechną formą krytyki miejscowych władz, właścicieli ziemskich, urzędników. Hasła *Ganyang Tujuh Setan Desa!* („Precz z siedmioma wiejskimi diabłami!”) czy *Ganyang Tiga Setan Kota!* („Precz z trzema miejskimi diabłami!”) miały ułatwić chłopom rozpoznanie ich wrogów w strukturach wiejskich i miejskich<sup>241</sup>.

W latach sześćdziesiątych narastały także trwające od dekad konflikty i rywalizacja wewnątrz wspólnoty muzułmańskiej, pomiędzy *abangan* i *santri*<sup>242</sup>. Do PKI wstępowało umiarkowanie religijni muzułmanie (*abangan*), będący wierni kulturze jawajskiej, co drażniło rygorystycznych tradycjonalistów z NU (*santri*). Co więcej, w PKI na Jawie Środkowej i Wschodniej (tam, gdzie zginęło najwięcej osób) *abangan* stanowili większość<sup>243</sup>. Inna koncepcja, oparta na teorii trzech *aliran* (dosł. prądów, przepływów, tu: określony światopogląd)<sup>244</sup>, zakłada starcie trzech sił w kręgach muzułmańskich: *abangan*, miejskich *santri* (wysoce rygorystycznych i pobożnych) oraz wiejskich *santri* (konserwatywnych członków NU). Po uzyskaniu niepodległości niezliczona liczba rozproszonych partii i organizacji szukała wsparcia dla swoich programów na jawajskiej wsi. Podziały polityczne były jednak raczej oparte na przekonaniach religijnych i wartościach społeczno-kulturowych, a nie na ideologiach politycznych. W ten sposób doszło do wykształcenia *aliran* ze skomplikowaną organizacją społeczną, hierarchiczną strukturą i przywództwem, często opartą na klientelizmie, z licznymi organizacjami stowarzyszonymi. Doprowadziło to do silnych więzi, zależności i obowiązku lojalności.

W 1955 roku w wyniku wyborów do parlamentu ten podział nałożył się dodatkowo na podział polityczny: PNI<sup>245</sup> i PKI zyskały głosy *abangan*, Masyumi głosy miejskich *santri*,

---

<sup>239</sup> Budiawan, *Mematahkan Pewarisan Ingatan Wacana Anti-Komunis dan Politik Rekonsiliasi Pasca-Soeharto*, ELSAM – Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat, Jakarta, Juni 2004, s. 82.

<sup>240</sup> *Wayang*, *ketoprak* i *ludruk* to tradycyjne formy teatru jawajskiego.

<sup>241</sup> H. Setiawan, *Kamus Gestok*, Galang Press, Yogyakarta 2003, s. 263.

<sup>242</sup> Rozróżnienie pochodzi od Clifforda Geertza, patrz: C. Geertz, *Rytuał a zmiana społeczna: przykład jawajski*, w: *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 169–197.

<sup>243</sup> Patrz: I. G. Sudjatmiko, *The Destruction of the Indonesian Communist Party (PKI): A Comparative Analysis of East Java and Bali*, PhD diss., ProQuest Dissertations Publishing, Harvard University, Massachusetts 1992.

<sup>244</sup> Patrz: H. Antlöv, S. Cederroth, *Introduction*, w: H. Antlöv, S. Cederroth (eds), *Leadership on Java: Gentle Hints, Authoritarian Rule*, Curzon Press, Richmond 1994.

<sup>245</sup> Partai Nasional Indonesia (PNI) to partia założona przez Sukarno w 1927 roku (w pierwszej fazie jako stowarzyszenie), a jej celem było początkowo doprowadzenie do ekonomicznej i politycznej niezależności archipelagu indonezyjskiego. Po uzyskaniu niepodległości partia skupiała republikańskich urzędników administracyjnych, którzy byli wcześniej urzędnikami Holenderskich Indii Wschodnich, a także ich podwładnych, indonezyjską klasę średnią i lewicowców. Po próbie zamachu w 1965 roku, gdy PKI została oskarżona za jego przeprowadzenie, PNI, postrzegana jako współpracująca z PKI, znalazła się pod silną presją armii, aby oczyścić swoje lewe skrzydło i frakcję popierającą PKI. Patrz: H. Feith, *The Decline of*

a NU zrzeszyła *santri* wiejskich<sup>246</sup>. Po tych wyborach konflikty społeczno-polityczne, nastroje paniki i nieprzejednania jedynie narastały, ujawniając się w coraz liczniejszych bójkach, strzelaninach, podpaleniach i wzajemnych atakach. Doskonale opisuje to Clifford Geertz, nazywając sytuację z 1965 roku „jedynie postscriptum do historii, pisanej już od bardzo dawna”<sup>247</sup>.

### Sytuacja mniejszości chińskiej

Badania Jemmy Purdey<sup>248</sup> i Jess Melvin<sup>249</sup> pokazują, że masowych morderstw dokonywano także na tle etnicznym. Badaczki za przykład podają indonezyjskich Chińczyków<sup>250</sup> i wspomniane już kwalifikowanie ich jako członków PKI (wspieranej przez ChRL). Skazywano ich w ten sposób na śmierć i uzasadniano tym mordowanie całych chińskich rodzin. Chińska mniejszość stanowiła znaczną część indonezyjskiej klasy średniej, skupiając w swoich rękach znaczne majątki, handel i przedsiębiorstwa produkcyjne. Indonezyjscy Chińczycy wykonywali także wolne zawody. Zazdrozczono im wysokiego statusu materialnego i dobrego wykształcenia, oskarżano ich o odpowiedzialność za kryzys polityczny i gospodarczy, a także pogardzano ich odosobnionym stylem życia, odrębną kulturą i religią, rzekomym dystansem społecznym, brakiem ideałów politycznych oraz głoszono ich wątpliwą lub oportunistyczną lojalność wobec Indonezji<sup>251</sup>.

Od początku powstania państwa Chińczycy w Indonezji często padali ofiarą brutalnych, także oficjalnych, prześladowań i pogromów. W latach 1946–1949, 1959–1960, w 1963 i 1974 roku, a potem w latach 1996–2000, czyli w czasach tzw. kryzysu azjatyckiego, chińska mniejszość była atakowana, a niektórzy jej przedstawiciele także okresowo byli wydalani z kraju. Ich mieszkania, sklepy i fabryki płańdrowano, szkoły, domy i samochody palono, a majątek rozkradano. Mely G. Tan pisze, że Chińczycy byli

---

*Constitutional Democracy in Indonesia*, Equinox Publishing (Asia) Pte Ltd, Singapore 1962/2008; M. C. Ricklefs, op. cit.

<sup>246</sup> M. L. Weiss, *Protest and Possibilities: Civil Society and Coalitions for Political Change in Malaysia*, Stanford University Press 2006, s. 209.

<sup>247</sup> C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 15.

<sup>248</sup> Patrz: J. Purdey, *Anti-Chinese Violence in Indonesia, 1996-1999*, NUS Publishing, Singapore 2006.

<sup>249</sup> J. Melvin, *Why not genocide? Anti-Chinese violence in Aceh, 1965-1966*, „Journal of Current Southeast Asian Affairs” 2013, vol. 32, no. 3; eadem, *The army...*, op. cit., s. 36.

<sup>250</sup> Termin „chiński Indonezyjczyk” bądź „indonezyjski Chińczyk” nigdy nie został jasno zdefiniowany w literaturze. W najszerszym ujęciu jest używany w odniesieniu do każdego Indonezyjczyka pochodzącego z dzisiejszego terytorium Chin lub mającego tam przodka. Tak szerokie stosowanie terminu jest problematyczne, ponieważ stawia pochodzenie z Chin na pierwszym miejscu nad wszystkimi innymi czynnikami budującymi tożsamość i może kolidować z własnym poczuciem tożsamości jednostki. Przykładem był prezydent Indonezji Abdurrahman Wahid (1940–2009), który miał chińskich przodków, był uważany za Chińczyka, ale sam określał swoją tożsamość jako indonezyjską. W dyskursie politycznym reżimu Suharto „chińskich Indonezyjczyków” odróżniano od rdzennych Indonezyjczyków i określano jako „obcych” (*non-pribumi* lub *non-pri*). Patrz: L. Suryadinata (ed.), *Political Thinking of the Indonesian Chinese, 1900-1995: A Sourcebook* (2nd ed.), Singapore University Press, Singapore 1997; E. N. Arifin, M. S. Hasbullah, A. Pramono, *Chinese Indonesians: how many, who and where?*, „Asian Ethnicity” 2017, vol. 18, no. 3, s. 310–329.

<sup>251</sup> Patrz: Ch.A. Coppel, *Indonesian Chinese in crisis*, Oxford University Press, Kuala Lumpur-New York, 1983; Ch. A. Coppel, *Anti-chinese violence in Indonesia after Soeharto*, w: L. Suryadinata (ed.), *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*, ISEAS Publications, Singapore 2008, s. 117–136.

zawsze kozłem ofiarnym w sytuacjach powszechnego niezadowolenia i gwałtownych niepokojów społecznych<sup>252</sup>.

W 1965 roku Chińczycy byli utożsamiani z komunizmem lub nazywani zdrajcami finansującymi organizacje komunistyczne. W rzeczywistości, jak wskazuje Christian Gerlach, niewielu członków organizacji powiązanych z PKI miało chińskich przodków. Chińska klasa średnia w dużej mierze nie sympatyzowała z komunizmem, a chińscy lewacy i inni przynależeli do Partindo (Partai Indonesia, Partia Indonezyjska) lub chińskiego stowarzyszenia samopomocy Baperki (Badan Permusjawaratan Kewarganegaraan Indonesia, Organ Konsultacyjny ds. Obywatelstwa Indonezji), a nie przystępowali do PKI. Z drugiej strony Partindo i Baperki należały do lewicy politycznej na początku lat sześćdziesiątych, do pewnego stopnia odzwierciedlając w swoich programach ideologię PKI. Po części ze względu na rozwój sytuacji w ChRL, ale także dlatego, że PKI była (oprócz Partindo) jedyną partią, która zajęła zdecydowane stanowisko antyrasistowskie, potępiając antychińskie pogromy z 1963 roku, inicjowane przez środowiska byłej Masyumi, armię oraz policję na Jawie Zachodniej. PKI sprzeciwiała się także zapisom prawnym z 1959 roku, zakazującym indonezyjskim Chińczykom prowadzenia działalności komercyjnej na obszarach wiejskich, na mocy których to zapisów w 1960 roku wypędzono z kraju ponad sto tysięcy osób. W latach 1959–1960 na szeroką skalę konfiskowano przedsiębiorstwa będące własnością indonezyjskich Chińczyków. Dopiero po ucieczce Chińczyków do ChRL w 1960 roku Sukarno uświadomił sobie konieczność obecności chińskiego biznesu w krajowej gospodarce Indonezji<sup>253</sup>.

### **Osobiste spektrum zbrodni – przypadek wyspy Bali**

Robert Cribb wprost pisze, że zabijanie podyktowane było przede wszystkim poczuciem własnej korzyści i samoobroną wobec rzekomego niebezpieczeństwa ze strony komunistów i w żaden sposób nie wynikało z formalnego ideologicznego poglądu na świat<sup>254</sup>. Przykładem najdobitniejszym na potwierdzenie tej tezy jest wyspa Bali, gdzie do masowych mordów doszło na skutek długotrwałych konfliktów klasowych, kastowych i partyjnych. Wiele z nich było bezpośrednim wynikiem kolonialnych stosunków władzy, dzielących balijską społeczność na wrogie obozy jeszcze dekady przed 1965 rokiem. Konflikty wybuchały w związku z kwestiami klasowymi, prawem dostępu do ziemi i własnością ziemi, nierównościami ekonomicznymi oraz problemami statusu i dziedziczenia w obrębie rodzin wielopokoleniowych<sup>255</sup>. Rodziny „komunistów” były zabijane, by zapobiec ewentualnej zemście w przyszłości ze strony potomków

---

<sup>252</sup> Mely G. Tan, *Etnis Tionghoa di Indonesia: Kumpulan Tulisan [Ethnic Chinese in Indonesia: A Collection of Writings]*, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta 2008, s. 239–240.

<sup>253</sup> Patrz: T. Zhou, *Migration in the Time of Revolution: China, Indonesia, and the Cold War*, Cornell University Press, Ithaca and London 2019.

<sup>254</sup> R. Cribb, *Introduction: Problems in the historiography of the killings in Indonesia*, w: R. Cribb (ed.), *The Indonesian Killings of 1965–1966: Studies from Java and Bali*, Monash University Center of Southeast Asian Studies, Clayton, Australia 1990, s. 15.

<sup>255</sup> L. Dwyer, D. Santikarma, „When the world turned into chaos”. 1965 and its aftermath in Bali, Indonesia, w: R. Gellately, B. Kiernan (eds), *The specter of genocide. Mass murder in historical perspective*, Cambridge University Press 2003, s. 293.

i krewnych<sup>256</sup>. Jak pisze Geoffrey Robinson, bardzo często masowe zbrodnie na tej wyspie rozpatruje się w kontekście „namiętności religijnej” i „szaleństwa” Balijszczyków, co miałyby uzasadniać przekonanie, że przyczyny przemocy są tak egzotyczne i mistyczne, jak podobno egzotyczni i mistyczni są sami mieszkańcy Bali. Takie postrzeganie Balijszczyków ma rzekomo sprawiać, że przyczyn masowych mordów nie można racjonalnie odczytać ani poddać rozumowemu wyjaśnieniu<sup>257</sup>.

Animistyczne obrzędy i rytuały, do dziś przecież obecne na terenie całej Indonezji, często towarzyszyły morderstwom. Niektórzy badacze wydarzeń z 1965 roku wspominają rytualne lub „supernaturalne” aspekty przemocy na Bali. Jak zwracają uwagę Leslie Dwyer i Degung Santikarma, liczne są doniesienia o zabójcach pijących krew ofiar, wyglądających przy tym, jakby wpadali w pewien rodzaj transu towarzyszący rytuałom religijnym. Świadkowie twierdzą także, że zdarzało się, iż tuż przed zamordowaniem rzekomych komunistów mordercy przygotowywali dary dla bogów, a następnie składali im w ofierze ciała zabitych. Zbieranie krwi z przeciętych tętnic szyjnych miało charakter wyraźnie tanatyczny. Razem z nią zabójca wysysał siły vitalne i duszę swojej ofiary. Liczne relacje pochodzące z Bali potwierdzają, że picie krwi przez morderców miało czynić ich niewrażliwymi na ciosy ofiar. Komuniści byli często traktowani jako osoby o nadnaturalnych mocach – bestie i demony w ludzkiej skórze. Rytualne aspekty przemocy nie mogą być jednak, zdaniem autorów, traktowane w jakikolwiek sposób jako wyjaśniające masowe mordy, nie można też patrzeć na przemoc przez pryzmat egzotycznych różnic kulturowych, aczkolwiek mogą one być jednym z kluczy do zrozumienia eskalacji przemocy z 1965 roku<sup>258</sup>. Tym kluczem może być opisywane przez Clifforda Geertza zjawisko synkretyzmu mitu i rytuału, w którym zarówno hinduistyczni bogowie i boginie, jak i muzułmańscy prorocy i święci, a także miejscowe duchy i demony „znalazły sobie własne, właściwe miejsce”<sup>259</sup>.

W latach następujących po czasie przemocy (lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte), kiedy masowa turystyka zalała cały archipelag indonezyjski, historię tragicznego 1965 roku skutecznie przesłoniły „cukierkowe”, komercyjne obrazy Indonezji jako krainy spokojnych, wdzięcznych i „artystycznych” chłopów, żyjących w harmonii, daleko od burzliwego głównego nurtu nowoczesności<sup>260</sup>. Bali, spośród wszystkich wysp Indonezji, stała się najbardziej rozpoznawalnym produktem masowej turystyki i wyobrażeniem o rajy na ziemi.

Ofiary na Bali były uwikłane w sieć terroru i władzy, w czym ponownie przejawia się intersekcjonalność zbrodni. Konflikty nie pokrywały się z podziałami istniejącymi na linii politycznej oddzielającej prawicę od lewicy. Wyraźny jest tu kontekst ruchu antykastowego, w sposób zorganizowany istniejącego już od lat dwudziestych. Na początku lat sześćdziesiątych konflikty przybrały na sile, kiedy to liczne lokalne *banjar*, tradycyjne jednostki społeczne odpowiedzialne za organizację prawa zwyczajowego (*adat*) i rytuałów, formalnie podzieliły się na kastę wyższą (*triwangsa*) i pospolitą (*sudra*).

---

<sup>256</sup> G. Robinson, *The dark side...*, op. cit. s. 298.

<sup>257</sup> Ibidem, s. 278.

<sup>258</sup> L. Dwyer, D. Santikarma, op. cit., s. 302 i n.

<sup>259</sup> C. Geertz, *Rytuał...*, op. cit., s. 173.

<sup>260</sup> Patr.: A. Vickers, *Bali: A Paradise Created*, Penguin, Harmondsworth 1989.

Członkostwo w partiach politycznych nie zawsze było zgodne z przynależnością do określonej kasty. W tych wioskach, gdzie tradycyjna arystokracja była wystarczająco potężna, aby mieć uprzywilejowany dostęp do nowoczesnej edukacji, to ona stanowiła trzon lokalnych organizacji lewicowych. W innych wioskach, w których finansowane przez lewicę reformy rolne z lat pięćdziesiątych i wczesnych sześćdziesiątych doprowadziły do zajęcia części królewskich posiadłości ziemskich, to „zwykli” ludzie popierali grupy lewicowe, a arystokracja stała wobec nich w opozycji. Gdy doszło do wybuchu przemocy na Bali, istniejące konflikty kastowe, w zależności od potrzeb i lokalnych uwarunkowań, były wykorzystywane do wyrównywania rachunków i przejmowania ziemi. Gdy nieruchomości były cenne, przejmowała je armia. W niektórych wioskach ginęła głównie kasta kapłańska (*brahmana*) – zarówno komuniści, jak i niekomuniści – w innych arystokracja (*satiria*), a w jeszcze innych – członkowie kasty pospolitej (*sudra*)<sup>261</sup>.

Leslie Dwyer i Degung Santikarma przytaczają w swoich analizach tragiczne historie zasłyszane podczas badań terenowych na Bali. Kiedy stało się jasne, że nikt, kto miałby chociaż najślabszy kontakt z PKI (jak choćby jednokrotne pożyczanie ciężarówki członkowi PKI czy wzięcie udziału w spektaklu sponsorowanym przez PKI), nie ujdzie z życiem, część Balińczyków, obawiając się śmierci z rąk wojska bądź grup paramilitarnych, prosiła członków rodziny o zamordowanie ich z zachowaniem niezbędnych rytuałów, by ich dusza mogła zostać zreinkarnowana. Część popełniała publiczne samobójstwa, by udowodnić, że nie są komunistami, inni „oddali się” miejscowym *banjar* lub wiejskiej świątyni na rytualne ofiary. Balińczycy nie mieli poczucia, że istniały w tamtym czasie wyraźne strony konfliktu, po których mogliby się opowiedzieć (a tym samym być może uniknąć śmierci), opcje do wyboru czy pola manewru<sup>262</sup>.

Geoffrey Robinson podkreśla to, co często pojawia się w badaniach tragedii z 1965 roku – wojsko, poprzez skoordynowaną kampanię propagandową, wmawiało lokalnym społecznościom, że odmowa aktywnego uczestnictwa w projekcie „oczyszczenia” narodu z komunizmu, byłaby uznana za przyznanie się do winy, czyli do bycia komunistą. Nawet jeśli w wiosce było niewielu „prawdziwych komunistów” (czyli faktycznych członków PKI), istniała silna presja ze strony wojska, by „stworzyć” komunistów z niektórych członków społeczności, stosując wszelkie konieczne społeczne i symboliczne sposoby<sup>263</sup>. Balińczycy często publicznie pili truciznę po to, by dowieść swojej niewinności: śmierć w wyniku zatrucia była dowodem na ich komunizm. Leslie Dwyer i Degung Santikarma piszą także o drugiej fali śmierci: znaczna liczba osób, które poczuły się zmuszone do zabicia przyjaciół lub członków rodziny, odebrała sobie życie<sup>264</sup>.

Adrian Vickers zwraca uwagę, że na Bali, podobnie jak na Jawie, indonezyjscy Chińczycy zostali straceni zarówno dlatego, że PKI wiązano ideologicznie z Chinami Ludowymi, jak i dlatego, że Jawajczycy i Balińczycy byli zazdrośni o chińskie sukcesy biznesowe. W ich poczuciu chińskie przedsiębiorstwa wyzyskiwały gospodarczo

---

<sup>261</sup> L. Dwyer, D. Santikarma, op. cit., s. 294.

<sup>262</sup> Ibidem, s. 294.

<sup>263</sup> G. Robinson, *The dark side...*, op. cit.

<sup>264</sup> L. Dwyer, D. Santikarma, op. cit., s. 295.

społeczeństwo. W tym sensie konflikt w 1965 roku był kulminacją wszystkich sporów z poprzednich lat, a masowe zabójstwa były „mistycznym oczyszczeniem wyspy ze wszystkich problemów”<sup>265</sup>. Balijszczyki wierzyli, że przez uwolnienie wyspy od komunistów wszystkie inne problemy również zostaną w jakiś sposób rozwiązane.

Większość zabijanych zaprzeczała w chwili śmierci swojej przynależności do komunistów. W wielu przypadkach etykieta „komunisty” była przypisywana ofiarom *post mortem*, jako usprawiedliwienie ich zamordowania. Podobnie jak w innych częściach Indonezji, Balijszczyki byli zabijani dla ziemi, spadku i dziedziczenia<sup>266</sup>, a także z powodu zapamiętanych starych zniewag lub zazdrości seksualnej. Szerzona przez państwo narracja o udziale PKI w zamachu skrywała rzeczywiste powody masowych zabójstw. Adrian Vickers wskazuje, że masakry z 1965 roku były punktem kulminacyjnym serii konfliktów i problemów z okresu kolonialnego. Spór o własność ziemi, ekonomiczna podstawa wszelkich urazów i frakcjonizmu, miał swoje korzenie w transformacji kolonialnej społeczeństwa balijskiego. Stąd masowe zbrodnie na Bali należy rozważać w dłuższej perspektywie czasu jako część serii wydarzeń i sporów mających swoje źródło w kulturze balijskiej. Specyficzne aspekty tej kultury, takie jak tytuły i rytuały kastowe, powodowały konflikty na Bali jeszcze przed przybyciem Holendrów.

Według bardzo niedokładnych szacunków w ciągu niecałych sześciu miesięcy na Bali zamordowano około stu tysięcy mieszkańców, co stanowiło 7–8% ówczesnej populacji wyspy<sup>267</sup>. Degung Santikarma pisze, że ludzie na Bali o latach 1965–1966 mówią często *gumi uug*<sup>268</sup> (zniszczenie świata), *kiamat*<sup>269</sup> (ostatni dzień istnienia świata) lub nazywają ten czas *guncangnya dunia* (wstrząsem świata), ponieważ wszystko, co dotyczyło ich dotychczasowego życia, stało się niestabilne i niepewne, a sytuacja związana z ich

---

<sup>265</sup> Patrz: A. Vickers, *Bali...*, op. cit.

<sup>266</sup> W Indonezji nadal trwa pluralizm prawny w zakresie prawa spadkowego. W społeczeństwie balijskim przez wieki obowiązywał skomplikowany patrylinearny system dziedziczenia (aż do 2010 roku kobiety nie mogły dziedziczyć i być spadkobierczyniami). W balijskim prawie zwyczajowym dziedziczenie odnosi się nie tylko do konkretnych dóbr materialnych, takich jak majątek należący do rodziny, ale także praw społecznych, takich jak prawo do użytkowania ziemi wiejskiej (*hak pakai tanah*) związane ze statusem osoby jako członka społeczności wiejskiej (*krama desa pakraman*). W latach sześćdziesiątych narastały konflikty dotyczące ziemi, nakładając się na konflikty związane z dziedziczeniem i prawem do spadku. Na temat budowy społeczeństwa balijskiego, pokrewieństwa na Bali i związanych z tym zależności patrz: H. Geertz, C. Geertz, *Kinship in Bali*, University of Chicago Press 1975.

<sup>267</sup> L. Dwyer, D. Santikarma, op. cit.

<sup>268</sup> *Gumi uug* w języku balijskim oznacza „zniszczenie świata”, przy czym słowo *gumi* („ziemia”, „świat”) rozumiane jest jako świat naturalny i społeczny, na który składają się zintegrowane ludzkie i nie-ludzkie istnienia, materialne i niematerialne, porządek, przeciwieństwo chaosu. Znaczna część codziennego funkcjonowania Balijszczyków poświęcona jest utrzymywaniu harmonijnej relacji i integracji z tak rozumianym światem. *Bumi uug* może być rozumiane więc jako „załamanie świata”, „załamanie boskiego porządku”, „chaos”. Patrz: R. Fox, *More Than Words. Transforming Script, Agency, and Collective Life in Bali*, Cornell University Press, Ithaca-London 2018, s. 77.

<sup>269</sup> *Kiamat* oznacza „koniec świata”, a w świecie judeochrześcijańskim odpowiednikiem jest „dzień Sądu Ostatecznego”. Patrz: M. I. Bagus, *Transcending Transgression with Transgression: Inheriting Forsaken Souls in Bali*, w: U. Rao, J. Hutnyk (eds), *Celebrating Transgression. Method and Politics in Anthropological Studies of Cultures. A book in Honour of Klaus Peter Koepplings*, Berghahn Books, New York-Oxford, 2006, s. 105.

przeżyciem bądź śmiercią była niejasna i niemożliwa do przewidzenia. Wystarczyło jedno słowo, by skazać inną osobę na śmierć<sup>270</sup>.

## Etnicyzacja zbrodni

Wspomniana intersekcyjność wyjaśnia wzory przemocy: w oficjalnej propagandzie mniejszość chińska nie została zaatakowana z powodu tożsamości etnicznej czy religijnej, ale z uwagi na domniemaną komunistyczną przynależność polityczną; członkinie Gerwani poddawane były torturom nie jako kobiety domagające się większych praw dla kobiet i dziewcząt w społeczeństwie, ale jako winne zbrodni lubieżne komunistki, o czym piszę w dalszej części rozdziału; pisarze, poeci, tancerze, dziennikarze, lekarze, wykładowcy uniwersyteccy, wiejscy nauczyciele i animatorzy kultury umierali w więzieniach czy obozach pracy jako rzekomi komuniści, podczas gdy chodziło o zniszczenie szeroko pojętej inteligencji<sup>271</sup>. Jak podaje Vanessa Hearman, na Jawie około dwudziestu pięciu tysięcy nauczycieli zostało usuniętych ze swoich posad i aresztowanych pod pretekstem współpracy z G30S<sup>272</sup>.

W masowych mordach w Indonezji ważny był czynnik etniczny. Zaistniał on na Sumatrze, gdzie z punktu widzenia większości mieszkańców wyspy mordowanie komunistów było odpowiedzią na „jawańską okupację”<sup>273</sup>. Od końca 1950 roku silna dotąd rola Sumatry w kreowaniu polityki państwa indonezyjskiego została zdecydowanie ograniczona wobec powszechnej na archipelagu jawanizacji<sup>274</sup>. Jawanizacja wiązała się m.in. z programem *Transmigrasi*, rozpoczętym jeszcze przez holenderskich kolonizatorów<sup>275</sup>. Z kolei na środkowej oraz wschodniej Jawie, w miejscowościach będących silnymi ośrodkami PKI, konserwatywni muzułmańscy przeciwnicy komunistów przedstawiali siebie jako ofiary Zdrady z Madiun<sup>276</sup>, co było pretekstem do zbrodni, jakiej

---

<sup>270</sup> D. Santikarma, *Menulis sejarah dan membaca kuasa: Politik pasca-1965 di Bali*, w: H. S. Nordholt, B. Purwanto, R. Saptari (eds), *Perspektif baru penulisan sejarah Indonesia*, Yayasan Obor Indonesia, KITLV-Jakarta 2008, s. 213.

<sup>271</sup> W tamtym czasie wszyscy wykształceni obywatele, nawet jeśli nie posiadali wykształcenia wyższego czy średniego, ale wykonywali m.in. zawody zaufania publicznego, jak np. nauczyciele, uchodzili za intelektualistów. Poziom analfabetyzmu w kraju sięgał wówczas pięćdziesięciu procent społeczeństwa; A. B. Deolalikar, *Gender Differences in the Returns to Schooling and in School Enrollment Rates in Indonesia*, „The Journal of Human Resources”, vol. 28, no. 4, special issue: Symposium on Investments in Women’s Human Capital and Development (Autumn, 1993), s. 899–932.

<sup>272</sup> V. Hearman, *Unmarked graves...*, op. cit., s. 2.

<sup>273</sup> W latach pięćdziesiątych XX w. podczas regionalnych buntów na plantacjach wielu rebeliantów zmuszono do podpisania aktu przynależności do instytucji powiązanych z PKI, co miało udowodnić ich lojalność wobec Indonezji. A. Vickers, *A history...*, op. cit., s. 157.

<sup>274</sup> Patrz: R. Cribb, M. Ford, *Indonesia as an Archipelago: Managing Islands, Managing the Seas*, w: R. Cribb, M. Ford (eds) *Indonesia beyond the Water’s Edge: Managing an Archipelagic State*, ISEAS Publishing, Singapore 2009, s. 5.

<sup>275</sup> Program *Transmigrasi* polegał na przesiedleniu mieszkańców z gęsto zaludnionych wysp (głównie z Jawy) na te o mniejszej populacji we wschodniej części archipelagu. Narastające różnice w rozwoju gospodarczym i społecznym między gęsto zaludnioną Jawą a słabo zaludnionymi wyspami zewnętrznymi, spowodowane także przez inwestowanie przede wszystkim na Jawie, były źródłem napięć na środkowych obrzeżach, co doprowadziło do powstania jednego z najtrwalszych podziałów w Indonezji. Do dziś zauważalny jest silny podział na Indonezję Zachodnią i Wschodnią.

<sup>276</sup> We wspomnianym konflikcie między siłami lewicowymi i muzułmańskimi w Madiunie podczas walk niepodległościowych przeciwko Holandii w latach 1945–1949 komuniści zamordowali dwustu czterdziestu



na obszarach tych nigdy wcześniej nie doświadczone<sup>277</sup>. Masowe mordy indonezyjskich Chińczyków, Jawajczyków na Sumatrze to niejedyne przykłady etnicznego wymiaru zabójstw. Na Sulawesi obiektem przemocy były całe osady jawajskie, gdzie masowo mordowano Jawajczyków-transmigrantów<sup>278</sup>.

Morderstwa dotknęły zatem znacznie szerszą niż jedynie komuniści grupę ludzi, których łączyły zarówno więzi rodzinne, jak i pozarodzinne: biznesowe, społeczne, kulturowe, a także domniemana wspólna tożsamość społeczno-polityczna, etniczna i religijna. Nazywano ich grupą komunistyczną (*kaum komunis*), kontrrewolucyjną (*kontrarevolusi*), niewierną (*kafir*), w nic niewierzącą („bez religii”, *tidak beragama*), ateistyczną (*ateis*), skierowaną przeciwko Bogu (*anti-Tuhan*).

Celem władz było wykazanie, że ta grupa, którą należało zniszczyć, jest spójna, ma własną strukturę, przekonania i cele. Zaliczanych do niej ludzi propaganda armii nazywała zdrajcami (*pengkhianat*), dzikusami (*biadab*), diabłami (*iblis*) i psami (*asu*), dzikimi zwierzętami (*hewan ganai*), a kobiety nazywano nierzadko dziwkami (*pelacur*). Skutecznie zniechęciło to społeczeństwo do sprzeciwiania się popełnianym mordom<sup>279</sup>. Rozpadało się tradycyjne społeczeństwo jawajskie, w którym harmonia i pokojowe, wręcz braterskie współżycie były najważniejszymi czynnikami tworzącymi więzi społeczne. Aresztowania w domach, na ulicach, w zakładach pracy, na plantacjach, uwięzienia, tortury i samowolne morderstwa osób związanych z PKI powodowały w społeczeństwie paniczną chęć udowodnienia, że dana osoba nie ma nic wspólnego z komunistami bądź ludźmi uważanymi za komunistów.

Wielokrotnie podnoszona kwestia rzekomego ateizmu komunistów wymaga komentarza. W Indonezji w latach pięćdziesiątych liczyły się w zasadzie tylko dwie religie: islam i chrześcijaństwo (protestantyzm i katolicyzm). Pancasila dopuszczała oprócz nich buddyzm i hinduizm, ale całkowicie odrzucała wszelkie postacie animizmu czy konfucjanizm, bardzo często wówczas praktykowane. Choć animizm i konfucjanizm obecne są w Indonezji do dziś, to tylko ten drugi został uznany w 2001 roku za jedną z sześciu religii państwowych. Clifford Geertz w swoich wspomnieniach pisze, że chociaż partia komunistyczna zaciekle broniła się przed rygorystycznymi islamskimi wpływami, to była mocno związana z lokalnymi wierzeniami<sup>280</sup>. We wschodniej Jawie zarówno członkowie PKI, jak i NU byli nazywani często *abangan* (o czym wspomniałam wyżej), czyli okreśłani jako ci, którzy łączą islam z *kejawen*. *Abangan* pochodzi od jawajskiego słowa *abang* (czerwony) i jest terminem używanym przez Geertza dla nazwania populacji jawajskich muzułmanów praktykujących islam w sposób synkretyczny<sup>281</sup>. *Kejawen* (zwany także jawanizmem) to bardziej tradycyjny jawajski sposób życia duchowego i społecznego niż system religijny. Ten mistyczny ruch, którego elementy obecne są na Jawie do dziś, odnosi się do praktyk związanych z tradycją, mitologią i wierzeniami

---

przywódców religijnych, a w odwecie przez region przetoczyły się antykomunistyczne pogromy, w których zginęło kilkanaście tysięcy osób.

<sup>277</sup> A. Vickers, *A history...*, op. cit., s. 157.

<sup>278</sup> Patrz: T. Ahmad, *Survival through slavery*, „Inside Indonesia”, Jan-Mar 2010, no. 99, <https://www.insideindonesia.org/survival-through-slavery> [dostęp: 20.05.2020].

<sup>279</sup> J. Melvin, *The army...*, op. cit. s. 44.

<sup>280</sup> C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 13.

<sup>281</sup> C. Geertz, *The Religion of Java*, Chicago 1960.

jawajskimi i oznacza praktykowanie obrzędów oraz podtrzymywanie tradycji rdzennie jawajskich, a tym samym zasadniczo odrzucanie innych jako obcych. *Abangan* zaś oznacza podtrzymywanie jawajskich tradycji, kultu przodków i właściwe postępowanie w życiu codziennym, ale w połączeniu ze stosowaniem zasad islamu, znaturalizowanego przez inkulturację do wcześniejszych wierzeń. *Abangan* zwykle jest opisywany jako obejmujący animizm i elementy kultury hinduistyczno-buddyjskiej oraz islamu<sup>282</sup>. Od 1965 roku to słowo uważane jest za obelgę, słowo opresyjne, używane było przeciwko „komunistom” jako ateistom przez tradycyjne i ortodoksyjne grupy muzułmańskie. Do dziś nie jest już ono stosowane w swoim pierwotnym znaczeniu.

Przestrzeganie Pancasila było kolejnym elementem eklektycznej formy marksistowskiej PKI. W 1951 roku PKI zatwierdziła Pancasila, w tym pierwszą zasadę, czyli wiarę w jednego boga, jako narodową ideologię kraju<sup>283</sup>. Jej pozycja została wzmocniona podczas kongresów PKI w 1954 i 1957 roku. Dla Aidita Pancasila była narzędziem jednoczącym naród. Podkreślał to wielokrotnie w swoich przemowach, kiedy to odpierał ataki przywódców muzułmańskich i twierdził, że komunizm nie oznacza automatycznie ateizmu. Podkreślał, że w Indonezji nie może być propagandy antyreligijnej. Jednak, jego zdaniem, gdy religia jest wykorzystywana do uzasadniania wpływów neokolonialnych w Indonezji, można powiedzieć, że jest używana jako opium dla ludu. W ten sposób Aidit akceptował jedynie „rewolucyjne” partie muzułmańskie. Poza tym jego przemówienia nie były poparte liberalnymi cytatami z Koranu i nie uspokajały w żaden sposób konserwatywnych przywódców muzułmańskich, obawiających się rosnących wpływów politycznych PKI<sup>284</sup>.

Uogólniona klasyfikacja członków PKI jako ateistów stoi także mocno w sprzeczności z ich religijnym pochodzeniem i codziennym życiem. Członków PKI, zgodnie z dotychczasowymi badaniami, można uznać na ogół za nie mniej religijnych niż ich sąsiadów należących na przykład do NU lub grup chrześcijańskich, w tym katolickich<sup>285</sup>. Stąd też późniejsze wysiłki propagandy Suharto, by stworzyć wizerunek komunistów całkowicie pozbawionych religii, a Aidita jako fałszywie akceptującego Pancasila.

Wszechobecność mitu wymierzonego w PKI oraz to, jak został on skonstruowany, powodują, że członkowie partii, rzekomi komuniści, ich potomkowie, a także wszyscy podejrzani o sympatie i przekonania komunistyczne stają się demoniczną zbiorowością, traktowaną jak odrębna grupa etniczna, która raz na zawsze musi zostać zlikwidowana, ponieważ zawiniła zbrodni przeciwko państwu. Ariel Heryanto pokazuje, że w Indonezji „etniczność jest głęboko zinternalizowana jako coś dziedzicznego, naturalnego i nieodłącznego”<sup>286</sup>. Przynależność etniczna jest sprawą podstawową w świadomości Indonezjczyków, kształtującą porządek społeczny. Kluczowe pytanie *dari mana?* (skąd

---

<sup>282</sup> Patrz przykładowo: N. Mulder, *Mysticism & Everyday Life in Contemporary Java: Cultural Persistence and Change*, Singapore University Press, Singapore 1978.

<sup>283</sup> Patrz: D. Hindley, *The Communist Party of Indonesia 1951–1963*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1964.

<sup>284</sup> S. E. Wieringa, N. Katjasungkana, *Propaganda and the genocide in Indonesia. Imagined evil*, Routledge, London 2018, s. 81.

<sup>285</sup> Patrz: S. E. Wieringa, N. Katjasungkana, op. cit., s. 81. Potwierdzają to także moje badania na Jawie i Buru, choć oczywiście na dużo mniejszą skalę.

<sup>286</sup> A. Heryanto, *State terrorism...*, op. cit., s. 34.

jesteś?) pojawiające na samym początku konwersacji dwóch nieznanymi osobami nie oznacza zwykłej ciekawości co do miejsca zamieszkania rozmówcy. To pytanie o jego tożsamość, przynależność do określonej grupy etnicznej, co następnie umożliwia umiejscowienie go w strukturze społecznej. Wyjaśnia to, dlaczego propaganda reżimu Suharto wybrała etnicyzację komunistycznej przynależności politycznej. W takim rozumieniu wirus komunizmu przekazywany jest z pokolenia na pokolenie, a skażone są nim nie tylko ofiary ludobójstwa, ale również związani z nimi przez krew potomkowie. Pozwoliło to latami piętnować dzieci i rodziny byłych członków PKI z powodu odziedziczonego przez nich grzechu (*dosa turunan*)<sup>287</sup>. Dzieci ofiar odczuwały dotkliwą represję: formalne i nieformalne ograniczenia w edukacji, zakaz zatrudniania w administracji publicznej, a także dziesięciolecia stygmatyzacji jako *anak PKI* (dosł. „dziecko PKI”)<sup>288</sup>.

Wielu Indonezyjczyków przebywających poza ojczyzną w 1965 roku, zwłaszcza w krajach socjalistycznych, nie mogło wrócić bezpiecznie do kraju i zostało pozbawionych obywatelstwa indonezyjskiego. Ich paszporty zostały automatycznie unieważnione przez miejscowe ambasady Indonezji. W 1966 roku pozbawiono w ten sposób obywatelstwa i sprowadzono do statusu uchodźców politycznych około pięciuset osób<sup>289</sup>. Biorąc pod uwagę ich cel pobytu za granicą w chwili zamachu (głównie były to studia, odbywanie staży i wizyt studyjnych przez kadrę partyjną), należy stwierdzić, że należeli do wykształconych przedstawicieli społeczeństwa. Uznani za nielojalnych i za komunistów w większości przypadków nie wrócili już do Indonezji, a ich rodziny spotkał los taki jak innych oskarżonych o sprzyjanie komunistom<sup>290</sup>.

## Przemoc seksualna i kontrola moralna kobiet

Aktywna rola wojska i szeroki wpływ masowej propagandy<sup>291</sup>, w której PKI została przedstawiona jako nieludzka, ateistyczna, antynacjonalistyczna i zła siła, uwidacznia się na przykładzie rozprzestrzeniania informacji o uwodzeniu, rzekomej kastracji i morderstwie generałów przez młode członkinie PKI. Saskia Wieringa twierdzi, że organizacja kobieca związana z PKI, Gerwani, została celowo „wybrana” do prześladowania<sup>292</sup>. Moralna, seksualna panika wywołana przez armię i jej sojuszników,

---

<sup>287</sup> U. Ümit Üngör, N. Adler, op. cit., s. 613.

<sup>288</sup> Patrz: rozdział 3. „Nekropolityka reżimu”.

<sup>289</sup> D. T. Hill, *Indonesia's Exiled Left as the Cold War Thaws*, „RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs” 2010, vol. 44, no. 1, s. 21–51, <https://search.informit.com.au/documentSummary;dn=651521454628242;res=IELAPA> [dostęp: 23.04.2017].

<sup>290</sup> Patrz: R. Saptari, *Persecution through denial of citizenship. Indonesians in forced exile post 1965*, w: S. E. Wieringa, J. Melvin, A. Pohlman (eds), *The International People's Tribunal for 1965 and the Indonesian Genocide*, Routledge 2019.

<sup>291</sup> O masowej propagandzie antykomunistycznej piszę więcej w rozdziale 2. „Polityka pamięci – polityka wrogości”.

<sup>292</sup> Saskia Wieringa jako pierwsza szeroko zbadała i opisała ten problem; patrz: S. E. Wieringa, *Sexual politics...*, op. cit.; eadem, *The birth of the new order state in Indonesia. Sexual politics and nationalism*, „Journal of Women's History” 2003, vol. 15, no. 1; eadem, *Sexual slander and the 1965/66 mass killings in Indonesia. Political and methodological considerations*, „Journal of Contemporary Asia” 2011, vol. 41, no. 4.

oparta na micie kobiet, które mordują i kastrują, najwyraźniej została pomyślana jako skuteczna metoda oczerniania postępowych sił w kraju i zdestabilizowania Sukarno, mająca utorować drogę do awansu generała Suharto na prezydenta. Kampania propagandowa była jednak oczywiście szersza; wszystkie organizacje masowe związane z PKI były atakowane przez armię jako obiekty kampanii nienawiści.

Chociaż do dziś Gerwani jest często postrzegana jako organizacja komunistycznych kobiet, w rzeczywistości była niezależną organizacją z silnymi powiązaniem i sympatią do PKI od 1959 roku, ale do października 1965 roku nie była formalnie związana z PKI. Stąd też w literaturze przedmiotu zazwyczaj ten ruch określany jest raczej jako socjalistyczny, postępowy lub lewicowy, a nie komunistyczny<sup>293</sup>.

Organizacja Gerwani została założona w 1950 roku w Semarangu. Jej działaczki uważały, że ustanowienie lewicowej Indonezji zasadniczo pomoże rozwiązać problemy indonezyjskich kobiet. Uznały nacjonalizm i komunizm za kierunki komplementarne, szczególnie dlatego że obie ideologie proponowały „nowoczesną” Indonezję. Jednak sama PKI w niewielkim stopniu popierała „kwestię kobiecą”, z wyjątkiem demokratycznych przepisów o równości w małżeństwie, równych praw, w tym praw do ziemi, i równych wynagrodzeń dla kobiet. Kobiety, jak twierdzi Saskia Wieringa, znajdowały się na „niskiej liście priorytetów PKI”<sup>294</sup>.

Nawiązując do historii jawajskiej arystokratki Kartini (1879–1904), należy zauważyć, że aktywistki walczyły o dobrą edukację dla dziewcząt, krytykowały jawajski feudalizm, wpłynęły na większy dostęp do opieki nad dziećmi i do nauki dla dzieci z najuboższych rodzin. Ponadto organizacja prowadziła szeroko zakrojoną kampanię przeciwko nieletnim małżeństwom i poligamii. Kartini była córką jawajskiego arystokraty, działaczką na rzecz edukacji dziewcząt i kobiet. Była przeciwna związkom poligamicznym i małżeństwom nieletnich. Arystokratyczne pochodzenie umożliwiło jej uczęszczanie do holenderskiej szkoły, ale edukację musiała zakończyć już w wieku dwunastu lat. Od tej pory przeznaczeniem Kartini było odosobnienie (tradycja *pingit*) w rodzinnym domu i przygotowywanie się do zamążpójścia aż do momentu, gdy znajdzie się ktoś chętny, by ją poślubić w zaaranżowanym małżeństwie. Podczas swojego odosobnienia Kartini kontynuowała naukę na własną rękę przy pomocy holenderskich przyjaciół, dostarczających jej holenderskich książek, gazet i europejskich magazynów. Korespondowała także z holenderskimi kobietami. To tylko wzmogło jej zainteresowanie europejskim myśleniem feministycznym i chęć poprawy pozycji kobiet indonezyjskich, które w tym czasie miały bardzo niski status społeczny. Kartini została wydana za mąż jako czwarta żona. Co ciekawe, mąż popierał jej feministyczne starania i pozwolił założyć szkołę dla kobiet. Zmarła kilka dni po urodzeniu dziecka. Feministyczne i nacjonalistyczne poglądy Kartini stały się powszechnie znane i popularne po publikacji listów pisanych przez nią po holendersku, zatytułowanych „Door duisternis tot licht” („Z ciemności w jasność”). Po śmierci Kartini starania o dopuszczenie dziewcząt do powszechnej edukacji kontynuowały jej siostry oraz fundacja założona przez rodzinę van Deventer, która otworzyła kolejne „szkoły Kartini”.

---

<sup>293</sup> S.E. Wieringa, *Sexual politics...*, op. cit.

<sup>294</sup> Ibidem.

Każdego roku, 21 kwietnia, tj. w rocznicę urodzin arystokratki, w Indonezji świętuje się *Hari Ibu Kartini*<sup>295</sup> (Dzień Matki Kartini). Jako święto państwowe ustanowił je Sukarno, by podkreślić, że kobiety także biorą udział w hegemonicznym dyskursie o państwowym rozwoju (*pembangunan*)<sup>296</sup>. Suharto zmienił diametralnie charakter tego święta, które od czasów jego reżimu w niezmiętej formie obowiązuje praktycznie do dziś. Reżim zmienił obraz Kartini z radykalnej, wojującej emancypatorki kobiet na posłuszną jawajską żonę i córkę i „przypomniął” Indonezyjkom, że ich jedynymi prawdziwymi rolami w życiu są role żony i matki, kobiety ubranej w tradycyjny *sarong* i *kebaya*, z ułożonymi włosami na sposób jawajski, potrafiącej doskonale gotować tradycyjne jawajskie potrawy. Obecnie w tym dniu wszystkie dziewczynki powinny być małymi replikami Kartini (ubrane i uczesane jak Kartini, dozwolony jest makijaż nawet u kilkulatek), a dorosłe kobiety obowiązkowo powinny brać udział i wygrywać nagrody w licznych lokalnych konkursach kulinarnych. Obowiązkowo także śpiewana jest pieśń na cześć Kartini pt. *Ibu Kita Kartini* (Nasza Matka Kartini). Dziś kobiety indonezyjskie nie znają powszechnie jej radykalnych poglądów o równości płci. Współczesny mit Kartini przedstawia ją jako matkę umierającą w cierpieniu, spełniającą swoją rolę kobiety rodzącej, a nie jako intelektualistkę, feministkę pierwszej fali, rozważającą w swoich listach kwestię wykształcenia i niezależności kobiet<sup>297</sup>.

W latach sześćdziesiątych XX wieku proces emancypacji kobiet w społeczeństwie indonezyjskim nasilał się, co dla konserwatystów było symbolem wzrostu zaburzeń społecznych i śmiertelnym zagrożeniem porządku w kraju<sup>298</sup>. Armia uważała członkinie Gerwani za niebezpieczne seksualnie, co przypominało wręcz obsesję na punkcie seksualności kobiet. Nazywano je „czerwonymi dziwkami”, „seksualnymi demonami”. Pełne szczegółów opisy tortur, jakim rzekomo poddano przed śmiercią sześciu generałów, działały na wyobraźnię mas. Mimo że oficjalna sekcja zwłok generałów szybko udowodniła, że nie byli torturowani i zginęli od strzału w tył głowy, i mimo że nie było innych dowodów na to, by oskarżyć kobiety, Suharto wielokrotnie powtarzał kłamstwa, tworząc nowe ramy dla postrzegania kobiet Gerwani (a tym samym wszystkich innych kobiet o poglądach różniących się od konserwatywnych). Gerwani stała się kozłem ofiarnym. Celem było wywołanie strachu i obrzydzenia, a jednocześnie ukrycie rzeczywistych celów politycznych reżimu. Przekierowanie polityki w sferę moralności okazało się skuteczną metodą mobilizowania społeczeństwa przeciwko „komunistkom” dla ukrytych korzyści politycznych. Moralna, seksualna panika wywołana przez armię propagandą, w tym okrutnymi i wręcz pornograficznymi treściami, z jednej strony spowodowała milczące zażenowanie narodu, a z drugiej strony podżegała społeczność

---

<sup>295</sup> *Ibu* oznacza „matkę” w języku indonezyjskim i jest zwrotem grzecznościowym zarezerwowanym dla kobiet mających dzieci bądź kobiet starszych. Kartini była matką zaledwie przez kilka dni i zmarła bardzo młodo.

<sup>296</sup> Patrz: L. R. Bennett, *Women, Islam and modernity: single women, sexuality and reproductive health in contemporary Indonesia*, Routledge 2005, s. 6.

<sup>297</sup> Patrz: K. M. Robinson, S. Bessell (eds), *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, ISEAS, Singapore 2002;

<sup>298</sup> Organizacje kobiece skupiały w tamtym czasie dwadzieścia procent kobiet w kraju. N. H. Rafter, *The Crime of All Crimes. Toward a Criminology of Genocide*, New York University Press, New York 2016, s. 85.

muzułmańskie, i nie tylko, do wzięcia odwetu<sup>299</sup>. John Roosa<sup>300</sup> i Geoffrey Robinson<sup>301</sup> piszą, że ABRI w oficjalnej propagandzie przedstawiały kobiety Gerwani jako lubieżne i niemoralne ateistki<sup>302</sup>. Zdaniem Johna Roosa to jeden z generałów odpowiedzialnych za propagandę, Sugandhi, postanowił odpowiednio „zseksualizować” narrację o torturowaniu generałów. Samo ogłoszenie, że zostali zamordowani, było według generała niewystarczające. Konieczne było więc wymyślenie historii o torturowaniu i mordowaniu przez „szalone seksualnie” kobiety<sup>303</sup>. Już wkrótce po wydobyciu zwłok z dołu reżim za pomocą wszystkich możliwych środków komunikacyjnych oznajmił w sensacyjnym tonie, że w noc zabicia generałów miała miejsce dzika orgia seksualna i że dziewczęta obecne w Lubang Buai tańczyły nago i śpiewały piosenkę „Genjer-Genjer”, dokonały napaści seksualnej na porwanych generałów, wykastrowały ich, wylupiły im oczy i że razem z innymi komunistami torturowały generałów aż do ich śmierci. 9 października 1965 roku w gazecie „Angkatan Bersenjata”, w krótkim artykule zatytułowanym „Oto właśnie Gestapu” stwierdzono, że kobiety Gerwani, aby upokorzyć oficerów armii, „wyeksponowały swoje genitalia, po czym pieściły genitalia ofiar, a następnie przystąpiły do ich zabijania poprzez wszelkiego rodzaju tortury i okrucieństwa”<sup>304</sup>. Dwa dni później ukazał się artykuł zatytułowany „Oto historia o dzikości Gestapu”, powtarzający tę narrację. Dodano do niej pikantne szczegóły zbrodni, jak chociażby to, że „przystojny, pełen czaru, dziarski” porucznik Tendean „stał się lubieżną zabawką w rękach złych kobiet Gerwani”<sup>305</sup>. Żaden z artykułów pojawiających się w gazetach w całej Indonezji nie odnosił się jednak do źródeł pochodzenia tych informacji<sup>306</sup>. Wymyślona historia ewoluowała. Z biegiem czasu, wraz z rozprzestrzeniającą się falą masowych zbrodni, pojawiały się także nowe „fakty” o okrucieństwie Gerwani. W połowie grudnia 1965 roku „historia krwiożerczych Gerwani” była już gotowa. Narzędziami tortur, których miały rzekomo używać kobiety, były żyłki oraz krótkie noże służące do obierania owoców. „Udowodniono” to, uzyskując zeznania od kilku nastoletnich dziewcząt, po uprzednim ich torturowaniu. Obludna narracja stawała się coraz bardziej przerażająca. W jednym z artykułów, opublikowanych w renomowanym dzienniku „Kompas”, pojawiła się informacja, że tej feralnej nocy 13 grudnia 1965 roku około dwustu dziewczętom i młodym kobietom polecono tańczyć nago, co obserwowało z kolei około czterystu młodych mężczyzn, po czym wszyscy zaangażowali się w „wolny seks”. Młode kobiety miały być już wcześniej specjalnie szkolone przez wiele tygodni w Lubang Buai. Wstrzykiwano im

---

<sup>299</sup> S. E. Wieringa, *Postcolonial amnesia: sexual moral panics, memory and imperial power*, w: G. Herdt (ed.) *Moral panics, sex panics: fear and the fight over sexual rights*, New York University Press, New York 2009.

<sup>300</sup> J. Roosa, *Pretext...*, op. cit., s. 6.

<sup>301</sup> G. Robinson, „*Down to the very roots*”..., op. cit. s. 465–486; idem, *The killing season...*, op. cit.

<sup>302</sup> S. E. Wieringa, *The birth...*, op. cit., s. 70–92.

<sup>303</sup> J. Roosa, *Buried Histories: The Anticommunist Massacres of 1965-1966 in Indonesia*, University of Wisconsin Press, 2020, s. 72–73.

<sup>304</sup> *Inilah Gestapu*, „Angkatan Bersenjata” z 9 października 1965 roku, J. Roosa, *Buried Histories...*, op. cit., s. 71.

<sup>305</sup> *Inilah cerita ttg. keganasan Gestapu*, „Angkatan Bersenjata” z 11 października 1965 roku, J. Roosa, *Buried Histories...*, op. cit., s. 72.

<sup>306</sup> *Ibidem*.

rzekomo afrodyzjaki, aby podniecić je seksualnie i przygotować do tego, by „obsłużyły” kilkuset mężczyzn<sup>307</sup>.

Historia ta, sprawiająca wrażenie absurda, żyje w społeczeństwie do dziś. Śpiewanie bardzo popularnej w latach sześćdziesiątych piosenki „Genjer-Genjer”, co miały rzekomo robić morderczynie w Lubang Buai, do dziś uznawane jest za propagowanie ideologii komunistycznej. Jednak nawet kustosz muzeum w Lubang Buai, M. Yutharyani, przyznał w 2016 roku, że perwersyjny taniec nago nie miał w rzeczywistości miejsca, a wymyślone szczegóły są jedynie „pikantną przyprawą” do całej historii<sup>308</sup>. Ten „dodatek” stanowił jednak impuls wywołujący przemoc seksualną wobec kobiet i był przyzwoleniem na nią zarówno podczas masowych zbrodni, jak i później, kiedy tysiące kobiet zostało zatrzymanych jako więźniarki polityczne. Sytuacja kobiet Gerwani była dramatyczna. Masowo je torturowano, gwałcono bądź okaleczano. Annie Pohlman<sup>309</sup> i Saskia Wieringa<sup>310</sup> – opierając się na setkach obszernych wywiadów z kobietami, które przeżyły terror, przeprowadzonymi m.in. dla IPT 1965 – twierdzą, że przemoc seksualna była formą tortur stanowiącą konsekwencję okrutnej kampanii propagandowej przeciwko członkiniom Gerwani. Charakterystyczne jest, że zgwałcone kobiety opowiadają o tym, co je spotkało, w trzeciej osobie (*dia*), tak jakby te okrutne zbrodnie dotknęły kogoś innego, a nie je same. Jest to dla nich sposób na odcięcie się od własnego bólu, upokorzenia i cierpienia, a także wstydu.

Silna propaganda reżimu była wspierana przez wzory kulturowe w indonezyjskim społeczeństwie, które wciąż hołdowało silnemu modelowi patriarchalnemu. Gerwani ze swoim programem zakładającym równouprawnienie kobiet i mężczyzn stanowiła zagrożenie dla tradycyjnej silnej roli i pozycji mężczyzn w społeczeństwie. Reżim, wiążąc dążenia ruchu kobiecego z emancypacją seksualną i rzekomym wyuzdaniem seksualnym komunistów, w dość prosty sposób zmanipulował opinię publiczną w kwestii rzekomego okrucieństwa Gerwani. Następnie przeprowadził akcję polityczną, doprowadzając do aresztowań członkiń Gerwani i innych „podejrzanych” kobiet, przesłuchań, tortur, w tym seksualnych, zanim zostały one wysłane do obozu Plantungan jako więźniarki polityczne. Obóz ten został utworzony w celu „rehabilitacji mentalnej i moralnej zdegenerowanych kobiet”. Oficjalnym celem ich zesłania była więc reedukacja zgodna z ideologią Pancasila, ale faktycznie kobiety traktowane były w nim jak darmowa siła robocza, a piętno Gerwani, jakie ciążyło na kobietach przebywających w obozie, uzasadniało wobec nich wszelką przemoc seksualną.

Ze świadectw i z zeznań złożonych przez ocalałe kobiety przed IPT 1965<sup>311</sup> wynika, że często ofiarami padały przypadkowe kobiety i dziewczęta, zabierane prosto z ulicy czy z pola pod pretekstem ich przynależności do PKI lub Gerwani. Następnie były torturowane

---

<sup>307</sup> Dziennik „Kompas” z 13 grudnia 1965 roku, za: S. Tiwon, *Models and Maniacs. Articulating the Female in Indonesia*, w: L. J. Sears (ed.), *Fantasizing the Feminine in Indonesia*, Duke University Press, Durham & London 1996.

<sup>308</sup> G. Fauzi, A. Kusumadewi, *Meniti Lorong Waktu Lubang Buaya, Pusat Petaka 30 September*, <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20160928084414-20-161689/meniti-lorong-waktu-lubang-buaya-pusat-petaka-30-september> [dostęp: 23.01.2018].

<sup>309</sup> A. Pohlman, *Sexual violence...*, op. cit., s. 574–593.

<sup>310</sup> S. E. Wieringa, *Sexual slander...*, op. cit., s. 544–565; eadem, *Sexual politics...*, op. cit.

<sup>311</sup> Patr: M. Kolimon, L. Wetangterah, K. Campbell-Nelson (eds.), op. cit.

i gwałcone w aresztach i więzieniach<sup>312</sup>. Rodziny często nie wiedziały, gdzie przebywają aresztowane, bądź same były nierzadko zbyt przerażone, by upominać się o ich uwolnienie. Zainteresowanie aresztowanymi, a tym bardziej próba wywarcia jakiegokolwiek nacisku na służby czy bojówki paramilitarne, automatycznie oznaczały oskarżenie o sprzyjanie komunistom.

Zmarła w 2019 roku Christina Sumarmiyati była znaną aktywistką społeczną i jedną z najbardziej znanych byłych więźniarek politycznych. Po 1998 roku współpracowała z wieloma organizacjami pozarządowymi działającymi na rzecz praw człowieka. Historia Christiny jest historią setek kobiet zatrzymanych, torturowanych i więzionych przez lata przez reżim Suharto. Miała dziewiętnaście lat, gdy 22 grudnia 1965 roku, tuż po zakończeniu zajęć w szkole kształcącej przyszłych nauczycieli, została aresztowana przez wojsko. Jej ojciec był szefem lokalnego oddziału BIT i został bardzo szybko uwięziony razem z jej bratem. Wiedząc, że zostanie zatrzymana z powodu przynależności organizacyjnej ojca, Christina przez kilka dni nie wracała ze szkoły do domu. Gdy wojsko zagroziło, że zamiast niej zabierze matkę i młodsze rodzeństwo, wróciła do rodzinnego domu, skąd natychmiast zabrano ją do aresztu. Po pierwszym zatrzymaniu, dzięki pomocy katolickiego księdza, została po kilku miesiącach zwolniona z więzienia. W tym czasie jej ojciec i brat prawdopodobnie już nie żyli. Zdeterminowana, by ukończyć studia, ukrywała przed władzami uczelni fakt, że ojciec został aresztowany za rzekome uczestnictwo w G30S. W 1968 roku została ponownie zabrana przez wojsko, z domu studenckiego, ponieważ pomyłono jej nazwisko z nazwiskiem innej osoby. Przewieziono ją do siedziby żandarmerii wojskowej w Yogyakarta, gdzie była torturowana: przesłuchiowano ją nagą, palono włosy łonowe i włosy na głowie, sadzano nagą na kolanach nagiego więźnia, zmuszano do aktów seksualnych, nagą bito i kopano. Gdy Christina była już w złym stanie fizycznym, wojsko przeniosło ją do więzienia w Wirogunanie, gdzie przetrzymywana była bez procesu do 1971 roku. W 1971 roku została przeniesiona do obozu Plantungan, gdzie dowiedziała się od strażnika, że w 1968 roku została omyłkowo aresztowana. Z obozu, razem z innymi kobietami, została zwolniona w 1978 roku. Poznała i poślubiła więźnia politycznego. Miała zakaz wykonywania zawodu nauczyciela, więc razem z mężem prowadziła mały przydrożny kiosk z artykułami spożywczymi<sup>313</sup>.

To niejedyna historia, gdy pomyłono poszukiwaną kobietę. Najbardziej znanym przykładem traumatycznej pomyłki jest historia Jemilah. Feralnej nocy w Lubang Buai rzeczywiście przebywało kilkanaście dziewcząt, przygotowujących się do szkolenia militarnego<sup>314</sup>. Wśród nich były Atikah i Emy. Uciekły natychmiast, gdy zorientowały się, że dzieje się coś złego, a podczas ucieczki Atikah zmieniła imię na Jamilah. Żadna z nich nigdy nie została schwytana. Zamiast nich aresztowano dwie inne osoby – jedną o tym samym imieniu – Emy, prostytutkę, która nigdy nie słyszała o Gerwani, oraz drugą o imieniu Jemilah. Żołnierze nie chcieli nawet słuchać, że zaszła pomyłka. Nie miało to dla nich znaczenia, ponieważ wojsku zależało jedynie na tym, żeby dostarczyć dowodów winy

---

<sup>312</sup> Patrz: A. Pohlman, *Sexual Violence...*, op. cit. Przemoc seksualna, tortury z trwałym okaleczeniem (jak np. pozbawianie genitaliów) stosowane były także w przypadku mężczyzn.

<sup>313</sup> S. T. Marching, *The End...*, op. cit., s. 94–104.

<sup>314</sup> Podobnych placówek, w których młodzież z różnych ugrupowań, także muzułmańskich, szkolono na potrzeby *Konfrontasi*, było na Jawie wówczas kilka.



kobiet Gerwani. Po torturach seksualnych i gwałtach Jemilah ostatecznie przyznała się, że tańczyła nago i torturowała generałów. Pod naciskiem wojska pozowała także do zdjęcia z nożem, którym rzekomo „dźgała genitalia generałów, doprowadzając do ich śmierci, a potem wylupiła ich oczy”<sup>315</sup>. To „zeznanie” wraz ze zdjęciem przedstawiającym Jemilah z nożem w dłoni jako dowodem zbrodni ukazało się w ogólnokrajowej prasie, w największych gazetach kontrolowanych przez armię<sup>316</sup>. Jak wskazuje Saskia Wieringa, treść doniesień zamieszczonych w tych dziennikach jest prawie taka sama, co sugeruje, że materiały dla prasy zostały przygotowane i przekazane już wcześniej<sup>317</sup>.

Jemilah nie była członkinią Gerwani, ale żoną lidera SOBSI. Została schwytana przez żołnierzy w pierwszym tygodniu października 1965 roku, niedługo po swoim ślubie, gdy była w trzymiesięcznej ciąży. Miała wówczas zaledwie piętnaście lat. Pochodziła z małej jawajskiej wsi i nie miała zupełnie pojęcia o polityce. W wyniku brutalnego pobicia, gwałtów i tortur poroniła. Była przetrzymywana w Bukit Duri w Jakarcie bez procesu sądowego przez czternaście lat. Historia Jemilah znana jest ze świadectw kobiet, które przebywały razem z nią w więzieniu. Po śmierci Jemilah jej drugi mąż Ardi, były więzień polityczny z Buru, napisał książkę „Aku bukan Jamilah” („Nie jestem Jamilah”)<sup>318</sup>. Tam czytamy, że zostałaby skatowana śmiertelnie przez żołnierzy, gdyby jeden z oficerów w porę nie zareagował. Zrobił to tylko dlatego, że była „specjalnym więźniem, nadal potrzebnym”<sup>319</sup>. Ardi był przyjacielem pierwszego męża Jemilah, Haryanto, wspomnianego lidera SOBSI. Obaj spotkali się na Buru jako więźniowie polityczni. Zanim Haryanto został zamordowany w obozie, Ardi obiecał mu, że w przypadku uwolnienia odnajdzie Jemilah na Jawie i się nią zaopiekuje. Obietnicę spełnił. Ostatecznie pobrali się i doczekali dwójki dzieci. Znanych jest co najmniej kilka przypadków podobnych do historii Jemilah<sup>320</sup>.

Do dziś kobiety Gerwani postrzegane są jako wyzute z moralności. Nieliczne publikacje ze świadectwami kobiet na temat przemocy seksualnej pisane są przeważnie w języku angielskim i są praktycznie niedostępne w Indonezji. Kobiety najczęściej nie wyrażają zgody na to, by ich świadectwa były publikowane w języku indonezyjskim. Byłoby to bowiem dla nich zbyt ryzykowne, ponieważ ich historie mogłyby zostać rozpoznane bądź stałyby się okazją do spekulowania wśród sąsiadów. Jednocześnie byłoby to dla nich i ich rodzin zbyt bolesne. Tortury seksualne i gwałty, których doświadczyły, są ogromną traumą, a jednocześnie okrywają je hańbą i są kulturowo powodem do wielkiego wstydu. John Roosa wskazuje, że celem zeznań zbieranych przez władze indonezyjskie od końca 1965 roku (świadectw, oświadczeń i dowodów) jest ukrycie prawdy lub jej

---

<sup>315</sup> S. E. Wieringa, *The Birth...*, op. cit., s. 80.

<sup>316</sup> „Angkatan Bersenjata” z 5 listopada 1965 roku, „Duta Masyarakat” z 6 listopada 1965 roku, „Sinar Harapan” z 6 listopada 1965 roku, „Berita Yudha” z 7 listopada 1965 roku, podaję za: S. E. Wieringa, *Pelecehan seksual terhadap Gerwani: Kisah Atikah – Djamilah dan Djemilah*, <https://www.tribunal1965.org/pelecehan-seksual-terhadap-gerwani-kisah-atikah-djamilah-dan-djemilah/> [dostęp: 23.02.2018].

<sup>317</sup> S. E. Wieringa, *Sexual Slander...*, op. cit., s. 16.

<sup>318</sup> R. Juki Ardi, *Aku bukan Jamilah*, Kompas-Gramedia, Jakarta 2011.

<sup>319</sup> Ibidem, s. 93.

<sup>320</sup> S. E. Wieringa, *Sexual Slander...*, op. cit. s. 14–22.

zaciemnienie<sup>321</sup>. Dlatego też wiele ocalałych ofiar terroru wojskowego wciąż jest zbyt przerażonych, by otwarcie mówić o tym, co je spotkało. Gwałty i tortury, trwałe okaleczanie ciała w więzieniach były czymś powszechnym i zazwyczaj nie omijały żadnej z aresztowanych. Zdarzało się, że pohańbione kobiety popełniały samobójstwa. Kiedy zostały wypuszczone z więzienia, ich życie było przecież zrujnowane. Często żyły i umierały w skrajnej nędzy jak Jemilah, a piętno „dziwki Gerwani” ciążyło wciąż na nich i na ich dzieciach. Tak stało się z tysiącami kobiet, które nawet nie wiedziały, gdzie znajduje się Lubang Buaya, ale zostały oskarżone o to, że tam nago tańczyły, jak również torturowały i mordowały generałów.

Jedynie nieco łagodniej były traktowane sławne śpiewaczki bądź tancerki, ale to nieliczne przypadki. Nie były one torturowane ani bite. Wojskowi nie odważyli się ich tknąć, ale ich kariery i godność zostały zniszczone. Tak było w przypadku sławnej, pochodzącej z arystokratycznej sundajskiej rodziny Nani Nurani Affandi, jednej z najbardziej znanych śpiewaczek i tancerek klasycznej sztuki sundajskiej. Była ona znana w całej Indonezji jako „Złoty Głos”. Regularnie zapraszano ją do pałacu prezydenckiego Sukarno w Cianjurze, ale także wystąpiła na jednej z uroczystości organizowanej przez PKI. Spędziła siedem lat w więzieniu bez formalnego procesu sądowego. Oskarżono ją o to, że była w Lubang Buai i czytała balladę w chwili, gdy umierał tam generał Ahmad Yani. Tymczasem Nani Nurani nigdy wcześniej nie słyszała o tym miejscu, a Yani nie został tam zamordowany, lecz zginął we własnym domu. Ponadto oskarżano ją także o bycie jedną z kochanek Aidita<sup>322</sup>. Nani Nurani po wyjściu z więzienia już nigdy nie zatańczyła, dziś nie występuje publicznie, a jedynie na zamkniętych kameralnych koncertach. Spotkałam ją podczas Malam Kebudaayan w Jakarcie w marcu 2018 roku. Wciąż jest w dobrym zdrowiu, a jej śpiew nadal zachwyca.

Saskia Wieringa zauważa, że po upadku dyktatora nie podważano zasadniczo kłamliwej narracji. Nadal kobiety opierające się patriarchatowi przez muzułmańskie środowiska ultrakonserwatywne w Indonezji nazywane są *Gerwani baru* (nowym Gerwani), terminem przywołującym obrazy perwersji. W ten sposób kampania oszczerstw seksualnych przeciwko Gerwani wpłynęła nie tylko na kobiety bezpośrednio oskarżone, więzione, gwałcone, głodzone, torturowane czy mordowane w czasach reżimu, ale i na aktywistki próbujące odbudować ruch feministyczny w Indonezji po upadku Suharto w 1998 roku<sup>323</sup>.

## ***Supersemar* i jego następstwa**

W wyniku wydarzeń z 1965 roku władzę w kraju przejęli generał Suharto i armia, odsuwając dotychczasowego prezydenta Sukarno od polityki. Po zamachu generał Suharto

---

<sup>321</sup> ABRI symulowała przed społeczeństwem proces rozliczania winnych zbrodni. J. Roosa, *Pretext...*, op. cit., s. 6–7.

<sup>322</sup> S. E. Wieringa, N. Katjasungkana, op. cit., s. 105.

<sup>323</sup> Stało się tak w przypadku Kongresu Kobiet Indonezji (Kongres Perempuan Indonesia, KPI), pierwszej masowej organizacji utworzonej w 1998 roku po upadku reżimu. Terminu *Gerwani baru* po raz pierwszy użyła ówczesna minister ds. kobiet Tuti Alifiah na posiedzeniu Rady Ministrów w 1999 roku, wyrażając swoje obawy przed odrodzeniem w Indonezji Gerwani, patrz: S. E. Wieringa, *Sexual slander...*, op. cit., s. 545.

sukcesywnie pozbawiał prezydenta Sukarno jego uprawnień prezydenckich, by formalnie przejąć prezydenturę w 1967 roku. Co istotne, Sukarno w dość niejasnych okolicznościach podpisał dokument *Supersemar*<sup>324</sup> (*Surat Perintah Sebelas Maret*, Rozkaz 11 marca) z 11 marca 1966 roku, upoważniając Suharto do podjęcia wszelkich uznanych przez niego za konieczne środków mających doprowadzić do przywrócenia porządku po chaosie, jaki nastąpił w czasie mordów w latach 1965–1966.

Nie do końca znane są warunki, w jakich Sukarno podpisał ten dokument, który okazał się kluczowym narzędziem przejścia władzy w państwie<sup>325</sup>. Z zeznań świadków wynika, że 11 marca, gdy Sukarno przewodniczył nadzwyczajnej radzie gabinetowej, pałac prezydencki został otoczony przez nieznane wojsko. W rzeczywistości były to drużyny komandosów, którym nakazano usunięcie z mundurów emblematów, umożliwiającym ich rozpoznanie. Wojsko wspierane było przez demonstracje studentów. Podkopało to ostatecznie autorytet Sukarno i zupełnie osłabiło zaufanie ministrów do prezydenta. Suharto dał w ten sposób jasny sygnał prezydentowi, że jeśli ten chce zachować bezpieczeństwo swoje i rodziny musi się zgodzić na podpisanie Rozkazu 11 marca, a tym samym na przejście władzy w państwie przez armię pod dowództwem Suharto. Dokument został przygotowany do podpisania i przedstawiony Sukarno w obecności trzech generałów. Ci mieli przekazać prezydentowi, że w Jakarcie zbierają się ogromne demonstracje przeciwko niemu i że Suharto musi mieć kompetencje do tłumienia protestów, żeby nie doszło do wojny domowej i obalenia Sukarno<sup>326</sup>. Ten znalazł się więc w sytuacji bez wyjścia. W *Supersemar* zapisane było wyraźnie, że Sukarno upoważnia Suharto do zastosowania wszelkich środków, jakie uzna za stosowne do zapewnienia pokoju, porządku i stabilności Rewolucji<sup>327</sup>. Należy zatem zadać pytanie: kiedy miał miejsce rzeczywisty zamach stanu: 30 września 1965 roku czy może jednak 11 marca 1966 roku?

Armii zależało na tym, żeby ten pełzający przewrót w państwie był niezauważalny, a wszystkie działania przez nią podejmowane sprawiały wrażenie skoordynowanych

---

<sup>324</sup> *Supersemar* to nieprzypadkowo utworzony akronim. Wykorzystanie postaci Semar miało kluczowe znaczenie, doskonale zrozumiałe dla Jawajczyków. Semar to mistyczna i potężna postać, często pojawiająca się w mitologii jawajskiej i *wayangu* jako postać boska, mądra, duch opiekuńczy Jawy, patrz: C. Geertz, *The Religion...*, op. cit., s. 23.

<sup>325</sup> Do dziś nie znaleziono oryginalnego dokumentu podpisanego przez Sukarno. W indonezyjskim archiwum narodowym znajdują się jedynie dwie kopie *Supersemar* i nie są dostępne dla badaczy. Nie jest jasne, czy ten dokument faktycznie istniał. Dwie kopie, jedna pochodząca z Centrum Informacji Armii Indonezyjskiej (Pusat Penerangan, Puspen) i druga od sekretarza stanu (Sekretariat Negara, Setneg), znacząco różnią się od siebie, patrz: V. M. Fic, *Anatomy of the Jakarta Coup, October 1, 1965: The Collusion with China which Destroyed the Army Command, President Sukarno and the Communist Party of Indonesia*, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta 2005. W jednej z nich jako miejsce podpisania dokumentu widnieje Jakarta, podczas gdy został on podpisany w Bogorze. Inna wersja wydarzeń mówi, że dokument został podpisany przez przybocznego i sekretarza Sukarno, a nie przez prezydenta, patrz: H. Mangil Martowidjojo, *Kasaksian Tentang Bung Karno 1945–1967 (Testimony Regarding Bung Karno 1945–1967)*, Gramedia Widiasarana Indonesia, Jakarta 1999.

<sup>326</sup> R. Shaplen, *Time out of Hand: Revolution and Reaction in Southeast Asia*, Harper & Row, Publishers 1968, s. 134.

<sup>327</sup> M. van Langenberg, *Gestapu and State Power in Indonesia*, w: R. Crib (ed.), *The Indonesian Killings of 1965–1966: Studies from Java and Bali*, Monash University Center of Southeast Asian Studies, Clayton, Australia 1990, s. 52.

i praworządnych<sup>328</sup>. Suharto chciał za wszelką cenę uniknąć wojny domowej między siłami zbrojnymi lojalnymi wciąż wobec Sukarno a wiernymi jemu. W kilka dni po podpisaniu *Supersemar* rozwiązał oddziały eskorty prezydenckiej i odesłał żołnierzy wchodzących w jej skład do ich pierwotnych oddziałów. W ten sposób usunął z otoczenia prezydenta tych, którzy strzegli Sukarno i byli wobec niego lojalni. Jeśli Suharto chciał wymusić jakąkolwiek decyzję na formalnie urzędującym prezydencie, wystarczyło, że otaczał go wojskiem i stwarzał fikcyjne zagrożenie dla niego i jego rodziny. Suharto uczynił Sukarno *de facto* więźniem swoim i armii aż do 1970 roku. W armii sukcesywnie degradowano oficerów wiernych Sukarno i przygotowywano się do formalnej prezydentury Suharto, w tym także za pomocą „czarnej” propagandy skierowanej przeciwko Sukarno. Suharto konsekwentnie przeprowadzał swój zamach stanu zgodnie z jawajską zasadą *alan-asal asal kelakon* – „niech sprawy się toczą powoli, o ile zmierzają do celu”<sup>329</sup>. Sprawiał wrażenie lojalnego wobec demokracji sterowanej przez Sukarno, ale natychmiast, już następnego dnia po podpisaniu *Supersemar*, tj. 12 marca 1966 roku<sup>330</sup>, wykorzystał swoją pozycję do zdelegalizowania PKI (w imieniu Sukarno), a następnie do aresztowania prezydenckich „lewicujących” ministrów. Wkrótce też zmienił skład ówczesnego indonezyjskiego parlamentu, Tymczasowego Ludowego Zgromadzenia Doradczego (Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara, MPRS), które ostatecznie zagłosowało za jego prezydenturą w 1967 roku.

W ten sposób rozpoczęła się trwająca trzydzieści dwa lata dyktatura reżimu Suharto, wspierana przez państwa świata zachodniego.

## Próby nazwania zbrodni

### Międzynarodowy Trybunał Ludowy ds. Zbrodni przeciwko Ludzkości w Indonezji w 1965 roku

Podczas obchodów dnia Pancasila 1 października każdego roku, ściśle powiązanych z upamiętnieniem zamachu z 1965 roku, zobaczymy tylko Bohaterów Rewolucji (*Pahlawan Revolusi*), jak określa się zamordowanych generałów. Nie dowiemy się natomiast niczego na temat szwadronów śmierci zabijających na rozkaz ABRI obywateli należących do PKI lub stowarzyszonych z nią organizacji czy też po prostu posądzanych o sympatie komunistyczne. Nikt nie wspomni o ciężarówkach, które pod osłoną nocy wywoziły ciała pomordowanych z więzień do zbiorowych grobów. Nie mówi się też publicznie o tym, jak po zmroku zwoływano miejscową ludność na place w centrach wsi i miast i zmuszano do zabijania pod groźbą śmierci<sup>331</sup>.

O uznanie zbrodni za ludobójstwo walczą dziś aktywiści licznych organizacji pozarządowych, w tym International People’s Tribunal 1965 Foundation (fundacja

---

<sup>328</sup> *Kitab Merah: Kumpulan Kisah Kisah Tokoh G30S/PKI*, Majalah Tempo, Jakarta 2016.

<sup>329</sup> A. Brackman, *Indonesia: Suharto’s road*, American-Asian Educational Exchange 1973, s. 16. Na temat zależności między wymiarami kultury jawajskiej a władzą w sposobie sprawowania rządów przez Sukarno i Suharto patrz: L. W. Pye, *Asian Power and Politics. The Cultural Dimensions of Authority*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1985.

<sup>330</sup> D. Kammen, F. Zakaria, *Detention in Mass Violence*, „Critical Asian Studies”, 2012, vol. 44, no. 3, s. 459.

<sup>331</sup> Pak Untung, rozmowa w Bansari, Jawa Środkowa, 14.02.2018.

Międzynarodowy Trybunał Ludowy ds. Zbrodni przeciwko Ludzkości w Indonezji w 1965 roku, IPT 1965). Celem tej międzynarodowej fundacji jest wyjaśnienie zbrodni przeciwko ludzkości popełnionych w Indonezji po nieudanym przewrocie politycznym w 1965 roku. Fundacja powołana została przez badaczy indonezyjskiej zbrodni, akademików, działaczy na rzecz praw człowieka w Indonezji i niezależnych indonezyjskich dziennikarzy, a jej przewodniczącą w 2020 roku była prof. Saskia Wieringa z Uniwersytetu Amsterdamskiego. IPT 1965 doprowadziło do ustanowienia w Hadze Międzynarodowego Trybunału Ludowego<sup>332</sup>, przed którym w listopadzie 2015 roku odbyły się przesłuchania ofiar oraz świadków, a także ekspertów zajmujących się wyjaśnieniem zbrodni. Obradujący pod przewodnictwem byłego szefa południowoafrykańskiego trybunału konstytucyjnego Zaka Yacooba panel sędziowski składał się z siedmiu międzynarodowych prawników i ekspertów. Obszerne relacje z posiedzeń IPT 1965 prowadziły codziennie australijskie, holenderskie, brytyjskie i amerykańskie media.

IPT 1965 orzekło w „deklaracji końcowej” raportu z 20 lipca 2016 roku, że państwo indonezyjskie, przy użyciu swoich sił zbrojnych i policyjnych, systematycznie i powszechnie dopuszczało się poważnych naruszeń praw człowieka i podlegało do nich<sup>333</sup>. Sędziowie wyrazili przekonanie, że działania te motywowane były względami politycznymi: chęcią zniszczenia PKI oraz jej rzekomych członków lub sympatyków, a nawet znacznie większej liczby osób, w tym obywateli lojalnych prezydentowi Sukarno, związkowców i nauczycieli<sup>334</sup>.

### **Jak nazwać indonezyjską zbrodnię?**

Jak nazwać to, co się wydarzyło w Indonezji w ciągu kilku miesięcy 1965 i 1966 roku? Do dzisiaj trwają dyskusje, czy zbrodnie z 1965 roku można uznać za ludobójstwo i osądzić jego sprawców, czy też powinny zostać uznane za zbrodnie przeciwko ludzkości.

Bez wątplenia zbrodnie w Indonezji zawierają wszystkie elementy masowych aktów przemocy nakreślonych przez badaczy *genocide studies*: kategoryzowanie ludności, oznaczanie, stygmatyzowanie i łamanie grupy określonej jako wroga lub niebezpieczna (w wymiarze politycznym, religijnym czy etnicznym), deportacja i eksterminacja ofiar przez reżim dysponujący organami przymusu państwowego<sup>335</sup>. Wyraźnie też zaznaczają się elementy, wymieniane przez Lecha Nijakowskiego, których wystąpienie świadczy

---

<sup>332</sup> Trybunały ludowe to organizacje prywatne, ustanawiane przez poszczególne państwa, organizacje międzynarodowe, korporacje bądź ich kombinacje, na wzór formalnych trybunałów sprawiedliwości i trybunałów karnych, powoływanych do życia wolą rządów państw. Trybunały ludowe nie posiadają jednak żadnej władzy prawnej, w szczególności wykonawczej, a ich moc ma swoje źródło w szacunku wynikającym z powagi procesu (niektóre ściśle trzymają się legalistycznego formatu) i autorytecie członków składu sędziowskiego. Powoływane są w celu rozpatrzenia zbrodni, zwykle ludobójstwa lub zbrodni przeciwko ludzkości. Rzadko postępowanie sądowe toczy się przeciwko konkretnym osobom. Sędziowskie składy zwykle są międzynarodowe i składają się z ekspertów prawa lub innych pokrewnych dziedzin. Patrz: A. Byrnes, G. Simm, *Peoples' Tribunals and International Law*, Cambridge University Press 2018.

<sup>333</sup> *Final report of the IPT 1965. Findings and documents of the International People's Tribunal on Crimes Against Humanity Indonesian 1965*, IPT 1965 Foundation, Hague-Jakarta 2016.

<sup>334</sup> *Ibidem*, s. 75–76.

<sup>335</sup> E. Traverso, *Historia jako pole bitwy. Interpretacja przemocy w XX wieku*, przeł. Ś.F. Nowicki, Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”, Warszawa 2014, s. 185.

o tym, że w danym przypadku mamy do czynienia z ludobójstwem<sup>336</sup>. Są to: 1) dążenie do anihilacji wyróżnionej kategorii społecznej (stanowiącej potencjalne lub aktualne zagrożenie dla wspólnoty sprawców), 2) niedyskryminacyjne zabijanie (w tym przypadku było to zabijanie wszystkich powiązanych z komunistami bądź „rzekomymi” komunistami, niezależnie od ich wieku, płci jako członków wrogiej kategorii zakażonych „wirusem” komunizmu), 3) zanegowanie możliwości zmiany kategorii społecznej ofiar (wynikające z natury absolutnego zagrożenia istniejącego ze strony komunistów i rzekomych komunistów oraz pojmowania komunistów jako elementu obcego, a przez to koniecznego do usunięcia ze społeczeństwa), 4) lekceważenie indywidualnych zasług ofiar dla zbiorowości sprawców (pomijano zarówno zasługi dla uzyskania niepodległości, jak i dla rozwoju Indonezji; zabijano, nie zważając na osłabienie potencjału intelektualnego, naukowo-technicznego państwa), 5) zamknięcie drogi ucieczki (torturowanie i mordowanie na zamkniętym terenie w więzieniach, na posterunkach, w obozach, placach wiejskich pod osłoną nocy, w lasach, nad brzegami rzek).

Z wielu powodów uznanie masowych zbrodni z 1965 roku na arenie międzynarodowej za ludobójstwo w rozumieniu *Konwencji ONZ w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa*, co być może otworzyłoby drogę do postępowania karnego, jest trudne. Jak wskazuje Karolina Wierczyńska, nie ma ludobójstwa (w prawie międzynarodowym) bez *dolus specialis*. Udowodnienie zamiaru wyniszczenia konkretnej grupy jest niezbędnym warunkiem, by uznać, że w danym przypadku popełniono zbrodnię ludobójstwa. Bez zamiaru ludobójczego masowe morderstwo może być potraktowane jako zbrodnia wojenna, zbrodnia przeciwko ludzkości lub zbrodnia pospolita. Dowiedzenie *dolus specialis* może jednak nastęrczać pewnych trudności, zwłaszcza gdy nie ma dowodów materialnych<sup>337</sup>. Według najnowszych analiz Jess Melvin kluczowe dokumenty dotyczące masowych mordów w Indonezji zawierają rozkazy i zapisy, które dowodzą, że wojsko działało z wyraźnym zamiarem zniszczenia w całości lub w części grupy narodowej, etnicznej, rasowej lub religijnej jako takiej i że wydarzenia te wpisują się w prawną definicję ludobójstwa<sup>338</sup>. Wciąż jednak zbrodnie z 1965 roku określane są jako najmniej udokumentowane „akty ludobójcze”<sup>339</sup>. Brak dowodów, spowodowany między innymi brakiem dostępu do archiwów, brak możliwości ekshumacji ciał i potwierdzonych danych o liczbie ofiar to główne problemy, z którymi borykają się naukowcy w Indonezji i wszyscy postulujący uznanie tych zbrodni za ludobójstwo w sensie prawnym, co miałyby uruchomić procedurę rozliczania zbrodni<sup>340</sup>.

Problematyczne bywa ponadto zakwalifikowanie ofiar do konkretnej grupy chronionej w konwencji<sup>341</sup>. Daniel Feierstein wskazuje, że istotna różnica między ludobójstwem

---

<sup>336</sup> L. Nijakowski, *Rola dyskursu ideologicznego w mobilizacji ludobójczej w XX wieku*, „Studia Socjologiczne” 2012, nr 1 (204), s. 178-181.

<sup>337</sup> K. Wierczyńska, *Współczesny wymiar zbrodni ludobójstwa*, „Studia Socjologiczno-Polityczne. Seria Nowa” 2015, nr 2 (4) s. 36.

<sup>338</sup> Zob. J. Melvin, *The army...*, op. cit.

<sup>339</sup> I. W. Charny (ed.) *Genocide. A critical bibliographic review*, vol. 2, Facts on File, New York 1991, s. 331.

<sup>340</sup> J. Melvin, *The army...*, op. cit., s. 36.

<sup>341</sup> W polskiej literaturze rozważania na temat przynależności do określonej grupy chronionej podejmuje przykładowo Dominika Dróżdź: D. Dróżdź, *Zbrodnia ludobójstwa w międzynarodowym prawie karnym*, Wolters Kluwer, Warszawa 2010.

a zbrodniami przeciwko ludzkości polega na tym, że w drugim przypadku ofiary postrzegane są nie jako część grupy narodowej, ale jednostki, których prawa osobiste zostały naruszone. Jest to najważniejsza różnica prawna między pojęciem „zbrodnia przeciwko ludzkości” (odnoszącym się do masowych działań przeciwko członkom ludności cywilnej) i „ludobójstwo” (dotyczącym wybierania określonych grup ludności w celu całkowitego lub częściowego zniszczenia)<sup>342</sup>.

William Schabas zauważa, że myli się tu ludobójstwo z masowymi mordami na członkach grupy własnej, co jest niezgodne z celem konwencji, która ma chronić mniejszości narodowe przed zbrodniami opartymi na nienawiści etnicznej. Jego zdaniem konwencja nie ma zastosowania tam, gdzie celem zbrodni są członkowie tej samej grupy narodowej lub etnicznej, czyli gdy mamy do czynienia ze zjawiskiem nazywanym autoludobójstwem<sup>343</sup>. Należy tu również zaznaczyć, że i w samym IPT 1965 nie było zgody, czy członków PKI można określić jako część indonezyjskiej grupy narodowej, potencjalnie chronionej na mocy konwencji; wątpliwości nie budziło natomiast kwalifikowanie mordów na mniejszości chińskiej<sup>344</sup>, sklasyfikowanej jako oddzielna grupa etniczna.

W raporcie końcowym IPT 1965 odwołującym się do „The IPT Research Report” czytamy:

W Indonezji większość Chińczyków została zamordowana, ponieważ należeli do Baperki, stowarzyszenia chińskich Indonezyjczyków związanych z PKI, ale motywy etniczne odegrały również rolę w masowych mordach na obywatelach chińsko-indonezyjskich, szczególnie w Medanie, Makasarze i na Lomboku [...]. Do tego stopnia, że zostali zabici ze względu na chińską tożsamość<sup>345</sup>.

Robert Cribb już w 2001 roku przekonywał, że wąską definicję ludobójstwa można interpretować mniej rygorystycznie, zwłaszcza w obliczu nowego akademickiego konsensusu konstrukcjonistycznego na temat tożsamości etnicznych, często kształtowanych przez czynniki polityczne i ekonomiczne<sup>346</sup>. Od czasów Rafała Lemkina, w ciągu ostatnich kilku dekad tożsamość etniczna jest rozumiana i definiowana jako o wiele bardziej złożona i bliższa tożsamości politycznej niż zakładano to w czasach pracy nad Konwencją. W przypadku Indonezji możemy mówić o wielu koncepcjach tożsamości, w których zacierają się granice między tożsamością polityczną, narodową, religijną i etniczną. Dla sprawców masowych mordów kluczowym wymiarem tożsamości jest wymiar narodowy. Robert Cribb argumentuje, że w indonezyjskim przypadku chodziło

---

<sup>342</sup> D. Feierstein, *The concept of genocide and the partial destruction of the national group*, „Logos. A Journal of Modern Society & Culture” 2012, vol. 11, issue 1, s. 4–5, dostępny także w internecie: [http://logosjournal.com/2012/winter\\_feierstein/](http://logosjournal.com/2012/winter_feierstein/) [dostęp: 18.02.2019].

<sup>343</sup> W. Schabas, *Genocide in international law. The crimes of crimes*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 138.

<sup>344</sup> K. McGregor, J. Melvin, A. Pohlman, *New interpretations of the causes, dynamics and legacies of the Indonesian genocide*, [w:] *The Indonesian genocide...*, op. cit., s. 5.

<sup>345</sup> *Final report of the IPT 1965...*, op. cit., s. 76.

<sup>346</sup> R. Cribb, *Genocide...*, op. cit., s. 219–239.

o odmienną wizję państwa narodowego reprezentowaną przez szeroko rozumianą lewicę, stąd też masowa eksterminacja komunistów była ludobójstwem<sup>347</sup>.

Także Christian Gerlach podkreśla, że wydarzeń z lat 1965–1966 nie należy sprowadzać jedynie do przemocy „politycznej”, nawet w szerokim tego słowa znaczeniu<sup>348</sup>. Określenie „komunista”, początkowo ujęte jedynie w ramy polityczne, następnie stało się narzędziem, które można było zastosować, by dać upust różnego rodzaju nienawiściom. Propaganda reżimu przeformułowała tak szeroko grupę polityczną, czyli komunistów, że objęła ona „codziennych” wrogów, niezależnie od ich przynależności politycznej. Używany dowolnie i ekspansywnie termin „komunista” pozwolił eksplodować długo gotującym się antagonizmom, z których wiele nie miało nic wspólnego z polityką<sup>349</sup>. W kolejnych dekadach pod rządami Suharto antykomunizm stał się „religią” państwową wraz ze świętymi miejscami, rytuałami i datami wyznaczającymi „dni świąteczne”. Stworzył mistyczną narrację na kształt mitu założycielskiego państwa, uzasadniając represyjną politykę ciągle obecnym zagrożeniem ideologią komunistyczną i gwarancją bezpieczeństwa publicznego i jedności państwa.

Frank Chalk i Kurt Jonassohn opisują indonezyjskie zbrodnie jako przypadek ludobójstwa dokonanego przez społeczność podżeganą przez wojsko w celu doprowadzenia do zmiany reżimu w Indonezji za pomocą aktów terroru. Zauważają przy tym, że choć skierowane były przeciwko partii politycznej (a zatem nie spełniają definicji ludobójstwa w myśl Konwencji), to miały głębokie implikacje etniczne, religijne i ekonomiczne<sup>350</sup>.

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania, bardziej adekwatne wydaje się tu definiowanie ludobójstwa w kategoriach socjologicznych, co czyni, przykładowo, Lech Nijakowski, uznający, że zapis z Konwencji jest wadliwy, a ludobójstwo to

podtrzymywane, celowe działanie sprawców zmierzające do anihilacji wyróżnionej kategorii społecznej, zarówno bezpośrednio (poprzez mordy), jak i pośrednio, przez wstrzymywanie biologicznej i społecznej reprodukcji członków grupy niezależnie od ich płci, wieku czy statusu społecznego, przy założeniu, że opuszczenie anihilowanej kategorii społecznej jest niemożliwe bez względu na działania eksterminowanych jednostek, i dbałości o to, aby ofiary nie uciekły z kontrolowanego przez sprawców terytorium<sup>351</sup>.

Po raz pierwszy terminu „ludobójstwo” na określenie zbrodni w Indonezji użyto w czasie gwałtownych reform po upadku rządu Suharto w 1998 roku, zwanym okresem

---

<sup>347</sup> Patrz: R. Cribb R., Ch. A. Coppel, op. cit.

<sup>348</sup> Ch. Gerlach, *Extremely Violent Societies: Mass Violence in the Twentieth-Century World*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 65.

<sup>349</sup> N. H. Rafter, op. cit., s. 85.

<sup>350</sup> F. Chalk, K. Jonassohn, *The history and sociology of genocide. Analyses and case studies*, Yale University Press, New Haven 1990, s. 35.

<sup>351</sup> L. Nijakowski, *Rozkosz zemsty. Socjologia historyczna mobilizacji ludobójczej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013, s. 76.



*Reformasi*. Charakteryzował się on ostrą krytyką polityczną rządów autorytarnych<sup>352</sup> oraz zalewem raportów na temat ekonomicznych i politycznych zbrodni reżimu, a także domniemanego zamieszania Suharto w wydarzenia G30S, co miało doprowadzić do ukonstytuowania Orde Baru (Nowego Ładu)<sup>353</sup>. W analizach wydarzeń z 1965 roku często można znaleźć przekonanie, że nawet jeśli Suharto potajemnie nie zainicjował zamachu stanu, który potem sam stłumił, to z pewnością błyskawicznie skorzystał z wydarzeń, aby z pomocą propagandy przeprowadzić likwidację komunistów<sup>354</sup>. Sposób dokonania zbrodni z 1965 roku łączono także z późniejszymi ludobójczymi działaniami reżimu w Timorze Wschodnim, prowincji Aceh i Papui Zachodniej, w tym przede wszystkim z eksterminacją określonych grup społecznych, przemocą seksualną, wymuszonymi zaginięciami, bezprawnymi aresztowaniami i przetrzymywaniem w więzieniach oraz torturami.

Po to, by przyciągnąć uwagę społeczności międzynarodowej i doprowadzić do rozliczenia winnych masowych mordów, opisując zbrodnie z 1965 roku, aktywiści i naukowcy, a także artyści związani z IPT 1965, używają terminu „ludobójstwo” oraz stosują czasem analogie do zbrodni nazistowskich. Podobne praktyki znajdujemy także często we wspomnieniach więźniów. Siauw Giok Tjhan opisał na wygnaniu w Holandii przerażające warunki, których przez trzynaście lat doświadczał jako więzień polityczny. Były więzień politykę masowych mordów i odmawianie jedzenia tysiącom więźniów politycznych uznał za bardziej okrutne niż użycie przez nazistów gazu w obozach i utożsamiał z ludobójstwem, które „powinno zostać potępione przez świat”<sup>355</sup>.

Odniesienia do zagłady europejskich Żydów czynili także Noam Chomsky i Edward S. Herman, ale zwracali przy tym uwagę, że w przeciwieństwie do Holocaustu ostateczne rozwiązanie w Indonezji odbywało się przy aprobacie Zachodu – jako „konstruktywny rozlew krwi”<sup>356</sup>. Rudolf Mrázek nazwał masowe mordy jednym z największych współczesnych holocaustów<sup>357</sup>. Robert Cribb zwraca uwagę na ryzyko związane z dominacją paradygmatów w studiach nad ludobójstwem, w tym paradygmatu Holocaustu. Píše, że dzięki szeroko zakrojonym badaniom dotyczącym europejskiego antysemityzmu i Holocaustu mamy potężny zestaw argumentów wyjaśniających masową eksterminację Żydów. Można się zatem spodziewać, że wykonana ciężka praca analityczna może być, przy stosunkowo niewielkich modyfikacjach, zastosowana w innych częściach świata (stąd też, zdaniem autora, częste, aczkolwiek nie do końca uprawnione, porównania indonezyjskich Chińczyków do europejskich Żydów). Jednak tak się nie stało w przypadku prób zrozumienia masowych mordów w Indonezji. Cribb, szukając wyjaśnienia dla tej

---

<sup>352</sup> E. Aspinall, *Semi-opponents in power. The Abdurrahman Wahid and Megawati Soekarnoputri presidencies*, w: E. Aspinall, G. Fealy (eds.), *Soeharto's New Order and its legacy. Essays in honour of Harold Crouch*, ANU E Press, Canberra 2010, s. 120.

<sup>353</sup> Nazwa miała wyraźnie oddzielać rządy generała Suharto od rządów Sukarno, które nazwano Orde Lama (Stary Porządek). Orde Baru powszechnie rozumiane jest jako opresyjne rządy generała Suharto w latach 1967–1998.

<sup>354</sup> R. Cribb, *Unresolved problems...*, op. cit.

<sup>355</sup> Patrz: Siauw Giok Tjhan, *G30S dan Kejahatan Negara*, Ultimus, Bandung 2015.

<sup>356</sup> N. Chomsky, E. S. Herman, *The political economy of human rights*, vol. 1: *The Washington connection and third world fascism*, South End Press, Boston 1979, s. 235.

<sup>357</sup> R. Mrázek, *The Complete Lives of Camp People. Colonialism, Fascism, Concentrated Modernity*, Duke University Press, Durham 2020, s. 366.

sytuacji, stawia hipotezę, że siła paradygmatu Holocaustu spowodowała, że międzynarodowa opinia publiczna, obserwując z daleka masakry w Indonezji w 1965 roku, oczekiwała, aż rozegrają się tam wydarzenia analogiczne do tych, mających miejsce w Europie ponad dwadzieścia lat wcześniej<sup>358</sup>. „Dzikie” masowe mordy na komunistach, sprawiające wrażenie prowadzonych chaotycznie przez „rozjuszony masę”, w niczym nie przypominały zaplanowanych zbrodni nazistowskich.

Badacze skupieni wokół IPT 1965 podkreślają, że do wyjaśnienia zbrodni można się zbliżyć jedynie poprzez wszechstronne i naukowe zbadanie masowych morderstw, a jedynym podmiotem zdolnym do zorganizowania lub ułatwienia takiego kompleksowego przedsięwzięcia badawczego jest państwo indonezyjskie, które nie robi w tym kierunku nic<sup>359</sup>.

Jak zauważają Uğur Ümit Üngör i Nanci Adler, problem tkwi w samej płaszczyźnie prawnej, na której się rozmawia. Sfera prawa niekoniecznie zajmuje się naturą relacji międzyludzkich i złożonymi procesami historycznymi czy socjologicznymi; przede wszystkim w centrum jej zainteresowania jest zakwalifikowanie aktu i przypisanie go osobie, aby ustalić jej winę bądź niewinność. Zdaniem badaczy to czysto legalistyczne spojrzenie i jego binarność wymuszają jednoznaczność i prowadzą do niekończących się debat w rodzaju „czy to było ludobójstwo, czy nie?”<sup>360</sup>. W rzeczy samej wydanie wyroku ani nie pomoże w zrozumieniu procesu ludobójstwa, ani osiągnięciu pojednania. Nie należy też zapominać, że działania prawne często są bezpośrednimi produktami kompromisów politycznych pomiędzy sprawcami a stronami trzecimi. Działania prawne nie dają nawet względnej autonomii od władzy i nie zawsze idą w kierunku pojednania.

## Międzynarodowi sojusznicy zbrodni

### Współwina państw Zachodu

Z dowodów przedstawionych przed IPT 1965 przez ekspertów i świadków wynika, że współwinę za zbrodnie popełnione w Indonezji ponoszą państwa trzecie, a w szczególności USA, Wielka Brytania i Australia, które ułatwiały bezprawne akty masowych zabójstw i inne zbrodnie przeciwko ludzkości. Sędziowie uzasadnili to następująco: ABRI zbudowały trwałą i fałszywą narrację o ekstremalnej brutalności członków PKI i ich spisku przeciwko państwu, by uzyskać pretekst do antykomunistycznej rzezi. Dyplomacja i propaganda USA, Wielkiej Brytanii oraz Australii nagłaśniały tę wersję wydarzeń w celu manipulowania opinią międzynarodową na rzecz ABRI i przeciwko prezydentowi Sukarno, który wspierał PKI. Czyniły to przy pełnej wiedzy, że armia przygotowywała się do zabójstw na masową skalę, a także wtedy, gdy je przeprowadzała i do nich podżegała<sup>361</sup>.

---

<sup>358</sup> R. Cribb R., Ch. A. Coppel, op. cit., s. 461.

<sup>359</sup> H. Jarvis, S. E. Wieringa, *The Indonesian massacres as genocide*, w: S. E. Wieringa, A. Pohlman, J. Melvin (eds), *The International People's Tribunal for 1965 and the Indonesian genocide*, Routledge, New York 2019, s. 129.

<sup>360</sup> U. Ümit Üngör, N. Adler, op. cit., s. 610.

<sup>361</sup> Na temat pomocy udzielanej armii indonezyjskiej przez Stany Zjednoczone i państwa Europy Zachodniej patrz: G. Robinson, *The killing season...* op. cit., s. 177 in.

Stany Zjednoczone udzieliły indonezyjskiemu wojsku konkretnej pomocy materialnej: wyposażyły w broń lekką i sprzęt do łączności<sup>362</sup> oraz dostarczyły listy nazwisk tysięcy komunistów<sup>363</sup>. Urzędnik ambasady USA w Jakarcie, Robert Martens, spędził dwa lata na sporządzaniu dokumentacji dotyczącej struktur PKI, nazwisk regionalnych, miejskich i innych lokalnych członków komitetów PKI oraz liderów stowarzyszonych organizacji masowych, w tym robotniczych, chłopskich, kobiecych i młodzieżowych. Listy z ich nazwiskami dostarczył armii indonezyjskiej po rzekomej próbie zamachu stanu. Zezwolenie na ich ujawnienie pochodziło od najwyższych urzędników ambasady USA, w tym byłego ambasadora Marshalla Greena – wiedzieli oni, że Suharto rozpoczął likwidację członków partii. Green w jednym z wywiadów wprost stwierdził, że Amerykanie posiadali wówczas znacznie więcej informacji o PKI niż ABRI<sup>364</sup>. Jak pisze Adrian Vickers, w tworzeniu „list śmierci” także bardzo pomocna okazała się CIA<sup>365</sup>, która przy braku możliwości przeprowadzenia legalnej i otwartej interwencji w interesie Stanów Zjednoczonych kreowała i rozpowszechniała w Indonezji zniekształcone informacje medialne przeciwko Sukarno. Wielka Brytania i Stany Zjednoczone już w 1962 roku zgodziły się w kwestii „zlikwidowania” Sukarno, szukającego „trzeciej drogi” między zimnowojennymi mocarstwami i próbującego wciągnąć do tego inne państwa Azji Południowo-Wschodniej<sup>366</sup>.

Wielka Brytania wykorzystała odsunięcie Sukarno od władzy, porozumiewając się z Suharto i nie protestując przeciwko czystkom wykonywanym przez ABRI, a tym samym wsparła Malesję w sporze z Indonezją o przynależność północnej części Kalimantanu (sprawa *Konfrontasi*)<sup>367</sup>. *Konfrontasi*, czyli konfrontacja między Indonezją a wspieraną przez Wielką Brytanię, Australię i Nową Zelandię Malesją, trwała od 1963 do 1966 roku. Prezydent Sukarno postrzegał powstanie Federacji Malesji jako przejaw neokolonializmu, któremu się ostro przeciwstawił. Indonezji zależało też na oderwaniu od Malesji stanów Sarawak i Sabah. Prozachodni reżim Suharto, w zamian za wsparcie Wielkiej Brytanii, zakończył konflikt 11 sierpnia 1966 roku, uznając niepodległość sąsiada<sup>368</sup>. Po analizie badacze skupieni wokół IPT 1965 jasno stwierdzili, że Brytyjczycy poparli masowe mordy

---

<sup>362</sup> CIA odpowiedziało pozytywnie na prośbę armii indonezyjskiej o dostarczenie wyposażenia komunikacyjnego. Sprzęt był bardzo ważny zarówno dla wewnętrznej komunikacji armii na rozległym archipelagu, jak i dla rozprzestrzeniania kampanii propagandowej. Radio było wówczas często jedynym i zarazem najbardziej wpływowym środkiem masowej komunikacji. Patrz: *Jejak CIA Pada Tragedi 1965*, Tempo Publishing 2015, s. 46.

<sup>363</sup> Od lat dziewięćdziesiątych XX wieku amerykańskie akta zawierające tysiące dokumentów związanych z masowymi mordami i udziałem w nich Stanów Zjednoczonych są sukcesywnie odtajniane. Na ten temat pisze Brad Simpson (ed.), *U.S. Embassy Tracked Indonesia Mass Murder 1965* (17 October 2017), National Security Archive, <https://nsarchive.gwu.edu/briefing-book/indonesia/2017-10-17/indonesia-mass-murder-1965-us-embassy-files> [dostęp: 21.03.2018].

<sup>364</sup> Zob: K. Kadane, *US Officials' Lists Aided Indonesian Bloodbath in '60s*, „Washington Post”, May 21, 1990, <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1990/05/21/us-officials-lists-aided-indonesian-bloodbath-in-60s/ff6d37c3-8eed-486f-908c-3eeafc19aab2/> [dostęp: 21.03.2018].

<sup>365</sup> A. Vickers, op. cit., s. 157.

<sup>366</sup> O. Boyd-Barrett, *Understanding: the second casualty*, w: S. Allan, B. Zelizer (eds), *Reporting War: Journalism in Wartime*, Routledge, London-New York 2004, s. 31.

<sup>367</sup> *Final report of the IPT 1965...*, op. cit., s. 62–70.

<sup>368</sup> Indonezyjska armia już wcześniej, w 1964 roku, sabotowała operację *Konfrontasi* i nawiązywała nieformalne kontakty w Malesji. Zob. G. Poulgrain, *The genesis of Konfrontasi. Malaysia, Brunei and Indonesia, 1945–1965*, Strategic Information and Research Development Centre, Bathurst 1998.

i że dokonali tego na trzy sposoby: poprzez zachęcanie do zabójstwa, udzielenie indonezyjskiej armii wolnej ręki poprzez zapewnienie, że nie dojdzie do brytyjskiej interwencji podczas niszczenia PKI, oraz za pomocą operacji propagandowych<sup>369</sup>. Departament Badań brytyjskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych (Information Research Department, IRD) koordynował operacje psychologiczne w porozumieniu z brytyjskim wojskiem, aby szerzyć „czarną” propagandę przedstawiającą PKI, indonezyjskich Chińczyków i Sukarno w złym świetle. To od brytyjskiej służby wywiadowczej MI6, stacjonującej w Singapurze, wyszła sfabrykowana informacja o rzekomej wysyłce broni z Chin, dostarczanej komunistom, powtarzana szeroko w międzynarodowych mediach<sup>370</sup>. Wysiłki te miały na celu powtórzenie sukcesów brytyjskiej wojny psychologicznej podczas malajskiego stanu wyjątkowego. 5 października 1965 roku w korespondencji z Jakarty brytyjski ambasador Andrew Gilchrist pisał do Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Londynie: „Nigdy nie ukrywałem swojego przekonania, że mała strzelanina w Indonezji byłaby niezbędnym wstępem do skutecznej zmiany”<sup>371</sup>.

Dokumenty z archiwów narodowych Australii ujawniają trzy główne kwestie dotyczące urzędników ambasady i masakr: ambasada australijska wiedziała, że mają miejsce zbrodnie na masową skalę, ale ich nie potępiła; Australia udzieliła aprobaty armii indonezyjskiej, która – o czym urzędnicy australijskiej ambasady wiedzieli – była odpowiedzialna za te masakry; Australia aktywnie przyczyniła się do masowej „antykomunistycznej hysterii” poprzez propagandowe transmisje za pośrednictwem Radia Australia. Kluczową postacią dla uzyskania poparcia Australii dla kampanii antykomunistycznej prowadzonej przez armię był wówczas australijski ambasador w Indonezji Keith „Mick” Shann. Na informacjach pochodzących od niego i jego urzędników rząd australijski opierał swoje decyzje<sup>372</sup>. W związku z tym z łatwością przyjął przekazaną przez Shanna reżimową wersję wydarzeń z 30 września, którą australijskie media masowo powielaly, a jeśli już wspominały o przemocy, to przesuwaly akcent na przemoc ze strony muzułmańskich bojówek, chroniąc tym samym indonezyjską armię. Rząd Australii w dużej mierze popierał nowy reżim wojskowy powstały za generała Suharto i nie potępił masakr, mających wówczas miejsce na wielką skalę w Indonezji. Co więcej, w 1975 roku rząd australijski wsparł Suharto w jego agresji na Timor Wschodni, oficjalnie uznając jego przejęcie przez Indonezję<sup>373</sup>.

---

<sup>369</sup> Analizę brytyjskiej polityki zagranicznej przedstawia także Mark Curtis, opisując ją jako „pomoc brytyjskim firmom w zdobyciu zasobów innych krajów” oraz „pomoc w uczynieniu świata bardziej niepewnym, nierównym i naruszającym prawa człowieka”, patrz: M. Curtis, *Web of Deceit: Britain's Real Role in the World*, Vintage, London 2003, s. 387–401.

<sup>370</sup> M. Curtis, *Covert support of violence will return to haunt us*, „The Guardian”, 6 Oct 2005, <https://www.theguardian.com/politics/2005/oct/06/iraq.iraq> [dostęp: 21.03.2018].

<sup>371</sup> Woryginalne: „I have never concealed from you my belief that a little shooting in Indonesia would be an essential preliminary to effective change”. Więcej na temat brytyjskiej propagandy w Indonezji i współpracy Wielkiej Brytanii ze Stanami Zjednoczonymi: G. Poulgrain, *The Genesis...*, op. cit.; J. Pilger, *Hidden Agendas*, Vintage Books, London, 1999; E. Murphy, *On the Mind and Freedom*, Lulu, London 2011.

<sup>372</sup> M. Millott, *Accomplice to atrocity?* „Inside Indonesia” Apr-Jun 2016, no. 124, <https://www.insideindonesia.org/accomplice-to-atrocity> [dostęp: 21.03.2018].

<sup>373</sup> K. McGregor, *Heads from the North: Transcultural Memorialization of the 1965 Indonesian Killings at the National Gallery of Australia*, w: K. McGregor, J. Melvin, A. Pohlman (eds), *The Indonesian genocide of 1965. Causes, dynamics and legacies*, Palgrave Macmillan 2018.

Żadne z tych państw (jak i sama Indonezja) nie skorzystało z zaproszenia IPT 1965, by podczas sesji w 2015 roku złożyć przed sędziami oświadczenie, a końcowy werdykt z 2016 roku został przez nie zupełnie zignorowany<sup>374</sup>. Co z odpowiedzialnością innych państw? Państwa sygnatariusze *Konwencji ONZ w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa*<sup>375</sup> zobowiązane są do przeciwdziałania aktom ludobójstwa i karania za nie. Polaryzacja świata trwająca aż do lat dziewięćdziesiątych XX w. sprawiała jednak, że nie podejmowano w tym kierunku niemal żadnych wysiłków. Udział państw trzecich w indonezyjskim ludobójstwie wymaga oddzielnego szczegółowego opracowania, jednak trudno o nim przynajmniej w ogólności nie wspomnieć, ponieważ jest czynnikiem wpływającym na politykę międzynarodową Indonezji oraz na proces *transitional justice*<sup>376</sup> we współczesnej Indonezji.

Odmawianie masowym indonezyjskim zbrodniom statusu ludobójstwa na arenie międzynarodowej i w samej Indonezji ma swoje źródło jeszcze w czasach zimnej wojny. Podczas gdy Indonezja nie była głównym aktorem zimnej wojny, to zamach stanu i późniejsza masakra były kluczowymi zdarzeniami w kontekście walki mocarstw. Należy pamiętać, że gdy Suharto doszedł do władzy w wyniku krwawego rozprawienia się z lewicą, na Zachodzie oficjalnie świętowano z tego powodu. Zniszczenie potencjalnego zagrożenia komunistycznego w Indonezji liderzy państw zachodnich uznali za zwycięstwo strategiczne, które pomogło odwrócić bieg zimnej wojny w Azji Południowo-Wschodniej. Magazyn „Time” natychmiast po krwawych czystkach doniósł o „najlepszej od lat wiadomości dla Zachodu pochodzącej z Azji”<sup>377</sup>. W narracji Suharto masowe zbrodnie jawiły się jako samoobrona państwa indonezyjskiego, konieczny krok do wykorzenia komunizmu, zagrażającego stabilności i jedności państwowej. Ta narracja, doskonale wpisując się w warunki zimnowojenne, szybko i bezkrytycznie została przyjęta przez Stany Zjednoczone i większość ich sojuszników gotowych do walki z komunizmem.

## Wsparcie materialne dla reżimu

Przez dziesiątki lat Suharto postrzegany był na arenie międzynarodowej przez rządy państw zachodnich jako ten, który uratował swój kraj<sup>378</sup>. Bogactwa naturalne archipelagu indonezyjskiego nadal znajdują się często pod kontrolą zachodnich koncernów, uzyskaną przez nie w zamian za polityczną i ekonomiczną pomoc reżimowi Suharto.

Kontrakty umożliwiające rabunkową gospodarkę i powodujące degradację środowiska naturalnego zostały zawarte za czasów Orde Baru i wiele z nich obowiązywało przez długie lata. Przykładem niech będzie Grasberg, jedna z największych odkrywkowych kopalni złota i miedzi na świecie, umiejscowiona w Papui Zachodniej. Freeport McMoran uzyskał

---

<sup>374</sup> Należy jednak wyraźnie podkreślić, że werdykt panelu sędziowskiego trybunału ludowego nie ma żadnej mocy w rozumieniu międzynarodowego prawa karnego ani w Indonezji, ani na arenie międzynarodowej.

<sup>375</sup> Konwencja przyjęta została przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 9 XII 1948 r. Polska ratyfikowała ją z zastrzeżeniami. Patrz: *Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa, uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 9 grudnia 1948 r.*, Dz.U. 1952, nr 2, poz. 9 ze zm.

<sup>376</sup> W polskiej literaturze termin ten tłumaczy się jako „sprawiedliwość tranzytywna” bądź „sprawiedliwość okresu przejściowego”.

<sup>377</sup> *Indonesia. Vengeance with a smile*, „Time”, 15 VII 1966, cyt. za: J. Melvin, *The army...*, op. cit., s. 7.

<sup>378</sup> A. Vickers, op. cit., s. 157.

pozwolenie na eksploatację złóż wkrótce po dojściu Suharto do władzy. Eksploatacja zasobów w tej kopalni wiązała się z ogromną przemocą, wysiedleniami i śmiercią tysięcy rdzennych mieszkańców, a także degradacją środowiska naturalnego<sup>379</sup>.

W listopadzie 1967 roku w Genewie odbyła się specjalna konferencja inwestycyjna sponsorowana przez amerykańską korporację Time-Life. Wzięli w niej udział przedstawiciele mocarstw zachodnich, banków, koncernów naftowych, największych światowych korporacji (General Motors, Imperial Chemical Industries, British American Tobacco, British Leyland, Siemens, International Paper Corporation, US Steel i wiele innych)<sup>380</sup> oraz ekonomiści Suharto wykształceni na amerykańskich uczelniach<sup>381</sup>, którzy indonezyjską gospodarkę, sektor po sektorze, „sprzedawali” zachodnim koncernom<sup>382</sup>. Największe światowe koncerny, pod przywództwem Davida Rockefellera, dostały wszystko, co Richard Nixon nazwał „najbogatszym skarbem zasobów naturalnych, największą nagrodą w Azji Południowo-Wschodniej”<sup>383</sup>. Aż do lat osiemdziesiątych XX w. korzystały z darmowej siły roboczej, jaką stanowili więźniowie polityczni<sup>384</sup>. Niechlubnym przykładem może być właściciel marki Goodyear, wykorzystujący więźniów politycznych jako niewolników do pracy na kontrolowanych plantacjach kauczuku<sup>385</sup>. Amerykański Mobil Oil zabezpieczył prawa do poszukiwania ropy naftowej na Sumatrze, a także zakup spółki Asamera Oil Company. Freeport McMoran pozyskał gigantyczne zasoby miedzi w Papui Zachodniej, konsorcjum amerykańsko-europejskie otrzymało nikiel, a Alcoa dostała indonezyjski boksyt. Firmy amerykańskie, japońskie i francuskie zyskały kontrolę nad lasami tropikalnymi Sumatry<sup>386</sup>. Wśród innych korporacji biorących udział w tej grabieży zasobów naturalnych można wymienić choćby Tyre and Rubber, Aluminium Corporation of America, Unilever Soap and Oil, pozyskujący tony indonezyjskiego oleju palmowego. Wszystko to za wydatną pomoc rozwojową z Zachodu i wsparcie finansowe rodziny Suharto i wojska indonezyjskiego. Międzynarodowe firmy

---

<sup>379</sup> Patrz przykładowo: K. Anderson, *Colonialism and Cold Genocide: The Case of West Papua*, „Genocide Studies and Prevention: An International Journal” 2015, vol. 9, issue 2, s. 9–25.

<sup>380</sup> Patrz: Ph. McMichael, *Development and Social Change: A Global Perspective*, 5th edition (*Sociology for a New Century*), SAGE Publications 2011, s. 119–120.

<sup>381</sup> Chodzi o tzw. „mafie z Berkeley”, wykształconych w Stanach Zjednoczonych m.in. dzięki Fundacji Forda bądź absolwentów prowadzonego przez profesorów z Berkeley wydziału ekonomii na Uniwersytecie Indonezyjskim (UI). Na początku lat sześćdziesiątych wszyscy studenci, którzy zostali wysłani za granicę dzięki stypendiom tej fundacji, wrócili do Indonezji i zaczęli zajmować stanowiska wykładowców w indonezyjskim Sztapie Armii i Kolegium Dowodzenia. Wraz z objęciem rządów przez Suharto i armię do działania powołano, przygotowaną już wcześniej, nową „elitę modernizacyjną”, trzymaną w gotowości, gdy przyjdzie czas zastąpić Sukarno. Wspomniana „mafia” zajmowała technokratyczne stanowiska w rządzie.

<sup>382</sup> M. Curtis, *Complicity in Million Deaths*, 2003, w: J. Pilger (ed.), *Tell me no lies. Investigative Journalism and its Triumphs*, Vintage Books, London 2011, s. 502.

<sup>383</sup> J. Pilger, *Our model dictator*, „The Guardian” 28.06.2008,

<https://www.theguardian.com/commentisfree/2008/jan/28/indonesia.world> [dostęp: 21.03.2018].

<sup>384</sup> Amerykański reżyser filmowy Joshua Oppenheimer wzmiankuje o tym w swoim filmie „Scena ciszy” z 2014 roku. W jednym z udzielonych wywiadów reżyser przyznaje, że jako Amerykanin jest współwinnym doprowadzenia przez jego kraj do ustanowienia na świecie wielu rządów autorytarnych. Zob. M. Behlil, „The look of silence”. *An interview with Joshua Oppenheimer and Adi Rukun*, „Cineaste” 2015, vol. 40, no. 3, s. 27.

<sup>385</sup> G. Poulgrain, *JFK vs. Allen Dulles: Battleground Indonesia*, Skyhorse Publishing, New York 2020; H. Farid, *Indonesia's original sin: Mass killings and capitalist expansion, 1965–66*, w: Kuan-Hsing Chen, Beng Huat Chua (eds), *The Inter-Asia Cultural Studies Reader*, Routledge 2007, s. 216.

<sup>386</sup> J. Pilger, op. cit.

zmagające się z konkurencją, takie jak General Motors, AT&T, Lucent Technologies, NEC, Hughes i Siemens, nawiązały relacje z członkami rodziny Suharto. Posiadanie członka rodziny lub jednego z wąskiego kręgu potentatów Suharto jako partnera biznesowego było pewnym sposobem na uzyskanie lukratywnego kontraktu.

Obywatele indonezyjscy mieli szybko poczuć, że ich kraj zmienia się na lepsze i w błyskawicznym tempie się rozwija<sup>387</sup>, co miało wpłynąć na ich poczucie bezpieczeństwa i akceptację dla działań armii. Suharto nie miał w zwyczaju uzgadniania polityki zagranicznej z opinią publiczną, co utrzymywało masy, poddawane agresywnej propagandzie, w zupełnej niewiedzy. Ludność zauważała natomiast ogromne inwestycje drogowe, mostowe, powstające fabryki, a wraz z nimi szkoły i szpitale. Reżim był niejednokrotnie wspierany i chwalony za swoją politykę gospodarczą na arenie międzynarodowej przez Bank Światowy i Międzynarodowy Fundusz Walutowy<sup>388</sup>. Wśród gospodarczych i społecznych przykładów osiągnięć reżimu, powodujących jego legitymizację w oczach społeczeństwa, należy wymienić spektakularne opanowanie inflacji i stabilizację waluty, rozwój bankowości prywatnej, przyciągnięcie inwestycji zagranicznych i związany z tym szybki wzrost gospodarczy, wprowadzenie upraw nowych roślin, samowystarczalność w produkcji ryżu, wzorcowe ograniczenie nadmiernego przyrostu naturalnego, likwidację analfabetyzmu, wreszcie scentralizowanie i umocnienie państwa. Jednocześnie Elizabeth Collins, pisząc z perspektywy prowincji na Sumatrze Południowej, zwraca uwagę na to, jak reżim Suharto doprowadził do powstania rolnictwa na dużą skalę, kapitałochłonnych gałęzi przemysłu i zwiększenia wydobycia surowców naturalnych przez zagraniczne firmy w Indonezji, co skutkowało wywłaszczeniem rdzennych rolników z ziemi, koniecznością ich migracji do miast i podejmowaniem przez nich niskowyzwalifikowanych prac w sektorach przemysłowych miast, a w efekcie skrajnym ubóstwem migrantów i wzrostem osadnictwa w slumsach<sup>389</sup>. Wszystko to

---

<sup>387</sup> Indonezja od późnych lat sześćdziesiątych rozpoczęła okres szybkiego i trwałego wzrostu gospodarczego, który wynosił średnio 6,7 procent rocznie i trwał przez trzy dekady, aż do kryzysu gospodarczego w Azji w latach 1997–1998. Program planowania rodziny spowodował zmniejszenie przyrostu naturalnego ze średnio 2,4 procent w 1965 roku do 1,8 procent w latach 1980–1996. Wynikający z tego średni wzrost populacji o 2,0 procent doprowadził do średniego rocznego wzrostu PKB na mieszkańca o 4,7 procent, jednego z najwyższych wskaźników wśród szybko rozwijających się gospodarek wschodzących na świecie. PKB na mieszkańca wynosił około 100 USD w połowie lat sześćdziesiątych XX wieku, osiągnął 580 USD w 1982 roku i prawie 1000 USD na początku lat 90. Szybkemu i trwałemu rozwojowi Indonezji towarzyszyło również stałe zmniejszanie się liczby przypadków absolutnego ubóstwa. Patrz: Kian Wie Thee, *Indonesia's Economic Development During and After the Soeharto Era: Achievements and Failings. In Indonesia's Economy since Independence*, ISEAS-Yusof Ishak Institute 2012, s. 69–89.

<sup>388</sup> Eric Toussaint pisze o „podręcznikowej” polityce wspierania reżimu przez BŚ i MFW: o ingerencji w sprawy wewnętrzne kraju, wsparciu dla reżimu dyktatorskiego winnego zbrodni przeciwko ludzkości, pomocy dla reżimu odpowiedzialnego za agresję na sąsiedni kraj (aneksja Timoru Wschodniego w 1975 roku) oraz rozwoju wielkich projektów, które jednocześnie pociągają za sobą masowe transfery ludności, grabież zasobów naturalnych z korzyścią dla międzynarodowych korporacji i agresję przeciwko rdzennej ludności. Patrz: E. Toussaint, *The World Bank: a never-ending coup d'état. The hidden agenda of the Washington Consensus*, Vikas Adhyayan Kendra, Mumbai 2007. David E. Sanger wskazuje, że BŚ promował rozwój Indonezji jako jeden z największych swoich sukcesów, po czym po kryzysie finansowym w 1997 roku i u schyłku dyktatury Suharto gwałtownie zmienił swoją politykę. Patrz: D. E. Sanger, *World Bank Beats Breast For Failures In Indonesia*, „New York Times”, 11.02.1999, <https://www.nytimes.com/1999/02/11/world/world-bank-beats-breast-for-failures-in-indonesia.html> [dostęp: 21.03.2018].

<sup>389</sup> E. Fuller Collins, *Indonesia betrayed: how development fails*, University of Hawaii Press, Honolulu 2007.

powoduje, że tak trudno jest jednoznacznie ocenić politykę reżimu, a Indonezyjczycy wciąż pamiętają Suharto jako Ojca Rozwoju (*Bapak Pembangunan*). Podczas szybkiego wzrostu gospodarczego doszło do wytworzenia klasy średniej, szczególnie w Jakarcie, do której trafiało bogactwo sprowadzone z zewnętrznych prowincji, takich jak Aceh czy Papua Zachodnia. To tylko jeden z elementów jawanizacji archipelagu.

Spółeczeństwo indonezyjskie, któremu nareszcie zaczęło się lepiej żyć, nie zauważyło jednak najważniejszego – rozwój kraju miał przede wszystkim służyć utrzymaniu dyktatorskich rządów Suharto i bogaceniu się jego klanu i współpracowników. Armia ukrywała swoje rzeczywiste dochody i wydatki<sup>390</sup>. Reżim skutecznie „kupował” masy, a te nie dostrzegały patologii na styku międzynarodowego i krajowego biznesu i polityki<sup>391</sup>.

Hilmar Farid zwraca uwagę na ekonomiczny wymiar ludobójstwa w kontekście akumulacji kapitału pierwotnego. Masowe zabójstwa i aresztowania, wywłaszczenie ludzi z ich domów i ziemi oraz eliminacja formacji politycznych klasy robotniczej stanowiły integralną część strategii gospodarczej Suharto i wąskiej kliki oficerów armii. Związek między represjami politycznymi a strategią gospodarczą jest całkowicie jasny. Suharto i jego sprzymierzeni oficerowie wojskowi zorganizowali represje i odsunęli od władzy prezydenta Sukarno, mając już w planach przyszłą strategię gospodarczą kapitalistycznego wzrostu i związaną indonezyjskiej gospodarki z Zachodem, a tym samym zakończenie antyimperialistycznego programu Sukarno. Planowali otrzymać pomoc zagraniczną, pożyczki i inwestycje z krajów zachodnich oraz uzyskać dostęp do rynków zachodnich dla indonezyjskiego eksportu. Masowa przemoc kierowana przez armię spowodowała oddzielenie dużej liczby ludzi od środków produkcji i utrzymania. Państwo reżimowe, powstałe w wyniku kampanii terroru, poświęciło się w kolejnych latach promowaniu interesów kapitału krajowego i zagranicznego. Wywłaszczało obywateli na potrzeby realizacji dużych projektów rozwojowych i utrzymywało bierne, posłuszne masy, stosując ten sam rodzaj terroru i przemocy, jaki stosowało do przejęcia władzy. Jakkolwiek sprzeciw wobec działań reżimu wiązał się natychmiast z oskarżeniem o komunizm. Reżim Suharto był jednak całkowicie zależny od pomocy zagranicznej i pożyczek oraz konieczności utrzymania wzrostu gospodarczego ze względu na konieczność legitymizacji swojej władzy, musiał więc znaleźć sposoby na zharmonizowanie własnych interesów z interesami kapitału zagranicznego<sup>392</sup>.

Wydarzenia z 1965 roku przez długi czas podlegały mistyfikacji i spekulacjom. Rzekoma próba zamachu stanu i masakry zainicjowane wkrótce potem przez wojsko były od samego początku przedmiotem polemik w środowisku akademickim i poza nim w zagranicznych ośrodkach naukowych. Jak wskazują Martijn Eickhoff, Gerry van

---

<sup>390</sup> Thee Kian Wie, op. cit.

<sup>391</sup> W maju 1999 roku, po upadku reżimu w 1998 roku, „Time Asia” oszacował majątek klanu Suharto na siedemdziesiąt trzy biliony dolarów amerykańskich w gotówce, akcjach, majątku korporacyjnym, biżuterii i dziełach sztuki. Z tego dziewięć milionów było zdeponowanych w banku austriackim. Rodzina kontrolowała około trzydziestu sześciu tysięcy kilometrów kwadratowych nieruchomości, w tym sto tysięcy przynależało na najlepsze biurowce w Jakarcie, oraz czterdzieści procent gruntów w Timorze Wschodnim. Patrz: M. Bennedsen, J. Fan, *The Family Business Map: Assets and Roadblocks in Long Term Planning* (INSEAD Business Press), Palgrave Macmillan 2014.

<sup>392</sup> Patrz: F. Hilmar, *Indonesia's original sin: mass killings and capitalist expansion, 1965–66*, „Inter-Asia Cultural Studies” 2005, vol. 6, no. 1, s. 3–16.



Klinken i Geoffrey Robinson, dyskusje na ten temat często naznaczone były antagonizmami politycznymi z czasów zimnej wojny, gdy świat zachodni wspierał reżim Suharto. W latach siedemdziesiątych można było zdaniem badaczy dostrzec dwie równie upolitycznione percepcje masowej przemocy. W prawicowej (horyzontalnej) interpretacji podkreślano rolę zwykłych oburzonych ludzi chcących się zemścić na PKI za zdradę, podczas gdy w lewicowo-liberalnej (wertykalnej) zwracano uwagę na zmanipulowanie mas społecznych przez wojsko. Dopiero w ciągu dwóch ostatnich dekad, tj. po 1998 roku, przeprowadzono szereg rzetelnych, szczegółowych analiz, pozwalających lepiej zrozumieć zbrodnie w Indonezji i stworzyć solidną bazę wiedzy na temat mechanizmów rozwijania się tam przemocy systemowej<sup>393</sup>.

---

<sup>393</sup> M. Eickhoff, G. van Klinken, G. Robinson, *1965 today. Living with the Indonesian massacres*, „Journal of Genocide Research” 2017, vol. 19, issue 4, s. 451.

## Rozdział 2. Polityka pamięci – polityka wrogości

### W kierunku władzy nad pamięcią

#### Instytucjonalne budowanie narracji

Armia od początku wiedziała, jak ma prowadzić politykę pamięci wobec zbrodni. Historiografia Nowego Porządku była niczym innym jak „umitycznieniem” (*pemitosan*) roli wojska i wykreowaniem Suharto na „wybawiciela narodu indonezyjskiego”. Głównym motorem napędowym pisania na zlecenie reżimowej wersji historii było dążenie do legitymizacji rządów Suharto. Wykreowanie i kultywowanie tego mitu wymagało wielu działań, w tym edukacyjnych, muzealnych, medialnych, w których reżim ukrywał prawdę, zniekształcał, fałszował ją i tworzył „fakty historyczne”. Od początku swojego istnienia reżim cenzurował wszystko, co pojawiało się w sferze informacji i kultury.

Welmoed Koekebakker pisze, że armia odniosła propagandowy sukces, kreując mit heroicznej walki o niepodległość, który zapewnił ideologiczną podstawę roli wojska w konstelacji politycznej i życiu społecznym w Indonezji<sup>394</sup>. Dla reżimu ważne było zaszczerpienie w społeczeństwie przekonania, że armia została utworzona przez lud Indonezji, a nie przez cywilnych przywódców politycznych. Miało się to tym samym wiązać z poczuciem, że armia narodziła się ze społeczeństwa, walcząc o niepodległość i jej utrzymanie nawet wtedy, gdy przywódcy cywilni rzekomo się poddali<sup>395</sup>. To z kolei miało uzasadniać zwiększoną rolę sił zbrojnych o kwestie pozamilitarne. Nawet jeżeli lud Indonezji pojawia się w narracji historycznej reżimu, to jego rola ogranicza się do zwracania się do armii z prośbą o ochronę, instrukcje i wskazówki do realizacji rozwoju państwa bądź też do bycia bezwolną, bezmyślną lub niebezpieczną masą, którą aparat państwowy musi sterować i kontrolować, by poprzez organizację zamieszek i buntów (tak jak w przypadku PKI) nie stanowiła zagrożenia dla państwa i społeczeństwa.

Główną instytucją odpowiedzialną za kształtowanie polityki pamięci było Centrum Historyczne ABRI (*Pusat Sejarah ABRI*, dalej Centrum), powstałe już w 1964 roku, by kreować i głosić wojskową wersję historii walki o niepodległość. Pierwszy projekt Centrum bardzo szybko, jeszcze w tym samym roku, zakończył się wydaniem „*Sedjarah Singkat Perjuangan Bersendjata Bangsa Indonesia*” („Zwięzłej historii walki zbrojnej narodu indonezyjskiego”)<sup>396</sup>. Publikacja podkreślała udział armii w zdobyciu i utrzymaniu niepodległości kraju<sup>397</sup>, odzwierciedlając przy tym wizję historii generała Nasutiona, i była odpowiedzią na ówczesną politykę PKI, prowadzoną przez tę partię od połowy lat pięćdziesiątych.

---

<sup>394</sup> Patrz: W. Koekebakker, *Keretakan di Markas Cilangkap*, w: M. Broek (ed.) *Stop Perdagangan Senjata ke Indonesia: Perspektif Eropa tentang Perdagangan Senjata ke Sebuah Rezim Militer*, Alihbahasa Erpan Faryadi, PIPHAM, MAK, dan ENAAT, Jakarta 1995.

<sup>395</sup> Armia przedstawiała zesłanie przez władze kolonialne niepodległościowców Sukarno i Hattę na wyspy we wschodniej Indonezji jako poddanie się wrogowi.

<sup>396</sup> Kelompok Kerja Universitas Indonesia, *Sejarah Singkat Perjuangan Bersenjata Bangsa Indonesia*, Jakarta 1964.

<sup>397</sup> Wliczając w to tłumienie buntów antynarodowych z lat pięćdziesiątych oraz aneksję zachodniego Irianu (dzisiejszych Papui i Papui Zachodniej).

Rywalizacja o narrację historyczną w latach sześćdziesiątych, jeszcze przed zamachem, była widoczna przede wszystkim w podejściu do Zdrady z Madiun z 1948 roku. Aidit, korzystając ze wsparcia Sukarno i części społeczeństwa indonezyjskiego, zaczął głosić, że PKI padła raczej ofiarą prowokacji, niż przeprowadziła rewoltę przeciwko republice. Ta wersja wydarzeń, rozprzestrzeniająca się w społeczeństwie, zelektryzowała armię, w tym zwłaszcza Nasutiona, zdeterminowanego, by wersja ABRI nie została w żaden sposób zmarginalizowana. Główna narracja armii głosiła, że PKI „zawsze była” bandą niereligijnych zdrajców narodu, represjonujących „niewinnych” muzułmanów, których z kolei uratować mogła tylko heroicznie walcząca armia<sup>398</sup>. Jak ujęła to Ruth McVey, dla PKI historia stawała się zbyt ważna, żeby pozostawić ją po prostu historykom uniwersyteckim<sup>399</sup>, i obie strony konfliktu aktywnie szerzyły korzystną dla siebie wersję wydarzeń.

Centrum nawiązało kontakty z historykami z Uniwersytetu Indonezyjskiego (Universitas Indonesia, UI), w tym z Nugroho Notosusanto, później kluczową postacią kreującą politykę pamięci reżimu, i innymi naukowcami, którzy już od lat pięćdziesiątych prowadzili kursy akademickie dla oficerów armii. Po stłumieniu G30S Centrum zabrało się natychmiast do wyteżonej pracy. Jeszcze w trakcie trwania masowych mordów została opublikowana pierwsza książka traktująca o zdradzie PKI, pod tytułem „40 Hari Kegagalan ‘G30S’, 1 Oktober-10 November 1965” („40 dni porażki Ruchu 30 Września”), napisana przez historyków z Uniwersytetu Indonezyjskiego. Pierwsze wydanie pojawiło się 27 grudnia 1965 roku. Książka zawierała, powtarzane potem przez dekady, dogmaty reżimu<sup>400</sup>. Była wynikiem pracy zespołu Nugroho Notosusanto, ale inspiratorem jej powstania i nadzorującym treść książki był generał Nasution. Ta publikacja była pierwszym i zarazem najważniejszym krokiem do budowania polityki pamięci. Nikt nie śmiał kwestionować ustaleń zawartych w publikacji przygotowanej przez Nugroho w momencie, gdy wciąż trwały masowe mordy i aresztowano tysiące ludzi w kraju za rzekome wspieranie komunistów.

Armia postanowiła natychmiast zareagować, gdy w 1967 roku dowiedziała się o istnieniu w Stanach Zjednoczonych alternatywnej wersji historii zamachu. Chodziło o raport badawczy mający mieć początkowo poufny charakter, tzw. Cornell Paper sporządzony na Uniwersytecie Cornella przez troje amerykańskich naukowców: Ruth McVey, Fredericka Bunnella i Benedicta Andersona. Raport ukazywał zamach jako wynik kilku wewnętrznych konfliktów w indonezyjskiej armii, a także szerszy, zimnowojenny kontekst zbrodni. W dokumencie autorzy postawili klarowną tezę o udzieleniu przez Stany Zjednoczone pomocy reżimowi Suharto. Zarówno rząd indonezyjski, jak i amerykański były zainteresowane zatem szybkim opublikowaniem indonezyjskiej wersji historii w języku angielskim. Książka zawierająca oficjalną narrację reżimu została przetłumaczona na język angielski przez Nugroho Notosusanto i jego bliskiego współpracownika Ismaila Saleha przy udziale strony amerykańskiej w Stanach

---

<sup>398</sup> S. E. Wieringa, N. Katjasungkana, op. cit., s. 60.

<sup>399</sup> R. McVey, *The Enchantment of the Revolution: History and Action in an Indonesian Communist Text*, w: A. Reid, D. Marr (eds), *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, Asian Studies Association of Australia, Heinemann, Kuala Lumpur 1979.

<sup>400</sup> K. E. McGregor, *History in Uniform...*, op. cit., s. 39.

Zjednoczonych, gdzie obaj przebywali na zaproszenie tamtejszego rządu. Jak stwierdza Ariel Heryanto, kontrargumentacja była konieczna, ponieważ rząd Suharto nie mógł zagranicznych komentatorów w żaden sposób zignorować, uciszyć czy zabić<sup>401</sup>.

W przedmowie do książki anglojęzycznej (o poszerzonej treści w stosunku do indonezyjskiego oryginału) znalazło się wyjaśnienie, że jest to odpowiedź na kampanię prowadzoną przez „niektóre kręgi w zachodnich państwach przeciwko rządowi Orde Baru”<sup>402</sup>. Za tym, że była to reakcja na Cornell Paper, przemawia dodatkowo fakt, że jeden z rozdziałów „udowadnia”, iż zamach nie był wewnętrzną sprawą armii, a poza tym zawarto w nim „dowody” z posiedzeń Nadzwyczajnego Trybunału Wojskowego, który miał miejsce w dwa lata po zabójstwie generałów<sup>403</sup>.

Władze państwowe chciały być postrzegane przez naród jako jedyny prawowity realizator kontrolowanego procesu, wprowadzający Indonezję w nową erę postępu i dobrobytu. To centralistyczne podejście towarzyszyło wszystkim działaniom w państwie, ale historiografia miała szczególne wówczas znaczenie. Powstanie państwa narodowego wymagało wielkiej narracji, która mogłaby objąć wszystkich mieszkańców archipelagu i przekonać ich, że świetlana przyszłość możliwa jest tylko przy utrzymaniu jedności narodowej. Historiografia indonezyjska skupiała się na trzech ważnych okresach w historii „narodu indonezyjskiego”: „złotej erze przedkolonialnej”, w której zdaniem ojców niepodległości indonezyjskiej zauważalny już był „rdzeń tożsamości narodowej”; „ciemności rządów kolonialnych i ucisku”, po którym odrodzenie narodowe i walka rewolucyjna ostatecznie doprowadziły do wolności i niepodległości<sup>404</sup>. Do tego historycznego porządku, ugruntowanego już w czasach demokracji sterowanej, dodano kolejny rozdział traktujący o tym, jak Indonezyjczycy musieli mierzyć się z konfliktami wewnątrz własnego narodu oraz jak całą tę trudną sytuację rozwiązał Suharto, doprowadzając do stabilizacji i równowagi w kraju. Ustanowiony na zawsze porządek w państwie, wolny od wydarzeń niepokojących naród, miał trwać aż po „kres historii”<sup>405</sup>. Co ważne, autorzy za początek Orde Baru uważali podpisanie *Supersemar*, a nie 1 października 1965 roku, co pozwalało odciąć się od odpowiedzialności za masakry z przełomu lat 1965 i 1966. Analiza prac historycznych Nasutiona, jaką przeprowadził między innymi Asvi Warman Adam, dowodzi, że koncepcja nowego reżimu była przez Nasutiona opracowywana już od lat pięćdziesiątych jako przeciwwaga dla rządów Sukarno<sup>406</sup>.

Ostatecznie „dopracowana” wersja historii Indonezji, której tworzenie rozpoczęło się jeszcze za czasów Sukarno, została zaaprobowana przez Suharto i opublikowana w 1975

---

<sup>401</sup> A. Heryanto, *State terrorism...*, op. cit.

<sup>402</sup> Jednak w publicznym obiegu w Indonezji ta rozszerzona wersja publikacji w języku indonezyjskim nie pojawiła się aż do 1989 roku. Patrz: N. Notosusanto, Ismail Saleh, *Tragedi nasional: percobaan kup G 30 S/PKI di Indonesia*, PT Intermasa, Jakarta 1989.

<sup>403</sup> Patrz: K. E. McGregor, *History in Uniform...*, op. cit.

<sup>404</sup> Jest to schemat historiografii często powtarzający się w przypadku postkolonialnych reżimów, patrz: A. Mbembe, *On the Postcolony*, University of California Press, London 2001.

<sup>405</sup> Patrz: H. S. Nordholt, B. Purwanto, R. Saptari (eds.), *Perspektif baru penulisan sejarah Indonesia*, Yayasan Obor Indonesia, KITLV-Jakarta 2008.

<sup>406</sup> Patrz: Asvi Warman Adam, *Militerisasi sejarah Indonesia: Peran A.H. Nasution*, w: H. S. Nordholt, B. Purwanto, R. Saptari (eds.), *Perspektif baru penulisan sejarah Indonesia*, Yayasan Obor Indonesia, KITLV-Jakarta 2008, s. 111–124.

roku jako „Sejarah Nasional Indonesia” („Historia Narodowa Indonezji”)<sup>407</sup> i w swoich głównych założeniach obowiązuje do dziś. Ówczesny minister kultury i edukacji Syarif Thayeb zaznaczył, że to dzieło stało się wzorcową pracą o historii Indonezji i że ustanowiło normy nauczania historii narodu, zapewniając podstawę merytoryczną podręczników szkolnych na wszystkich poziomach<sup>408</sup>. Składająca się z sześciu tomów „Sejarah Nasional Indonesia” była pierwszą całościową narodową historią napisaną przez Indonezyjczyków i stanowiła odpowiedź na historiografię kolonialną. Tom szósty tej publikacji był kluczowy, ponieważ zawierał genezę reżimu i legitymizował podwójną rolę armii: jako obrońcy suwerenności narodowej i podmiotu wspierającego rozwój narodowy. Ówczesny redaktor publikacji, Sartono Kartodirdjo, skupiał się na idei Indonezji jako państwa narodowego i kształtowaniu tożsamości narodowej jako procesu przedkolonialnego. W 1984 roku ukazała się kolejna wersja tej obszernej publikacji, której redaktorem był m.in. wspomniany już historyk wojskowości Nugroho Notosusanto. Notosusanto podniósł rangę sił zbrojnych do sił formujących naród. W tej wersji tom szósty ukazywał Orde Baru jako gwaranta stabilności politycznej i gospodarczej w Indonezji oraz konieczną „integrację” regionu Timoru Wschodniego<sup>409</sup>. Ignorując dynamikę społeczną, kulturalną lub gospodarczą, autorzy tego dzieła, przekształcili opowieść o trzech wiekach w jedną ciągłą walkę o indonezyjskie państwo przeciwko szeregowi wrogów – najpierw kolonialnym Holendrom, potem Japończykom, a następnie wrogom wewnętrznym, takim jak komuniści i separatyści. W 1993 roku pojawiła się nowa edycja historii narodowej, zawierająca tom siódmy<sup>410</sup> z zarysem polityki państwa, stanowiąca „rażącą propagandę Orde Baru”<sup>411</sup>. Wszystkie tomy tej serii do dziś stanowią punkt odniesienia dla obowiązujących podręczników szkolnych.

Ważnym elementem propagandy reżimu było nauczanie „właściwej” historii już na początkowym etapie edukacji szkolnej. Stąd obowiązkowe dwa przedmioty w szkołach podstawowych, gimnazjach i szkołach średnich: Nauczanie historii walki narodu (*Pendidikan Sejarah Perjuangan Bangsa*, PSBN) oraz Nauczanie moralności Pancasila (*Pendidikan Moral Pancasila*). PSBN zostało włączone do Wytocznych polityki państwa (Garis-Garis Besar Haluan Negara, GBHN) na mocy dekretu Ludowego Zgromadzenia Doradczego (TAP MPR nr II/MPR/1983). Zespół Nugroho tak dobierał treści do podręczników, by podkreślić rolę armii w walce o niepodległość oraz umniejszyć rolę Sukarno<sup>412</sup>. PSBN i jego program nauczania stanowiły dowód na to, że szkolna edukacja

---

<sup>407</sup> S. Kartodirdjo et. al., *Sejarah Nasional Indonesia*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta 1975.

<sup>408</sup> A.-G. Nilsson Hoadley, *Indonesian Literature vs New Order Orthodoxy: The Aftermath of 1965-1966*, NIAS Press 2005, Copenhagen, s. 5.

<sup>409</sup> D. Marwati, N. Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia*, vol. 6, Balai Pustaka/Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Jakarta, 1984.

<sup>410</sup> A. Gonggong et. al., *Sejarah Nasional Indonesia*, vol. 7, P & K, Jakarta 1993.

<sup>411</sup> H. S. Nordholt, B. Purwanto, R. Saptari (eds), op. cit., s. 13.

<sup>412</sup> Z nauczaniem PSPB w szkołach średnich wiąże się skandal. Gdy nie było jeszcze podręczników do tego przedmiotu, nauczyciele korzystali z książki dla szkół średnich (*Sejarah Nasional Indonesia* untuk SMP Jilid III), w której znajdował się zapis, że Sukarno pobierał od międzynarodowych korporacji prowizję za możliwość eksportu do Indonezji oraz że w zagranicznych bankach zdeponowane są miliony dolarów na jego nazwisko. Przeciwno temu zapisowi protestowała nie tylko rodzina Sukarno, ale i historycy oraz naukowcy. Tekst został ostatecznie usunięty z książki, ale skandal PSPB podzielił środowisko historyków. Odpowiedzialność spadła na Nugroho Notosusanto, wówczas Ministra Edukacji i Kultury (Menteri

historyczna była odzwierciedleniem historii wojskowości, a nawet historii policji, natomiast przedstawiona w nim historia Indonezji – synonimem walki zbrojnej. W każdym z podręczników do PSBN można było znaleźć militarystyczne akcenty i symbole. Treść książek była przeładowana militarnym słownictwem, jak chociażby w tytułach rozdziałów: „Walka...”, „Bitwa...”, „Opór...”, „Wojna...”, „Armia...”<sup>413</sup>. Dziś także postkolonialną historię Indonezji w szkolnych podręcznikach do historii trudno inaczej odczytać niż jako serię kryzysów zagrażających jedności narodowej, które w odpowiednim czasie i we właściwy sposób zostały rozwiązane dzięki interwencji wojska, przez co działania sił zbrojnych i interesy narodowe są zgodne<sup>414</sup>.

## Poświęcony armii

Nie jest niczym nadzwyczajnym, jak wskazuje Kate McGregor, że Indonezja miała swojego głównego historyka ani nawet to, że był nim historyk wojskowy. W przypadku Nugroho Notosusanto istotne jest jednak, że z własnej woli poświęcił się produkowaniu historii dla reżimu wojskowego, a jego głównym celem była legitymizacja rządów Suharto. W zamian za swoje zaangażowanie w proces umacniania reżimu musiał mierzyć się także z nieustannym wyobcowaniem i ciągłymi drwinami i szyderstwami ze strony innych historyków indonezyjskich. Odpowiedzi na pytania, dlaczego zdecydował się w ten sposób zbudować swoją karierę jako historyka i jednocześnie dlaczego był tak użyteczny dla reżimu, kryją się poniekąd w osobistej historii Notosusanto<sup>415</sup>. Historyk ten pochodził z bogatej jawajskiej rodziny, z koneksjami, powiązaniem w administracji, w której wykształcenie było bardzo istotne. Jego ojciec był profesorem prawa islamskiego na Uniwersytecie Gadjah Mada w Yogyakarcie. Notosusanto już jako czternastolatek, będąc członkiem Tentara Pelajar (Studenckiej Armii), jednostki w całości składającej się z uczniów szkół średnich i studentów, walczył o niepodległość Indonezji. Udział w walce, którą pojmował jako romantyczny wysiłek wart nawet śmierci w imię wolności narodu<sup>416</sup>, jego bezpośrednie żołnierskie doświadczenia koleżeństwa, lojalności i męstwa sprawiły, że swoją misję historyka rozumiał jako całkowite poświęcenie dla narodu indonezyjskiego. Efektem tego romantycznego pojmowania walki o niepodległość była seria krótkich nacjonalistycznych opowiadań, przepełnionych współczuciem i humanizmem<sup>417</sup>. Nugroho szukał w nich odpowiedzi na pytanie, kim są Indonezyjczycy jako naród, i szukał źródeł ich tożsamości narodowej. Zgodnie z jego przekonaniem historia mogła być pisana jedynie

---

Pendidikan dan Kebudayaan, Mendikbud), który nigdy nie skomentował tego fragmentu książki. Patrz: M. F. Mukthi, *Skandal PSPB*, <https://historia.id/politik/articles/skandal-ppsb-P3qWd> [dostęp: 21.02.2020].

<sup>413</sup> H. Naredi, *Pendidikan sejarah perjuangan bangsa (PSPB) dan dekonstruksi sejarah indonesia pada masa orde baru*, „HISTORIA: Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah” 2019, vol. 3, no. 1, s. 33–43.

<sup>414</sup> Przykładowo, w podręczniku *Sejarah Indonesia* (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2018), obowiązującym dla klasy XII szkół średnich ogólnokształcących i zawodowych: SMA (Sekolah Menengah Atas), MA (Madrasah Aliyah), SMK (Sekolah Menengah Kejuruan), MAK (Madrasah Aliyah Kejuruan).

<sup>415</sup> K. E. McGregor, *A soldier's historian*, „Inside Indonesia”, Oct-Dec 2001, edition 68, <https://www.insideindonesia.org/a-soldiers-historian-2> [dostęp: 21.02.2020].

<sup>416</sup> Patrz: K. E. McGregor, *History in Uniform...*, op. cit. s. 47.

<sup>417</sup> N. Notosusanto, *Hudjan Kepagian*, Balai Pustaka, Jakarta 1958; idem, *Tiga Kota*, Balai Pustaka, Jakarta 1959; idem, *Rasa Sajange*, Pembangunan, Jakarta 1961; idem, *Hidjau Tanahku, Hidjau Badjuku*, Balai Pustaka, Jakarta 1963.

przez historyka z „duszą nacjonalistyczną”, wierzącego w „jeden naród indonezyjski” stanowiący syntezę wszystkich grup etnicznych. W jego przekonaniu takie ucieleśnienie narodowości mogło się dokonać jedynie przez ustanowienie państwa narodowego<sup>418</sup>. Był dogłębnie przeświadczony o tym, że wojsko, w jego wyobrażeniu zdyscyplinowane, zdeteterminowane i bezkompromisowe, składa się z najlepszych możliwych przywódców narodu. To przekonanie zostało w nim wzmocnione przez negatywne doświadczenia czasu demokracji sterowanej Sukarno<sup>419</sup>. Dodatkowo powodem, dla którego Notosusanto zdecydował się przyłączyć do Centrum, był jego podziw dla Nasutiona jako generała osiągającego sukcesy militarne i zarazem generała manifestującego zainteresowanie historią. Znaczenie miała także wyraźna niechęć Nasutiona do komunistów<sup>420</sup>.

Nugroho, jako wykształcony historyk poświęcający się indonezyjskiej armii i indonezyjskiemu nacjonalizmowi, był doskonałym nabytkiem dla reżimu. Wyrósł wraz z „pokoleniem 1945”, walczącym z kolonializmem i przeciwko Japończykom o wolność. Łączył go z Suharto czy Nasutionem podobny sposób myślenia. Jednocześnie, odgrywając ważną dla armii rolę łącznika ze środowiskiem akademickim, zachowywał dyskreję co do swoich działań i pozostawał lojalny wobec reżimu<sup>421</sup>. Za swoją niestrudzoną działalność wojskową i cywilną otrzymał wiele nagród od rządu Suharto. Jego aktywność historiograficzną w czasach reżimu można podzielić na trzy główne projekty: pierwszy to opisanie próby zamachu stanu z 1965 roku, drugi to *de-Sukarnoisasi*, czyli usunięcie roli Sukarno z historii niepodległości, w tym narodzin ideologii Pancasila<sup>422</sup>, oraz trzeci – czyli uwypuklenie i podniesienie znaczenia armii w historii narodu. Ten ostatni projekt zakładał utrwalenie hegemonicznej wersji historii poprzez PSPB, budowę muzeów narodowych z odpowiednio skonstruowanymi wystawami muzealnymi, oddziaływanie poprzez kulturę popularną, w tym filmy, oraz ustanawianie rocznic państwowych. W ten sposób Nugroho kontrolował jednocześnie obecność kultu Suharto, degradując przy tym Sukarno do roli drugoplanowej. W 1982 roku, gdy został rektorem UI, największego uniwersytetu w Indonezji, nakazał „oczyszczenie” bibliotek ze wszystkich „zatrutych” dzieł, opublikowanych przez kraje socjalistyczne czy ruchy lewicowe, które to publikacje mogłyby propagować toksyczne (*beracun*) poglądy. Jego życie jako historyka było podzielone na dwa światy: uniwersytecki i wojskowy, a w żadnym z nich nie był do końca

---

<sup>418</sup> K. E. McGregor, *History in Uniform...*, op. cit.

<sup>419</sup> K. E. McGregor, *Nugroho Notosusanto: The Legacy of a Historian in the Service of an Authoritarian Regime*, w: M. S. Zurbuchen (ed.), *Beginning to Remember. The Past in the Indonesian Present*, Singapore University Press, Singapore 2005.

<sup>420</sup> Ibidem, s. 231.

<sup>421</sup> Co ciekawe, Nugroho Notosusanto jednocześnie utrzymywał naukowe przyjaźnie z najbardziej znanymi zachodnimi indonezjanistami, takimi jak Benedict Anderson czy Herb Faith. Patrz: K. E. McGregor, *History in Uniform...*, op. cit.

<sup>422</sup> Jednym z zadań Nugroho było zbudowanie nowej teorii, że 1 czerwca 1945 roku nie był dniem narodzin Pancasila. Nugroho poświęcił swoje badania na rozróżnienie Pancasila Sukarno od „Pancasila” Mohammada Yamina, a także Pancasila zawartej w konstytucji z 1945 roku. Wszystko po to, by zdyskredytować Sukarno i jego zasługi dla niepodległości oraz odnaleźć komunistyczne elementy w jego ideologii, czyli „w jego Pancasila”, która nie jest tą jedyną prawdziwą. Patrz: S. Sutrisno, *Kontroversi dan rekonstruksi sejarah*, Media Pressindo, Yogyakarta 2006.

akceptowany. Dla jednych był żołnierzem udającym historyka, dla drugich historykiem udającym żołnierza<sup>423</sup>.

### **Historia, której nie było: rok 1965 w szkolnej edukacji historycznej**

Asvi Warman Adam wyodrębnił pięć ważnych okresów w debacie historycznej w Indonezji dotyczącej zbrodni z 1965 roku<sup>424</sup>. Pierwszy to czas żywej dyskusji i analizy tego, kto stał za wydarzeniem G30S – lata 1965–1968. Drugi okres to konstruowanie oficjalnej historii podczas trwania reżimu w latach 1968–1998 i czas usuwania Sukarno z historii Rewolucji. Zdaniem Adama PKI została zniszczona nie z powodu jej ideologii, ale dlatego, że była partią stojącą po stronie Sukarno. To Sukarno był celem Suharto, a obalenie PKI było drogą do obalenia Sukarno. Trzeci istotny okres zaczął się wraz z upadkiem reżimu Suharto, 21 maja 1998 roku, i obejmował czas po nim następujący, nazwany przez indonezyjskiego historyka prostowaniem historii (*pelurusan sejarah*). Wówczas pojawiło się kilka wersji historii alternatywnych do oficjalnej narracji państwowej. Ci, którzy przeżyli, i rodziny ofiar mogli nareszcie zabrać głos. Ten okres kończy się zdaniem indonezyjskiego historyka z chwilą publikacji w Indonezji książki Johna Roosa<sup>425</sup>, przetłumaczonej na język indonezyjski w 2008 roku<sup>426</sup>. Analiza Roosa, uważana przez Adama za przełomową w wyjaśnianiu zbrodni, będąca próbą stworzenia pełnej narracji o krwawych wydarzeniach z 1965 roku, jest czwartym znaczącym momentem w historiografii zbrodni. Ostatni, piąty okres związany jest z filmami Joshuy Oppenheimera, które na chwilę ożywiły w Indonezji, a otworzyły w Europie i Ameryce Północnej dyskusję o masowych zbrodniach<sup>427</sup>.

W każdym państwie po upadku rządu autorytarnego zainteresowanie historią natychmiast wzrasta. Spowodowane jest to między innymi upadkiem instytucji kontrolujących i cenzurujących informacje, dzięki czemu do opinii publicznej przedostają się treści do tej pory objęte cenzurą. Po rezygnacji Suharto próbowano „przepisać” historię, żywo dyskutując przy tym, co należy ująć, a co usunąć z dotychczasowej wersji historii Indonezji. Dyskusja miała bezprecedensowy charakter. Nic nie było w stanie zatrzymać demokratyzacji prasy i postępującej autonomizacji regionalnej. Debata wybuchła w zasadzie natychmiast po upadku reżimu i stanowiła próbę podważenia wiarygodności Suharto i zajmowanej przez niego pozycji. W otwartej dyskusji, wcześniej niemożliwej i tłumionej w zarodku przez rząd Sukarno, a następnie Suharto, z początkiem *Reformasi* historycy, publicyści, dziennikarze i artyści kwestionowali dotychczasową wielką narrację o historii kraju i domagali się przeprowadzenia szerokich badań poświęconych zwłaszcza największym kryzysom, które miały miejsce w początkowych latach funkcjonowania

---

<sup>423</sup> K. E. McGregor, *A soldier's historian...*, op. cit.

<sup>424</sup> Asvi Warman Adam, *Beberapa Catatan Tentang Historiografi Gerakan 30 September 1965*, „Archipel” 2018, no. 95.

<sup>425</sup> J. Roosa, *Pretext...*, op. cit.

<sup>426</sup> J. Roosa, *Dalih Pembunuhan Massal: Gerakan 30 September dan Kudeta Suharto [Pretext for mass murder. The September 30th Movement & Suharto's Coup d'État in Indonesia]*, Institut Sejarah Sosial Indonesia dan Hasta Mitra, Jakarta 2008.

<sup>427</sup> Indonezyjskie, angielskie i polskie tytuły dokumentów Joshuy Oppenheimera i daty ich premier w Polsce: *Jagal/The Act of Killing/Scena zbrodni* (2014) i *Senyap/The Look of Silence/Scena ciszy* (2016).



republiki<sup>428</sup>. Po tym, jak wraz z reżimem upadł mit jednolitej Indonezji, historycy karmieni dotychczas wielką i chwalebą historią swojej ojczyzny zauważyli, jak bardzo w zasadzie ich kraj jest podzielony. Nie tylko chodziło o różnorodne regionalne żądania autonomiczne i chęć secesji, ale także o żądania wprowadzenia demokratycznych bądź teokratycznych rządów zgłaszane przez ugrupowania muzułmańskie<sup>429</sup>.

Trudno jednak powiedzieć, że to ożywione zainteresowanie historią zakończyło się sukcesem. Różne grupy społeczne, wcześniej wykluczone z historii, mogły nareszcie zaistnieć w oficjalnej narracji. Efektem było pisanie lokalnych historii, niejako zastępujących narrację narodową szeregiem narracji niecentrycznych (wersjami lokalnymi). Taufik Abdullah, jeden z najbardziej znanych historyków indonezyjskich, skrytykował takie działanie jako w zamyśle pozytywne, ale w efekcie nieprzyczyniające się do głębszego zrozumienia historii, a raczej do wspierania lokalnych autonomii i lokalnej władzy<sup>430</sup>. Według niego, gdy po upadku reżimu otwarto temat G30S, granice profesjonalizmu, ambicji politycznych, arogancji i naiwności zatarły się, a wszelkiego rodzaju historycy „nową historię” pisali w duchu „tylko ja znam prawdę”<sup>431</sup>.

Nie można jednak nie zauważyć, że w sposób bardzo dynamiczny pojawiło się na rynku wiele niezależnych wydawnictw<sup>432</sup>, a wraz z nimi publikacji. Nareszcie do głosu doszli nowi aktorzy – „zwykli ludzie”, którym do tej pory nie wolno było wypowiadać się na tematy związane z Rewolucją, a tym bardziej dotyczące masowych mordów z lat 1965–1966. Te głosy stanowiły pierwsze kontrnarracje, sprzeciwiające się reżimowi i odrzucające dokumenty rządowe, będące podstawą do komponowania historii innej niż włączana przez propagandę Suharto. W okresie *Reformasi* nie zaprzestano jednak wydawania także i „reżimowych” książek historycznych o G30S/PKI, pisanych często przez czołowych historyków uniwersyteckich. Te książki do dziś znajdują się na półkach księgarń<sup>433</sup>.

Podczas *Reformasi* akademicy, urzędnicy państwowi i nauczyciele historii debatowali nad tym, jaka treść powinna znaleźć się w podręcznikach historii, nie opracowano jednak w tamtym czasie klarownej podstawy programowej do nauczania tego przedmiotu. Jednocześnie uczniowie, mając dostęp do niecenzurowanych treści historycznych, zadawali nauczycielom pytania, na które ci nie potrafili odpowiedzieć bądź nie wiedzieli,

---

<sup>428</sup> Patrz: G. van Klinken, *The battle for history after Suharto*, w: M. S. Zurbuchen (ed.), *Beginning to remember: The past in the Indonesian present*, Singapore University Press 2005, Singapore, s. 233–258.

<sup>429</sup> J. G. Taylor, *Aceh: Narasi foto, 1873-1930*, w: H. S. Nordholt, B. Purwanto, R. Saptari (eds), *Perspektif baru penulisan sejarah Indonesia*, Yayasan Obor Indonesia, KITLV-Jakarta 2008, s. 314.

<sup>430</sup> T. Abdullah, *Sejarah Lokal di Indonesia: kumpulan tulisan*, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta 1990.

<sup>431</sup> Taufik Abdullah podczas wykładu w Salihara, 26.01.2016, źródło: Aryono, *Problem Historiografi Indonesia*, <https://historia.id/politik/articles/problem-historiografi-indonesia-DEZ47> [dostęp: 20.01.2018].

<sup>432</sup> Przykładowo, Ultimuz z Bandungu na Jawie, działający jako księgarnia od 2004 roku, a niezależny wydawca od 2005 roku.

<sup>433</sup> Przykładami mogą być: A. Kasdi, G. Ambar Wulan, Salahuddin Wahid, *G.30S. PKI/1965. Bedah ceasar. Dewan Revolusi Indonesia. Siapa Dalangnya: PKI?* Java Pustaka Media Utama, Surabaya 2005; M. A. Tanjung, *Menganyang komunis: langkah & strategi menghadapi kebangkitan PKI*, Taruna Muslim Press, Jakarta 2006; A. Kasdi, G. Ambar Wulan, S. Wakhid, *Tragedi nasional 1965*, Unesa University Press, Surabaya 2007; kilka książek napisanych przez Firoso Fauzana: *Misteri Tragedi Nasional 1 Oktober 1965. Dalang Ganda Biro Khusus PKI*, Gerakan Nasional Patriot Indonesia 2009; *Pengkhianatan Partai Komunis Indonesia. Hari Duka Nasional 1 Oktober 1965*, Bhuana Ilmu Populer, Jakarta 2009; *Civil war ala PKI 1965: menyingkap Dewan Revolusi PKI*, Accelerate Foundation, Jakarta 2011.

jak powinni odpowiadać, przyzwyczajeni do tego, że muszą przekazywać na lekcjach reżimową wersję historii. Media mogły swobodnie zapłacić lukę, która powstała w narracji historycznej. Jeden z moich rozmówców wspominał, że w 1998 roku, gdy zaczynał naukę w szkole średniej w Jakarcie, zostały na rok wstrzymane lekcje historii<sup>434</sup>. Nauczyciele nie chcieli korzystać ze starych podręczników, a nowe nie zostały jeszcze przygotowane i wydane. Zamiast ogłosić nową podstawę programową, 19 października 1999 roku Generalny Dyrektoriat Szkolnictwa Podstawowego i Średniego (Direktoriat Jendral Pendidikan Dasar dan Menengah) wydał poradnik dla nauczycieli – jeden dla wszystkich obowiązujących szczebli nauczania szkolnego – jak radzić sobie z rozbieżnościami pomiędzy oficjalną (wciąż obowiązującą) wersją historii a tą prezentowaną przez media. Powodem, dla którego zdecydowano się wydać poradnik, była obawa, że niepewność nauczycieli miałaby „negatywne konsekwencje dla wspólnoty narodowej”<sup>435</sup>, co w rzeczywistości należy rozumieć jako obawę przed otwartą dyskusją o trudnej przeszłości państwa.

Nowa podstawa programowa pojawiła się dopiero w 2004 roku, a program nauczania historii zawierał termin G30S. W tym samym roku ukazał się też podręcznik do nauczania historii, w którym autorzy użyli terminu G30S, a nie G30S/PKI. Książka spotkała się natychmiast z ostrą krytyką większości historyków indonezyjskich pracujących na uniwersytetach<sup>436</sup>. Prokuratura Generalna zaczęła kwestionować publikację książek, w których używano innego terminu niż G30S/PKI oraz, w porozumieniu z Ministerstwem Edukacji Narodowej, nakazała wycofanie takich książek ze szkół<sup>437</sup>. Podręcznik został szybko zastąpiony publikacjami z lat dziewięćdziesiątych, wydanymi jeszcze przed upadkiem reżimu.

Zmiany były uzasadnione, jednak rozpięły burzę. Usunięcie nazwy PKI z terminu określającego zamachowców oznaczało *de facto* usunięcie partii komunistycznej jako głównej siły stojącej za próbą przewrotu i zabójstwami generałów. W podstawie programowej do nauczania historii w 2006 roku przywrócono więc G30S/PKI jako jedyną poprawną nazwę<sup>438</sup>. Funkcjonuje ona do tej pory, co oznacza przypisanie PKI całej winy za przeprowadzenie próby zamachu i utożsamienie PKI z G30S. Pozwala to rządzącym nadal nie tylko usprawiedliwiać masowe zbrodnie, ale i sterować społeczeństwem za pomocą strachu przed powrotem komunizmu.

W obowiązującym podręczniku do nauczania przedmiotu Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan (Pancasila i edukacja obywatelska) dla klasy XII (szkoła średnia) *Peristiwa G30S/PKI* opisywana jest jako „dość poważny cios dla jedności i integralności

---

<sup>434</sup> Rozmowa z Masem Dampim, Warszawa, 19.01.2018.

<sup>435</sup> G. van Klinken, *The Battle...*, op. cit., s. 242.

<sup>436</sup> Rozmowa z dr. Agusem Suwignyo, Departemen Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada (Wydział Nauk o Kulturze, Katedra Historii, Uniwersytet Gadjah Mada), Yogyakarta 20.07.2019.

<sup>437</sup> LIPI, DEPDIKNAS: *Asvi Warman Adam Sesalkan Pelarangan Buku Sejarah*, <http://lipi.go.id/berita/depdiknas-:asvi-warman-adam-sesalkan-pelarangan-buku-sejarah/1847> [dostęp: 20.01.2019].

<sup>438</sup> G. Leksana, *Reconciliation through History Education: Reconstructing the Social Memory of the 1965-66 Violence in Indonesia*, w: B. Brauchler (ed.), *Reconciling Indonesia: Grassroots agency for peace*, Routledge, New York 2009, s. 184–185.

narodu”<sup>439</sup>. W jednym z zadań uczniowie zachęceni są do samodzielnego poszukiwania w dostępnej literaturze wiarygodnych źródeł (*sumber yang dapat dipertanggungjawabkan*) i przygotowania raportu zawierającego wyniki poszukiwań dotyczących następujących kwestii: a) czynniki prowadzące do wydarzeń określanych jako G30S/PKI; b) podmiot odpowiedzialny za wydarzenia określane jako G30S/PKI; c) przypadki łamania praw człowieka; d) wpływ wydarzeń na jedność i integralność narodu; e) starania ówczesnego rządu w celu rozwiązania problemów dotyczących wydarzeń G30S/PKI; f) dowody na sukces wysiłków podejmowanych przez rząd w celu wyeliminowania ideologii komunistycznej<sup>440</sup>. Najważniejsza kwestia pochodzenia Orde Baru nie zmieniła się w podręcznikach – nadal obowiązuje ta sama reżimowa wersja historii G30S i brak jest w nich jakiegokolwiek informacji o ofiarach reżimu. Wyraźnie nie ma jeszcze miejsca na narracje inne niż ta obowiązująca w czasach reżimu. Temat G30S i masowych mordów pozostaje największym wyzwaniem dla historiografii indonezyjskiej.

Historycy indonezyjscy przez długi czas nie cieszyli się suwerennością badawczą i nie mieli wpływu na obowiązującą narrację historyczną w Indonezji. Dopiero w dziesięć lat po upadku Suharto obowiązujące podręczniki stały się bardziej krytyczne w stosunku do reżimu, nazywając go niedemokratycznym, a Suharto nie był już dłużej przedstawiany jako „ojciec rozwoju”. Autorzy pisali już w nich o uciszaniu prasy, ideologicznej indoktrynacji, korupcji i uwięzieniu przeciwników politycznych<sup>441</sup>. Nie przedstawiały już także Timoru Wschodniego jako wielkiego „beneficjenta indonezyjskiej hojności” (w postaci dróg, szkół i klinik), a nawet czasem wspominały o tym, że nie wszyscy Timorezycy godzili się na włączenie (*integrasi*) Timoru Wschodniego do Indonezji i że prowadzili walkę partyzancką<sup>442</sup>.

Należy jednak przy tym zauważyć, że Indonezja nie jest jedynym krajem, który unika analizowania i nazwania wprost ogromnej przemocy stosowanej w obrębie własnego państwa. W przypadku tego kraju chodzi jednak o coś więcej niż o analizę kontrowersyjnych, tragicznych wydarzeń z przeszłości. Chodzi bowiem także o decentralizację i demilitaryzację historii Indonezji oraz o całościową analizę i przeformułowanie historii postkolonialnej tego państwa. Zdaniem Degunga Santikarmy samo wspomniane prostowanie historii jedynie poprzez rewizję oficjalnych tekstów historycznych i szkolnych programów nauczania przyniosłoby co najwyżej częściową poprawę sytuacji indonezyjskiej historiografii i jedynie połowicznie wywarłoby wpływ na postrzeganie tych wydarzeń przez społeczeństwo. Według tego historyka bez otwartej

---

<sup>439</sup> *Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan Kelas XII*, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2018, s. 112.

<sup>440</sup> *Ibidem*, s. 112–113.

<sup>441</sup> Przykładowo, w przewodniku dla nauczycieli do nauczania przedmiotu Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan (Pancasila i edukacja obywatelska) w klasie XII autorzy stwierdzają co prawda, że podczas rządów Suharto osiągnięto wiele sukcesów, ale także że doszło do nieprawidłowości, a rząd stosował wzmoczoną politykę bezpieczeństwa, jednak tłumaczy się to koniecznością utrzymania bezpieczeństwa narodowego i stabilnego rozwoju: „Jeśli uznano, że strony naruszyły stabilność narodową, aparat bezpieczeństwa podejmuje zdecydowane działania przeciwko nim, ponieważ zakłócenie stabilności bezpieczeństwa powoduje zakłócenie rozwoju gospodarczego, a jeśli rozwój gospodarczy zostanie zakłócony, rozwój narodowy nie powiedzie się”. Patrz: *Buku Guru. Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan Kelas XII*, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2018, s. 158.

<sup>442</sup> Patrz: P. Johnson Tan, *Teaching and remembering*, „Inside Indonesia” Apr-Jun 2008, no. 92, <http://www.insideindonesia.org/teaching-and-remembering> [dostęp: 12.03.2019].

dyskusji o relacji historia–władza nie ma możliwości dostrzeżenia, jak historia staje się narzędziem władzy w kreowaniu wiedzy o przeszłości, co stanowi jego zdaniem ryzyko ciągłego odtwarzania historiografii Nowego Porządku. W szczególności dotyczy to sposobów, na jakie ta przeszłość jest wymazywana, a narracja o niej uciszana, ale także sposobów, na jakie przeszłość pojawia się w życiu codziennym, co często odbywa się poza językiem<sup>443</sup>.

Skutek utrzymywania narracji historycznej z czasów reżimu jest jednak taki, że historiografia indonezyjska do dziś nie może uchodzić za wiarygodną. Do tej pory nie powstała także praca, która analizowałaby kompleksowo przemoc państwa kolonialnego i jego opresyjne instytucje oraz postkolonialne dziedzictwo. Henk Schulte Nordholt, Bambang Purwanto i Ratna Saptari zwracają uwagę, że holenderscy historycy kolonialni niechętnie dostrzegali brutalny charakter rządów kolonialnych i sposoby, w jaki Indonezyjczycy byli traktowani przez kolonialny rząd, a z drugiej strony indonezyjscy historycy nie byli w stanie dokonać znaczących porównań między państwem kolonialnym a reżimem Suharto<sup>444</sup>. Istotne w ocenie historiografii indonezyjskiej jest także utrwalanie przez dekady w społeczeństwie reżimowego obsesyjnego przekonania, że do dobrobytu można dojść wyłącznie wtedy, kiedy osiąga się jedność społeczno-polityczną poprzez centralnie sterowane instytucje państwa. Wszystko, co nie prowadzi do tej jedności, powoduje chaos i niepowodzenia. Na poparcie tej tezy przytacza się wiele „prawdziwych faktów historycznych” o wydzwisku moralnym, jak przykładowo walkę z wrogami wewnętrznymi dążącymi do separacji i dezintegracji narodu indonezyjskiego w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, „integrację” (*integrasi*) Timoru Wschodniego w ramach jego obrony przed rzekomym niebezpieczeństwem komunistycznym czy „wyzwolenie” (*pembebasan*) Papui Zachodniej.

We wszystkich historycznych zmaganiach armia zajmuje centralną pozycję jako siła walcząca o dobro i jedność narodu. Taka historia nie ma nic wspólnego z doświadczeniami zwykłych ludzi. Prowadzi to do przekonania, że historia nie jest związana ze wspólnotą: *sejarah bukan kita* (historia to nie my)<sup>445</sup>. Tym samym nie mamy do czynienia z istnieniem historii społecznej, historii opisywanej z perspektywy zwykłego człowieka w Indonezji. Historia codziennego życia, historia „zwykłych” obywateli nie istnieje, a oni sami nie mają poczucia, że są uprawnieni do posiadania jakiegokolwiek historii. Nawet jeżeli w indonezyjskiej historiografii toczy się jakakolwiek dyskusja na temat struktury społecznej, to wynika z niej, że wszystkie zjawiska społeczne są jedynie pochodną aktywności głównych podmiotów w państwie, czyli rządu i elit politycznych. Indonezyjska historia społeczna, jak argumentują Henk Schulte Nordholt, Bambang Purwanto i Ratna Saptari, pisana przez jawajskiego historyka byłaby przede wszystkim historią chłopów i ich biedy, walki z niesprawiedliwością, wyobcowaniem politycznym, gospodarczym i społecznym, a także wykorzystywaniem najpierw przez przedkolonialnych władców, potem władze kolonialne, a następnie historią zaniedbania przez postkolonialne rządy

---

<sup>443</sup> D. Santikarma, *Menulis...*, op. cit., s. 212–213.

<sup>444</sup> H. S. Nordholt, B. Purwanto, R. Saptari (eds), *Perspektif baru...*, op. cit.

<sup>445</sup> *Ibidem*, s. 15.

Sukarno pogłębiające strukturalne ubóstwo, aż po bycie „głuchą masą” za czasów autorytarnych rządów Suharto<sup>446</sup>.

Autorytarna historiografia narodowa w żadnym wypadku nie jest martwa. Reżim Suharto został odsunięty, ale nie dotyczy to ani centralnej roli armii w najnowszej historii narodowej, ani ideologii etatystycznej, która ją wspiera<sup>447</sup>. Podręczniki wzmacniają przekaz, że tylko ścisła kontrola państwa pozwala skutecznie kierować jego rozwojem<sup>448</sup>. Stawiają uczniów wobec wąskiej, wybiórczej, bezkrytycznej wizji otaczającego ich świata, a stosowane w nich metody i techniki akcentowania lub wyciszania pewnych aspektów historii Indonezji odgrywają ważną rolę w konstruowaniu określonej wizji tożsamości zbiorowej i pamięci kulturowej. Efektem jest zauważalna w społeczeństwie luka pamięciowa i powszechne przekonanie u Indonezyjczyków, że historia jako oderwana od ich zwykłego codziennego życia, w zasadzie nie jest dziś czymś, co ich dotyczy.

Jest to zauważalne zwłaszcza u młodszego pokolenia, wśród licealistów<sup>449</sup> i studentów<sup>450</sup>. Dla nich lekcje historii w szkole były i są po prostu nudne, przeładowane faktami historycznymi, o których się nie dyskutuje z nauczycielami, a trzeba je po prostu znać. Z moich rozmów ze studentami i nauczycielami wynika, że młodzi ludzie są znudzeni nauką o heroicznej przeszłości Indonezji, wpajanej im od najniższych szczebli edukacji szkolnej. Wyrażają niechęć do nauki o heroizmie i chwale starożytnego okresu Mataram, Majapahit, Srivijaya, nie jest dla nich istotne, że piękna księżniczka Puteri Sima objęła tron Jepary piętnaście wieków temu<sup>451</sup>. Własna wiedza historyczna studentów wykracza daleko poza to, czego się nauczyli w szkole i z podręczników do historii. Gwałtowny rozwój telefonii komórkowej i usług informatycznych w Indonezji spowodował, że studenci mają dostęp do bieżących informacji, także tych wiadomości i dyskusji stojących w opozycji do obowiązującej narracji reżimowej, i docierają do nich szybciej niż ich nauczyciele i wykładowcy. Mas Ritz, pochodzący z Sumatry Zachodniej student politologii z UI, mówił o złości, którą czuje, wiedząc, że został oszukany, i dostrzegając wciąż obecność narracji reżimu w sferze publicznej. Tę złość potęguje u niego bezsilność, ponieważ nadal jest zmuszony słuchać podczas wykładów o komunistach-zdrajcach. Jakakolwiek próba zaprzeczenia ze strony studentów owym obowiązującym przekazom mogłaby się skończyć interwencją władz uczelni. Nienawidzić komunistów nauczono go, gdy był małym chłopcem. Brat jego babci został zamordowany rzekomo przez jednego z członków PKI tuż przed 30 września 1965 roku. Mas Ritz nie wierzy jednak w to, że morderstwa dokonał ktoś z PKI. Uważa, że były to porachunki walczących wówczas nieustannie różnych grup

---

<sup>446</sup> Ibidem.

<sup>447</sup> G. van Klinken, *The Battle...*, op. cit., s. 237.

<sup>448</sup> H. S. Nordholt, B. Purwanto, R. Saptari (eds), *Perspektif baru...*, op. cit., s. 13.

<sup>449</sup> Rozmowa z licealistami (klasa XII) w Madrasah Aliyah Negeri Parakan Temanggung, Jawa Środkowa, 12.02.2018.

<sup>450</sup> Rozmowy ze studentami podczas *Second International Summer School on Transnationalism „Becoming a Transnational Scholar of Southeast Asia”*, Uniwersytet Gadjah Mada, Yogyakarta, 30.07.2019; dyskusja ze studentami i nauczycielami historii po moim gościnnym wykładzie pt. „History Education and Reconciliation Process in Transitional Indonesia” na Wydziale Nauk o Kulturze Uniwersytetu Gadjah Mada, Yogyakarta, 31.07.2019.

<sup>451</sup> To przykłady tematów na lekcjach historii wymienione przez licealistów, studentów i nauczycieli podczas wspomnianych wyżej rozmów.

paramilitarnych<sup>452</sup>. U studentów widać świadomość tego, że byli poddani praniu mózgow w szkole na lekcjach historii, ale jednocześnie brak zrewidowanej wersji historii o czasach reżimu Suharto, którą ich zdaniem powinni otrzymać w szkole i na uczelni, powoduje u nich malejące zainteresowanie historią. Bima Satria Putra w poruszającej nocie redakcyjnej do wydania studenckiego magazynu „Lentera” („Latarnia”) z 2015 roku nazywa to „ślepotą historyczną”, która „zżera” jej pokolenie<sup>453</sup>.

U dzisiejszych dobrze wykształconych trzydziesto- i czterdziestolatków, czyli osób dorastających u schyłku reżimu, przejawia się nie tyle brak zainteresowania historią, co bardziej uczucie rezygnacji i niechęci w odniesieniu do narracji historycznej o reżimie obowiązującej dziś w Indonezji. Jak zauważył z goryczą jeden z moich rozmówców, Mas Jaka, absolwent jednej z australijskich uczelni, menadżer w pewnej amerykańskiej korporacji mającej swój oddział w Jakarcie: „Zrobili nam pranie mózgu, a teraz nie ma nawet szans, żeby dojść do prawdy; każda taka próba byłaby jak otwarcie pudła Pandory”<sup>454</sup>. Mas Aldi, nauczyciel języka angielskiego w prywatnej szkole językowej, stwierdził: „Być może moje praprawnuki doczekają wyjaśnienia tego, co się działo za czasów reżimu, a może i nawet nie one, bo w każdej rodzinie jest jakiś wujek, który zaraz im opowie „prawdziwą” historię. U nas [w Indonezji – KG] należy ślepo wierzyć w to, co mówią starsi ludzie, oczywiście chodzi o starszych mężczyzn, nie o kobiety. Im nikt nie wierzy”<sup>455</sup>.

### **Budowanie wspólnoty politycznej Pancasila**

Hannah Arendt w „Kondycji ludzkiej” pisze o wspólnocie politycznej jako przestrzeni działania<sup>456</sup>. Istnienie tej wspólnoty warunkuje utrzymywanie i kultywowanie pamięci zbiorowej pomimo śmierci pamięci indywidualnej czy zaniku pamięci pokoleniowej. Jednocześnie pamięć jest warunkiem przetrwania wspólnoty. W Indonezji w latach sześćdziesiątych reżim Suharto postanowił tę wspólnotę stworzyć na nowo, wykorzystując do tego ideologię Pancasila oraz mit komunisty-wroga stojącego w opozycji do tej ideologii.

Propagowana przez reżim Pancasila była doktryną prostą, dogłębnie konserwatywną, ale jednocześnie obiecującą modernizację życia gospodarczego i społecznego, jak również powszechny dobrobyt. Suharto dążył do zamrożenia indonezyjskiego społeczeństwa w mitycznej wizji indonezyjskiej przeszłości, ogniskującej się wokół konsensusu, harmonii i tradycji, a także postawy totalnego posłuszeństwa i pasywności. W tym należy upatrywać przyczyn sukcesu i trwałości rządów autorytarnych Suharto. W swojej wizji reżim dążył do zatarcia conceptualnego podziału między państwem a społeczeństwem oraz do zindoktrynowania poszczególnych grup społecznych, głosząc, że ich interesy muszą być zawsze podporządkowane większym interesom nierozłącznych: państwa (rozumianego jako władza) i narodu. Ten ideologiczny klimat naturalizował i legitymizował represyjne działania polityczne. Suharto tłumiał wolną inicjatywę i kreatywność społeczeństwa,

<sup>452</sup> Mas Ritz, rozmowa w Jakarcie, Jawa, 23.03.2018.

<sup>453</sup> Bima Satria Putra, *Bukan generasi mbah, Salatiga. Kota merah*, „Lentera” 2015, no. 3, s. 4.

<sup>454</sup> Mas Jaka, rozmowa w Jakarcie, Jawa, 15.03.2018.

<sup>455</sup> Mas Aldi, rozmowa w Bekasi, Jawa, 25.07.2019.

<sup>456</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010.

ustanawiając w zamian środowisko, w którym szeroko rozkwitła korupcja i zapanował konformizm, czego skutki są widoczne w indonezyjskim społeczeństwie do dziś.

Reżim narzucał Indonezyjczykom świadomość narodowościową i niepodległościową w sposób centralistyczny i militarny: na czele niepodległego państwa i zjednoczonego narodu indonezyjskiego miała stać armia, która jednocześnie stała na straży Pancasila, gwarantującej tę niepodległość i jedność. W tym sensie *Proklamasi* i Pancasila nie były już jedynie produktami politycznymi, ale nabierały wymiaru kulturowego, odnosząc się do zjednoczonej kultury narodu indonezyjskiego. Ujednolicanie sposobu rozumienia narodu indonezyjskiego na archipelagu odbywało się poprzez budowanie wspomnianego historycznego obrazu, przedstawiającego wojowników i przywódców walk o uzyskanie niepodległości i utrzymanie jej oraz sił militarnych na pozycji centralnej. Reżim za kluczowe uważał oddziaływanie na młode pokolenie Indonezyjczyków, urodzone po 1965 roku, w celu zaszczepienia poczucia przynależności do jednej wspólnoty, której obraz jest zakorzeniony w narodowej wyobraźni<sup>457</sup>.

Najważniejszymi elementami polityki Suharto stała się jednolita indonezyjska tożsamość państwowa i podkreślanie zjednoczenia istniejących na archipelagu kultur. To niedookreślone współistnienie zjednoczonych kultur pozostawało jednak w sferze deklaracji i nie wiązało się z ich równorzędnością. Problem ten dotyczył przede wszystkim wschodniej części Indonezji, w tym Papuasów zamieszkujących zachodnią część Nowej Gwinei (indonezyjski region Irian Jaya), niepasujących do wizerunku indonezyjskiego nowoczesnego państwa Suharto. Do dzisiaj zresztą w Indonezji dominuje kultura jawajska i Jawa jako wyspa stanowiąca geograficzno-polityczne i kulturalne centrum kraju.

Suharto wykorzystywał Pancasila do budowania pozytywnego wizerunku swoich rządów wewnątrz i na zewnątrz kraju, w kreowaniu i podtrzymywaniu swojej legitymizacji. Ariel Heryanto podkreśla, że w tym celu Suharto swoją politykę oparł na pięciu źródłach: nacjonalizmie, Pancasila, konstytucji z 1945 roku i jej formalnym urzeczywistnieniu, programach rozwoju i propagandzie o stabilności i porządku<sup>458</sup>. Tworzyło to razem swoistą religię obywatelską.

W 1978 roku opracowano Program P4: „Pedoman Penghayatan dan Pelaksanaan Pancasila” („Przewodnik do Wdrożenia i Realizacji Pancasila”)<sup>459</sup>. Celem indoktrynacji było nie tylko umocnienie w sferze symbolicznej dyktatury generała Suharto, ale również ustanowienie ideologicznego narzędzia do walki z istniejącymi i potencjalnymi oponentami politycznymi. Sprzeniewierzenie Pancasila rozumiano dowolnie i szeroko. P4 skonstruowano na zasadzie zakazów i nakazów, a także jako uporządkowany jednolity system symboli, pochodzących jeszcze z czasów starojawajskich. Reżim zawłaszczył także tradycję wzajemnej pomocy i współpracy *gotong-royong*<sup>460</sup>, wyraźnie związaną

---

<sup>457</sup> Patrz: H. Naredi, *Pendidikan sejarah...*, op. cit., s. 33–43.

<sup>458</sup> A. Heryanto, *The Cultural Aspect of State and Society, Introduction*, w: Budiman A. (ed.), *State and Civil Society in Indonesia*, „Monash Papers on Southeast Asia” 1990, no. 22, Centre of Southeast Asian Studies.

<sup>459</sup> Dekret II/MPR/1978 w sprawie Eka Prasetya Pancakarsa, w którym sformułowano trzydzieści sześć punktów ze „szlachetnymi wartościami Pancasila”, mającymi zostać „uspołecznionymi” przez naród, patrz: E. Darmaputera, *Pancasila and the Search for Identity and Modernity in Indonesian Society. A Cultural and Ethical Analysis*, Leiden-New York 1988, s. 181.

<sup>460</sup> Patrz: K. Ward, *Soeharto's Javanese Pancasila*, [w:] E. Aspinall, G. Fealy (eds), *Soeharto's New Order and its Legacy*, Canberra 2010, s. 31 i n.

z tradycyjnym interesem wspólnotowym<sup>461</sup>. System nakazów i zakazów, zebranych w „Eka Prasetya Pancakarsa”, tworzyło czterdzieści pięć „podzasad” utworzonych w celu rozwinięcia pięciu podstawowych zasad Pancasila ogłoszonych w 1945 roku. Uczestnictwo w P4 było obowiązkowe<sup>462</sup>.

Reżim wdrażał P4 poprzez najważniejsze sektory społeczne: system edukacyjny oraz media, instytucje kultury i organizacje religijne. Wszystkie miały między innymi wpływ na rozprzestrzenianie się języka indonezyjskiego, co stało się imponującym narzędziem tworzenia poczucia tożsamości narodowej Indonezyjczyków. Korzyści płynące z edukacji publicznej w języku indonezyjskim były widoczne nie tylko w rosnących umiejętnościach czytania i pisania, ale także we wzroście odsetka osób zdolnych do korzystania z języka urzędowego<sup>463</sup>. Stąd też w literaturze pisze się czasem, że ideologia Orde Baru nazywana jest „Państwem Pancasila”, a „pięć zasad” było wówczas ważniejszych niż konstytucja z 1945 roku. P4, krytykowany i wyśmiewany przez intelektualistów, niewątpliwie miał znaczny wpływ na wielu Indonezyjczyków. Do dziś, pomimo narastającej krytyki Pancasila<sup>464</sup>, wielu Indonezyjczyków ma silne przekonanie, że Pancasila jest wyjątkową w skali globalnej ideologią<sup>465</sup>.

Organizacja państwa narodowego opartego na Pancasila była zgodna z priorytetami reżimu, polegającymi na utrzymaniu porządku i zapobieganiu politycznym wybuchom. Państwo, używając wszelkich środków, zapobiegało zmianom postaw politycznych obywateli w kierunku skrajnie lewicowym lub skrajnie prawicowym, utrzymując je w granicach apolitycznej „pływającej masy”<sup>466</sup>. Polityka „pływającej masy” była oficjalną koncepcją, popularyzowaną przez prominentnego generała Aliego Moertopo, której celem było odcięcie społeczeństwa od wszelkich oddziaływań politycznych. Chodziło o „uwolnienie” społeczności, zwłaszcza wiejskich, od wpływów różnych skonfliktowanych grup (głównie religijnych i etnicznych), ponieważ według Moertopo „masa ludowa” była zawsze ofiarą politycznych i ideologicznych interesów<sup>467</sup>. Należało, zdaniem generała, odwrócić uwagę ludności wiejskiej od problemów politycznych na rzecz modernizacji i rozwoju narodowego, tak by ludzie na wsi nie tracili cennego czasu na niepotrzebną działalność polityczną. Moertopo opowiadał się więc w swoim manifeście za depolityzacją (uwolnieniem ludzi od politycznej manipulacji) oraz za *deparpolisasi*

---

<sup>461</sup> Sekretariat Negara Republik Indonesia, *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) 28 Mei 1945-22 Agustus 1945*, Jakarta 1995, s. 80.

<sup>462</sup> K. E. McGregor, *History in Uniform...*, op. cit., s. 87.

<sup>463</sup> M. C. Ricklefs, *A History...*, op. cit., s. 371.

<sup>464</sup> Patrz: K. M. Głęb, *The Culture of Pancasila. An Indonesian concept that fuses the impossible*, „Acta Asiatica Varsoviensia” 2020, no. 33, s. 5–21.

<sup>465</sup> Patrz: *ibidem*.

<sup>466</sup> H. Farid, *Indonesia's Original Sins: Mass Killings and Capitalist Expansion. 1965-66*, „Inter Asia Cultural Studies” 2005, vol. 6, no. 1, s. 14.

<sup>467</sup> Reżim Suharto tłumił wszystkie konflikty intergrupowe występujące na tle etnicznym, religijnym, rasowym, powszechnie określane jako SARA (skrót od *suku, agama, ras, antargolongan*, co odpowiednio oznacza: pochodzenie etniczne, religię, rasę, intergrupe). Ta polityka przyczyniła się do wybuchu gwałtownych konfliktów społecznych w erze post-Suharto. Na ten temat patrz przykładowo: raport *Conflict Management in Indonesia – An Analysis of the Conflicts in Maluku, Papua and Poso*, The Indonesian Institute of Sciences, Current Asia and the Centre for Humanitarian Dialogue, czerwiec 2011, <https://reliefweb.int/report/indonesia/conflict-management-indonesia-%E2%80%93-analysis-conflicts-maluku-papua-and-poso> [dostęp: 22.03.2017].



(uwolnieniem ludzi od przynależności do organizacji politycznych)<sup>468</sup>. Idea „pływającej masy” była faktycznym zakazem istnienia wszelkiego rodzaju niezależnych masowych organizacji w Indonezji, z wyjątkiem organizacji tworzonych przez reżim. Ta półoficjalna doktryna skutecznie działała na rzecz wykluczenia zwykłych ludzi z polityki i z działań społecznych<sup>469</sup>. Było to całkowite odwrócenie dynamicznego politycznego, gospodarczego i kulturalnego życia, oznaczającego czasami gwałtowne poszukiwanie przez Indonezjczyków tożsamości, jakie miało miejsce w pierwszych dwudziestu latach od uzyskania niepodległości.

Drugim elementem procesu „zasysania” obywateli do „pływającej masy” było jak najszerze włączenie ich do organizacji państwowych, czyli tworzonych zgodnie z założeniami reżimu. Wszyscy członkowie rozległego w Indonezji korpusu służby cywilnej i sił zbrojnych (i ich małżonkowie) musieli być członkami różnych organizacji rządowych. Reżim Suharto oznaczał zwycięstwo i dominację stosunkowo wąskiej części społeczeństwa Indonezji nad różnorodnymi siłami społecznymi i politycznymi, tworzącymi społeczeństwo indonezyjskie. Tę część stanowili urzędnicy państwowi, nieustannie poddawani indoktrynacji, których obowiązywało *monoloyalitas*, czyli wierność polityczna tylko jednej partii, partii Golkar.

Przykładem takiego „wessania” społeczeństwa, a także faktycznego zlikwidowania ruchu kobiecego w Indonezji było paradoksalnie tworzenie różnorodnych kobiecych organizacji z przymusową do nich przynależnością. Tworząc odgórnie reżimowe organizacje kobiece, stanowiące przeciwieństwo „zgniłej” Gerwani, i angażując w nie szeroko kobiety indonezyjskie, na długo uniemożliwiono rozwój wszelkim ruchom feministycznym, które mogłyby rzeczywiście dbać o prawa kobiet w patriarchalnym społeczeństwie.

W 1974 roku z inicjatywy żony Suharto utworzono organizację Dharma Wanita<sup>470</sup>, która w zasadzie w niezmienionej formie istnieje do dziś<sup>471</sup> i wciąż propaguje konserwatywną rolę kobiet<sup>472</sup>. Za czasów reżimu w organizacji zrzeszone były kobiety z elit politycznych i urzędniczych<sup>473</sup>, mobilizowane do charytatywnej działalności na rzecz rozwoju państwa i narodu. Oczekiwano od nich, że podporządkują swoje życie wspieraniu karier mężów, więc program organizacji sprowadzał się w zasadzie do wspierania

---

<sup>468</sup> Ali Moertopo: *the floating mass*, w: D. Bourchier, V. R. Hadiz (eds.), *Indonesian Politics and Society. A Reader*, Routledge Curzon, London-New York 2005, s. 48.

<sup>469</sup> Ken Ward zauważa jednak, że nie do końca doktryna „pływającej masy” przyniosła skutek, bo nie wzięła pod uwagę praktyk religijnych, takich jak uczestnictwo w piątkowych spotkaniach w meczecie i spotkaniach grup modlitewnych (*pengajian*), które często łączyły zwolenników partii muzułmańskich z ich rzeczywistymi bądź potencjalnymi przywódcami. Patrz: K. Ward, *Soeharto's Javanese Pancasila*, w: E. Aspinall, G. Fealy (eds), *Soeharto's New Order and Its Legacy. Essays in Honour of Harold Crouch*, „Asian Studies Series Monograph 2”, ANU E Press, Canberra 2010, s. 27.

<sup>470</sup> Patrz: D. K. Emmerson, *Indonesia Beyond Suharto: Polity, Economy, Society, Transition*, M. E. Sharpe, New York-London 1999, s. 246.

<sup>471</sup> Pod nazwą Dharma Wanita Persatuan, patrz: <https://dharmawanitapersatuan.id/> [dostęp: 23.07.2020].

<sup>472</sup> Do dziś dla środowisk konserwatywnych miejsce kobiety w społeczeństwie jest jasno wyznaczone. Ironicznie nazywa się to „systemem 3UR”: *sumur-kasur-dapur*, słowami dosłownie znaczącymi – odpowiednio: studnia-materac-kuchnia. Oznacza to czynności, na jakich kobieta powinna się skupić dla dobra rodziny, czyli na sprzątaniu, praniu, aprowizacji, gotowaniu, zaspokajaniu potrzeb seksualnych męża, rodzeniu dzieci oraz opiece nad starszymi w rodzinie.

<sup>473</sup> Bliźniaczą organizację, Dharma Pertiwi, utworzono dla żon członków sił zbrojnych.

patriarchatu, a działalność ograniczała się do spotkań towarzyskich i seminariów na temat zachowania kobiecej urody, by dłużej mogła cieszyć oczy męża. Przywództwo i ranga w tej organizacji zależały od pozycji zajmowanej przez mężów i były tej randze równorzędne. Jeżeli mężczyzna był gubernatorem prowincji, jego żona automatycznie stawała się liderką oddziału Dharma Wanita w tej samej prowincji. Kobiety – urzędniczki i żony urzędników obowiązkowo należały do Dharma Wanita. Taki sposób funkcjonowania obowiązywał na wszystkich szczeblach organizacyjnych administracji.

Podobne cele przyświecały utworzonej za czasów Orde Baru, w 1967 roku, i także funkcjonującej do dziś organizacji Program Edukacyjny dla Dobrobytu Rodziny (Pendidikan Kesejahteraan Keluarga, PKK)<sup>474</sup>. Uczestnictwo w niej było i jest dobrowolne, ale w praktyce do dziś na jawajskiej wsi są w jej działalność zaangażowane wszystkie kobiety, a lokalne oddziały PKK można dostrzec na całym archipelagu. Liderkami są żony miejscowych wójtów, a działania PKK są wspierane z lokalnych budżetów. Celem organizacji w rozumieniu reżimu było umożliwienie kobietom udziału w rozwoju i modernizacji Indonezji. W rzeczywistości mocno zhierarchizowana PKK była (i jest) jednym z głównych instrumentów wpływu na obywatelki, stosowanym przez przywódców politycznych, by te dostosowały się do tradycyjnego modelu społecznego i przyjęły wyłącznie role żon i matek<sup>475</sup>. Do dziś PKK jest kanałem komunikacji, przez który do kobiet na całym archipelagu trafiają treści odzwierciedlające interesy aktualnego rządu.

Oprócz obowiązku dołączenia do organizacji reżimowych urzędnicy byli również zobowiązani do bycia częścią rządowej „niepolitycznej” partii Golkar. W 1971 roku „uproszczono” życie polityczne po wyborach, łącząc wszystkie istniejące partie polityczne i wcielając je do trzech partii, a mianowicie do Indonezyjskiej Partii Rozwoju (Partai Pembangunan Indonesia, PPP), Indonezyjskiej Partii Demokratycznej (Partai Demokrasi Indonesia, PDI) i Partii Grup Funkcjonalnych (Golongan Karya Partai, Golkar).

Utrzymywano fikcję wolnych, demokratycznych wyborów, choć ich wynik był zawsze znany, zanim się rozpoczęły. Ariel Heryanto pisze o zbiorowym udawaniu, że w wyborach uczestniczył suwerenny lud, udzielający mandatu istnjącemu reżimowi, wybierając go spośród rywalizujących ze sobą partii. W trakcie tak zwanych „kampanii” zawsze miała miejsce ogólnokrajowa masowa mobilizacja. Różne uroczystości, wówczas sponsorowane przez reżim, były chętnie aprobowane przez masy. Odbýwały się parady uliczne, imprezy, otwarte koncerty, a czasami rozdawano bezpłatne posiłki i dystrybuowano koszulki. Rząd zachęcał masy do tego fikcyjnego udziału w polityce, mającego sprawiać pozory udziału demokratycznego. Oczywiście ta mobilizacja wyborcza miała następować w granicach ściśle wyznaczonych przez reżim, nie wykraczając poza formę ulicznych festynów i masową rozrywkę raz na pięć lat<sup>476</sup>.

---

<sup>474</sup> Dziś pod nazwą Pembinaan Kesejahteraan Keluarga, PKK (Wsparcie Dobrobytu Rodziny).

<sup>475</sup> S. E. Wieringa nazywa PKK „kobięcym skrzydłem rządu”, patrz: S. E. Wieringa, *Two Indonesian women's organizations: Gerwani and the PKK*, „Bulletin of Concerned Asian Scholars” 1993, vol. 25, no. 2, s. 17–30.

<sup>476</sup> Heryanto A., *Where Communism never dies. Violence, trauma and narration in the last Cold War capitalist authoritarian state*, „International Journal of Cultural Studies” 1999, vol. 2, issue 2, s. 147–177.

Działalność związków zawodowych także została „uproszczona” poprzez zakaz istnienia wszelkich innych organizacji tego typu poza państwowym Związkiem Pracowników Całej Indonezji (Serikat Pekerja Seluruh Indonesia), działającym wyłącznie w celu kontrolowania pracowników i uniemożliwiającym im niezależne organizowanie się<sup>477</sup>. W rzeczywistości różne cywilne instytucje były jedynie replikami organizacji wojskowych. Jeśli jakimkolwiek organizacjom pozwolono legalnie działać, były silnie ograniczone przez reżim, który stosował różnorodne prawne i ideologiczne metody w celu uregulowania działania tychże organizacji. Najbardziej znaną metodą kontroli rządowej była ustawa o organizacjach społecznych z 1985 roku (*Undang-Undang Organisasi Kemasyarakatan* nr 8/1985, UU ORMAS). Zgodnie z nią wszystkie organizacje musiały zaakceptować „wytyczne” i nadzór rządu oraz musiały stosować się do Pancasila. W żadnym razie nie mogły dawać powodu do uznania ich za wywrotowe. Za wywrotowe mogło być uznane wszystko, co nie mieściło się w polityce reżimu. Organizacje określane jako „przeciw Pancasila” były atakowane przez siły państwa. Oskarżenie o działanie na szkodę Pancasila było skutecznie wykorzystywane przeciwko jakimkolwiek ruchom opozycyjnym. Wszelka narracja stawiająca reżim w złym świetle automatycznie była określana jako zagrożenie Pancasila. Jak wskazuje Ariel Heryanto, oskarżenie o bycie przeciwko Pancasila rozumiano jako przeciwstawienie się narodowi i podstawom państwa, rozwojowi czy modernizacji lub jako zakłócanie stabilności i porządku<sup>478</sup>. Pancasila została praktycznie wyniesiona do rangi religii obywatelskiej przez podręczniki do nauczania o niej, jej interpretacje, rytuały, symbole, miejsca upamiętniania i kultu. Już w latach siedemdziesiątych propaganda Suharto skutecznie doprowadziła do tego, że przynajmniej w sferze zewnętrznej Pancasila była powszechnie przestrzegana<sup>479</sup>, ale polityka Suharto, wykorzystująca tę ideologię jako narzędzie powszechnej kontroli i broń do walki z przeciwnikami, doprowadziła do swego rodzaju jej „przedawkowania” przez społeczeństwo<sup>480</sup>.

Pancasila była znakiem rozpoznawczym i sloganem bojowym przeciwko przeciwnikom; ostrzeżeniem, że jakkolwiek sprzeciw wobec reżimu może wzbudzić gniew bezwzględnej armii, a społeczeństwo nie jest w stanie nic zrobić, aby powstrzymać władzę. Reżim kreował się na *Pasukan Pancasila* (siły Pancasila), a za zagrożenie dla Pancasila była uważana zarówno ideologia komunistyczna, jak i liberalna. Reżim Suharto uznał, że zagrożenie komunistyczne nie ustąpiło po zakończeniu zimnej wojny i upadku Związku Radzieckiego. Era globalizacji i swobodnej komunikacji wpłynęła na szybki rozwój Indonezji, a wcześniejsze granice przepływu informacji międzynarodowej ulegały zatarciu. Z punktu widzenia reżimu to zjawisko wprowadziło

---

<sup>477</sup> Patrz: M. Ford, *Testing the Limits of Corporatism: Industrial Relations in Suharto's Indonesia*, „Journal of Industrial Relations” 1999, no. 41, issue 3, s. 372–392.

<sup>478</sup> A. Heryanto, *The Cultural Aspect...*, op. cit., s. 291.

<sup>479</sup> J. Bertrand, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, Cambridge University Press 2004, s. 38.

<sup>480</sup> Jak bardzo to poczucie jedności narodowej wynikającej z Pancasila było narzucone, uwidoczniło się w konfliktach międzygrupowych wybuchłych po upadku reżimu w 1998 roku. Najkrwawszym z nich był konflikt na Molukach w latach 1991–2002, który – jak się szacuje – pochłonął około pięć tysięcy ofiar, a około siedmiuset tysięcy osób zmusił do przesiedlenia się na inne wyspy, patrz: P. Spyer, *Fire without Smoke and Other Phantoms of Ambon's Violence: Media Effects, Agency, and the Work of Imagination*, „Indonesia”, no. 74 (Oct., 2002), s. 21–36.

nowe spektrum zagrożeń do każdej sfery życia narodowego. W polityce globalizacja sprzyjała przenikaniu do Indonezji kapitalizmu, myśli liberalnej i innych zagranicznych ideologii, z których wszystkie były sprzeczne z filozofią Pancasila i zagrażały indonezyjskiemu systemowi obrony opartemu na Totalnej Obronie Ludności (*Hankamrata*)<sup>481</sup>. W dziedzinie ekonomicznej gospodarka wolnorynkowa zagrażała Pancasila bazującej na partnerstwie (*kemitraan*), podczas gdy w życiu religijnym globalizacja ułatwiła napływ obcych wartości, niepokojąc zwłaszcza muzułmańskie grupy religijne. Oznaczało to także napływ „zachodnich” wartości odnoszących się do uniwersalnych praw człowieka.

Reżim stwierdził, że wszystkie te niebezpieczeństwa zaszkodzą harmonii społecznej i obronie (dosł. odporności) narodowej (*ketahanan nasional*). Globalizacja lat dziewięćdziesiątych i związane z nią ideologie liberalne niosły według reżimu zagrożenie dla bezpieczeństwa wewnętrznego i miały postać *komunisme gaya baru* (KGB, komunizmu w nowym stylu), a ten mógł przeniknąć do rządu i społeczeństwa. Kampania *kewaspadaan nasional* (czujności/ostrożności narodowej)<sup>482</sup> miała odeprzeć te zagrożenia. Pozwalała na infiltrowanie niemal wszystkich grup społecznych oraz kształtowanie i kontrolowanie idei politycznych w społeczeństwie<sup>483</sup>. Pemuda Pancasila<sup>484</sup>, ogólnokrajowa organizacja paramilitarna z powiązaniem gangsterskimi (*preman*), była wykorzystywana przez reżim do terroryzowania i dyskredytowania politycznych rywali<sup>485</sup>. Wykorzystywanie i prowokowanie sił cywilnych nie skończyło się w 1966 roku po masowych mordach. Reżim zinstytucjonalizował terror pod hasłem Pancasila i prowadził systematyczną i przymusową mobilizację ludności cywilnej do służenia państwu jako donosiciele i szpiedzy<sup>486</sup>.

## Gestapu, zdrajcy i dziwki. Semantyka reżimu

Wojskowa propaganda przedstawiała zwolenników PKI jako zdrajców narodu (*pengkhianat*) i niebezpiecznych morderców. Armia utrzymywała, że G30S jest jedynie wstępem do ogólnospołecznego buntu PKI przeciwko państwu i Rewolucji. Tym

---

<sup>481</sup> *Pertahanan Keamanan Rakyat Semesta* (*Hankamrata*) to doktryna wojskowa zapoczątkowana przez generała Nasutiona w latach sześćdziesiątych. Pod hasłem konieczności wzmocnienia suwerenności państwa nakładała na każdego obywatela niejasno sformułowany obowiązek obrony terytorialnej kraju.

<sup>482</sup> Narodowy Kurs Wzmacniania Czujności (*Penataran Kewaspadaan Nasional – Tarpadnas*; *penataran* oznacza także „trenowanie” bądź „modernizację” i „ulepszenie”), służący do indoktrynacji zarówno oficerów, jak i cywilów, których nauczano o powszechnych „potencjalnych” zagrożeniach politycznych dla stabilności narodowej. Patrz: J. Honna, *Military Ideology in Response to Democratic Pressure During the Late Suharto Era: Political and Institutional Contexts*, w: B. R. O’G. Anderson (ed.), *Violence and the State in Suharto’s Indonesia*, Cornell University Press 2018, s. 56.

<sup>483</sup> J. Honna, *Military Ideology...*, op. cit.

<sup>484</sup> Pemuda Pancasila (Młodzież Pancasila) to indonezyjska skrajnie prawicowa organizacja paramilitarna założona przez generała Abdula Harisa Nasutiona 28 października 1959 roku jako skrzydło młodzieżowe Ligi Kibiców Niepodległości Indonezji. Była jedną z półoficjalnych politycznych organizacji *preman*, wzmacniających dyktaturę wojskową Nowego Porządku Suharto. Pemuda Pancasila odegrała ważną rolę we wspieraniu masowych mordów na komunistach i oskarżanych o komunizm Indonezyjczykach, w tym chińskich Indonezyjczykach. Organizacja prowadziła szwadrony śmierci dla armii indonezyjskiej.

<sup>485</sup> L. Ryter, *Pemuda Pancasila...*, op. cit.

<sup>486</sup> G. Robinson, *The dark side...*, op. cit., s. 225.

uzasadniano masowe aresztowania dokonywane w 1965 roku przez siły bezpieczeństwa i sprzymierzonych z nimi cywilów.

Indonezyjskie określenie *pemberontakan* oznacza bunt, rebelię bądź przemoc przeciwko istniejącej władzy w państwie, prowadzone w celu jej obalenia, włącznie z działaniami terrorystycznymi. *Pemberontak* to buntownik, rebeliant. W historii Indonezji to określenie było i jest niejednokrotnie stosowane wobec buntów, które mają za cel uniemożliwienie dążeń do zintegrowania archipelagu w jedno niepodległe państwo bądź dezintegrację państwa indonezyjskiego po ogłoszeniu niepodległości. Słowem *pemberontakan* określa się powołanie zbrojnego Rządu Rewolucyjnego Republiki Indonezji (PRRI) na Sumatrze, ogłoszenie Republiki Moluków Południowych (Republik Maluku Selatan, RMS) czy trwający wciąż bunt Organizacji Wolnej Papui (Organisasi Papua Merdeka, OPM). Wszystkie wymienione bunty przeciwko władzy bez wyjątku były (i są) pacyfikowane z udziałem wojska.

Zgodnie z propagandą armii wszyscy związani z partią komunistyczną byli wtajemniczeni w planowanie zamachu na państwo od tygodni, jeśli nie od miesięcy. Armia wprost twierdziła, że zwolennicy partii przygotowywali się do masowych morderstw: gromadzili broń, sporządzali listy śmierci i kopali doły pod masowe groby. Od 8 października 1965 roku słowo *lubang* (dół, dziura, jama) było słowem powtarzającym we wszystkich możliwych mediach. Tak jak Lubang Buaya miała zostać, według propagandy reżimu, przygotowana specjalnie w celu ukrycia ciał generałów, tak w całym kraju PKI rzekomo wykopała niezliczoną liczbę podobnych *lubang* na ciała ludzi, których chciała zamordować. Gazety donosiły o wielu *lubang* znalezionych przez armię w licznych miejscach Jakarty i wokół domów członków PKI, wykopanych zaledwie noc przed 30 września<sup>487</sup>. Nad tymi dołami, jak donoszono kilka tygodni później, ustawiono tabliczki z napisem „Niech żyje PKI”<sup>488</sup>. Pod wpływem tej propagandy mieszkańcy miast i miasteczek każdy dół w ziemi zaczęli postrzegać jako wykopany w podstępny zamiar. Rzekomym celem zbrodni PKI mieli być wszyscy przeciwnicy polityczni. W planowanych przez siebie mordach PKI miała jakoby unicestwić wszystkich, nawet w najmniejszych wioskach. Te informacje były wytworem wojskowych specjalistów od prowadzenia wojny psychologicznej, działających, jak twierdzi John Roosa<sup>489</sup>, w porozumieniu z ich amerykańskimi i brytyjskimi odpowiednikami, czyli CIA i MI6. PKI nie zorganizowała żadnego ogólnospołecznego buntu, a ponadto po 30 września także nigdzie lokalnie na terenie kraju nie doszło do buntów organizowanych przez PKI.

Masowe aresztowania i zabójstwa rozpoczęły się w środkowej Jawie prawie trzy tygodnie po tym, jak G30S został stłumiony w zarodku. W ciągu tych trzech tygodni, poprzedzających masakry, gazety prowincji (wydawane pod nadzorem i za akceptacją armii) nie opublikowały w zasadzie żadnych informacji o poważnych przypadkach przemocy ze strony PKI. Tymczasem, jak pisze John Roosa, jednocześnie w przekazie

---

<sup>487</sup> Przykłady to: „Orang2 PKI Aidit gali lobang kubur” [Ludzie Aidita z PKI kopią doły na groby] w „Angkatan Bersenjata” z 8 października 1965 roku, cyt. za: J. Roosa, *Buried Histories...*, op. cit., s. 70.

<sup>488</sup> Takie informacje pojawiły się w artykule: „Untuk apa lobang2 itu?,” [Na co te doły?] w „Angkatan Bersenjata” z 28 października 1965 roku, „Untuk apa lobang itu, ha?” [Więc na co ten dół?] w „Berita Yudha” z 28 października 1965 roku, cyt. za: J. Roosa, *Buried Histories...*, op. cit., s. 70.

<sup>489</sup> J. Roosa, *Buried Histories...*, op. cit., s. 78.

informacyjnym armii, towarzyszącym masakrom, członkowie i zwolennicy PKI od początku (czyli od dnia próby zamachu) byli mordercami, którzy czerpali przyjemność z zabijania swoich przeciwników, a zadawanie tortur miało być dla nich afrodyzjakiem, ponieważ jako ateści zatracili wszelkie poczucie dobra i zła. Zbrodnia w Lubang Buai została przedstawiona jako nieuchronna konsekwencja „zwierzęcych i nieludzkich” cech całego lewicowego ruchu w Indonezji. Każdy, kto zabijał zwolennika PKI, mógł być pewien, że nie zabija człowieka, ale dzikie stworzenie, które jedynie przybrało ludzką postać<sup>490</sup>. Dehumanizując zwolenników i rzekomych zwolenników PKI, armia zachęcała do przemocy wobec nich, a w zasadzie do obrony poprzez atak. W czasie gdy nasilały się masakry, w gazetach pojawiały się nagłówki, w których informowano, że bliżej nieokreśleni ludzie PKI stracili prawo do życia. John Roosa podaje przykład gazety „Berita Yudha” z 19 listopada 1965 roku, w której na pierwszej stronie pojawił się nagłówek o treści *PKI dan Ormas2nya sudah tidak punja haklagi utk. hidup terus*, (dosł. „PKI i jej organizacje masowe nie mają już prawa do życia”), a także zdjęcie domniemanej morderczyni generała Yaniego, jednego z zamordowanych przez G30S<sup>491</sup>.

Armia przy udziale cywilnych bojówek stwarzała wszelkie pozory, że walczy w wojnie przeciw rebeliantom. Towarzyszył temu agresywny przekaz medialny. Nagłówki gazet pod koniec października głosiły, że „Jawa Środkowa jest w stanie wojny: Gestapu nasila swój terror, mają miejsce podpalenia, porwania i rabunki”<sup>492</sup>. Tymczasem w rzeczywistości armia nie robiła nic innego, jak tylko atakowała nieuzbrojonych, bezbronnych, niestawiających oporu cywilów. Mimo że represje trwały miesiącami, członkowie i sympatycy partii komunistycznej byli w dużej mierze bierni. Jako nieuzbrojeni cywile, zdezorientowani byli nieprzygotowani na to, by stawiać jakikolwiek opór. Propaganda miała na celu przekonanie obywateli, że w kraju toczy się wojna wewnętrzna, w której agresorami są komuniści i ich sprzymierzeńcy. Wkrótce po *Supersemar* armia przejęła całkowitą kontrolę nad mediami w kraju: radiem, prasą, ale też systemami komunikacyjnymi: telefonicznym i teleksowym, odcięła również Indonezję od kontaktu z innymi krajami. Zakazane były jakiegokolwiek zagraniczne przekazy medialne. Armia miała absolutną wyłączność na informowanie o tym, co się dzieje wewnątrz kraju.

Większość badaczy Indonezji, opisując wydarzenia z 30 września, używa zazwyczaj określenia „zamach” bądź „próba zamachu stanu” (*coup, coup d'état*). Co ciekawe, w indonezyjskiej oficjalnej historiografii nie stosuje się zbyt często indonezyjskiego odpowiednika tego słowa (*kudeta*), a wydarzenia te określane są najczęściej poprzez słowo *peristiwa*. Indonezyjskie słowo *peristiwa* oznacza wydarzenie (sprawę) wielkiej wagi, zmieniające często bieg historii państwa, do którego często doprowadza się, by osiągnąć określone cele, z naciskiem na sprawstwo jego mocodawców. *Peristiwa* to także wydarzenia historyczne (*peristiwa sejarah*) lub fakty oraz określenie osób pojawiających się jako postacie, które nadzwyczajnie przyciągają uwagę opinii publicznej. To słowo pojawia się na początku indonezyjskich opowieści, w tym w narracjach fikcyjnych. Wyraz

---

<sup>490</sup> Ibidem, s. 71.

<sup>491</sup> Ibidem, s. 72.

<sup>492</sup> *Djawa Tengah dlm keadaan perang: Gestapu tingkatan teror, bakar, tjulik dan garong*, „Angkatan Bersenjata” z 29 października 1965 roku, J. Roosa, *Buried Histories...*, op. cit., s. 73.

pochodny, *berperistiwa*, oznacza, że miało miejsce historyczne wydarzenie<sup>493</sup>. Reżim chętnie używał tego określenia, ponieważ *peristiwa* oznacza także zdradę, okoliczności, zdarzenia lub działania, których zaistnienie prowadzi do określonych w obowiązującym prawie skutków; w tym ukarania (stąd też potoczna nazwa historycznych „buntów komunistów” *Peristiwa Madiun* i *Peristiwa G30S/PKI* lub *Peristiwa 1965*). W języku codziennym w takim znaczeniu ten wyraz jest w zasadzie niespotykany. Tym samym widać wyraźnie, że słowo *peristiwa* nadaje tragicznym wydarzeniom z 30 września zupełnie inne znaczenie niż „zamach”. Znacznie rzadziej spotykane jest tłumaczenie tego słowa jako *incident*<sup>494</sup>. Po raz pierwszy wyrażenie „próba zamachu” (*percobaan kup*), pochodzące z języka angielskiego, pojawia się w tytule książki będącej tłumaczeniem na język indonezyjski, napisanej w języku angielskim w Stanach Zjednoczonych przez Nugroho Notosusanto i Ismaila Saleha. Przez trzydzieści dwa lata, 1 października, indonezyjskie gazety wiernie odtwarzały oficjalną wersję *peristiwa 1965* i niewiele lub wcale nie wspominały o zabójstwach, które nastąpiły później. Jeśli już zamieszczano jakiegokolwiek informacje na ten temat, to pochodziły one z opracowań armii bądź organizacji religijnych zaangażowanych w masową przemoc, w których to opracowaniach zabójstwa były ogólnie określane wojskowym terminem *penumpasan*, czyli „miażdżenie”, „unicestwienie”.

O członkach PKI i ich sympatykach mówiono *PKI kalah dan salah*, co oznaczało człowieka „przegranego”, „winnego”, „zagubionego”, który „pobłądził”, poniósł porażkę w tym, co zrobił, myli się co do oczywistych faktów i zostało mu to udowodnione. To wyrażenie odnosi się także do mentalności i inności człowieka niepasującego do społeczeństwa<sup>495</sup>. Od czasów krwawych wydarzeń w Madiun komuniści to według reżimu Suharto zdrajcy państwa i narodu. Reżim dołożył starań, by ten zarzut został im właściwie „udowodniony”.

Celem armii było usunięcie całego ruchu komunistycznego w Indonezji. W krajowej audycji radiowej już 1 października 1965 roku Suharto użył zwrotów, które były następnie powtarzane tysiące razy w całym kraju, w tym między innymi ten, że PKI jako ruch kontrrewolucyjny musi zostać zniszczona „aż do samych korzeni”. Ta mowa nienawiści została natychmiast podchwycona przez innych generałów na całym archipelagu, w podobnie agresywnym tonie wypowiadających się w miejscowych stacjach radiowych<sup>496</sup>. Na Bali *menumpas PKI sampai ke akar-akarnya*, czyli „unicestwić PKI aż do samych korzeni”, oznaczało zabicie wszystkich, mających jakikolwiek, nawet przypadkowy związek z PKI. „Miażdżenie” PKI porównywano do wyrywania trawy

---

<sup>493</sup> Moja interpretacja słowa *peristiwa* oparta jest na analizie podręcznika do historii „Sejarah Indonesia” (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2018), obowiązującego dla klasy XII szkół średnich ogólnokształcących i zawodowych: SMA (Sekolah Menengah Atas), MA (Madrasah Aliyah), SMK (Sekolah Menengah Kejuruan), MAK (Madrasah Aliyah Kejuruan) oraz definicji zawartej w Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) w wersji online.

<sup>494</sup> Przykładowo: M. Zurbuchen, *History...*, op. cit. s. 568.

<sup>495</sup> Bardzo często używano tego zwrotu w stosunku do Indonezyjczyków pochodzenia chińskiego, patrz: A. Dawis, *The Chinese of Indonesia and Their Search for Identity: The Relationship Between Collective Memory and the Media*, Cambria Press, Amherst-New York 2009.

<sup>496</sup> G. Robinson, *The killing season...*, op. cit., s. 164.

z korzeniami, by już nigdy nie odrosła. Trzeba było zatem na zawsze unicestwić PKI fizycznie, łącznie z jej ideologią (rozumianą jako owe korzenie)<sup>497</sup>.

Kampania nienawiści wobec kobiet Gerwani miała na celu powiązanie komunizmu z dzikimi, przewrotnymi, drapieżnymi i morderczymi kobietami oraz przedstawienie armii jako męskich zbawicieli narodu znajdującego się na krawędzi zniszczenia. Zamiarem twórców propagandy było nie tylko oczernienie Gerwani poprzez silne skojarzenie organizacji z perwersyjnym seksualnym zachowaniem, a tym samym oznaczenie wszystkich komunistów jako seksualnych dewiantów, ale także zaatakowanie prezydenta Sukarno, wspierającego PKI i powiązane z nią organizacje. W prasie pojawiały się ogniste eseje przeciwników Sukarno, wyśmiewające go jako domniemanego uczestnika orgii i organizatora pijackich imprez, w których brali udział także jego ministrowie<sup>498</sup>. Jeden z dziennikarzy, Simatupang, pisał 24 stycznia 1966 roku: „Bung Karno [Sukarno – KG] wciąż nie chce rozwiązać PKI, ponieważ obawia się, że jego stosunki z Chinami zostaną zerwane. Boi się, że zaopatrzenie w *obat kuat* [afrodyzjak – KG] z Chin zostanie przerwane. To jest ważniejsze niż prestiż naszego narodu. Rewolucji nie można utożsamiać z pornografią i nieprzyzwoitością”<sup>499</sup>.

Geoffrey Robinson zwraca uwagę, że język polityczny w latach sześćdziesiątych był wyjątkowo brutalny. Po części była to kontynuacja bojowego stylu i tonu życia politycznego z czasów demokracji sterowanej Sukarno. Już wtedy partie polityczne ze wszystkich stron miały zwyczaj potępiać swoich wrogów, używając bardzo ostrych słów, jednak Suharto i armia nadzwyczaj agresywnie nawoływali do działań przeciwko PKI. Należało ją „zmiadźżyć”, „pogrzebać”, „unicestwić”, „eksterminować” i „zniszczyć aż do samych korzeni”. I podobnie jak wiele innych nienawistnych kampanii, które doprowadziły do ludobójstwa w różnych regionach świata, działania przeciwko PKI były wielokrotnie opisywane jako operacje „oczyszczania” i „zamiatania”<sup>500</sup>.

Dziś w przestrzeni publicznej obowiązuje ugruntowany za czasów reżimu termin G30S/PKI, jasno przypisujący odpowiedzialność za wydarzenia z 30 września 1965 roku PKI, ale nawet wśród historyków i badaczy, odrzucających reżimową narrację, nie cichną dyskusje wokół tego, jak powinno się nazywać domniemanych zamachowców<sup>501</sup>. G30S 1965? G30S? Gestapu? G30S/PKI? Czy może *Gestok*? Każdy z tych terminów należy do odrębnego dyskursu zawierającego inną interpretację wydarzeń z 1965 roku.

Dla celów propagandowych reżim Suharto stosował szereg określeń na Ruch 30 Września. *Gestapu* to skrót skonstruowany przez propagandystów armii na początku października 1965 roku w odniesieniu do G30S, gdy dopiero zaczynała się fala przemocy

---

<sup>497</sup> J. Roosa, *Buried Histories...*, op. cit., s. 163–164.

<sup>498</sup> Reputacja Sukarno ułatwiała zadanie jego przeciwnikom politycznym. Jak pisze Adrian Vickers: „Wszyscy wiedzieli, gdzie mieszkają jego kochanki”. CIA, chcąc uciszyć jego „antyamerykańską i prokomunistyczną retorykę” i go ośmieszyć, nakręciła film pornograficzny z udziałem sobowtóra Sukarno. Przyniosło to odwrotny skutek, wzmacniając jego reputację jako tego, który „podbił” Zachód. Seksualne osiągnięcia prezydenta były elementem jego kultu, ale jednocześnie budziły oburzenie wśród konserwatywnych grup muzułmańskich. Patrz: A. Vickers, *A history...*, op. cit., s. 151–152.

<sup>499</sup> I. Simatupang, *Tragedi G-30-S 1965 dalam bayang-bayang Bung Karno sang peragu*, Insan Merdeka, Bogor 2013, s. 216, cyt. za: S. E. Wieringa, N. Katjasungkana, op. cit., s. 104.

<sup>500</sup> G. Robinson, *The killing season...*, op. cit., s. 164.

<sup>501</sup> Y. Y. Taum, *Sastra dan politik: representasi tragedi 1965 dalam negara Orde Baru*, Sanata Dharma University Press, Yogyakarta 2015, s. 48.



antykomunistycznej. Choć nie skracał nazwy ruchu, był intencjonalnie używany ze względu na podobieństwo do nazwy tajnej policji III Rzeszy, Gestapo, i miał się wprost kojarzyć z nazistowskim terrorem. Nazwa *Gestapu* miała nadać domniemanym zamachowcom przerażającą aurę przemocy i zła. Używanie dziś określenia *Gestapu* w odniesieniu do ruchu wskazuje na kontynuację narracji reżimu i dawanie legitymacji armii do ciągłego kontrolowania historii.

W 1965 roku prezydent Sukarno nalegał, aby nazywać ruch zamachowców *Gestok*, tworząc w ten sposób skrót od Ruchu 1 Października (*Gerakan Satu Oktober*), ponieważ *de facto* wydarzenia zaczęły się 1 października. W czasie trwania reżimu pojawił się także inny akronim, w zamyśle podobny do *Gestapu*. Od zamachu armia domagała się nieustannie wytężonej obywatelskiej czujności względem możliwości odrodzenia PKI. Strach armii wynikał nie tylko z potencjalności powstania na nowo partii komunistycznej, co raczej z innych możliwych działań subwersywnych w Indonezji i poza nią. „Następca” *Gestapu*, *Gerpok* – od *gerilya politik* oznaczał polityczną wojnę partyzancką. Stosowanie tego akronimu miało przypominać społeczeństwu indonezyjskiemu o wciąż czyhających w ukryciu komunistycznych partyzantach, pozostałościach po *Gestapu*/PKI. Regularnie donoszono o istnieniu i podziemnym przestępczym działaniu różnych grup komunistycznych, rzekomo funkcjonujących pod kryptonimami takimi jak *PKI Malam* (Nocne PKI), *Kuting Hitam* (Czarny Kot), *Anjing Hitam* (Czarny Pies). W przestrzeni publicznej pojawiały się informacje o terrorystycznej działalności i „specjalizacjach” tych organizacji – podpaleniach, porwaniach, atakach z zaskoczenia czy otruciach<sup>502</sup>.

*Gerpok* był też jednak rozumiany szerzej, jako nieformalne partie lub opozycja społeczna czy też wszelka polityczna ideologia opozycyjna do Orde Baru. W dyktatorskim porządku politycznym były to nielegalne zinstytucjonalizowane ruchy polityczne lub ruchy społeczne, mające na celu podważenie lub potajemne zaspokojenie swoich dążeń politycznych, działające tym samym na szkodę reżimu. Jedną z rzekomych form działania *Gerpoku* miała polegać na szerzeniu pogłosek i plotek, których celem byłoby wzbudzenie niepokoju wśród obywateli. W efekcie Indonezyjczycy bali się ze sobą rozmawiać, a już z pewnością nie dyskutowali krytycznie o działalności reżimu, by nie zostać posądzonymi o bycie *Gerpok*. Rzekome istnienie *Gerpoku* uzasadniało wszechobecną kontrolę wojskową w państwie i funkcjonowanie rozbudowanego aparatu państwowego.

Język, który reżim Suharto stworzył i którym mówił o PKI i przedstawiał dokonania Suharto i armii w przestrzeni publicznej, przeniknął do przestrzeni prywatnej, na stałe tam osiadając. Trwałość tego języka zapewniło powiązanie z habitusem, zachowaniami rytualnymi i praktykami niewerbalnymi, wykraczającymi poza zakres języka. Do dziś niektóre wyrażenia ukute przez propagandę Suharto dotyczące PKI i reżimu są obecne w przestrzeni publicznej, a nawet w prywatnej.

Całość semantycznych zabiegów reżimu, jak zwraca uwagę Adrian Vickers, sprowadza się do długich i pokracznych wypowiedzi, wypełnionych złożonymi konstrukcjami i neologizmami zaprojektowanymi tak, aby uzyskać efekt wielkiego znaczenia, nie mówiąc jednocześnie nic. Zdaniem autora ten styl języka opierał się na traktowaniu społeczeństwa

---

<sup>502</sup> R. Sukma, *Indonesia and China. The Politics of a Troubled Relationship*, Routledge, London-New York 1999.

z góry, jako pasywnej populacji, której władza mówiła, co ta powinna robić. Sztuczny, nadmuchany charakter wypowiedzi miał na celu podniesienie prestiżu mówcy lub pisarza. Zamiast radykalnych haseł Sukarno, zrozumiałych dla społeczeństwa, Nowy Porządek stworzył slogany, które były prawie bez znaczenia<sup>503</sup>. W tym sensie język reżimu Suharto przypominał „zbiór B” w Orwellowskiej nowomowie, który obejmował wyrazy utworzone specjalnie do celów politycznych, będące nośnikami politycznych treści, ale mające także wywierać odpowiedni wpływ na umysłowość ich użytkowników<sup>504</sup>. Inaczej jednak niż w świecie „angsocu”, gdzie dążono do redukcji i uszczuplenia języka, by jego użytkownik przestał myśleć krytycznie, wypowiadając dane słowa, w Orde Baru słowa przekształcano, ubogacano i kompilowano z nich różne skomplikowane formy wypowiedzi, by społeczeństwo się w nich gubiło, bezrozumnie je przyjmowało i bezwiednie powtarzało. Na budynkach, w miejscach publicznych masowo umieszczano banery, głoszące, przykładowo, o potrzebie „usportowienia społeczeństwa i uspołecznienia sportu”<sup>505</sup>. Reżim mnożył hasła, neologizmy, akronimy, podkreślając tym samym swoją misję polityczną i gospodarczą. Przykładem są wspomniane *dwifungsi* (podwójna funkcja armii)<sup>506</sup>, *massa mengambang* (społeczeństwo jako bezwolna, apolityczna „pływająca masa”) czy *monoloyalitas* („monolojalność”, czyli niezachwiana lojalność urzędników wobec państwa), *modernisasi yang dipercepat* (przyspieszona modernizacja), a przede wszystkim pojawiający się wszędzie *pembangunan* (rozwój).

Język propagandy komplikował się i stawał się coraz bardziej uduchowiony wraz z trwaniem reżimu. Jak zauważa Vickers, czytelnicy indonezyjskich gazet z lat sześćdziesiątych prawdopodobnie nie zrozumieliby artykułów prasowych pochodzących z lat osiemdziesiątych. Krótkie, bezpośrednie zdania napisane z myślą o czytelnikach, którzy dopiero co zdobyli umiejętność czytania w okresie boomeru edukacyjnego po uzyskaniu niepodległości, zostały zastąpione długimi i dziwacznymi wypowiedziami, wypełnionymi skomplikowanymi konstrukcjami i neologizmami. Proste, dynamiczne i spersonalizowane komunikaty Sukarno, wykorzystujące język, jakim ludzie mówili na ulicach, zostały zastąpione w życiu publicznym gęstymi, mało inspirującymi i nudnymi „kazaniami”. Autor porównuje to do języka „wysokojawajskiego”<sup>507</sup>, sformalizowanego i często protekcjonalnego. Język reżimu miał sprawiać wrażenie głębszej filozofii, ale

---

<sup>503</sup> A. Vickers, *A history...*, op. cit., s. 180.

<sup>504</sup> G. Orwell, *Rok 1984*, przeł. T. Mirkowicz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2020, s. 344.

<sup>505</sup> A. Vickers, *A history...*, op. cit., s. 180.

<sup>506</sup> *Dwifungsi* przyznawała armii szczególną pozycję w państwie. Zgodnie z tą doktryną, propagowaną już przed 1965 rokiem przez generała Nasutiona, armia miała podwójne zadanie: zapewniać obronę przed wrogami zewnętrznymi i wewnętrznymi oraz aktywnie angażować się w polityczno-społeczne i gospodarcze życie kraju. To właśnie dzięki *dwifungsi* i Golkar oraz zarezerwowanym miejscom w parlamencie tylko dla wojska armii udało się przeniknąć do wszystkich warstw indonezyjskiego społeczeństwa. Generałowie i funkcjonariusze armii za czasów reżimu zajmowali kluczowe stanowiska na wszystkich szczeblach rządu w Indonezji, począwszy od gabinetu Suharto, przez stanowiska ambasadorów, sędziów, władz korporacji państwowych, po lokalne, w administracji prowincji czy burmistrza miasta. Patrz: H. Crouch, op. cit.; K. E. McGregor, *History...*, op. cit.

<sup>507</sup> „Wysokojawajski” można rozumieć analogicznie do wąsko rozumianego Hochdeutsch (wysokoniemieckiego), używanego jako język literacki przez inteligencję i tzw. wyżyny społeczne, będącego językiem kultury i literatury, w przeciwieństwie do dialektów dolnoniemieckich, którymi rozmawiała ludność wiejska.

społeczeństwo go nie rozumiało<sup>508</sup>. Tej nowomowy używano szeroko w propagandzie, w codziennym biurokratycznym i politycznym życiu. Przenikała do każdego aspektu życia politycznego, gospodarczego i społecznego.

Reżim wyjątkowo upodobał sobie stosowanie akronimów niejasnego pochodzenia. Mnogość akronimów w życiu publicznym nie jest niczym nadzwyczajnym w Indonezji, choć językoznawcy, socjologowie i kulturoznawcy zwracają uwagę na utrudnienia komunikacyjne, jakie akronimy powodują w codziennym życiu Indonezyjczyków<sup>509</sup>. O ile jednak za czasów Sukarno jasno konstruowane akronimy były używane w celu mobilizowania społeczeństwa do dalszego wysiłku po uzyskaniu niepodległości, o tyle reżim Suharto używał akronimów do kontrolowania społeczeństwa. Najbardziej znanym akronimem budzącym grozę był *Pangkopkamtib*, pochodzący od Panglima Kopkamtib, czyli dowódcy **Komando Operasi Pemulihan Keamanan dan Ketertiban**. Oto jedynie kilka innych przykładów skomplikowanych konstrukcji: *Bakorkamla* (**Badan Koordinasi Keamanan Laut**, Agencja Koordynacji Bezpieczeństwa Morskiego), *Bakoptranas* (**Badan Koordinasi Penyelenggaraan Transmigrasi Nasional**, Krajowa Agencja Koordynacyjna ds. Organizacji Transmigracji), *Bakorstanasda* (**Badan Koordinasi Stabilitas Nasional Daerah**, Regionalny Oddział Agencji Koordynującej Pomoc w Zakresie Utrzymania Stabilności Narodowej), *kapuspen* (**Kepala Pusat Penerangan**, Kierownik Centrum Informacji), *tannas* (**ketahanan nasional**, obrona narodowa), *panjatap* (**panitia kerja tetap**, stała komisja pracy), *rantap* (**rancangan ketetapan**, plan decyzyjny). Można wymieniać liczne przykłady nazw instytucji, programów, stanowisk urzędniczych i wojskowych, skomplikowanych terminów biurokratycznych pojawiających się w pismach urzędowych, gazetach, programach radiowych i telewizyjnych. Zauważalny jest brak zachowywania zasad fonotaktycznych języka indonezyjskiego przy tworzeniu akronimów, a niektóre z akronimów stały się samodzielnymi wyrazami. Zamiast ułatwiać zapamiętywanie trudnych form językowych, reżim utrudniał przyswajanie terminów, które sam produkował.

Wśród tych licznych akronimów, bombardujących każdego dnia, zwykły obywatel z pewnością mógł się czuć zagubiony i zdezorientowany. Mógł mieć poczucie, że znajduje się daleko poza hierarchią władzy. Społeczeństwo było zmuszone zaakceptować ten wykluczający język. Jednocześnie język reżimu, za pomocą którego opisywano każdy element życia w państwie, stał się standardem i celem aspiracji przeciętnego obywatela. Jak pisze Daniel Dhakidae, odniósł zwycięstwo ten, kto potrafił zademonstrować, że umie wyjaśnić i wytłumaczyć te wszystkie *paknov*, *pakto*, *pakjan* i inne „*pak-pak*”<sup>510</sup>. Podobnie skomplikowane konstrukcje językowe reżim stosował także do kreowania wizerunku PKI, ideologii komunistycznej i przedstawiania wydarzeń z 30 września 1965 roku. Wszystko, za pomocą odpowiednich haseł, sloganów i akronimów, mogło być powiązane z ideologią komunistyczną, czyli mogło być *di-PKI-kan* („ukomunistycznione”).

<sup>508</sup> A. Vickers, *A history...*, op. cit., s. 179–180

<sup>509</sup> Patrz przykładowo: D. Dhakidae, *Cendekiawan dan kekuasaan dalam negara Orde Baru*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta 2003.

<sup>510</sup> *paknov*: *paket November* (pakiet listopadowy), *pakto*: *paket Oktober* (pakiet październikowy), *pakjan*: *paket Januari* (pakiet styczniowy) – chodzi tu o nazwy szeregu polityk ekonomicznych podejmowanych przez rząd Suharto w celu deregulacji indonezyjskiej gospodarki, D. Dhakidae, op. cit., s. 388.

## Miejsca pamięci

Nawet mocno utrwalona wersja historii i jej interpretacja potrzebowały nieustannych wzmocnień, powtarzania, utrwalania w corocznych rytuałach upamiętniających śmierć generałów i ocalenie narodu przez Suharto. Potrzebowały zatem miejsc, w których mogłyby osiąść. Jeśli opowieści o przeszłości nie są już powielane w ramach rozmów, lektur, oglądania lub w rytuałach upamiętniających, ostatecznie wymierają kulturowo, stają się przestarzałe lub „obojętne”<sup>511</sup>. Reżim Suharto za pomocą różnych mediów zadbał o to, żeby antykomunistyczna narracja nigdy nie wymarła. Pokazują to dobitnie dwa przykłady: monumentalny film o zdradzie komunistów z 1984 roku i Museum Pancasila Sakti, ustanowione ku czci zamordowanych generałów. To komplementarne i silnie oddziałujące na zbiorową wyobraźnię miejsca pamięci, do dziś „żywe” i kreujące zbiorowe wyobrażenie o przeszłości narodu. Muzeum utworzone w miejscu zamordowania i porzucenia ciał generałów, odwiedzone przeze mnie w marcu 2018 roku, jest najściślej związane z antykomunistycznym mitem reżimu. Zgodnie z wolą tegoż reżimu miało stanowić „świętą ziemię” dla Indonezyjczyków. Do dziś współtworzy solidną oficjalną pamięć o okrucieństwach PKI, obecną na całym archipelagu.

### Święta ziemia i święte ciała

Pamięć potrzebuje miejsca i kontekstu<sup>512</sup>, więc tworzono muzea martyrologiczne, wojskowe i historyczne, pod ścisłą kontrolą państwa. Proste, czytelne struktury w muzeach miały pokazać rzekome bestialstwo PKI i wielkość generała Suharto. Usankcjonowana przez państwo forma demonizacji stosowana przez reżim Nowego Porządku nie tylko uczyniła członków PKI „Innymi”, ale także za pomocą terroru państwowego spowodowała, że zaprzestano jakiegokolwiek grupowej bądź jednostkowej agitacji na rzecz demokracji, wolności słowa czy praw człowieka.

Ciała generałów znaleziono 3 października w Lubang Buai, w studni o głębokości dwunastu metrów i szerokości siedemdziesięciu pięciu centymetrów, zasypanej śmieciami, z posadzonym na nich dla niepoznaki drzewem bananowym. Zanim następnego dnia wydobyto ciała, Suharto upewnił się, że ekipa fotograficzna i prasa są na miejscu zbrodni. Sekcja zwłok odbyła się tego samego dnia w szpitalu wojskowym i została przeprowadzona przez medyczny personel wojskowy. Raport z sekcji podpisał zarówno generał Suharto, jak i prezydent Sukarno. Opisano w nim szczegółowo przyczyny śmierci, takie jak strzały z broni palnej w tył głowy i urazy prawdopodobnie spowodowane kopnięciami i uderzeniami bronią. Odnotowano także liczne uszkodzenia ciał leżących przez kilka dni w mokrym miejscu w tropikalnym klimacie. Prawdopodobnie z tego powodu zwłoki (przede wszystkim oczy generałów) były w stanie głębokiego rozkładu. To zostało wykorzystane do głoszenia fałszywej historii o tym, jak to kobiety Gerwani torturowały generałów, doprowadzając ich do śmierci<sup>513</sup>. Wyniki autopsji nie zostały nigdy

---

<sup>511</sup> J. Olick, J. Robbins, op. cit., s. 105–140.

<sup>512</sup> M. G. Kenny, *A Place for Memory: The Interface between Individual and Collective History*, „Comparative Studies in History and Society” 1999, vol. 41, no. 3, s. 420–437.

<sup>513</sup> Patrz: rozdział 1. „Zbrodnia”, podrozdział „Przemoc seksualna i kontrola moralna kobiet”.

opublikowane w prasie. To, że zwłoki zostały zbezczeszczone, wrzucone do studni i przykryte śmieciami, wzbudziło ogromne oburzenie, szczególnie wśród muzułmanów. Reguły islamu wymagają bowiem, by ciało natychmiast po śmierci zostało poddane rytualnej ablucji czystą wodą (*wudhu*) przez członków rodziny zmarłego i pogrzebane, jak najszybciej to tylko możliwe, ubrane w białe szaty, z głową skierowaną w kierunku Mekki<sup>514</sup>.

W swoim przemówieniu informującym naród o ekshumacji ciał generałów, nadawanym w całym kraju w państwowym radiu i telewizji 4 października, Suharto wyraźnie podkreślał „barbarzyńskie, dzikie działania” (*tindakan-tindakan jang biadab*) Gerwani przeciwko generałom. Odtąd martwe ciała generałów w połączeniu z półnagimi grzesznymi ciałami kobiet Gerwani stały się jednym z ważniejszych elementów w propagandzie reżimu. Jednocześnie martwe ciała członków i sympatyków PKI, tysiące niewinnych zamordowanych osób, porzucone w morzach, kanałach, jaskiniach, w zbiorowych mogiłach, lub ciała, których nie ma (zamordowanych, ale nieodnalezionych), zniknęły z dyskursu publicznego.

Przenoszenie zwłok i ich ponowne chowanie będące częścią życia politycznego oraz kreowanie pozytywnych i negatywnych bohaterów pozostają w ścisłym związku ze zmianami politycznymi<sup>515</sup>. W Lubang Buai mamy do czynienia ze szczególną sytuacją, ponieważ nie ma tam pochowanych ludzkich szczątków. Ciała zabitych generałów są jednak obecne na licznych fotografiach. Udokumentowano zwłoki w stanie rozkładu podczas ich ekshumacji i wkładania do trumien, następnie transportowania w trumnach pojazdami wojskowymi w celu przeprowadzenia sekcji zwłok, a potem pogrzebania. Na zdjęciach widać żołnierzy uczestniczących w ekshumacji: żołnierzy w maskach, żołnierzy zakrywających usta i nosy rękami, co pozwala oglądającemu wyobrazić sobie woń gnijących ciał.

Oficerowie zostali pochowani podczas wielkiego uroczystego państwowego pogrzebu 5 października, w Dzień Sił Zbrojnych. Wszyscy z siedmiu oficerów armii i brygadier policji zostali, na polecenie prezydenta Sukarno i zgodnie z jego decyzją nr 111/KOTI/1965, oficjalnie pośmiertnie ogłoszeni tego samego dnia *Pahlawan Revolusi* (Bohaterami Rewolucji).

Martwe ciała generałów (choć obecne w muzeum tylko na zdjęciach) oraz liczne materialne dowody zbrodni (przede wszystkim zakrwawione ubrania, rzeczy osobiste znalezione obok zwłok) należy uznać za sprawcze, wnoszące znaczący wkład w tworzenie i rozwój indonezyjskiej narracji historycznej, pamięci zbiorowej i tożsamości narodowej. Są nie tylko dowodem rzekomej zbrodni komunistów, ale i przypomnieniem, że gdyby komuniści nie zostali powstrzymani, mordowaliby dalej. Jak pisze Ewa Domańska, martwe ciała są świadkami („świadkami z za grobu”) i świadectwem zarazem, alternatywną formą zeznania. W ten sposób służą żywym, stając się przestrzenią ścierania się różnych

---

<sup>514</sup> K. E. McGregor, *History...*, op. cit.

<sup>515</sup> Patrz przykładowo: K. Verdery, *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*, Columbia University Press, New York 1999. Na temat sprawczości martwego ciała patrz: E. Domańska, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.

interesów władzy, wiedzy i *sacrum*<sup>516</sup>. Bohaterowie męczennicy zostają w ten sposób „świętymi”, a ich ciała „uświęcone” na „świętej” ziemi. „Ofiara” złożona przez generałów nie ogranicza się jedynie do „wybawienia” Pancasila od chaosu demokracji sterowanej Sukarno. Bohaterowie są przedstawiani jako prekursorzy reżimu Suharto. Włącza się ich do mitu założycielskiego Orde Baru<sup>517</sup>, zwiększając wiarygodność generała Suharto, i wykorzystuje do stymulowania transformacji społeczeństwa w społeczeństwo kontrolowane przez władze. Obywatele zostali uświadomieni, że w społeczeństwie kryje się komunistyczne niebezpieczeństwo i tylko państwo, strzegące sprawiedliwości, może ich przed tym niebezpieczeństwem bronić. Według przekazu z Lubang Buai wojsko zawsze prędzej czy później znajdzie komunistycznego przestępcę. Od czasu upadku Suharto już nie chodzi tyle o wiarygodność jego samego, co o utrzymanie wiarygodności armii i systemu, jaki został zbudowany przez reżim i który nadal trwa.



Il. 2. Pawilon Sumur Maut, w tle Monumen Pancasila Sakti, z lewej strony kuchnia, w której rzekomo spiskowali przywódcy komunistów w nocy 1 października 1965 roku; Museum Pancasila Sakti, Jakarta, marzec 2018, fot. Katarzyna Głąb

*Sumur Maut* (Studnia Śmierci) jest dziś obmurowana w środku, podświetlona, regularnie spryskiwana czerwoną farbą, a nad nią wisi lustro (il. 2). Nie trzeba nawet bardzo się wychylać, żeby spojrzeć w „otchłań śmierci”. Wryte złotymi literami epitafium na

<sup>516</sup> E. Domańska, *Ku archeontologii martwego ciała: kontemplacyjne podejście do przeszłości*, „ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura” 2009, nr 1–2 (18–19), s. 93.

<sup>517</sup> K. H. Schreiner, *Lubang Buaya: Histories of Trauma and Sites of Memory*, w: M. Zurbuchen (ed.), *Beginning to Remember. The Past in the Indonesian Present*. Singapore University Press, Singapore 2005, s. 273.

pamiątkowej tablicy umiejscowionej tuż nad wlotem studni brzmi: „Pogrzebanie nas w tej studni to za mało, by pokonać nasze dążenia w walce o zachowanie czystości Pancasila”.

Wszystkie te zabiegi mają podkreślać męczeństwo generałów i wpływać na wyobraźnię odwiedzających muzeum. Studnia została jako pierwsza „zagospodarowana” i jest dziś centralnym punktem Museum Pancasila Sakti. Przed nią znajduje się duża przestrzeń, obszerny plac otoczony alejkami i zielenią, służący do organizacji uroczystości państwowych, ceremonii (*lapangan upacara*), apeli szkolnych, lekcji historii dla uczniów i studentów.

Dla reżimu publikowanie książek, materiałów edukacyjnych, produkowanie filmów czy projektowanie wystaw muzealnych nie było wystarczające. Konieczne było także stworzenie nowych tradycji i świąt narodowych, które wzmocniłyby skutecznie wysiłki propagandowe i konsolidowały narrację historyczną. Historia zamordowania generałów i przewrót polityczny w 1965 roku są centralnymi punktami obchodów *Hari Kesaktian Pancasila*<sup>518</sup> (Mistycznego Dnia Pancasila). Wcześniej, 1 czerwca każdego roku, obchodzony był *Hari Lahir Pancasila* (Dzień Narodzin Pancasila), zniesiony przez Suharto, a przywrócony dopiero w 2016 roku przez prezydenta Jokowiego<sup>519</sup>. Przeniesienie obchodów święta z 1 czerwca na 1 października i zmiana nazwy wskazują na zawłaszczenie ideologii ogłoszonej przez Sukarno przez reżim Suharto. Zmiana ta podkreśla, że w dniu, w którym została stłumiona próba zamachu stanu, została zarazem uratowana narodowa filozofia, a tym samym przed komunistyczną zdradą ocalono także naród indonezyjski. Na 1 października przypada także *Hari Berkabung Nasional* (Dzień Żałoby Narodowej).

Wspomniana studnia jest otoczona marmurem i zabudowana eleganckim jawajskim pawilonem dworskim (*pendopo*). Tuż za nią, w niedalekiej odległości, około czterdziestu pięciu metrów, znajduje się kolosalny *Monumen Pancasila Sakti* (Pomnik Świętej Pancasila), znany też jako *Tugu Tujuh Pahlawan* (Pomnik Siedmiu Bohaterów) – il. 3. Studnia Śmierci i pomnik bohaterów to dwa podstawowe elementy zespołu muzealnego, powstałe w latach 1967–1969, tuż po tym, kiedy Suharto umocnił skutecznie swoją pozycję polityczną. Umieszczenie pomnika za studnią nie jest przypadkowe – pomnik, ukryty za pawilonem, wyrasta nagle przed oczami zwiedzających. Siedem posągów bohaterów odlanych z brązu, skierowanych twarzami w stronę studni, stoi na wysokim półokrągłym rzeźbionym cokole. Wydają się patrzeć na studnię i na zwiedzających zaglądających do jej środka. Nad nimi góruje olbrzymia, siedemnastometrowa konstrukcja z wykonaną z brązu Garudą, mitycznym orłem, symbolem narodu indonezyjskiego. Data ogłoszenia niepodległości i Pancasila zostały zilustrowane godłem Indonezji. W szponach orła znajduje się motto Indonezji, czyli *Bhinneka Tunggal Ika* („Jedność w różnorodności”). Front cokołu pokryty jest płaskorzeźbą także wykonaną z brązu, obrazującą oficjalną

---

<sup>518</sup> *Kesaktian* w języku indonezyjskim oznacza „supernaturalny”, „magiczny”, „nadprzyrodzony”. W literaturze anglojęzycznej wśród tłumaczeń nazwy tego dnia można znaleźć: Day of the Supernatural Power of the Pancasila (patrz: D. Bourchier, *Illiberal Democracy...*, op. cit.), Sacred Pancasila Day (patrz: K. E. McGregor, *Commemoration of 1 October, „Hari Kesaktian Pancasila”: A post mortem analysis?* „Asian Studies Review”, 2002, vol. 26, no. 1 (March), s. 39–72.

<sup>519</sup> Joko Widodo (Jokowi), prezydent RI od 2014 roku, wybrany jako pierwszy prezydent nie powiązany z elitami politycznymi i wojskowymi reżimu Suharto, urzędujący obecnie drugą kadencję.

reżimową wersję haniebnych działań PKI, podejmowanych jeszcze w czasach przed uzyskaniem niepodległości przez Indonezję.



Il. 3. Monumen Pancasila Sakti; Museum Pancasila Sakti, Jakarta, marzec 2018, fot. Katarzyna Głąb

„Czytając” płaskorzeźbę od lewej strony, widzimy wydarzenia z Madiun w 1948 roku, gdy to PKI „zdradziła” naród po raz pierwszy, następnie zobrazowano narastający chaos demokracji sterowanej Sukarno. Szybko spostrzegamy także pólną kobietę Gerwani tańczącą tuż obok „jamy krokodyla”, do której komuniści wrzucają ciało zabitego generała. Nie ma też możliwości, by natychmiast nie dostrzec i nie rozpoznać generała Suharto i jego postaci dominującej ponad wszystkim, umiejscowionej w centrum, niczym pomiędzy odwiecznie ze sobą walczącymi siłami dobra i zła (il. 4). Jednym ruchem wyciągniętą ręką usuwa chaos po lewej stronie, szczęśliwie kończąc trudny czas dla narodu i zaprowadzając porządek. Jest to wyłącznie jawajski porządek i świat taki, jakim powinien być według reżimu: obrazują go kobiety ubrane i uczesane w tradycyjny jawajski sposób, tulące dzieci w ramionach. Jest tam także przedstawiony akt *Supersemar*, w którym Sukarno „przekazuje” Suharto władzę w państwie. Jeszcze bardziej na prawo dostrzec można „procesy sądowe” osób winnych śmierci generałów i zamachu na państwo.





II. 4. Generał Suharto na płaskorzeźbie na cokole Monumen Pancasila Sakti; Museum Pancasila Sakti, Jakarta, marzec 2018, fot. Katarzyna Głęb

Spoglądając na cokół z płaskorzeźbą, można odnieść wyraźne wrażenie, że „prawdziwa” niepodległość Indonezji rozpoczęła się dopiero w 1966 roku, a nie w roku 1945. Dla Saskii Wieringi podporządkowanie kobiet, symbolizowane na płaskorzeźbie przez dwie kobiety z pochylonymi karnie głowami pod autorytarnym, wyciągniętym ramieniem Suharto, było postrzegane jako warunek porządku społecznego<sup>520</sup>. Wojsko usytuowano na pozycji strażnika rodziny i domagano się szacunku dla tej roli. To właśnie wzmocnienie tego modelu było podstawą indonezyjskiej militarnej wersji historii. Militaryzacja społeczeństwa Nowego Porządku charakteryzowała się nie tylko ścisłą kontrolą wojska nad życiem społecznym i politycznym, ale także przekazywaniem jego idei (hierarchiczności, rzekomego ślepego oddania narodowi, agresywnej męskości) instytucjom, w tym przede wszystkim administracji, związkom zawodowym, organizacjom kobiecym, organizacjom urzędników państwowych, szkołom i wszelkim ruchom skupiającym młodych obywateli<sup>521</sup>.

Płaskorzeźby mają długą tradycję w historii Indonezji. Odnoszą się bezpośrednio do form ze świątyń buddyjskich czy hinduskich. Doskonale służą jako medium do przekazywania wielkiej historii narodowej i wzmacniania tożsamości narodowej. Nie ma w tym miejscu znaczenia, czy historia przekazana przez propagandę reżimu rzeczywiście

<sup>520</sup> S. E. Wieringa, *Sexual politics...*, op. cit.

<sup>521</sup> Ibidem.

się tu wydarzyła, czy Gerwani naprawdę tańczyły nago ani czy porwani generałowie byli torturowani.

W pobliżu monumentu znajduje się kilka innych budynków, w tym ten, w którym porwani generałowie byli rzekomo torturowani (jego weranda zawiera naturalnych rozmiarów figury przedstawiające umęczonych, zakrwawionych generałów i ich komunistycznych oprawców, zagrzewanych do działań przez komunistki), stanowisko dowodzenia ruchu i kuchnia komunistów. Wreszcie są także cztery pojazdy: oficjalny samochód generała Yaniego, jeep Suharto, ciężarówka używana przez porywaczy i samochód pancerny Saracen, używany do transportu ciał po ich ekshumacji. Cały kompleks muzealny zajmuje powierzchnię 14,6 ha. Rozbudowywany przez cały okres trwania Orde Baru, do dziś jest w doskonałym stanie. Żeby dostać się do budynków muzealnych, należy przejść kilometrową trasę od bramy wjazdowej wśród drzew i krzewów spotykanych w pałacach jawajskich. Sam kompleks muzealny przypomina zresztą tradycyjny jawajski pałac, łącząc w ten sposób najnowszą historię Indonezji z tradycjami sięgającymi najdawniejszych prekolonialnych czasów świetności Jawy.

Studnia Śmierci, Pomnik Bohaterów oraz budynki będące dawną bazą komunistów stanowią najważniejszą część kompleksu muzealnego. Tuż po drugiej stronie, na terenie kompleksu, znajduje się Museum Pengkhianatan PKI, czyli Muzeum Zdrady PKI zbudowane w 1990 roku oraz Museum Paseban otwarte w 1981 roku<sup>522</sup>. Ariel Heryanto nazywa je „wspaniałym pokazem symulacji” (*grandiose display of simulation*)<sup>523</sup>. Oba muzea prezentują łącznie pięćdziesiąt dioram przedstawiających historię zbrodni popełnionych przez członków PKI. Dioramy te zawierają dodatkowo tablice z opisami wydarzeń historycznych w języku indonezyjskim i angielskim. Zebrano tu wszystkie możliwe „akty okrucieństw” PKI. Pojawiają się nawet incydenty z małych jawajskich wiosek. W Museum Paseban znajduje się specjalny pokój z „relikwiami” zamordowanych generałów (niektóre przedmioty oznaczone są jako repliki) oraz córki Nasutiona. To ważny element propagandy reżimu. Jak pisze Jan Assmann: „Ten, kto potrafi pozyskać relikwie, zyskuje tym samym istotny element legitymacji”<sup>524</sup>. Można tu także zobaczyć aparaturę nurkową używaną podczas odzyskiwania ciał ze studni. W pomieszczeniu znajduje się także wystawa fotografii przedstawiających ciała zamordowanych. Plamy krwi wokół ran postrzałowych są nadal widoczne na częściach garderoby odzyskanych podczas ekshumacji, ale nie ma śladów krwi w miejscach, gdzie można by się ich spodziewać z powodu rzekomych znacznych okaleczeń ciał przez członkinie Gerwani. Tuż obok tego pomieszczenia znajduje się mała sala kinowa i wystawa fotografii. Możemy dowiedzieć się z niej wszystkiego o ekshumacji zwłok nadzorowanej osobiście przez Suharto.

---

<sup>522</sup> *Paseban* pochodzące z sanskrytu oznacza „podawać”, „posługiwać”, „podejmować kogoś u siebie”. Najczęściej słowem *paseban* określa się półotwarte pomieszczenie/budynek w tradycyjnym jawajskim domu, służące do odpoczynku, spożywania wspólnych posiłków, spotkań rodzinnych, miejsce do przenocowania gości. W pałacu sultana jawajskiego było to eleganckie, zadaszone pomieszczenie, w którym sultan przyjmował lokalną elitę (tam goście na niego oczekiwali), patrz: Ō. Atsushi, *Changes of Regime And Social Dynamics in West Java: Society, State and the Outer World of Banten 1750-1830*, Brill, Leiden-Boston 2006.

<sup>523</sup> A. Heryanto, *Where Communism...*, op. cit.

<sup>524</sup> J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, op. cit. s. 79.

W muzeum nie brakuje też kina i miejsca do prowadzenia zajęć z uczniami i studentami (il. 5).



Il. 5. „Kierunkowskazy” w Museum Paseban; Museum Pancasila Sakti, Jakarta, marzec 2018, fot. Katarzyna Głąb

Oczywiście nie wszystkie wydarzenia przedstawione w muzeum są w całości fałszywe, ale nawet te „prawdziwe” i najistotniejsze dla muzeum, jak zamordowanie generałów, przedstawione są bez zniuansowania, w sposób jednostronny, przypisujący winę PKI i Gerwani. Opowieść przedstawiona w muzealnej ekspozycji jest urwana, kończy się pogrzebem generałów. *Reformasi* w żaden sposób nie spowodowało rewizji narracji przedstawionej w muzeum.

W całym kompleksie muzealnym zwiedzający muszą zachować powagę, o czym przypominają tablice z nakazami właściwego zachowania<sup>525</sup>. Kompozycja przestrzeni muzealnej, dioramy, kolaże ze zdjęć, podniosła, uroczysta muzyka (o charakterze wojskowym, nacjonalistycznym), epatowanie śmiercią, a także ścisłe nakazy określonego zachowania mają swój cel. Wszystkie te ceremoniały przywodzą na myśl rytuały religijne, zmierzające do wywarcia określonych skutków, jakimi według Émile’a Durkheima są kreacja społeczeństwa i kontrola doświadczenia *sacrum* – *profanum*<sup>526</sup>. Durkheim

<sup>525</sup> Patrz: K. M., Głąb, *Święte Muzeum Pancasila. Muzeum martyrologiczne budujące tożsamość narodu indonezyjskiego*, „Muzealnictwo 2017”, no. 58, s. 188–194.

<sup>526</sup> É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska; wstęp i red. nauk. E. Tarkowska, Warszawa 1990.

podkreślał spajającą siłę religii dla społeczeństwa, a także szczególne znaczenie aktu składania ofiary jako swoistego rodzaju transakcji między bóstwem a człowiekiem. W tym przypadku ofiarami są zabici generałowie, których śmierć została „zagospodarowana” przez Suharto. W wielu narodowych narracjach historycznych obecne są ofiary, cierpiące bądź zabite w imię idei wolności, ojczyzny itd. Tutaj męczeńskimi ofiarami są generałowie – zabici z powodu odrzucenia komunistycznej ideologii i przyjęcia narodowej filozofii Pancasila. To nadaje ich śmierci nie tylko głębszy sens, ale i stawia ich na najwyższym możliwym piedestale. W tym przypadku słowo „ofiara” nabiera pierwotnego durkheimowskiego znaczenia jako instancja uświęcająca mękę lub cele walki<sup>527</sup>.

Według moich obserwacji większość Indonezyjczyków zwiedza muzeum z rodzinami, przyjaciółmi czy też podczas wycieczek szkolnych. Jest to zgodne z jego celami: antykomunistyczny mit ma być fundamentem, na którym opiera się przynależność do tej samej społeczności, zaangażowanie i odpowiedzialność za nią. Rodzice przyprawiają tu dzieci, żeby poznały historię swojego kraju.

Nie ma wiarygodnych dowodów na to, że ponad dwadzieścia lat po upadku reżimu PKI istnieje w jakiegokolwiek formie, ale dekady antykomunistycznej propagandy reżimu pozwoliły rozkwitnąć teoriom spiskowym o tajnych działaniach komunistów. Nawet dziś mit PKI jako wroga narodu jest wciąż obecny w życiu politycznym i społecznym Indonezji. Jeden z moich rozmówców w muzeum podczas krótkiej wymiany zdań, półszepem, z nerwowym uśmiechem na twarzy powiedział: „Mówi się nam, że mamy bać się komunistów, ale nikt z nas nigdy ich nie widział, więc właściwie kogo powinniśmy się bać?”<sup>528</sup>. Mój rozmówca, nauczyciel ze szkoły podstawowej, przyjechał do muzeum ze swoimi uczniami na wycieczkę szkolną.

Przed wejściem do kompleksu muzealnego w Lubang Buai znajduje się ogromna zielona przestrzeń w formie starannie przystrzyżonych trawników. Są też specjalnie wydzielone miejsca na piknikowanie, wcale nie tak bardzo oddalone od głównych części kompleksu. Wspólne jedzenie (*tradisi makan bersama*) jest być może nawet najważniejszym elementem wspólnego spędzania czasu przez rodzinę indonezyjską bądź wszelkiego rodzaju wycieczek, wliczając w to wycieczki do muzeów martyrologicznych. Takie miejsca, których znaczenie wykracza daleko poza znaczenie kawiarni muzealnych, spotykanych przykładowo w europejskich muzeach, znajdują się w każdym z kilkunastu muzeów indonezyjskich odwiedzonych przeze mnie w 2018 roku.

Dzisiaj nazwiska siedmiu generałów pojawiają się w przestrzeni publicznej w całej Indonezji. Za czasów reżimu ulice w miastach i wsiach zostały nazwane bądź przemianowane na cześć siedmiu bohaterów, co podniosło status zamordowanych ponad status innych bohaterów narodowych, wliczając w to prezydenta Sukarno<sup>529</sup>.

---

<sup>527</sup> Patrz: A. Wierzcholska, *Ofiara*, w: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi...*, op. cit., s. 307.

<sup>528</sup> Anonimowy rozmówca, nauczyciel historii w szkole podstawowej, Muzeum Pancasila Sakti, Jakarta, 12.03.2018.

<sup>529</sup> Nie oznacza to oczywiście, że w przestrzeni publicznej nie funkcjonują nazwiska innych bohaterów narodowych. Po 1965 roku władze lokalne zostały jednak ogólnie „wyposażone” w zestaw nazwisk zamordowanych generałów-bohaterów, które powinny pojawić się jako, przede wszystkim, nazwy ulic czy znaleźć się w nazwach budynków użyteczności publicznej.

Historia ofiar zamachu wydaje się skutecznie wypierać i przesłaniać losy osób zamordowanych w odwecie za próbę przewrotu politycznego. Szczególnie uderza dysproporcja między kilkunastoma ofiarami G30S a milionami ofiar reżimu, kiedy zestawia się „krokodylą jamę” i niezliczone rowy, doły i wąwozy, miejsca wrzucania ciał pomordowanych, do dzisiaj niepoddanych ekshumacji. Lubang Buaya jest swego rodzaju wspomnieniem przesłonowym<sup>530</sup>, o którym pisze Zygmunt Freud w kontekście pamięci indywidualnej i biograficznej. Ja przenoszę je na poziom zbiorowy, w tym sensie, że pamięć przesłonowa jako pamięć o jednym traumatycznym wydarzeniu (zamordowaniu generałów) skutecznie zasłania inne wydarzenia traumatyczne, do którego społeczeństwo nie ma dostępu z powodu obowiązującej narracji historycznej. Jak pisze Katarzyna Bojarska, takie wspomnienie pełni rolę maskującą. Maskuje to, co w pewnym sensie nie mieści się w (aktualnych) ramach pamiętania. Choć nie mieści się w tych ramach, czyli nie jest pamiętane, nie oznacza, że ginie bezpowrotnie. To, co przesłonięte, staje się na powrót potencjalnie możliwe do pamiętania przy zachowaniu pewnych określonych warunków. Jak wskazuje dalej autorka, czasowa relacja między tymi wspomnieniami może być różnorodna, bowiem projekcje z tego, co zostało stłumione, oddziałują zarówno wstecz, jak i z opóźnieniem. Skutkuje to tym, że to, co zostaje w pamięci, zarówno zasłania, jak i odsłania to, co zostaje stłumione. Nic nie zostaje stłumione jednak bezpowrotnie, a wszystkie doświadczenia zostają uwikłane w system połączeń tego, co pamiętane, i tego, co zapomniane, oraz trafiają w przestrzeń wymiany między świadomością a nieświadomością<sup>531</sup>.

Takie wspomnienie (*screen memory*) jest, jak pisze Michael Rothberg, jednocześnie przesłoną (*screen* – przesłona i ekran), jak i miejscem „projekcji nieświadomych fantazji, lęków i pragnień”<sup>532</sup>, które można odkodować; jednocześnie skrywa i ujawnia to, co uległo wyparciu. Za pamięcią o „krokodylej studni” kryje się pamięć o zamordowanych tysiącach niewinnych ludzi, kryją się pytania o przemoc z 1965 roku i pamięć o niej. *Sumur Maut* pełni rolę grobu, przesłaniającego niezliczone zbiorowe i indywidualne groby ofiar. Pamięć o tych miejscach w lokalnych społecznościach jest wciąż żywa, nawet jeśli stanowią one *tempat keramat* (miejsca tabu, miejsca do unikania, zakazane, o których nie wolno mówić). Jednocześnie *Sumur Maut*, monument bohaterów i powiązane z nimi instalacje są *lieux de mémoire* w rozumieniu Pierre’a Nory<sup>533</sup>, łączącym topograficzne i funkcjonalne elementy z idei miejsca pamięci, zakotwiczonego w pamięci indywidualnej i zbiorowej. W czytelnych formach cierpienia i zbrodni, z jakimi mamy do czynienia, krystalizuje się narodowe dziedzictwo. Elementy funkcjonalne, czyli ceremonie upamiętnienia, oraz elementy topograficzne, w tym przypadku przede wszystkim miejsce porzucenia zwłok generałów, służą zbiorowym wyobrażeniom na temat męczeńskiej przeszłości narodu i są depozytariuszem przeszłości<sup>534</sup>. Ich formalizm i performatywność

<sup>530</sup> Freudowskie *Deckerinnerung* tłumaczone jest przez polskich tłumaczy jako „wspomnienie maskujące”, S. Freud, *Psychopatologia życia codziennego*, przeł. W. Szewczuk, PWN, Warszawa 2013.

<sup>531</sup> K. Bojarska, *Polska pamięć wielokierunkowa? (Kto nie pamięta z nami, ten nie pamięta przeciwko nam)*, „Teksty Drugie” 2016, no. 6, s. 319.

<sup>532</sup> M. Rothberg, *Pamięć wielokierunkowa. Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, przeł. K. Bojarska, IBL, Warszawa 2015, s. 32.

<sup>533</sup> P. Nora, *Realms of Memory: Rethinking the French Past*, Columbia University Press 1996/1998.

<sup>534</sup> A. Szpociński, *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” 2008, no. 4, s. 11–20.

sprawiają, że działają jako skuteczne narzędzia mnemotechniczne<sup>535</sup>. Lubang Buaya nie tylko ma pobudzać do pamiętania, ale kryje w sobie imperatyw pamiętania. Zostało stworzone jako symboliczne uniwersum, zbudowane do podtrzymywania nowo ustanowionego autorytaryzmu. Ale to też „wprawka” reżimu Suharto i jego propagandystów do kształtowania zbiorowych wyobrażeń o przeszłości, chroniących reżim.

Lubang Buaya jest centralnym, ale nie jedynym miejscem pamięci wykreowanym przez reżim. Wiele miejsc związanych z wydarzeniami z nocy z 30 września na 1 października 1965 roku zostało zamienionych w muzea martyrologiczne. Celem istnienia tych muzeów jest przypominanie społeczeństwu o „zradzie” PKI oraz chwalebnej walce Suharto i armii o utrzymanie bezpieczeństwa państwa, a także o jego szybki i doskonały rozwój. Reżim nie tylko doskonale zagospodarował wszystkie budynki, łączące się w jakiś sposób z zamordowanymi generałami bądź armią, ale też przekształcił te kojarzące się z Sukarno. W ten sposób jego dawny dom stał się Museum Satria Mandala, muzeum historii armii indonezyjskiej. Słowa *satria mandala*, pochodzące z sanskrytu, oznaczają „świętych rycerzy”. Centralna pozycja armii w uzyskaniu niepodległości wyeksponowana jest już więc począwszy od samych nazw muzeów. Innym przykładem martyrologicznego pozycjonowania może być Museum Bhakti TNI, czyli Muzeum Oddania (Poświęcenia) Indonezyjskich Narodowych Sił Zbrojnych, czy też Museum Keprajuritan Indonesia, co oznacza Muzeum Żołnierzy Indonezyjskich, ale także można tę nazwę przetłumaczyć jako Muzeum Heroizmu (Bohaterstwa) Indonezyjskiego.

Po upadku Suharto wydawałoby się, że narracja stworzona poprzez wystawy muzealne zostanie zrewidowana i zmieniona. Nic bardziej mylnego. Te miejsca nie są może dalej rozbudowywane jak za czasów reżimu, ale do dziś są utrzymywane w niezmienionej formie i regularnie poddawane konserwacji. To „historyczne” instytucje i budynki z „uwięziona” w nich pamięcią społeczeństwa indonezyjskiego. Ustalona przez reżim przeszłość została w nich zamrożona, tak by zapobiec wszelkim niewygodnym dla niego pytaniom ze strony społeczeństwa czy roszczeniom ze strony ofiar i ich rodzin. Oprócz Museum Pancasila Sakti istnieje szereg muzeów poświęconych męce i pamięci zamordowanych generałów, generałowi Yaniemu (Museum Sasmitaloka Ahmad Yani) oraz generałowi Nasutionowi (Museum Sasmitaloka Jenderal Besar DR. A.H. Nasution). Ale nawet w tych muzeach pojawia się Suharto jako centralna postać, wybawca narodu z totalnego chaosu, jaki z powodu G30S i PKI zapanował w 1965 roku w Indonezji.

W 2013 roku uroczyście otwarto prywatne muzeum Memorial Jenderal Besar H.M. Soeharto, poświęcone generałowi Suharto. Zostało zbudowane w jego rodzinnym Bantul, blisko Yogyakarta, przez jednego z jego braci. Jak można przeczytać w ulotce rozdawanej zwiedzającym, Suharto był „lojalnym i prawdziwym wojownikiem, szanowanym mężem stanu i jednym z najlepszych synów narodu, poświęcającym swoje życie utrzymaniu niepodległości, budującym kraj dla dobra ludzi, chwały i autorytetu narodu”. Jego wielkość ma odzwierciedlać ponad trzymetrowa statua przedstawiająca generała, wykonana z brązu, umiejscowiona tuż przed wejściem do rozległego jawajskiego pawilonu. Muzeum

---

<sup>535</sup> P. Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają*, tłum. M. Napiórkowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 114–126.

w założeniu ma „opowiadać” życie Suharto, począwszy od jego dzieciństwa aż po śmierć, ale w rzeczywistości niezbyt wiele dowiadujemy się o dzieciństwie generała, a wystawa muzealna pod względem zawartych treści jest jedynie unowocześnioną wersją tej z MPS. Narracja jest ta sama, ale wykorzystano nowocześniejsze środki muzealne. Ponownie mamy do czynienia z licznymi dioramami, tymi samymi fotografiami. Muzeum jest jednak bardziej „multimedialne”, co ma w założeniu zachęcać do jego odwiedzin młodsze pokolenia Indonezyjczyków. Brak tu znaczącego wyeksponowania zamordowanych generałów, aczkolwiek i w tym miejscu pojawia się epatowanie ich śmiercią. Osią wystawy jest historia wielkiego generała, który od początku swojej kariery wojskowej odznaczał się niezwykłym męstwem i przenikliwym umysłem, odegrał centralną rolę w uzyskaniu niepodległości przez Indonezję, „wyzwoleniu” Papui Zachodniej, następnie przywrócił narodowi stabilność, zapobiegając w porę przejęciu władzy przez komunistów, i zapewnił krajowi bardzo szybki rozwój i dobrobyt. Niezwykle szczegółowo opisane są wydarzenia związane ze „zdradą” PKI. Zadziwiają roześmiane wspólne fotograficzne ujęcia Suharto i Sukarno, podpisane „Bliski związek. Generał Suharto i Prezydent Sukarno. Jak związek dziecka z ojcem”<sup>536</sup>.

To właśnie do młodego pokolenia, niepamiętającego ani demokracji sterowanej, ani PKI, ani nawet Suharto wydaje się skierowane to muzeum. Tu młodzi Indonezyjczycy mogą się dowiedzieć, że życie generała było jak *sa-sa-sa*, czyli charakteryzowało go: *sabar* (cierpliwy), *saleh* (pobożny) i *sareh*, co w języku sundajskim oznacza stabilność, harmonię, ciszę, przeciwieństwo chaosu i niepokoju. Po zwiedzeniu muzeum można na zacienionym patio oddać się jednej z ulubionych rozrywek Indonezyjczyków, czyli karaoke. W formule karaoke, specjalnie dla odwiedzających, jest też przygotowana piosenka o dokonaniach Suharto.

Bardzo często w muzeach indonezyjskich napotykamy wystawy, elementy ekspozycji odnoszące się do wydarzeń z przeszłości, ale zupełnie nieodpowiadające faktom historycznym, co w niektórych przypadkach jest wręcz rażące. Wśród licznych przykładów można wymienić chociażby jedną z dioram z Museum Monas w Jakarcie, narodowym muzeum indonezyjskim, obowiązkowym punkcie patriotycznych wycieczek szkolnych. Diorama poświęcona *Supersemar* przedstawia trzech generałów: Jusufa, Amira Machmuda, Basukiego Rahmata i chorego Suharto, leżącego w łóżku. Generałowie złożyli Suharto „rozkaz”, który wcześniej otrzymali od Sukarno w Pałacu Prezydenckim. Historyczna wiarygodność zarówno tej dioramy, jak i wielu innych jest mocno wątpliwa. Wszystkie ekspozycje w muzeach, powstałe po przejęciu władzy przez Suharto, podlegały licznym dyskusjom dotyczącym tego, w jaki sposób ma być na nich przedstawiany Suharto, armia i PKI. W tym przypadku wątpliwości budziło to, czy Suharto powinien być w piżamie i czy to nie podważa jego autorytetu. Ostatecznie zdecydowano się na takie „domowe” ujęcie Suharto i siedzących przy jego łóżku, pełnych uniżenia trzech generałów po to, by podkreślić jego pasywność i to, że w żaden sposób nie pożądał władzy, którą otrzymał.

---

<sup>536</sup> W oryginale w języku indonezyjskim: „Kedekatan hubungan. Jendral Soeharto dan Presiden Soekarno. Bagaikan hubungan anak dengan bapaknya”.

Dioramy i duże płaskorzeźby wykonane w brązie są charakterystyczne dla muzeów powstałych pod okiem Nugroho Notosusanto w latach siedemdziesiątych. Nisko ustawiona, dużych rozmiarów diorama umieszczona za szkłem, z malowidłami ściennymi, fotografiami, makietami modelarskimi, figurkami postaci historycznych jest specyficznym rozwiązaniem. Opisy na czarnych podświetlanych tablicach są umieszczone bardzo nisko, by nawet dzieci bez przeszkód mogły je przeczytać. Światło odgrywa znaczącą rolę. Dioramy przedstawiające domniemane zbrodnie PKI są zawsze mroczne, zanurzone w cieniach, ciemnościach. Postacie komunistów są ciemne, groźne, z twarzami wykrzywionymi w grymasie. Sceny związane z bohaterską rolą armii, kwestiami niepodległości opatrzone są jasnym światłem, posiadają wyraźne kontury i jasne kolory. Wybór tego rodzaju obrazu, zaopatrzenie go w prostą treść, wpłynęło na to, że przesłanie historyczne dioramy było atrakcyjne i zrozumiałe dla wszystkich. Celem było jak najskuteczniejsze wykreowanie pożądanego przez reżim wyobrażenia o tym, jak rzekomo wyglądały najważniejsze wydarzenia z historii narodu.

Odwiedzający którekolwiek z tych muzeów nie dowie się, że PKI także brała udział w uzyskaniu niepodległości w wojnie przeciwko Holendrom, że walczyła z systemem neokolonialnym czy też działała na rzecz praw chłopów i robotników, walcząc z feudalizmem. Do dziś muzea mają zadanie przekonać naród, że PKI i komunizm nie mogą być w żaden sposób tolerowane w Indonezji. Dziś wszystkie wymienione muzea, z wyjątkiem Museum Monas i Memorial Jenderal Besar H.M. Soeharto, są wciąż pod nadzorem Centrum Historii Indonezyjskich Narodowych Sił Zbrojnych (Pusat Sejarah Tentara Nasional Indonesia, Pusjarah TNI).

### **Mobilizowanie pamięci poprzez film**

Raz ustaloną narrację historyczną reżim nieustannie wzmacniał. Po kilkunastu latach budowania miejsc pamięci w postaci pomników i muzeów, upamiętniania morderstw generałów na wiele różnych sposobów reżim we wczesnych latach osiemdziesiątych zdecydował się ożywić swoje wysiłki w podtrzymywaniu antykomunistycznej narracji. Z końcem lat siedemdziesiątych więźniowie polityczni zaczęli być zwalniani z więzień i przymusowych obozów pracy<sup>537</sup> i wracali do swoich lokalnych społeczności. W latach osiemdziesiątych odchodziła starsza generacja oficerów wojskowych i biurokratów, a „nowi” w chwili zamachu w 1965 roku byli jeszcze dziećmi. Rosło nowe pokolenie, które, w przeciwieństwie do swoich rodziców i dziadków, nie miało bezpośredniego doświadczenia z komunizmem. Było więc niezwykle ważne, by poinformować ich o „okrucieństwie PKI”. Chodziło o utrzymywanie i kontrolowanie w społeczeństwie ciągłego poczucia zagrożenia ze strony komunizmu.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku ulubionym medium reżimu był film, a ulubionym „gatunkiem” *film perjuangan* (film wojenny, film walki), przedstawiający zawsze heroiczną walkę narodu o niepodległość<sup>538</sup>. Głównym przesłaniem każdego takiego obrazu było podkreślenie roli wojska w walce o wolność oraz

---

<sup>537</sup> Piszę o tym w rozdziale 4. „Strategie milczenia i praktyki zrywania milczenia”.

<sup>538</sup> Na temat reżimu i filmu za czasów Orde Baru patrz: B. Irawanto, *Film, Ideologi dan Militer. Hegemoni Militer Dalam Sinema Indonesia*, Warning Books & Jalan Baru, Yogyakarta 2017.



zmarginalizowanie roli ludności cywilnej. Reżim używał takiego przekazu na dwa różne sposoby. Po pierwsze, promował w filmach swoją politykę rozwoju państwa, a po drugie, prezentował reżimową wizję historii narodu.

Nie było to jednak nic nadzwyczajnego. W Indonezji filmy zawierały przekaz propagandowy w zasadzie już od początku, gdy tylko film jako taki trafił na archipelag (już w czasach kolonialnych). Krótkie filmy propagandowe były produkowane także w latach pięćdziesiątych jako tak zwane *film gelora pembangunan* (dosł. „filmy wzmacniające zapał/gorliwość do rozwoju”), które miały wzbudzić entuzjazm dla rozwoju i modernizacji społeczności wiejskich. Instytucje reżimu Suharto kontynuowały tę politykę, dołączając jeszcze do tego, oprócz filmów ukazujących korzyści z rozwoju państwa, filmy instruktażowe o tym, w jaki sposób ten rozwój ma być realizowany stosownie do polityki różnych departamentów rządowych. Wyświetlano je w kinach mobilnych bądź przed projekcją filmów fabularnych w kinach stacjonarnych jako „dokumenty”<sup>539</sup>.

Od lat osiemdziesiątych, wraz z rozwojem telewizji państwowej TVRI, filmy zaczęły być emitowane także w telewizji. Wówczas to powstały najważniejsze produkcje reżimu i zaczęto zmieniać formę filmów propagandowych z „dokumentu” na dramat (także dramat dokumentalny). Obsesja reżimu, by edukować młode pokolenie w zakresie historii narodowej, zmaterializowała się w wysokobudżetowych produkcjach o rządach Orde Baru i głowie państwa. Krishna Sen i David Hill piszą, że reżim zdefiniował film i telewizję jako media będące sposobem kreacji „kultury narodowej”, pozwalające na bezdyskusyjne wdrażanie polityki rozwoju, a szerzej ujmując, autorytarnych rządów<sup>540</sup>. Ben Anderson wskazuje, że obok tego film był także ważnym instrumentem wzmacniania „narodowej fikcji”<sup>541</sup> reżimu, formującej wizerunek i wyobrażenie narodu.

Trzy wydarzenia historyczne były osią narracji filmowej dla reżimu. Tytuły filmów często odpowiadały historycznym nazwom wydarzeń w nich przedstawionych: *Serangan Umum*<sup>542</sup> (Powszechny atak – czyli sześciogodzinna walka indonezyjskich sił zbrojnych w Yogyakarta pod wodzą generała Suharto 1 marca 1949), *Persitiwa G30S/PKI* (czyli wydarzenia z 30 września 1965 roku i udział w nich PKI) i *Supersemar* (podpisanie 11 marca 1966 roku przez Sukarno rozkazu przekazującego władzę Suharto). W każdym z tych filmów Suharto ukazany jest jako bohater historyczny i narracyjny, jako symbol walki o wolność narodu i niepodległość państwa. Filmy powstawały w Państwowym Centrum Produkcji Filmowej (Pusat Produksi Film Negara, PPFN), kierowanym przez generała Gufrana Dwipayana, podlegającego Suharto.

---

<sup>539</sup> G. Prakosa, *Film Pinggiran*, FFTV-IKJ & YLP, Jakarta 1997, s. 185.

<sup>540</sup> K. Sen, D. Hill, *Media, Culture and Politics in Indonesia*, Oxford University Press 2000, s. 11.

<sup>541</sup> B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso 1983.

<sup>542</sup> Film w reżyserii Abbasa Wiranatakusumy z 1979 roku, znany także jako „Janur Kuning” (dosł. „Żółte liście palmy kokosowej”), uważany jest za remake filmu „Enam Djam di Jogja” („Sześć godzin w Jogji”) z 1951 roku w reżyserii Usmara Ismaila. W tym ostatnim filmie podkreślono rolę Sultana Hamengkubuwono, podczas gdy nazwisko Suharto jako przywódcy ataku nie zostało nawet wymienione. Jak pisze Jan van der Putten, „należało” więc wyreżyserować nowy film o tych wydarzeniach z właściwym gloryfikowaniem roli Suharto. Patrz: J. van der Putten, *A Nation in a State of Suspended Disbelief: The Construction and Unravelling of the Indonesian Massacres of 1965–66 as a Site of Memory*, w: J. van der Putten, M. Arnez, E. Wieringa, A. Graf (eds), *Traditions Redirecting Contemporary Indonesian Cultural Productions*, Cambridge Scholars Publishing 2017.

Najważniejszy film reżimu został ostatecznie wyprodukowany w 1984 roku, po dwóch latach pracy pod ścisłym nadzorem rządu, z zaangażowaniem Nugroho Notosusanto. Jego reżyserem był doświadczony twórca filmowy Arifin C. Noer. Film ten, noszący tytuł „Penumpasan pengkhianatan G30S/PKI” („Wytepienie buntu/zdrady G30S/PKI”), do dziś szeroko znany jest po prostu jako „Pengkhianatan G30S/PKI” („Bunt/zdrada G30S/PKI”). To najdroższy film, jaki wyprodukowano w Indonezji w latach osiemdziesiątych. Monumentalna, oryginalnie trwająca dwieście siedemdziesiąt jeden minut propagandowa superprodukcja, z gwiazdami indonezyjskiego kina, pokazuje z detalami wydarzenia z 30 września i początków października 1965 roku, odwzorowując wiernie wersję wydarzeń szerzoną przez reżim i powtarzając tę samą narrację co w Museum Pancasila Sakti. W sposób niezwykle dokładny uwidacznia się w nim polityka pamięci reżimu, w tym oficjalna wersja zamachu z 1965 roku, która jak pisze Kate McGregor, została użyta do zdefiniowania podstawowych wartości indonezyjskich, wliczając w to zaangażowanie religijne i moralne<sup>543</sup>.

Suharto wyraźnie zaznaczył, że film powstał, by poinformować obywateli, w tym szczególnie młode pokolenie, o ciemnych wydarzeniach w historii narodu i wezwać wszystkich do zachowania czujności, aby podobne wydarzenia nigdy więcej nie miały miejsca<sup>544</sup>. Wkrótce po premierze administracja została zobligowana do organizacji masowych pokazów filmu, początkowo jedynie dla członków ABRI, biurokratów i uczniów. W kinach film ten stał się prawdziwym przebojem, a w telewizji publicznej odtwarzany był każdego roku w dniu 30 września (w telewizji komercyjnej od 1993 roku) oraz włączony został jako obowiązkowy do podstawy programowej PSPB oraz P4. Dziś film jest wciąż dostępny nie tylko w oficjalnej dystrybucji, ale można go obejrzeć na wielu prywatnych kanałach na portalu społecznościowym YouTube.

Omawiany film, klasyfikowany do dziś w Indonezji jako historyczny, jest generalnie fabularyzowaną rekonstrukcją historyczną, ale zawiera wmontowane zdjęcia dokumentalne, ujęcia wycinków z gazet, tytułów artykułów, co ma mu nadawać ramy autentyczności. Wrażenie dokumentu historycznego, jakie ma sprawiać, wzmocnione jest przez niektóre sceny, na przykład trening militarny PKI w Lubang Buai filmowany z ukrycia; belki informacyjne pojawiające się na ekranie, umożliwiające identyfikację poszczególnych postaci i miejsc oraz czas wydarzeń; wielokrotnie przesuwające się po ekranie paski z danymi dotyczącymi przedstawianego miejsca, zdarzenia i jego daty na wzór telewizyjnych pasków w programach informacyjnych, przedstawiających najnowsze, ważne dla narodu, nagłe zdarzenia. Wszystkie te zabiegi utrudniały widzom krytyczny odbiór filmu i refleksję nad przedstawionymi w nim obrazami oraz sprzyjały przyjmowaniu ich jako prawdziwych.

Film zawiera jednocześnie szereg scen konwencją przypominających filmy noir czy filmy Hitchcocka. Oto przykładowo sceny: generał wybudzony ze snu tuż przed atakiem komunistów przez nienaturalnie piszczące ptaki w otworach wentylacyjnych domu, czego nie słyszy jego żona; córka jednego z generałów klęcząca na ulicy w miejscu, gdzie zamordowano ojca, krzycząca z rozpacz i rozmazująca sobie na całej twarzy krew

---

<sup>543</sup> K. E. McGregor, *History in Uniform...*, op. cit.

<sup>544</sup> K. van Heeren, *Contemporary Indonesian Film: Spirits of Reform and Ghosts from the Past*, KITLV Press, Leiden 2012, s. 92.

zabitego; towarzyszy temu przejmujący żałobny żeński śpiew chóralny rozlegający się w tle<sup>545</sup>; drzewa w bazie komunistów wydające złowrogie dźwięki, gdy zbliża się do nich oddział szukający ciała (może to także oznaczać demony komunizmu znajdujące się w tym miejscu); przeraźliwie i ostrzegawczo skrzeczący ptak, gdy żołnierze odkrywają dół z ciałami generałów. Takie „urozmaicenie” narracji filmu było doskonałym zabiegiem emocjonalnym, budującym przestrzeń świata przedstawionego, oddziałującym na indonezyjskiego odbiorcę, dla którego wszelkie duchy i tajemne moce stanowią element codziennego życia. Nie zabrakło w filmie także kobiety Gerwani z żyletką, tnącej oczy jednego z generałów, z których tryska krew. Twórcy filmu zrezygnowali jednak z wątków tańczących półnagich komunistek, co odnosiło się do jednego z najważniejszych elementów propagandy reżimu.

Suharto od początku jest przedstawiany jako wielki i wspaniały generał (czyli *Jenderal Besar TNI Suharto*), zachowujący zimną krew, spokój i opanowanie, wykazujący się niezwykłą inteligencją w opracowaniu skutecznej strategii zwalczania buntu komunistów. Pozycja Suharto jako bohatera budowana jest już od chwili, gdy ten pojawia się po raz pierwszy w filmie. W momencie gdy wstaje z fotela, by podjąć działania niezbędne do obrony ojczyzny, tuż za jego plecami, na oparciu fotela widz zauważa namalowany *gunungan*, lalkę *wayang*. Trudno o bardziej zrozumiały przekaz na temat roli, jaką odgrywa w społeczeństwie generał Suharto. Jednocześnie pokazywane są elementy kultury jawajskiej jako tej o najdoskonalszych i najwyższych wartościach. Perfekcyjnie symetryczny *gunungan* (zwany także *kayonem*), w kształcie dużego liścia, pojawia się na początku i na końcu każdej sceny w *wayangu*. Jest symbolem życia i naturalnego porządku, początkiem i końcem wszystkiego, a każdy element na nim namalowany symbolizuje wszechświat i jego zawartość, w tym ludzi, zwierzęta, zjawiska naturalne i przedmioty materialne. Symbolika *wayangu* ma odzwierciedlać bliską relację między społeczeństwem a Suharto. Fabuła filmu, podobnie jak w spektaklu *wayang*, dzieli się na trzy części – budujące napięcie przygotowanie do zamachu stanu, wprowadzenie i sadystyczne zamordowanie generałów, zapanowanie nad chaosem przez Suharto i przywrócenie przez niego stanu równowagi. Odpowiada to trzem częściom *wayangu*: zawiązującej się intrydze, burzliwej walce sił dobra i zła i ostatecznemu zwycięstwu dobrych bohaterów nad złymi, co symbolizuje pojawienie się *gununganu*.

Sukarno pokazuje się jedynie kilkakrotnie w filmie, wypowiada w zasadzie tylko parę słów. Przedstawiony w kontraście do silnego Suharto pokazany jest jako poważnie chory, apatyczny, zrezygowany i niezdolny do rządzenia państwem w momencie kryzysu. Jego niemoc i brak kontaktu z narodem, wzmacniane przez obecność chińskich lekarzy (niemówiących po indonezyjsku), wskazują na nieuchronną konieczność zmian w rządzeniu państwem. Aktor grający postać Sukarno zdecydowanie bardziej niż legendarnego indonezyjskiego prezydenta przypomina wyglądem Mao Zedonga. Filmowego prezydenta, w jego rezydencji w Bogorze, otaczają także obrazy i rzeźby, w tym przede wszystkim posągi kobiet, często nagich. W ten sposób widz otrzymuje obraz słabego przywódcy i osoby z nieprzyzwoitą skłonnością do gromadzenia erotycznych dzieł sztuki. Konsekwencją tego, jak zdają się mówić twórcy filmu, jest dramatyczna sytuacja

---

<sup>545</sup> Kadr z tą sceną pojawia się na jednym z plakatów do filmu.

„zwykłych ludzi” (w filmie bezdomna matka z synem śpiący na ulicy oraz borykająca się z wieloma problemami rodzina z klasy średniej), cierpiących z powodu trudnej sytuacji ekonomicznej i społecznej kraju.

Makabryczne i tragiczne momenty z historii narodu w filmie podkreśla ścieżka dźwiękowa. Sceny rzekomego torturowania generałów i dzikiej orgii komunistów, pełne sadyzmu, opatrzone są muzyką, która ma nawiązywać do wygrywanej na bębnach prymitywnej, jazgotliwej muzyki „dzikich plemion” podczas odprawianych rytuałów. Scenie umierania generałów towarzyszy muzyka symfoniczna wywodząca się z europejskiej muzyki klasycznej, scenie poszukiwania zwłok generałów – mroczna i tajemnicza, mająca w widzach wzbudzać napięcie i strach. Niejako zwieńczeniem wszystkich muzycznych zabiegów jest temat z utworu „Il Silenzio”, skomponowanego na trąbkę przez włoskiego kompozytora Nino Rotę. To utwór tradycyjnie wykonywany na pogrzebach w chwili składania ciała do grobu w krajach europejskich czy Stanach Zjednoczonych, ale zdecydowanie nie w Indonezji. Taka tradycja jest zupełnie obca w przypadku pogrzebów muzułmańskich. W filmie widz słyszy ten bardzo znany motyw podczas sceny wydobywania zwłok. Wykorzystanie owej niezwykle popularnej melodii funeralnej miało z pewnością dodać hollywoodzkiego splendoru superprodukcji reżimu<sup>546</sup>. Wyciąganiu ciał ze studni towarzyszy także podniosły, zarazem przejmujący śpiew chóru oraz przyciszony głos lektora-reportera, „na bieżąco” zdającego relację z całej operacji wojskowej.

Podobnie jak narracja przedstawiona w Museum Pancasila Sakti kończy się pogrzebem generałów, tak i film kończą kadry z dokumentu nakręconego podczas uroczystego pogrzebu generałów w 1965 roku, wmontowane w fabularne ujęcia filmowe, a głos lektora to głos generała Nasutiona, czytającego jego mowę pogrzebową. Końcowe ujęcia, poprzez zastosowanie charakterystycznej dla reżimu muzyki propagandowej, tej samej we wszystkich „dokumentach”, wyrwywają zupełnie film z przerysowanego kontekstu historycznego i przenoszą go wprost do nachalnej propagandowej narracji Orde Baru. Widz nie ma już w tym momencie zupełnie pojęcia, które fragmenty filmu są dokumentalne, a które są fabularną rekonstrukcją historyczną. Cała ta monumentalna produkcja kończy się poetycką sceną śmierci małej córki generała Nasutiona. Uderza nienaturalność i brak realizmu w przedstawieniu tego dziecka w filmie. Dziewczynka ani razu nie płacze (nawet w chwili, gdy zostaje postrzelona), nie skarży się, za to nieustannie martwi się o zdrowie ojca-generała, rannego w nogę podczas ucieczki przed komunistami. Jej śmierć przedstawiona jest jako ofiara złożona w hołdzie ojczyźnie.

Wyraźnie zaznaczono binarny podział na „złych” i „dobrych” bohaterów. Film jest ekstremalnie czarno-biały w kreowaniu postaci. „Dobrzy” generałowie są niewinni, apolityczni. Ubrani są w jasne, tradycyjne, domowe jawajskie stroje. Przedstawieni są, co także istotne, w sytuacjach rodzinnych, a nie na służbie wojskowej. Jednocześnie są dość jednorodni: znajdują się w swoich okazałych domach, w najbardziej eleganckiej dzielnicy Jakarty (w czasach ogromnego kryzysu gospodarczego). Generałowie to doskonali ojcowie i mężowie, wprowadzający harmonię, ład i porządek w swoich domach, otoczeni miłością

---

<sup>546</sup> Ten temat muzyczny słyszany jest często w amerykańskich produkcjach o bohaterskich amerykańskich żołnierzach.

i ciepłym rodzinnym. Pokazanie ich w scenach domowych, intymnych, z pewnością stanowiło swojego rodzaju „atrakcję”, dając widzom złudzenie, że obserwują „prawdziwe” prywatne życie bohaterów narodowych, zupełnie przecież niedostępne do obserwacji dla postronnych osób w ówczesnej Indonezji.

W filmie dobro tożsame jest z wartościami religijnymi – w tym przede wszystkim muzułmańskimi – oraz militarnymi, podczas gdy komunizm jest uosobieniem zła, bezbożności, w szczególności pogardy dla islamu. Komuniści w filmie przedstawieni są jako dziczali, okrutni i niecywilizowani, jako podludzie (*sub-humans*)<sup>547</sup>. Członkowie PKI przygotowujący się do zamachu są w filmie niczym członkowie mafii, to przestępcy zawsze siedzący w ciemności przy stole, w oparach papierosowego dymu<sup>548</sup> planujący swoją zbrodnię. Te sceny stoją w kontraście do scen z domów generałów – zawsze jasno oświetlonych i przestrzennych.

Jeden z generałów tuż przed rozstrzelaniem modli się gorliwie – jego modlitwę przerywa strzał w głowę. Twórcy filmu mocno podkreślają religijność generałów i jednocześnie bezbożność komunistów. Jedno z początkowych ujęć pokazuje brutalne wejście komunistów do meczetu w Madiun w 1948 roku i zniszczenie przez nich Koranu sierpem. Katinka van Heeren zwraca uwagę, że w czasach Orde Baru w większości filmów z akcją osadzoną w przeszłości i kreujących fikcyjnych bohaterów islam był przedstawiany jako wyłączone źródło dobra, pokonujące wszelkie zło, a także będące remedium na wszystkie problemy. Opozycja „dobry islam” vs „zły komunizm” była częścią politycznego dyskursu reżimu<sup>549</sup>. Komuniści byli posądzani o brak wiary w Boga, a ogólnie pojęty ateizm jest do dziś utożsamiany z ideologią komunistyczną. Kate McGregor wskazuje, że pod koniec lat siedemdziesiątych i na początku osiemdziesiątych dla rządów Suharto istotne było trzymanie pod kontrolą islamu politycznego<sup>550</sup>, mogącego zagrażać Pancasila i integralności państwa, a więc stabilności jego rządów. Dlatego tak ważne było uwypuklenie religijności i pobożności muzułmańskiej, a jednocześnie apolityczności generałów w filmie, oraz promowanie islamu jako siły duchowej, a nie politycznej. Wynikało to także z kodeksu etycznego, jaki został przyjęty w 1981 roku przez Narodową Radę Filmową (Dewan Film Nasional)<sup>551</sup>. Jedną z zasad etycznych głosiła, że dialogi, sceny, wizualizacje i konflikty między dobrymi i złymi bohaterami powinny się koncentrować na pobożności i doprowadzić do wywyższenia jedyne Boga<sup>552</sup>.

Film ten, w zamyśle reżimu mający być „filmem historycznym”, jest przerysowany, pełen przerażających i drastycznych scen, operuje bardzo płytkimi emocjonalnymi chwytami. Od początku był całkowicie zrozumiały dla indonezyjskiego widza, zwłaszcza dla niewykształconej większości Indonezyjczyków mieszkających z dala od dużych

---

<sup>547</sup> F. Colombijn, J. T. Lindblad, (eds), *Roots of Violence in Indonesia. Its historical roots and its contemporary manifestations*, KITLV Press, Leiden 2002, s. 181.

<sup>548</sup> W filmie papierosy pali także Aidit, przywódca komunistów, choć w rzeczywistości nie był palaczem.

<sup>549</sup> K. van Heeren, *Contemporary...*, op. cit., s. 94.

<sup>550</sup> K. E. McGregor, *History...*, op. cit.

<sup>551</sup> Kodeks Etyczny Produkcji Filmowej w Indonezji (*Kode Etik Produksi Film Nasional*), przyjęty w 1981 roku przez Narodową Radę Filmową (Dewan Film Nasional) pod kierownictwem ministra informacji generała Aliego Moertopo (1978–1983), został oparty na wytycznych dotyczących cenzury opracowanych przez Radę ds. Cenzury Filmów (Badan Sensor Film), zgodnie z dekretem ministerialnym z 1977 roku, Dewan Film Nasional, *Seminar Kode Etik Produksi Film Nasional*, Jakarta 1981.

<sup>552</sup> K. van Heeren, *Contemporary...*, op. cit., s. 95.

aglomeracji. O sile tego produktu propagandowego, trwającej wiele lat po upadku Suharto, świadczy to, że w rozmowach Indonezyjczycy często przyznają, że film wciąż wzbudza przerażenie, a przedstawione w nim wydarzenia zazwyczaj postrzegane są przez nich jako bezspornie mające miejsce w historii narodu<sup>553</sup>. Ten obraz filmowy jest baśnią z morałem, czarno-białą opowieścią, w której wyraźnie przebiega granica między dobrem a złem. Jest, zdaniem Johna Roosa i Ayu Ratih, typowym dla kina indonezyjskiego po 1965 roku melodramatycznym wyciskaczem łez, którego celem jest wzbudzenie gwałtownych emocji, w tym strachu, gniewu i złości w stosunku do komunistów poprzez drastyczne, bolesne i łzawe sceny oraz „dzikie wycie”<sup>554</sup>.

Każdy Indonezyjczyk ma zapewne jakieś wspomnienia związane z oglądaniem tego filmu (o ile oczywiście był w wieku umożliwiającym jego późniejsze zapamiętanie). Jeden z moich rozmówców wspominał, że w latach dziewięćdziesiątych, gdy był dzieckiem, na wyspie Flores, w jego rodzinnej wiosce telewizor posiadał jedynie *kepala desa* (dosł. „głowa wsi, wójt”)<sup>555</sup>. Wszyscy dorośli mieszkańcy wraz z najmniejszymi dziećmi co roku gromadzili się w domu *kepala desy*, żeby oglądać ten film. Zdecydowana większość mieszkańców wsi była chrześcijanami, więc w momencie sceny zabójstwa generała chrześcijanina (generała Pandjaitana) wszyscy odmawiali modlitwę za pokój jego duszy<sup>556</sup>.

Wielu dzisiejszych Indonezyjczyków, w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych uczniów szkoły podstawowej, wspomina konieczność sporządzania raportu z filmu, jako pracy domowej. Jedni pamiętają przerażenie, jakie wzbudzała w nich historia zamordowanych generałów i okrutnych komunistów<sup>557</sup>, inni uczucie, jakie towarzyszy dziecku, gdy intuicyjnie czuje, że ma do czynienia z czymś nieautentycznym i że dorośli je oszukują<sup>558</sup>. Co ciekawe jednak, po wielu latach niektórzy deklarują, że ponownie obejrzeliby film po to, by skonfrontować się z tą historią jeszcze raz i spojrzeć na nią krytycznie<sup>559</sup>, albo po to, by przypomnieć sobie uczucie braterstwa, gdy razem z rodzeństwem obejmowali się, by przeżyć wspólnie najbrutalniejsze sceny w filmie<sup>560</sup>, ale też i z tego powodu, by uniknąć wykonywania domowych obowiązków<sup>561</sup>. Wspólne oglądanie filmu łączyło pokolenia, przed telewizorem zasiadali ci, którzy pamiętali komunistów, i ci, którzy ich pamiętać nie mogli. Nawet gdyby nie trzeba było go obowiązkowo oglądać za czasów reżimu, to siła tego wykreowanego corocznego rytuału,

---

<sup>553</sup> Mbak Lusia, rozmowa w Yogyakarcie, Jawa, 26.07.2019; Kakah Eman, rozmowa w Kalabahi, Alor, 25.08.2019.

<sup>554</sup> J. Roosa, Ayu Ratih, *Sejarah lisan di Indonesia dan kajian subjektivitas*, w: H. S. Nordholt, B. Purwanto, R. Saptari (eds), *Perspektif baru penulisan sejarah Indonesia*, Yayasan Obor Indonesia, KITLV-Jakarta 2008, s. 196.

<sup>555</sup> W latach osiemdziesiątych rząd przekazał telewizory każdej wiosce w kraju, aby przekazy rządowe mogły być oglądane przez jak największą część społeczeństwa, patrz: A. Vickers, *A history...*, op. cit., s. 180.

<sup>556</sup> Kakah Eman, rozmowa w Kalabahi, Alor, 25.08.2019.

<sup>557</sup> Mbak Lusia, rozmowa w Yogyakarcie, Jawa, 26.07.2019.

<sup>558</sup> „Już gdy pierwszy raz oglądałem ten film w szkole, wiedziałem, że coś jest z nim nie tak. Jako mały chłopiec myślałem sobie: „Ten film jest po prostu głupi”. W tym czasie w telewizji można było obejrzeć już sporo filmów, także zagranicznych, i czuliśmy z moimi kolegami, że coś tu jest nie tak. Chodziło o jakąś bliżej nieokreśloną nieautentyczność, którą czuliśmy, i o to dziwne przeświadczenie, że ktoś nas oszukuje. Już sam fakt, że musieliśmy to oglądać, bo tak nam nauczyciele kazali, był podejrzany”, Mas Aldi, rozmowa w Bekasi, Jawa, 25.07.2019.

<sup>559</sup> Kakah Eman, rozmowa w Kalabahi, Alor, 26.08.2019

<sup>560</sup> Mas Jaka, rozmowa w Jakarcie, Jawa, 7.03.2018.

<sup>561</sup> Kakah Jeffrey, rozmowa w Kalabahi, Alor, 26.08.2019.

głęboko osadzonego w społeczeństwie, powodowałyby, że prawdopodobnie Indonezyjczycy i tak by go oglądali<sup>562</sup>.

Po tak wielkim sukcesie propagandowym reżim nie potrzebował już w zasadzie innego filmu o walce z komunizmem. Wszystkie inne nieliczne filmy były co najwyżej bardzo podobnymi wersjami „Pengkhanatan G30S/PKI”. Był też bezspornie sukcesem w umacnianiu narodowego wyobrażenia o Suharto jako o bohaterze narodowym i komunistach-zdrajcach. Ariel Heryanto nazywa film zarówno źródłem, jak i produktem terroru państwowego, jednym z wielu energicznie tworzonych produktów od 1966 roku pod ścisłą kontrolą wojskową. Produkty te sukcesywnie podporządkowywały i wchłaniały wszystkie inne rozproszone narracje<sup>563</sup>. Jako „film historyczny” podawany był widzowi jako część dokumentacji historycznej o 1965 roku, dając odbiorcy poczucie, że „tak było naprawdę”. Do dziś ten film jest w ten sposób pojmowany przez większość Indonezyjczyków. Omawiany obraz „zamyka historię” i wszelkie dyskusje o niej. „Fakty historyczne” w nim przedstawione są ogólnie postrzegane jako „prawda”, o której nie ma co już dyskutować. Na podstawie scenariusza do filmu Arswendo Atmowiloto napisał w 1986 roku książkę o tym samym<sup>564</sup>. Publikacja jest bogato ilustrowana kadrami z filmu. Przeciętny czytelnik do dziś nie może się w ten sposób zupełnie zorientować, kiedy ma do czynienia z fikcją literacką, a kiedy z opowieścią opartą na faktach. Fantazje reżimu żyją własnym życiem do dziś.

Cztery miesiące po upadku reżimu Ministerstwo Informacji postanowiło zaprzestać obowiązkowego wyświetlania filmu, uzasadniając swoją decyzję tym, że był on pokazywany zbyt często, a przez to jego znaczenie uległo zatarciu i rozmyciu (*kabur*)<sup>565</sup>. Nie oznacza to, że film nie był prezentowany na prywatnych pokazach. Zresztą w 2019 roku wrócił też na ekrany telewizorów. Jego wyświetlanie nie jest w żaden sposób zakazane. Każdego roku można zaobserwować poprzez media społecznościowe organizację lokalnych wydarzeń, podczas których głównym punktem jest właśnie pokaz owego reżimowego filmu. *Ayo, nonton bersama!* („Chodź, obejrzyjmy razem!”) – tak zachęcają plakaty promujące te wydarzenia. W 2017 roku lokalne media w Bogorze doniosły, że 29 września film obejrzał także ówczesnie urzędujący prezydent Jokowi w towarzystwie tysiąca członków armii<sup>566</sup>.

Przez długi czas reżim blokował wszystkie zagraniczne publikacje dotyczące tego, co się wydarzyło w Indonezji w 1965 roku, i wszystkie negatywne zagraniczne komentarze na swój temat. Nie chodzi tu nawet o to, że były one niedostępne w Indonezji, ale o to, jak zauważa Agus Suwinyo, że w zasadzie aż do późnych lat osiemdziesiątych XX wieku nikt ze świata akademickiego czy nawet biurokracji nie wiedział po prostu, że takie istnieją, a

---

<sup>562</sup> Mbak Asti i Mas Jaka, rozmowa w Jakarcie, Jawa, 8.03.2018.

<sup>563</sup> Patrz: A. Heryanto, *State terrorism...*, op. cit.

<sup>564</sup> A. Atmowiloto, *Pengkhanatan G30S/PKI*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta 1986.

<sup>565</sup> R. Haryanti, *Hari Ini dalam Sejarah: Film „Pengkhanatan G30S/PKI” Tak Lagi Wajib Disiarkan*, <https://www.kompas.com/tren/read/2019/09/30/053000665/hari-ini-dalam-sejarah--film-pengkhanatan-g30s-pki-tak-lagi-wajib> [dostęp: 30.10.2020].

<sup>566</sup> H. Sulaksono, *Semalam, Jokowi Nonton Film ‘Pengkhanatan G30S/PKI’*, <https://www.ayobogor.com/read/2017/09/30/756/semalam-jokowi-nonton-film-pengkhanatan-g30spki> [dostęp: 30.10.2020].

nikt o nich nie słyszał<sup>567</sup>. To także jeden z powodów ogromnego i trwałego sukcesu propagandy reżimu. W takich warunkach „Pengkhanatan G30S/PKI” mógł stworzyć trwałe ramy dla uzasadniania publicznej fantazji o morderczych komunistach, która jest aktualna do dziś.

## Wkrótce znowu wrzesień

*Sebentar lagi September*, czyli „Wkrótce znowu wrzesień”, to seria ironicznych plakatów indonezyjskiego artysty Alita Ambary<sup>568</sup>. W czasie trwania reżimu na przełom września i października każdego roku przypadała gorąca „dyskusja” na temat wydarzeń, które zmieniły bieg historii w Indonezji. „Dyskusja” ta nie miała nic wspólnego z dyskutowaniem, rozumianym jako ścieranie się różnych poglądów na temat zamachu, a musiała toczyć się jedynie wokół „faktów” wykreowanych przez reżim i powtarzanych przez lata. Dziś nie jest ona tak ożywiona, jak musiała być w latach reżimu, ale wciąż ma miejsce. W czasach Orde Baru, oprócz obowiązkowych projekcji filmu „Pengkhanatan G30S/PKI”, w całym kraju odbywały się niezliczone konferencje, wykłady, prelekcje, rekonstrukcje historyczne na temat zdrady komunistów i ocalenia narodu przez armię pod wodzą Suharto. Natężenie tych działań spowodowało zamknięcie ustalonej narracji o wydarzeniach z 1965 roku w sztywnych ramach, do dziś nienaruszalnych. Polityka pamięci reżimu doprowadziła do sytuacji, w której w społeczeństwie indonezyjskim nie ma w zasadzie po dziś dzień dyskusji podważającej wersję historii przedstawioną przez reżim, wykraczającą poza propagandę reżimową, nie ma refleksji na temat masowych mordów.

Zdaniem Rinto Tri Hasworo utrwalenie narracji reżimowej nie byłoby możliwe, gdyby nie liderzy mediów, dyrektorzy centrów sztuki i galerii, nauczyciele szkół wyższych, najdrożsi prawnicy, liderzy instytucji badawczych i innych, bezpośrednio wpływający na społeczeństwo w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Wszyscy oni mówili o pojawieniu się Suharto u władzy jako o chwili zwycięstwa, a o narodzinach Orde Baru wyłącznie jako „czystych i pięknych”<sup>569</sup>. Media były mocno cenzurowane, a wszystkie publikacje sprawdzane na wypadek, gdyby zawierały idee lub poglądy zagrażające reżimowi. Książki traktujące o komunizmie zostały bezwzględnie zakazane, a PKI skazana na rodzaj *damnatio memoriae*. Każda, nawet najmniejsza wzmianka o partii wywołałaby represje ze strony państwa.

Jednocześnie na potrzeby antykomunistycznej propagandy reżim Suharto kreował świat, w którym potencjalne zagrożenie komunizmem jest nieustannie obecne. W tym świecie wymyślonych „faktów”, mających stwarzać wszelkie pozory realnego niebezpieczeństwa dla państwa, aż do późnych lat dziewięćdziesiątych członkowie partii komunistycznej knuli w ukryciu i organizowali się w podziemiu, nieustannie

---

<sup>567</sup> Rozmowa z dr. Agusem Suwignyo, Departemen Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada (Katedra Historii, Wydział Nauk o Kulturze, Uniwersytet Gadjah Mada), Yogyakarta 20.07.2019.

<sup>568</sup> Plakatową twórczość Alita Ambary opisuję w rozdziale 4. „Strategie milczenia i praktyki zrywania milczenia”.

<sup>569</sup> Patrz: Rinto Tri Hasworo, *Penangkapan dan Pembunuhan di Jawa Tengah Setelah G-30-S*, w: J. Roosa, A. Ratih, H. Farid (eds), *Tahun yang Tak Pernah Berakhir: Memahami Pengalaman Korban 65*, ELSAM, ISSI, Jakarta 2004.



przygotowując się do obalenia rządu. Według informacji produkowanych przez propagandystów rzekomi komuniści działali bardzo sprytnie, stosując podstępą taktykę, tworząc bardzo tajną organizację niemożliwą do wykrycia, czyli „organizację bez struktury”. Określenie to, często stosowane, przeszło w akronim OTB (*Organisasi Tampa Bentuk*). Propaganda szerzyła nieustannie informacje o działającym cichym ruchu komunistycznym, czyniąc tym samym piekłem życie tych, którzy przetrwali czystki i walczyli o choćby namiastkę godnego życia.

Podobne, irracjonalne zarzuty stawiano wszystkim tym, którzy sprzeciwiali się budowie wielkich kompleksów hotelowych, wieżowców, centrów handlowych, tam, płatnych dróg, pól golfowych, plantacji, a także byli przeciw schematom transmigracji, kopalniom, fabrykom, koncesjom na drewno i karczowaniu lasów. Sprzeciw wobec modernizacji automatycznie wywoływał oskarżenie o bycie komunistą.

Zaledwie dwa lata przed upadkiem reżimu prasa donosiła o kolejnym jego sukcesie w tłumieniu rzekomego spisku komunistów chcących opanować Jakartę, któremu sprawny wywiad wojskowy po raz kolejny zapobiegł. Opublikowano nawet mapę miasta pokazującą organizację zamachu i rozmieszczenie dowódców PKI oraz cały zdemaskowany rzekomy łańcuch dowodzenia. Dodatkowo uwiarygodnić to miały zamieszki w mieście. Na liście organizacji realizujących wspólnie to komunistyczne przedsięwzięcie miała być także bardzo znana „komunistyczna organizacja” Amnesty International<sup>570</sup>. Bez odpowiedzi pozostaje pytanie, na ile członkowie samej armii i służb specjalnych wierzyli w informacje produkowane przez ich wywiad. Ze względu na to, że G30S było w zasadzie zupełnie nieznanym zdarzeniem dla opinii publicznej, trudność ustalenia spójnej wersji wydarzeń pozostawiła dla reżimu szeroką przestrzeń do „kreatywności” w „tworzeniu prawdy” i możliwości projektowania licznych symulaków. W ten sposób, jak zauważył Ariel Heryanto, reżim nie mógł pozwolić komunizmowi umrzeć, ponieważ sam określił się w relacji dialektycznej z nim, a – mówiąc dokładniej – jego symulakrum<sup>571</sup>.

Formalnie od upadku reżimu minęło ponad dwadzieścia lat, ale mit komunisty-zdrajcy-mordercy jest wciąż obecny w życiu politycznym i społecznym Indonezji. Propaganda antykomunistyczna oparta na ateizmie PKI i działaniu przeciwko Pancasila nadal uzasadnia umieszczenie komunistów i rzekomych komunistów na marginesie społeczeństwa, wywołując resentymenty antykomunistyczne w społeczeństwie. Utrzymywanie poczucia niebezpieczeństwa w społeczeństwie z powodu domniemych w nim działań komunistycznych jest wciąż bardzo użyteczne politycznie. Bez próby zamachu z 30 września 1965 roku byłoby to jedynie potencjalne zagrożenie. G30S pozwoliło je urzeczywistnić, tak że nabrało realnych cech. Odstąpienie od tej narracji wymagałoby stworzenia innej, ale tak samo użytecznej. Jak pisze Achille Mbembe: „Być pozbawionym wroga [...] to być pozbawionym relacji nienawiści, dzięki której można dać upust

---

<sup>570</sup> J. Roosa, *Violence and the Suharto Regime's Wonderland*, „Critical Asian Studies” 2003, vol. 35, no. 2, 315–323.

<sup>571</sup> A. Heryanto, *Where Communism...*, op. cit.

wszelkiego rodzaju żądom, zazwyczaj zakazanym. To być pozbawionym demona, bez którego nic nie jest dozwolone [...]”<sup>572</sup>.

Studia nad dyskursami historycznymi w innych postautorytarnych krajach<sup>573</sup> pokazują, że mity stworzone przez reżim są często dla postautorytarnej władzy i spadkobierców reżimu zbyt użyteczne, aby je po prostu porzucić. W Indonezji przykładem tego może być brutalne sprzeciwianie się próbom publicznej dyskusji o masowych zbrodniach, wyświetlaniu filmów dokumentalnych, wystawianiu sztuk teatralnych odwołujących się w swoich treściach do tragedii setek tysięcy obywateli indonezyjskich. Za każdym razem przed miejscem wydarzenia dotyczącego w jakikolwiek sposób próby rewizji reżimowej narracji pojawia się grupa agresywnych osób z antykomunistycznymi transparentami, gwałtownie protestujących, nierzadko stosujących przemoc wobec tych, które chcą uczestniczyć w tym wydarzeniu, zazwyczaj pochodzących z organizacji muzułmańskich. Tak było w przypadku projekcji filmów Joshuy Oppenheimera<sup>574</sup>, filmu dokumentalnego „Pulau Buru. Tanah Air Beta” w reżyserii Rahunga Nasutiona<sup>575</sup>, dyskusji studenckiej na temat „Isu kebangkitan PKI: Realita atau Propaganda?” („Problem odrodzenia PKI: rzeczywistość czy propaganda?”)<sup>576</sup> czy też seminarium na temat G30S/PKI<sup>577</sup> w siedzibie Instytutu Pomocy Prawnej w Jakarcie (Lembaga Bantuan Hukum Jakarta). To zaledwie kilka przykładów antykomunistycznych protestów przeciwko jakimkolwiek próbom poruszenia kwestii trudnej, nierozwiązanej przeszłości w sferze publicznej.

Ataki na tego typu wydarzenia organizacje muzułmańskie zazwyczaj tłumaczą chęcią zapobieżenia rzekomej „możliwości wywołania sporów w społeczeństwie”, propagowania ideologii komunistycznej, prowokacji politycznej utajonych komunistów bądź szeroko pojętą koniecznością zachowania czujności narodowej (*kewaspadaan nasional*), pochodzącą jeszcze z czasów reżimu. Z kolei dla służb bezpieczeństwa wystarczającą wymówką do zamknięcia albo zakazania organizacji wydarzenia jest konieczność unikania napięć, mogących narazić kogokolwiek na jakiekolwiek niebezpieczeństwo<sup>578</sup>. Miejscowe elity powołują się na obowiązujące prawo TAP MPRS nr XXV/MPRS/1966 dotyczące rozwiązania PKI oraz uznania jej za organizację zakazaną w Indonezji, a także zakazujące opisywania i rozwijania ideologii komunizmu, marksizmu-leninizmu. To prawo zostało wzmocnione ustawą nr 27 z 1999 roku, dotyczącą zmiany kodeksu karnego w odniesieniu

---

<sup>572</sup> A. Mbembe, *Polityka wrogości. Nekropolityka*, przekł. U. Kropiwiiec, K. Bojarska, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2018, s. 78.

<sup>573</sup> Przykładowo: C. Ramirez-Barat, R. Duthie, *Transitional justice and education: learning peace. Advancing Transitional Justice Series*, International Center For Transitional Justice, UNICEF, Social Science Research Council, New York 2017.

<sup>574</sup> Patrz przykładowo: *Pemutaran Film Senyap di Malang Dibubarkan*, wiadomości w Kompas TV z 10 grudnia 2014 roku, <https://www.youtube.com/watch?v=R3pZBfLGXjc> [dostęp: 21.11.2019].

<sup>575</sup> Patrz przykładowo: Alsadad Rudi, *Dilarang Polisi, Pemutaran Film „Pulau Buru Tanah Air Beta” Pindah Lokasi*,

<https://nasional.kompas.com/read/2016/03/16/21590691/Dilarang.Polisi.Pemutaran.Film.Pulau.Buru.Tanah.Air.Beta.Pindah.Lokasi> [dostęp: 21.11.2019].

<sup>576</sup> *Diskusi Tentang PKI di Jakarta Ricuh*, wiadomości w Kompas TV z 6 marca 2018 roku, <https://www.youtube.com/watch?v=K0R9m3AGBdA> [dostęp: 21.11.2019].

<sup>577</sup> *Seminar Sejarah G-30S/PKI Dibubarkan*, wiadomości CNN Indonesia z 16 września 2017 roku, <https://www.youtube.com/watch?v=OCjnzESffrc> [dostęp: 21.11.2018].

<sup>578</sup> Patrz przykładowo: I. Artharini, *Merekam sejarah yang mulai terkikis dari Pulau Buru*, [https://www.bbc.com/indonesia/majalah/2016/03/160316\\_majalah\\_film\\_pulauburu](https://www.bbc.com/indonesia/majalah/2016/03/160316_majalah_film_pulauburu) [dostęp: 21.11.2018].

do przestępstw przeciwko bezpieczeństwu państwa, w której również uregulowano zakaz rozpowszechniania lub rozwijania nauk komunizmu, marksizmu-leninizmu pod groźbą kary pozbawienia wolności od dwunastu do dwudziestu lat.

Ocalali od śmierci byli więźniowie polityczni z wyspy Buru, członkowie rodzin zamordowanych to osoby w podeszłym wieku, o złym stanie zdrowia, zwykle żyjące w biedzie, bardzo często będące na łasce dalszej lub bliższej rodziny, niemieszkające we własnych domach, po tym jak swoje nieruchomości i ruchomości straciły podczas masowych aresztowań. Jakże zatem niebezpieczeństwo mogłyby stanowić dla wciąż potężnej armii, licznych organizacji paramilitarnych i przybudówek partyjnych skrajnych muzułmańskich organizacji?

Sprawcy i ich potomkowie (członkowie armii, członkowie ugrupowań biorących udział w masowych mordach) obawiają się, że chociaż same ofiary są niegroźne, to ich dzieci i wnuki mogłyby pomyśleć o zemście, zażądać odszkodowań finansowych lub oddania zagrabionych majątków. Armia i sprawcy indywidualni, wciąż żyjący, pozostają bezkarni i za wszelką cenę nie chcą, by doszło do wyjaśnienia przeszłych zbrodni, ponieważ doskonale wiedzą, że w konsekwencji doprowadziłyby to do postępowań sądowych. A zatem z ich punktu widzenia niezbędne jest nieustanne podtrzymywanie w społeczeństwie strachu przed powrotem komunizmu, a nawet utrzymywanie przeświadczenia o istnieniu ukrytego komunizmu w Indonezji. Dla armii jest to istotny, ale wciąż tylko jeden z powodów i wcale nie najważniejszy. Bardziej istotne jest utrzymywanie poczucia braku bezpieczeństwa, strachu i nienawiści wobec wyimaginowanego wroga w społeczeństwie jako celu samego w sobie. Zaniepokojeni i podburzeni ludzie łatwiej się mobilizują i ulegają manipulacji. Hersri Setiawan, pisarz, zesłaniec z wyspy Buru, nazywa to „komunistofobią” (*komunistofobi*), skutecznie podtrzymywaną do dziś poprzez chociażby mit Lubang Buai i utrwalone „obrzędy” reżimu<sup>579</sup>.

Jak szybko można zmobilizować i zorganizować grupy muzułmańskie w groźne wielomilionowe demonstracje i protesty, pokazał głośny przypadek gubernatora Jakarty, skazanego pod wpływem nacisków grup muzułmańskich na karę więzienia za rzekome bluźnierstwo<sup>580</sup>. Znaczącą rolę w tej mobilizacji odgrywa szeroki dostęp do Internetu, a jednocześnie brak edukacji na temat zagrożeń z nim związanych. Konsekwencją jest to, że w łatwy sposób, za pomocą prostych narzędzi, można szerzyć mowę nienawiści i nieprawdziwe informacje. W 2020 roku, podczas pandemii wywołanej wirusem COVID-19, pojawiło się w Internecie fałszywe pismo Indonezyjskiej Rady Uczonych Muzułmańskich (Majelis Ulama Indonesia, MUI) wzywające wszystkich *ulama*, *kyai*<sup>581</sup> i *ustad*<sup>582</sup> na całym archipelagu do zachowania ostrożności w związku z programem przeprowadzenia szybkich testów na wykrycie wirusa. W przypadku pozytywnego wyniku testu osoba miała zostać poddana kwarantannie i pod pretekstem leczenia zostałaaby

---

<sup>579</sup> H. Setiawan, *Kamus Gestok*, op. cit., s. 83–84.

<sup>580</sup> Patr.: D. Peterson, *Islam, Blasphemy, and Human Rights in Indonesia. The Trial of Ahok*, Routledge 2020.

<sup>581</sup> *Ulama* i *kyai*, terminy stosowane czasem zamiennie, oznaczają uczonych, ekspertów specjalizujących się w islamie, traktowanych z szacunkiem przez społeczność muzułmańską, przy czym *ulama* określa zazwyczaj właściciela bądź osobę stojącą na czele *pesantren*, czyli muzułmańskiej szkoły z internatem. Nie każdy *kyai* jest jednocześnie *ulama*.

<sup>582</sup> Termin pochodzący z języka perskiego, tradycyjnie oznaczający nauczyciela w szkole muzułmańskiej.

wstrzyknięta jej trucizna<sup>583</sup>. W piśmie ostrzegano, że program jest „operacją PKI oraz komunistycznego narodu Chin”, podjętą w celu „dobicia muzułmańskich przywódców religijnych”, co rzekomo miało mieć miejsce już wcześniej w historii, w latach 1948 i 1965. W piśmie, skierowanym do członków konserwatywnych organizacji muzułmańskich, zastosowano zatem tę samą strategię propagandową, jaką przez lata stosował reżim Suharto. Fałszywa informacja została zdemaskowana przez liderów MUI i zdementowana wraz z wyjaśnieniem, że ta mistyfikacja miała na celu wywołanie niepokoju i zamieszania wśród muzułmanów i szerszej społeczności, a także przeszkodzenie w realizacji różnych programów rządowych realizowanych ze społecznościami, które ciężko pracują, aby pokonać pandemię<sup>584</sup>. Cała sytuacja pokazuje, jak mimo upływu ponad pięćdziesięciu lat od likwidacji partii komunistycznej nadal wykorzystuje się mit PKI jako zdrajcy działającego na szkodę narodu, ale przede wszystkim grup muzułmańskich. Ponadto pokazuje też rosnący problem manipulacji społeczeństwem indonezyjskim za pomocą fałszywych informacji rozpowszechnianych w Internecie.

„Jeśli PKI się odrodzi, to ją zatłukę (*gebuk*)” – to słowa prezydenta Jokowiego skierowane do przedstawicieli prasy w pałacu prezydenckim w Jakarcie 17 maja 2017 roku. Prezydent odniósł się do wszelkich radykalnych organizacji, ale z nazwy wymienił jedynie nieistniejącą od kilkadziesiąt lat PKI, dodając: „Muszę strzec konstytucji i upewnić się, że Indonezja jest państwem praworządnym”<sup>585</sup>. Podkreślił, że konstytucja gwarantuje prawo do zrzeszania się i zgromadzeń, ale jeśli ktoś się jej sprzeciwia, zostanie „pobity”. Zaznaczył, że organizacje, będące wyraźnie w konflikcie z Pancasila, konstytucją z 1945 roku czy też hasłem „jedność w różnorodności” i jednolitą Republiką Indonezji nie mogą być w żaden sposób tolerowane i on nie zawaha się podjąć działania przeciwko takim organizacjom. Jego wypowiedź była znacząca – pokazał, że uważa użycie sił zbrojnych za właściwe, jeśli uzna, że jakakolwiek organizacja komunistyczna, a konkretnie PKI, odrodziła się w Indonezji. Jest to bezpośrednia kontynuacja retoryki Orde Baru, mimo że Jokowi obiecał w swojej kampanii wyborczej w 2014 roku rozprawienie się z łamaniem praw człowieka, w tym sprawą masowych zbrodni z 1965 roku. Obietnicy nie

---

<sup>583</sup> Intan Umbari Prihatin, *CEK FAKTA: Hoaks Surat MUI Agar Ulama Hati-hati dan Melawan Saat Rapid Test*, <https://www.merdeka.com/cek-fakta/cek-fakta-hoaks-surat-mui-agar-ulama-hati-hati-dan-melawan-saat-rapid-test.html> [dostęp: 21.11.2019].

<sup>584</sup> Komunikat Ministerstwa Komunikacji i Informatyki Republiki Indonezji (Kementerian Komunikasi dan Informatika Republik Indonesia) z 25 maja 2020 roku: *[HOAKS] Surat MUI agar Ulama Hati-hati dan Melawan saat Rapid Test*, [https://kominfo.go.id/content/detail/26725/hoaks-surat-mui-agar-ulama-hati-hati-dan-melawan-saat-rapid-test/0/laporan\\_isu\\_hoaks](https://kominfo.go.id/content/detail/26725/hoaks-surat-mui-agar-ulama-hati-hati-dan-melawan-saat-rapid-test/0/laporan_isu_hoaks) [dostęp: 21.10.2021]. W związku z narastającym problemem fałszywych informacji w Internecie ministerstwo powołało specjalną komórkę, która zajmuje się sprawdzaniem wiarygodności informacji publikowanych w sieci i na bieżąco publikuje listę „Hoaks”.

<sup>585</sup> W. Nugroho, *Jokowi: Kalau PKI Nongol, Gebuk Saja*, <https://nasional.kompas.com/read/2017/05/17/16433321/jokowi.kalau.pki.nongol.gebuk.saja> [dostęp: 21.11.2018].

dotrzymał<sup>586</sup>. Kate McGregor i Ken Setiawan wskazują na wyraźny brak zainteresowania administracji obecnego prezydenta Jokowiego prawami obywatelskimi i politycznymi<sup>587</sup>.

23 listopada 2019 roku, podczas panelu konferencyjnego „PKI jako *dalang* i aktorzy zamachu stanu G30S/1965”, odbywającego się w Jakarcie pod auspicjami Prabowo Subianto<sup>588</sup>, odczytano list, w którym zwrócił się on do nauczycieli, by pilnie przekazali uczniom na lekcjach historii w szkołach „prawdziwą historię buntu i okrucieństwa PKI”. Według Prabowo konieczne jest, by uczniowie zrozumieli, w jaki sposób PKI zamierzała obalić państwo i ideologię Pancasila. Jego zdaniem wciąż istnieje niebezpieczeństwo komunizmu, ponieważ PKI nadal szuka sposobów i możliwości przeprowadzenia zamachu stanu w Indonezji. Prabowo wezwał ogół społeczeństwa do „czujności w stosunku do komunizmu, który, jak się powszechnie uważa, istnieje do dziś w Indonezji<sup>589</sup>”. Prabowo Subianto, zamieszany w ludobójstwo na Timorze Wschodnim i krwawe zamieszki majowe z 1998 roku, został ministrem obrony narodowej w rządzie Jokowiego po porażce wyborczej w wyborach na urząd Prezydenta Republiki Indonezji w 2019 roku. Dla wielu komentatorów życia publicznego w Indonezji i wielu obywateli był to silny znak, że Orde Baru wciąż trwa.

Budiawan, historyk oceniający obecną sytuację w Indonezji, wyraża przekonanie, że choć Suharto – „twarz” trwałego systemu zbudowanego wraz z armią na przestrzeni ponad trzech dekad – odszedł, to dawne elity wciąż mają władzę i pozostają liczącą się siłą. Czołowy aktor reżimu, TNI, utrzymuje wciąż swoje dawne miejsce w polityce, a emerytowani wojskowi pełnią ważne funkcje w administracji obecnego prezydenta

---

<sup>586</sup> Sam Jokowi, jako pierwszy prezydent spoza suhartowskich elit wojskowych i politycznych, przez swoich przeciwników politycznych wielokrotnie był i nadal jest oskarżany o powiązania z „komunistycznymi” środowiskami, w tym o udział w wiecach organizowanych przez Aidita bądź o bycie *anak PKI*.

<sup>587</sup> K. McGregor, K. Setiawan, *Shifting from International to „Indonesian” Justice Measures: Two Decades of Addressing Past Human Rights Violations*, „Journal of Contemporary Asia” 2019, vol. 49, issue 5, s. 837–861.

<sup>588</sup> Prabowo Subianto, generał w stanie spoczynku i były zięć Suharto (rozwiódł się z córką Suharto w 1998 roku podczas kryzysu politycznego), oskarżony o liczne nadużycia podczas masowych demonstracji ulicznych, które doprowadziły do upadku reżimu w 1998 roku. Uznaje się go za odpowiedzialnego za wywołanie chaosu na ulicach, który spowodował zamieszki i śmierć setek osób. Pod jego dowództwem więziono i torturowano co najmniej dziesięciu działaczy prodemokratycznych, kilkoro z nich jest uznanych do dziś za zaginionych. Organizacja przemocy miała pomóc mu przejąć władzę po Suharto, patrz: *Korban yang Dikembalikan*. Raport KontraS, Komisi untuk Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan (Komisji ds. Osób Zaginionych i Ofiar Przemocy), 1.03.2014, [https://web.archive.org/web/20140301053903/http://www.kontras.org/index.php?hal=siaran\\_pers&id=1573](https://web.archive.org/web/20140301053903/http://www.kontras.org/index.php?hal=siaran_pers&id=1573) [dostęp: 21.11.2020]. W ostatnich latach Prabowo dwukrotnie starał się o prezydenturę Indonezji i dwukrotnie przegrał z Jokowi, uzyskując jednak wysokie poparcie społeczeństwa w wyborach (2014 – 46,85%, 2019 – 44,50%). W 2019 roku Jokowi mianował swojego zacieklego rywala ministrem obrony narodowej, co wywołało oburzenie wśród organizacji broniących praw człowieka w Indonezji i poza jej granicami. Podczas inauguracji nowego gabinetu Jokowi stwierdził, że nie musi objaśniać Prabowo jego nowych obowiązków, bo ten wie więcej na ten temat niż on sam. Aktywiści nazwali dzień zaprzysiężenia Prabowo na ministra „dark day for human rights”, patrz: J. Fullerton, *‘Dark day for human rights’: Subianto named as Indonesia’s defence minister*, „The Guardian”, 23.10.2019, <https://www.theguardian.com/world/2019/oct/23/indonesia-joko-widodo-appoints-arch-rival-as-defence-minister-prabowo-subianto> [dostęp: 21.11.2020].

<sup>589</sup> Ihsanuddin, *Menhan Prabowo Minta Pemberontakan PKI Dijarkan di Sekolah*, <https://nasional.kompas.com/read/2019/11/23/17112481/menhan-prabowo-minta-pemberontakan-pki-dijarkan-di-sekolah> [dostęp: 21.11.2020].

Jokowiego. Zatem, zdaniem Budiawana, władza nigdy tak do końca się nie zmieniła<sup>590</sup>. Thomas Power i Eve Warburton nazywają to „odrodzeniem neorozwojowego autorytaryzmu” (*the rebirth of neo-developmental authoritarianism*)<sup>591</sup>. Anton Aliabbas, analityk bezpieczeństwa w Imparsial (organizacji monitorującej przestrzeganie praw człowieka) zwraca uwagę, że Jokowi, tak jak reżim, traktuje walkę o prawa człowieka jako zagrożenie dla bezpieczeństwa kraju<sup>592</sup>.

Jokowi, podobnie jak reżim Suharto, jest skupiony na utrzymaniu możliwie wysokiego rozwoju gospodarczego kraju kosztem łamania praw człowieka i dewastacji środowiska, korzystając przy tym z rozwiązań wypracowanych przez poprzedni system. Przez ponad trzy dekady termin „rozwój” był ustaloną doktryną uzasadniającą istnienie Nowego Porządku. Ciągłość jego podstawowego znaczenia najlepiej obrazuje zmiana w instytucji bezpieczeństwa narodowego, z Kopkamtib na Bakorstanas (Badan Koordinasi Bantuan Pemantapan Stabilitas Nasional, Agencja Koordynująca Pomoc w Zakresie Utrzymania Stabilności Narodowej)<sup>593</sup>. Sieć polityczno-społeczna, wspierana przez strukturę wojskową, jaką zbudował reżim, trzyma się mocno. Zatrudnienie w siłach zbrojnych (podobnie jak zatrudnienie w administracji) do dziś jest utożsamiane z osiągnięciem sukcesu zawodowego i społecznego. Nawet gdyby udało się w Indonezji zupełnie wyeliminować armię z życia politycznego, pozostaje jeszcze jej znaczenie społeczno-gospodarcze.

Wykreowane wyobrażenia o przeszłości kraju zostały włączone w codzienne życie obywateli i do dziś bardzo skutecznie funkcjonują w podświadomości społeczeństwa, stanowiąc sprawne narzędzie utrzymania układu stworzonego za czasów reżimu. Przez długie lata w mediach utrzymywano przekonanie o mistycznych narodzinach reżimu, nigdy jednocześnie nie wyjaśniając, w jaki sposób została zniszczona PKI i ruch lewicowy w państwie. Polityka pamięci reżimu jest w tym sensie rizomatyczna. Przypomina kłaczę, które „może zostać zerwane, złamane w dowolnym miejscu, ale wciąż na nowo posuwa się po takiej czy innej własnej albo obcej linii”<sup>594</sup>. Rozgałęzienie przekazów reżimowych, ich zasięg, nieprzerwalność i umiejętność rekonstruowania uwidaczniają się w każdym aspekcie życia społecznego do dziś. Władza nad pamięcią zbiorową społeczeństwa, którą posiadał reżim, choć wydaje się przerwana przez śmierć Suharto, nadal posuwa się

---

<sup>590</sup> Budiawan w wywiadzie dla „The Jakarta Post”: M. S. Aritonang, *Different names for the same thing: New Order still lingers 22 years after Soeharto's fall*, „The Jakarta Post” 2020, Thu, May 21, <https://www.thejakartapost.com/news/2020/05/21/different-names-for-the-same-thing-new-order-still-lingers-22-years-after-soehartos-fall.html> [dostęp: 21.11.2020].

<sup>591</sup> T. Power, E. Warburton, *The decline of Indonesian democracy*, w: T. Power, E. Warburton (eds), *Democracy in Indonesia: From Stagnation to Regression?*, ISEAS – Yusof Ishak Institute 2020.

<sup>592</sup> Anton Aliabbas w wywiadzie dla „The Jakarta Post”: M. S. Aritonang, op. cit.

<sup>593</sup> Bakorstanas została utworzona w miejsce Kopkamtibu dekretem Suharto 5 września 1988 roku. Zadaniem „nowego” organu było „przywrócenie, utrzymanie i umacnianie stabilności narodowej”, a agencja miała mieć charakter doradczy. Na jej czele stał dowódca sił zbrojnych, który podlegał bezpośrednio prezydentowi. Razem m.in. z Bakin (Badan Koordinasi Intelijen Negara, Państwowa Agencja Koordynująca Wywiad), nominalnie ciałem cywilnym, ale w praktyce kierowanym przez wojsko i odpowiadającym także bezpośrednio przed prezydentem, podobnie jak Kopkamtib, ingerowała we wszystkie sektory życia społecznego i gospodarczego w Indonezji. Patrz: L. C. Sebastian, *Realpolitik Ideology: Indonesia's Use of Military Force*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2006; D. Kingsbury, *Power Politics and the Indonesian Military*, Routledge 2018.

<sup>594</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Kłaczę*, przeł. B. Banasiak, *Colloquia Communia* 1988, nr 1–3(36–38), s. 225.

w podobny sposób jak kłącze. Choć uległa częściowemu zniszczeniu, odradza się 30 września każdego roku. Nawet jeśli korzeń główny zostanie zniszczony, natychmiast zaczyna wyrastać nieprzebrana ilość korzeni pobocznych<sup>595</sup>.

---

<sup>595</sup> Ibidem, s. 221–237.

## Rozdział 3. Nekropolityka reżimu

### Włączające wyłączenie

Badacze szacują, że sześćset tysięcy<sup>596</sup> bądź siedemset pięćdziesiąt tysięcy osób zostało uwięzionych przez reżim Suharto. Na przeludnionej Jawie więźniów było zbyt wielu, aby służby więzienne i armia mogły poradzić sobie z ich ułokowaniem i wyżywieniem. Mimo tego, że na więzienia zamieniono budynki wojskowe, opuszczone magazyny, miejsca użyteczności publicznej, fortyfikacje z czasów kolonializmu holenderskiego, to i tak zabrakło miejsca dla tysięcy więźniów. Armia postanowiła rozwiązać problem przepełnionych więzień na centralnej wyspie Indonezji i przenieść więźniów — mężczyzn w młodym i dojrzałym wieku (tych, którzy mieli mniej niż pięćdziesiąt lat) — na Buru w archipelagu Moluków, a kobiety i dziewczęta do Plantungan na Jawie Środkowej. Były to największe z setek więzień i obozów pracy rozlokowanych w całej Indonezji. Począwszy od 1969 roku relokowano tam więźniów kategorii B, pochodzących z Jawy Środkowej. Najczęściej podaje się, że na Buru przesiedlono dziesięć bądź jedenaście tysięcy osób, głównie z więzień o zaostrzonym rygorze, znajdujących się na małej Nusa Kambangan – wyspie-więzieniu oddzielonej od Jawy wąskim bagnistym przesmykiem<sup>597</sup>.

Jak pisze Asvi Warman Adam, armia musiała też zapewnić „bezpieczeństwo” (czyli zwycięstwo Suharto) w zbliżających się wyborach w 1971 roku. Zdecydowano więc o wyrzuceniu z Jawy więźniów intelektualistów, którzy, jak się obawiano, mając kontakt ze strażnikami i żołnierzami (rekrutującymi się często z rodzin więźniów), nawet z więzienia mogli mieć wpływ na wybory i stanowić przeszkodę dla reżimu<sup>598</sup>. Lęk wydawał się jednak nieuzasadniony. Więźniowie, skutecznie izolowani od społeczeństwa, walczący z głodem i chorobami, nie mogli być realnym zagrożeniem dla reżimu. Miało to raczej częściowo związek z toczącą się Operacją Trisula (*Operasi Trisula*), prowadzoną przez wojsko i mającą zniszczyć ostatnich ukrywających się „komunistów” na klifach, wzgórzach i w górskich wioskach w rejonie południowego Blitaru we wschodniej Jawie.

Miejsca przetrzymywania więźniów politycznych, rozmieszczonych na całym archipelagu, były jednym z narzędzi służących do wykreowania „nowego obywatela Pancasila”. Odbywało się to w dwojaki sposób: więźniowie w izolacji od społeczeństwa byli poddawani głębokiej indoktrynacji i nieustannemu terrorowi, ale też, a może nawet przede wszystkim, byli żywym znakiem i dowodem obecności komunizmu w państwie. Jako tacy służyli reżimowi do ciągłego uwiarygadniania rządów w oczach społeczeństwa i jednocześnie mobilizowania tegoż społeczeństwa przeciwko komunizmowi. Dowodem na to, że państwo czuwa i kontroluje sytuację, była izolacja i „unieszkodliwienie” komunistów w obozach, które opisuję w dalszej części rozdziału. Takie działania reżimu

---

<sup>596</sup> Jak w przypadku liczby zabitych ponownie pojawia się problem z ustaleniem liczby ofiar. E. Aspinall, G. Fealy, *Introduction: Soeharto's New Order and its Legacy*, w: E. Aspinall, G. Fealy (eds), *Soeharto's New Order And Its Legacy Essays in Honour of Harold Crouch*, Asian Studies Series Monograph 2, ANU E Press, Canberra 2010.

<sup>597</sup> Dane liczbowe podaję za raportem Koalicji na rzecz Sprawiedliwości i Ujawniania Prawdy (Koalisi Keadilan dan Pengungkapan Kebenaran, KKKP), *Menemukan Kembali Indonesia: Memahami Empat Puluh Tahun Kekerasan demi Memutus Rantai Impunitas*, KKKP, Jakarta 2014, s. 90.

<sup>598</sup> Adam Asvi Warman, *Suharto's grievous...*, op. cit., s. 84.



wobec więźniów politycznych można za Giorgio Agambenem nazwać włączającym wyłączeniem<sup>599</sup>.

W czasach Nowego Porządku elementy włączającego wyłączenia funkcjonowały w trzech wymiarach: przestrzennym (głęboka izolacja więźniów w obozach i odłączenie od społeczeństwa, a następnie – po przeprowadzeniu dogłębnej indoktrynacji – ponowne włączenie do społeczeństwa), symbolicznym (odhumanizowanie „komunistów”; wyraźnie określona kategoryzacja więźniów; nadanie nowej tożsamości; umieszczenie ich w określonej strukturze, porządku i hierarchii obozów, a następnie ściśle uregulowanie egzystencji więźniów po zwolnieniu z obozów) oraz performatywnym (brutalne aresztowania i tortury; przymusowa praca; „ceremonia zwolnienia”; obowiązkowe kontrole więźniów i społeczeństwa).

Z punktu widzenia więźniów nieprawdziwe zarzuty stawiane im przez wojsko były absurdalne. Zadaniem wojska było jednak znalezienie winy i udowodnienie jej oskarżonym w jakikolwiek sposób. Grupy dochodzeniowe na posterunkach i w więzieniach, składające się z wojskowych i członków grup paramilitarnych, wymuszały przyznanie się do winy torturami, wielokrotnie bijąc, zastraszając więźniów i manipulując nimi. Podczas przesłuchań przed panelem sędziowskim IPT 65 badaczki i aktywistki z indonezyjskiej organizacji pozarządowej Asia Justice and Rights (AJAR), Galuh Wandita i Indria Farnida, przedstawiły drastyczne dane na temat form tortur i znęcania się nad uwięzionymi<sup>600</sup>, które zebrały w wywiadach z ocalałymi i świadkami. Zgodnie z ich zeznaniami tortury obejmowały między innymi przypalanie ogniem różnych części ciała, stosowanie wstrząsów elektrycznych i różnych form tortur z użyciem wody (w tym podtapianie), wyrywanie paznokci, zmuszanie więźniów do picia moczu żołnierzy, wcieranie papryki chili w oczy ofiar, umieszczanie w zawiązanym worku razem z węzłem, obcinanie uszu i zmuszanie do zjedzenia ich. W wielu przypadkach tortury przeprowadzane przez członków armii prowadziły bezpośrednio do śmierci, a czasami śmierć następowała później z powodu odniesionych obrażeń, nieopatrywanych i nieleczonych<sup>601</sup>.

Armia nie dysponowała żadnymi środkami umożliwiającymi rozróżnienie stopnia zaangażowania „komunistów” w G30S. Nie miała żadnych podstaw do postawienia zarzutów prawnych. Zgodnie z dekretem Suharto więźniów sklasyfikowano w trzech kategoriach. W kategorii A znaleźli się ci, przeciwko którym rzekomo znaleziono dowody na bezpośrednie zaangażowanie w Ruch z 30 Września. Więźniowie z tej kategorii mieli zostać poddani nadzwyczajnym procesom wojskowym i skazani na co najmniej piętnaście lat kary pozbawienia wolności, a nawet na karę śmierci. Postępy prac trybunału wojskowego były jednak powolne. Douglas Kammen i Faizah Zakaria piszą, że w ciągu dziesięciu lat tylko co czwarty zatrzymany został osądzony<sup>602</sup>. *Napol – od narapidana*

---

<sup>599</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 36.

<sup>600</sup> O torturach, jakimi były poddawane dziewczęta i kobiety, patrz: rozdział 1. „Zbrodnia”, podrozdział „Przemoc seksualna i kontrola moralna kobiet”.

<sup>601</sup> G. Wandita, I. Farnida, K. Campbell-Nelson, *Mass torture in 1965-66. A continuing legacy*, w: S. E. Wieringa, J. Melvin, A. Pohlman (eds), *The International People's Tribunal for 1965 and the Indonesian Genocide*, Routledge 2019.

<sup>602</sup> D. Kammen, F. Zakaria, op. cit., s. 461.

*politik* (skazańcy polityczni) – to ci, którzy otrzymali wyrok w procesie sądowym, *tapol* – od *tahanan politik* – to aresztowani za poglądy polityczne więźniowie polityczni. Status prawny obu grup był zatem inny, ale ponieważ faktycznie ich sytuacja w więzieniach i obozach była jednakowo trudna, używam jedynie określenia *tapol*.

Kategoria B to więźniowie podejrzani o zaangażowanie w zamach, ale tacy, wobec których jednocześnie wojsko nie dysponowało wystarczającymi dowodami, by uznać ich za bezpośrednio winnych. Byli przetrzymywani w niewoli ze „względów bezpieczeństwa”. Władze argumentowały, że jeśli ich zwolnią, nastąpi kolejny zamach stanu i dlatego należy upewnić się przed włączeniem ich na powrót do społeczeństwa, że zmienili swoje poglądy polityczne i religijne. Wiązało się to z realizacją kilku programów dla tych więźniów, takich jak głęboka indoktrynacja, swego rodzaju przewodnictwo duchowe i reedukacja religijna, wykorzystanie ich umiejętności do niewolniczej pracy, a następnie socjalizacja ze społecznościami zamieszkującymi tereny, w których zlokalizowane były więzienia.

Do kategorii C włączono więźniów uznanych za związanych z zamachem w pośredni sposób, ale z niewystarczającymi dowodami, by móc ich skazać. W tej kategorii znalazł się każdy, kto miał wcześniej „jakiś związek” z PKI bądź stowarzyszonymi z partią organizacjami. Reżim uważał nawet krótkotrwały, w tym jednokrotny bezpośredni lub pośredni kontakt, za potencjalnie zagrażający stabilności i porządkowi narodu. Stąd też nie jest zaskakujące, że liczba więźniów zakwalifikowanych do kategorii C była największa. Oni także zostali poddani gruntownej indoktrynacji i reedukacji. W dekreście prezydenckim nr 28/1975 z 25 czerwca 1975 roku w sprawie podziału kategorii C wyodrębniono z niej trzy podkategorie<sup>603</sup>. Były to: C1 – dla więźniów zaangażowanych w Zdradę z Madiun, „pomagających” następnie PKI w „zdradzie” G30S bądź niepotępiających wyraźnie działań PKI; C2 – dla członków organizacji powiązanych z PKI, a tym samym zakazanych tak samo jak PKI, oraz C3 – dla sympatyków PKI, w tym tych, którzy prawdopodobnie uczestniczyli w wydarzeniach PKI, ale ich udział w G30S jest „niejasny”. Początkowo rząd obiecał uwolnić więźniów kategorii C, ale zamiast tego większość więźniów tej kategorii została przekwalifikowana do kategorii B bez jakiegokolwiek uprzedniej informacji.

Wszelkie próby zmierzające do utworzenia odpowiednich kategorii i do sklasyfikowania więźniów czy też ustalenia parametrów stosowania tej klasyfikacji były w rzeczywistości próbami stworzenia przez reżim poczucia porządku w polityce represji w celu uzyskania prawnej legitymizacji dla więzienia setek tysięcy osób bez żadnego realnego uzasadnienia. Brytyjska organizacja Tapol<sup>604</sup> w 1987 roku podawała, że w kategorii C było sklasyfikowanych 1 375 320 więźniów, którzy spędzili mniej niż dziesięć lat w więzieniu; 34 587 więźniów kategorii B było przetrzymywanych w więzieniach lub obozach pracy niewolniczej przez ponad dziesięć lat; a spośród

---

<sup>603</sup> Keppres No. 28/1975, June 25, 1975, Keputusan Presiden (KEPPRES) tentang Perlakuan Terhadap Mereka yang Terlibat G. 30. S/PKI Golongan C, <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/78534/keppres-no-28-tahun-1975> [dostęp: 21.11.2020]. Już wcześniej, 18 października 1968 roku, Suharto jako dowódca Kopkamtibu wydał dekret klasyfikujący osoby oskarżone o udział w G30S na trzy grupy: grupa A – ci, którzy byli bezpośrednio zaangażowani; grupa B – osoby wyraźnie zaangażowane pośrednio; grupa C – ludzie, co do których można zasadnie założyć, że mieli bezpośredni lub pośredni udział w G30S.

<sup>604</sup> Organizacja pozarządowa Tapol z siedzibą w Londynie; patrz rozdział 4. „Strategie milczenia i praktyki zrywania milczenia”.

więźniów kategorii A 426 osób postawiono przed sądem, niektórzy otrzymali wyroki śmierci, inni zostali skazani na dożywocie<sup>605</sup>.

Klasyfikacja zastępowała prawo. Różnica w byciu sklasyfikowanym jako więzień B lub C mogła oznaczać różnicę między zachowaniem życia a śmiercią. Więźniów kategorii A klasyfikowano jako więźniów kategorii B w celu odciążenia sądów, ale jeśli w danym momencie obozy pracy przymusowej czy wielkie inwestycje reżimu potrzebowały zdrowych młodych mężczyzn do pracy, więźniom kategorii C zmieniano kategorię na B i wysyłano do niewolniczej pracy<sup>606</sup>. Badacze zbrodni w Indonezji i działacze na rzecz praw człowieka nie mają żadnych wątpliwości, że zdecydowana większość więźniów została bezpodstawnie aresztowana i była przetrzymywana z naruszeniem najbardziej podstawowych norm prawnych.

Obozy na Buru i obóz w Plantungan bardzo często nazywane są przez byłych więźniów i w literaturze przedmiotu „tropikalnym Gułagiem”<sup>607</sup>, „Gułagiem Mórz Południowych”, czy „Indonezyjskim Gułagiem”<sup>608</sup>. Podobnie jak „gułag” Aleksandra Sołżenicyna<sup>609</sup>, tak i indonezyjskie obozy we wspomnieniach Pramoedy czy Carmel Budiardjo<sup>610</sup> stały się symbolem terroru i władzy totalnej, symbolem niezawinionego cierpienia i ludzkiego okrucieństwa. Podobne do sowieckich „gułagów” czy obozów katorżniczych były także „industrializacja” więźniów i zasady funkcjonowania obozów dla tapol. Widoczny jest szereg podobieństw: obozy pracy przymusowej miały być finansowane z pracy więźniów i każdy więzień miał pracować fizycznie dla swojego dobra; państwo nie tylko nie miało dopłacać do utrzymania więźniów, ale i czerpać korzyści, zamieniając obozy w swego rodzaju przedsiębiorstwa; więźniowie mieli być narzędziem do wydobywania surowców naturalnych w niedostępnych rejonach kraju, a o lokalizacji obozów decydował gospodarczy potencjał danego obszaru; do ciężkiej pracy fizycznej więźniowie mieli jedynie prymitywne narzędzia, a jednocześnie byli bici, torturowani, głodzeni, narażeni na różne choroby wynikające z niedożywienia i klimatu; w oficjalnej narracji pobyt w obozach miał oddziaływać na więźniów wychowawczo (poprzez proces reedukacji i rehabilitacji). W rzeczywistości obozy stanowiły system niewolniczy. Studiując język, jakiego używał reżim do przedstawiania obozów społeczeństwu, umiejscowienie, organizację, funkcjonowanie obozów i życie obozowe, można odnaleźć szereg elementów i zjawisk występujących wcześniej w okupacji kolonialnej, jak również w obozach nazistowskich i sowieckich.

Dlaczego niewinni ludzie byli oddzielani od swoich rodzin i wyrzucani ze społeczeństwa z powodu popełnienia błędu (*kesalahan*), za który często uznawane było

---

<sup>605</sup> *The rights of ex-tapols*, „Tapol Bulletin” April 1987, no. 80, s. 16, [https://vuir.vu.edu.au/26220/1/TAPOL80\\_compressed.pdf](https://vuir.vu.edu.au/26220/1/TAPOL80_compressed.pdf) [dostęp: 21.11.2020].

<sup>606</sup> M. R. Siregar, *Tragedi manusia dan kemanusiaan: kasus Indonesia: sebuah holokaus yang diterima sesudah Perang Dunia Kedua*, Tapol, Thornton Heath, Surrey 1995, s. 36.

<sup>607</sup> J. Kessler, *Indonesia's tropical Gulag*, „Index on Censorship” 1978, vol. 7, no. 5, s. 22–29.

<sup>608</sup> C. Budiardjo, *Surviving Indonesia's Gulag: A Western Woman Tells Her Story*, Cassell, London 1996; C. Budiardjo, *Bertahan hidup di gulag Indonesia*, Wira Karya, Kuala Lumpur 1997.

<sup>609</sup> To właśnie najczęściej do dzieła Sołżenicyna (patrz: A. Sołżenicyn, *Archipelag GULag 1918–1956: próba analizy literackiej*, przeł. J. Pomianowski, Nowe Wydawnictwo Polskie, Warszawa 1990), a nie do samego systemu sowieckich obozów pracy przymusowej (Głównoje Uprawlenije Łagieriej, Gułag), nawiązują autorzy, porównujący obozy pracy przymusowej w Indonezji do obozów sowieckich.

<sup>610</sup> O Carmel Budiardjo piszę więcej w rozdziale 4. „Strategie milczenia i praktyki zrywania milczenia”.

nawet tylko przystąpienie do jednej z wielu legalnie funkcjonujących organizacji lub znalezienie się po prostu w niewłaściwym miejscu i w niewłaściwym czasie? Jest to pytanie, na które szuka odpowiedzi Pramoedya, pisząc list do swojej córki:

Wygnanie – urodzinowy prezent dla ludzi, którzy woleliby mnie widzieć martwym! Gdzieś tu musi być jakiś błąd. Od tysiąca lat lub dłużej, historie wayangu uczą nas, że nawet bogowie mogą się mylić, że nawet bogowie mogą popełniać błędy i nie są wolni od ignorancji i pomyłek. Czego w takim razie oczekuje się od kasty ludzkiej. My, pariasi, zajmujemy ostatnie miejsce w tym bardzo długim ciągu<sup>611</sup>.

Armia uznała, że wyłączenie więźniów (wrogich elementów) z porządku społecznego (prawnego) usprawiedliwia zadawanie tortur i mordowanie. Jednocześnie włączała więźniów w swoją dominującą narrację o historii i tożsamości, w której zamordowanie bądź uwięzienie setek tysięcy własnych obywateli jako forma walki z rzekomym komunizmem legitymizowało istnienie reżimu i jego działania i skutecznie odstraszało potencjalną opozycję. Propaganda reżimu, przedstawiając niewolniczą pracę w setkach obozów na archipelagu jako drogę więźniów do rehabilitacji społecznej, dołożyła wszelkich starań, by przed własnymi obywatelami i społecznością międzynarodową pokazać, że więźniowie w humanitarnych warunkach zmieniają się w pełnoprawnych obywateli. Służyły temu: uprzednia kategoryzacja więźniów, która miała rzekomo w sprawiedliwy sposób orzec „stopień winy komunistów”, oraz język, za pomocą którego reżim przedstawiał obozy społeczeństwu indonezyjskiemu i społecznościom międzynarodowym.

## **Od utylizacji do reedukacji. Propaganda o obozach**

Kwestia obozów dla więźniów była jednym z centralnych punktów propagandy reżimu, a jej filarami były: „socjalizacja poprzez transmigrację”, „praca jako rehabilitacja polityczna i społeczna” oraz „projekt humanitarny na wyspie Buru”. Skutkiem tego specjalnego języka propagandy skierowanego przeciwko PKI i jej rzekomym sympatykom było powszechne przekonanie społeczeństwa o tym, że komuniści mają z zasady „zepsuty i zły charakter”. Postrzeganie ich zachowania jako bestialskiego i niemożliwego do akceptacji przez społeczeństwo uzasadniało ich odizolowanie od społeczeństwa oraz konieczność ponownego „znormalizowania” ich zachowania i sposobu myślenia. Proces izolowania komunistów, umieszczania ich w obozach, nadzorowały służby specjalne, czyli Kopkamtib, wyspecjalizowany organ, monitorujący i kontrolujący stabilność i porządek w kraju. Był również odpowiedzialny za zarządzanie życiem tysięcy więźniów politycznych w Indonezji. Wszechobecna siła służb bezpieczeństwa przenikała każdy aspekt życia w tym kraju, włączając w to nie tylko w życie społeczne, ale nierzadko także prywatne<sup>612</sup>.

Początkowo miejsca deportacji nazywane były wprost „miejscami wykorzystania, użytkowania” (*tempat pemanfaatan*) oraz określane jako TPA (skrót pochodzi od *Tempat*

<sup>611</sup> Pramoedya Ananta Toer, *The Mute's Soliloquy: A Memoir*, trans. W. Samuels, Hyperion, 1999, s. 19.

<sup>612</sup> J. Southwood, P. Flanagan, *Indonesia: Law, Propaganda and Terror*, Zed Press, London 1983, s. 85.

*Pembuangan Akhir*), czyli w Indonezji – miejsce składowania i końcowego przetwarzania odpadów komunalnych w sposób bezpieczny dla ludzi i środowiska (*tempat pembuangan* oznacza „wysypisko śmieci”)<sup>613</sup>. Wdrożenie tego „projektu utylizacji” powierzono Biuru Prokuratora Generalnego Republiki Indonezji (Kejaksaan Agung RI). Jak bardzo złożony (i ważny dla reżimu) był to projekt, świadczy zaangażowanie w niego kilku instytucji reżimowych, to jest Kopkamtibu, czyli służb specjalnych, Ministerstwa ds. Transmigracji i Spółdzielczości (Kementerian Transmigrasi dan Koperasi, Transkop) i Ministerstwa Rolnictwa (Kementerian Pertanian), oraz utworzenie w 1969 roku specjalnej Agencji ds. Wdrożenia Przesiedleń i Rehabilitacji na wyspie Buru (Badan Pelaksana Resettlement dan Rehabilitasi Buru, BAPRERU).

Nazwa obozów w programie przesiedleńczym wskazuje, że początkowo nie ukrywano celu ich stworzenia, czyli eksploatacji więźniów jako darmowej siły roboczej. Obóz w Plantungan i na Buru nazwano najpierw Miejscem Tymczasowego Wykorzystania Więźniów (Tempat Pemanfaatan Sementara Tahanan, znane jako Tefaatra). Słowo *pemanfaatan* dosłownie oznacza „utylizację”, ale też „eksploatację”, „użytkowanie” czy „wykorzystanie”. *Tefaata* w języku indonezyjskim to „korzyść”. Więźniowie stanowili „korzyść”, „zasób” do wykorzystania przez reżim w celu realizacji wszelkich projektów wspierających rządowy plan rozwoju<sup>614</sup>. W zestawieniu ze świadectwami byłych więźniów, którzy wspominają, że byli niczym więcej jak „ludzkimi śmieciami”, „odpawkami”<sup>615</sup>, polityka reżimu zdaje się być kreatywnym wykorzystaniem niepożądanych, zbędnych elementów społeczeństwa. Głęboko dehumanizujące określenia stosowane wobec więźniów przywodzą na myśl „ludzki gnój” ze wspomnień Gustawa Herlinga-Grudzińskiego<sup>616</sup>. Tapol często nazywano *hama*<sup>617</sup>, co oznacza szkodnika, w tym przede wszystkim insekty, groźne szczególnie dla upraw ryżu, zarazę wymagającą nieustannego zwalczania za pomocą specjalnych środków<sup>618</sup>.

Na określenie miejsc przetrzymywania więźniów na Buru nie używano słowa obóz (*kamp*), ale jednostka (*unit*). Zamknięty teren na wyspie, na którym rozlokowano obozy, stanowił obszar wojskowy i był pod kontrolą armii. Także i w ten sposób kamuflowano rzeczywisty charakter miejsc przetrzymywania tysięcy cywilów.

Z czasem armia postanowiła zmienić nieco wizerunek obozów i zaczęła głosić, że nadrzędnym celem jest realizacja programu „reedukacji i rehabilitacji” więźniów, a w rzeczywistości była to głęboka indoktrynacja osadzonych w obozach. Dotyczyło to wszystkich więźniów w całym kraju, więc także zesłańców na Buru i kobiet uwięzionych w Plantungan. Dla kamuflażu zmieniono nazwy obozów na „centra szkoleniowe” (*pusat pelatihan*) czy też „zakłady rehabilitacyjne” (*instalasi rehabilitasi, inrehab*). Określenie *inrehab* było bardziej użyteczne dla reżimu i jego propagandy o obozach. „Rehabilitacja”

---

<sup>613</sup> *Setiap Orang Merasa Ketakutan*, w: T. W. Baskara et al., *Suara di Balik Prahara. Berbagi Narasi tentang Tragedi '65*, Galang Press, Jakarta 2011, s. 231.

<sup>614</sup> H. Setiawan, *Aku Eks-Tapol*, op. cit., s. 44.

<sup>615</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

<sup>616</sup> G. Herling-Grudziński, *Inny świat. Zapiski sowieckie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020, s. 225.

<sup>617</sup> Świadectwo Tana Swie Linga, byłego więźnia politycznego, *In Defiance: Voices of Torture Survivors*, AJAR, <https://asia-ajar.org/2015/06/in-defiance-voices-of-torture-survivors-tan-swie-ling/> [dostęp: 19.07.2019].

<sup>618</sup> Rządziej określa się tak dziki, gryzienie czy inne małe zwierzęta.

polegała na przywróceniu społeczeństwu więźniów jako kobiet bądź mężczyzn Pancasila poprzez włączenie ich w specjalny Humanitarny Projekt Nowego Życia (*Proyek Kemanusiaan Hidup Baru*). Podczas gdy tapol czuli się nieustannie odhumanizowani i poniżani, armia głosiła, że „oferując” im pracę, pomaga i stwarza możliwość, by poprzez pracę właśnie mogli poczuć się na nowo kompletnymi mężczyznami bądź kobietami, a następnie powrócić do społeczeństwa. Zesłańcom na Buru kazano rozumieć „oferowanie” tej pracy jako wysiłek rządu, szanującego ich jako mężczyzn (choć za mężczyzn nie mogli być uznawani, o czym piszę dalej), którzy dla swojego rozwoju fizycznego i psychicznego powinni, co jest oczywiste, pracować<sup>619</sup>. Armia, powołując się na zasady Pancasila, w tym na konieczność budowania sprawiedliwego i dostatniego społeczeństwa, jasno twierdziła, że każdy powinien pracować najlepiej, jak potrafi, czy to jako członek wolnego społeczeństwa, czy też jako zatrzymany i pozbawiony wolności lub aresztowany. Każdy jest zobowiązany do pracy dla rozwoju państwa<sup>620</sup>. Reżim miał zawsze to samo „humanitarne” wytłumaczenie dla pracy tapol, twierdząc, że obowiązek pracy nie jest dla nich rodzajem kary, a stanowi pomoc w utrzymaniu ich integralności jako istot ludzkich<sup>621</sup>.

Obóz w Plantungan, zlokalizowany w byłym szpitalu dla trędowatych, szybko nazwano „więzieniem dla chorych na trąd polityczny” (*penjara lepra politik*)<sup>622</sup>, a w literaturze – „gułagiem nad brzegiem rzeki Lampir” (*Gulag Tepi Sungai Lampir*)<sup>623</sup>. „Trąd polityczny” uzasadniał izolację więźniarek, ale też jednocześnie sugerował, że ten „trąd” jako choroba może zostać wyleczony lub chociażby zaleczony, a szkodliwe jego działanie zneutralizowane. W byłym szpitalu dla trędowatych więźniarki leczono z „komunistycznego trądu”, a po zakończeniu tego procesu mogły wrócić „zdrowe” do społeczeństwa.

Takie zabiegi semantyczne miały ukryć przed światem zewnętrznym to, co się rzeczywiście działo w obozach. W retoryce władz wojskowych więźniowie polityczni wysłani na wyspę Buru zostali „uwolnieni” (*dibebaskan*) z więzień na Jawie, ponieważ na Buru mogli swobodnie uprawiać ziemię, hodować zwierzęta gospodarskie i, według wojska, mieli szansę robić to dla siebie<sup>624</sup>. W tym sensie w propagandzie reżimu nie mogło być mowy o przymusowej pracy więźniów, skoro zebrane plony służyły „korzyści ich własnej i ich rodzin”<sup>625</sup>. Reżim pilnował też, by do międzynarodowej opinii publicznej przedostawały się jedynie „właściwe” informacje o obozach. Suharto w swoim wyjaśnieniu dla szefa delegacji brytyjskiego parlamentu Alana Glyna, który odwiedził Jakartę w 1976 roku, zrezygnował ze stosowania etykiety „więźniowie polityczni” w stosunku do osadzonych, określając ich w zamian ludźmi, którzy „wyrządzili krzywdę krajowi”<sup>626</sup>.

---

<sup>619</sup> Pramoedya Ananta Toer, *Nyanyi Sunyi...*, op. cit.

<sup>620</sup> H. Setiawan, *Aku Eks-Tapol*, op. cit.

<sup>621</sup> Ibidem.

<sup>622</sup> Słowa byłej więźniarki Plantungan, *Api Kartini*, Kotak hitam Forum, udostępnione materiały archiwalne, <http://kotakhitamforum.org/index.php/video/> [dostęp: 10.10.2018].

<sup>623</sup> *Gulag Tepi Sungai Lampir*, w: A. Kurniawan (ed.), *Pengakuan Algojo 1965*, Tempo Publishing 2013.

<sup>624</sup> H. Setiawan, *Aku Eks-Tapol*, op. cit., s. 45.

<sup>625</sup> Pak Karto, rozmowa w Mako, Buru, 12.08.2019.

<sup>626</sup> I. G. Krisnadi, *Tahanan Politik Pulau Buru, 1969–1979*, LP3ES Jakarta 2001, s. 165.

Przez lata więźniowie byli wykorzystywani jako darmowa siła robocza. Reżim przymusił setki tysięcy więźniów politycznych do pracy bez jakiegokolwiek wynagrodzenia czy rekompensaty. W jego propagandzie Buru było „projektem”: władza „planowała”, „normowała”, „realizowała projekt” i „budowała” wyspę.

W podręcznikach historii używanych w indonezyjskich szkołach możemy przeczytać o okrucieństwach pracy przymusowej podczas okupacji japońskiej w latach 1942–1945<sup>627</sup>. Wielu Indonezyjczyków zostało przymusowo zwerbowanych przez siły japońskie do pracy przy budowie dróg, fortec, pasów startowych, portów i wielu innych inwestycji. Japońskie określenie na przymusową, nieodpłatną pracę to *rōmusha*. W fundamentalnej publikacji historycznej, wydanej za czasów reżimu Suharto, „Indonezyjskiej historii narodowej”, można przeczytać, że Indonezyjczycy przymuszani do *rōmusha* pracowali godzinami, „od wczesnego rana do wieczora”, bez „odpowiedniego wyżywienia i opieki”, a wiele osób zmarło z „powodu chorób, zmęczenia i głodu”<sup>628</sup>. Historia *rōmusha* stała się zatem częścią społecznej pamięci narodu indonezyjskiego. Ci, którzy przeżyli te lata, wspominali straszne cierpienie związane z pracą przymusową. Prawie wszyscy mieszkańcy Indonezji znają dziś znaczenie słowa *rōmusha*. Jak wspomina Ibu Amina: „To był bardzo ważny temat na lekcjach historii w mojej szkole średniej”<sup>629</sup>. Wielu Indonezyjczyków zna również historie o pracy przymusowej w czasach holenderskiego kolonializmu i pojęcia z tym związane. Jednym z nich jest *rodi*, określające bezpłatną, obowiązkową pracę w czasach kolonialnych, kiedy urzędnicy mobilizowali wsie do pracy na plantacjach, w hodowlach, do budowy dróg i kanałów irygacyjnych i innych prac na terenie całej Indonezji. Znanym pojęciem jest także *korve*, oznaczające przymusową pracę za niewielkim wynagrodzeniem bądź bez żadnej zapłaty, oraz *karah*, czyli duża mobilizacja lokalnych społeczności w celu wykonania zadań zleconych przez władze. Wszystkie wymienione formy zawierają element przymusu państwowego. W tym względzie różnią się od *gotong-royong*<sup>630</sup>, uważanego za cechę indonezyjskiej tożsamości, a tym samym część dziedzictwa kulturowego, które należy zachować. To, opisywana najczęściej jako tradycyjny jawajski mechanizm wzajemnej pomocy, wspólna praca na rzecz lokalnej społeczności praktykowana do dziś<sup>631</sup>.

W długiej historii pracy przymusowej w Indonezji przypadek więźniów politycznych z czasów reżimu jest prawie zupełnie nieznan. Większość społeczeństwa, zajęta swoim codziennym życiem, mając w pamięci niedawne masakry, nie zauważała, że niejednokrotnie inwestycje reżimu maskowały masowe groby „komunistów” i były realizowane z pomocą niewolniczej siły więźniów politycznych. Mało kto wie, że mosty, autostrady, tamy, jak również narodowe pomniki chwalące bohaterów walczących

---

<sup>627</sup> Hendri F. Isnaeni, Apid, *Romusha: sejarah yang terlupakan, 1942–1945*, Ombak, Yogyakarta 2008.

<sup>628</sup> M. D. Poesponegoro, N. Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia*, vol. 6, Balai Pustaka, Jakarta 1984, s. 37.

<sup>629</sup> Ibu Amina, rozmowa w Sigarut, Rejosari, Jawa Środkowa, 8.02.2018.

<sup>630</sup> Jawajskie wyrażenie *gotong-royong* oznacza wzajemną pomoc, zwykle praktykowaną w lokalnych (wiejskich) społecznościach w całej Indonezji. Nazwa pochodzi od jawajskich słów *gotong* („podnosić”) i *royong* („razem”). *Gotong-royong* był tradycyjnie rozumiany jako duch zbiorowości wśród sąsiadów, mający na celu poprawę sytuacji gospodarczej lokalnej wspólnoty i wzmocnienie więzi społecznych.

<sup>631</sup> A. Suwignyo, *Gotong royong as social citizenship in Indonesia, 1940s to 1990s*, „Journal of Southeast Asian Studies” 2019, vol. 50, issue 3, s. 387–408.

o niepodległość, które pojawiały się w różnych miejscach w Indonezji w późnych latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, zostały zbudowane rękoma więźniów, często przyplacających niewolniczą pracę zdrowiem i życiem. Armia rzadko żywiła „zatrudnionych” przez siebie więźniów: to ich rodziny musiały dostarczać pożywienie zarówno samym więźniom, jak i strażnikom<sup>632</sup>.

Z jednej strony reżim Suharto potępiał *rōmusha* z czasów okupacji japońskiej i *rodi* z czasów Holenderskich Indii Wschodnich, z drugiej strony ten sam reżim faktycznie zmuszał do pracy przymusowej własnych obywateli w imię rozwoju, o którym nieustannie z dumą mówił. Gloryfikował rozwój oparty na mechanizmie przemocy i przymusu, a także eksploatacji więźniów, zarządzanych i kontrolowanych przez władzę wojskową. *Korve* było słowem określającym pracę przymusową więźniów na Buru i stanowiło według reżimu część humanitarnego projektu, jakim były obozy na tej wyspie. Militarne znaczenie tego słowa odnoszące się do obowiązkowych zadań wojskowych, przykładowo czyszczenia broni<sup>633</sup>, miało zakamuflować niewolniczą pracę. *Korve* miało zmienić „komunistyczne umysły i serca” tapol i pozwolić tym ludziom wrócić do społeczeństwa.

Niewolnicze obozy pracy (*kamp kerja paksa*) znajdowały się w różnych częściach Indonezji, w tym największe na wyspie Buru w archipelagu Moluków, w północnej i środkowej Sulawesii, na Jawie Środkowej i we wschodnim Kalimantanie. Obóz w Plantungan na Jawie Środkowej był najbardziej znanym obozem pracy dla kobiet. We wszystkich obozach więźniowie stanowili niewolniczą siłę, wykorzystywaną do realizacji różnego rodzaju zadań, prac rolnych na plantacjach i w ogrodach, prac wydobywczych, budowlanych i inwestycyjnych. W Palu na Sulawesii więźniowie budowali centralny park, drogi i mosty<sup>634</sup>. Region Palu korzystał z darmowej pracy więźniów aż do ustąpienia prezydenta Suharto. Razif podaje przykłady niewolniczej pracy:<sup>635</sup> w Lampungu na Sumatrze więźniowie polityczni pogłębiali koryto rzeki Kopel, a jeśli pracowali zbyt wolno, byli bici przez wojsko; w Cianjurze na Jawie Zachodniej pracowali przy budowie pomnika Siliwangi<sup>636</sup>, który stał się dumą lokalnej społeczności. Byli także odpowiedzialni za utrzymanie czystości i piękna miast na Jawie Wschodniej i to oni zbudowali jeden z najstojniejszych pomników na Jawie i w całej Indonezji: *Monumen Operasi Trisula* w południowym Blitarze<sup>637</sup>. Osadzeni w więzieniu Sukamiskin w Bandungu, już po zwolnieniu w 1992 roku, co dwa tygodnie pracowali przy wyrywaniu

---

<sup>632</sup> Patrz: Razif, *Romusha dan Pembangunan: Sumbangan Tahanan Politik untuk Rezim Soeharto*, w: J. Roosa, A. Ratih, H. Farid (eds), *Tahun yang Tak Pernah Berakhir: Memahami Pengalaman Korban 65*, ELSAM, ISSI, Jakarta 2004.

<sup>633</sup> Patrz: *korve*, Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), wersja online, <https://kbbi.web.id/korve> [dostęp: 23.07.2019].

<sup>634</sup> S. L. Wahyuningroem, *Seducing for truth and justice: civil society initiatives for the 1965 mass violence in Indonesia*, „Journal of Current Southeast Asian Affairs” 2013, vol. 32, no. 3, s. 115–142.

<sup>635</sup> Patrz: Razif, *Romusha...*, op. cit.

<sup>636</sup> Siliwangi to nazwa dywizji wojskowej utworzonej podczas Rewolucji. Stacjonowała w zachodniej Jawie, gdzie zrekrutowano większość jej członków. Nazwa dywizji pochodziła od piętnastowiecznego królestwa znajdującego się na tym obszarze oraz jego króla, legendarnego Siliwangi. Dywizją dowodził generał Nasution; jednostka ta brała także udział w krwawym stłumieniu Zdrady z Madiun.

<sup>637</sup> *Monumen Operasi Trisula*, ukończony 18 grudnia 1972 roku, ma upamiętniać masakrę komunistów (Operację Trisula, *Operasi Trisula*) w rejonie południowego Blitaru we wschodniej Jawie, przeprowadzoną przez wojsko we współpracy z cywilami w 1968 roku. *Trisula* oznacza „trójzęb” – jeden z atrybutów hinduskiego boga Sziwy.



trawy wzdłuż dróg czy też sprzątaniu biur administracji i siedzib wojska. Pracowali także w prywatnych domach członków armii jako budowniczowie, służący i pomocnicy. Zwykle zajmowali się praniem odzieży, czyszczeniem i naprawą zniszczonych części domu oraz produkcją mebli domowych. Byli również zmuszani do budowania domów modlitwy, zarówno meczetów, jak i kościołów. Rezultatami przymusowej pracy więźniów Nowego Porządku cieszyli się i cieszą obywatele Indonezji, najczęściej nie mając wiedzy na temat ich pochodzenia.

W oczach więźniów obozy na Buru były przejawem pogwałcenia przez reżim Pancasila i zaprzeczeniem jej wszystkich zasad. Tymczasem głównym założeniem „programu rehabilitacyjnego” było wpajanie więźniom ideologii państwowej Pancasila, którą rzekomo odrzucali. Wobec więźniów zastosowano *cuci otak* („pranie mózgu”). Oficjalnie w propagandzie przedstawiano obozy za słuszne i potrzebne z punktu widzenia interesów państwa i społeczeństwa. Podnoszono, że tylko w ten sposób, poprzez izolację i reedukację, można niemoralne jednostki, w tym zwyrodniałe i lubieżne kobiety, przywrócić społeczeństwu. Mia Bustam, członkini Lekry, pisarka i tłumaczka, żona sławnego malarza Sudjojono, była więźniarka z Plantungan, wspomina, jak co sobotę, w ramach tzw. *bimbingan mental*, czyli poradnictwa dotyczącego umysłu i sposobu myślenia, odbywały się specjalne wykłady (*santjaji-santjaji*), podczas których objaśniano zasady Pancasila oraz, w zależności od wyznania więźniarek, zasady islamu bądź chrześcijaństwa. Po wykładach, prowadzonych przez komendanta obozu, przeprowadzano także pisemne testy, a w przypadku analfabetów, egzaminy ustne<sup>638</sup>.

## **Plantungan: „krowy mleczne” i niewolnice**

Armia przeznaczyła na obóz dla więźniarek politycznych oskarżonych o sprzyjanie ideologii komunistycznej dawny holenderski szpital Leproseri, umiejscowiony w odległości trzech, czterech godzin jazdy od Yogyakarta (Jawa Środkowa). Szpital dla osób chorych na trąd wybudowano w XIX wieku, a zamknięto w 1960 roku. Położony na prawym brzegu rwącej rzeki Lampir, pomiędzy wioską Kambang a miejscowością Plantungan, był odizolowany od lokalnych społeczności ze względu na zaraźliwość trądu. Izolacji sprzyjała trudna do pokonania wpływ rzeka i otaczająca obóz gęsta dżungla.

Gdy odwiedziłam miejsce dawnego obozu w 2018 roku, nadal widoczny był wyraźny podział przestrzeni na trzy części, stanowiące najpierw szpital, a potem obóz dla kobiet. Pierwsza z nich – budynki na szczycie wzgórza, dawniej z pewnością przestronne i eleganckie rezydencje lekarzy i dyrekcji szpitala, a następnie dowódców obozu i ich gości – dziś są opuszczone i niszczeją. W tej samej części dawne budynki dla chorych wraz z łaźniami, mały kościół, dawna szpitalna kuchnia, pralnia i budynki gospodarcze, stanowiące miejsce przymusowej pracy dla kobiet tapol, popadają dziś w ruinę (il. 6).

---

<sup>638</sup> M. Bustam, *Dari Kamp...*, op. cit., s. 159.



Il. 6. Opuszczone budynki dawnego szpitala Leprosieri, potem obozu dla kobiet; Plantungan, Jawa Środkowa, marzec 2018, fot. Katarzyna Głąb

Nieco dalej w kierunku rzeki, w środkowej części dawnego szpitala, a potem obozu, znajdowały się wyremontowane kolonialne budynki pochodzące jeszcze z XIX wieku. W 2018 roku było tam więzienie dla młodocianych przestępców, dwudziestu sześciu młodych mężczyzn skazanych za takie przestępstwa jak kradzież czy rozbój, odizolowanych od społeczeństwa w celu nauczania ich dobrego zachowania poprzez pracę<sup>639</sup>. W domach, w których wcześniej mieszkali kuracjusze szpitala, a potem przetrzymywane były więźniarki, nocowali młodociani przestępcy i urzędowali strażnicy i dyrekcja więzienia (il. 7). Najniżej położona część dawnego szpitala, a potem obozu, tuż nad samą rzeką, to gorące siarkowe źródła, miejsce z widocznymi śladami kolonialnej szpitalnej infrastruktury, z zadaszonym kąpieliskiem (il. 8). Żeby się do niego dostać, należało przejść przez wiszący bambusowy most, zbudowany także w XIX wieku. Za czasów obozu po drugiej stronie rzeki znajdowały się drewniane baraki, w których mieszkaly więźniarki. Po barakach nie ma już śladu.

---

<sup>639</sup> Strażnik dyżurujący w Lapas Pemuda Kelas IIB (więzieniu dla młodocianych), Plantungan, Jawa Środkowa, marzec 2018.



Il. 7. Budynki więzienne; Plantungan, Jawa Środkowa, marzec 2018, fot. Katarzyna Głąb



Il. 8. Kąpielisko nad rzeką Lampir, wybudowane w miejscu baraków obozowych dla kobiet, widok ze wzgórza od strony budynków więziennych; Plantungan, Jawa Środkowa, marzec 2018, Katarzyna Głąb

Miejscowi korzystali z gorących siarkowych wód od dawna. W grudniu 2017 roku otwarto tu jako atrakcję turystyczną i zdrowotną kąpielisko z gorącymi siarkowymi wodami (bardzo popularne na Jawie: *objek wisata air panas*) i zaczęto pobierać opłaty za korzystanie z niego. Miejsce jest jednak oddalone od drogi, więc trudno tu mówić o tłumach odwiedzających. Podjęto znaczny wysiłek, żeby wymazać dawny obraz tego miejsca, choć trudno ocenić, na ile zrobiono to świadomie.

Więźniarkom z Bukit Duri w Jakarcie początkowo powiedziano, że zostaną przeniesione do dużej fabryki, ponieważ potrzeba tam rąk do pracy. Carmel Budiardjo wspomina jednak, że więźniarki szeptały między sobą, że to będzie ich ostatnie miejsce osadzenia i ostateczne rozwiązanie (*penyelesaian final*)<sup>640</sup>. Większość kobiet osadzonych w obozie pochodziła z więzień z Bukit Duri, Bantulu, Wirogunanu w Yogyakarta bądź Ambarawy. Kobiety były ofiarami drugiej fali aresztowań z lat 1968–1969, z czasu gdy pozycja Suharto była na tyle silna, że mógł sobie pozwolić na nieograniczone działania wobec „wrogów narodu”.

W 1971 roku do obozu deportowano pięćset kobiet w różnym wieku<sup>641</sup>. Jeden z duchownych katolickich odwiedzających obóz podaje, że w maju 1974 roku było ich osadzonych łącznie osiemset siedemdziesiąt<sup>642</sup>. Początkowo ich więzienne ubrania były niebieskie, tak jak niebieskie były uniformy Gerwani. Niewiele z nich jednak było członkiniami Gerwani, Lekry, Pemuda Rakyat czy innych organizacji. Raczej należały do rodzin członków PKI i organizacji z nią związanych, były pisarkami, tłumaczkami, nauczycielkami, dziennikarkami, artystkami, studentkami bądź uczennicami wyższych szkół nauczycielskich.

Mieszkańcy pobliskiej wsi w zasadzie nie chcieli ze mną rozmawiać na temat dawnego obozu. Unikali rozmowy, zasłaniaли się niepamięcią bądź jako powód podawali izolację więźniarek, pilnie strzeżonych przez armię. „Tam nie było nic wiadomo. Myśmy nie wiedzieli, bo tam armia ich bardzo pilnowała. A ta rzeka tu [rzeka oddzielająca obóz od wsi – KG] to przedtem nieraz krwią spływała przez komunistów”<sup>643</sup> – tak stwierdził Pak Budi, mój jedyny rozmówca ze wsi Kambang, położonej na wzgórzu, tuż po drugiej stronie rzeki.

W świadectwach więźniarki wspominają, że zostały przewiezione do miejsca, które nie zostało jeszcze ukończony i jako takie nie nadawało się do zamieszkania. Tam, gdzie trawa była wyższa od nich i narażone były na ataki węży, skorpionów i innych gadów<sup>644</sup>. Mia Bustam wspomina duże jadowite skolopendry i żaby „wielkości czajnika do herbaty”, a także ogromną populację węży. Tych ostatnich, jak powszechnie wierzono, nie można było jednak zabijać z obawy przed zemstą innych węży z tego samego gniazda. Była więźniarka wspomina także duchy osób zmarłych w szpitalu na trąd, błakające się nocą w obozie<sup>645</sup>. Z pobytu w tym miejscu pamiętają także i to, że nierzadko kazano im zagospodarować

---

<sup>640</sup> C. Budiardjo, *Surviving...*, op. cit., s. 189.

<sup>641</sup> Wspomnienia Christiny Sumarmiyati, patrz: D. Yuniar, M. Easton (eds), *Bertahan Dalam Impunitas. Kisah Para Perempuan Penyintas yang Tak Kunjung Meraih Keadilan*, AJAR – Komnas Perempuan, Jakarta 2015, s. 49.

<sup>642</sup> *Gulag Tepi Sungai Lampir*, w: A. Kurniawan (ed.), *Pengakuan Algojo 1965*, Tempo Publishing 2013.

<sup>643</sup> Pak Budi, rozmowa w Kambangu, Plantungan, Jawa Środkowa, 4.03.2018.

<sup>644</sup> Ibu Mari, rozmowa w Jakarcie, Jawa, 23.03.2018.

<sup>645</sup> M. Bustam, op. cit., s. 129.

ziemię w okolicy budynków więzienia, która to okazywała się miejscem pochówku byłych pacjentów szpitala. Z przerażeniem w oczach, przyciszonym głosem mówiły o „szczątkach ludzkich znalezionych podczas kopania rękoma w ziemi”<sup>646</sup>. Nie miały narzędzi do pracy, więc musiały używać do tego po prostu gołych rąk<sup>647</sup>.

W obozie utrzymywano określony porządek i rytm dnia dla więźniarek związany z codziennymi działaniami i zadaniami wykonywanymi przez kobiety i strażników obozowych. Składały się na to podział wody i żywności, codzienne apele i liczenie kobiet, wykłady muzułmańskich nauczycieli, modlitwa, praca w określonych oddziałach, pełnienie dwudziestoczęterogodzinnego dyżuru (*piket*), którego celem było patrolowanie, śledzenie życia w obozie i pisemne raportowanie władzom obozu o wszystkim, co się wydarzyło<sup>648</sup>.

Kobiety musiały codziennie pracować, żeby nie umrzeć z głodu. Zorganizowane były w swego rodzaju oddziały, z których każdy zajmował się czym innym (rolnictwem, krawiectwem, hodowlą zwierząt, gotowaniem, sprzątaniem). Na czele takiego oddziału stała zawsze jedna z więźniarek wybieranych przez władze obozu. Zdecydowana większość produktów pochodzących z hodowli (bydło, króliki, kury) i pól obozowych była przeznaczona na potrzeby armii. W obozie zostawiano tyle pożywienia, by wystarczyło dla kobiet, ale obejmowało ono jedynie podstawowe produkty, co czyniło dietę ubogą w składniki odżywcze. Jajka, mięso czy zielone warzywa więźniarki jadły jedynie w dniach wizytacji obozu przez zewnętrzne służby z Jakarty czy przedstawicielstwa międzynarodowych organizacji<sup>649</sup>.

Tekstylija (batik, ubrania) wyprodukowane przez tapol były sprzedawane na okolicznych targach bądź trafiały do członków armii i ich rodzin. Pieniądze uzyskane ze sprzedaży zabierali strażnicy. Kobiety musiały też wykonywać zadania specjalne, przykładowo, stworzyć staw rybny, gdy okazało się, że hobby jednego z komendantów obozu jest hodowla ryb<sup>650</sup>. „Dowództwo obozu było bardzo kreatywne. Zamierzało naszymi rękoma wybudować tu klinikę dla członków armii”<sup>651</sup>. Mia Bustam pisze, że traktowano ich jak dojne mleczne krowy (*sapi merah*), były niewolnicami przeznaczonymi do ciężkiej pracy (*budak*) i przedmiotem korupcji (*obyek korupsi*). To ostatnie oznaczało bezpośrednio bogacenie się na pracy więźniarek, ale i kradzież rzeczy przesyłanych im przez rodziny czy międzynarodowe organizacje humanitarne, jak również wyłudzenie pieniędzy od bogatych rodzin więźniarek<sup>652</sup>.

W dniach wspomnianych wizytacji cały obóz działał tak, by pokazać społeczności międzynarodowej, że jego celem jest jedynie próba rehabilitacji więźniarek politycznych i traktuje się je „właściwie” i „humanitarnie”<sup>653</sup>. Więźniarki i personel musieli zachowywać się zgodnie ze specjalnym scenariuszem napisanym przez dowództwo obozu

---

<sup>646</sup> Ibu Siti, rozmowa w Jakarcie, Jawa, 23.03.2018.

<sup>647</sup> Słowa Suci Danarti, *Plantungan: Pictures of suffering and a woman's power*, Putu Oka Sukanta (dir.), 2011.

<sup>648</sup> M. Bustam, op. cit., s. 135.

<sup>649</sup> Ibidem.

<sup>650</sup> Ibidem, s. 130.

<sup>651</sup> Suci Danarti, *Plantungan: Pictures of suffering and a woman's power*, Putu Oka Sukanta (dir.), 2011.

<sup>652</sup> M. Bustam, op. cit., s. 201.

<sup>653</sup> A. Mariana, op. cit., s. 148–149.

na tę okazję. Wizyty utrwalano na zdjęciach, zupełnie jak wizyty Międzynarodowego Czerwonego Krzyża w nazistowskim obozie w Terezynie w 1944 roku.

Kobiety nie tylko były zmuszane do wykonywania różnych prac dla strażników obozowych i ich rodzin, ale także do świadczenia usług seksualnych dla wojska stacjonującego w Plantungan<sup>654</sup>. Było to w zasadzie przedłużeniem tego, co spotkało je wcześniej w aresztach i miejscach zatrzymań. Nie były to już tortury seksualne i zbiorowe gwałty, a raczej akty przemocy odbywające się najczęściej w zaciszu domów i biur strażników. Christina Sumarmiyati<sup>655</sup> nazwała stan, w jakim znajdowały się więźniarki, *kondisi sebagai perang urat saraf* („nerwowym stanem wynikającym z wojny psychologicznej”) i stanem ciągłego zagrożenia gwałtem ze strony strażników<sup>656</sup>.

Agatha Sumarni (pseudonim) mówi, że „w Plantungan dzieci rodziły się bez ojców”<sup>657</sup>. W tym cichym i odizolowanym miejscu, jakim było Plantungan, dopuszczanie się przemocy seksualnej przez strażników było na porządku dziennym<sup>658</sup>. Gwałty skończyły się wraz z przeniesieniem kobiet do więzienia Bulu w Semarangu, gdzie nie było strażników, a były przede wszystkim strażniczki<sup>659</sup>. Przeniesiono tam część więźniarek po tym, jak stwierdzono, że ich „postawy mentalne” nie rokują zmian i stanowią zagrożenie dla innych osadzonych w Plantungan<sup>660</sup>.

Anna Mariana porównuje przestępstwa seksualne w czasie reżimu Suharto z niewolnictwem seksualnym za czasów okupacji japońskiej i *jūgun-ianfu*, a punktem wyjścia jest dla niej ciało kobiet jako ściśle związane z systemem społeczno-politycznym i kulturowym. Według autorki kwestia przemocy seksualnej dokonywanej przez Japończyków nie tylko nie została dokładnie zbadana, rozwiązana, ale też nie zakończyła się wraz z ich odejściem. Badaczka znajduje podobne wzorce przemocy seksualnej podczas okupacji japońskiej, reżimu Suharto oraz po upadku reżimu w 1998 roku, kiedy to dokonywano masowo gwałtów na Indonezyjkach etnicznego pochodzenia chińskiego. Zauważa także, że przemoc seksualna pojawia się w Indonezji zawsze, gdy mają miejsce zawirowania polityczne. Nie można tego oddzielić od kultury patriarchalnej, w której gwałt jest wstydem i winą kobiety, a nie przestępstwem dokonywanym przez mężczyznę<sup>661</sup>. W Indonezji gwałty na kobietach łączą się także z kulturą bezkarności za gwałt<sup>662</sup>.

W indonezyjskim społeczeństwie patriarchalnym to mężczyźni sprawowali głównie władzę, podczas gdy kobiety nie miały praw w obszarze ekonomicznym, społecznym i politycznym. Także ich pozycja kulturowa zakładała zależność i uległość wobec

---

<sup>654</sup> Problem wykorzystywania seksualnego w obozie pojawia się często we wspomnieniach z Plantungan, choć zwykle nie jest wprost opisywany. Patrz: M. Bustam, op. cit.

<sup>655</sup> Historię Christiny Sumarmiyati opisuję w rozdziale 1. „Zbrodnia”.

<sup>656</sup> A. Mariana, op. cit., s. 132 i n.

<sup>657</sup> *Cukup Sudah Potret Buram Bangsa Ini*, w: T. W. Baskara et al., *Suara di Balik Prahara. Berbagai Narasi tentang Tragedi '65*, Galang Press, Jakarta 2011, s. 336.

<sup>658</sup> K. Indarto, *Potret-potret Palsu Plantungan*, artykuł opublikowany w katalogu wystawy fotograficznej „Habis Gelap tak Kunjung Terang” w Taman Budaya, Yogyakarta, 20–24 April 2006, dostępny także na: <http://kuss-indarto.blogspot.com/2006/10/potret-potret-palsu-plantungan.html> [dostęp: 2.11.2018].

<sup>659</sup> *Cukup Sudah Potret Buram Bangsa Ini*, w: T. W. Baskara i in., *Suara di Balik...*, op. cit., s. 336.

<sup>660</sup> Wspomnienia Christiny Sumarmiyati, patrz: D. Yuniar, M. Easton (eds), op. cit., s. 49.

<sup>661</sup> Patrz: A. Mariana, op. cit.

<sup>662</sup> G. Wandita, T. Molony, *Enduring impunity*, „Inside Indonesia” Oct-Dec 2015, no. 122, <https://www.insideindonesia.org/enduring-impunity> [dostęp: 2.11.2018].

mężczyzn<sup>663</sup>. Według tradycyjnych norm muzułmańskiej części społeczeństwa indonezyjskiego z boskiego porządku wynika, że mężczyźni dominują nad kobietami, a świat publiczny jest domeną mężczyzn jako naturalnie objawiony przez Boga<sup>664</sup>. Do dziś patriarchy jest silnie zakorzeniony w społeczeństwie indonezyjskim<sup>665</sup>. Gwałt na kobietach Gerwani, tak jak w przypadku gwałtów podczas konfliktów zbrojnych, w sytuacji bezprawia, był też rodzajem broni, zemstą na wrogu, zaszczepieniem strachu w społeczeństwie oraz „nagrodą” dla żołnierzy niższego szczebla i członków grup paramilitarnych<sup>666</sup>. Annie Pohlman stawia tezę o szeroko zakrojonej strategii armii, systematycznie realizowanej przez wojsko i jego sprzymierzeńców począwszy od 1965 roku aż do upadku reżimu w 1998 roku, gdy doszło do największej fali gwałtów na indonezyjskich Chinkach. Nie może być mowy o wyjaśnieniu gwałtów spontaniczną reakcją<sup>667</sup>.

Christina Sumarmiyati wspomina, że wiele młodych dziewcząt, więźniarek było uwodzonych przez żołnierzy i oficerów i dodatkowo wciąganych do obozowej sieci wywiadowczej. Starsze więźniarki – zdeterminowane w walce przeciwko wykorzystywaniu młodych dziewcząt i o to, by władzom obozu nie udało się poróżnić kobiet i dziewcząt – podejmowały wszelkie próby, by zintegrować więźniarki, w tym różne działania sportowe, artystyczne czy religijne<sup>668</sup>. Mia Bustam pisze, że nawet jeśli strażnik był miły, to nie wolno było zapominać, że był strażnikiem i pracował dla tych, którzy zabili niewinnych ludzi i torturowali kobiety w więzieniach<sup>669</sup>.

Mia Bustam, pisząc o obozie, zwraca uwagę, że w Plantungan dochodziło do gwałtów i molestowania seksualnego oraz nieudzielania pomocy medycznej niektórym z więźniarek chorych na nowotwór, przy tym jednak więźniarki nie były tak torturowane fizycznie, jak to miało miejsce wcześniej w aresztach i więzieniach. Władze obozu i strażnicy stosowali wobec nich raczej inny rodzaj „terroru”. Polegał on na nieustannym podkreślaniu rzekomej „komunistycznej” przeszłości więźniarek, przywoływaniu symboliki związanej z rzekomym torturowaniem i mordowaniem generałów (zwłaszcza żyletek jako rzekomego narzędzia tortur z Lubang Buai), opowiadaniu fałszywych historii o zbrodniach

---

<sup>663</sup> Na temat przemocy wobec kobiet w Indonezji, wynikającej z kultury patriarchalnej patrz: K. McGregor, A. Dragojlovic, H. Loney (eds), *Gender, Violence and Power in Indonesia. Across Time and Space*, Routledge 2020.

<sup>664</sup> Amurwani Dwi L, Siti Rohmah Soekarba, *Absence of Women's Party in the New Order Era: Case Study of Indonesian Women Movement*, „International Review of Humanities Studies” April 2019, vol. 4, no. 1, s. 430.

<sup>665</sup> Na temat islamu i seksualności w Indonezji oraz podporządkowania żony w indonezyjskim małżeństwie muzułmańskim patrz: I. Riyani, *Islam, Women's Sexuality and Patriarchy in Indonesia. Silent Desire*, Routledge 2020. Silny patriarchy w Indonezji jest obecny przede wszystkim w tradycyjnych społecznościach muzułmańskich i chrześcijańskich, ale nie jest to zjawisko jednowymiarowe, patrz przykładowo: J. Hadler, *Muslims and Matriarchs: Cultural Resilience in Indonesia through Jihad and Colonialism*, Cornell University Press, 2008.

<sup>666</sup> Na temat gwałtów podczas konfliktów zbrojnych patrz przykładowo: V. Nolic-Ristanovic, *Women, Violence and War*, CEU Press, Budapest 2000; A. Jones (ed.), *Gendercide and Genocide*, Vanderbilt University Press, Nashville 2004.

<sup>667</sup> A. Pohlman, *Sexual violence as torture...*, op. cit.

<sup>668</sup> Zeznanie Christiny Sumarmiyati dla IPT 65, *Christina Sumarmiyati – świadectwo*, <https://www.tribunal1965.org/christina-sumarmiyati/> [dostęp: 2.11.2018].

<sup>669</sup> E.-L. E. Hedman, *Introduction*, w: E.-L. E. Hedman (ed.), *Conflict, Violence, and Displacement in Indonesia*, Cornell University, Ithaca 2008, s. 14.

komunistów czy prowadzeniu „wykładów”. Te „wykłady”, czyli głęboka indoktrynacja, wspomniana więźniarka określa jako „zarówno nudne, jak i irytujące”, pełne obelg rzucanych w stosunku do komunistów, zawsze odnoszące się do wyższości Orba nad Orla, czyli przewagi reżimu Suharto nad Sukarno<sup>670</sup>. Dla więźniarek było to nie do zniesienia i stanowiło, jak pisze Mia Bustam, swego rodzaju formę „tortur psychicznych”. „Nasze poczucie własnej wartości malało z dnia na dzień, gdy słyszałyśmy wieści z zewnątrz i obserwowałyśmy działania władz obozu” – wspomina Ibu Ana<sup>671</sup>.

Wspomnienia uwięzionych są jednak często ambiwalentne. Może to wynikać z przejścia z przepelnionych więzień w Jakarcie na otwartą przestrzeń Plantungan. W przeciwieństwie do Bukit Duri czy innych więzień, gdzie kobiety były przetrzymywane w ciasnych, brudnych celach, często bez dostępu do sanitariatów, w obozie życie wydawało im się jednak lepsze. Choć nadal w jednej celi tłoczyło się wiele kobiet, dwa razy dziennie odbywał się apel, a uzbrojeni strażnicy skrupulatnie liczyli więźniarki, Mia Bustam tak wspomina Plantungan: „Od razu poczułam się dobrze w tym miejscu. Świeże powietrze, piękna sceneria, o poranku ze zboczy gór słyhać odgłos kuropatwy. Wciąż zamknięcie, ale to miejsce jest znacznie przyjemniejsze, a także zdrowsze niż całkowicie zamknięte więzienie”<sup>672</sup>. Po latach w swoich wspomnieniach przywołuje obraz Plantungan jako miejsca odizolowania, przymusowego odosobnienia od dzieci, rodziny i dotychczasowego życia dla kobiet, które w większości straciły mężów bądź synów w 1965 roku. W jej pamięci to miejsce jest niebezpieczne ze względu na dziką faunę, nieprzewidywalne ze względu na stacjonujące tam wojsko, ale i niepozbawione swojej poetyki. Tu mogła cieszyć się pięknem przyrody, stworzyć ogród ziołowy i park kwiatowy czy śpiewać piosenki z innymi więźniarkami. Z ogrodem łączy wspomnienie wysokich słoneczników, które nakazano ścinać, by „komunistki” nie mogły się w nich potajemnie spotykać i spiskować<sup>673</sup>.

---

<sup>670</sup> M. Bustam, op. cit., s. 199.

<sup>671</sup> Ibu Ana, rozmowa w Jakarcie, Jawa, 23.03.2018.

<sup>672</sup> M. Bustam, op. cit., s. 128.

<sup>673</sup> Ibidem, s. 130.





Il. 9. Spotkanie z chórem Dialita podczas Malam Kebudaayan (Nocy Kultury) w Jakarcie 23 marca 2018 roku. W tle fragment hymnu Indonezji: Yang ku cinta, Indonesia Raya („tę, którą kocham, Wspaniałą Indonezję”), fot. z archiwum Katarzyny Głęb

„Byłyśmy jak siostry”, stwierdziła jedna z byłych więźniarek spotkana w Jakarcie<sup>674</sup>. Podczas pobytu w więzieniach i potem w obozie pisały piosenki o nadziei, leczeniu ran i wzajemnym wsparciu. Nie wolno im było zapisywać tekstów i muzyki, więc śpiewały piosenki w ukryciu, tak by ich nie zapomnieć. Potem te piosenki „przenosiły się” z celi do celi. Utwory te są obecnie wykonywane przez chór Dialita, założony w grudniu 2011 roku przez byłe więźniarki, matki, żony i córki ofiar reżimu (il. 9)<sup>675</sup>. Teksty piosenek nie opowiadają historii z 1965 roku, nie znajdziemy w nich bezpośrednich odwołań do przesłuchań, tortur i prześladowań. W pewien sposób rzucają jednak wyzwanie dominującej narracji o wydarzeniach z 1965 roku.

Większość kobiet w chwili aresztowania była zamężna, więc tym samym w więzieniach i potem w obozie zostały oddzielone od rodzin. Były też matkami, które

<sup>674</sup> Ibu Siti, rozmowa w Jakarcie, Jawa, 23.03.2018.

<sup>675</sup> Dialita to skrót od „Di Atas Lima Puluh Tahun”, co można przetłumaczyć jako „powyżej pięćdziesięciu lat”, ponieważ wszystkie członkinie chóru mają więcej niż pięćdziesiąt lat. Chórem początkowo opiekował się wykształcony muzycznie w Yogyakarta Martin Lapanguli, były więzień polityczny osadzony na wyspie Buru. W 2019 roku chór otrzymał Nagrodę Specjalną Gwangju Prize for Human Rights (SPGPHR), przyznawaną przez Memorial Foundation osobom lub organizacjom, które działają na rzecz praw człowieka poprzez dziennikarstwo, muzykę, kulturę i literaturę lub inne twórcze formy, patrz: Z. Mulia, *The Dialita Choir: Healing Trauma and Unmasking the Truth Through Song*, „Gwangju News” 3.07.2019, <https://gwangjunewsgic.com/features/profile/the-dialita-choir/> [dostęp: 17.11.2020].

zostały zmuszone do zostawienia dzieci na łasce dalszej rodziny. Czasami wręcz same zaprzeczały, że posiadają dzieci, po to żeby je chronić. Zdarzało się, że niektóre z tych dzieci przebywały w niewoli razem z nimi<sup>676</sup>. W przejmujących piosenkach, takich jak „Ibu” („Matka”) czy „Lagu untuk anakku” („Piosenka dla mojego dziecka”) kobiety śpiewają o tęsknocie za domem, rodziną i dziećmi, od których zostały gwałtownie odłączone. Siły i optymizmu dodawały im teksty o nadziei, że kiedyś wyjdą na wolność i wrócą do domu: „Kita pasti kembali” („Na pewno wrócimy”) czy „Aku percaya” („Wierzę”). Tytuły piosenek i ich treść często zaskakują swoim pozytywnym zabarwieniem, chociażby „Dunia milik kita” („Świat należy do nas”). Utwory „Salam harapan” („Pozdrowienie nadziei”) oraz „Tetap Senyum Menjelang Fajar” („Wciąż uśmiechaj się do świtu”) były zwyczajowo śpiewane więźniarkom obchodzącym dzień urodzin<sup>677</sup>.

## **Buru: odwrócone życie**

### **Logistyka obozowa**

W przeciwieństwie do deportacji kobiet do Plantungan akcja pozbywania się więźniów z Jawy i przenoszenia ich na Buru wymagała już znacznych przygotowań logistycznych. Buru to jedna z większych wysp na Molukach, o powierzchni trzynastu tysięcy dwustu metrów kwadratowych. Większość wyspy stanowią tereny góryste i zalesione. Reżim Suharto wybrał wyspę Buru, ponieważ w końcu lat sześćdziesiątych XX wieku była bardzo mało zaludniona, a jednocześnie stanowiła dość duży obszar do zagospodarowania. Przed przybyciem więźniów populacja Buru wynosiła zaledwie czterdzieści siedem tysięcy siedemset osób<sup>678</sup>. Innym powodem, dla którego właśnie Buru stało się „ludzkim wysypiskiem”, jak mówili o wyspie więźniowie, była odległość od pozostałych dużych wysp w regionie Moluków. Oprócz niskiego zaludnienia istotne było to, że wyspę tę uważano za słabo rozwiniętą kulturowo. To, według reżimu, gwarantowało, że rdzenni mieszkańcy nie przyswoją politycznych idei i ideologii więźniów, czyli jak stwierdził Mister Koko<sup>679</sup>, którego matka pochodzi z rdzennej grupy etnicznej, a ojciec był transmigrantem z Jawy, „nie zarażą się komunizmem”<sup>680</sup>. Topografia i warunki na wyspie sprawiały, że natura była nieprzyjazna dla ludzi. Buru było uważane za doskonałe miejsce wygnania jeszcze za czasów kolonializmu holenderskiego. W 1858 roku w holenderskim raporcie opisywano tę wyspę jako „odległy zakątek, dawno zapomniany przez opinię

---

<sup>676</sup> S. C. Sumiyarsi, *Plantungan: Pembuangan Tapol Perempuan*, Pusdep, Yogyakarta 2010, s. 133.

<sup>677</sup> Do tej pory chór nagrał dwa albumy: „Dunia Milik Kita” („Świat należy do nas”), wydany przez Yes No Wave z Yogyakarta w 2016 roku, oraz „Salam Harapan” („Pozdrowienie nadziei”) nagrany z czołowymi indonezyjskimi artystami, wydany przez Rumah Bonita w 2019 roku.

<sup>678</sup> Asvi Warman Adam, *Suharto's grievous...*, op. cit., s. 85.

<sup>679</sup> Mister Koko – tak zwracałam się do mojego rozmówcy na jego prośbę, nie znam jego prawdziwego imienia ani nazwiska (czasem przedstawiał się też jako Frank). Przydomkiem „Koko” często określa się osoby, które mają pochodzenie chińskie. Ojciec Mister Koko pochodzi z Surabai i jest indonezyjskim Chińczykiem.

<sup>680</sup> Moją rozmówcę spotykałam wielokrotnie i rozmawiałam z nim podczas moich dwóch pobytów na Buru, we wsi Waenibe w kwietniu 2018 i sierpniu 2019 roku.

publiczną” i w przyszłości, „miejsce, w którym można uwolnić ojczyznę od przeludnienia i [gdzie można – KG] opróżnić więzienia w jak największym stopniu”<sup>681</sup>.

Powszechność i okrucieństwo tortur stosowanych wobec więźniów spowodowały, że wielu z nich kategorii B, którzy mieli być deportowani na Buru, przyjęło informację o przeniesieniu z pewną nadzieją. Więźniowie nie mieli bowiem pojęcia, dokąd dokładnie płyną i co ich czeka na miejscu, ale zachowywali pewną wiarę, że w nowym miejscu będzie lepiej, a przede wszystkim nie umrą z powodu tortur czy z niedożywienia. W swoich wspomnieniach byli więźniowie opowiadają, że strażnicy obiecywali im miejsce, gdzie ziemia będzie ich własnością, będą ją mogli uprawiać, a jedzenia będzie pod dostatkiem<sup>682</sup>. Więźniom stojącym na pokładach statków wypływających z portów towarzyszyły uroczyste w formie przekazy, w których bezimienne władze, przy wtórze pieśni *kroncong*<sup>683</sup>, życzyły tapol powodzenia w nowym życiu, do którego właśnie zmierzali, a także dawały rady i głosiły kazania<sup>684</sup>.

„Opróżnianie” więzień na Jawie zaczęło się 15 sierpnia 1969 roku, gdy około dwóch tysięcy więźniów zostało zaokrętowanych i z Jawy wyruszyło w podróż dla nich w nieznane, nie wiedzieli bowiem, dokąd płyną. Jak pisze Asvi Warman Adam, zostali *dibuang*, czyli wyrzuceni jak śmieci<sup>685</sup>. Rejs trwał kilkanaście dni. Więźniowie zwykle przybijali do miejsca w rybackiej osadzie Namlea (to obecnie miasteczko, główna miejscowość portowa na wyspie Buru), zwanego Jiku Kecil, a następnie byli sprowadzani małymi łodziami do doliny Waeapo, gdzie miały być wybudowane obozy (il. 10). Dolina ta, odgradzona pasmem górskim, kolczastym poszyciem, dżunglą z dzikimi zwierzętami, morzem Seram i morzem Banda, stanowiącymi naturalne, trudne do sforsowania bariery, była doskonałym naturalnym więzieniem-klatką<sup>686</sup>, jednak po okresie głodowania w więzieniach na Jawie i trudnym rejsie obiecywała w pewnym stopniu lepsze warunki żywieniowe. Jak pisze Pramoedya:

Wzgórza i góry skupiają się tak ciasno, że tworzą wytrzymałą naturalną barierę. Mają być naszym strażnikiem i stróżem. Na szczycie spieczonej i popękanej ziemi na wyspie znajduje się nakrycie głowy z trawy słoniowej. Jeden z mężczyzn zapewnia, że ryby na tej wyspie nie są bystre, że użycie nawet kamienia na przynętę zapewni dobry połów. Nasze ciała tak rozpaczliwie potrzebują białka, że dopingują nas zapewnienia mężczyzny. Kiedy widzimy jelenia biegającego po sawannie, dostrzegamy tylko białko w locie<sup>687</sup>.

<sup>681</sup> Nederlandsch-Indie, oud en nieuw, 1916–1917, archiwum Asian Library, Uniwersytet w Lejdzie.

<sup>682</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 8.02.2018.

<sup>683</sup> *Kroncong* to gatunek muzyki indonezyjskiej, granej najczęściej na instrumencie przypominającym ukulele, której pochodzenie nie do końca jest znane; zwykle przyjmuje się, że jest adaptacją portugalskich tradycji muzycznych. Trzonem muzyki *kroncong* są charakterystyczne, sentymentalne i melancholijne pieśni *langgam Jawa*, których tematyka nawiązuje do nieszczęśliwej miłości i tęsknoty. Patrz: M. Waworuntu, A. Trimana, *History of Keroncong Music*, Indonesian Heritage Society, [http://www.heritagejkt.org/Keroncong\\_history.php](http://www.heritagejkt.org/Keroncong_history.php) [dostęp: 2.11.2020].

<sup>684</sup> Pramoedya Ananta Toer, *The Mute's Soliloquy...*, op. cit. s. 17–18.

<sup>685</sup> Asvi Warman Adam, *Suharto's grievous...*, op. cit., s. 84.

<sup>686</sup> Pramoedya Ananta Toer, *Nyanyi Sunyi...*, op. cit.

<sup>687</sup> Pramoedya Ananta Toer, *The Mute's Soliloquy...*, op. cit., s. 19.

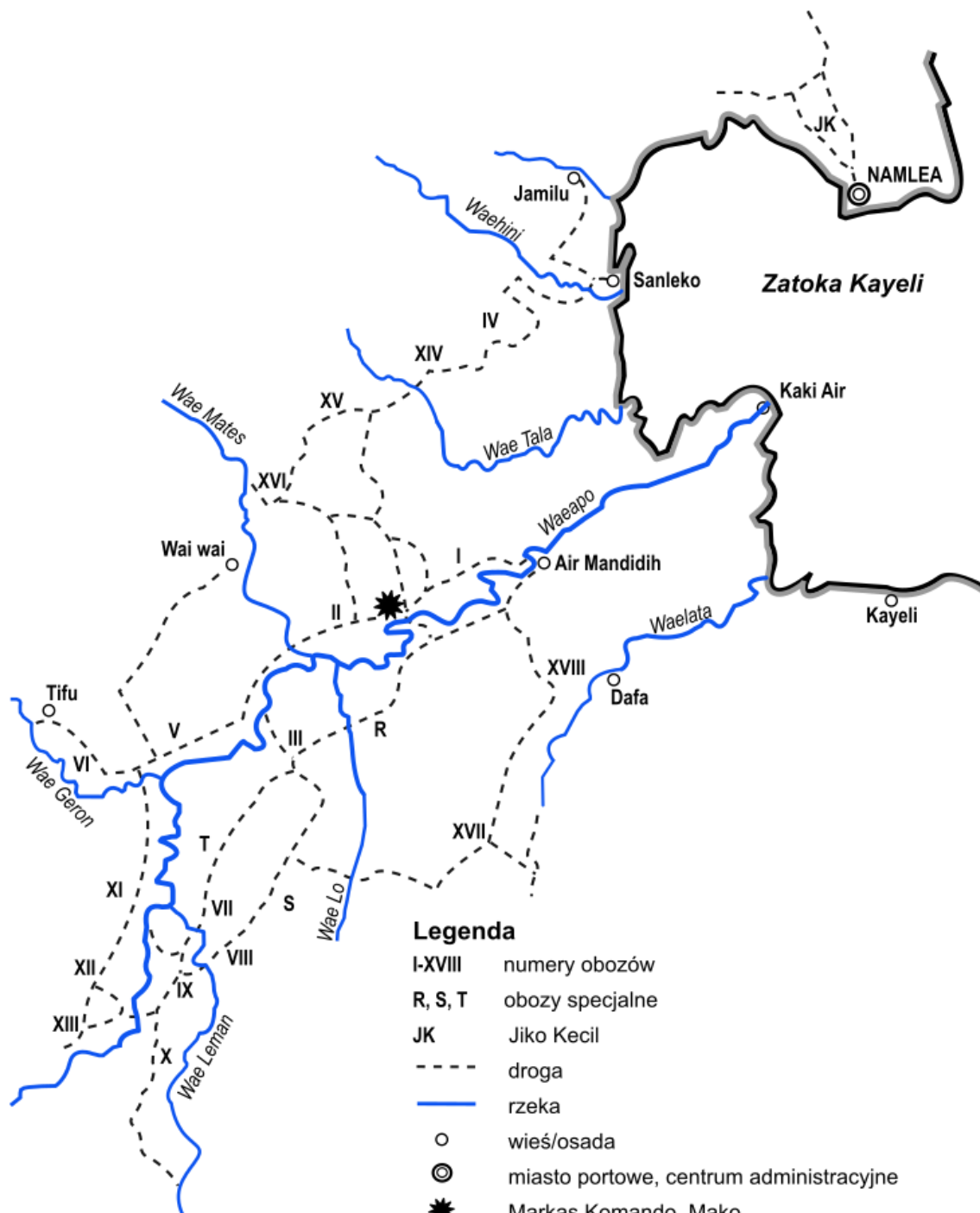
Pierwsi więźniowie trafili tu we wrześniu 1969 roku. Część z nich została skierowana w to miejsce z wybrzeża południowego, z plaży Sanleko w zatoce Kayeli, skąd musieli pieszo przemieścić się w głąb wyspy gęsto wówczas porośniętej dżunglą.



Il. 10. Mapa Buru z zaznaczonym obszarem równiny Waeapo, na którym rozlokowano obozy dla tapol; mapy Google, oprac. Katarzyna Głąb

Położone blisko Namlei, Transito Jiko Kecil, obecnie potocznie nazywane po prostu Jiku Kecil, do dziś budzi grozę nie tylko u byłych więźniów, ale również wśród mieszkańców Namlei pamiętających obozy. Tuż po ostatecznym rozlokowaniu więźniów w obozach docelowych Transito Jiko Kecil stało się miejscem odizolowania, gdzie „niebezpiecznych” więźniów poddawano torturom. „Mówiło się, że stamtąd nikt nie wracał”<sup>688</sup>. Nazwę zmieniono wówczas na Obóz Specjalny Jiko Kecil (*Kamp Khusus Jiko Kecil, Kampsus*), a w 1973 roku na Obóz Ancol (*Unit Ancol*). Ancol to niezwykle popularny w północnej Jakarcie park wodny i miasteczko rozrywki nad brzegiem morza. Choć dziś już nie ma śladu po obozie, to nazwy Ancol i Jiko Kecil wciąż funkcjonują. Nazwy obozów ewoluowały wraz z przenoszeniem tychże obozów, ale przez większość czasu zbytnio się nie zmieniały. Obecnie tylko niektóre z nich pozostały jako nazwy wsi, na przykład Savanajaya czy Wanakarta.

<sup>688</sup> Mama Mbak Edy, rozmowa w Namlei, Buru, 5.04.2018.



Il. 11. Rozmieszczenie obozów na równinie Waeapo, oprac. Katarzyna Głąb na podstawie: Pramoedyta Ananta Toer, *The Mute's Soliloquy*, op. cit., s. 367

Transito Jiko Kecil był obozem przejściowym. Z niego, po około trzech tygodniach, więźniowie transportowani byli łodziami w górę największej na wyspie rzeki Waeapo, na równinę Waeapo. Do 1976 roku więźniów politycznych umieszczono w dwudziestu jeden obozach rozlokowanych w środkowo-wschodniej części wyspy (il. 11), na dwustu trzydziestu pięciu tysiącach hektarów, co stanowiło 25,8 procent całkowitej jej

powierzchni<sup>689</sup>. Niektóre obozy były niewiele od siebie oddalone, podczas gdy inne dzielił dystans pięciu, sześciu kilometrów<sup>690</sup>. Ich nazwy to: (I) Wanapura, (II) Wanareja, (III) Wanayasa, (IV) Sanleko (Savanajaya), (V) Wanakarta, (VI) Wanawangi, (VII) Wanasurya, (VIII) Wanakencana, (IX) Wanamulya, (X) Wanadharna, (XI) Wanasari, (XII) Birawa Wanajaya, (XIII) Giripura, (XIV) Bantalareja, (XV) Indrapura lub Unit Ronggolawe, (XVI) Indrakarya, (XVII) Argabhakti, (XVIII) Adhi Pura oraz S (Sawunggaling), R (Ronggolawe) i T (Trunojoyo). Wszystkie mają rodowód jawajski i są zupełnie odmienne od nazw miejsc na wyspie, pochodzących z dialektów Buru.

W swoich relacjach byli więźniowie, do dziś mieszkający na Buru, podkreślają trudną sytuację, w jakiej znaleźli się po przyłynięciu na wyspę. Do dziś tuż przy plaży Sanleko, drugim punkcie na wyspie, do którego przybijały statki z więźniami, stoi duża wiata (il. 12).



Il. 12. Budynek, w którym przetrzymywano więźniów przed rozlokowaniem ich do obozów w głębi wyspy; Sanleko, Buru 2019, fot. Katarzyna Głąb

Przetrzymywano w niej więźniów, zanim zostali rozlokowani w obozach w głębi wyspy. Pak Harto<sup>691</sup> opisywał to słowami: „Trzymali nas tu wszystkich naraz. Nie mogliśmy wychodzić. Wielu mdlało z braku wody, a o potrzeby osobiste musieliśmy dbać tutaj, w środku. Było nas w tym jednym budynku prawie tysiąc osób”. Następnie, jak opisywał to Pak Babang, zięć nieżyjącego już więźnia politycznego z Savanajai, więźniów dzielono na mniejsze grupy i otrzymywali oni rozkaz chodzenia w górę wyspy, do dżungli. „Historia mojego taty jest taka straszna, kiedy to sobie przypominam, jak nam opowiadał, jak tutaj ich trzymali... nie mogę spokojnie mówić”. Dla Ibu Iin, córki nieżyjącego już

<sup>689</sup> Dane podaję za raportem Koalicji na rzecz Sprawiedliwości i Ujawniania Prawdy (Koalisi Keadilan dan Pengungkapan Kebenaran, KKPK), *Menemukan Kembali Indonesia: Memahami Empat Puluh Tahun Kekerasan demi Memutus Rantai Impunitas*, KKPK, Jakarta 2014, s. 90.

<sup>690</sup> Suparman, op. cit., s. 129.

<sup>691</sup> Pak Harto, rozmowa w Savanajai, Buru, 9.04.2018.

więźnia i żony Paka Babanga, wspomnienie o przetrzymywaniu w tym miejscu jej ojca było tak trudne, że nie potrafiła mi o tym opowiedzieć<sup>692</sup>. Więźniowie byli przetrzymywani przez tydzień bądź dwa tygodnie. Następnie musieli sami, bez dostępu do narzędzi i maszyn, zbudować „swoje więzienie”, poza tym zostali ograbieni ze wszystkich rzeczy, jakie im jeszcze pozostały<sup>693</sup>. Strażnicy przywłaszczali sobie wszystko, co wartościowe bądź też osobiste, między innymi gitary, pierścionki, kamienie szlachetne, sarongi, nowe buty i pieniądze<sup>694</sup>.

Każdy obóz był zamieszkały przez pięciuset więźniów. W barakach umieszczono po pięćdziesiąt osób<sup>695</sup>. Więźniowie codziennie od świtu do zmierzchu pracowali pod ciągłym nadzorem wojskowym. Aktywność więźniów zaczynała się o czwartej bądź piątej rano od apelu trwającego zwykle godzinę. Następnie aż do zmroku, czyli do godziny osiemnastej bądź dziewiętnastej, więźniowie pracowali. Czasami „światło słoneczne przedłużano za pomocą świateł z latarni”<sup>696</sup>. Wszystko odbywało się pod okiem wyznaczonego spośród więźniów koordynatora, który odpowiadał za realizację otrzymanych od wojska celów produkcyjnych<sup>697</sup>. Koordynatorzy musieli ze sobą współpracować, ustalać, w jaki sposób rozdzielić pracę w obozie, żeby sprostać wymaganiom armii. Najmłodszych i najsilniejszych więźniów wysyłano do wyrębu lasu lub na plantacje, a starszym lub słabszym powierzano pracę w budynkach obozowych<sup>698</sup>. „W moim obozie żaden z nas nie znał się na uprawie czegokolwiek ani na budownictwie. Musieliśmy się wszystkiego szybko nauczyć. Inaczej byśmy tu nie przeżyli”<sup>699</sup>.

Jak relacjonował Pak Diro, budynki obozowe były wykonane z tyczek bambusowych, ze ścianami z tłuczonego bambusa lub drewna mangrowego, z dachami pokrytymi liśćmi sago<sup>700</sup>. Ponieważ jednak początkowo budynków było za mało, więźniowie spali pod namiotami bądź po prostu na zewnątrz, bezpośrednio narażeni na kontakt z licznymi pijawkami z okolicznych bagien i komarami<sup>701</sup>. Brak dachu nad głową dotyczył wyłącznie pierwszej fali tapol. Następni mieli „lepiej”. Dla nich bowiem baraki zbudowali pierwsi zesłańcy<sup>702</sup>.

Budynki w każdym obozie były otoczone ogrodzeniem z drutu kolczastego o wysokości dwóch bądź trzech metrów. W bramie i na określonych odcinkach ogrodzenia wzniesiono wieże strażnicze<sup>703</sup>. W zasadzie więźniom zabroniono wychodzenia poza ogrodzenie bez pozwolenia strażników, z wyjątkiem sytuacji, gdy szli do pracy. Tuż przy ogrodzeniu stał dom dowódcy obozu, zbudowany z drewna, z oszalowanymi ścianami i cynowym dachem, a także dom dla personelu obozowego. 12 listopada 1974 roku

---

<sup>692</sup> Małżeństwo Pak Babang i Ibu Iin, ich córka Zilva, rozmowa w Sanleko, Buru, 11.04.2018.

<sup>693</sup> Ibu Andribah, rozmowa w Savanajai, Buru, 10.04.2018.

<sup>694</sup> S. Prayitno, *Kesaksian Seorang Guru*, w: S. Prayitno, A. Hasibuan, Buntoro (eds), *Kesaksian Tapol Orde Baru: Guru, Seniman, dan Prajurit Tjakra*, Pustaka Utan Kayu, Jakarta 2007, s. 71.

<sup>695</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

<sup>696</sup> H. Setiawan, *Aku Eks-Tapol...*, op. cit., s. 159.

<sup>697</sup> Pak Diro, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.08.2019.

<sup>698</sup> Pak Suwardi, rozmowa w Bansari, Jawa Środkowa, 13.02.2018.

<sup>699</sup> Pak Diro, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.08.2019.

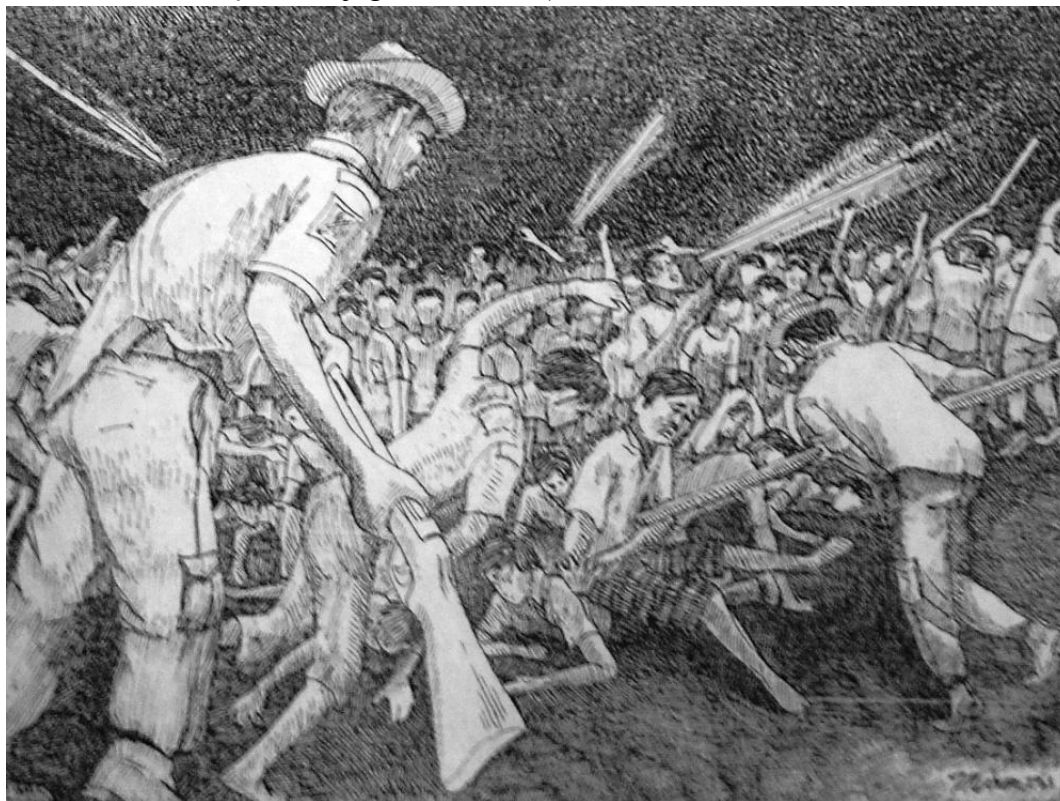
<sup>700</sup> Pak Diro, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.08.2019.

<sup>701</sup> Suparman, op. cit., s. 132.

<sup>702</sup> K. Saroso, *Dari Salemba Ke Pulau Buru*, Institut Studi Arus Informasi, Jakarta 2002, s. 188.

<sup>703</sup> Suparman, op. cit., s. 131.

czterdziestu ośmiu więźniów postanowiło zbiec. Kilka dni później dwudziestu siedmiu z nich zostało złapanych i zamordowanych. Podobno dwudziestu jeden więźniom udało się przeżyć dłuższy czas w dżungli Buru, zanim zostali złapani i zamordowani w Namlei<sup>704</sup>. Mars Noersmono opisuje przerażające wydarzenia i „nadzwyczajny apel”, jaki wojsko zwołało w związku z ucieczką więźniów, podczas którego wielu niewinnych więźniów zostało dotkliwie pobitych. Poświęca tej historii także jeden ze swoich siedemdziesięciu pięciu szkiców w książce swojego autorstwa (il. 13).



Il. 13. Szkic Marsa Noersmono przedstawiający „apel nadzwyczajny” w obozie II po ucieczce więźniów; M. Noersmono, Bertahan Hidup di Pulau Buru, Ultimus, Bandung 2017, s. 76

Inna historia, usłyszana na Buru, opowiada o zbiegłym więźniu, usiłującym przeżyć w pojedynkę w dżungli. Po dwóch latach wrócił do obozu, ponieważ czuł się w nim bezpieczniejszy. Nie został ukarany i przetrwał w nim<sup>705</sup>.

Oprócz baraków w obozie znajdowały się budynki sakralne: meczet i kościół, szpital obozowy, a w niektórych obozach, jak na przykład w obozie IV Savanajaya, z czasem pojawiły się baraki przeznaczone na działalność artystyczną<sup>706</sup>. Godziny „wolnego czasu, po wieczornym apelu, późnym wieczorem więźniowie przeznaczali na uprawianie sportu, łowienie ryb, zbieranie pożywienia dla bydła, prysznic, jedzenie lub rozmowy ze współwięźniami z tego samego baraku”<sup>707</sup>.

Szpital obozowy niekoniecznie służył więźniom tak, jak można było się spodziewać. Od czasu do czasu, gdy personel medyczny nie był obecny w obozie, „opiekę medyczną”

<sup>704</sup> Pak Diro, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.08.2019.

<sup>705</sup> Mister Koko, rozmowa w Waenibe, Buru, kwiecień 2018.

<sup>706</sup> Suparman, op. cit., s. 134.

<sup>707</sup> A. Moestahal, *Dari Gontor Ke Pulau Buru: Memoar H Achmadi Moestahal*, Syarikat, Yogyakarta 2002, s. 291.



nad więźniami w szpitalu przejmował personel pomocniczy bez wykształcenia medycznego i bywało, że uderzeniami pięścią „sprawdzał miejsce bólu” bądź zalecał bieganie w przypadku gorączki malarycznej. Suparman pisze, że lekarze wysłani do szpitali obozowych byli zwykle młodzi i niedoświadczeni. Bywało, że ci młodzi lekarze uczyli się od lekarzy-więźniów, którzy najczęściej mieli większe doświadczenie medyczne, zdobyte, zanim zostali uwięzieni przez reżim<sup>708</sup>.

## Życie w obozach

W ciągu dziesięciu lat przymusowej pracy na wyspie Buru więźniowie oczyścili teren oraz przygotowali do uprawy trzy tysiące pięćset trzydzieści trzy hektary pól ryżowych (*sawah*) i gospodarstw rolnych, zbudowali sto siedemdziesiąt pięć kilometrów głównych i drugorzędnych dróg, wliczając w to drogi wewnętrzne na nowo nawadnianych obszarach, a także skonstruowali i zbudowali tamy i kanały irygacyjne, poprowadzili sieci elektroenergetyczne. Osiągnęli to wyłącznie dzięki swojej pracy, bez pomocy budżetowej z zewnątrz, bez wsparcia pochodzącego z indonezyjskiego pięcioletniego planu rozwoju czy też innych źródeł. Zbudowali infrastrukturę obozową, wliczając w to także meczet, kościół, szkołę, obozowy targ i sklep, zagospodarowali zarówno nabrzeże wyspy, jak i jej środkową część. Jak pisze Pramoedya, „modernizacja dróg rdzennej ludności”, tam gdzie takie rzekomo były, stanowiła pierwsze zadanie tapo!, „tyle że często nie było nawet zarysu ścieżki w miejscach przemieszczania się miejscowej ludności, która mogłaby stanowić załączek przyszłej drogi; nie było narzędzi, kompasu, ołówka, papieru, w zasadzie nie było niczego, co mogłoby w jakiś sposób pomóc wykonać to zadanie; ale wielu inżynierów poradziło sobie z tym”<sup>709</sup>.

Początkowo więźniowie na Buru dysponowali bardzo ograniczonymi racjami żywnościowymi. Ponadto przeznaczoną dla nich część pożywienia kradli strażnicy. Racje były obliczone na osiem miesięcy – zakładano, że tyle czasu potrzeba do uruchomienia upraw na plantacjach ryżu. Tymczasem pożywienia wystarczyło na dwa, trzy miesiące i więźniowie po tym czasie ponownie doświadczyli głodu<sup>710</sup>. Dopóki więźniowie nie mieli plonów z przygotowanej przez nich samej ziemi, żywili się wszystkim, co można było pozyskać do jedzenia na wyspie. Kiedy skończyły się zapasy ryżu i kaszy, solonej ryby, pożywieniem były „myszy, węże, jaja jaszczurek, żółwie i żółwie jaja, czasem dzikie świnię. Niektórzy wymykali się nocą, żeby zebrać kokosy, cokolwiek, żeby przeżyć”<sup>711</sup>. Praca fizyczna, do której potrzeba było dużej energii, nie była w żaden sposób równoważona pożywieniem, dlatego wielu więźniów cierpiało z powodu różnych chorób układu pokarmowego. Jeden z moich rozmówców, Pak Broto, były więzień polityczny, z rozgoryczeniem stwierdził: „Może znieślibyśmy cierpienie, gdyby nie zmuszano nas wciąż do głodowania. To tak, jakby oni celowo chcieli, żebyśmy stopniowo umierali, ale przecież z drugiej strony potrzebowali nas do ciężkiej pracy”<sup>712</sup>. Nawet kiedy już produkowali żywność, była ona zabierana i sprzedawana przez wojsko. Co gorsza, nawet

<sup>708</sup> Suparman, op. cit., s. 131.

<sup>709</sup> Pramoedya Ananta Toer, *Nyanyi Sunyi...*, op. cit., s. 58–60.

<sup>710</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 10.02.2018.

<sup>711</sup> Pak Diro, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.08.2019.

<sup>712</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

jeśli ciężko pracowali, wciąż byli bici w ramach arbitralnie wymierzanych kar. „Większość z nas była bita jak dzikie zwierzęta. Na początku codziennie. Nikt się nie nawet buntował przeciwko temu traktowaniu. Większość z nas po prostu się z tym godziła, bo wiedzieliśmy, że nic nie możemy zrobić”<sup>713</sup>. „Nasza godność została zredukowana do najniższego możliwego poziomu, aż w ogóle nasze życie przestało mieć jakąkolwiek wartość”<sup>714</sup>, wspomina Pak Karto.

Wysłani na wyspę na ogół już byli w złym stanie fizycznym i psychicznym z powodu niedożywienia, ciężkich chorób i tortur, jakich doświadczyli przez kilka wcześniejszych lat w więzieniach na Jawie. Pramoedya wspomina, że zajęło mu miesiące, zanim zdołał w obozie przypomnieć sobie imiona wszystkich swoich dzieci, ważne wydarzenia z historii świata czy formalne i nieformalne funkcje pełnione przez siebie przed 1965 rokiem. Jednym z powodów może być to, że został uderzony kolbą karabinu przez jednego z żołnierzy, którzy aresztowali go 13 października 1965 roku<sup>715</sup>. Początkowo, w pierwszej fazie pobytu więźniów na wyspie, kiedy nie było odpowiedniej infrastruktury i obiektów, w których mogliby zamieszkać, przetrwanie było bardzo trudne. W tym okresie wielu więźniów zmarło z powodu ciężkiej pracy fizycznej, braku żywności i lekarstw oraz trwających wciąż tortur stosowanych jako kary za niewystarczającą, zdaniem strażników, pracę<sup>716</sup>. Jeden z byłych więźniów w swoich wspomnieniach przywołuje przerażającą scenę:

Ustawiliśmy się porządnie w szeregu, byliśmy przygotowani na policzenie nas przez strażników. Korzystając z latarek, strażnicy wnikliwie oglądali twarz każdego z nas, szukając przy tym konkretnej osoby. Kiedy znaleźli się przed twarzą, której szukali, ta osoba była wyciągana z szeregu. Bili ją tak długo, dopóki strażnicy nie byli wystarczająco usatysfakcjonowani, a następnie kazano im [strażnikom – KG] powalić ją na ziemię. Bezwzględnie deptali po plecach mojego przyjaciela tak mocno, jak mogli, aż z jego odbytu zaczął wyciekać kał<sup>717</sup>.

Nieznane są oficjalne statystyki osób zmarłych w początkowym okresie uwięzienia na wyspie. Pramoedya, jak zauważa Rudolf Mrázek, prowadził na Buru swój własny „projekt”. Sporządził dokładne zapiski, na co poświęcił wiele czasu i energii – spisywał imiona i nazwiska tych, którzy umarli na Buru. W prostych tabelach, zawierających kilka kolumn, każdy, kto zginął na Buru, „został wypisany i zestawiony”; pod numerem katalogowym znajduje się imię i nazwisko, numer zdjęcia więziennego, data urodzenia, data zgonu lub zaginięcia, wyznanie, stan cywilny i liczba dzieci, wykształcenie, adres zamieszkania oraz notatka o przyczynie śmierci, gdy była znana lub możliwa do stwierdzenia; w przypadku samobójstwa Pramoedya notował, co było trucizną: przedawkowanie endryny, diazenonu, tiodanu bądź czy była to „lina”<sup>718</sup>. Tabele z danymi zmarłych więźniów są jak listy wypominkowe. To zaledwie trzysta piętnaście osób

---

<sup>713</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

<sup>714</sup> Pak Karto, rozmowa w Mako, Buru, 12.08.2019.

<sup>715</sup> R. Mrázek, *Engineers of Happy Land: Technology and Nationalism in a Colony*, Princeton University Press, 2002, s. 202.

<sup>716</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

<sup>717</sup> Nursyamhari, *Bulembangu, Kisah Pahit Seorang Tahanan G30S*, Jakarta 2009, s. 176.

<sup>718</sup> Pramoedya Ananta Toer, *Nyanyi Sunyi...*, op. cit., s. 219.

z tysięcy zamordowanych, umarłych na skutek tortur, chorób i niedożywienia w więzieniach i obozach<sup>719</sup>. Przytłaczającej większości imion i nazwisk nikt nie spisał i nie zapamiętał, z wyjątkiem może najbliższych członków rodzin. Tysiące przepadło. Tym bardziej zatem lista stworzona przez Pramoedyę ma znaczenie pamięciotwórcze.

Dzięki ciężkiej pracy życie więźniów na wyspie stopniowo się poprawiało. Zwiększały się ich szanse na przeżycie. Zbudowali od podstaw baraki, w których zamieszkali, a także domy dla strażników. Część z tych domów została zniszczona przez upływ czasu, a w niektórych z nich mieszkają dziś byli więźniowie lub ich dzieci i wnuki: „Gdybym wiedział, że buduję dla siebie, a nie dla armii, zrobiłbym to lepiej”, żartował jeden z więźniów dziś mieszkających z rodziną w takim domu<sup>720</sup>.

Tapol przekształcali lasy i łąki w grunty rolne, zbudowali systemy nawadniające, drogi i inne obiekty, co umożliwiała im uprawianie z powodzeniem ryżu i kukurydzy. Na wyspę zesłano artystów, pisarzy, dziennikarzy, aktorów, nauczycieli, animatorów kultury, dalangów, przedstawicieli wolnych zawodów, ale także lekarzy, inżynierów, budowniczych, konstruktorów<sup>721</sup>. Nie byli w żaden sposób gotowi do takiej pracy jak wyrąb lasów i zajęcia stolarskie, przygotowywanie ziemi pod uprawę, produkcja cegieł czy prace budowlane. Nie mieli jednak innego wyjścia, jak tylko szybko nauczyć się tych wszystkich czynności. Trudne życie, jakiego doświadczały na wyspie, bardzo różniło się od ich poprzedniego życia na Jawie. Różnego rodzaju przemoc, jaka ich spotkała, sprawiła, że musieli zaadaptować się na wyspie, żeby przetrwać.

Nierzadko w swoich wspomnieniach więźniowie z Plantungan i Buru odnosili się do obozu Boven Digoel. Hersri Setiawan pisze w swoich wspomnieniach, że „można uczciwie powiedzieć, że Digoel był inspiracją dla Buru, i można też uczciwie rzec, że Buru był kopią Digoel”<sup>722</sup>. Tamten obóz został założony w czasach kolonialnych przez Holendrów w 1927 roku na Nowej Gwinei, a zamknięty w 1943 roku. Holendrzy zsyłali do niego bojowników walczących o niepodległość bądź więźniów politycznych, w tym komunistycznych przywódców, a Sukarno umieszczał tam później między innymi rebeliantów z Sumatry, członków PRRI<sup>723</sup>. Bezpośrednim powodem powstania obozu był bunt komunistyczny, który rozpoczął się na zachodniej Jawie w 1926 roku. Wśród wysłanych na Nową Gwineę byli nie tylko ci, którzy popełnili zbrodnie podczas buntu, ale także ci, których rząd kolonialny uznał za „potencjalne zagrożenie”<sup>724</sup>. Obóz miał być ostrzeżeniem kolonialnych władz nie tylko wobec potencjalnych ruchów nacjonalistycznych, w tym komunistycznych, ale przed przyłączeniem się do polityki bądź masowych ruchów w ogólności. Podobnie Buru miało być ostrzeżeniem dla społeczeństwa, by trzymało się z daleka od ideologii komunistycznej.

Digoel był produktem kolonializmu, obozem internowania zbudowanym przez *penjajah* (kolonizatorów). W państwie postkolonialnym żadna forma przemocy nie mogła być bardziej dojmująca niż skolonizowanie własnych obywateli, którzy wywalczyli

---

<sup>719</sup> Pramoedya Ananta Toer, *The Mute's Soliloquy...*, op. cit., s. 347–363.

<sup>720</sup> Były więzień, mieszkający dziś na Buru, spotkany w Savanajai, Buru, 12.08.2019.

<sup>721</sup> Pak Harto, rozmowa w Savanajai, Buru, 5.04.2018.

<sup>722</sup> H. Setiawan, *Aku Eks-Tapol*, op. cit., s. 149.

<sup>723</sup> T. Shiraishi, *The Phantom World of Digoel*, „Indonesia” April 1996, no. 61, s. 93.

<sup>724</sup> Ibidem, s. 94.

wolność kosztem ogromnych poświęceń. W opinii moich respondentów żaden reżim nie mógł być bardziej brutalny od reżimu holenderskiego kolonizatora (*penjajah Hinda Belanda*), który w nacjonalistycznej retoryce skolonizował Indonezję na trzy i pół wieku, czy okupacji japońskiej<sup>725</sup>. Tymczasem reżim Nowego Porządku zastąpił *penjajah*, wykazując się jeszcze większą brutalnością.

Więźniowie z Buru w swoich wspomnieniach często porównywali obóz w Boven Digoel i obozy na Buru, żeby pokazać, że reżim Suharto był bardziej okrutny niż znieawidzony rząd kolonialny. Holendrzy nie torturowali internowanych, nie zmuszali ich do ciężkiej pracy w Digoel. Internowani mieli wybór: mogli, ale nie musieli współpracować z rządem holenderskim. Ci, którzy byli chętni, otrzymywali wynagrodzenie, podczas gdy ci, którzy nie chcieli pracować, otrzymywali żywność raz w miesiącu, aby móc przeżyć<sup>726</sup>. Widocznie rząd holenderski uznał, że warunki obozu, w którym występowała powszechnie malaria, były same w sobie okrutne. Prędzej czy później internowani na Nowej Gwinei zaczynali umierać na malarię bądź wskutek innych chorób, wliczając w to psychiczne, wywołane długotrwałą izolacją w dżungli. Obóz służył z ogromnej populacji komarów. Malaria, zabijająca zesłanych, stała się równie ważną częścią dyskursu politycznego, co medycznego. Komary roznoszące malarię uważane były poniekąd za broń biologiczną stosowaną wobec przeciwników politycznych<sup>727</sup>. Ale nawet jeśli „tamci [internowani – KG] zostali wrzuceni do – jak pisze Mia Busman – gniazd komarów malarycznych” w Tanah Merah w Papui Zachodniej, to i tak byli traktowani znacznie bardziej humanitarnie niż więźniowie na Buru czy w Plantungan<sup>728</sup>. Tapol na Buru nie mieli luksusu decydowania o współpracy z reżimem, nie mówiąc już o otrzymywaniu wynagrodzenia za pracę.

Z opisów obozów na Buru wynika, że relacje między więźniami politycznymi a strażnikami bardziej przypominały stosunki produkcyjne niż relacje między osadzonymi w więzieniu a strażnikami. Władze obozu prowadziły swego rodzaju działalność biznesową, nie wynagradzając w żaden sposób finansowo więźniów za ich pracę. Tapol pod groźbą utraty życia musieli realizować wyśrubowane cele produkcyjne. Pak Diro przytacza słowa jednego z dowódców: „Chcesz jeść kamienie czy ryż? Jeśli chcesz jeść ryż, musisz uprawiać jak największe pola ryżowe. Jeśli chcesz jeść kamienie lub umrzeć, to twoja decyzja”<sup>729</sup>. „Wojskowi byli bardzo chciwi. Ile byśmy nie wyprodukowali, to wciąż poziom produkcji był dla nich za niski”, wspominał Pak Harto<sup>730</sup>. Wydaje się, że zawyżone cele produkcyjne szczególnie dotyczyły cennego drewna meranti pochodzącego z wyrębu drzew liściastych na Buru, sprzedawanego z dużym zyskiem przez wojsko poza Moluki<sup>731</sup>. Więźniowie wspominają też kradzieże dokonywane przez strażników (przykładowo ryb, kur, jaj), zaniżające statystyki produkcji. Więźniowie, którzy próbowali

---

<sup>725</sup> Takie przekonanie pojawia się bardzo często u moich respondentów. Wskazuje na to przykładowo: Pak Untung (rozmowa w Bansari, Jawa Środkowa, 14.02.2018), Pak Nirwadi (rozmowa w Bansari, Jawa Środkowa, 13.02.2018), Pak Basuki (rozmowa w Bansari, Jawa Środkowa, 10.02.2018).

<sup>726</sup> H. Setiawan, *Aku Eks-Tapol*, op. cit., s. 160.

<sup>727</sup> R. Mrázek, *Healing in Digoel*, „Indonesia” April 2013, no. 95, s. 50.

<sup>728</sup> M. Bustam, op. cit., s. 230.

<sup>729</sup> Pak Diro, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.08.2019.

<sup>730</sup> Pak Harto, rozmowa w Savanajai, Buru, 5.04.2018.

<sup>731</sup> Pak Diro, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.08.2019.

bronie hodowli tilapii i kur, za które byli odpowiedzialni, zostali zastrzeleni podczas takich rabunków<sup>732</sup>. Wyzysk i korupcja na Buru były jedynie odzwierciedleniem tych samych zjawisk mających miejsce w skali Indonezji. Aparat wojskowy i policyjny był bardziej zainteresowany utrzymywaniem podejrzanych czy wręcz nielegalnych lokalnych interesów, wymyślaniem sposobów na wyzyskiwanie lokalnych mieszkańców niż wykonywaniem swoich właściwych zadań<sup>733</sup>.

Kolosalny projekt pracy przymusowej był realizowany w całej Indonezji, a z opowieści byłych więźniów politycznych z Buru wynika, że wojsko próbowało jak najdłużej korzystać z tego systemu. Żaden z więźniów nie wiedział, kiedy zakończy się jego niewolnicza praca na Buru i kiedy będzie mógł wrócić na Jawę. Więźniowie raczej cały czas podejrzewali, że będą osadzeni na wyspie do końca swojego życia, a niektórzy sądzili, że ich eksploatacja jako siły roboczej jest sposobem na wykonanie na nich wyroku śmierci<sup>734</sup>.

Hersri Setiawan wspomina, że brutalność reżimu objawiająca się z całą mocą na Buru zaczęła się od zabrania tożsamości więźniom. Zamiast używać imion i nazwisk więźniów, armia dała zesłańcom jako zamienniki numery obozowe. Ich nowa tożsamość (*identitas*) wyrażała się w „jednym zestawie zielonego ubrania khaki, składającego się z koszulki i spodni, z krótkim rękawem, z numerami wytłoczonymi na klatce piersiowej lub części pośladków<sup>735</sup>”. Dla Setiawana nie tyle sam numer tworzył nową tożsamość, ale fakt, że otrzymali „tylko jeden zestaw ubrań na zawsze”. Jak pisze: „Porównajcie to z tapol w Digeol<sup>736</sup>, widocznych na zdjęciach. Po kilku latach [internowania – KG] wciąż noszą białe ubrania, błyszczące buty i nakrycia głowy jak urzędnicy rządu kolonialnego<sup>737</sup>. Białe czyste ubrania wiążą się, zdaniem Setiawana, z godnością, a koszulka z napisem „Tapol G30S” była oznaką nowej „tożsamości” (*jatidiri baru*) z jednoczesnym brakiem „tożsamości”. Była nadaniem nowych szczególnych cech więźniom, które tworzyły z nich „morderców”, „inny typ – nieľudzi”. Było to absurdalne w zestawieniu z tym, że żaden z nich nie wiedział, co się obecnie dzieło w kraju (ze względu na ścisłą izolację), nie mówiąc już o zabiciu generałów<sup>738</sup>.

Karolina Sulej o pasiakach i ubraniach w nazistowskich obozach koncentracyjnych i obozach zagłady, pisze, że mogły kogoś zniszczyć lub uratować<sup>739</sup>. Drugim istotnym wymiarem ubrań w obozach nazistowskich była ochrona przed chłodem, wilgocią, uderzeniami strażników obozowych. Jednolite stroje obozowe na Buru, tak jak i w obozach nazistowskich, miały pomóc uformować człowieka obozowego. Była to forma wymazywania tożsamości, próba skasowania jakichkolwiek oznak indywidualności u więźnia, przygotowanie go do podległości i wykonywania rozkazów. W kontekście

---

<sup>732</sup> Pak Diro, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.08.2019.

<sup>733</sup> A. Vickers, *A history...*, op. cit., s. 76.

<sup>734</sup> Ibu Supangkat, rozmowa w Savanajai, Buru, 5.08.2019.

<sup>735</sup> H. Setiawan, *Aku Eks-Tapol*, op. cit., s. 156.

<sup>736</sup> Digoel, czyli Boven Digoel – holenderski obóz, do którego Holendrzy zsyłali komunistów w 1928 roku. Opisuję go w dalszej części pracy.

<sup>737</sup> H. Setiawan, *Aku Eks-Tapol*, op. cit., s. 157.

<sup>738</sup> Ibidem.

<sup>739</sup> K. Sulej, *Rzeczy osobiste. Opowieść o ubraniach w obozach koncentracyjnych i zagłady*, Wydawnictwo Czerwone i Czarne, Warszawa 2020.

obozów nazistowskich proces ten określano potocznie jako stawanie się „zugangiem” (od niemieckiego *Zugang*, oznaczającego „wejście”, „dojście”). „Zugangi”, jak pisze Sulej, nie są już ludźmi wolnymi, ale nie mają jeszcze statusu więźnia, wciąż myślą według reguł świata, który zostawiają za sobą, ale już widzą świat, którego nie rozumieją<sup>740</sup>. U tapol ten proces zaczął się już oczywiście wcześniej, podczas przetrzymywania w więzieniach na Jawie, jednak na Buru przybrał zupełnie inny wymiar. W sytuacji obozu wszelkie codzienne zabiegi wokół stroju, higieny osobistej i dbałości o sprawność ciała przypominały więźniom o tym, że byli ludźmi, mężczyznami. Więźniowie z Buru, z czasem, gdy wszystkie ich ubrania zostały zniszczone przez deszcz, upał i pot, szyli nowe koszule i szorty z worków nawozowych wykonanych z konopi.

Jak pisze Hersri Setiawan, status więźniów „zatrzymanych jak bydło” przez „władców wojskowych” zrodził pojęcie „bydłęcego apelu” czy też „apelu dla bydła” (*apel sapi*). Termin ten odnosił się do dwóch rzeczy: (1) więźniowie polityczni musieli przechodzić przez bambusowe ogrodzenia jak bydło oraz (2) więźniowie polityczni nie byli traktowani jak ludzie przy pracy, ale jak bydło, czyli zwykłe narzędzia wchodzące w skład środków produkcji. Tapol mieli także obowiązek „służyć” strażnikom i dowódcom. W każdym obozie z każdego baraku na przemian przydzielano więźnia do sprzątania „willi” dowódcy<sup>741</sup>. Nierzadko stawali się, jak to ujmuje Nursyamhari, „obiektami zabawy” dla oficerów wojskowych. Należy przez to rozumieć, że byli wykorzystywani seksualnie<sup>742</sup>. Niektórzy dowódcy obozów zatrzymywali w swoich domach przystojnych więźniów, którzy na ich rozkaz musieli nosić makijaż i peruki oraz *kebayę* (jawajski tradycyjny strój dla kobiet).

W obozowej (a wcześniej więziennej) rzeczywistości, w której więźniowie byli zmuszeni spędzić ponad dziesięć lat, nierzadko pamięć była jedynym fundamentem, od którego zależała ich integralność wewnętrzna. W relacjach moich respondentów czas spędzony na Buru zdawał się ulec zatrzymaniu, był jednorodny i pusty jednocześnie. „W ciągu ostatnich dwunastu lat miałem wokół siebie wielu bardzo dobrych przyjaciół. Pomagali mi przypomnieć sobie, kim jestem... na wypadek gdybym zupełnie zapomniał”<sup>743</sup>, tak pisze Pramoedya w swoich wspomnieniach – listach do dzieci. W jednym z listów pisarz, w młodości zafascynowany modernizacją, zastanawia się nad możliwością uwolnienia się od czasu: „Czy czas, który ma swoje korzenie w przeszłości, może zostać skonstruowany, przeprojektowany, a tym samym rozmontowany? Czas z jego trzema wymiarami: przeszłością, teraźniejszością i przyszłością?”. Udana próba uwolnienia się od czasu byłaby, zdaniem pisarza, kulminacją stuletnich wysiłków nowoczesnych Indonezyjczyków w kierunku zrozumienia ich własnej historii<sup>744</sup>.

## Język

Życie obozowe spowodowało wykształcenie wśród tapol terminologii składającej się na swoisty język obozowy, którym posługiwali się na co dzień. Wspomniany wcześniej

---

<sup>740</sup> Ibidem, s. 67.

<sup>741</sup> Nursyamhari, op. cit., s. 153.

<sup>742</sup> Ibidem.

<sup>743</sup> Pramoedya Ananta Toer, *Nyanyi Sunyi...*, op. cit., s. 295.

<sup>744</sup> Ibidem, s. 90.

termin *apel sapi* to jeden z przykładów tegoż języka. W używanych przez więźniów określeniach widać ironię, jaką się posługiwali, by nadać często bezsensownym działaniom jakiegokolwiek sens bądź też by oswoić to, do czego zmuszali ich strażnicy i dowództwo obozu. Specyficzne wyrażenia dotyczyły podstawowych codziennych spraw bądź tych, które miały miejsce okazjonalnie. Jak każde słownictwo obozowe, tak i słowa powstałe w obozach na Buru są silnie nacechowane emocjonalnie. Współtworzyły też szczególnie sposób porozumiewania się między więźniami, nie do końca rozumiany przez strażników. Przywołanie ich nie ukazuje całego obrazu życia więźniów, ale z pewnością przybliży pewne jego aspekty.

Podstawową potrzebą i głównym tematem rozmów dla więźniów było jedzenie. W ich wspomnieniach pojawia się na pierwszym miejscu – zawsze było go za mało i zawsze było złej jakości: wyliczona co do ziarna kukurydza (porcja dzienna to 50–70 ziaren), często spleśniały ryż bądź znienawidzone przez więźniów sago. Jednym z takich określeń wiążących się z sago jest *ingus gajah*, czyli „smarki słonia”. Więźniowie, jak pisze Hersri Setiawan, nie mieli pojęcia, czy słoń może być przeziębiony, a tym bardziej czy może mieć katar. Jednak w ich wyobraźni śluz wydalany przez „przeziębionego” słonia musiał przypominać codzienne, znienawidzone przez nich jedzenie ugotowane z sago, czyli przypominające owsiankę *bubur sagu* bądź *papeda*, obcą na Jawie, zbliżoną wyglądem do bezbarwnego kisielu<sup>745</sup>.

*Jalan Bebek*, czyli „kacza ulica”, to nazwa częstej kary fizycznej stosowanej wobec więźniów, polegającej na tym, że musieli chodzić w kucki z zawiązanymi rękoma na karku. Nieraz musieli tak pokonać długie dystanse, czasem w szybkim tempie. Ta kara była określana jako lekka, ale starsi i schorowani więźniowie mieli niejednokrotnie problem z jej wykonaniem<sup>746</sup>. Quasi-sportowe ćwiczenia czasem kończyły się śmiercią. Ta forma tortur znana jest także z obozów nazistowskich.

Wojsko miało swoich szpiegów wśród samych więźniów. Osadzeni nazywali ich „karaluchami”: *coro* w języku jawajskim lub *cecunguk* w języku sundajskim. *Coro* byli manipulowani przez wojsko w celu szpiegowania współwięźniów. Więźniowie zdawali sobie sprawę z obecności *coro* w obozach i nieuchronności tego, że są nieustannie szpiegowani. Było powszechnie wiadome, kto w danym obozie pełni funkcję szpiega armii<sup>747</sup>. Część z *coro* po uwolnieniu bała się wrócić na Jawę i zdecydowała się pozostać na Buru z obawy przed zemstą ze strony zdradzonych<sup>748</sup>. Dehumanizowanie i porównywanie z insektami występowało więc także w obrębie samej grupy więźniów.

Wszelkie dyskusje więźniów, w tym zwłaszcza takie, które można byłoby określić jako „naukowe”, ale też zwykłe pogawędki, były w obozie zakazane (*dilarang berbasa-basa*). To było trudne dla osób, dla których rozmowa i dyskusja (*diskusi*) były, jak to określił Setiawan, jak oddech<sup>749</sup>, jak podstawowy odruch ludzki. W zdecydowanej większości więźniowie byli członkami organizacji politycznych (*orpol*) bądź licznych w latach

---

<sup>745</sup> H. Setiawan, *Kamus Gestok*, op. cit. *Bubur sagu* i *papeda* to tradycyjne potrawy rdzennych mieszkańców Moluków.

<sup>746</sup> Ibidem.

<sup>747</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

<sup>748</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

<sup>749</sup> H. Setiawan, *Kamus Gestok*, op. cit., s. 166.

pięćdziesiątych i sześćdziesiątych społecznych organizacji masowych (*ormas*), w których dyskusja jest siłą napędową. Jak dalej pisze Setiawan, to z serii dyskusji rodzi się organizacja<sup>750</sup>. Odnosząc to do kultury opartej na zasadach *gotong-royong*, organizacja może być rozumiana jako w zasadzie każde społeczne działanie, każde wspólnie wypracowane rozwiązanie. Z moich obserwacji tradycyjnych społeczności mużulańskich żyjących na Jawie Środkowej wynika, że dyskusja jest sensem współistnienia społecznego zarówno dla mężczyzn, jak i dla kobiet, spędzających długie godziny na codziennych rozmowach. Na Buru wszelka wymiana myśli została ukrócona. *Diskusi*, naturalna rozmowa, została wypaczona i zredukowana do *kusi-kusi*, drwiącego wyrażenia-komentarza rzucanego przez tapol na widok dwóch współwięźniów rozmawiających ze sobą.

Codziennie działania określano szeregiem terminów, podobnie jak nieliczne aktywności artystyczne i rozrywkowe, dozwolone dla więźniów bądź wymuszane na nich przez strażników. Przykładem jest użycie słowa *korve*, powtarzającego się we wspomnieniach wszystkich więźniów, oznaczającego przymusową pracę i używanego pierwotnie przez reżim, ale zmodyfikowanego przez więźniów. Modyfikacja polegała na zestawieniu *korve* z innymi słowami, tak że nabierało ono przeróżnych znaczeń. Dodany wyraz *korve* w tych zestawieniach oznacza element przymusu, niewolniczych działań. *Korve* dowolnie zestawiano, w zależności od potrzeb komunikacyjnych, ponieważ więźniowie każdego dnia musieli mierzyć się z przeróżnymi *korve* (*korve yang berbeda-beda*)<sup>751</sup>. Przymus pojawiał się nawet w dozwolonych dla więźniów aktywnościach rozrywkowych. I tak, przykładowo, śpiewanie na rozkaz więźniowie nazywali *korve gurung* bądź *korve kerongkongan* (*gurung* to z jawańskiego, a *kerongkongan* z indonezyjskiego „gardło”, czyli dosłownie „przymusowa praca gardła”); *korve besi* oznaczało pracę muzyków grających na polecenie strażników na gamelanie<sup>752</sup>; *korve kawat* („druć”) – grę na instrumentach strunowych; *korve mata* („oczy”) – oglądanie przedstawienia przez więźniów na życzenie strażników („przymusowa praca oczu”); *korve keplok* nazywano czynność obowiązkowego klaskania w dłonie za każdym razem, gdy kończył się kolejny punkt przedstawienia.

*Korve malam panjang* (dosł. „długa nocna praca przymusowa”) opisuje Hersri Setiawan<sup>753</sup>. W każdą niedzielę wieczorem dowódca obozu XIV Bantalareja miał w zwyczaju jeździć do miasteczka portowego Namlea, gdzie szukał rozrywki seksualnej, zabierając przy tym ze sobą dla towarzystwa część władz obozu i strażników. Pozostali strażnicy pozostawali w obozie, spędzając tę noc w „pensjonacie” (od indonezyjskiego słowa *wisma*), jak określano zabudowania, w których mieszkali dowódcy obozu i strażnicy, i z pewnością się nudzili. Jeden z więźniów otrzymywał więc polecenie sprowadzenia do *wismy* z koszar swoich przyjaciół, umiejących grać na instrumentach muzycznych, razem z ich prowizorycznymi instrumentami. Musiał też zebrać przed *wismą*

---

<sup>750</sup> Ibidem.

<sup>751</sup> A. Mariana, op. cit.

<sup>752</sup> *Gamelan* to tradycyjny styl muzyczny i zespół instrumentów, głównie perkusyjnych, jawańskich, sundajskich i balijskich grup etnicznych. *Gamelan* często towarzyszy tańcom, *wayangowi*, rytuałom i ceremoniom i jest nadal powszechny. *Dalang* musi wykazywać się dogłębną znajomością *gamelanu*. Dla większości Indonezyjczyków *gamelan* jest integralną częścią indonezyjskiej kultury. Patrz: M. Lis, *Wayang. Jawański teatr cieni*, op. cit.

<sup>753</sup> H. Setiawan, *Memoar...*, op. cit.



pozostałych więźniów politycznych jako publiczność, która miała przymusowo oglądać przedstawienie i żywo na nie reagować (klaskać, gwizdać, wyrażać entuzjazm i zadowolenie). Zespół, który narodził się z tej „długiej nocy”, został nazwany Bantala Nada. Na jego wzór, na polecenie władz, powstawały podobne grupy artystyczne w pozostałych obozach. W sąsiednim obozie IV Savanajaya powstał zespół gamelanowy.



Il. 14. Wyremontowany pawilon artystyczny zbudowany przez więźniów; Savanajaya, Buru 2018, fot. Katarzyna Głąb

Rodzaj zapewnianej władzom „rozrywki” w danym obozie zależał od zdolności artystycznych więźniów i instrumentów, jakie udało im się zbudować. Z czasem „wieczory kulturalne” organizowano regularnie i dowódcy obozów zapraszali na nie specjalnych honorowych gości. Tapol prezentowali wówczas utwory napisane przez współwięźniów, jak przykładowo pieśń o wojskowym charakterze pt. „Marsz przesiedleńców na Buru” (*Mars Pemukiman kembali Buru*) czy też „Budują się jednostki Buru” (*Unit-Unit Buru sedang membangun*), skomponowane przez więźnia Nurjaslana. Zespoły muzyczne grające koncerty, przedstawiające *wayang* czy poezję na Buru przywołują obrazy orkiestr w obozach nazistowskich, *Lagertheater* w Ravensbrück czy operetki bądź wieczory z poezją Goethego w Auschwitz, teatr w oflagach (obozach jenieckich). Analogiczną rolę jak *Musikstube* w Auschwitz, czyli sala prób w obozie nazistowskim, w pewnym sensie pełnił wybudowany przez więźniów w Savanajai przestronny pawilon, który – wyremontowany – istnieje do dziś (il. 14).

W innych obozach także wydzielono przestrzeń do działań artystycznych. To oczywiście dalekie skojarzenia, ponieważ orkiestry służyły nazistom do utrzymania dyscypliny w obozach (więźniowie maszerowali do pracy bądź szli na śmierć w rytm muzyki, muzyka witała w obozie nowych przybyszów), częściowo jednak bazujące na podobnym mechanizmie desperackiej strategii przeżycia i zachowania godności. Nawet jeśli z elementami przymusu, to sztuka i działalność artystyczna stanowiły formę ratunku dla więźniów, nie tylko z powodu samego tworzenia jej bądź obcowania z nią, ale także w znaczeniu dosłownym. Artyści zapewniali rozrywkę znudzonym władzom obozów. W tym sensie byli cennym „zasobem” i często traktowano ich ulgowo.

Szczególnym rodzajem *korve* było *korve dhemit*, gdzie *dhemit* w języku jawańskim oznacza „ducha” bądź „demona”. W tym przypadku chodziło jednak o „dobre” duchy, bo tak nazywano więźniów, którzy nocą wykonywali pracę na rzecz innych więźniów. Demoniczne było ich zachowanie: poruszali się pod osłoną nocy, potajemnie i używali przy tym między sobą tajnych komunikatów, by ominąć patrole armii. Ich zadaniem było przywożenie do specjalnego „baraku *dhemit*” różnego rodzaju towarów, które dobrze się sprzedawały na lokalnym rynku (za pośrednictwem transmigrantów z wyspy Buton): skrobi sago, soi, orzeszków ziemnych, jajek i warzyw, zwłaszcza fasoli szparagowej i fasoli wężowej. *Dhemit* byli tajnym ogniwem powiązań więźniów z mieszkańcami Buru z najbliższych wiosek. I nie chodziło, jak pisze Hersri Setiawan, o „mroczny łańcuch spraw politycznych i organizacyjnych, ale wyłącznie o kwestię żołądka, o fizyczne przetrwanie”<sup>754</sup>. *Dhemit*, wśród których byli przede wszystkim młodzi i zwinni więźniowie, kradli także z magazynów pilnowanych przez wojskowych lekarstwa, mleko i cukier dla chorych współwięźniów wymagających rekonwalescencji<sup>755</sup>.

W specyficznym języku więźniów pojawiło się także określenie, które ma związek z wykorzystywaniem seksualnym, tj. *korve lendir*, gdzie *lendir* oznacza ogólnie „służ”, ale w tym przypadku spermę. W ten sposób więźniowie określali zadania dla *tandak*, czyli więźnia zmuszonego do utrzymywania stosunków seksualnych z komendantem, także towarzyszenia mu podczas wyjazdów, bądź do utrzymywania stosunków seksualnych z gośćmi władz obozu. *Tandak*, czy dokładnie (*ta*)*ledhek*, oznacza w kulturze jawańskiej tańczącą dziewczynę, a *juru tandak* to w kulturze balijskiej narrator, który opowiada historię podczas tańca bądź dramatu<sup>756</sup>. Termin *tandak* zbliżony jest w swoim znaczeniu do tancerki *ronggeng*. Podczas przedstawienia *ronggeng*, które istniało na Jawie już od czasów starożytnych, profesjonalne tancerki zapraszały męską publiczność do tańca z nimi w zamian za napiwki w trakcie tańca lub po jego zakończeniu. Taki taniec był bardzo intymny i erotyczny, pełen seksualnych niuansów, stąd też nie cieszył się dobrą reputacją. Uważano, że tancerki mają „niższe standardy moralne” i podejrzewano je o prostytuowanie się skrywane za sztuką taneczną. Rzeczywiście niektóre tancerki „umawiały się na randki” z tańczącymi z nimi mężczyznami<sup>757</sup>.

---

<sup>754</sup> H. Setiawan, *Buru Island...*, op. cit., s. 358.

<sup>755</sup> Ibidem, s. 80.

<sup>756</sup> Patrz: N. Shadeg, *Balinese-English Dictionary*, Tuttle Dictionary, Singapore 2007, s. 164.

<sup>757</sup> Patrz: J. van der Putten, *'Dirty Dancing' and Malay Anxieties: The Changing Context of Malay Ronggeng in the First Half of the Twentieth Century*, w: B. Barendregt (ed.), *Sonic Modernities in the Malay World: A History of Popular Music, Social Distinction and Novel Lifestyles (1930s–2000s)*, Brill, Leiden-Boston 2014.

W życiu obozowym, jak pisze Hersri Setiawan, termin *tandak* nabrał innego, nowego znaczenia i odnosił się do mężczyzn zaangażowanych w relacje homoseksualne lub świadczenie homoseksualnych „usług”. Ta forma zinstytucjonalizowanego homoseksualizmu była uważana przez współwięźniów za „kryminalną moralność”, a jej funkcjonowanie prowadziło do konfliktów i walk między samymi więźniami. Z drugiej strony, zdaniem „moralistów” – jak ich nazywa Setiawan – więźniowie zaangażowani w relacje homoseksualne cierpieli na „chorobę oczu” (*sakit mata*), polegającą na tym, że z powodu długiego pobytu w więzieniach i obozie nie byli już w stanie odróżnić kobiety od mężczyzny. Armia, wykorzystując „desperację” tapol, legitymizowała politycznie i ideologicznie zachowania homoseksualne wśród więźniów<sup>758</sup>. Jeszcze innym terminem, używanym na określenie współwięźniów prowadzących wspólne życie homoseksualne, był *ledek*, zbliżony w swoim znaczeniu do *ronggeng*.

Występowanie *tandak*, ale też i innych form instytucjonalizacji życia seksualnego w obozach było zdaniem Setiawana powszechnym zjawiskiem. Jako przykłady podaje: obóz liczący czterystu pięćdziesięciu więźniów, w tym siedemdziesięciu *tandak*; specjalną kompanię „Dziewice Jedności i Różnorodności”<sup>759</sup> utworzoną w jednym z obozów; „trzymanie” więźniów dla rozrywki w swoich kwaterach przez komendantów bądź ich zastępców. Byli też tacy komendanci, którzy razem z kobietami z rdzennej ludności etnicznej bądź transmigranckiej otwierali funkcjonujące niedaleko obozów domy publiczne. Ale co ważniejsze i na co zwraca uwagę Setiawan, *tandak* istniały już wcześniej, gdy tapol przebywali w więzieniach na Jawie. Przykładowo, w więzieniu w Tangerang ta forma zinstytucjonalizowanego homoseksualizmu była jednym z elementów nielegalnej działalności partyjnej, funkcjonującej w więzieniu. W organizacji istniały różne poziomy kadrowe, każdy z własnymi formami udogodnień. Członek organizacji na jednym z tych poziomów mógł „wziąć” *tandak* do swojej celi i z nim w niej zamieszkać<sup>760</sup>.

Setiawan porównuje relacje homoseksualne w obozach do „jakiegoś pierwotnego pragnienia przetrwania gatunku”, ale też wskazuje na chęć zaspokojenia innych podstawowych instynktów, zarówno potrzeby istoty ludzkiej (zwierzęcia biologicznego) do kochania i bycia kochanym, jak i tęsknoty osoby (zwierzęcia politycznego) za wolnością, swobodą szeptania drugiemu człowiekowi o swoich snach i smutkach<sup>761</sup>. Homoseksualizm wśród więźniów politycznych według pisarza nie jest hańbą, którą należy zatuszować i o której nie wolno wspominać. Przeciwnie, jest przejawem życia obozowego, któremu także należy się uwaga<sup>762</sup>.

## Rodzina pod lufą karabinu

W 1972 roku reżim „poprosił” żony więźniów politycznych i ich dzieci, żeby dołączyły do nich. Polityka sprowadzania rodzin więźniów, którą kierowało się wojsko, wydawała

---

<sup>758</sup> H. Setiawan, *Art and Entertainment in the New Order's Jails*, tłum. K. Foulcher, „Indonesia” Apr. 1995, no. 59, s. 13.

<sup>759</sup> *Bhinneka Tunngal Ika*, czyli „Jedność w różnorodności”, to motto niepodległego narodu indonezyjskiego, ogłoszone przez Sukarno w 1945 roku wraz z Pancasilaą.

<sup>760</sup> H. Setiawan, *Art...*, op. cit., s. 13.

<sup>761</sup> Ibidem.

<sup>762</sup> Ibidem, s. 14.

się motywowana programem transmigracji, który był wówczas silnie promowany przez rząd. Reżimowi chodziło o to, żeby więźniowie polityczni już nigdy nie wrócili na Jawę do swoich poprzednich miejsc zamieszkania.

Program transmigracji (*Transmigrasi*), wprowadzony przez Holendrów na początku XX wieku, był kontynuowany po uzyskaniu niepodległości. Już Sukarno planował przesiedlenie milionów ludzi z przeludnionych wysp (w tym przede wszystkim Jawy, Madury i Bali) na wyspy „zewnątrzne” (takie jak Sumatra, Kalimantan i Sulawesi), ale nie udało mu się wdrożyć tego programu na dużą skalę<sup>763</sup>. Przeniesienie tysięcy tapol kategorii B, którzy zapelniali więzienia i inne ośrodki detencyjne na Jawie, do bardziej oddalonych obszarów archipelagu, jak również przeniesienie tam ich rodzin w ramach programu transmigracyjnego były pożądanymi rozwiązaniami dla rządu Suharto.

Około sześciuset trzydziestu dwóch kobiet i dzieci zostało relokowanych na wyspę Buru w latach 1972–1974<sup>764</sup> do swoich mężów i ojców. Łącznie około dwustu rodzin zostało zmuszonych do relokacji do zbudowanych dla nich domów na Buru<sup>765</sup>. Przygotowania do budowy rodzinnego obozu zaczęły się rok przed przybyciem rodzin. Wtedy to dotychczasowi więźniowie jednostki IV Savanajaya zostali podzieleni i przeniesieni do innych obozów, a obóz IV został przebudowany, aby stać się pierwszą wioską więźniów politycznych. Nadano mu przy tym tę samą nazwę: wioska Savanajaya (*Desa Savanajaya*). Jak wspomina Hersri Setiawan, drogi obozowe poszerzono i zrobiono z nich ulice. Nadano im piękne nazwy – od imion bohaterów po nazwy roślin i kwiatów. Wzmocniono pobliski zalew na rzece Waebini, a jej otoczenie przekształcono w ogród. Teren jednostki na plaży Sanleko został przebudowany i utworzono na nim obszar rekreacyjny o „prestizowej” nazwie „Sanleko Beach”. Jak pisze ironicznie Setiawan, „oczywiście to tylko puder i szminka”, ponieważ razem z pierwszą grupą rodzin i jednocześnie otwarciem wioski Savanajaya wojsko spodziewało się wielu dziennikarzy z kraju i spoza niego, a także gości z międzynarodowych organizacji humanitarnych<sup>766</sup>.

Więźniów, do których miały zostać sprowadzone rodziny, nazywano *menang lotere*, czyli „ci, którzy wygrali na loterii”, bo razem z rodzinami mieli być *dimasyarakatkan* (uspołecznieni). Wzbudzało to zazdrość, ponieważ każdemu „uspołecznionemu” więźniowi i jego rodzinie przydzielono dom zbudowany z desek, z blaszanym dachem, klepiskiem, trzema pomieszczeniami, jeden hektar pól ryżowych i pół hektara pól. Na takie „luksusowe” warunki nie mogli liczyć pozostali więźniowie. Ponadto wioska Savanajaya została zbudowana przy wsparciu więźniów ze wszystkich pozostałych obozów. Największy ciężar pracy spoczywał na sąsiednim obozie XIV Bantalareja. Jak wspomina Setiawan, wydłużenie godzin pracy w tym obozie doprowadziło do ostrego konfliktu wśród więźniów politycznych<sup>767</sup>.

---

<sup>763</sup> Patrz: P. Guinness, *Local society and culture*, w: H. Hill (ed.), *Indonesia's New Order: The Dynamics of Socio-Economic Transformation*, Allen and Unwin, Sydney 1994, s. 267–304.

<sup>764</sup> Dane podają za raportem Koalicji na rzecz Sprawiedliwości i Ujawniania Prawdy (Koalisi Keadilan dan Pengungkapan Kebenaran, KKPK), *Menemukan Kembali Indonesia: Memahami Empat Puluh Tahun Kekerasan demi Memutus Rantai Impunitas*, KKPK, Jakarta 2014.

<sup>765</sup> Ibidem.

<sup>766</sup> H. Setiawan, *Memoar...*, op. cit., s. 210 i n.

<sup>767</sup> H. Setiawan, *Diburu di Pulau Buru*, Galang Press, Yogyakarta 2006, s. 133 i n.

Rząd zamierzał wysłać na Buru wszystkie rodziny „komunistów”. Ten zamiar się jednak nie powiódł, ponieważ na wieść o przymusowym wysłaniu rodzin na Buru część żon więźniów zdecydowała się wziąć rozwód i wyjść za mąż ponownie na Jawie. W ten sposób chciały chronić dzieci i siebie. Już wcześniej zdarzało się, że osamotnione na Jawie żony więźniów nie chciały już dłużej być żonami „komunistów” i brały z nimi rozwód. Czasem celowo bądź omyłkowo przekazywano nieprawdę o losach mężów, informując żony o ich rzekomej śmierci w więzieniach bądź obozach. Wówczas te kobiety decydowały się jako „wdowy” na nowy związek małżeński. Wojsko donosiło także kobietom na Jawie, że ich mężowie założyli nowe rodziny na Buru. Z drugiej strony podobne informacje – o rzekomej śmierci żony więźnia, która została sama na Jawie, czy o rzekomym zażądaniu przez nią rozwodu – były przekazywane więźniom na Buru. Taka dezinformacja z kolei powodowała, że tapol na Buru rzeczywiście postanawiali zakładać nowe rodziny. Czasem były to dramatyczne historie małżeństw, w których zarówno żona na Jawie, jak i mąż na Buru zostali celowo wprowadzeni w błąd przez wojsko w wyniku przekazania fałszywych informacji. Jeden z byłych więźniów, mieszkający dziś na Buru, Pak Yadiono, został uznany za zmarłego. Ponieważ tak wiele osób w 1965 roku zostało zamordowanych, a on nie wracał do domu, w końcu rodzina odmówiła modlitwę za jego duszę. Odszukał swoją pierwszą żonę i dzieci dopiero w 1995 roku podczas podróży na Jawę – kobieta była już od dawna żoną innego mężczyzny<sup>768</sup>. Czasem więźniowie wiedzieli, że już nie mają do kogo wracać. Pak Diro, były więzień mieszkający dziś ze swoją drugą rodziną na Buru, wspominał swoją pierwszą żonę, ciężarną, zmarłą w wyniku stresu po tym, jak go aresztowano 11 listopada 1968 roku<sup>769</sup>.

Po latach wiele dzieci z rodzin więźniów pozostawionych na Jawie i z rodzin założonych na Buru utrzymuje ze sobą kontakty. Często wśród moich respondentów na Buru spotykałam osoby urodzone już na tej wyspie, których zarówno ojciec, jak i dziadek byli więźniami. Część młodych dziewcząt i kobiet, córek więźniów politycznych, poślubiła przyjaciół swoich ojców, samotnych więźniów politycznych. Trudno dziś orzec, z czyjej inspiracji odbywały się te śluby, czy były swobodne, czy wymuszone i jaka była motywacja do ich zawierania. Bardzo często dojrzały mężczyzna poślubił młodą dziewczynę, ale nie było to nic niezwykłego w kulturze jawajskiej. Historie tych małżeństw, usłyszane przeze mnie na Buru, są pełne sprzeczności, a wersje tej samej historii często wykluczają się wzajemnie.

Wielu więźniów na Buru uważało także, że jeśli członkowie ich rodzin dołączą do nich, zmniejszy to ich szanse na ewentualny powrót na Jawę. Bali się także o to, w jaki sposób ich żony i dzieci dostosują się do pracy w rolnictwie, z którą miały najczęściej niewiele do czynienia. Ich obawy budził także brak zaplecza edukacyjnego i szpitalnego dla dzieci na wyspie. Pod wieloma względami ich życie tutaj przypominało życie rdzennych grup etnicznych zamieszkujących centralną część wyspy. Nie chcieli takiego życia dla swoich rodzin<sup>770</sup>.

---

<sup>768</sup> Historię Paka Yadiono poznałam podczas rozmowy z Pakiem Harto (rozmowa w Savanajai, Buru, 5.04.2018).

<sup>769</sup> Pak Diro, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.08.2019.

<sup>770</sup> Ibu Supangkat, rozmowa w Savanajai, Buru, 5.08.2019.

Część przybyłych rodzin, mimo ogromnych obaw, w pewnym sensie nie miała innego wyjścia niż dołączyć do męża (ojca) w obozie. Przykładem jest Ibu Ngabinem, która przyплыnęła na Buru z piątką dzieci. Po aresztowaniu męża musiała utrzymywać je sama w bardzo trudnych warunkach. Lokalna społeczność na Jawie wyśmiewała ją i jej rodzinę, a także izolowała, stygmatyzując słowami *keluarga PKI* („rodzina PKI”). Suhartini, pierwsza córka Ibu Ngabinem, została zmuszona do odejścia ze szkoły. Doświadczała przemocy ze strony kolegów i sąsiadów: „Od tamtej pory byliśmy wykluczeni, byliśmy jak śmieci, jak zaraźliwa choroba [...] Mimo że mój ojciec był nauczycielem w szkole, szacunek, którym dawniej obdarzali nas mieszkańcy wsi, teraz zniknął”<sup>771</sup>. Żeby poradzić sobie z trudną sytuacją, Ibu Ngabinem przeprowadziła się do domu swoich rodziców w okolicy Yogyakarty z trojgiem dzieci (najstarszą Suhartini oraz dwojgiem najmłodszych, urodzonych już podczas pobytu męża w więzieniu). Dwoje pozostałych zostawiła ze swoimi teściami w Prambanan, by mogły kontynuować naukę. W Prambanan nikt nie wiedział, że te dzieci to *anak PKI* („dzieci PKI”). W tym czasie Ngabinem pracowała jako robotnica rolna, ale jej dochody były tak niskie, że nie mogła posłać ponownie Suhartini do szkoły. Ostatecznie lokalny oddział wojskowy namówił Ibu Ngabinem do przyłączenia się do programu i przeniesienia się na wyspę Buru, aby „podążyć za mężem”. Popłynęła więc na wyspę razem ze swoją matką i trójką dzieci, które miała przy sobie. Dwójka pozostała z teściami<sup>772</sup>. Suhartini wspomina, że gdy pierwszy raz jej stopy stanęły w Savanajai, wszędzie unosił się zapach bagien, a trzciny dziko rosły nie tylko wokół domu, ale także w jego wnętrzu. Dom był prosty, z mokrym klepiskiem jako podłogą, zamokły, bez mebli: „Od razu powiedziałam mamie, że nie chcę tu zostać. Dziwne, ale moje młodsze rodzeństwo wyglądało na szczęśliwe, tak jak babcia i mama. W końcu się poddałam i nie prosiłam już o powrót do domu”<sup>773</sup>.

Ani kobietom, ani dzieciom nie wolno było opuszczać wyspy. Strach przed wykorzystaniem seksualnym czy wręcz gwałtami towarzyszył młodym dziewczętom codziennie. Musiały unikać za wszelką cenę nie tylko strażników obozowych, ale i innych więźniów. Rodziny milczały, jeśli któryś ze strażników dopuścił się gwałtu, milczały nawet w przypadku narodzin dzieci z gwałtu. Bały się, że jakakolwiek próba obrony córki czy żony podjęta przez więźnia w imię walki o sprawiedliwość za wyrządzone krzywdy mogłaby skończyć się śmiercią całej rodziny<sup>774</sup>. Zgodnie z późniejszymi ustaleniami badaczy i aktywistów Komnas Perempuan<sup>775</sup> w latach siedemdziesiątych na Buru trzy dziewczęta, córki więźniów politycznych mające czternaście, szesnaście i siedemnaście lat, były regularnie wykorzystywane seksualnie przez dowódców jednego z obozów w domach tapol. Żeby uniknąć niechcianych ciąż, a tym samym żeby dłużej móc korzystać z „usług”,

---

<sup>771</sup> Wspomnienia Ibu Suhartini, córki Ibu Ngabinem: D. Yuniar, M. Easton (eds.), op. cit., s. 89–90.

<sup>772</sup> Wspomnienia Ibu Ngabinem: ibidem, s. 87–88.

<sup>773</sup> Wspomnienia Ibu Suhartini, córki Ibu Ngabinem: ibidem, s. 86.

<sup>774</sup> Wspomnienia Ibu Rodiah: ibidem, s. 99.

<sup>775</sup> *Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan* (Komnas Perempuan, Krajowa Komisja ds. Przemocy wobec Kobiet) to niezależna instytucja państwowa w Indonezji, która powstała na mocy dekretu prezydenckiego w 1998 roku, po upadku Suharto, jako krajowy mechanizm eliminacji przemocy wobec kobiet. Komnas Perempuan jest jedną z trzech krajowych instytucji zajmujących się prawami człowieka, pozostałe dwie to *Komisi Nasional Hak Asasi Manusia* (Komnas HAM, Krajowa Komisja Praw Człowieka) oraz *Komisi Perlindungan Anak Indonesia* (KPAI, Indonezyjska Komisja ds. Ochrony Dzieci).

dowódcy postarali się nawet o środki antykoncepcyjne, do których przyjmowania zmuszano dziewczęta<sup>776</sup>.

Wojsko aranżowało masowe małżeństwa między więźniami politycznymi a córkami innych więźniów politycznych około 1977 roku. Po ślubie nowożeńcy byli zmuszani do złożenia przysięgi, że nigdy nie opuszczą wyspy Buru<sup>777</sup>. Wychodząc za mąż za więźniów politycznych, młode małżonki „nabywały” jednocześnie status więźniów politycznych (*ditapolkan*). Ibu Suhartini wspomina: „Jest jedna rzecz wciąż tkwiąca w moim sercu, a mianowicie w księdze małżeńskiej spisanej dla mojego męża i mnie wpisano nas jako więźniów G30SPKI [...] te słowa stają się znakiem wiecznej PKI w naszym życiu”<sup>778</sup>. „To było takie bezprawne, upokarzające i niesprawiedliwe” wspomina Ibu Ria, mieszkanka Savanajai, której rodzice pobrali się podczas jednej z masowych ceremonii<sup>779</sup>.

Ze wspomnień i rozmów z więźniami wyłania się obraz obozu, gdzie przymus nigdy nie jest absolutny. Bez względu na to, jak silne mogło być państwo terrorystyczne i silna była jego biowładza, jednostki miały pewien wybór. Niektórzy wykazywali silną wolę walki bez względu na okoliczności. Inni mniej lub bardziej pasywnie wyrażali swoją zgodę na to, czego musieli być udziałem. Jeszcze inni potrafili uniknąć presji, a nawet się jej skutecznie oprzeć. Uwidacznia się najwyraźniej w historiach byłych więźniów i ich rodzin z Savanajai. Często podkreślają, że mimo tego, że formalnie żyli w obozie, to starali się żyć „normalnie”, tak jakby żyli na Jawie. Po przybyciu rodzin na Buru, do Savanajai, rzeczywistość zaczęła się układać i na swój sposób normalizować. Rodziły się dzieci, razem z nimi rozwijała się infrastruktura w obozach, powstawały szkoły, meczety, kościoły. Dzieci rosły, uczęszczały do przedszkola i szkoły; kościoły (katolicki i protestancki) i meczety były pełne wiernych, dobrze ze sobą współegzystujących<sup>780</sup>. Tyle że to normalne życie pozostawało pod ciągłą kontrolą armii i było nieustannie zagrożone przez strażników. Bez wątplenia więźniowie zdawali sobie sprawę, że tylko posłuszeństwo wobec wojska i współpraca mogą zwiększyć ich szansę na przeżycie i uwolnienie się z Buru. Jednocześnie to, że żywili nadzieje na uwolnienie, czyniło ich życie w tym miejscu jeszcze bardziej nie do zniesienia. Część z nich zatem myślała raczej o pozostaniu na wyspie i próbowała sobie ułożyć życie w obozowej rzeczywistości<sup>781</sup>.

W latach osiemdziesiątych na Buru dotarła duża grupa transmigrantów z Jawy. Ta fala migracyjna wynikała ze strategii rządu mającej na celu przekształcenie obszarów leśnych Buru (i Moluków) w obszary produkcyjne na dużą skalę. Program transmigracyjny był wówczas ściśle skorelowany z zakładaną samowystarczalnością żywnościową Indonezji i zagwarantowaniem stabilnej podaży siły roboczej dla przemysłu leśnego. Pod naciskiem reżimu Suharto w latach 1974–1979 biedni i bezrolni na Jawie byli zachęceni bądź zmuszani do przenoszenia się na odległe „zewnętrzne wyspy”. W trzeciej fazie programu,

---

<sup>776</sup> *Kejahatan terhadap kemanusiaan berbasis jender. Mendengarkan suara perempuan korban peristiwa 1965*, Komnas Perempuan, Jakarta 2007, s. 90; raport dostępny także w języku angielskim: *Gender-Based Crimes Against Humanity. Listening to the Voices of Women Survivors of 1965. Women's Human Rights Monitoring Report*, Komnas Perempuan, Jakarta 2007.

<sup>777</sup> Ibu Ria, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.08.2019.

<sup>778</sup> Wspomnienia Ibu Suhartini, córki Ibu Ngabinem: D. Yuniar, M. Easton (eds), op. cit., s. 91.

<sup>779</sup> Ibu Ria, rozmowa w Savanajai, Buru, 7.08.2019.

<sup>780</sup> Ibu Supangkat, rozmowa w Savanajai, Buru, 5.08.2019.

<sup>781</sup> Pak Karto, rozmowa w Mako, Buru, 12.08.2019.

w latach 1979–1984 liczba transmigrantów w Indonezji gwałtownie wzrosła do pięciuset tysięcy. Oferowano im bezpłatny transport i liczne zachęty do relokacji, w tym przede wszystkim domy i ziemię na własność. Transmigranci w rzeczywistości nie mieli jak zweryfikować obietnic rządu, a były one najczęściej nieprawdziwe. Bardzo często ich los nie różnił się od losu więźniów politycznych. Po przybyciu na miejsce okazywało się, że obiecany dom nie istnieje i trzeba go sobie zbudować, a rzekoma urodzajna ziemia to skrawek dżungli, którą trzeba najpierw wykarczować. Dodatkowo najczęściej warunkiem udziału w programie transmigracyjnym było przejście z chrześcijaństwa na islam, co uniemożliwiało niektórym rodzinom skorzystanie z niego. Ibu Supangkat, przewodnicząca wspólnoty protestantów w Savanajai, twierdzi, że

rządowi chodziło o przeniesienie islamu na dalekie wyspy, gdzie większość była chrześcijańska – protestancka. Rzeczywiście wiele osób decydowało się na konwersję, przy czym część z nich po kilku latach wróciła ponownie do chrześcijaństwa. Wojsko naciskało i groziło nam, ale myśmy się wojskowym nie dali. Oni chcieli w ten sposób doprowadzić do kłótni między ludźmi na tle religijnym, przenosząc tu muzułmanów, ale ludzie tutaj żyli w spokoju, bo wszystkim było trudno żyć<sup>782</sup>.

Przeniesienie muzułmanów na Moluki jest jednak uważane za jedną z przyczyn krwawego konfliktu międzygrupowego, określanego najczęściej jako konflikt religijny między chrześcijanami a muzułmanami, który wybuchł w 1999 roku na Molukach<sup>783</sup> i objął także wyspę Buru. W ten sposób skończyła się ta pełna zrozumienia i tolerancji egzystencja. Spalony budynek kościoła protestanckiego w Savanajai przypomina o tym traumatycznym okresie. Konflikt zmusił rodziny chrześcijańskie do opuszczenia Savanajai i przeniesienia się na wyspę Ambon. Z kolei z pobliskich wysp przeniosło się na Buru wiele rodzin muzułmańskich.

### **Rdzenni mieszkańcy wyspy**

W dotychczasowych badaniach dotyczących pamięci o obozach na Buru w zasadzie nie pojawia się perspektywa miejscowej ludności na tej wyspie. Tymczasem historia obozów na Buru to także historia dotycząca rdzennych grup etnicznych i tego, w jaki sposób przybycie więźniów na wyspę zmieniło nieodwracalnie ich życie. Konsekwencje tego oczywiście niezamierzonego przybycia tapol na tereny rdzennej ludności są jeszcze bardziej ignorowane, zarówno w Indonezji, jak i na całym świecie, niż to, co stało się z więźniami. Nawet zagraniczni dziennikarze, którym pokazywano obozy, kiedy opinia międzynarodowa w końcu zaniepokoiła się losem więźniów w latach siedemdziesiątych, nigdy nie brali pod uwagę, że te miejsca mogły być zajęte przez miejscową ludność, która została wysiedlona z równiny rzeki Waeapo.

Byli więźniowie, z którymi rozmawiałam, rzadko sami z siebie wspominali rdzennych mieszkańców wyspy. Najczęściej musiałam ich o to zapytać, a wówczas wyrażali

---

<sup>782</sup> Ibu Supangkat, rozmowa w Savanajai, Buru, 5.08.2019.

<sup>783</sup> Patrz przykładowo: H. Muluk, I. Malik, *Peace Psychology of Grassroots Reconciliation: Lessons Learned from the „Baku Bae” Peace Movement*, w: C. J. Montiel, N. M. Noor (eds), *Peace Psychology in Asia*, Springer Dordrecht, Heidelberg-London-New York 2009.



zdziwienie, że zadając pytanie o Geba Bupolo<sup>784</sup>, mówili o początkowej wzajemnej nieufności i utrzymywanym dystansie. Celem postawionym przed więźniami, czy tego chcieli czy też nie, było wdrożenie jawajskiego sposobu rolnictwa na stosunkowo słabo zaludnionej wyspie, aby „rozwinąć” go pod okiem strażników<sup>785</sup>. To wynikało z zamiarów reżimu i rządowego projektu transmigracji, w którym za migrantami przenoszonymi (głównie) z Jawy na wschodnie wyspy miał iść rozwój i nowoczesność wszędzie tam, gdzie żyją prymitywne grupy animistów. Armia mówiła transmigrantom, że jadą zasiedlać dalekie „dzikie” miejsca, żeby nieść tam cywilizację ludom pierwotnym, postęp w uprawach roślin, hodowli zwierząt i w sposobie organizacji życia, handlu, edukacji, a także szeroko pojętą kulturę. Kultura jawajska była przedstawiana jako ta dominująca, nowoczesna i rozwinięta. To z niej inne grupy etniczne miały czerpać inspirację. W programie Transmigrasi pięć z sześciu obszarów pochodzenia transmigrantów obejmowało Jawę<sup>786</sup>.

Poprzez program transmigracji więźniowie mieli nie tylko podlegać socjalizacji, ale także socjalizować „prymitywną” ludność zamieszkującą wyspę Buru. W swoich pamiętnikach Pramoedya zastanawia się nad sloganem *sosialisasi melalui transmigrasi* („socjalizacja poprzez transmigrację”) używanym przez reżim<sup>787</sup>. Zwraca uwagę, że w języku starojawajskim wyrażeniem bliskoznacznym do słowa *transmigrasi* jest słowo *boyongan*, które zazwyczaj tłumaczono jako „przesiedlenie” lub „emigracja”, a holenderski odpowiednik to *kolonisatie*, czyli po prostu „kolonizacja”. Transmigracja jest więc, jak pisze autor, eufemizmem bazującym na słowie *colonisation* pochodzącym z języka angielskiego, pod którym to pojęciem kryje się program przesiedleń ludności z gęsto zaludnionych miejsc na obszary o mniejszej liczbie ludności, ustanowiony przez holenderskiego gubernatora i byłego generała Johannes Benedictusa van Heutsza<sup>788</sup>. Postkolonialny rząd Nowego Porządku Suharto kontynuował więc holenderską praktykę kolonialną przymusowego wysiedlania grup ludności.

Tapol stali się zatem pod przymusem agentami rozwoju narodowego (*pembangunan negara*). Wprowadzili na Molukach *sawah* (pola ryżowe), czyli typową dla Jawy monokulturę ryżową przenieśli na obszary, na których wcześniej istniała różnorodność rolnicza. Więźniowie stanęli tym samym niejako w opozycji do miejscowych, uprawiających rolnictwo rotacyjne, oparte na palmie sago. Plantacje palmy zostały wycięte po to, by przygotować teren pod pola ryżowe. Ta głęboka interwencja nie tylko naruszała tradycję, ale i zmieniła ekologiczny krajobraz Buru i dietę mieszkańców, którzy zaczęli zmieniać nawyki żywieniowe. Z relacji więźniów wyraźnie przebija silne przekonanie, zakodowane w świadomości, że to tapol uformowali wyspę. Tak jakby przed przybyciem tapol na Buru zupełnie nic tutaj nie istniało, jakby była tu pusta, „czysta” ziemia nienależąca do nikogo, zatem także bez żadnych form cywilizacji. Przeświadczenie o tym, że tapol byli posłańcami rozwoju na wyspie, że byli ludźmi „cywilizującymi”

---

<sup>784</sup> Geba Bupolo to nazwa rdzennych mieszkańców wyspy Buru.

<sup>785</sup> A. Vickers, *A History...*, op. cit., s. 178.

<sup>786</sup> D. Kebschull, *Transmigration in Indonesia: An Empirical Analysis of Motivation, Expectations, and Experiences*, Verlag Weltarchiv, Hamburg 1986, s. 110.

<sup>787</sup> Pramoedya Ananta Toer, *The Mute's Soliloquy...*, op. cit., s. 318.

<sup>788</sup> Ibidem, s. 319.

miejscowych, widać w ich wypowiedziach: „Nauczyliśmy ich wszystkiego: pisać, czytać, ale też budować domy, dbać o zdrowie, nauczyliśmy ich rolnictwa i hodowli, organizacji”<sup>789</sup>. Savanajaya była wzorcową jawajską wioską (*kampong Jawa*). Postrzeganie przez byłych tapol własnych zasług dla rozwoju wyspy często odbywa się z perspektywy krajowej i w takiejże skali, tj. całego procesu transmigracji w Indonezji: „Patrząc z perspektywy rozwoju całego kraju, tapol na Buru uczynili wiele, aby rozwinąć ten obszar”<sup>790</sup>.

Dla rządu, armii realizującej politykę rządu, jak również dla tapol ziemia na Buru była „pusta”. Jakby tam nic nie było i nie istniało wcześniej, a wyspa „oczekiwała” na przybycie farmerów, którzy ją zagospodarują. Dżungla pojmowana była jako coś dzikiego, coś, co trzeba ucywilizować, zniszczyć, żeby mogło wyrosnąć coś dobrego i pożytecznego i dało to wymierny efekt ekonomiczny. Tu znowu należy przywołać powtarzające się wspomnienie o tym, że na Nusa Kambangan obiecywano więźniom przeniesienie w miejsce, gdzie ziemia będzie „należała do nich”<sup>791</sup>. W tym układzie mieszkające tam wcześniej grupy etniczne były niewidzialne, zbyteczne, a nawet wręcz przeszkadzały. Migranci, w tym tapol, postrzegali siebie jako agentów zmierzających do ucywilizowania wyspy. Inaczej wyglądało to w oczach wojska: to armia stanowiła aktywny podmiot, realizujący postępową politykę rządu w Jakarcie, a więźniowie stanowili co najwyżej narzędzia w jej rękach.

W narracji tapol, transmigrantów i armii to oni sami są „założycielami” wyspy i wręcz to od nich zaczyna się jej historia (tej narracji służą, przykładowo, pomnik założycielski w Savanajai i niewielki monument na plaży Sanleko z nazwiskami dowódców wojskowych). To jest widoczne chociażby w uroczystych obchodach uzyskania niepodległości 17 sierpnia w Savanajai, podczas których nie wspomina się rdzennych grup, a transmigranci dziękują byłym więźniom za rozwój wyspy. Rdzenni mieszkańcy nie świętują tego dnia, to nie jest bowiem ich święto<sup>792</sup>. Nie utożsamiają się ze świętami narodowymi, w ich poczuciu wyłącznie jawajskimi. Co więcej, dzień niepodległości świętowany jest w miejscowościach i wsiach zamieszkałych przez transmigrantów-muzułmanów pochodzących w większości z Jawy bądź tam, gdzie właśnie ci transmigranci stanowią znaczącą większość (jak na przykład w Namlei). Mogłam to zaobserwować na Buru podczas *Hari Merdeka* (Dnia Niepodległości) 17 sierpnia 2019 roku. Mieszkańcy Waegrahi, wsi położonej w centrum wyspy, nad Danau Rana (jezioro Rana), którzy zjechali z gór, żeby kupić żywność dla mieszkańców swojej wioski, patrzyli ze zdziwieniem na to, jak transmigranci z wybrzeża uroczyste paradują główną drogą wyspy, blokując ruch samochodowy.

Ibu Ria pamięta, że gdy była małą dziewczynką mieszkającą w Savanajai (w latach osiemdziesiątych), byli tapol i migranci o rdzennych mieszkańcach spotykanych w dżungli w czasach istnienia obozów mówili: „Rzadko się kąpali, nosili włócznie, niektórzy mieli

---

<sup>789</sup> S. Prayitno, op. cit., s. 74.

<sup>790</sup> Pak Karto, rozmowa w Mako, Buru, 12.08.2019.

<sup>791</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

<sup>792</sup> Rdzenni mieszkańcy wyspy Bury świętują swoje własne wydarzenia oraz liczą czas zupełnie inaczej, nie w latach i miesiącach. Dla nich wyznacznikiem upływu czasu jest, przykładowo, nadchodząca pora zbiorów bądź wysokość zasadzonego drzewa.

trąd, zachowywali się prymitywnie”<sup>793</sup>. Nie jest jasne, czy rzeczywiście tak wówczas było, czy też to jedynie wyobrażenie więźniów i transmigrantów o „dzikich ludziach z dżungli” spowodowane wojskową propagandą. Tuż po przybyciu tapol na wyspę komunikacja z lokalnymi grupami była utrudniona, ponieważ miejscowi nie mówili w języku indonezyjskim, a posługiwali się kilkoma dialektami języka Buru. Mieli jednak jedzenie, a więźniowie chcieli je od nich dostać.

Gumelar, były więzień z wyspy Buru, przed uwięzieniem artysta, narysował dziewiętnaście szkiców przedstawiających życie więźniów obozów i opatrzył je krótkimi opisami. W jednym z nich można przeczytać, że podczas pracy tapol na polach lub przy wyrębie lasów dwóch czy trzech oddalało się od grupy w poszukiwaniu żywności i czasami decydowało się wejść na teren osad rdzennych mieszkańców<sup>794</sup>. Zgodnie z opowieściami więźniów, zapamiętanych przez Ibu Iren, otrzymywali jedzenie w zamian za naukę różnych jawajskich umiejętności. Podobnie pisze Gumelar o bananach lub rybach otrzymywanych w zamian za naukę czytania i pisanie w języku indonezyjskim, posługiwania się motyką, objaśnianie zasad sadzenia warzyw. Takie przedstawienia lokalnych mieszkańców w pamięci więźniów i członków rodzin odbieram jako mitologizujące i „romantyzujące” wzajemne relacje tych obu grup społecznych. Dziś rdzenni mieszkańcy znad jeziora Rana niechętnie mówią w języku indonezyjskim, jest im on zazwyczaj niepotrzebny do codziennej egzystencji. Do dziś też uprawiają „swoje” warzywa i prowadzą domy na znany sobie od pokoleń sposób.

Na baśniową modłę lokalnych mieszkańców wyspy postrzegał Pramoedya. Dla niego byli mitycznymi, zaginionymi potomkami wspaniałego, czternastowiecznego imperium jawajskiego Majapahit: co prawda nie znali ani języka starojawajskiego, ani języka środkowojawajskiego, ale kiedy obserwował ich ubrania, w jego wyobraźni pojawiał się właśnie Majapahit. Nosili batikowe nakrycia głowy z dominującym kolorem czerwono-brązowym w sposób, który mogliby nosić nakrycie głowy żołnierze imperium Majapahit. Kiedy poruszali się po Buru w małych grupach, szli w zwartym szyku. Oczywiście mogło tak być ponieważ – jak pisze Pramoedya – nie było na Buru szerszych dróg, tylko wąskie ścieżki<sup>795</sup>. Pramoedya pisze, że to on nadał obozowi II nazwę Wanayasa, która, jak wyjaśnia, jest nazwą miejsca w Batawii (dzisiejsza Jakarta), w którym słynny osiemnastowieczny władca jawajskiego królestwa Mataram, sultan Agung, przygotowywał atak na Holendrów, wykorzystując je jako centrum swojej *hisjaringan logistik* (sieci logistycznej)<sup>796</sup>.

Armia pouczała rdzennych mieszkańców, że mają do czynienia z wysoce niebezpiecznymi ludźmi, z mordercami i że należy się ich bać. Zgodnie z wytycznymi armii w przypadku napotkania samotnego więźnia na wyspie należało go odprowadzić do obozu, a jeśli stawiał opór, to należało go zabić<sup>797</sup>. Z relacji byłych więźniów<sup>798</sup>

<sup>793</sup> Ibu Iren, rozmowa w Savanajai, Buru, 10.08.2019.

<sup>794</sup> *Sketsa Gumelar*, w: *Tahun yang tak pernah berakhir. Memahami pengalaman korban 65*, J. Roosa, A. Ratih, H. Farid (eds), Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM), Tim Relawan untuk Kemanusiaan, Institut Sejarah Sosial Indonesia, Jakarta 2004, s. 210.

<sup>795</sup> Pramoedya Ananta Toer, *Nyanyi Sunyi...*, op. cit., s. 266.

<sup>796</sup> *Ibidem*, s. 62.

<sup>797</sup> H. Setiawan, *Aku Eks-Tapol*, op. cit., Yogyakarta 2003.

<sup>798</sup> Pak Karto, rozmowa w Mako, Buru, 12.08.2019.

i rdzennych mieszkańców wynika<sup>799</sup>, że początkowo rzeczywiście zdarzało się, iż rdzenni mieszkańcy wyspy napadali na więźniów z maczetami, raniąc ich śmiertelnie bądź zabijając. Obie grupy podkreślają, że wskutek propagandy wojskowej miejscowi byli uprzedzeni do przybyszów i wrogo do nich nastawieni. Jak wskazywali protestancy pastorzy pracujący we wsiach położonych nad jeziorem Rana, Kakah Stani Tasane i Kakah Roy Saleki – obaj wywodzący się z rdzennych klanów Buru – wynikało to przede wszystkim ze strachu przed obcymi, podsycanego umiejętnie przez żołnierzy<sup>800</sup>.

We wspomnieniach znanych więźniów, takich jak Hersri Setiawan czy Pramoedya, lokalni mieszkańcy pojawiają się w roli morderców. Setiawan bardzo często porównuje obozy na Buru do obozu Boven Digoel. Według niego umiejscowienie obozów właśnie na Buru było związane także z obecnością lokalnych mieszkańców. Z jego wspomnień można wywnioskować, że reżim celowo umieścił tapol w obozach otoczonych przez miejscowych, by tym bardziej uczynić życie więźniów niebezpiecznym. Pramoedya dokładniej opisuje ten problem, wskazując na konflikt między tymi dwiema grupami, do którego doprowadziło wejście więźniów na tereny lokalnych mieszkańców: kultywowania tradycyjnych wierzeń, polowania, łowienia ryb czy plantacji sago<sup>801</sup>. Obozy sąsiadowały bezpośrednio z osadami rdzennych grup etnicznych. Budowa koszar obozowych wymuszała karczowanie plantacji sago, tradycyjnych zasobów rdzennych mieszkańców wyspy. Miejscowi zostali zmuszeni także do rywalizacji o palmy sago z więźniami. Zanim pojawili się więźniowie i transmigranci, miejscowi uzyskiwali z jednego drzewa sago trzydzieści pięć tomangów<sup>802</sup> skrobi sago. Ta rywalizacja spowodowała, że drzewom nie pozwalano zbyt długo rosnąć i były szybko wycinane. W rezultacie uzyskiwano z nich zaledwie od ośmiu do dziesięciu tomangów.

Więźniowie zabierali także z pobliskiej dżungli zwierzynę, co oznaczało mniej pożywienia dla miejscowych i mniejszą efektywność polowania, a to z kolei wpływało negatywnie na postrzeganie rdzennych mężczyzn w oczach ich społeczności<sup>803</sup>. Do kilku zabójstw więźniów doszło w okolicach obozu X Wanadharna<sup>804</sup> podczas łowienia przez nich ryb na pobliskich mokradłach i na polach ryżowych. Miejscowi bronili też swoich zasobów orzechów kokosowych i mango kradzionych przez więźniów<sup>805</sup>. Żeby zaspokoić głód, czasami więźniowie wymieniali na żywność ostatnie ukryte przedmioty, jakie im zostały (okulary, zegarki, buty), a których nie zabrali im strażnicy. Z czasem ten system barterowy (*baku pele*) znacznie się rozwinął, prowadząc do regularnej wymiany żywności między grupami miejscowych żyjących w centrum wyspy i grupami więźniów, a następnie

<sup>799</sup> Potwierdzają to moi rozmówcy, Geba Bupolo, mieszkańcy wybrzeża: Mister Koko, Mama Nanta, Papa Bonso, rozmowy w Waenibe, Buru, 6–7.04.2018.

<sup>800</sup> Kakah Stani Tasane i Kakah Roy Saleki, rozmowy w Waegrahi, Buru, 5.08.2019.

<sup>801</sup> Pramoedya Ananta Toer, *The Mute's Soliloquy...*, op. cit., s. 78–84.

<sup>802</sup> *Sagu tomang* to rodzaj zbiornika zrobionego z liści palmy sago do magazynowania skrobi sago. Obecnie przyjmuje się, że jeden tomang mieści czterysta kilogramów mokrej skrobi wyprodukowanej z jednej palmy sago, co daje dwieście pięćdziesiąt kilogramów suchej mąki sago; P. Lapu, I. Telussa, *Analisis Kandungan Pati Resisten Dari Beberapa Jenis Pati Sagu Di Maluku Dengan Variasi Suhu Pemanasan*, „Indonesian Journal of Chemical Research” 2017, vol. 1, no. 1, s. 6–14.

<sup>803</sup> Dla rdzennych grup etnicznych na Buru polowanie nie służy jedynie pozyskaniu jedzenia dla społeczności. Z polowaniem związanych jest wiele miejscowych zwyczajów, np. wybór głowy klanu czy wybór męża.

<sup>804</sup> Patrz: I. G. Krisnadi, *Dampak G30S: Tapol Orba di Pulau Buru 1969-1979*, w: Aswi Warman Adam (ed.), *Jurnal Sejarah. Pemikiran, Rekonstruksi, Persepsi*, „Masyarakat Sejarawan Indonesia”, vol. 9, Jakarta 2000.

<sup>805</sup> I. G. Krisnadi, *Tahanan...*, op. cit.

zmienił się w system kupna-sprzedaży z użyciem pieniądza i rozszerzył się na zewnątrz, włączając społeczność z portu w Namlei. Wyzwania związane z kurczącymi się zasobami na wyspie w wyniku pojawienia się więźniów skutkowały z czasem odchodzeniem od tradycyjnych sposobów rolniczych (*huma*) i „gotowością” do nauki jawajskich metod hodowli czy upraw.

Jeszcze większym problemem niż walka o zasoby naturalne wyspy była mała liczba kobiet na niej. Rdzenni mężczyźni bali się, że więźniowie zabiorą im kobiety i będą je wykorzystywać seksualnie, jak to zrobili wcześniej na Buru Japończycy podczas okupacji Indonezji. Liczba kobiet na Buru w latach siedemdziesiątych była niewielka, co oznaczało, że kobieta stała się „towarem” bardzo kosztownym. Była „ruchomością” należącą do mężczyzny<sup>806</sup>. Można ją było co najwyżej „kupić” za pomocą odpowiedniego posagu bądź zapłacić za seks z nią, ale cena była bardzo wysoka<sup>807</sup>. Zdarzały się więc przypadki przekupstwa, uwiedzenia miejscowych kobiet przez tapol bądź nawet gwałtów. Zazwyczaj konflikty wywołane takim działaniem więźniów kończyły się polubownie wraz z zapłatą „odszkodowania” lokalnemu królowi (*raja*), mężowi bądź ojcu uwiedzionej czy też zgwałconej kobiety. Według wspomnień więźniów miejscowe kobiety okazywały rzekomo zadowolenie z seksualnych kontaktów z więźniami<sup>808</sup>.

Wojsko wykorzystywało więźniów i wysyłało ich do miejscowych osad, po to by poznali zwyczaje i tradycje tamtejszych grup etnicznych. Oczywiście nie chodziło tu o integrację więźniów z miejscowymi, a chęć wykorzystywania rdzennych grup etnicznych do celów armii. Dziś rdzenni mieszkańcy nabrzeża i terenów na zboczach gór, znajdujących się blisko lokalizacji dawnych obozów, wypowiadają się zazwyczaj pozytywnie o więźniach i transmigrantach, choć wspominają dawne napięcia między tymi poszczególnymi grupami. Doceniają „rozwój”, jaki nastąpił wraz z przybyciem na wyspę tapol, i zmianę sposobu życia, jaką im to przybycie przyniosło, jednocześnie negatywnie oceniają eksploatację zasobów naturalnych i zniszczenie plantacji sago<sup>809</sup>. To odmienna postawa niż rdzennych mieszkańców zamieszkujących górskie centrum wyspy, którzy deklarują, że w zasadzie nigdy nie spotkali więźniów, a to, co się wydarzyło w obozach, znają jedynie z opowieści ludzi zamieszkujących niższe partie gór bądź historii opowiadanych przez transmigrantów, którzy przybyli na Buru jeszcze przed zesłaniem na nią więźniów politycznych<sup>810</sup>. Obecnie największy konflikt, spowodowany przybyciem transmigrantów na wyspę, związany jest z nielegalnym wydobywaniem złota i własnością ziemi na zboczach gór Gogorea i Botak, gdzie pracują poszukiwacze złota.

---

<sup>806</sup> Pramoedya Ananta Toer, *The Mute's Soliloquy...*, op. cit., s. 79.

<sup>807</sup> H. Setiawan H., *Diburu...*, op. cit.

<sup>808</sup> I. G. Krisnadi, *Dampak G30S...*, op. cit.

<sup>809</sup> Rozmowy z przywódcami wsi Waegrahi, wyspa Buru, 15.08.2019.

<sup>810</sup> Tak wynika z przeprowadzonych przeze mnie rozmów z mieszkańcami Kaktuanu i Waegrahi, dwóch wiosek położonych po przeciwległych stronach jeziora Rana, w górystym centrum wyspy Buru (rozmowy przeprowadzone ze starszą wiosek Kaktuan i Waegrahi, Buru 13–17.08.2019). Podobnie wynika z rozmów z małżeństwem badaczy, dr Barbarą Dix Grimes i dr. Charlesem Grimesem, prowadzącymi badania nad dialektami na wyspie Buru w latach 1983–1991. Oboje potwierdzili, że mieszkańcy centrum i południowej części wyspy nie mieli zbyt dużego rozeznania ani zbyt dużej wiedzy w kwestii obozów. Sami badacze nie zbliżali się do obozowej części wyspy ze względu na kontrolę tego terenu przez wojsko; rozmowa z dr Barbarą Dix Grimes i dr. Charlesem Grimesem, Kupang, Timor, 19.08.2019.

## Woda i ziemia

Woda i ziemia były i są do dziś najważniejszymi elementami dla wszystkich mieszkańców wyspy Buru, a także najważniejszymi składowymi kosmologii rdzennych mieszkańców – do dziś animistów bądź osób formalnie ochrzczonych, ale praktykujących animizm.

W języku Buru większość nazw wsi i rzek zaczyna się od *wae*, co oznacza „woda”. Wspomniane już jezioro Rana uważane jest za miejsce zamieszkania przodków, co niesie ze sobą różne implikacje, jak chociażby niemożliwość eksploatacji gospodarczej jeziora i reglamentowanie połowu ryb, zakaz używania silników na wodzie, nakaz zachowania czystości i niewpuszczania na jezioro osób obcych. To miejsce, położone na środku wyspy, uważane jest za źródło życia, a woda za magiczną. Równina wzdłuż rzeki Waeapo, na której zostali rozlokowani więźniowie w obozach, ma swój początek w okolicach jeziora. Pierwotna nazwa równiny brzmiała Waekahitnangan (gdzie *wae* to „woda”, *kahit* to „pył”, *nangan* to „ujście rzeki”). Przed nadejściem więźniów te tereny były ściśle powiązane z centrum wyspy, czyli z jeziorem Rana i górą Date (Gunung Date), i zamieszkałe przez lokalną ludność.

Obok wody to ziemia jest najważniejsza dla grup indygenicznych, a jej źródłem jest Gunung Date. Woda i ziemia to dwa elementy tworzące życie, pochodzące od przodków, będące odpowiednikami pierwiastków żeńskiego i męskiego. Dla Bupolo kontakt z ziemią jest intymną zależnością, przejawem szacunku i mistycznego połączenia z *Opolastala* (Bogiem Stwórcą) i przodkami określającymi ich tożsamość. Pole uprawne nie jest dla nich jedynie określonym wycinkiem gruntu czy punktem na mapie jak dla migrantów, ale to wszechogarniająca ich życie całość. To oni muszą podporządkować się ziemi i wodzie (a więc Bogu Stwórcy i przodkom), a nie odwrotnie. Przed przybyciem migrantów ziemia na wyspie podzielona była w sposób umowny pomiędzy klany (*noro*), ale Bupolo nigdy nie starali się zawładnąć ziemią, żeby uczynić ją swoją własnością. Przemieszczali się w obrębie wyspy, tam, gdzie możliwe było uprawianie ziemi, czyli tak, jak pozwalała im na to natura i przodkowie.

Działalność kultywacyjna na terenie, na którym żyli lokalni mieszkańcy wyspy, była ściśle uregulowana przez *adat*, czyli system tradycyjnego prawa lokalnego, i była niezmienna do czasu pojawienia się tapol i transmigrantów na wyspie. Obejmowała szereg stref, z których dziś jedynie część przetrwała: *huma elen* (poprzednio zamieszkiwane tereny, *huma* oznacza także „dom”), *huma lolin* (przysiółek, skupisko kilku gospodarstw), *hawa* (pole uprawne/ogród), *wasi* (wcześniejsze pola uprawne obserwowane pod kątem ponownego użytku), *gelan lalen* (lasek, miejsce występowania *kayu putih*<sup>811</sup>), *mua lalen* (przestrzeń lasu powtórnego), *mua lalen emkelet* (przestrzeń polowania) oraz *iwang* (las pierwotny). Najistotniejszą instytucją *adat* w kontekście zasobów wyspy jest *sasi*. Tradycja *sasi*, występująca we wschodniej części Indonezji pod różnymi lokalnymi nazwami, polega na czasowym wyłączaniu danego terytorium lądowego bądź morskiego z użytkowania, w tym ze zbierania z niego plonów. Dotyczy to przykładowo palm kokosowych bądź

---

<sup>811</sup> Wyrażenie *Kayu putih* (dosł. „białe drewno”) tłumaczone jest na język polski jako kajeput (*Melaleuca leucadendron*). To roślina, z której wytwarza się olejek kajeputowy (*minyak kayu putih*), znany z silnych właściwości antyseptycznych.

połowu ryb. Stosując *sasi*, lokalne grupy etniczne przez wieki pozwalały florze i faunie odbudować populację, zwiększając tym samym swoje zbiory. W ogólnym sensie *sasi* jest wynikiem wspólnego porozumienia (*pacakalang*) między lokalnymi społecznościami reprezentowanymi przez przywódców klanu lub między przywódcami religijnymi, obwarowanym licznymi nakazami i zakazami oraz karami. Tradycja *sasi* była zupełnie nieznaną przez więźniów i transmigrantów (a tym samym przez nich ignorowana), co prowadziło do licznych konfliktów międzygrupowych.

Wejście więźniów i transmigrantów na wyspę i na tereny zajmowane przez rdzenne grupy zaburzyło święty podział ziemi i wymogło na dotychczasowych mieszkańcach przeniesienie się w inne miejsca na wyspie, co, rzecz jasna, wpłynęło na ich życie. Migranci (tapol i transmigranci) zmienili wyspę fizycznie: wykarczowali dżunglę i lasy pod uprawy, wprowadzili nowe rośliny, takie jak ryż i kukurydza, stworzyli infrastrukturę na wyspie, między innymi mosty, drogi, kanały, zaadaptowali na Buru *sawah*, czyli system uprawy pól ryżowych. Przede wszystkim jednak więźniowie zmienili wyspę poprzez nowe sposoby przedsiębiorczości i myślenia o środowisku. Program przesiedleń transmigracyjnych w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych znajdował się w centrum polityki rządu jako element budowania jedności narodowej i rozwoju narodowego. Przesiedlaną grupą do wschodniej części archipelagu byli przede wszystkim Jawajczycy, największa i najbardziej licząca się politycznie i kulturowo grupa etniczna w Indonezji. Formalnie był to projekt demograficzny, mający rozwiązać problem nierównomiernego rozwoju Indonezji, ale w rzeczywistości polegał na przeniesieniu jawajskich urzędników rządowych (związanych ściśle z armią) na odległe od Jawy tereny, przesiedleniu biednych jawajskich muzułmańskich rolników, którzy przeszczepiali kulturę jawajską i muzułmańską na „nowe” obszary. Wszyscy oni swoją obecnością mieli dodawać powagi i podnosić jakość życia na „prymitywnych” peryferyjnych obszarach<sup>812</sup>. Skutkiem tej polityki był narastający opór rdzennych grup etnicznych i wzrost poczucia różnic etnicznych, a z czasem chęć samostanowienia wśród społeczności lokalnych<sup>813</sup>.

Historię, która ujmowałaby także rdzenne grupy społeczne na wyspie, zaczęto odkrywać dopiero od niedawna (w latach dziewięćdziesiątych XX wieku). Przez lata pozostawała wyparta. Zainteresowanie lokalną historią jest związane z tym, że lokalne władze wyspy mają ambicje przekształcić ją w znaczący ośrodek turystyczny. Choć na Buru brak zupełnie infrastruktury turystycznej, z pomocą rządu centralnego poczyniono szereg inwestycji, w tym powiększono port pasażerski i towarowy oraz zbudowano dwa lotniska na wyspie, w Namlei i Namrole, oba obsługujące każdego dnia wczesnym rankiem

---

<sup>812</sup> Patrz: A. L. Tsing, *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton University Press, Princeton 1993.

<sup>813</sup> Jak liczne negatywne skutki przyniosła ta wymuszona homogenizacja, widać było wyraźnie podczas konfliktu na Molukach w latach 1999–2002. Dziś największy konflikt, wynikający m.in. z polityki jawnizacji, ma miejsce w Papui i Papui Zachodniej, dwóch prowincjach indonezyjskich na Nowej Gwinei. W 2019 roku doszło do tzw. papuaskiego powstania; patrz przykładowo raporty: Human Rights Watch, *Indonesia: Investigate Riot Deaths in Papua*, 7.10.2019, <https://www.hrw.org/news/2019/10/07/indonesia-investigate-riot-deaths-papua> [dostęp: 23.11.2020]; Tapol, *The 2019 West Papua Uprising In Summary*, 19.08.2019, <https://www.tapol.org/news/2019-west-papua-uprising-summary> [dostęp: 23.11.2020]; Amnesty International Public Statement, *Indonesia: Police Must Drop Makar (Rebellion) Charges Against Six Papuan Activists*, 3.09.2019, <https://www.amnesty.org/download/Documents/ASA2109702019ENGLISH.pdf> [dostęp: 23.11.2020].

przyłot małego samolotu pasażerskiego z Ambonu i odlot do tej miejscowości (stolicy prowincji Moluków). Uwolnienie się od stygmatyzującej przeszłości „więziennej wyspy” wydaje się jednak niemożliwe. Do dziś terminale portowe i lotnicze są naznaczone liczną obecnością funkcjonariuszy policji (w tym rządowej, samorządowej, policji muzułmańskich i in.), żołnierzy i tajnych funkcjonariuszy wywiadu, organizacji rządowych, których rodzajów wydaje się więcej niż na innych wyspach regionu.

Funkcjonariusze, zaalarmowani przez personel, natychmiast pojawiają się, gdy z promu bądź samolotu wysiądzie obcokrajowiec (co dzieje się niezwykle rzadko i są to zazwyczaj misjonarze), a zupełnie ignorują obcych na wyspie Indonezyjczyków. Na porządku dziennym jest wówczas wypytywanie o powód wizyty, plan pobytu, kwestionowanie motywów przybycia na wyspę, zbieranie kopii dokumentów osobistych, fotografowanie, informowanie przełożonych i lokalnego oddziału prokuratury, przy tym niepokojenie lokalnych gospodarzy gości w ich prywatnych domach, a przede wszystkim „zachęcanie” obcego do opuszczenia wyspy. W takiej sytuacji trudno mówić o przełamaniu dominującej „obozowej” narracji o wyspie-więzieniu dla komunistów i zbudowaniu nowej, w której Buru byłoby tropikalnym rajem, produktem turystycznym, jak ma to miejsce w przypadku innych wysp na Molukach.

## Władza totalna i nagie życie

„No więc tak, tutaj będziecie żyć i pracować, panowie. Na zawsze. Aż umrzecie jeden po drugim!” – takie słowa wypowiedziane przez żołnierza do więźniów tuż po ich przybyciu na wyspę Buru pamięta Hersri Setiawan<sup>814</sup>. Relacje z Buru, zawarte w książkach Pramoedyi, Setiawana oraz te usłyszane przeze mnie od byłych więźniów, są wolne od melodramatyzmu. Nie zawierają szczegółowych sensacyjnych opisów tortur czy cierpienia więźniów, a raczej skupiają się na szczegółach życia w więzieniach i obozach na Buru. W ten sposób byli więźniowie dystansują się od własnych bolesnych przeżyć<sup>815</sup>. Narracja trzecioosobowa (znacznie rzadziej pierwszoosobowa w liczbie mnogiej) sprawia, że wypowiedzi więźniów bardzo często przyjmują charakter zeznania świadka przesłuchiwanego podczas postępowania sądowego, nieopowiadającego się za żadną stroną sporu. Oczywiście byli więźniowie nie są świadkami bezstronnymi, a występują w roli tego, jak pisze Giorgio Agamben, który przeżył, przetrwał i może dać temu przeżyciu świadectwo<sup>816</sup>. Modelowym przykładem świadka w rozumieniu Agambena<sup>817</sup> jest były więzień z Buru, Mars Noersmono. Noersmono, z wykształcenia inżynier, który stał się pisarzem jedynie po to, aby dać świadectwo tego, co go spotkało w obozie, przypomina tym samym historię ocalałego z Auschwitz Primo Leviego – z zawodu chemika.

Inaczej niż we wspomnieniach Noersmono, pełnych technicznych, precyzyjnych szczegółów życia obozowego, w pracach Pramoedyi, Setiawana czy Mii Busman, autorów

---

<sup>814</sup> H. Setiawan, *Memoar...*, op. cit., s. 28.

<sup>815</sup> O kulturowych uwarunkowaniach tego dystansu piszę w rozdziale 4. „Strategie milczenia i praktyki zrywania milczenia”.

<sup>816</sup> G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 15.

<sup>817</sup> *Ibidem*, s. 13–19.



piszących o swoich doświadczeniach w obozach, obecna jest często ironia. Gorzka ironia obecna jest w słowach Pramoedyi, gdy pisze on, że „jest przynajmniej jedna zaleta bycia obywatelem indonezyjskim: w tym kraju nie jest trudno znaleźć miejsce na własny grób; ziemia jest rozległa, a morze jeszcze szersze, by móc pochować samego siebie”<sup>818</sup>. Wspomnienia byłych tapol w sposobie narracji przypominają literaturę łagrową i łagrową, niemniej wyraźnie widoczny jest w nich jawajski styl pojmowania świata, z czego wynika chociażby wstrzymywanie się przed bezpośrednim oskarżaniem kogokolwiek czy niechęć do opisywania drastycznych szczegółów z życia obozowego. W związku z tym rzadko znajdujemy rozbudowane opisy okrucieństwa, jakiego dopuszczali się strażnicy czy współwięźniowie. Zamiast tego otrzymujemy obraz życia w obozach przedstawiony przez pryzmat przede wszystkim historii o solidarności i wzajemnej pomocy oraz nadziei na uwolnienie.

Jednocześnie opowiedzenie o uwięzieniu i obozach jest nadrzędnym celem byłych tapol, o czym bardzo często mówią podczas rozmów: „Musiał ocaleć ktoś, kto o Buru opowie”<sup>819</sup>. To jest też powód, dla którego zgadzają się ze mną rozmawiać: „Chcę, żeby świat się dowiedział”, rozpoczął naszą rozmowę Pak Broto<sup>820</sup>; „Nie pragnę niczego więcej, tylko tego, żeby młodzi ludzie dziś wiedzieli”, powtarzał kilka razy podczas naszej rozmowy Pak Harto<sup>821</sup>; „To niedobrze, że prawie nikt dziś nie wie o tym, co Suharto z nami zrobił”, powiedział ze smutkiem Pak Diro<sup>822</sup>. To także motywacja do życia po obozie. Dla Paka Broto, mieszkającego w małej wsi na Jawie Środkowej, spotkanie ze mną i możliwość opowiedzenia po raz pierwszy komukolwiek o pobycie w więzieniu i obozie były bardzo silnym przeżyciem: „Ja już teraz wiem, po co tu żyłem tyle lat [...] i po co to wszystko było [...] ja niedługo umrę, ale teraz jestem spokojny, ktoś mnie wysłuchał”<sup>823</sup>.

Ze wspomnień więźniów i ich opisów obozów na Buru wyłania się obraz instytucji totalnej oraz struktury władzy totalnej związanej z przemocą. Na Buru uwidoczniły się wszystkie dążenia totalitarne reżimu, obecne w ówczesnej Indonezji: jednolita, obowiązująca wszystkich ideologia głosząca radykalne zerwanie z przeszłością, permanentną walkę i tworzenie obywatela Pancasila; cenzura i centralnie kierowana propaganda; całkowite podporządkowanie sobie przez państwo zatimizowanego społeczeństwa poddawane nieustannej mobilizacji; rządy Golkar, czyli monopartii; terror na ogromną skalę przy użyciu tajnych służb; wyraźnie zdefiniowany wróg wewnętrzny i zewnętrzny; sterowane poparcie społeczne oraz wybiórczy stosunek do tradycji, odnoszący się w zasadzie jedynie do tradycji jawajskiej.

Władza totalna, jak pisze Hannah Arendt, jest możliwa tam, gdzie istnieją ogromne masy ludzi „zbędnych”. Władza taka, zdaniem autorki, nie dąży do despotycznych rządów nad ludźmi, lecz do stworzenia systemu, w którym ludzie najpierw pozbawieni praw, izolowani, o których nikt się nie upomina i których nikt nie broni, stają się „zbędni” i

---

<sup>818</sup> Pramoedya Ananta Toer, *Nyanyi Sunyi...*, op. cit., s. 9.

<sup>819</sup> H. Setiawan, *Aku Eks-Tapol*, op. cit., s. 8.

<sup>820</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

<sup>821</sup> Pak Harto, rozmowa w Savanajai, Buru, 5.04.2018.

<sup>822</sup> Pak Diro, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.08.2019.

<sup>823</sup> Pak Broto wyjaśnił mi, że nawet najbliższej rodzinie nie mógł opowiedzieć o tym, co go spotkało, ponieważ prokuratura mogłaby się o tym dowiedzieć od swoich współpracowników w terenie; Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

w związku z tym można bezkarnie się ich pozbyć<sup>824</sup>. Jak pisze, naziści rozpoczęli zagładę Żydów od pozbawienia ich najpierw statusu prawnego i odcięcia od świata w gettach i obozach, a po upewnieniu się, że nikt się o Żydów nie upomina, „puścili w ruch komory gazowe”<sup>825</sup>. Taką władzę można osiągnąć i zabezpieczyć jedynie w świecie odruchów warunkowych, marionetek o ludzkich twarzach, bez najmniejszego śladu spontaniczności<sup>826</sup>. Izolacja ludzi i zniszczenie ich politycznych zdolności, destrukcja ich życia prywatnego powodowały w efekcie, że ofiary reżimu odczuwały utratę związków ze światem<sup>827</sup>. Brak związku ze światem, brak zaufania do niego i siebie samego powodują niszczące wykorzenienie, rujnując tym samym jednostkę, jej pozycję jako członka grupy, jej indywidualność i niepowtarzalność.

Dla reżimu więzień z Buru był jedynie bytem biologicznym, co najwyżej żywym ciałem, ale nie postrzegano go w żadnym razie jako istotę społeczną, nie był „mężczyzną”. Był czymś mniej niż istotą ludzką, ale nie był też po prostu zwierzęciem. Po zniesieniu jego społecznych i kulturowych atrybutów pozostawał jedynie figurą żywego ciała, Agambenowskim *zoē* (nagim życiem), bez *bíos* (egzystencji politycznej). *Homo sacer* Agambena oznacza człowieka, którego można bezkarnie zabić, ponieważ jest wykluczony ze wspólnoty polityczno-prawnej i zredukowany do statusu jedynie biologicznej egzystencji. Wyłączenie ze wspólnoty stanowi rodzaj zawieszenia. Produkowanie *homines sacri* (wytwarzanie nagiego życia) jest fundamentem biopolityki, czyniącym z życia i śmierci człowieka konstytutywną suwerenność państwa. Państwo mogło dowolnie dysponować ich życiem w obozach w imię prawa, sprawiedliwości i obrony wolności społeczeństwa. Więźniowie nie tylko mogli być zabici w dowolnym momencie, ale byli zredukowani do biomasy i ich życie jako takie nie zasługiwało na istnienie<sup>828</sup>. Oboz jest w rozumieniu Agambena permanentnym stanem wyjątkowym, w którym produkowane jest nagie życie (*zoē*), podczas gdy życie polityczne (*bíos*) ustaje tam zupełnie.

Także pojęcie prekarności życia (*precarious life*), oferowane przez Judith Butler, umożliwia szczegółową analizę cierpiących podmiotów. Butler odnosi prekarność do różnych trybów niezdolności do życia bądź różnych modalności jego bezwartościowości<sup>829</sup>. Przez reżim komunistyczny więzień nie był pojmowany jako istota ludzka (*manusia*), a jedynie w sensie biologicznym jako człowiek (*orang*); nie był istotą społeczną (*makhluk masyarakat*), a jedynie istotą żywą (*makhluk hidup*).

Więzień dla strażników był *ora diuwongke*, co w języku jawańskim oznacza „niemogący być postrzegany jako mężczyzna” czy też *tidak diorangkan* („niemogący być postrzegany jako osoba”), był jedynie *manungsa* (tylko istotą żyjącą), nie do końca mężczyzną lub *wong sing ora genep*, czyli z kolokwialnego języka jawańskiego – „niekompletnym mężczyzną”<sup>830</sup>. Jak pisze Hannah Arendt, człowiek będący „jedynie człowiekiem” (i niczym innym) utracił cechy umożliwiające innym traktowanie go jako bliźniego. Brakuje mu podstawowego atrybutu, wynikającego z pozycji obywatela

<sup>824</sup> H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 2008, s. 413.

<sup>825</sup> Ibidem.

<sup>826</sup> Ibidem, s. 224.

<sup>827</sup> Ibidem, s. 512.

<sup>828</sup> G. Agamben, *Homo sacer...*, op. cit.

<sup>829</sup> J. Butler, *Prekarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London-New York 2004.

<sup>830</sup> H. Setiawan, *Aku Eks-Tapol*, op. cit., s. 155–156.

wspólnoty, nie wolno mu już uczestniczyć w „ludzkim dziele”, więc należy do rasy ludzkiej w taki sposób jak zwierzęta należą do określonego gatunku; staje się pewnym okazem gatunku ze świata zwierząt, zwanego człowiekiem<sup>831</sup>. Ta utrata powoduje powstanie istoty żywej „bez zawodu, bez obywatelstwa, bez poglądów, bez czynu”, co uniemożliwia jej utożsamienie i określenie się; powstanie istoty żywej, pozbawionej możliwości ekspresji we wspólnym świecie i możliwości oddziaływania na ten świat<sup>832</sup>. W przypadku więźniów z Buru czy więźniarek z Plantungan przejawiało się to nie tylko w tym, że reżim odmawiał im wolnego życia, ale i pracy w wyuczonych zawodach. Ich wartość trwała, dopóki żyli. Władza traktowała ich jak sprawne narzędzia, które mogą zostać użyte do celów produkcyjnych i rozwojowych założonych przez reżim. Czyniło to tapol „jednorazowymi”.

Buru było naznaczone wszechobecnością przemocy i (z punktu widzenia więźniów) bezsensownością<sup>833</sup>. Podobnie jak więźniowie w nazistowskich obozach koncentracyjnych i zagłady czy sowieckich łagrach tapol byli „konsumowani” przez reżim Suharto aż do wyczerpania ich sił<sup>834</sup>. Nawet jeśli poszczególne jednostki umierały, wciąż było ich wystarczająco dużo, by zachować ciągłość produkcji. Nadmiar tapol był warunkiem, który umożliwił reżimowi osiągnięcie założonych efektów. Paradoksalnie postrzeganie tapol jedynie jako istot żyjących i zbędnych powodowało, że ich praca i jej wytwory miały określoną wartość materialną. Byli doskonałymi produktywnymi zasobami ludzkimi, pokrywającymi własne koszty utrzymania (byli więc samowystarczalni) i nie obciążali w ten sposób budżetu państwa. Pomiędzy ich zbytecznością a użytecznością sytuuje się włączające wyłączenie.

Z punktu widzenia rozwoju państwa marnotrawienie ich kompetencji zawodowych i zdolności było bezsensowne i więźniowie mieli tego silne poczucie przez cały czas. Pramoedya opisuje to marnotrawstwo, podając przykład uwięzionego na Buru profesora literatury angielskiej, który zamiast stanowić siłę produkcyjną na polu ryżowym, powinien pracować na uniwersytecie i „produkować” dyplomantów<sup>835</sup>. Z punktu widzenia reżimu nie mogło być mowy o złym wykorzystaniu więźniów. Ich energia fizyczna oraz zdolności zostały całkowicie wykorzystane. Dla więźniów obozy na Buru były codziennym stwarzaniem bezsensu i zbędności, ale dla reżimu trudno o coś bardziej sensownego i logicznego. Hannah Arendt pisze, że z punktu widzenia ideologii totalitarnej, jeśli więźniowie są szkodnikami, logiczne jest ich zabijanie, jeśli zaś są degeneratami, należy ich odizolować, żeby nie skazili społeczeństwa, a jeśli mają „dusze niewolników”, nie wolno tracić czasu na ich reedukację. W tym uwidacznia się supersens obozu<sup>836</sup>.

Kwestia istnienia bądź nieistnienia tapol była całkowicie w rękach reżimu od momentu ich schwytania. Nieustanne brutalne traktowanie przez strażników i dowództwo obozów wywoływało wśród tapol ciągły strach i napięcie jak „fale morskie, które przychodzą

---

<sup>831</sup> H. Arendt, op. cit., s. 421.

<sup>832</sup> Ibidem.

<sup>833</sup> H. Setiawan, *Aku Eks-Tapol*, op. cit., s. 127.

<sup>834</sup> E. Traverso, *Europejskie korzenie przemocy nazistowskiej*, przeł. A. Czarnacka, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2011, s. 50.

<sup>835</sup> Pramoedya Ananta Toer, *Nyanyi Sunyi...*, op. cit.

<sup>836</sup> H. Arendt, op. cit., s. 641.

i odchodzą”<sup>837</sup>, jak ujął to Pak Karto. Dla tapol bycie więźniem politycznym oznaczało pozbawienie wszystkiego, począwszy od „oddechu” aż po „duszę”<sup>838</sup>. Wojsko mówiło więźniom: „Wciąż żyjecie tylko dzięki naszej litości. Jeśli zabijemy was wszystkich, nikt nas nie oskarży”<sup>839</sup>. Było to więc jasne od początku, że Buru to nie tylko więzienie. Pramoedy nazwał to połączeniem Buru „z twarzą i sercem władzy”<sup>840</sup>. Pisarz gorzko opisuje codzienność na wyspie:

Nadzieja na współczucie ze strony Nowego Porządku była jak sen, że widzisz kozę z wąsami. System władzy zbudowany na masakrach zawsze będzie bardzo zajęty oczyszczaniem własnego sumienia. Nie miej nadziei, że będzie im przeszkadzało myślenie o twoim jedzeniu<sup>841</sup>.

6 października 1972 roku w obozie V Wanakarta prawdopodobnie więźni Samyono i jego przyjaciele zabili jednego ze strażników, Peldę Panita Umarę, znanego ze swojej bezwzględności i stosowania tortur wobec więźniów. W odwecie armia zamordowała jedenastu więźniów, dwudziestu dotkliwie pobiła, czym spowodowała ich niepełnosprawność, i raniła dziesiątki innych. Dyrektor naczelny obozów na Buru, Bapreru Maluku Wing Wirjawan, po wziętym przez wojsko odwecie stwierdził, że kara wymierzona więźniom była sposobem na obronę humanitarnego projektu Buru. W swoim przemówieniu do więźniów na apelu 10 października 1972 roku oświadczył: „Nie będziemy milczeć, jeśli ktoś z was będzie próbował utrudniać lub sabotować ten humanitarny projekt”<sup>842</sup>. Było to jak terapia szokowa. W ten sposób władza pokazała, że jedynie ona może działać poza prawem, a kiedy więźniowie spróbują tego samego, czyli będą działać na wzór państwa, spotkają ich brutalne konsekwencje: „Suveren, mając daną mu przez prawo władzę zawieszania obowiązywania prawa, prawnie sytuuje się poza nim”<sup>843</sup>. Totalne działanie reżimu poza prawem pokazywało, że miał on ostateczny monopol na przemoc.

Hersri Setiawan pisze, że gdy Nowy Porządek stworzył mit o tapol-mordercy i „mentalnie skażonych” komunistach, strażnicy obozowi byli nader skorzy do „nadinterpretacji” (*interpretasi berlebihan*) działań więźniów jako związanych z ich zaangażowaniem w szerzenie komunizmu. Użycie przez niego słowa „nadinterpretacja” postrzegam jako ironię, ponieważ działania strażników można wprost uznać za szukanie pretekstu do znęcania się nad więźniami. Należy pamiętać o bezwzględnej antykomunistycznej propagandzie reżimu i głębokiej indoktrynacji armii za czasów Suharto. Setiawan opisuje szereg takich absurdalnych „nadinterpretacji”, zawsze kończących się brutalnym pobiciem. Aktor i reżyser filmowy Basuki Effendi<sup>844</sup>, osadzony

<sup>837</sup> Pak Karto, rozmowa w Mako, Buru, 12.08.2019.

<sup>838</sup> A. Moestahal, op. cit., s. 286.

<sup>839</sup> H. Setiawan, *Diburu...*, op. cit.

<sup>840</sup> Pramoedy Ananta Toer, *Nyanyi Sunyi...*, op. cit., s. 11.

<sup>841</sup> Ibidem, s. 85.

<sup>842</sup> Ibidem, s. 306.

<sup>843</sup> G. Agamben, *Homo sacer...*, op. cit., s. 27.

<sup>844</sup> Basuki Effendi był czołowym indonezyjskim aktorem i reżyserem filmowym przed 1965 rokiem. Jego produkcja filmowa „Pulang” (1952), opowiadająca historię indonezyjskiego żołnierza Heiho, członka japońskiej organizacji zbrojnej wracającego do domu z wojny, zdobyła nagrodę na Międzynarodowym Festiwalu Filmowym w Karlowych Warach w Czechosłowacji w 1954 roku. Basuki Effendi przeżył obóz na

w obozie XIV Bantalareja, został *dipermak* (dosł. „został przerobiony”, czyli był brutalnie bity i torturowany aż do zniekształcenia twarzy i ciała) za śpiewanie piosenki „Come Back to Sorrento”, angielskiej wersji słynnej włoskiej piosenki miłosnej. Jak zauważył Hersri, świadek tych tortur, Effendi został ukarany przez strażników słyszących jego śpiew za rzekome rzucenie aluzji, by „powrócić do PKI” (*meng-kambek-kan PKI*)<sup>845</sup>.

Autor wspomina także inny przypadek, kiedy więzień „był torturowany aż do złamania żeber”, w wyniku czego spędził miesiące w szpitalu. Władze obozu „zinterpretowały” ogród kwiatowy, który uprawiał ten więzień, jako „kurhany *Tuparewa (Tujuh Pahlawan Revolusi, Siedmiu Bohaterów Rewolucji)*”. „Wina” więźnia polegała na tym, że zagospodarował siedem rzędów ziemi pod ogród kwiatowy, co miało według władz obozu odnosić się do siedmiu zamordowanych wysokich rangą oficerów w 1965 roku<sup>846</sup>.

Setiawan zauważa, że istniało wiele podobnych przypadków przemocy. Ogólnie rzecz biorąc, strażnicy dopatrywali się wszędzie obrazów i symboli, które kojarzyły im się z „demonicznymi” myślami lewicowymi i komunistycznymi. Były to na przykład słowa takie jak „chłopaki”, „ludzie”, „towarzysze”, „sierp”, „młot”, „sztandar”, *marhaen* (marheanizm to ideologia polityczna wywodząca się z myśli i działalności Sukarno). To było także słowo *bung*, oznaczające „brat”, „towarzysz”, zarezerwowane wcześniej dla Sukarno (Bung Karno). Po 1965 roku zostało zdevaluowane i było używane przede wszystkim w odniesieniu do osób z niższych warstw społecznych. Autor podaje także inne przykłady, jak wizerunek głowy byka (logo Partii Narodowej Indonezji promujące marheanizm), słowo *tiga* (po indonezyjsku „trzy”) lub *tri* (po jawajsku „trzy”) kojarzące się chociażby z wyrażeniem *Tripanji Program PKI* (czyli „Trzy sztandary programu PKI”), kolor czerwony (kolor komunizmu), „lewicowe” piosenki takie jak „Blanja Wurung”, „Genjer-genjer” i wiele innych<sup>847</sup>.

## Państwo nekropolityczne i produkcja zbędości

Naukowcy i aktywiści związani z IPT 65, chcący zwrócić uwagę opinii międzynarodowej na tragedię z 1965 roku, w tym na więźniów politycznych, często posługują się porównaniami masowych mordów czy obozów dla tapol do Holocaustu i do obozów nazistowskich<sup>848</sup>. Obozy na Buru czy obóz w Plantungan nie były tym samym co Auschwitz czy Theresienstadt, ale więźniów łączyła ta sama niepewność co do dalszej trajektorii i końca ich życia oraz ten sam status człowieka sprowadzonego do „nagiego życia” i trwanie w stanie wyjątkowym.

---

Buru, zmarł w 2019 roku. Patrz: D. Hanan, *Cultural Specificity in Indonesian Film: Diversity in Unity*, Imprint: Palgrave Macmillan 2017.

<sup>845</sup> H. Setiawan, *Aku Eks-Tapol*, op. cit., s. 36–38.

<sup>846</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>847</sup> Ibidem, s. 44.

<sup>848</sup> Przykładowo, działania dr. Baskary Tulusa Wardai z Uniwersytetu Sanata Dharma w Yogyakarta, w tym zredagowana przez niego monografia, pierwsza w języku indonezyjskim, przybliżająca indonezyjskim czytelnikom Holocaust, ale zawierająca też teksty na temat masowych mordów w Indonezji, *Memori Genosida* (Gramedia Pustaka Utama, Jakarta 2021). Na okładce tej książki wykorzystano fotografię-ikonę z żydowskim chłopcem, Arturem Siemiątkiem, unoszącym ramiona przed karabinem hitlerowca, wykonaną w warszawskim getcie w 1943 roku.

Jak pisze Giorgio Agamben, mieszkańcy obozu zostali „ograbieni z jakiegokolwiek statusu politycznego i całkowicie sprowadzeni do nagiego życia”, a sam obóz jest „najbardziej absolutną przestrzenią biopolityczną, jaka kiedykolwiek zaistniała, przestrzenią, w której władza nie ma przed sobą niczego, z wyjątkiem czystego, niezapośredniczonego życia”<sup>849</sup>, którym dowolnie rozporządza. Odwołując się do koncepcji stanu wyjątkowego Agambena – obóz jako stan wyjątkowy, w którym znaleźli się tapol, był obszarem nierozróżnialności tego, co jest prawem, od tego, co jest poza nim<sup>850</sup>. Agamben ujmuje stan wyjątkowy nie jako polityczny instrument zarządzania kryzysowego, lecz jako ukrytą matrycę działania porządku prawnego jako takiego, opartego na suwerennej przemocy<sup>851</sup>. W przypadku Indonezji reżim wytworzył sytuację, w której wyjątek stał się regułą, permanentnym stanem wyjątkowym, środki stanu wyjątkowego stały się technikami reżimu, a działania podejmowane przez armię i służby specjalne pozostawały poza prawem. W takim ujęciu wyjątek dąży do tego, by stopić się z normą, a podmioty ludzkie podlegają nieograniczonej władzy politycznej; pojawia się przestrzeń nieodróżnialności między porządkiem a nieporządkiem, a w niej suwerenna władza, stosując przemoc, decyduje o granicy między życiem a śmiercią.

Stan wyjątkowy jest tym, co Pramoedya nazwał *pe-rumahkaca-an* – od *rumah kaca* („szklany dom”, także „szklarnia”). Jest to metafora procesu głębokiej infiltracji i kontroli społeczeństwa bezbronnego, ponieważ we wszystkich jego aspektach widocznego dla reżimu<sup>852</sup>. W tym rozumieniu obóz stanowi szklany dom, w którym wszystko jest

transparentne i bez fałszywych odbić: niezależnie od przyjętego kąta widzenia na końcu jest po prostu śmierć, nawet gdy próbuje się jedynie z tego kąta zerknąć; stosując jakiegokolwiek soczewki i bez nich; niezależnie od tego, za pomocą jakiego narzędzia się spogląda i z jakiego materiału jest ono wykonane, w każdym stylowym dodatku i w każdym momencie będzie to po prostu śmierć<sup>853</sup>.

W „państwie terrorystycznym”, jakim było wówczas zdaniem Ariela Heryanto<sup>854</sup> państwo Suharto, „prawda i moralność” były określane przez zwycięzców, a przemoc reżimu wobec własnych obywateli odzwierciedlała jego głęboki strach przed nieobliczalnymi skłonnościami narodu indonezyjskiego i wynikającymi z nich społecznymi i politycznymi „dziwacznościami”<sup>855</sup>. Tłumaczy to przemoc, jaka miała miejsce w obozach. Skoro legitymacją reżimu było tworzenie wroga bądź jego identyfikacja w wyimaginowanej postaci, jakim był ukryty komunizm, to rzeczywiście owo tworzenie wroga musiało znaleźć gdzieś swoje miejsce. Obozy odcięte od świata i opinii publicznej doskonale się nadawały do tego celu. Nekropolityczny charakter rządów

---

<sup>849</sup> G. Agamben, *Homo sacer...*, op. cit., s. 233–234.

<sup>850</sup> Ibidem, s. 33.

<sup>851</sup> G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2008.

<sup>852</sup> Pramoedya Ananta Toer, *Rumah Kaca*, Hasta Mitra, Jakarta 1988.

<sup>853</sup> Ibidem s. 135.

<sup>854</sup> A. Heryanto, *State terrorism and political identity in Indonesia. Fatally belonging*, Routledge, London-New York 2006.

<sup>855</sup> R. Elson, *In Fear of the People. Suharto and the Justification of State-Sponsored Violence under the New Order*, w: F. Colombijn, J. T. Lindblad (eds), *Roots of Violence in Indonesia. Its historical roots and its contemporary manifestations*, KITLV Press, Leiden 2002, s. 174.

reżimu uwidacznia się w reprodukcji wrogości, bezkarności, prawie do zabijania i narażania na śmierć. Reżim zawsze trwał w „stanie wojny” i był „gotowy do ataku”, gdyby tylko ukryci wrogowie ponownie chcieli zaatakować naród bądź państwo.

Rodzajem stanu wyjątkowego jest system plantacyjny, w którym życie niewolnika jest „formą życia w śmierci”<sup>856</sup>. Achille Mbembe opisuje niewolnictwo jako pierwszy przypadek biopolitycznego eksperymentu, a biopolityka niewolnictwa jest przynoszącym zyski włączeniem martwych społecznie istot. Kolonializm zdyscyplinował ciała w celu lepszego ich wykorzystania, ponieważ, jak zauważa Mbembe, uległość i produktywność idą w parze<sup>857</sup>. Orlando Patterson pisze, że po gwałtownym wykorzenieniu osoby z dotychczasowego *milieu*, jej depersonalizacji i negacji jej społecznego statusu, co stanowi zewnętrzną fazę zniewolenia, następnym etapem jest wprowadzenie niewolnika do wspólnoty jego pana, co wiąże się jednak z paradoksem wprowadzenia go jako nieistniejącego (*nonbeing*)<sup>858</sup>.

Z całą pewnością reżim Suharto korzystał z „dziedzictwa” kolonializmu w sposób opisywany przez Franza Fanona, analizującego relację między przemocą kolonialną, procesem dekolonizacji i naruszaniem praw obywateli w państwie postkolonialnym<sup>859</sup>. Terror fizyczny i psychiczny był narzędziem transformacji politycznej i społecznej, a armia okupowała własny kraj w jego własnych granicach, zastępując armię kolonialną z przeszłości, i zachowywała się jak armia okupacyjna<sup>860</sup>. Achille Mbembe również rysuje paralelę między przemocą kolonialną i postkolonialną, kiedy zauważa, że afrykańskie reżimy postkolonialne nie wymyśliły od podstaw tego, co wiedzą o rządzeniu. Ta „wiedza”, zdaniem Mbembe, powoduje, że postkolonialne reżimy tkwią w „racjonalności kolonialnej”, mającej swoje korzenie w przemocy, za pomocą której kolonializm legitymizował podstawy swojego istnienia i działania<sup>861</sup>. Podczas oglądania *wayangu* w wykonaniu więźniów na Buru Pramoedya, pisząc o błędnym kole przemocy, zauważa jej ciągłość:

Błędne koło; z punktu wyjścia do punktu wyjścia; i z powrotem. Krew, w której wszyscy się kąpaliśmy, nie sprawiła, że staliśmy się młodszy. Staliśmy się starym narodem i nadal poruszamy się w błędnym kole: od otwartych drzwi kolonializmu do otwartych drzwi postkolonializmu, krwawej łaźni po krwawej łaźni.

Ci, którzy przyszli po Aroku<sup>862</sup>, i ci, którzy przyszli po tych, którzy byli po nich, nie szli dalej; po prostu wracali do starych początków, ugięli się tuż przed powrotem, ponownie wkraczając w błędne koło. I co dalej? Kogo powinienem zapytać? Co

<sup>856</sup> A. Mbembe, *Polityka wrogości. Nekropolityka*, op. cit., s. 223.

<sup>857</sup> A. Mbembe, *On the Postcolony*, op. cit., s. 113.

<sup>858</sup> O. Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 1982, s. 38.

<sup>859</sup> Patrz: F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. Hanna Tygielska, z posłowiem J.-P. Sartre’a, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985.

<sup>860</sup> D. Feierstein, *Beyond the Binary Model National Security Doctrine in Argentina as a Way of Rethinking Genocide as a Social Practice*, w: A. L. Hinton, T. La Pointe, D. Irvin-Erickson (eds), *Hidden Genocides. Power, Knowledge, Memory*, Rutgers University Press, New Brunswick-New Jersey-London 2014, s. 72.

<sup>861</sup> Patrz: A. Mbembe, *On the Postcolony...*, op. cit., s. 24.

<sup>862</sup> Legendarny jawajski buntownik z XI–XII wieku.

w istocie jest złego w tym, że nadal poruszamy się z duchami naszych przodków w zaklętych kręgach? Tak się dzieje od wieków, prawda?

A ciała są wyrzucane w powietrze po prostu przez magiczną sztuczkę szlachetnego i delikatnego rycerza [...] ludzie zamieniają się w zwierzęta, a zwierzęta w ludzi. Nie ma ewolucji. I nie słyhać żadnej rewolucji. Gdy słońce ponownie wschodzi, bogowie, kapłani i rycerze<sup>863</sup> wracają do perspektywy swoich prawdziwych postaci. Jedynymi, którzy nie mają perspektywy, jesteśmy my, cała reszta, którzy oglądali przedstawienie<sup>864</sup>.

W systemie plantacyjnym Buru czy Plantungan odnajdujemy to, co Mbembe nazywa realizacją figury cienia i kondycji niewolnika: utratę „domu” rozumianego jako przynależność do określonej społeczności, utratę prawa do własnego ciała i utratę statusu politycznego, co odpowiada śmierci społecznej i politycznej<sup>865</sup>. Wartość niewolnika jest konsekwencją tego, że jest czyjąś własnością. Tapol byli własnością reżimu, żyli pod brutalną kontrolą, a ich nadzorcy mieli prawo, używając słów Mbembe, do „zachowywania się w okrutny i nieumiarkowany sposób”. Niewolnicze życie przejawiało się „poprzez spektakl bólu odgrywany na ciele niewolnika(-cy)”<sup>866</sup>. W systemie niewolniczym „przemoc staje się elementem zachowania”, a „pozbawianie niewolnika życia” jest „kwestią kaprysu i czystą destrukcją, których celem jest wdrażanie terroru”<sup>867</sup>. Świat taki Mbembe nazywa światem życia w śmierci<sup>868</sup>. W obozach na Buru widać także kolonialny proces przejścia, wyznaczenia i utrzymania kontroli nad fizycznym obszarem geograficznym oraz „zapisania na ziemi nowego zestawu społecznych i przestrzennych relacji”<sup>869</sup>. Jak pisze dalej Mbembe, wyznaczenie nowych relacji przestrzennych (terytorialnych) było równoznaczne z wytwarzaniem granic i hierarchii, stref i enklaw, zniesieniem obowiązujących dotychczas relacji własnościowych, klasyfikacją ludzi według różnych kategorii, wydobywaniem zasobów naturalnych i wytwarzaniem ogromnego rezerwuaru wyobrażeń kulturowych<sup>870</sup>. Obozy „dotknęły” nie tylko więźniów politycznych, ale i rdzenne grupy zamieszkujące wyspę oraz migrantów wewnętrznych, przybyłych z innych wysp i osiadłych na Buru. Dla tych różnych grup armia wprowadziła różne prawa w różnych celach. W ten sposób wyspa jako przestrzeń stała się żywą materią suwerenności i przemocy<sup>871</sup>.

Nekropolityka reżimu Suharto, wykorzystanie władzy społecznej, politycznej i wojskowej do decydowania o tym, że niektórzy ludzie mogą żyć (i pod jakimi warunkami mogą żyć), a inni muszą umrzeć (i w jaki sposób mają umrzeć), pociągały za sobą coś więcej niż prawo do zabijania, przywłaszczone sobie przez armię i wyszkolone przez nią bojówki. Obejmowało to także prawo do narzucenia śmierci społecznej, obywatelskiej,

---

<sup>863</sup> Chodzi tu o postacie z *wayangu*.

<sup>864</sup> Pramodya Ananta Toer, *Nyanyi Sunyi...*, op. cit., s. 38–40.

<sup>865</sup> A. Mbembe, *Polityka wrogości. Nekropolityka*, op. cit., s. 222.

<sup>866</sup> Ibidem, s. 223.

<sup>867</sup> Ibidem, s. 222–223.

<sup>868</sup> A. Mbembe, *Critique of Black Reason*, trans. L. Dubois, Duke University Press, Durham and London 2017.

<sup>869</sup> A. Mbembe, *Polityka wrogości, Nekropolityka*, op. cit., s. 230.

<sup>870</sup> Ibidem.

<sup>871</sup> Ibidem.



prawo do zniewolenia oraz inne różne formy przemocy politycznej. Więźniowie zostali naznaczeni nieusuwalną wadą, decydującą o ich przeznaczeniu. Piętno, które wciąż noszą ocalali i ich rodziny, świadczy o szerokim wpływie nekropolitycznej hegemonii reżimu Nowego Porządku.

Reżim stawał jednak przed koniecznością rozwiązania kwestii, jak dokonać włączającego wyłączenia więźniów. Sposobem była wspomniana już wcześniej szeroko zakrojona propaganda o obozach jako projekcie rehabilitacji społecznej poprzez pracę. Nekropolityczne państwo Suharto nie tylko mogło według swego uznania odebrać życie, ale mogło też życie lekceważyć i dotyczyło to całego społeczeństwa. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych społeczeństwo indonezyjskie, zajęte codziennym życiem i codziennymi problemami, sukcesywnie manipulowane propagandą, przyjmowało wszystko, co reżim przedstawiał. Mbembe zwraca uwagę, że podczas gdy stosunki kolonialne charakteryzowały się oporem wobec zewnętrznego ciemńyciela lub współpracą z nim, stosunki postkolonialne w społeczeństwie komplikuje ich „towarzyskość” (*conviviality*) lub zażyłość między ludnością a lokalną elitą<sup>872</sup>. Armia na wszystkich szczeblach swojej hierarchii, jako „sprawca niepodległości”, cieszyła się uznaniem i prestiżem społecznym, a jej działania były szeroko akceptowane przez społeczeństwo.

Wspomniana wcześniej koncepcja „pływającej masy” w reżimie Suharto przywodzi na myśl dyskusję Baudrillarda o niekontrolowanej niemej i głuchej masie, bez „historii, którą można by spisać; ani przeszłej, ani przyszłej”, „bez pragnień, które mogłyby spełnić”<sup>873</sup>. Koncepcja „pływającej masy” opierała się na założeniu, że naród indonezyjski (a dokładnie masy wiejskie) jest niedojrzały do demokracji, nie potrafi samodzielnie myśleć, jest podatny na manipulacje i niebezpieczne, wrogie państwu ideologie, na co dowodów dostarczały wydarzenia z przeszłości, czyli działania PKI i masowych organizacji lewicowych<sup>874</sup>. Było to odwrotnością wcześniejszych postulatów i wysiłków Sukarno, by zmobilizować politycznie jak największe masy społeczne. Hersri Setiawan dokonuje gorzkiego porównania narodu w państwie Suharto do narodu o duszy *kintel*, małej szarej ropuchy, lekko dotkniętej i natychmiast wypełniającej się powietrzem, żeby powiększając swój rozmiar, zakamuflować swój strach. „Naród *kintel* jest głupim narodem bez wnętrzości”<sup>875</sup>. Nie sądzę, żeby autor w ten sposób chciał obrazić swój naród. Chodziło raczej o pokazanie słabości społeczeństwa indonezyjskiego pod władzą reżimu Suharto.

---

<sup>872</sup> A. Mbembe, *On the Postcolony...*, op. cit., s. 104.

<sup>873</sup> Patrz: J. Baudrillard, *W cieniu milczącej większości albo kres sfery społecznej*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2006, s. 7.

<sup>874</sup> Patrz także rozdział 2. „Polityka pamięci – polityka wrogości”.

<sup>875</sup> H. Setiawan, *Aku Eks-Tapol*, op. cit., s. 8.

## Rozdział 4. Strategie milczenia i praktyki zrywania milczenia

### Powrót

#### Sprawa obozów na arenie międzynarodowej

Po masowych morderstwach w 1965 roku przez co najmniej kolejnych dziesięć lat najbardziej znacząca krytyka reżimu Suharto pochodziła nie ze strony jakiegokolwiek rządu lub organu międzyrządowego, ale garstki zagranicznych naukowców i organizacji pozarządowych<sup>876</sup>. Oficjalne dane rządowe wskazujące na liczbę zatrzymanych w Indonezji wahały się od sześciuset tysięcy do siedmiuset pięćdziesięciu tysięcy osób, a Amnesty International szacowała, że od pięćdziesięciu pięciu tysięcy do stu tysięcy osób pozostawało w więzieniach bez procesu sądowego<sup>877</sup>. W literaturze znajdziemy też dane mówiące o milionie, a nawet półtora miliona zatrzymanych między 1965 a 1979 rokiem<sup>878</sup>. Annie Pohlman, na podstawie własnych pogłębionych badań, szacuje, że piętnaście procent z tych osób to kobiety, ale wskazuje też, że nie ma sposobu, aby dowiedzieć się, ile kobiet i dziewcząt (ale także mężczyzn i chłopców) zostało zatrzymanych od czasu próby zamachu stanu<sup>879</sup>. Nieznana jest i nigdy nie będzie znana liczba osób zmarłych w więzieniach i obozach w wyniku tortur, innych form celowej lub niezamierzonej przemocy, głodu, przepracowania i chorób w pierwszej dekadzie po masowych mordach.

Zarówno w latach siedemdziesiątych, jak i wcześniej w aparacie Suharto nie było żadnego oporu przeciwko korzystaniu z przymusowej pracy tysięcy więźniów w kraju, reżim spotkał się natomiast z silną presją ze strony obcych rządów i instytucji międzynarodowych zajmujących się przestrzeganiem praw człowieka na świecie. Podczas wizyty w Anglii i Francji w 1973 roku Suharto musiał się zmierzyć z demonstracjami aktywistów, studentów, artystów i filmowców. Organizacja pozarządowa Tapol w Wielkiej Brytanii pod przewodnictwem Carmel Budiardjo prowadziła szereg kampanii dotyczących naruszeń praw człowieka w Indonezji. Na rzecz więźniów indonezyjskich działały także Amnesty International, International Commission of Jurists oraz grupy kościelne.

Organizacja Tapol została założona w 1973 roku jako brytyjska kampania na rzecz uwolnienia indonezyjskich więźniów politycznych. Misją tej organizacji było zapewnienie wolności dziesiątkom tysięcy więźniów politycznych, z których prawie wszyscy byli przetrzymywani bez procesu. Działalność organizacji wiąże się bezpośrednio z historią jej założycielki, Carmel Budiardjo, urodzonej w Wielkiej Brytanii, gdzie ukończyła studia. Następnie w Pradze pracowała na rzecz międzynarodowej organizacji studenckiej i wzięła ślub z indonezyjskim urzędnikiem rządowym Suwondo Budiardjo. W 1952 roku wyjechała do Indonezji i w latach 1955–1965 pracowała jako analityczka do spraw ekonomicznych

---

<sup>876</sup> G. Robinson, *The killing season...*, op. cit., s. 261.

<sup>877</sup> Amnesty International, *Indonesia: An Amnesty International Report*, Amnesty International's Publication, London, 1977, s. 41–44.

<sup>878</sup> Patrz: G. Fealy, *The Release of Indonesia's Political Prisoners: Domestic Versus Foreign Policy, 1975–1979*, Monash Asia Institute, Clayton 1995.

<sup>879</sup> A. Pohlman, *Sexual violence...*, op. cit.

w indonezyjskim wydziale spraw zagranicznych w Jakarcie, działała w lewicowej organizacji akademickiej oraz w indonezyjskiej partii komunistycznej. W 1965 roku została odwołana z Ministerstwa Spraw Zagranicznych po przejściu władzy przez generała Suharto. Jej mąż został uwięziony za „przestępstwa polityczne” w 1968 roku, ona także została aresztowana i była przetrzymywana bez procesu przez trzy lata, do listopada 1971 roku, kiedy została zwolniona i wydalona z Indonezji. Jej mąż pozostał w więzieniu przez kolejne siedem lat. Misją Budiardjo było doprowadzenie do uwolnienia tysięcy więźniów przetrzymywanych po represjach antykomunistycznych w 1965 roku<sup>880</sup>. Była jedyną tapol pochodzenia europejskiego. Jako bezpośrednio doświadczona życiem więziennym była osobą wiarygodną, więc jej wysiłki na rzecz nagłośnienia sytuacji więźniów spotykały się z uwagą ze strony międzynarodowych organizacji działających na rzecz praw człowieka i opinii publicznej.

Kulminacją działań Tapolu i innych organizacji była kampania przeprowadzona przez Amnesty International i jej raport opublikowany w 1977 roku. W tym samym roku ta organizacja otrzymała Pokojową Nagrodę Nobla. Jej działania przyciągnęły uwagę zachodnich elit, co zbiegło się w czasie z rosnącą świadomością problemu więźniów politycznych w Związku Radzieckim i Europie Wschodniej, a także intensywnym rozwojem międzynarodowego ruchu na rzecz praw człowieka<sup>881</sup>. Fakt, że wielu więźniów politycznych w Indonezji, a tak to przedstawiano opinii międzynarodowej, było szanowanymi intelektualistami i postaciami ze świata kultury, sprawił, że problem był zrozumiały dla wykształconej klasy średniej w Ameryce Północnej i Europie<sup>882</sup>. Z pewnością obraz intelektualistów wykonujących katorżniczą pracę w polu czy przy świniami nijak nie pasował do wcześniejszych obrazów „komunistów” próbujących przejąć władzę w Indonezji, którymi karmiono „zachodnią” opinię publiczną dziesięć lat wcześniej.

W ten sposób więźniowie, choć wciąż podlegający suwerennemu stanowi wykluczenia, wtargnęli na powrót w przestrzeń, która była widzialna. Zdaniem Ariefa Budimana kampanie organizacji Tapol były skuteczne i ugruntowały pogląd opinii publicznej na kwestię więźniów politycznych. Indonezja miała wówczas najwięcej więźniów politycznych na świecie, określano ją we Francji jako *le plus grand prison du monde* („największe więzienie na świecie”). Stany Zjednoczone wspierające reżim Suharto miały coraz więcej problemów z uzasadnieniem pomocy finansowej i inwestycji kapitałowych w Indonezji. Aby odwrócić uwagę międzynarodowej opinii publicznej od dostaw broni do tego kraju, w latach 1977–1978 Stany Zjednoczone naciskały na reżim Suharto, by ten

---

<sup>880</sup> Z biegiem lat organizacja Tapol poszerzyła zakres swojej działalności w celu promowania pokoju i demokracji oraz walki na rzecz ofiar wszelkich form ucisku w całej Indonezji i Timorze Wschodnim, a obecnie także w Papui Zachodniej. Patrz: *Carmel Budiardjo, founder of TAPOL*, <https://www.tapol.org/about-us/carmel> [dostęp: 20.01.2020]. Na temat swoich doświadczeń w indonezyjskich obozach Budiardjo pisze we wspomnieniach *Surviving Indonesia's Gulag: A Western Woman Tells Her Story*, Cassell, London 1996.

<sup>881</sup> W latach siedemdziesiątych intensywnie rozwijał się ruch obrony praw człowieka i zaczęły powstawać międzynarodowe organizacje pozarządowe, m.in. upominające się o uwolnienie więźniów politycznych.

<sup>882</sup> G. Robinson, *The killing season...*, op. cit., s. 262.

uwolnił tapol<sup>883</sup>. Ostatecznie prezydent Carter wezwał Suharto do uwolnienia więźniów politycznych pod groźbą zaprzestania pomocy rozwojowej<sup>884</sup>.

Z powodu nasilających się protestów na świecie pozwalano zewnętrznym organizacjom i zagranicznym dziennikarzom odwiedzać obozy i rozmawiać z więźniami. Wszystko odbywało się oczywiście pod czujnym okiem armii, która przykładowo z obozu II Wanareja na Buru zrobiła „okno wystawowe” (*jendela pajangan*), a z więźniów lalki jak w teatrze *wayang*<sup>885</sup>. Reżim prezentował przy tym różnorodne wyjaśnienia, z których żadne nie mogło być wiarygodnym uzasadnieniem dla dalszego przetrzymywania tak wielu więźniów bez postawienia im formalnych zarzutów i bez procesu. Mimo licznych starań reżim nie był w stanie ukryć, że tworząc obozy pracy przymusowej dla więźniów politycznych, powołał tym samym do życia nowy system niewolnictwa. Wizyty Międzynarodowego Komitetu Czerwonego Krzyża w Plantungan i Buru zwróciły międzynarodową uwagę na los więźniów. Po tym, począwszy od 1975 roku, większość więźniów kategorii B została zwolniona<sup>886</sup>.

Ostatecznie, gdy w 1976 roku Indonezji groziło zawieszenie członkostwa w Międzynarodowej Organizacji Pracy, Suharto zobowiązał się do uwolnienia więźniów w ciągu dwóch kolejnych lat. Decyzja o zwolnieniu większości więźniów politycznych była więc wynikiem dużej międzynarodowej kampanii organizacji praw człowieka, a także pozycji rządu Stanów Zjednoczonych i nastąpiła w czasie, gdy Indonezja była zależna od inwestycji zewnętrznych, dostaw broni i narażona na zewnętrzne naciski ekonomiczne.

### Testy na „komunizm” i przysięga

Co jakiś czas do obozów przyjeżdżali indonezyjscy „eksperci”, żeby przeprowadzić testy psychologiczne. Miały one ustalić, czy więźniów można już zwolnić. Wyznacznikiem miała być zmiana w ich światopoglądzie, zaakceptowanie reżimu i wykazanie się lojalnością wobec Nowego Porządku. Testy miały sprawdzić, na ile więźniowie są wciąż ogarnięci „demoralizującymi ideami” (*gagasan-gagasan sesat*, czyli dosł. „wypaczone, błędne pomysły, idee”) oraz czy wciąż wykazują postawę przeciwko Pancasila<sup>887</sup>. Między innymi stosowali test Rorschacha, mający na celu zmierzenie odchyleń psychologicznych więźniów, w ten sposób sugerując, że komunizm to defekt psychiczny. Testy te były przeprowadzane także, zanim pozwolono zamieszkać rodzinom więźniów na Buru. Tylko do tych „rokujących poprawę” mogła dołączyć rodzina. To było już kolejne zaangażowanie lekarzy i psychologów w działania reżimu. Już podczas pierwszych aresztowań

---

<sup>883</sup> Dostarczanej broni, w tym samolotów bojowych, indonezyjskie wojsko używało m.in. do kontrolowania wewnętrznych obszarów podczas okupacji Timoru Wschodniego po inwazji w 1975 roku, patrz: *President Carter, Human Rights and Indonesia*, „Tapol Bulletin”, April 1977, no. 21, [https://vuir.vu.edu.au/26406/1/TAPOL21\\_compressed.pdf](https://vuir.vu.edu.au/26406/1/TAPOL21_compressed.pdf) [dostęp: 20.01.2020]; C. Budiardjo, *A global failure on human rights in East Timor*, Tapol 15.05.1999, <https://www.tapol.org/briefings/global-failure-human-rights-east-timor> [dostęp: 20.01.2020].

<sup>884</sup> I. G. Krisnadi, *Dampak G30S...*, op. cit.

<sup>885</sup> R. Mrázek, *Pramoedya Ananta Toer dan kenangan Buru*, Mata Bangsa, Yogyakarta 2015, s. 90–91.

<sup>886</sup> G. Fealy, *The Release...*, op. cit.

<sup>887</sup> M. Bustam, op. cit., s. 185.

psychologowie będący na usługach armii doradzali, kiedy bicie jest maksymalnie efektywne<sup>888</sup>.

Do przeprowadzenia (trzeciej fali) testów na więźniach przed ich planowanym zwolnieniem także wyznaczono psychologów, żeby ci, posługując się naukowymi metodami, opracowali specjalne narzędzia mające zmierzyć „poziom komunizmu” u więźniów. W ten sposób, powołując się na autorytet naukowy psychologów, którzy stawali się zastępczymi sędziami, armia uzasadniała długotrwałe uwięzienie i późniejsze represjonowanie więźniów. Niestabilność umysłowa więźniów, udowodniana w testach, była dowodem na konieczność ich izolacji od społeczeństwa. Począwszy od 1978 roku, kiedy reżim wiedział już, że musi prędzej czy później zwolnić przetrzymywanych więźniów, zmieniono cel testów. Odpowiedzialność za ich opracowanie i przeprowadzenie spoczęła na generale Sumitro, szefie Wojskowej Służby Psychologicznej w Bandungu, który z pomocą rodzimych psychologów z Uniwersytetu Indonezyjskiego z Jakarty i zagranicznych naukowców z USA i uniwersytetów z Holandii opracował „naukowe” testy w celu ustalenia stopnia indoktrynacji komunistycznej u więźniów politycznych. Testy miały być podstawą do ustalenia momentu zwolnienia danego więźnia i późniejszego poziomu nadzoru, jakiego w mniemaniu reżimu wymagali więźniowie po ich uwolnieniu. Opracowanie testów zajęło dwa lata, a skuteczność wykrycia za ich pomocą „tożsamości komunistycznej” miała rzekomo sięgać od siedemdziesięciu do osiemdziesięciu procent<sup>889</sup>. Na ich podstawie więźniów podzielono na kategorie uwzględniające poziom świadomości ideologicznej, począwszy od K (*keras* – twarda, ciężka) do L (*lunak* – miękka, łagodna), oznaczając jednocześnie subkategorie L0, L1 i L2<sup>890</sup>. Więźniowie kategorii L0 zostali zwolnieni jako pierwsi. Więźniowie byli monitorowani co sześć miesięcy, aby sprawdzić, czy osoby zaklasyfikowane jako K, które były zmuszone do poddania się programom głębokiej indoktrynacji, przeszły do niższej kategorii. Po kilku rundach takich testów w Plantungan czterdzieści pięć więźniarek sklasyfikowanych jako K wtedy właśnie zostało przeniesionych do surowego więzienia Bulu w Semarangu, o czym wspomina Mia Bustam. Była więźniarka tak opisuje jedną z wizyt psychologów i prowadzone przez nich testy:

Te pytania były często irytujące i wydawało się, że mają nas wprowadzić w pułapkę. To oznaczało, że z naszych odpowiedzi mieli być w stanie stwierdzić, czy zmieniliśmy nasz sposób myślenia na zgodny ze schematem Nowego Porządku, czy nadal jesteśmy owładnięci „błędными pomysłami” i jesteśmy „anty-Pancasila”. Anty-Pancasila! Świat Indonezji rzeczywiście został wyrócony do góry nogami. Kto jest anty-Pancasila? Jeśli my nimi jesteśmy, to kim są ludzie Orba? [...]

Haftuję dekorację ścienną, którą potem chcę przekazać mojemu dziecku. Haft przedstawia dwoje moich pierwszych wnuków, wciąż małych. W tle widać pole

<sup>888</sup> Patrz: S.E. Wieringa, N. Katjasungkana, op. cit., s. 138.

<sup>889</sup> Patrz: S. E. Wieringa, N. Katjasungkana, op. cit., s. 133–134. Zdaniem badaczek holenderscy naukowcy biorący udział w budowie i organizacji wydziału psychologii na Uniwersytecie Indonezyjskim, uczestnicząc w opracowaniu testów, mieli świadomość, że ich indonezyjscy koledzy mieli powiązania z armią i służbami specjalnymi i że testy mogły być wykorzystane do celów armii (s. 138). Zawirowania polityczne i gospodarcze w połączeniu ze skutkami zimnej wojny były wymieniane jako powody, dla których intelektualiści zgodzili się uczestniczyć w działaniach, które należy postrzegać jako sprzeczne ze wszelkimi zasadami akademickimi (s. 142).

<sup>890</sup> A. D. Lestariningsih, op. cit., s. 258.

ryżowe z poślótkłym ryżem i pasmo górskie w oddali. Na skraju pól ryżowych w cieniu drzew znajduje się wioska. Atmosfera jest poranna, a słońce prawie wzeszło, więc niebo za górami jest pomarańczowoczerwone. Moje marzenie, mój dom na obrzeżach tej wioski i dwoje moich wnuków patrzących na dom swojej babci. Na pytanie mężczyzny, co przedstawia haft, odpowiedziałam właśnie w ten sposób. Jaki był komentarz psychologa? Ze znaczącym uśmiechem powiedział: „To jest myślenie życzeniowe wszystkich *ibu* tutaj. Czerwonawe niebo za tą górą oznacza, że *ibu* ma w myślach obraz powrotu PKI”.

Nie czułam potrzeby się kłócić. Niech sobie to wszystko bełkocze, ponieważ to w istocie należy do jego obowiązków – złapać każdego pragnącego powrotu tego, co zostało stracone<sup>891</sup>.

Pierwsi więźniowie, pochodzący z różnych regionów Jawy: Jawy Wschodniej, Jawy Środkowej, Jakarty i Jawy Zachodniej zostali „uwolnieni” z Buru 15 grudnia 1977 roku (było to tysiąc pięciuset więźniów). Razem z odpływającymi więźniami Buru opuszczały także jednostki wojskowe. W tym czasie inni więźniowie nadal uprawiali ziemię na wyspie, hodowali zwierzęta, pracowali przy wyрубie dżungli i zwiększali zyski wojska. Stu dziewięciu więźniów zdecydowało się zostać na wyspie<sup>892</sup>, a ci, którzy nie chcieli tam pozostać, opuścili ją 20 grudnia 1979 roku. W tym dniu, wczesnym rankiem nie odezwał się dzwon wzywający tapol do pracy, jak miało to miejsce przez wcześniejszych dziesięć lat. Wieża strażnicza była pusta<sup>893</sup>. Żołnierze dołączyli do więźniów tłoczących się na trzech łodziach, by dostać się na statek R.I. Tanjung Pandan, który miał zabrać wszystkich na Jawę z zatoki Kayeli. Największa liczba więźniów opuściła wyspę rok wcześniej, tj. w 1978 roku (cztery tysiące więźniów). W 1979 roku było ich na statku płynącym na Jawę ponad dwa tysiące<sup>894</sup>. Buru zostało „opróżnione” (*kosong*).

Wojsko stanęło przed wyzwaniem, w jaki sposób utrzymać to, co wypracowali więźniowie. Rząd i armia nie chcieli zostawić dorobku więźniów lokalnej ludności, ponieważ to nie gwarantowało, że ziemia będzie dalej uprawiana. Buru była wówczas spichlerzem nie tylko dla całego archipelagu Moluków, ale i Jawy. Reżim postarał się zatem o zwiększenie liczby transmigrantów, którzy przybyli na wyspę w październiku 1980 roku<sup>895</sup>. Nie było łatwo ich tam ściągnąć. Kilkanaście lat propagandy reżimu o obozach dla komunistów sprawiło, że Buru była postrzegana przez społeczeństwo Jawy jako wyspa „zła, demoniczna, skażona”. Obawiano się przeprowadzki na wyspę, na której mieszkali i mogli przebywać po uwolnieniu „kryminaliści”. Stanowiło to dla potencjalnych transmigrantów barierę psychologiczną. Stąd też wśród zarządzających projektem pojawiły się różne pomysły, w jaki sposób przekonać Jawajczyków do przeniesienia się na Buru mimo złej sławy tej wyspy. Jednym z nich była zmiana nazwy wyspy na „Kayeli”, od zatoki Kayeli, najbardziej rozpoznawalnego miejsca na Buru, byłego fortu holenderskiego.

---

<sup>891</sup> M. Bustam, op. cit., s. 235–236.

<sup>892</sup> Informacje o tym, ilu więźniów zostało na wyspie, są często sprzeczne. Podaje się między innymi, że pozostało ich tam trzystu, ale po krwawym konflikcie na Molukach, wybuchłym w 1999 roku, część z nich zdecydowała się wrócić na Jawę. Patrz: Sri Lestari, op. cit.

<sup>893</sup> Pak Karto, rozmowa w Mako, Buru, 12.08.2019.

<sup>894</sup> I. G. Krisnadi, *Dampak G30S...*, op. cit.

<sup>895</sup> Pak Karto, rozmowa w Mako, Buru, 12.08.2019.

Propozycją gazety „Kompas” była nazwa *Pulau Bebas*. *Bebas* w języku indonezyjskim oznacza dosłownie „wolna”, ale też i „za darmo”. Jest synonimem słowa *berdikari* bądź *mandiri*, co oznacza „niezależny”, oraz wreszcie synonimem tak często wybrzmiewającego w historii Indonezji i we wszystkich pieśniach patriotycznych *merdeka*, czyli po prostu „wolność”. „Kompas” proponował zresztą także i nazwę *Pulau Merdeka*, czyli Wyspa Wolności. Wszystkie pomysły jednak zostały odrzucone przez ówczesnego dowódcę służb – Pangkopkamtiba Laksamana Sudomo.

Po uwolnieniu wszystkich więźniów politycznych teren „obozów rehabilitacji” został przekształcony w ziemię transmigrancką. Z zapisów magazynu „Tempo”<sup>896</sup> wynika, że po dziesięciu latach pracy tapol na wyspie powstało trzy tysiące trzysta dwadzieścia sześć hektarów obszarów rolnych, z czego tysiąc siedemset dziesięć to pola ryżowe. Już w tamtym czasie wyspa była w stanie zaspokoić zapotrzebowanie żywnościowe jej mieszkańców. Wówczas też populacja wyspy sięgnęła stu siedmiu tysięcy mieszkańców. Wśród nich byli także migranci, przede wszystkim z wysp Ambon, Sulawesi i Buton. Dwieście trzydzieści pięć tysięcy hektarów zostało przeznaczonych dla programu *Transmigrasi*, z czego na grunty uprawne dwadzieścia tysięcy hektarów (czternaście tysięcy hektarów dla pól ryżowych i sześć tysięcy hektarów na pastwiska)<sup>897</sup>.

Byli więźniowie polityczni, którzy zdecydowali się pozostać na wyspie, zostali włączeni do programu transmigracji na zasadzie pierwszeństwa. Mogli wybrać sobie ziemię i miejsce do zamieszkania, choć rodziny tapol w Savanajai zostawały po prostu w domach, w których mieszkały. Otrzymały dwa hektary gruntu rolnego i działkę wraz z domem, a także pomoc żywnościową i rolniczą<sup>898</sup>. Rząd ogłosił realizację „projektu” *Inrehab Buru* sukcesem rozwojowym i społecznym.

Mimo ogłoszenia przez rząd, że będą stopniowo uwalniani z wyspy Buru, więźniowie wcale nie poczuli radości. „Może byli wśród nas tacy, co się cieszyli, ale większość odczuwała niepokój i panował wszędzie pesymizm”<sup>899</sup>, wspominał Pak Broto. Po wielu latach uwięzienia i zesłania więźniowie w żaden sposób nie ufali reżimowi. Informacje o kolejnym etapie, który im szykowano, w sposób naturalny budziły w nich strach. Zastanawiali się, gdzie teraz zostaną przerwani wszyscy więźniowie i w jaki sposób zostaną wykorzystani. „Może na kolejną dziką wyspę, żeby ją zagospodarować? Całkiem poważnie rozważano taką możliwość wśród więźniów”, dodał mój rozmówca<sup>900</sup>. Gdy już było wiadome, że rzeczywiście wrócą na Jawę, ich obawy wcale nie ustąpiły. Więźniowie nie byli już „swoi” na Jawie, nie mieli też prawa pobytu na Buru, gdzie dla rdzennej ludności byli Obcymi, Jawajczykami. W ten sposób ostatecznie utracili swoją tożsamość z czasów przed aresztowaniem.

Już w chwili powrotu na Jawę i „zwolnienia” okazało się, że słusznie uważali, że nie należy ufać reżimowi. Pierwszą oznaką, że rząd nie zamierza zrezygnować z represji wobec więźniów, było to, że każdy z powracających więźniów musiał podpisać

---

<sup>896</sup> *Siapa mau ke Pulau Buru?*, „Tempo” 23.12.1978, w: *Antara Buru dan Nusakambangan – Cerita dari Pulau Pengasingan*, TEMPO Publishing 2020, s. 14.

<sup>897</sup> Pak Budi, rozmowa w Savanajai, Buru, 10.08.2019.

<sup>898</sup> Pak Karto, rozmowa w Mako, Buru, 12.08.2019.

<sup>899</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

<sup>900</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

„przysięgę”, na którą składało się sześć punktów, a ich treść *de facto* potwierdzała, że więźniowie przynależeli do G30S. W przysiędze każdy był więzień zobowiązywał się, że nie będzie prowadzić działań na rzecz szerzenia/rozwijania ideologii lub nauk komunizmu/marksizmu i leninizmu w żadnych jego formach i przejawach. Więzień przysięgał też, że nie będzie podejmować działań w jakiegokolwiek formie, która mogłaby spowodować zakłócenie bezpieczeństwa, porządku i stabilności politycznej, w tym w szczególności nie dopuści się zdrady wobec narodu i Republiki Indonezji opartej na Pancasila i konstytucji z 1945 roku. Więzień podpisywał, że jest gotowy na każde wezwanie władzy do udzielenia informacji oraz do tego, by być świadkiem na rozprawie sądowej, jeśli to konieczne. Ponadto zmuszono go do „szczerzej akceptacji” wszystkich działań podjętych przeciwko niemu, w tym w ramach polityki rządu Indonezji w dziedzinie bezpieczeństwa i porządku, zastosowanych w wyniku buntu/zdrady G30S/PKI. Przymuszono każdego więźnia do podpisania oświadczenia, że nie występuje żadnych żądań ani nie będzie wnioskował o proces sądowy przeciwko rządowi Indonezji. Na koniec powracający do społeczeństwa przysięgali, że szczerze poświęcą się ojczyźnie i narodowi oraz będą przestrzegać wszystkich obowiązujących praw i przepisów i będą uważać, by nie zostać wykorzystanymi przez G30S/PKI i/lub w ramach jakiegokolwiek innej działalności wywrotowej<sup>901</sup>.

Podpisywanie „przysięgi” było częścią „Ceremonii uwolnienia” (*Upacara Pembebasan*). Jeden z więźniów powracających z Buru, który wrócił do Semarangu, wspomina, że w jednym miejscu – hali sportowej – zebrano wszystkich więźniów wraz z czekającymi na nich rodzinami. „To było jak morze szlochających ludzi”. Po odśpiewaniu hymnu Indonezji oraz po złożeniu właściwej przysięgi i obietnicy (*Sumpah dan Janji*) każdy z więźniów otrzymał *Surat Tanda Pembebasan* („Świadectwo uwolnienia”). Na zakończenie kazano wszystkim zaśpiewać pieśń *Padamu Negeri* („Ku Tobie, Kraju”), po czym więźniowie mogli połączyć się ze swoimi rodzinami. „Natychmiast wybuchł ryk wzruszenia, radości, szczęścia. Nastął czas, żeby tęsknota, która zgęstniała, a nawet skamieniała, zaczęła się rozpuszczać”<sup>902</sup>.

### **„Zwrócenie społeczności”**

Z relacji więźniów wynika, że – przynajmniej początkowo – większość z nich została dobrze przyjęta przez swoje rodziny, jak na przykład Ibu Sumilah przez swoich rodziców. Miała czternaście lat, gdy w 1966 roku została aresztowana, uwięziona i była torturowana. Dopiero w 1971 roku w obozie w Plantungan dowiedziała się, że została aresztowana przez pomyłkę, ponieważ poszukiwano innej osoby o tym samym nazwisku. Ibu Sumilah wyszła na wolność 27 kwietnia 1979 roku i wróciła do swojej rodziny w Prambanan. Jej rodzice zorganizowali ceremonię, żeby uczcić jej uwolnienie. Wierząc wcześniej, że ich zmarłe dziecko reinkarnowało się w żółwiu, ubrali go w jej ubranie, a następnie je zdjęli

---

<sup>901</sup> H. Krisdianto (ed.), *Memoar Oei Hiem Hwie. Dari Pulau Buru Sampai Medayu Agung*, Wastu Lanas Grafika, Surabaya 2015, s. 181.

<sup>902</sup> Pak Budi, rozmowa w Savanajai, Buru, 10.08.2019.



i powiedzieli: „Moje dziecko umarło, a teraz znowu żyje” (*anak saya meninggal, tapi dia sekarang hidup kembali*)<sup>903</sup>.

Niektóre kobiety nigdy nie dotarły do swoich domów. Wspomnienia więźniów są przepełnione takimi historiami jak historia Ibu Sus, która przed aresztowaniem w 1965 roku była wykładowczynią uniwersytecką w Yogyakarta. Jeden z poruczników wykorzystał jej sytuację, byłej więźniarki z piętnem „*lonte (suki) Gerwani*”, i pod groźbą umieszczenia jej z powrotem w więzieniu zabrał ją na Kalimantan, gdzie przez kilka lat więził i gwałcił, a potem wyrzucił z dwójką dzieci z domu. Kobieta, bez rodziny i kontaktów, z symbolem ET w dowodzie osobistym, nie miała szans utrzymać samotnie dzieci i siebie. Próba złożenia skargi na oprawcę zakończyła się dla niej trzymiesięcznym aresztem, podczas którego ponownie była wielokrotnie wykorzystywana seksualnie i zaszła w ciążę. Po zwolnieniu z aresztu, dzięki znajomości języka angielskiego, znalazła pracę w australijskiej firmie i ostatecznie wyemigrowała po wielu trudnych latach do Australii<sup>904</sup>. Jej przypadek nie jest odosobniony. Oprawca Ibu Sus nie był wcześniej żonaty, ale zdarzało się, że kobieta zostawała sprzątaczką, kucharką, praczką i niewolnicą seksualną w domu członka armii bądź służb specjalnych, czyli szanowanego członka społeczności, a o jej losie wiedziała cała lokalna ludność<sup>905</sup>.

Gdy mijała pierwsza radość z ponownego połączenia się z rodzinami, okazywało się, że powrót na Jawę jest bardzo problematyczny zarówno dla byłych więźniów, jak i członków ich rodzin. Mimo że zostali zwolnieni, nigdy nie stali się faktycznie wolni. Jak w swoich wspomnieniach napisał Suparman, były więzień Buru: „Nie chcę powiedzieć, że zostaliśmy »uwolnieni«, ponieważ prawda jest taka, że kiedy wróciliśmy na Jawę, w ogóle nie byliśmy wolni”<sup>906</sup>. Sumiyarsi Siwirini, była więźniarka, powiedziała, że jeśli „wolność osobista jest ograniczona, to oznacza, że dana osoba nie jest wolna”<sup>907</sup>.

Byli więźniowie nadal spotykali się z surowymi zinstytucjonalizowanymi represjami. Zostali poddani ponownie szczegółowej kategoryzacji<sup>908</sup>. Stygmatyzowano ich poprzez umieszczenie w ich dowodach osobistych symbolu ET, co oznaczało *eks tahanan politik*, czyli „były więzień polityczny”. Nie „tę uroczą istotę pozaziemską z kosmosu”, jak pisze ironicznie Mia Bustam, a „piętno określające obywateli klasy »koziej«, znacznie poniżej wszystkich tych »czystych« i »nieskazitelnych«”<sup>909</sup>. Jest to najbardziej znany mechanizm oficjalnej dyskryminacji, bezpośrednio nasuwający skojarzenie z nazistowskimi Niemcami czy reżimem apartheidu w Republice Południowej Afryki. Wielu badaczy porównało symbol ET do gwiazdy Dawida, którą Żydzi musieli nosić pod rządami nazistów<sup>910</sup>. Oprócz nieodłącznej niesprawiedliwości wskutek oznaczania i piętnowania za zbrodnie, których nie popełnili i o które nigdy ich nie oskarżono, posiadanie znaku ET powodowało bardzo

<sup>903</sup> Wspomnienia Ibu Sumilah: D. Yuniar, M. Easton (red.), op. cit., s. 69. Wywiad z Ibu Sumilah: A. Pohlman, *Women...*, op. cit., s. 40–42.

<sup>904</sup> Ita F. Nadia, *Suara Perempuan Korban Tragedi '65*, Galang Press, Jakarta 2007, s. 127–132.

<sup>905</sup> Pak Budi, rozmowa w Savanajai, Buru, 10.08.2019.

<sup>906</sup> Suparman, op. cit., s. 242.

<sup>907</sup> C. Sumiyarsi Siwirini, *Plantungan: Pembuangan Tapol Perempuan*, Pusat Sejarah dan Etika Politik (Pusdep), Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta 2010, s. 162.

<sup>908</sup> C. Budiardjo, *Foreword*, w: N. Mehr, *Constructive Bloodbath in Indonesia: The United State, Britain, and the Mass Killings of 1965-1966*, Spokesman Book, Nottingham 2009, s. 10.

<sup>909</sup> M. Bustam, op. cit. s. 267.

<sup>910</sup> G. Robinson, *The killing season...*, op. cit., s. 274.

często negatywne konsekwencje. Lokalne władze, potencjalni pracodawcy, znajomi i przyszli teściowie wiedzieli o „skażonej” przeszłości danej osoby; znak ET utrudniał zatem każdy aspekt życia: interakcje z urzędnikami, relacje osobiste i życie rodzinne. Jak stwierdził Pak Harto, „w wielu przypadkach oznaczało to cywilną śmierć”<sup>911</sup>.

Poprzez szereg rozwiązań prawnych odmówiono byłym tapol swobody przemieszczania się, zrzeszania, zatrudniania w niektórych sektorach gospodarki, podczas gdy w tym samym czasie rządowa propaganda donosiła opinii publicznej o ich „powrocie do społeczeństwa” (*dikembalikan pada masyarakat*). Tego rodzaju eufemizmy były niczym innym jak tylko dalszym potęgowaniem terroru, wprowadzonego przez biurokratyczny aparat państwa Nowego Porządku i kapilarną władzę Suharto, i powodowały, że w rzeczywistości byli więźniowie żyli w więzieniu bez krat (*penjara tanpa jeruji*)<sup>912</sup>. W sytuacji politycznej i kulturowej lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych bezwolne masy starały się po prostu żyć swoim życiem. Trudno było oczekiwać jakiegokolwiek refleksji od społeczeństwa bombardowanego propagandą rozwoju reżimu, nakazującą skupić się na pracy i oddaniu państwu. Reżim nałożył surowe ograniczenia na zatrudnianie, przemieszczanie się i działalność polityczną oraz społeczną byłych więźniów politycznych, ograniczając w ten sposób zdolność tych osób do dochodzenia zadośćuczynienia za doświadczoną przemoc. W tej atmosferze trudno było wyrazić publiczne współczucie dla ofiar przemocy.

Zwolnienie zostało obwarowane pięcioma warunkami. Więźniowie musieli być „przygotowani mentalnie” do tego, by wykazać, że podążali za Pancasila podczas pobytu w więzieniu, a ich rodziny oraz ich byli sąsiedzi zadeklarować przyjęcie ich. Rodzina miała zagwarantować, że były więzień nie będzie angażować się w zabronione działania polityczne ani przyjmować gości, którzy nie należą do rodziny, oraz że więzień nie opuści ani wioski, ani miasteczka bez pozwolenia urzędników<sup>913</sup>.

Ostatni warunek polegał na tym, że więźniowie byli zobowiązani do zaakceptowania narzucanych im ofert pracy na terenie gminy, w przeciwnym razie mogliby zostać przymusowo przeniesieni w inne rejony Indonezji, a to wiązałoby się ponownie z rozdzieleniem od rodzin<sup>914</sup>. Nie mogli jednak pracować od razu, ponieważ po zwolnieniu przez sześć miesięcy powinni byli zostać w swojej wiosce lub mieście. Przede wszystkim jednak stracili prawa do wykonywania wcześniejszego zawodu. Oficjalnie rząd nie stawiał przeszkód ku temu, by byli więźniowie pracowali, jednak w praktyce doznawali wielu upokorzeń, a podmioty je zatrudniające napotykały liczne niedogodnienia.

Ci, którzy chcieli powrócić do swojego pierwotnego zawodu (było to możliwe z wyjątkiem zawodów w określonych sektorach), byli zmuszeni spełnić kilka wymagań, między innymi dochować wspomnianej „przysięgi”, którą złożyli w chwili „uwolnienia”, i nie podważać w żaden sposób zakazu propagowania ideologii komunistycznej, a także nie próbować walczyć o interesy PKI. W sytuacji likwidacji PKI i powszechnego terroru antykomunistycznego było to absurdalne. Z kolei przedsiębiorcy, firmy, instytucje lub podmioty prywatne przyjmujące byłych tapol musiały zgłaszać ich zatrudnienie służbom

---

<sup>911</sup> Pak Harto, rozmowa w Savanajai, Buru, 5.04.2018.

<sup>912</sup> E.-L. E. Hedman, *Introduction*, op. cit., s. 14.

<sup>913</sup> Pak Harto, rozmowa w Savanajai, Buru, 5.04.2018.

<sup>914</sup> J. Southwood, P. Flanagan, op. cit.

specjalnym. Oprócz tego raportowania szef firmy lub instytucji był zobowiązany do ciągłego monitorowania zatrudnianych ET. W ten sposób niewiele podmiotów zdecydowało się zatrudniać byłych więźniów, by niepotrzebnie nie sprowadzać na siebie kłopotów w postaci armii czy służb specjalnych.

Problemy z zatrudnieniem powodowały, że najczęściej ET ledwo udawało się przeżyć. Ich majątek, o ile go przed aresztowaniem posiadali, został przejęty przez lokalne społeczności muzułmańskie bądź przez dalszą rodzinę. Nikt nie chciał oddać tego, co wcześniej należało do byłych więźniów, a nawet gdyby chciał to zrobić, to spotkałoby się to z ostrym sprzeciwem ogółu społeczności lokalnych.

Wiele tysięcy osób, wcześniej mających status urzędników państwowych i wojskowych, straciło uprawnienia emerytalne, a to bardzo często pogrążyło ich w ubóstwie do końca ich dni. Byli pozbawieni państwowego ubezpieczenia zdrowotnego i społecznego, więc w razie choroby nie było ich stać na leczenie. Nie przysługiwała im żadna pomoc żywnościowa ze strony państwa ani pomoc udzielana w przypadku klęski żywiołowej, które są bardzo częste na archipelagu. Oni i założone przez nich rodziny byli zazwyczaj bardzo biedni. U szczytu Nowego Porządku krytycy opisywali ograniczenia nałożone na byłych więźniów i ich rodziny jako system kar zbiorowych, porównywalny z praktyką dawnych królów jawajskich, holenderskich władz kolonialnych, japońskiej armii okupacyjnej i europejskich faszystów<sup>915</sup>. Taki też obraz represji wyłania się z wywiadów z byłymi więźniami zamieszkującymi dziś na Jawie Środkowej.

Więźniom nie wolno było podejmować pracy w administracji ani w sektorach uznanych za kluczowe dla kraju. Nie mogli pracować w służbie cywilnej ani w siłach zbrojnych, policyjnych, służbach specjalnych ani w żadnej strategicznej branży, w tym przy produkcji ropy i gazu, w górnictwie, przemyśle chemicznym, elektrycznym, przy produkcji cukru i kauczuku, w usługach pocztowych, bankowości, transporcie morskim, kolejowym i lotniczym<sup>916</sup>. ET, w zależności od interpretacji nieostrych przepisów prawnych, można było również zakazać zasiadania w zarządach korporacji i spółdzielniach, pracy jako nauczyciele, dziennikarze, *dalang*<sup>917</sup>, profesorowie, aktorzy, księża lub prawnicy. Każdy zawód, w którym mogliby szerzyć idee lewicowe, był dla nich zakazany<sup>918</sup>.

Z powodu tych represji nie wszyscy byli więźniowie zostali dobrze przyjęci przez swoje rodziny i sąsiadów. Skoro mieli trudności ze znalezieniem pracy, stanowili tym samym dodatkowe obciążenie finansowe dla rodziny, której i tak nie było łatwo z racji bycia rodziną „komunisty”<sup>919</sup>. W oczach bliskich byli bezużyteczni, a dla lokalnej społeczności często po prostu zdrajcami. Nie chciano „wrogów narodu” we wsi.

---

<sup>915</sup> G. Robinson, *The killing season...*, op. cit., s. 270.

<sup>916</sup> R. Tanter, *Intelligence Agencies and Third World Militarization: A Case Study of Indonesia, 1966-1989, with Special Reference to South Korea, 1961-1989*, rozprawa doktorska, Department of Politics, Faculty of Economic and Politics, Monash University, February 1991, s. 295.

<sup>917</sup> O niezwyklej roli *dalanga* (w tym opiniotwórczej) i *wayangu* w kulturze jawajskiej wspominał w rozdziale 1. „Zbrodnia”.

<sup>918</sup> Hardoyo, *Bersih Diri dan Bersih Lingkungan Kas Indonesia*, April 18, 1990, cyt. za: G. Robinson, *The killing season...*, op. cit.

<sup>919</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

Na ET przez dwa lata po powrocie na Jawę nałożono także obowiązek stawiania się w biurach różnych lokalnych władz raz w tygodniu (lub raz w miesiącu) i składania sprawozdań (*wajib lapor*). Wójtowie (*kepala desa*) i sołtysi (*kepala dusun*) egzekwowali ten obowiązek, jak jasno wynika z wewnętrznych dokumentów służb specjalnych, pod rozkazami i nadzorem władz wojskowych<sup>920</sup>. Oprócz informowania o każdej swojej aktywności ET musieli zgłaszać, czy przyjmowali goście, skąd przybyli ci goście, o czym rozmawiali, czy otrzymywali jakieś listy, jaka była ich treść. Dotyczyło to szczególnie przypadków, gdy goście przybywali z daleka bądź z zagranicy. Podobnie było z rozmowami telefonicznymi. Przymusowe wizyty więźniów u władz dawały również urzędnikom możliwość wyłudzenia pieniędzy i przekupstwa. To było upokarzające, a także bardzo często uniemożliwiało byłym więźniom pracę. Dojazd do siedziby lokalnych władz z oddalonych osad, a potem powrót zajmował niejednokrotnie cały dzień.

Tak tę trudną sytuację wspominał Pak Broto:

Nie mogłem znaleźć pracy w swojej rodzinnej wiosce, więc poszukałem jej w innym *kecamatan* [gminie – KG], ale wiązało się to z wieloma problemami. Wciąż musiałem raportować w miejscu zamieszkania, tam, gdzie moja rodzina mieszkała. Więc raz w tygodniu musiałem prosić mojego pracodawcę o pozwolenie na wyjazd do miasta, a on się denerwował. No i pochłaniało to część moich zarobków. Czasem wszystko, co zarobiłem w danym tygodniu, wystarczało tylko na to, żeby pojechać do miasta i wrócić. Ale nie mogłem nic poradzić, do zawodu nauczyciela nie mogłem już przecież wrócić. Przychodzili też wciąż [służby – KG] do mojego brata we wsi i wypytywali o mnie: gdzie jestem, gdzie pracuję, czy się nie spotykam z innymi [byłymi więźniami – KG]<sup>921</sup>.

Członkowie rodziny więźniów również ponieśli gorzkie konsekwencje rzekomego komunistycznego zaangażowania byłych tapol. Ich dzieci nie rozumiały, dlaczego są tak traktowane i dlaczego odmawia się im życia, jakie toczyli ich rówieśnicy. W rezultacie młodzi ludzie, którzy być może nawet nie urodzili się w czasie rzekomego zamachu stanu bądź z powodu przymusowego rozdzielenia z „komunistycznymi” rodzicami mogli ich nigdy nie spotkać, musieli żyć z silnym piętnem społecznym. To piętno nieuchronnie zebrało ogromne emocjonalne żniwo i przyczyniło się do wielu problemów psychicznych i fizycznych<sup>922</sup>. Dzieciom i wnukom byłych więźniów przez długie lata nie pozwolono studiować na uniwersytetach ani pracować w sektorze rządowym.

Ibu M. Sutini, córka i żona byłego więźnia, wspomina nienawiść, z jaką spotkała się ona i jej dzieci. O tym, że jest żoną ET, dowiedziała się dopiero po ślubie. W swoich wspomnieniach przywołuje nie tylko ciężką pracę i biedę, z którą musiała mierzyć się każdego dnia, ale i wrzucanie przez sąsiadów gniazd robaków do izby, w której spały jej dzieci, próbę utopienia w rzece jej starszego syna, wielokrotne bezpodstawne oskarżanie go o kradzież, a następnie z tego powodu torturowanie go i upokorzenie na oczach całej

<sup>920</sup> G. Robinson, *The killing season...*, op. cit., s. 273.

<sup>921</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

<sup>922</sup> Patrz: R. Lemelson, S. Ninik, N. Emily, *Ethnographic Case Study: Anak PKI: A Longitudinal Case Study of the Effects of Social Ostracism, Political Violence, and Bullying on an Adolescent Javanese Boy*, Cambridge University Press, Cambridge 2010; Robert Lemelson (dir.), *Forty Years of Silence: An Indonesian Tragedy* (2009).

wioski, podczas gdy ona była na targu w sąsiedniej wsi. Poza tym nieustanne bicie i maltretowanie jej dzieci, zniszczenie i ograbienie domu, oszczerstwa i oczernianie, posądzenie jej o prostytutkę<sup>923</sup>.

Więzi pomiędzy tapol-rodzicami a dziećmi w wielu przypadkach uległy zerwaniu. Część dzieci byłych więźniarek z Plantungan nie chciała utrzymywać kontaktów z nimi po ich uwolnieniu. Wstydzily się „wyuzdanych” matek oskarżonych o zamordowanie generałów bądź też oddane dalszej rodzinie lub obcym ludziom na wychowanie, często nawet jako niemowlęta, po latach nie czuły już żadnej więzi z biologicznymi matkami<sup>924</sup>. Zarówno one same, jak i więźniowie z Buru postrzegani byli jako osoby z zewnątrz, jako istoty nie do końca ludzkie. Mia Bustam wspomina, że zdarzało się także, że i ojcowie wracający z więzień nie byli już szanowani przez swoje dzieci bądź nie uznawano już ich za ojców i członków rodziny. Było to dla mężczyzny najgorszą formą wykluczenia z rodziny w tradycyjnym, patriarchalnym, muzułmańskim społeczeństwie, gdzie obowiązuje nakaz szanowania ojca, czyli głowy rodziny. Taka sytuacja wpływała na pogorszenie już i tak najczęściej złego stanu zdrowia więźniów z Buru, nierzadko umierających w skrajnej biedzie i samotności<sup>925</sup>. Czasami byli więźniowie zmieniali nazwisko i decydowali się nie utrzymywać kontaktu z dziećmi, aby ich „komunistyczna” przeszłość w żaden sposób nie wpływała negatywnie na przyszłość dziecka<sup>926</sup>.

Wielu powracających więźniów zostało zniszczonych fizycznie i psychicznie. Wątek psychicznego złamania (*mental yang rusak*), powodującego utratę pewnego rodzaju zdolności do innowacyjnego, kreatywnego myślenia na skutek tortur i prześladowań, pojawia się dość często w moich rozmowach z byłymi więźniami: „Nawet gdybym mógł dalej pracować jako nauczyciel, to już bym nie dał rady, tak mnie złamali w obozie”, mówił Pak Broto, podkreślając, że intelektualiści, nauczyciele, dziennikarze, artyści „stracili umiejętność krytycznego i twórczego myślenia”<sup>927</sup>. Podobnie wynika z historii opowiedzianej przez Paka Suprpto i Ibu Ramini, małżeństwa żyjącego dziś w ubóstwie w małej wsi na Jawie Środkowej:

Przed aresztowaniem byłem aktywnym animatorem kultury we wsi, bardzo starałem się organizować różne wydarzenia związane z naszą kulturą jawajską, byłem szanowany i lubiany, całe dni nawet spędzałem na ustalaniu, planowaniu, jak tu zintegrować naszą lokalną społeczność (Pak Suprpto).

Tak, a ja byłem nawet trochę zła, że się aż tak angażuje, bo nie było go prawie w domu (Ibu Ramini).

---

<sup>923</sup> *Aku Anak Tapol dan Istri Tapol*, w: T. W. Baskara et al., *Suara...*, op. cit., s. 309–321.

<sup>924</sup> Putu Oka Sukanta (dir.), *Plantungan: Pictures of suffering and a woman's power*, 2011.

<sup>925</sup> M. Bustam, op. cit., s. 268.

<sup>926</sup> Y. Wiludiharto, *Penantian Panjang di Jalan Penuh Batas*, w: J. Roosa, A. Ratih, H. Farid (eds), *Tahun yang tak pernah berakhir. Memahami pengalaman korban 65*, Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM), Tim Relawan untuk Kemanusiaan, Institut Sejarah Sosial Indonesia, Jakarta 2004, s. 81.

<sup>927</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

Życie kulturalne wtedy było ważniejsze, niż jest teraz. To była część wspólnego, codziennego życia. Trzeba było być kreatywnym, pomysłowym. Suharto to wszystko zabrał, to życie w społeczeństwie, i to życie w nas też (Pak Suprpto)<sup>928</sup>.

Pak Broto został brutalnie i trwale okaleczony na Buru, na skutek czego został bezpłodny<sup>929</sup>. Status byłego więźnia i niemożność spłodzenia dzieci czyniły go nieatrakcyjnym kandydatem na męża. Nie założył własnej rodziny, a dziś żyje tylko dzięki łasce najbliższych w małej wiosce na Jawie Środkowej. Pak Suprpto porusza się dziś jedynie na kolanach. Stracił władzę w stopach, jak to sam określił, wskutek pobicia na Buru. Ibu Ramini poroniła wkrótce po aresztowaniu męża. Po jego powrocie z Buru doczekali się syna, ale ten mieszka dziś w Jakarcie i odwiedza ich jedynie raz w roku<sup>930</sup>. W takiej kondycji fizycznej i psychicznej reżim „zwrócił” tapoł społeczeństwu. Byli więźniowie, którzy poradzili sobie w nowej rzeczywistości, stanowili zdecydowaną mniejszość. Należy do nich Pak Basuki, który po powrocie z wyspy Buru ponownie się ożenił (pierwsza żona rozwiodła się z nim wkrótce po jego aresztowaniu) i założył we wsi mały biznes oraz doczekał się kilkorga dzieci<sup>931</sup>.

Stosunkowo dopiero od niedawna byli więźniowie, ich rodziny, rodziny zamordowanych i zaginionych spotykają się, organizują w regularne grupy samopomocowe, choć od początku, tj. w więzieniach i po powrocie z więzień, wspierały się wzajemnie. Nie są to jednak spotkania otwarte, na które może przyjść każdy. Wiedzą o nich jedynie wtajemniczeni, którzy są wprowadzani do grupy przez zaufaną osobę. Tym samym nie ma tam osób przypadkowych, które mogłyby zagrozić osobom pokrzywdzonym. Nie rozmawia się też tam otwarcie o traumatycznych wydarzeniach z 1965 roku. Pozornie to bardziej jak spotkania towarzyskie, na których dyskutuje się o codziennych sprawach, śpiewa i tańczy, udziela wsparcia osobom tego potrzebującym, ale uczestników spotkań łączy trauma, niezrozumiała dla kogoś z zewnątrz. Grupy te nie narzucają się w żaden sposób lokalnej opinii publicznej, nie prowokują lokalnych organizacji muzułmańskich. Występują jednak jedynie w dużych ośrodkach miejskich, takich jak Jakarta, Yogyakarta, Surabaya, Semarang czy Malang.

## Czyste środowisko

System kontroli byłych więźniów musiał badać i oceniać także możliwe „negatywne” konsekwencje „interakcji” ET z innymi w ich „środowisku”<sup>932</sup>. Utworzono zatem „System bezpieczeństwa środowiska” (*Sistem Keamanan Lingkungan, Siskamling*), w którym sąsiedzi byli zmuszeni szpiegować się nawzajem<sup>933</sup>. W ten sposób reżim, wzywając ogół społeczeństwa do pomocy we wdrażaniu systemu, a tym samym do pomocy w walce z „niebezpieczeństwem utajonego komunizmu”, rzucił klątwę (*kutukan*) na cały kraj, wprowadzając atmosferę strachu i wzajemnej podejrzliwości<sup>934</sup>. Pojawiający się nieśmiały

<sup>928</sup> Pak Suprpto i Ibu Rimini (małżeństwo), rozmowa w Gunungsari, Bansari, Jawa Środkowa, 10.02.2018.

<sup>929</sup> Nie dowiedziałam się tego jednak od Paka Broto, ale następnego dnia po naszej rozmowie od Ibu Aminy.

<sup>930</sup> Pak Suprpto i Ibu Rimini (małżeństwo), rozmowa w Gunungsari, Bansari, Jawa Środkowa, 10.02.2018.

<sup>931</sup> Pak Basuki, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 10.02.2018.

<sup>932</sup> G. Robinson, *The killing season...*, op. cit., s. 278.

<sup>933</sup> S. E. Wieringa, N. Katjasungkana, op. cit.

<sup>934</sup> Pak Mulyadi, rozmowa Sigarut, Rejosari, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

przeblysk chęci krytycznego spojrzenia na reżim i debaty politycznej powodował od razu wewnętrzny silny niepokój i samokontrolę. Wzajemne podejrzania podyktowane ciągłym strachem stały się formą życia społecznego, zachęcającą zwykłych obywateli, którzy przeżyli masakry, do udziału w stygmatyzacji byłych więźniów i ich rodzin. Państwo pogłębiało przepaść między tymi grupami, choć oczywiście nie można stwierdzić, że wszyscy stracili empatię i solidarność z ofiarami. Wszelka pomoc byłym więźniom i ich rodzinom musiała odbywać się jednak w tajemnicy<sup>935</sup>.

Żeby prowadzić normalne życie byli więźniowie potrzebowali niezliczonych listów, pozwoleń, certyfikatów. Tak było za każdym razem, gdy starali się o odnowienie dowodu osobistego, uzyskanie pożyczki, możliwość uczęszczania na jakiekolwiek zajęcia lub podjęcia działalności gospodarczej<sup>936</sup>. Ci, którzy chcieli przenieść się i zacząć życie w nowym miejscu, musieli przedstawić *Surat Tanda Kelakuan Baik* (dokument poświadczający dobre zachowanie) i *Surat Tanda Melaporkan Diri* (list poświadczający dotychczasowe samodzielne zgłaszanie się do raportowania). Oba dokumenty wymagały od osoby wnioskującej określenia miejsca pobytu w nocy 30 września 1965 roku oraz informacji o tym, czy ona lub jakikolwiek członek jej rodziny mieli jakiekolwiek powiązania z PKI lub jej stowarzyszonymi organizacjami<sup>937</sup>. Takie wymagania nie były oparte na prawie, ale raczej na szeregu niejasnych biurokratycznych i wojskowych przepisów o wątpliwej legalności i różniły się znacznie w zależności od miejsca i czasu, nieuchronnie wprowadzając niepewność i niepokój do i tak już niepewnego i niespokojnego życia byłych więźniów<sup>938</sup>.

Naznaczenie „komunistów” miało także ukryć to, czego nie powinno być widać: że wielokrotnie sprawcy i ofiary mieli wspólną wcześniejszą tożsamość, w tym przypadku przede wszystkim jawajską. Propaganda najpierw wykreowała tożsamość „komunistyczną”, która potem miała zostać unicestwiona. Wspólną tożsamość jawajską zastąpił podział: nacjonałści-muzułmanie kontra komuniści-ateiści. Ostatecznie cały proces miał doprowadzić do jednej tożsamości: tożsamości Pancasila. Byli więźniowie mieli być do niej włączani, ale jednocześnie byli wyłączani poprzez restrykcyjną politykę reżimu po „uwolnieniu”. Reżim dał jasno do zrozumienia, że raz zdefiniowana i przypisana do obywatela tożsamość komunistyczna (*PKIness*) stanowi cechę trwałą, a do tego dziedziczną (przechodzi na potomstwo) lub zaraźliwą (przechodzi na otoczenie)<sup>939</sup>. Piętno „bycia PKI” dotykało i nadal dotyka miliony ludzi.

Od początku lat osiemdziesiątych proces lustracji stał się znany jako kampania „czystego środowiska” (*bersih lingkungan*), ponieważ nowy system oceniał nie tylko działania, słowa i przekonania samej jednostki, ale także jej rodzinę i społeczne otoczenie. Każda osoba musiała mieć *Surat Bersih Diri* (SBK, dokument stwierdzający, że jest się „czystym”) i *Surat Keterangan Bersih Lingkungan* (SKBL, c). Na Jawie w zasadzie każda rodzina, nawet jeśli nie było wśród niej byłego więźnia, miała kontakt z ET poprzez

---

<sup>935</sup> Pak Mulyadi, rozmowa w Sigarut, Rejosari, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018, także: Y. Wiludiharto, op. cit., s. 79.

<sup>936</sup> Pak Budi, rozmowa w Savanajai, Buru, 10.08.2019.

<sup>937</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

<sup>938</sup> G. Robinson, *The killing season...*, op. cit., s. 273.

<sup>939</sup> S. E. Wieringa, N. Katjasungkana, op. cit., s. 98.

dalszych krewnych, sąsiadów, znajomych i przyjaciół. Tworzyło to pewnego rodzaju lukę w kontroli państwa, stanowiącą wytchnienie i schronienie dla stygmatyzowanych<sup>940</sup>.

Zarówno byli tapol, jak i ich rodziny, a nawet dzieci urodzone po 1965 roku pozbawieni zostali części praw obywatelskich, co spowodowało usunięcie ich z życia publicznego na długie lata<sup>941</sup>. Nie przysługiwało im prawo do głosowania. Choć wybory były fikcją, to wykluczenie to stawiało ich poza społecznością obywatelską i lokalną wspólnotą. Zgodnie z prawem wyborczym Indonezji siły bezpieczeństwa mogły odmówić prawa głosu każdemu, kto został uznany za „niełojalnego wobec konstytucji” lub rozpowszechniał idee marksistowsko-leninowskie. Dekret prezydencki nr 63 z 1985 roku umożliwiał kontrolę byłych więźniów politycznych w celu ustalenia, czy należy im zezwolić na głosowanie<sup>942</sup>. Nawet jeśli pozwolono im głosować, to odbywało się to pod oficjalnym nadzorem i naciskiem na poparcie partii reżimowej, Golkar i było poprzedzone propagandowym kursem. Urzędnicy rządowi i wojskowi ograniczali prawa polityczne i działalność byłych więźniów poprzez ponowne aresztowania ich z fałszywych powodów, wygłaszanie pod ich adresem słabo zawoalowanych gróźb lub wymaganie od nich poddania się eufemistycznie nazywanemu „poradnictwu” (*pembinaan*). Działania te miały zwykle miejsce w kontekście wyborów krajowych lub innych ważnych wydarzeń politycznych<sup>943</sup>. Nic dziwnego, że w takiej sytuacji większość więźniów wybierała milczenie i zdystansowanie się od życia publicznego, a tym bardziej politycznego. „Gdybyśmy tylko zrobili cokolwiek, co przyciągnęłoby uwagę społeczności, powiedzieliby [armia, służby specjalne – KG], że propagujemy komunizm albo Sukarno”, tak wyjaśnił to milczenie Pak Harto<sup>944</sup>.

Ciągła reedukacja społeczeństwa, wychowanie ideologiczne, tworzenie nowego człowieka Pancasila, co dotyczyło nie tylko byłych więźniów, miały na celu, poza unicestwieniem wykreowanych wrogów, także, przywołując tu określenia Józefa Tischnera na komunistyczny totalitaryzm, utrzymywanie „wiernych poddanych” i „wyznawców nowej prawdy”<sup>945</sup>. „Prześwietlanie”, czyli proces lustracji ideologicznej, prowadzono już od października 1965 roku. Nazywano go „screeningiem mentalności ideologicznej” (*screening mental ideologis*)<sup>946</sup>. W jego rezultacie zwolniono wielu nauczycieli, członków związków zawodowych, urzędników państwowych, prawników, w tym prokuratorów. W czerwcu 1988 roku Kopkamtib zarządził ponowne sprawdzenie akt pół miliona byłych więźniów, ich miejsc pobytu i obecnego „nastawienia do państwa”. Stwierdzono, że istnieją wśród byłych więźniów oznaki powrotu PKI, ponieważ ci piszą i publikują książki, infiltrują lokalne organizacje społeczne oraz zostają liderami wsi i przedsiębiorcami<sup>947</sup>.

---

<sup>940</sup> Y. Wiludiharto, op. cit., s. 79.

<sup>941</sup> A. Conroe, *The efficacy of „dangerous” knowledge. „Children of victims” in Indonesia after 1965*, w: K. McGregor, J. Melvin, A. Pohlman (eds), *The Indonesian genocide of 1965. Causes, dynamics and legacies*, Palgrave Macmillan 2018.

<sup>942</sup> *Presiden Republik Indonesia, Keputusan Presiden No. 63/1985 tentang Tata Cara Penelitian dan Penilaian terhadap Warga Negara Republik Indonesia yang Terlibat G.30.S/PKI yang Dapat Dipertimbangkan Penggunaan Hak Memilihnya dalam Pemilihan Umum*, cyt. za: G. Robinson, *The killing season...*, op. cit., s. 271.

<sup>943</sup> G. Robinson, *The killing season...*, op. cit., s. 271.

<sup>944</sup> Pak Harto, rozmowa w Savanajai, Buru, 5.04.2018.

<sup>945</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998, s. 53.

<sup>946</sup> Pak Budi, rozmowa w Savanajai, Buru, 10.08.2019.

<sup>947</sup> M. R. Siregar, op. cit., s. 400–433.



Osoby, które przeszły pozytywnie proces lustracji, otrzymały certyfikat gwarantujący, że są „wolne od wpływów komunistycznych” (*Surat Bebas G-30-S/PKI*), co teoretycznie pozwalało im prowadzić normalne życie. Certyfikat należało odnawiać co trzy miesiące, a obsesja wymagania go do wszystkiego była wręcz kuriozalna. Obywatele bez certyfikatu żyli w swoistym stanie zawieszenia bezpieczeństwa<sup>948</sup>.

## Przeszłość jest teraz

Reżim nie ustał w swojej antykomunistycznej propagandzie. Nawet po „wyzwoleniu” uznawano byłych więźniów za niezbędnych do uwiarygodnienia rzekomego utajonego niebezpieczeństwa komunizmu. Już wcześniej, przed uwolnieniem więźniów, Lemhannas, czyli Instytut Obrony Narodowej (*Lembaga Ketahanan Nasional*), ukuł termin *Balatkom*, oznaczający „utajone zagrożenie komunistyczne” (od *Bahaya Laten Komunis*). Ten krajowy organ nadzorczy, istniejący do dziś, wykonywał zadania rządowe w dziedzinie edukacji przywódczej na szczeblu krajowym, badania strategicznego odporności narodowej i wzmacniania wartości narodowych, w tym regularnie prowadził kursy na temat zagrożeń stwarzanych przez *Balatkom*. Instytucja ta nie musiała się troszczyć o dostarczenie dowodów na istnienie komunizmu, ponieważ było to rzekomo utajone (*laten*) niebezpieczeństwo, a byli więźniowie już przez samo swoje istnienie je uwiarygadniali. Szerokie stosowanie tego terminu uzasadniało dalszą dominację wojskową w walce z widmem komunizmu, a tym samym ściśle kontrolowanie byłych więźniów i ich otoczenia. Każdy mógł zostać oskarżony w każdej chwili<sup>949</sup>. Nawet jeśli nie urodził się w 1965 roku, ale przeczytał książkę, napisał esej lub wyraził opinię, którą można było (a robiono to nader często) zinterpretować jako sympatyzującą z PKI, mógł zostać uznany za „zaangażowanego” w rzekomą próbę zamachu stanu w 1965 roku. Czyniono tak jeszcze w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych.

Termin *Balatkom* pojawia się w dyskursie publicznym do dziś i nie ma wyłącznie kontekstu historycznego, a mówi się o nim jak o aktualnym zagrożeniu<sup>950</sup>. W 2015 roku *Balatkom* pojawił się jako temat nadzwyczajnej konferencji zorganizowanej przez Korem 072 Pamungkas, lokalne dowództwo wojskowe w Yogyakarta. Wojsko zareagowało na utworzone na Universitas Gadjah Mada w Yogyakarta Museum Bergerak 1965, czyli Muzeum Mobilne 1965. Muzeum, powstałe z inicjatywy dr. Baskary Wardai z Universitas Sanata Dharma i dr. Yerry’ego Wirawana z UGM, przedstawiało historię przemocy z 1965 roku z perspektywy ofiar. Na wystawie zwiedzający, głównie studenci z lokalnych uniwersytetów<sup>951</sup>, oglądali przedmioty codziennego użytku, które należały do ocalałych lub więźniów politycznych: rower Teresy (członkini Gerwani, ocalałej z Plantungan),

---

<sup>948</sup> J. M. van der Kroef, *Indonesia's Political Prisoners*, „Pacific Affairs” Winter, 1976–1977, vol. 49, no. 4, s. 643.

<sup>949</sup> Więcej na ten temat, patrz: J. Honna, *Military politics...*, op. cit., s. 10–113.

<sup>950</sup> Przykładowo, w 2020 roku lokalny oddział wojska na wyspie Tidore na Molukach zorganizował wykłady na temat tajnych działań komunistycznych i konieczności obrony przed nimi: *Kodim 1505/Tidore Gelar Pembinaan Antisipasi Bahaya Komunis dan Paham Radikal*, <https://today.line.me/id/v2/article/BQzgLQ> [dostęp: 7.02.2021].

<sup>951</sup> Yogyakarta nazywana jest *kota pelajar* (miastem studentów). Zlokalizowanych jest w niej ponad sześćdziesiąt uczelni wyższych i ich kampusów, a niektóre z nich to najlepsze uniwersytety w Indonezji i Azji Południowo-Wschodniej.

będący „świadkiem” jej aresztowania; parę skórzanych butów Panuta ocalałego z wyspy Buru; skrzypce; partyturę; szalik; miniaturę statku w butelce; szkice Marsa Noersmono; fotografie uśmiechniętych kobiet; koszulkę i kobiecą sukienkę. Przy każdym przedmiocie znajdowały się ogólne informacje o osobie, do której przedmiot należał bądź należy<sup>952</sup>. Museum Bergerak 1965 w zorganizowanej przez siebie wystawie nie zaprzeczało wprost fałszywej narracji reżimowej. Twórcy muzeum chcieli zachęcić studentów do tego, by sami poszukiwali informacji na temat wydarzeń z 1965 roku, udostępniając między innymi opublikowane badania niezależnych naukowców, tworząc biblioteczkę muzealną oraz organizując spotkania z byłymi więźniami, Marsem Noersmono i Martinem Aleidą. Chcieli też pokazać, że ci, których oskarżano o zdradę narodu, to tak naprawdę zwykli ludzie. Treści prezentowane w muzeum były neutralne pod względem politycznym i może właśnie dlatego tak bardzo niepokojące dla armii. Nie pasowały do narracji reżimowej głoszącej od kilkudziesięciu lat, że komuniści to „krwiożercze bestie”, a wojsko to „zbawcy narodu”. Na wspomnianej konferencji, w reakcji na otwarcie muzeum, ogłoszono zatem, że rozprzestrzenianie się ideologii PKI nigdy nie ustanie, dopóki cel powołania państwa komunistycznego w Indonezji nie zostanie zrealizowany, ale armia indonezyjska jest gotowa stać na czele walki z PKI w imię Pancasila<sup>953</sup>.

## Publiczne/prywatne, widzialne/niewidzialne

### Od euforii do rozczarowania

Dziesiątki milionów Indonezyjczyków obserwowało i słuchało 21 maja 1998 roku Suharto ogłaszającego swoje ustąpienie ze stanowiska prezydenta. Choć katalizatorem tego ustąpienia był azjatycki kryzys gospodarczy z lat 1997–1998, to nastąpiło ono po narastającym od co najmniej początku lat dziewięćdziesiątych niezadowoleniu społeczeństwa z działań reżimu. Począwszy od 1996 roku napięciom politycznym w Jakarcie towarzyszyły zamieszki na terenie całego archipelagu<sup>954</sup>. Po kolejnych sfałszowanych wyborach parlamentarnych w maju 1997 roku oraz po tym, jak nowy parlament wybrał w marcu 1998 roku Suharto po raz kolejny na prezydenta, a ten zaczął budować nowy gabinet wraz ze swoją rodziną i współpracownikami, w obliczu narastającego kryzysu gospodarczego prominentni politycy muzułmańscy zaczęli głośno wypowiadać się przeciwko Suharto, a studenci organizować demonstracje w całym kraju. Po zabójstwie czterech studentów Universitas Trisakti w Jakarcie 12 maja 1998 roku doszło do największych, tragicznych zamieszek ulicznych w głównych miastach na terenie całej Indonezji. W ich wyniku życie straciło ponad dwa tysiące osób, w tym głównie

---

<sup>952</sup> C. F. Ayorbaba, *Museum Bergerak 1965*, <https://www.balairungpress.com/2015/12/museum-bergerak-1965/> [dostęp: 17.02.2020].

<sup>953</sup> *Penyebaran Ideologi PKI Masih Berlangsung*, <https://jogja.tribunnews.com/2015/12/03/penyebaran-ideologi-pki-masih-berlangsung> [dostęp: 17.02.2020].

<sup>954</sup> W 1996 roku Indonezyjska Partia Demokratyczna (Partai Demokrasi Indonesia, PDI) pod wodzą Megawati Sukarnoputri, córki Sukarno, stawała się coraz bardziej niezależna, stanowiąc tym samym zagrożenie dla Nowego Porządku. 27 lipca 1996 roku doszło do zamieszek pod siedzibą PDI, w których wzięło udział dziesięć tysięcy osób. Rządowa próba rozłamu w przywództwie partii i usunięcia Megawati doprowadziła do zamieszek trwających aż do wyborów 29 maja 1997 roku. Patrz: N. Laskowska, op. cit., s. 101–102.

ludność pochodzenia chińskiego, a wiele osób do dziś, w tym licznych aktywistów z organizacji studenckich, uznaje się za zaginione. Za pogromy, zaplanowane i zorganizowane przez armię z inicjatywy zięcia Suharto, generała Prabowo Subianto, odpowiedzialna jest armia oraz bandy sponsorowane przez wojskowych. Zamieszki miały skompromitować generała Wiranto, głównodowodzącego siłami zbrojnymi, który nie był w stanie ich opanować. Prabowo, uspokajając sytuację, miał przejąć władzę w kraju, podobnie jak to zrobił Suharto w 1965 roku. Nie był w stanie jednak zapobiec przemocy, której sam był inicjatorem<sup>955</sup>. Suharto został zmuszony do ustąpienia. Te przełomowe wydarzenia – doprowadzające do upadku reżimu Suharto – nazywane są *Kerusuhan Mei 1998*, czyli zamieszkami majowymi 1998.

Rażący nepotyzm i korupcja Nowego Porządku wywołały głębokie oburzenie wśród większości Indonezyjczyków i skutecznie przysłoniły historię wzrostu gospodarczego kraju za rządów prezydenta i reżimu, nawet jeśli wzrost ten doprowadził do poprawy warunków życia milionów Indonezyjczyków. Cena za sukces gospodarczy była zbyt wysoka: degradacja społeczeństwa obywatelskiego, militaryzacja życia społecznego i politycznego, słabe i skorumpowane sądownictwo oraz autorytarnie działające służby skłonne do stosowania represji i przemocy w celu utrzymania władzy i kontroli społeczeństwa. Okres *Reformasi*, trwający od upadku reżimu w 1998 roku do 2004 roku<sup>956</sup>, był czasem intensywnych reform politycznych i społecznych w Indonezji, silnego rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, stałego ożywienia i wzrostu gospodarczego po kryzysie, a także wielu reform wprowadzonych w celu wzmocnienia ochrony praw obywatelskich w Indonezji. Kolejne demokratyczne rządy dokonały wielu zmian w polityce finansowej i monetarnej, przeprowadziły szereg reform antykorupcyjnych, decentralizacyjnych związanych z polityką regionalną oraz prawami i wolnościami religijnymi. Annie Pohlman, analizując odbudowę ruchu obywatelskiego po upadku reżimu, podkreśla, że znaczenie silnego odrodzenia społeczeństwa obywatelskiego podczas *Reformasi* powinno być doceniane, biorąc pod uwagę ogromne represje stosowane wobec grup, które w jakikolwiek sposób próbowały się organizować w okresie Nowego Porządku. Patrząc wstecz, na postkolonialną przeszłość tego kraju, na wzrost i upadek reżimu oraz przemoc, która ukonstytuowała reżim, ale i go obaliła, można dostrzec, że postępy w demokracji, zdaniem Annie Pohlman, są imponujące<sup>957</sup>. Jednocześnie w wielu kwestiach nastąpiły całkowite porażki, doszło do licznych niepowodzeń w utrzymaniu lub pełnym wdrożeniu programów takich reform jak reforma bezpieczeństwa i reforma sądownictwa. Żaden z rządów *Reformasi* i kolejnych systemowo nie zajął się poważnymi przypadkami łamania

---

<sup>955</sup> Patrz: N. Laskowska, op. cit., s. 109–122.

<sup>956</sup> Za większością badaczy za koniec ery *Reformasi* przyjmuję rok 2004. W tym roku odbyły się wybory parlamentarne i prezydenckie, postrzegane przez badaczy indonezyjskiego życia politycznego jako ważny krok w procesie normalizacji polityki i zakończenia burzliwych przemian politycznych w Indonezji, patrz: E. Aspinall, *Elections and the normalization of politics in Indonesia*, „South East Asia Research” July 2005, vol. 13, no. 2, s. 117–156; J. Wanandi, *The Indonesian General Elections 2004*, „Asia-Pacific Review”, 2004, vol. 11, no. 2, s. 115–131.

<sup>957</sup> A. Pohlman, *Indonesia and Post-New Order Reforms: Challenges and Opportunities for Promoting the Responsibility to Protect*, „Research Report on Indonesia”, no. 1, Asia-Pacific Centre for the Responsibility to Protect, University of Queensland 2010, s. 28.

praw człowieka z przeszłości i jedną z najważniejszych kwestii jest do dziś nierozliczenie zbrodni reżimu.

Jedynie prezydentura Abdurrahmana Wahida, znanego jako Gus Dur (1999–2001) byłego lidera wpływowej organizacji islamskiej Nahdlatul Ulama (NU), dawała nadzieję na prawdziwe pojednanie, dojście do prawdy historycznej, rehabilitację ofiar i ich rodzin oraz ściganie sprawców masakr. Prezydent osobiście domagał się w państwowej telewizji odkrycia prawdy i rehabilitacji ofiar, prosił też o przebaczenie za udział NU w masakrach z lat 1965–1966 i wzywał do zaprzestania prześladowań<sup>958</sup>. Wiele osób miało nadzieję, że ruszy proces pojednania umożliwiający między innymi ekshumacje ciał z masowych grobów i zorganizowanie uroczystości pogrzebowych dla tych, którzy nigdy nie zostali pochowani, co będzie stanowiło rytualny kres cierpień. Przeprosiny Gus Dura wzbudziły jednak poważne kontrowersje wśród indonezyjskiej islamskiej społeczności i wkrótce został on zmuszony do przyznania, że wyraził wyłącznie prywatną opinię. Aktywiści, którzy w początkach *Reformasi* próbowali zebrać jakiegokolwiek dane na temat zabójstw czy rozmawiać z byłymi więźniami politycznymi, muzułmańskie organizacje paramilitarne zamieszane w masowe mordy groziły śmiercią. Nierzadko stawali się obiektami gwałtownych ataków fizycznych<sup>959</sup>.

Do połowy pierwszej dekady XXI wieku Indonezja wdrożyła część rozwiązań z zakresu sprawiedliwości okresu przejściowego. W 2000 roku przyjęto ustawę o utworzeniu Trybunału Praw Człowieka, który miał rozstrzygać w kwestiach rażących naruszeń praw człowieka, w tym ludobójstwa i zbrodni przeciwko ludzkości, a cztery lata później – ustawę powołującą Komisję Prawdy i Pojednania, mającą zajmować się w szczególności poważnymi naruszeniami praw człowieka w przeszłości narodu. Od 2004 roku indonezyjski rząd zaczął jednak uznawać wydobywanie starych zbrodni na światło dzienne za silne zagrożenie dla stabilności kraju, a pod koniec 2006 roku Sąd Konstytucyjny Indonezji uchylił ustawę powołującą Komisję Prawdy i Pojednania jako niekonstytucyjną<sup>960</sup>.

Kwestia masowych morderstw z 1965 roku, a wraz z nią dyskusja, czy należy je uznać za ludobójstwo, na chwilę powracała w indonezyjskim życiu publicznym, gdy rezultaty swoich prac publikowały narodowe komisje działające w sferze praw człowieka. Wspomniana przeze mnie wcześniej Komnas Perempuan w 2007 roku przedstawiła raport dokumentujący zeznania i historie życiowe kobiet, które padły ofiarami masowej przemocy w latach 1965–1966<sup>961</sup>. Z kolei w 2012 roku Krajowa Komisja Praw Człowieka (Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, Komnas HAM)<sup>962</sup> zaprezentowała wyniki

---

<sup>958</sup> L. Dwyer, D. Santikarma, op. cit., s. 304.

<sup>959</sup> Ibidem, s. 305.

<sup>960</sup> Patrz: Sri Lestari Wahyuningroem, *Towards Post-Transitional Justice: The Failures of Transitional Justice and the Roles of Civil Society in Indonesia*, „Journal of Southeast Asian Human Rights” June 2019, vol. 3, no. 1, s. 124–154.

<sup>961</sup> *Kejahatan terhadap kemanusiaan berbasis jender. Mendengarkan suara perempuan korban peristiwa 1965*, Komnas Perempuan, Jakarta 2007.

<sup>962</sup> Komnas HAM powstała jeszcze za czasów reżimu Suharto w 1993 roku, na mocy dekretu prezydenckiego 50/1993, z konieczności politycznej – w odpowiedzi na rezolucję Komisji ds. Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych, zaniepokojonej poważnymi naruszeniami praw człowieka w Indonezji.

czteroletnich badań<sup>963</sup> dotyczących brutalnego łamania praw człowieka w latach 1965–1966, w tym ludobójstwa i zbrodni przeciwko ludzkości. W liczącym osiemset pięćdziesiąt stron raporcie Komisja posługiwała się definicją ludobójstwa zawartą w konwencji ONZ z 1948 roku. Śledczy Komnas HAM w podsumowaniu napisali, że doszło do zbrodni przeciwko ludzkości, w tym zabójstw, eksterminacji, niewolnictwa, przymusowych wypędzeń i arbitralnego ograniczania prawa do wolności, a także tortur, gwałtów, prześladowań i wymuszonych zaginięć, i zalecali kontynuowanie dochodzenia na szczeblu krajowym. Prokurator generalny Indonezji Basrief Arief odrzucił raport, argumentując, że dokumenty Komnas HAM były niekompletne i nie zawierały wystarczających dowodów, które przemawiałyby za zasadnością prowadzenia dalszego postępowania. W rzeczywistości jednak, pod pretekstem uchybień formalnych i materialnych, zignorował go z powodów politycznych.

Sri Lestari Wahyuningroem określa obecną sytuację w Indonezji jako *post-transitional justice*<sup>964</sup>, w której kolejny rząd nie podejmuje żadnych kroków w kierunku wdrażania narzędzi sprawiedliwości tranzytywnej, a dotychczasowe działania nie odniosły żadnego znaczącego skutku w skali ogólnokrajowej<sup>965</sup>. Po ponad dwudziestu latach od upadku reżimu żadna sprawiedliwość nie została wymierzona, a indonezyjscy aktywiści i eksperci z International Center for Transitional Justice mówią o głębokiej, systemowej niechęci do odkrywania trudnej prawdy o poważnych naruszeniach praw człowieka w przeszłości i pociągnięcia do odpowiedzialności sprawców tych naruszeń<sup>966</sup>. W debatach publicznych poświęconych wydarzeniom z 30 września 1965 roku nie tylko nie mówi się otwarcie o tym, co się wydarzyło w następstwie próby przewrotu, ale wręcz często jawnie zaprzecza się masowym mordom. Neguje się fakt przeszłych okrucieństw w celu obrony sprawców i osłabienia moralnej pozycji ofiar wynikającej z doznanych przez nich cierpień, co ma prowadzić do zbiorowej niepamięci. Przykładem mogą być publiczne wypowiedzi liderów jednej z najbardziej radykalnych partii muzułmańskich, Frontu Obrońców Islamu (Front Pembela Islam, FPI)<sup>967</sup>, którzy wprost sprzeciwiają się jakimkolwiek przeprosinom,

---

<sup>963</sup> *Executive summary of the findings of the Ad Hoc Investigation Team on Serious Crimes related to the 1965–1966 Incident*, Komnas HAM, Jakarta 2012.

<sup>964</sup> S. L. Wahyuningroem, *Towards post-transitional justice. The failures of transitional justice and the roles of civil society in Indonesia*, „Journal of Southeast Asian Human Rights” 2019, vol. 3, no. 1, s. 124–154.

<sup>965</sup> Pewne efekty mogą być widoczne jedynie lokalnie i takie najczęściej opisuje się w literaturze poświęconej rozwiązywaniu konfliktów i budowaniu pokoju we współczesnej Indonezji. Patrz np. K. Bräuchler (ed.), *Reconciling Indonesia. Grassroots agency for peace*, Routledge, New York 2009.

<sup>966</sup> *Indonesia Derailed. Transitional Justice in Indonesia Since the Fall of Suharto: A Joint Report*, International Center for Transitional Justice and Komisi untuk Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan, Jakarta 2011, s. 1.

<sup>967</sup> FPI została założona w 1998 roku przez Muhammada Rizieq Shihaba przy wsparciu członków elit wojskowych i politycznych. Członkiem mógł zostać każdy, co umożliwiło szybki rozwój organizacji. Celem FPI było wprowadzenie w całej Indonezji prawa szariat. FPI była organizatorką wielu wielomilionowych protestów i manifestacji, w tym m.in. protestów w 2016 roku, które doprowadziły do skazania Basuki Tjahaja Purnamy (znanego jako Ahok), byłego gubernatora Jakarty, za bluźnierstwo, którego się rzekomo dopuścił wobec wyznawców islamu. 30 grudnia 2020 roku rząd Indonezji wydał wspólny dekret ministerialny zakazujący funkcjonowania FPI, uzasadniając, że dalsze jej istnienie jest zagrożeniem dla Pancasila, a organizacja powiązana jest z międzynarodowym terroryzmem i lojalna m.in. wobec ISIS. Patrz: A. B. Da Costa, K. Lamb, *Indonesia bans hardline Islamic Defender's Front group*, Reuters 30.12.2020, <https://www.reuters.com/article/us-indonesia-security-idUSKBN2940FM> [dostęp: 7.01.2021]. Liderzy i członkowie organizacji nie zaprzestali jednak działalności, a następczynią FPI jest Islamski Front Jedności (Front Persatuan Islam, FPI), którego uznaje się za odpowiedzialny za bombowy zamach terrorystyczny

uzasadniając to przede wszystkim tym, że doprowadziłyby one do wzrostu ideologii komunizmu w Indonezji oraz mogłyby zagrozić muzułmanom. Zdaniem tej organizacji w 1965 roku nie tylko komuniści ginęli, bowiem PKI mordowała przywódców muzułmańskich, i jeśli państwo musiałyby przeprosić, to i PKI powinna to zrobić – przeprosić za zamordowanie generałów i liderów muzułmańskich<sup>968</sup>. Z punktu widzenia ofiar i pokrzywdzonych jest to oczywiście absurdalne. Swoimi wypowiedziami liderzy FPI sygnalizują, że PKI nadal funkcjonuje w Indonezji. Ponadto, ich zdaniem, państwo musiałyby wypłacić ogromne odszkodowania, „bo jeśli PKI nie jest winna, to zasługuje na rehabilitację, i – jak powiedział w 2015 roku Muhammad Rizieq Shihab, przywódca FPI – wszystkie aktywa członków PKI i sympatyków będą musiały zostać zwrócone, w tym ich domy i grunty. Państwo musiałyby również zapłacić odszkodowanie za każdą ofiarę”<sup>969</sup>. W kwietniu 2016 roku w odpowiedzi na działalność IPT 1965 w Hadze władze indonezyjskie zorganizowały w Jakarcie narodowe sympozjum poświęcone wydarzeniom z 1965 roku<sup>970</sup>. Nie spełniło ono oczekiwań ocalałych i rodzin ofiar. Rząd kategorycznie odmówił przeproszenia za krwawe czystki, co mogłoby stanowić pierwszy krok na drodze do sprawiedliwości, oraz w swoim oficjalnym stanowisku wyraźnie podkreślił, że nie zamierza badać zbrodni.

Brak woli politycznej, trwałość elit wojskowych i politycznych z czasów reżimu, a także słabość systemu sądowego nie są jedynymi czynnikami braku rozliczenia przeszłych zbrodni i milczenia o nich. W indonezyjskim życiu publicznym mamy do czynienia z wielowymiarowym milczeniem na temat wydarzeń z 1965 roku (dotyczy to sprawców, ofiar, świadków i ich potomków). Milczenie o trudnej przeszłości kraju i wyparcie jej, które się pojawia w Indonezji, ma zasadnicze implikacje. Budowanie rzeczywistości na kłamstwie i manipulacji pozwala trzymać społeczeństwo z dala od poczucia wstydu i winy. Informacje o historycznych zbrodniach dokonanych na członkach tej samej wspólnoty postrzegane są przez konserwatywne środowiska muzułmańskie jako zagrożenie dla pozytywnej tożsamości społecznej<sup>971</sup>. W pewnym sensie ma to chronić społeczeństwo, ale oczywiście nie chodzi tu bynajmniej o dobrą wolę rządzących. W Indonezji wciąż część osób odpowiedzialnych za masakry sprawuje władzę, a ci, którzy

---

w Makassarze w 2021 roku, patrz: B. Marhaenjati, F. Arnaz, *Police Suspect Links between Makassar Bombing and FPI*, „The Jakarta Globe” 30.03.2021, <https://jakartaglobe.id/news/police-suspect-links-between-makassar-bombing-and-fpi> [dostęp: 23.08.2021].

<sup>968</sup> *Tragedi 1965, Hidayat Wahid: PKI Juga Harus Minta Maaf*, „Tempo”, 19.04.2016, <https://nasional.tempo.co/read/763898/tragedi-1965-hidayat-wahid-pki-juga-harus-minta-maaf> [dostęp: 7.01.2021].

<sup>969</sup> Ayomi Amindoni, *No need to apologize for 1965 communist purge: FPI*, „The Jakarta Post”, 1.10.2015, <https://www.thejakartapost.com/news/2015/10/01/no-need-apologize-1965-communist-purge-fpi.html> [dostęp: 7.01.2021].

<sup>970</sup> *Simposium Nasional. Membedah Tragedi 1965, Pendekatan Kesejarahan* („Symposium Narodowe. Analiza tragedii z 1965. Podejście historyczne”). Indonezyjskie media obszernie relacjonowały obrady sympozjum. Patrz np. *Simposium 1965 dibuka tanpa 'permintaan maaf'*, „BBC Indonesia” [online], 18.04.2016, [https://www.bbc.com/indonesia/berita\\_indonesia/2016/04/160418\\_indonesia\\_simposium65\\_dibuka](https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/04/160418_indonesia_simposium65_dibuka) [dostęp: 10.08.2018].

<sup>971</sup> Na temat trudnych rozliczeń z przeszłością i tożsamości społecznej patrz: M. Bilewicz, *(Nie)pamięć zbiorowa Polaków jako skuteczna regulacja emocji*, „Teksty Drugie” 2016, nr 6, s. 56.

nie są bezpośrednio odpowiedzialni za zbrodnie, chronią swoje decyzje o niepodejmowaniu żadnej próby wyjaśnienia masakr z 1965 roku i innych zbrodni reżimu.

### **Milczenie/zaprzeczenie**

Pamięć o masowych mordach z lat 1965–1966 dzieli się w pamięci społeczeństwa indonezyjskiego na niezliczone odłamy i nurty, cechujące się dużą dynamiką. Splątanie pamięci i niepamięci przejawia się w ich uwikłaniu w sieć kulturowych (lokalnych i narodowych) znaczeń i powinności, w których pamięci indywidualna i zbiorowa są ze sobą powiązane. To uwikłanie kulturowe wyraźnie widoczne jest na wyspie Buru. Wśród jej mieszkańców panuje silne przekonanie, że za mówienie nieprawdy grozi kara: przodkowie „zabierają rozum”<sup>972</sup>. Dlatego ludzie często wolą milczeć niż mówić nieprawdę, a za nieprawdziwe uważa się wszelkie kontrnarracje występujące przeciwko oficjalnie obowiązującej wersji historii z 1965 roku.

Wydarzenia, które doprowadziły do przewrotu politycznego i tragedii milionów osób, są dziś przedmiotem pamięci zbiorowej, ale pamięci jedynie o śmierci siedmiu wysokich rangą oficerów wojskowych, z pominięciem tego, co się następnie wydarzyło. PKI to dziś abstrakcyjna kategoria, za którą nie kryją się konkretni ludzie, a jedynie wytwory narzuconej zbiorowej wyobraźni. Świadectwa byłych więźniów politycznych, będące odwrotną do wyparcia praktyką, mają niewielką siłę przebicia w gąszczu zagmatwanych lokalnych nakazów i zakazów kulturowych. *Keramat*, słowo oznaczające „świętość”, „tabu”, bardzo często odnoszone do bogów i dziedzictwa przodków, jest też sposobem, by milczeć w sprawach niewygodnych, sprawach, które nie powinny wyjść poza wspólnotę, ale też by zachować jej integralność. Atmosferę *keramat* otaczającą masowe zbrodnie zauważałam wyraźnie podczas badań terenowych w górskiej wiosce Rejosari na Jawie Środkowej i na Buru. *Tempat keramat*, czyli „święte miejsce”, to miejsce nawiedzone, którego należy unikać. O tabu jako ograniczeniu kulturowym oraz o świętych nie-miejscach piszę więcej w dalszej części rozdziału.

Indonezyjczycy, których spotkałam w różnych częściach archipelagu, z wyjątkiem Jakarty i Yogyakarty, niezależnie od poziomu wykształcenia, pozycji społecznej czy stopnia religijności i niezależnie od wyznawanej religii w większości byli przekonani o istnieniu osób posiadających umiejętność stosowania czarnej magii (*guna-guna*), tajemnej wiedzy i okultyzmu (*ilmu klenik, klenak-klenik*), zaklęć i klątw (*kutukan*). Na wyspach indonezyjskich do dziś występują niezliczone formy synkretyzmu wiodących religii, czyli tych oficjalnie rozpoznanych przez państwo, z animizmem, magicznymi rytuałami, mistycyzmem i rozwojem duchowym. Potwierdza to szereg badań antropologicznych<sup>973</sup>. Dla Indonezyjczyków świat magiczny (w tym niezliczone duchy)

---

<sup>972</sup> Ibu Ria, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.08.2019.

<sup>973</sup> Przykładowo: C. W. Watson, R. F. Ellen, *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia*, University of Hawaii Press 1993; N. Bubandt, *The Empty Seashell: Witchcraft and Doubt on an Indonesian Island*, Cornell University Press 2014; raport z badania *The World's Muslims: Unity and Diversity* przeprowadzonego przez Pew Research Center, z którego wynika, że Indonezja, kraj o największej populacji muzułmanów na świecie, ma znaczny procent obywateli (67%) wierzących w czarną magię i obecność duchów: patrz *Chapter 4: Other Beliefs and Practices*, <https://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-4-other-beliefs-and-practices/> [dostęp: 10.08. 2018].

istnieje nie tylko równoległe ze światem racjonalnym, światem nowoczesnym, ale się z nim ząbaja, przeplata, a jego istnienie jest mocno odczuwalne. Indonezyjczycy wierzą, że wiedza okultystyczna, pochodząca od przodków, przekazywana jest z pokolenia na pokolenie. Stosowana jest nie tylko na dalekich krańcach archipelagu przez rdzenne animistyczne grupy etniczne, ale obecna jest wciąż silnie w społeczeństwie jawajskim jako element *kejawen*. Za czasów kolonializmu holenderskiego ukrywana, a po uzyskaniu niepodległości swobodnie przekazywana była już nie tylko ustnie, a także w postaci publikacji<sup>974</sup>. Do dziś w wielu lokalnych jawajskich społecznościach wielkim poważaniem cieszy się *dukun* – uzdrowiciel mający nierzadko pierwszeństwo przed lekarzem – medium spirytystyczne, autorytet w dziedzinie lokalnych zwyczajów i tradycji, czarownik stosujący czarną magię, pomagający w przypadku opętania bądź rzuconego zaklęcia.

Także i pamięć o 1965 roku na wiele sposobów miesza się z magicznymi zjawiskami, w które wielu Indonezyjczyków wierzy. Na Jawie Środkowej, w małej górskiej wiosce Rejosari, moi rozmówcy kilkakrotnie z niepokojem wskazywali, że na społeczeństwo została rzucona klątwa przez reżim, wojsko oraz grupy wspierające władzę i samego Suharto<sup>975</sup>. Nie wskazali jednocześnie nigdy, kto konkretnie miałby ją rzucić. Po moich pytaniach o to, kto rzucił klątwę bądź kto i komu nakazał to zrobić, pojawiała się u moich rozmówców zazwyczaj nieprzyjemne zakłopotanie, a czasem poirytowanie. Być może według moich rozmówców takich pytań nie powinnam zadawać, szczególnie gdy dotyczyły one niewygodnych faktów bądź zdawały się kwestionować coś, co nie powinno być kwestionowane<sup>976</sup>. Bardzo często jedyną odpowiedzią było wówczas słowo *keramat*, oznaczające koniec rozmowy na dany temat, po czym zmieniano go i kierowano rozmowę w stronę zbrodni komunistów (najczęściej Zdrady z Madiun). Z niechęcią wspomniano o propagandzie Suharto jako wytłumaczeniu morderstw i chaosu w 1965 roku<sup>977</sup> bądź zapadało wymowne milczenie, oznaczające, że rozmowa o wydarzeniach z 1965 roku dobiegła końca<sup>978</sup>.

Zaklęcie czy klątwa w rozumowaniu moich rozmówców, nawet jeśli nie usprawiedliwia działania morderców czy zaniechania świadków, pokazuje trudną sytuację, w jakiej znaleźli się „zwykli” ludzie w obliczu masowych masakr. Czarną magią tłumaczono mobilizację ludobójczą, która doprowadziła do śmierci setek tysięcy osób. Z badań wynika<sup>979</sup>, że powszechnie przyjmowano, iż komuniści dysponowali

---

<sup>974</sup> Przed pierwszymi wyborami po upadku Suharto, podczas burzliwej kampanii wyborczej w 1999 roku, w której dochodziło do wielu aktów przemocy, zwolennicy konkurujących partii powszechnie używali amuletów (*jimat*), mających im zapewnić supernaturalną ochronę, patrz: M. C. Ricklefs, *A History...*, op. cit., s. 417.

<sup>975</sup> Takie przekonanie wyrazili: Pak Mulyadi, rozmowa w Sigarut, Rejosari, Bansari, Jawa Środkowa, 12.02.2018; Pak Nirwadi, rozmowa w Bansari, Jawa Środkowa, 13.02.2018; Pak Wahono, rozmowa w Rejosari, Bansari, Jawa Środkowa 14.02.2018.

<sup>976</sup> Pak Mulyadi, rozmowa w Rejosari, Sigarut, Bansari, Jawa Środkowa, 12.02.2018.

<sup>977</sup> Pak Mulyadi, rozmowa w Rejosari, Sigarut, Bansari, Jawa Środkowa, 11.02.2018; Pak Wahid, rozmowa w Rejosari, Sigarut, Bansari, Jawa Środkowa, 13.02.2018; Pak Agus, rozmowa w Temanggung, Jawa Środkowa 24.02.2018.

<sup>978</sup> Pak Mulyadi i Pak Wahid, rozmowa w Rejosari, Sigarut, Bansari, Jawa Środkowa, 11.02.2018.

<sup>979</sup> Patrz przykładowo: L. Dwyer, D. Santikarma, op. cit.; J. Melvin, *The army...*, op. cit.; J. Roosa, *Buried Histories...*, op. cit.



nadnaturalnymi siłami, nadprzyrodzonymi mocami<sup>980</sup>. Wierzano też, że skoro komuniści odrzucają Boga (a tym samym Pancasila), to ich moce muszą pochodzić bezpośrednio od szatana. W tym wymiarze walka z komunistami była walką Dobra ze Złem, a nawet świętą wojną.

Byli więźniowie z wyspy Buru, ci mieszkający obecnie na Jawie i ci, którzy zostali na Buru, nie wierzą w żadną klątwę. Według Paka Broto przekonanie o klątwie ciążyącej na społeczeństwie oraz o demonicznej sile PKI zapewnia zachowanie względnego spokoju psychicznego, uspokaja sumienia „zwykłych” ludzi, którzy patrzyli na zbrodnie, i tych, którzy nie udzielili pomocy ofiarom i ich krewnym ze strachu przed represjami ze strony wojska bądź strachu przed śmiercią<sup>981</sup>. Pak Harto podobnie wskazuje, że istnienie takiego zaklęcia, rzekomo rzuconego na naród, byłoby bardzo wygodne dla społeczeństwa. Mogłoby zapewnić sprawcom, świadkom i „przechodniom” poczucie, że ich czyny bądź zaniechania były uzasadnione. Pamiętając do dziś PKI jako złego demona, nie muszą się zastanawiać nad moralnością bądź niemoralnością swojego postępowania<sup>982</sup>. Pak Diro z kolei wyraża swego rodzaju zrozumienie, że kwestionowanie powszechnej antykomunistycznej narracji i zmiana przekonań na temat określonych wydarzeń z czasów Orde Baru są trudne dla jego rodaków, a znaczna część „po prostu nie wie, co się wydarzyło w 1965 roku, tak jak nie wie o masakrze Santa Cruz”<sup>983</sup>. Według Paka Diro rzekome zaklęcie rzucone przez reżim ma dziś kryć wstyd, jaki odczuwa część społeczeństwa, że w prosty sposób dało się omamić i ponieść propagandzie reżimu i nawoływaniu muzułmańskich przywódców<sup>984</sup>. Zdaniem Paka Diro, jeżeli mielibyśmy mówić o jakiegokolwiek klątwie rzuconej na społeczeństwo, to można byłoby tak nazywać co najwyżej piramidę władzy stworzoną przez Suharto, a to, jego zdaniem, nie ma już żadnych związków z czarną magią<sup>985</sup>.

Odrzucanie religii przez PKI to najczęściej powtarzany element propagandy antykomunistycznej, pojawiający się w każdym przeprowadzonym przeze mnie wywiadzie i w każdej odbytej rozmowie na temat PKI. Żaden z moich rozmówców we wsi Rejosari nie potwierdził, że za śmierć generałów odpowiedzialna była PKI, ale wszyscy zwracali mi uwagę na to, że komuniści byli ateistami, odznaczali się okrutnością, więc w pewnym sensie zasługiwali na to, co ich spotkało<sup>986</sup>, ponieważ swoim postępowaniem sami sprowadzili na siebie zły los<sup>987</sup>. W tradycyjnym jawajskim społeczeństwie nie dyskutuje się z czymś, co jest nazywane losem (*nasib*), przeznaczeniem (*takdir*), niespodziewaną fortuną (*rezeki*), niezwykłym zdarzeniem, na które nie ma się wpływu, a które może mieć zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki (*ketiban pulung*), mocami nadprzyrodzonymi

---

<sup>980</sup> Stąd też mógł im się przeciwstawić jedynie Suharto – nadludzki geniusz (*superhuman genius*), patrz: J. Roosa, *Pretext...*, op. cit., s. 78.

<sup>981</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

<sup>982</sup> Pak Harto, rozmowa w Savanajai, Buru, 5.04.2018.

<sup>983</sup> Chodzi o masakrę na cmentarzu Santa Cruz w Timorze Wschodnim 12 listopada 1991 roku podczas okupacji indonezyjskiej, w której indonezyjskie wojsko brutalnie stłumiło pokojową niepodległościową demonstrację, mordując ponad dwieście pięćdziesiąt osób.

<sup>984</sup> Pak Diro, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.08.2019.

<sup>985</sup> Pak Diro, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.08.2019.

<sup>986</sup> Pak Mulyadi i Pak Wahid, rozmowa w Sigarut, Rejosari, Bansari, Jawa Środkowa, 11.02.2018; Pak Nirwadi, rozmowa w Bansari, Jawa Środkowa, 13.02.2018.

<sup>987</sup> Pak Mulyadi, rozmowa w Sigarut, Rejosari, Bansari, Jawa Środkowa, 11.02.2018.

(*kekuatan gaib*), siłą nadnaturalną (*kekuasaan supernatural*) i wszystkim, co święte i tajemne, pochodzące od przodków i bogów (*keramat*). Wszystkie wymienione zjawiska, zdarzenia, nadnaturalne siły rządzące życiem w różnych częściach archipelagu mają różne nazwy, ale wiara w nie wszędzie jest mocno widoczna w codziennym życiu. Na Jawie wynika ona z obecnego tu wciąż mistycyzmu jawajskiego. Suharto jako dziecko mieszkał z ortodoksyjnym *kyai*, który był jednocześnie *dukunem*. Żył zatem na granicy dwóch odrębnych światów: ortodoksyjnego islamu, świata ściśle regulowanego wersetami Koranu, i świata jawajskich duchów, ludowych rytuałów i magii. Pozostał oddany jawajskiemu mistycyzmowi, w którym islam istnieje jedynie w ezoterycznej formie, a nakazy religijne mają mniejszą siłę oddziaływania<sup>988</sup>. Powszechnie wierzy się, że obaj prezydenci, Sukarno i Suharto, podporządkowywali się mistycyzmowi jawajskiemu i by utrzymać władzę, wykonywali szereg jawajskich rytuałów (*slametan*)<sup>989</sup>.

Obecność mistycyzmu jawajskiego wpływa znacząco na kształtowanie pamięci zbiorowej o masowych mordach. Sprawcami i ofiarami masowych morderstw (w tym więźniami politycznymi) byli w przeważającej części Jawajczycy, stanowiący do dziś największą grupę etniczną w Indonezji. Jednej z przyczyn milczenia otaczającego masowe mordy i jego trwałości można zatem upatrywać także w specyficznej kulturze jawajskiej i jawajskiego islamu, odnoszących się do doznanej traumy i żałoby, opisywanej między innymi przez Clifforda Geertza<sup>990</sup>, ale także w pożądanym w kulturze jawajskiej stanie duchowym świadczącym o dojrzałości moralnej. W pierwszym przypadku chodzi o stan *iklas* łączący się bezpośrednio ze śmiercią, w drugim o *nrima*<sup>991</sup> i *sabar*. Wszystkie trzy stany, związane z samokontrolą, przynoszące spokój i równowagę wewnętrzną, uważane są za esencję jawanizmu. Ich celem jest udoskonalenie świata wewnętrznego, które umożliwia udoskonalenie świata zewnętrznego.

*Nrima* uważana jest w jawajskiej tradycji za przejaw moralnej dojrzałości, oznaczającej akceptowanie wszystkiego, co do człowieka przychodzi, zgodnie z zasadą „jeśli zaakceptujesz nieszczęście, ono całkowicie zniknie”<sup>992</sup>. Nie oznacza to bynajmniej bierności<sup>993</sup>, a raczej akceptację odnoszącą się do aspektów życia, których nie można zmienić. Nie zwalnia też ludzi z obowiązku dążenia do tego, co najlepsze. *Nrima* to także porzucenie wszelkich przejawów indywidualności i poprzez pracę nad sobą gotowość do zestrojenia się ze wszechświatem. Stan ten to obowiązek „zwykłych” ludzi, którzy powinni podporządkować się woli rządu, lokalnych liderów i nauczycieli.

*Sabar* wyraża cierpliwość, spokojne oczekiwanie, rozwagę i ostrożność, wynikające z doświadczenia, zwłaszcza w obliczu cierpienia i doznanego nieszczęścia. *Sabar* pożądane jest zwłaszcza u liderów politycznych, religijnych i społecznych. To także

---

<sup>988</sup> Merle Calvin Ricklefs przywołuje anegdotę, o tym jak w 1966 roku Suharto przywiózł z pałacu w Surakarcie święte regalia (*pusaka*), które miały go otaczać w Jakarcie, i pośpiesznie je zwrócił, gdy poważne powódzie w Surakarcie zostały zinterpretowane jako nadprzyrodzona kara za ich zabranie, patrz: M. C. Ricklefs, *A History...*, op. cit., s. 345.

<sup>989</sup> Arwan Tuti Artha, *Dunia Spiritual Soeharto*, Galang Press, Yogyakarta 2007, s. 88.

<sup>990</sup> C. Geertz, *The Religion...*, op. cit.; idem, *Interpretacja kultur...*, op. cit.

<sup>991</sup> U Clifforda Geertza jest to *trima*, patrz: idem, *The Religion...*, op. cit., s. 240.

<sup>992</sup> Ibidem, s. 241.

<sup>993</sup> F. Magnis-Suseno, op. cit., s. 143.

przeciwieństwo niemądrego uporu czy pochopności<sup>994</sup>. Dla „zwykłych” ludzi *sabar* oznacza, że wszystko ma swój własny czas i pewnych spraw nie można wymusić, a czasu przyspieszyć.

Eldar Bråten zwraca uwagę, że *nrima*, *sabar* i *iklas* nie są jedynie po prostu konstruktami kulturowymi, ideami czy przekonaniem, symbolami mającymi na celu wyjaśnianie świata, a realnymi trybami bycia-w-świecie, nabierającymi znaczenia w ludzkim wszechświecie. Bråten postuluje, by traktować te tryby w kategoriach doświadczenia, a nie kulturowej reprezentacji, co groziłoby przemianą jawajskiego życia w teatr i odsuwało od zrozumienia codziennego życia Jawajczyków<sup>995</sup>.

Bycie *iklas* wiąże się bezpośrednio z utratą najbliższej osoby. Oznacza pograżenie się w stanie *iklas* po doznanej krzywdzie, cierpieniu, pozostawanie w celowej i pożądanej obojętności, stanie oderwania i statycznego pogodzenia się ze stanem faktycznym. Bycie *iklas* to zanegowanie własnych uczuć, bycie pozbawionym emocji, przekonaniem o nieuchronności własnego losu i nieuchronności własnej straty, zgodnie z wolą Boga<sup>996</sup>. Stan *iklas* to pozytywny stan człowieka nieprzywiązanego do doczesnych wartości, potrafiącego pozwolić odejść ludziom i rzeczom<sup>997</sup>, człowieka, jak pisze Sierk Coolsma, „szczerego” i „uwolnionego od czegoś”, „nieprzejmującego się”<sup>998</sup>. James T. Siegel zauważa, że na Jawie „czas między śmiercią biologiczną a kulturową jest krótki, czasami to tylko minuty”, w których opłakuje się zmarłych i przechodzi w stan *iklas*<sup>999</sup>. U Jawajczyków niezwykle rzadko można zobaczyć wyrazy smutku, żałoby, a historyczne opłakiwanie zmarłego jest absolutnie nie do zaakceptowania. Uważa się, że powoduje to dodatkowe cierpienia zmarłego i stanowi przeszkodę do jego odejścia ze świata żywych. Płaczący jest uważany za osobę niepotrafiącą kontrolować samej siebie i lepiej, żeby się nie pojawiał na uroczystościach pogrzebowych<sup>1000</sup>.

Ciało musi zostać pogrzebane jak najszybciej tego samego dnia. Seria rytuałów *slametan*, następujących po szybkim pogrzebie, w trzy, siedem, czterdzieści, sto i tysiąc dni po śmierci, tak jak i w pierwszą jej rocznicę czy w chwili zbudowania nagrobka, pozwala ostatecznie odejść zmarłemu. Podczas *slametanu*, czyli uroczystości, na którą zapraszani są krewni i sąsiedzi, nie unika się rozmowy o zmarłym, ale nie ma tu miejsca na żal z powodu jego śmierci, ponieważ uważa się, że śmierć człowieka jest w rękach Boga. Prawdopodobnie z tego powodu ludzie nie zadają pytań typowych w kulturach Zachodu odnośnie do przyczyn śmierci czy wieku zmarłego<sup>1001</sup>.

Jak pisze Clifford Geertz, „potrzeba odnajdowania sensu we własnym doświadczeniu, nadawania mu formy i wprowadzania weń ładu jest ewidentnie równie prawdziwa

---

<sup>994</sup> C. Geertz, *The Religion...*, op. cit., s. 241.

<sup>995</sup> E. Bråten, *Resurrecting „Java”*: a call for a „Java”-nese anthropology, w: H. Antlöv, J. Hellman (eds), *The Java that Never Was: Academic Theories and Political Practices*, Münster 2005, s. 21–42.

<sup>996</sup> C. Geertz, *Etos, światopogląd i analiza świętych symboli*, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 180.

<sup>997</sup> Symbolizują to monety rozdawane podczas obrzędów pogrzebowych.

<sup>998</sup> S. Coolsma, *Soendaneesch-Hollandsch woordenboek*, vol. 1, Leiden 1884, s. 136, archiwum cyfrowe Asian Library, Uniwersytet w Lejdzie.

<sup>999</sup> J. T. Siegel, *Solo in the New Order: Language and Hierarchy in an Indonesian City*, Princeton University Press, New Jersey 1993, s. 259.

<sup>1000</sup> Ibidem.

<sup>1001</sup> Ibidem.

i dojmująca, co bardziej nam znana potrzeba zaspokajania potrzeb biologicznych”<sup>1002</sup>. *Iklas* jest wyrazem emocjonalnego spokoju po stracie, swoistej beznamietności na płaszczyźnie afektu, wewnętrznego i zewnętrznego wyciszenia właściwego człowiekowi o prawdziwie szlachetnym charakterze. Jego celem jest utrzymanie emocjonalnego wyciszenia, ponieważ namietność jest uczuciem prymitywnym, które „przystoi jedynie dzieciom, zwierzętom, szaleńcom, ludziom nieokrzesanym i przybyszom z odległych krain”<sup>1003</sup>. Stąd też publiczne wyrażanie uczuć, w tym poprzez lament i płacz, przez osoby, które doznały straty, ale też przez jej świadków, jest nieakceptowalne. Rytuały pośmiertne i pogrzebowe podczas *slametanu* muszą nastąpić jak najszybciej, by duch zmarłego nie krążył wśród żyjących. Jak stwierdziła Ibu Amina, nie należy denerwować ducha zmarłego swoim niestosownym zachowaniem, ponieważ nie będzie mógł odejść i zostanie wśród żywych, powodując nieszczęście. Zmarły też tak naprawdę nie odchodzi, tylko po śmierci przebywa w innym miejscu. Do tego miejsca jest wysłany przez żywych za pomocą rytuałów pogrzebowych<sup>1004</sup>. Podczas pogrzebu nie unika się rozmowy o zmarłym, ale też należy mówić o nim w taki sposób, by nie wzbudzać żalu z powodu jego odejścia<sup>1005</sup>. Wszystkie obrzędy i rytuały muszą doprowadzić właśnie do stanu *iklas*, a wśród lokalnej społeczności wytworzyć *rukun* – harmonię wspólnotową, będącą wyrazem ładu, porządku i przeciwieństwem chaosu, jaki powodowany jest przez śmierć. *Iklas* zatem leży w interesie całej wspólnoty.

Clifford Geertz, prowadzący badania na Jawie w latach pięćdziesiątych, pisze o trzech różnych aspektach życia po śmierci, w które wierzą Jawajczycy. Pierwszy wiąże się z islamską koncepcją kary, nagrody i odpłaty w zaświatach za popełnione grzechy i dobre uczynki, drugi związany jest z pojęciem *sampurna* („doskonały, kompletny, bez skazy”), oznaczającym całkowite zniknięcie po śmierci i przemianę w proch. Trzeci aspekt życia po śmierci, uważany w tradycyjnych muzułmańskich kręgach za heretycki, to reinkarnacja, do której dochodzi najczęściej, choć nie zawsze, w tej samej rodzinie. Osoba, w której reinkarnuje się dusza, niekoniecznie musi być tej samej płci co zmarły ani nie musi mieć z nim bliskiego pokrewieństwa<sup>1006</sup>. Czasem dusza osoby zmarłej reinkarnuje się w zwierzętach, jak to było w przypadku Ibu Sumilah, której rodzice wierzyli, że ich córka odrodziła się w żółwiu. Dla części rodzin ofiar reżimu wiara w reinkarnację z pewnością mogła stanowić pewne pocieszenie i dawać nadzieję na ponowne spotkanie zmarłego<sup>1007</sup>.

Rodziny ofiar masowych mordów na Jawie i na innych wyspach stanęły wobec konieczności poradzenia sobie ze śmiercią bliskich, ale też stanęły wobec oczekiwań wspólnoty co do tego, jak mają sobie z tą śmiercią poradzić. Nie można wykluczyć, że wymienione *nrima*, *sabar* i *iklas* odegrały ważną rolę w uciszaniu lub „samouciszaniu się” członków rodzin ofiar i ocalałych, pozostających przecież w swoich lokalnych wspólnotach. Stan *nrima* przebija w wypowiedziach byłych więźniów politycznych

---

<sup>1002</sup> C. Geertz, *Etos...*, op. cit., s. 166.

<sup>1003</sup> Ibidem, s. 161.

<sup>1004</sup> Ibu Amina, rozmowa w Sigarut, Rejosari, Bansari, Jawa Środkowa, 12.02.2018.

<sup>1005</sup> J. T. Siegel, op. cit., s. 259–260.

<sup>1006</sup> C. Geertz, *The Religion...*, op. cit., s. 75.

<sup>1007</sup> Polski etnograf, dr Janusz Kamocki, który przebywał w Indonezji zaledwie pięć lat po masowych masakrach, często „spotykał” na Bali i w środkowej Jawie reinkarnowane dusze osób zamordowanych w latach 1965–1966. Rozmowa z dr. Januszem Kamockim, Kraków, 20.08.2017.

mieszkających w gminie Bansari na Jawie Środkowej. Na moje pytanie, czego oczekiwali od rządu w kontekście zadośćuczynienia za doznane krzywdy, reagowali znacznym zdziwieniem bądź kłopotliwym uśmiechem. Pytanie nie było z jawajskiego porządku normatywnego, zgodnie z którym należy z pokorą i cierpliwością przyjmować wszystko, co zsyła Bóg. Odpowiedzi odnosiły się więc przede wszystkim do Boga. Pak Broto stwierdził, że prosi jedynie Boga o zdrowie i spokój<sup>1008</sup>, małżeństwo Pak Suprpto i Ibu Ramini cieszyliby się, gdyby Bóg obdarował ich wnukiem, który by ich odwiedzał, bo nie czuliby się wówczas tak bardzo samotni<sup>1009</sup>. Pak Harto z Savanajai na Buru wyraził wdzięczność Bogu za to, że i jemu, i jego dzieciom dobrze się powodzi i że mają wszystko, co mogliby mieć<sup>1010</sup>.

John Pemberton w książce „On the Subject of »Java«” pokazuje, jak zinstytucjonalizowany terror państwowy reżimu Suharto maskowany był troską o zachowanie „autentycznej” jawajskiej tradycji i uzasadniany jawajską harmonią, koniecznością powrotu do dobrobytu wynikającego z właściwego jawajskiego porządku społecznego i kontynuacji wspaniałej przeszłości Jawy. Tradycyjne wartości jawajskie (*nilai-nilai tradisional*) i dorobek kulturowy (*warisan kebudayaan*) stały się częścią polityki mającej legitymizować reżim. Jak zwraca uwagę Hans Antlöv, elity polityczne dodatkowo podkreślały, że akceptacja porządku życia obejmuje akceptację istniejących struktur władzy społecznej. *Nrima* została zatem umieszczona w kontekście politycznym, w którym rządzeni muszą zaakceptować bycie rządzonymi i wręcz radośnie okazywać „posłuszeństwo poddanych”<sup>1011</sup>.

Metafora tradycyjnej jawajskiej rodziny, centralnego elementu społeczeństwa jawajskiego, do której odwoływał się reżim, kreśląc stosunki władzy jako życzliwe relacje rodzinne z ojcem troszczącym się o dobro wszystkich dzieci pozostających na jego utrzymaniu, nadawała pozory etycznych relacji między rządzącymi a rządzonymi<sup>1012</sup>. Każdy członek społeczności jawajskiej miał swoje określone miejsce i zadania, które miał wykonywać z szacunkiem, ale były to zadania nieobejmujące „zmiany świata”<sup>1013</sup>. Masowe mordy zaburzyły stosunki społeczne na jawajskiej wsi. Przywrócenie szybko silnej jawajskiej *tradisi* (tradycji) było zatem pożądane.

Pogodzenie z losem wynikające z *nrima* i *iklas* obecne jest nie tylko u ofiar, sprawców, ale i u świadków zdarzeń. Odpowiada to milczeniu opisywanemu przez Aleidę Assmann, kiedy to w społecznościach lokalnych milczą i ofiary, i sprawcy, ponieważ wymaga tego budowa nowego społeczeństwa<sup>1014</sup>. W Indonezji było to nowe społeczeństwo Pancasila, ale milczenie było i jest też często jedyną strategią umożliwiającą dalsze życie w lokalnej

<sup>1008</sup> Pak Broto, rozmowa w Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

<sup>1009</sup> Pak Suprpto i Ibu Ramini (małżeństwo), rozmowa w Gunungsari, Bansari, Jawa Środkowa, 10.02.2018.

<sup>1010</sup> Pak Harto, rozmowa w Savanajai, Buru, 5.04.2018.

<sup>1011</sup> Patrz: H. Antlöv, *The Social Construction of Power and Authority in Java*, w: H. Antlöv, J. Hellman (eds), *The Java that Never Was. Academic theories and political practices*, Münster 2005, s. 43–66.

<sup>1012</sup> J. Pemberton, *On the Subject of „Java”*, Cornell University Press 1994.

<sup>1013</sup> F. Magnis-Suseno, *Neue Schwingen für Garuda*, Kindt, München 1989, cyt. za: M. Zaumseil, M. von Vacano, S. Schwarz, *Contextualizing the Research: Introduction to the Case Study in Java, Indonesia*, w: M. Zaumseil et al. (eds), *Cultural Psychology of Coping with Disasters. The Case of an Earthquake in Java, Indonesia*, Springer 2014, s. 112.

<sup>1014</sup> A. Assmann, *Pięć strategii wypierania ze świadomości*, tłum. A. Pełka, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2009, s. 333–350.

społeczności, której członkowie odgrywali różne role podczas masowej przemocy, zarówno role ofiar, jak i sprawców, świadków oraz beneficjentów tej przemocy. Ten szczególnie stan, w jaki zapada środkowojawajskie społeczeństwo po burzliwych wydarzeniach, John Pemberton nazywa ruchliwą ciszą (*busy stillness*) bez śladów po tych wydarzeniach<sup>1015</sup>. W przypadku masowych morderstw mamy do czynienia z wielowymiarową ciszą o morderstwach i z wielowymiarowym milczeniem strukturalnym. Wielorakość ról i przyjmowanych postaw podczas masowych zbrodni powoduje, że społeczeństwo indonezyjskie w dużej części, mniej lub bardziej świadomie, uczestniczy w zмовie społecznej, a prawda o zbrodniach jest jak „słoń w pokoju” (*elephant in the room*), co nawiązuje do metaforycznego idiomu użytego przez Eviatara Zerubavela. Słoń to doskonale widoczny i powszechnie znany poważny problem czy kontrowersyjny temat, ale niewygodny, na który nikt nie chce dyskutować, żeby nie stwarzać dyskomfortu bądź nie narażać się na niebezpieczeństwo. Słoń jest zatem ignorowany – osoba go widząca udaje, że on nie istnieje. W ten sposób Zerubavel wprowadza nas w pojęcie społecznej zмовy milczenia (konspiracji milczenia), a żeby wyjaśnić jej mechanizm, sięga do opowieści „Nowe szaty cesarza” H. CH. Andersena<sup>1016</sup>. Za jej pomocą pokazuje, w jaki sposób funkcjonuje powszechnie akceptowane oszustwo, zapoczątkowane dla własnej korzyści i podtrzymywane przez konformizm uczestniczących w nim ludzi: króla, który wstydi się przyznać, że szat nie widzi; dworzan, którzy nie chcą sprzeciwić się królowi; tłumowi, który nie chce stawiać oporu elitom. W tak rozumianej zмовie społecznej oddziałują na siebie dwa zjawiska: milczenie i zaprzeczenie. Cisza wokół niewygodnego czy bolesnego tematu jest zwykle bardziej intensywna, gdy „konspiruje” więcej osób, a zwłaszcza gdy występują między nimi znaczne różnice sił. Zaprzeczanie to coś więcej niż milczenie. Zaprzeczenie każdego ze „spiskowców” jest symbiotycznie uzupełniane przez innych<sup>1017</sup>. „Słoń w pokoju” powiększa się, zajmując przestrzeń, ale określona wiedza nie wychodzi poza wspólnotę. Według Zerubavela społeczeństwo angażuje się w zмовę społeczną w sposób nieświadomy, instynktowny, bez słów. Jest to fundamentalne napięcie między wiedzą a jej potwierdzeniem, osobistą świadomością i publicznym dyskursem. Paradoksalnie zмова milczenia nie dotyczy tego, co nie jest widoczne. Wręcz przeciwnie, istnieje wokół uderzających kwestii, które społeczeństwo stara się ignorować. Przemilczanie tych kwestii powoduje, zdaniem Zerubavela, że częściej pojawiają się one w umysłach ludzi, ponieważ ich unikanie jeszcze bardziej nakręca spiralę zaprzeczenia.

Milczenie o zbrodniach z 1965 roku społeczeństwo indonezyjskie zarazem dzieli i łączy. Można to tłumaczyć ograniczeniami/wymuszeniami kulturowymi (*cultural*

---

<sup>1015</sup> J. Pemberton, op. cit., s. 9.

<sup>1016</sup> E. Zerubavel, *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life*, Oxford University Press, Oxford 2006.

<sup>1017</sup> Ibidem, s. 17.

*constraints*)<sup>1018</sup> w rozumieniu Jeffrey'a Olicka i Daniela Levy'ego<sup>1019</sup>. Na podstawie badań nad obecnością pamięci o Holocauście w polityce Niemiec Zachodnich autorzy ci wskazują na dwie logiki, za pomocą których oddziałuje przeszłość w terażniejszości: logikę racjonalną i logikę mitu, powodujące, że przeszłość staje się częścią terażniejszości społeczeństwa w określony sposób. Oddziałują one na zasadzie zakazów, mówiąc, czego nie należy pamiętać, bądź nakazów, mówiąc, co pamiętać należy.

Zakazy odwołują się do ustalonych przez społeczeństwo praktyk unikania w pewnych okolicznościach określonych tematów, idei, osób czy przedmiotów (*taboo*), gdzie „miejsce kalkulacji zajmuje poczucie moralności”<sup>1020</sup>. Unikanie jest praktyczne i moralnie neutralne dla społeczeństwa, ale wynika także z określonych cech przedmiotu bądź podmiotu, którego należy unikać i który jest traktowany jako niebezpieczny, obrzydliwy, brudny, odrażający moralnie, zaraźliwy, zdegenerowany lub ucieleśnia kombinację tych cech<sup>1021</sup>. Naruszenie tabu nie jest po prostu błędem, nie wiąże się też z kosztami, jakie musi ponieść osoba łamiąca tabu, ale – jak piszą Olick i Levy – ma charakter transgresyjny i zanieczyszczający, mogący skutkować społeczną (a nawet dosłowną) śmiercią<sup>1022</sup>. W Indonezji tabu (*keramat*) są nie tylko masowe morderstwa i masowe uwięzienia „komunistów”, nie tylko pozostałe zbrodnie reżimu Suharto, ale w zasadzie wszystkie ciemne karty w historii tego państwa, będące poza pamięcią zbiorową. Zasady oparte na logice mitu, wynikające z tabu i niepodlegające racjonalnej argumentacji, określają sposoby funkcjonowania społeczeństwa indonezyjskiego i przyjmowania przez Indonezyjczyków określonego punktu widzenia rzeczywistości, kształtując kulturowe ramy dynamiki pamięci. Nie debatuje się z tabu jako uwewnętrznionymi, absolutnymi, głębokimi strukturami w społeczeństwie. Albo się przestrzega zakazów związanych z tabu, albo się te zakazy przekracza (i ponosi tego konsekwencje).

W przeciwieństwie do tabu zakazy pochodzące z zewnątrz społeczeństwa, łączące się w swojej konstrukcji z działaniami zabronionymi przez określoną władzę, odnoszą się do innych poziomów wymuszeń. Wynikają najczęściej z rachuby interesów, na zasadzie obmyślonych i realizowanych strategii<sup>1023</sup>, są realizacją polityki konieczności, a nie wynikiem niekontrolowanych emocji<sup>1024</sup>. Tu obowiązują zatem zasady politycznej przewagi i politycznego manewru, metodą jest racjonalność, a cele są przyziemne, realizowane z konieczności i porzucane, gdy ta konieczność znika<sup>1025</sup>. Zakazy uzupełniane są przez nakazy, obejmujące działania pożądane bądź absolutnie konieczne, określane przez obowiązki i wymagania porządkujące działania społeczeństwa, co wywiera presję na

---

<sup>1018</sup> W literaturze polskiej spotykane są odmienne tłumaczenia *cultural constraints*, przykładowo Joanna Tokarska-Bakir tłumaczy jako je „cugle kulturowe”, patrz: *Suppressio veri, suggestio falsi. Dzieje relacji Ryszarda Maja*, w: J. Tokarska-Bakir, *Okrzyki pogromowe. Szkice z antropologii historycznej Polski lat 1939–1946*, Czarne, Wołowiec 2012, s. 231–242; Maria Kobielska pisze natomiast o „przemocy kulturowej”, patrz: M. Kobielska, *Pamięć zbiorowa w centrum nowoczesności: ujęcie Jeffrey'a K. Olicka*, „Teksty Drugie” 2010, nr 6 (126), s. 179–194.

<sup>1019</sup> J. K. Olick, D. Levy, *Collective Memory and Cultural Constraint: Holocaust Myth and Rationality in German Politics*, „American Sociological Review”, vol. 62, no. 6 (Dec., 1997), s. 921–936.

<sup>1020</sup> M. Kobielska, *Pamięć zbiorowa...*, op. cit., s. 189.

<sup>1021</sup> J. K. Olick, D. Levy, op. cit., s. 923.

<sup>1022</sup> Ibidem, s. 924.

<sup>1023</sup> Ibidem, s. 188.

<sup>1024</sup> J. K. Olick, D. Levy, op. cit., s. 924.

<sup>1025</sup> Ibidem, s. 924.

jego członków. W tym znaczeniu zakazy i nakazy były i są obecne w działaniach władz, w tym administracji kolejnych prezydentów RI urzędujących po upadku Suharto. To opisane wcześniej regulacje dotyczące „czystego środowiska”, zakaz zajmowania określonych stanowisk przez byłych więźniów i członków ich rodzin, nakaz zgłaszania się w określonym czasie na posterunku policji czy wymóg posiadania zaświadczeń o braku powiązań z PKI. Obecnie przykładem obowiązywania zakazów i nakazów na poziomie krajowym jest dekret Jokowiego z 2017 roku (znany jako Perppu) do ustawy nr 17/2013 regulującej funkcjonowanie organizacji społecznych w Indonezji (Undang Undang Organisasi Kemasyarakatan/UU Ormas). Treść tego dekretu, obecnie włączona do ustawy, dopuszcza natychmiastowe rozwiązanie organizacji, która działa w sprzeczności z zasadami Pancasila, w tym poprzez wszelkie „akty wrogości”, wliczając w to „akty wrogości” wobec rządu<sup>1026</sup>. Rozwiązanie zastosowane z obawy przed rosnącym zagrożeniem islamskim radykalizmem w praktyce zmniejsza przestrzeń dla pokojowego aktywizmu politycznego i społecznego w obszarze ochrony praw człowieka, w tym dochodzenia sprawiedliwości po masowych mordach z 1965 roku.

Na poziomie lokalnym rodziny „komunistów” bardzo często były wykluczane z *rukun*, a jednocześnie obowiązywały je wszelkie zakazy i nakazy związane z funkcjonowaniem w lokalnej wspólnocie i przestrzeganiem wartości jawajskich. Na Jawie Środkowej wciąż funkcjonuje obraz wyidealizowanej wioski jawajskiej z esencjonalną kulturą jawajską, wraz z idealnym duchem wspólnoty *rukun*, *gotong-royong* i wszystkimi wartościami związanymi z jawajskim rozwojem duchowym skierowanym ku Bogu<sup>1027</sup>.

### Przestrzenie, miejsca i nie-miejsca

Pisarz Hersri Setiawan, który odwiedził Buru dwadzieścia lat po uwolnieniu, ze zdziwieniem zauważył, że nadal używane jest słowo *korve* („praca przymusowa”), wiążące się z tragedią więźniów, ale stosowane obecnie na określenie pracy ochotniczej. Innym wciąż obowiązującym określeniem jest *unit*, oznaczające dzisiejsze wioski powstałe w miejscach byłych obozów. Mieszkańcy wyspy, zwłaszcza dzieci transmigrantów, zdaniem pisarza, akceptują te określenia bez namysłu nad tym, co się za nimi kryje. Nazywa ich „zagubionymi w zwyczajności” (*hilang bisa karena biasa*) i porównuje do ryb w akwarium, które nie są świadome, w jakim środowisku funkcjonują, a może nawet nie są świadome swojego istnienia. On sam, jak podkreśla, patrzy na to z perspektywy człowieka, który w tym akwarium nie pływa już od dwudziestu lat. Nie tylko doświadczył początków powstawania terminów takich jak *unit* czy *korve*, ale także ich implementacji w codzienne życie. Istnienie tych obozowych terminów na Buru, w dwadzieścia lat po uwolnieniu więźniów, jest dla niego oznaką zinstytucjonalizowania „oddechu

---

<sup>1026</sup> „Akty wrogości” obejmują wszelkie „przemówienia, oświadczenia, postawy lub dążenia, ustne lub pisemne, za pośrednictwem mediów elektronicznych lub innych niż elektroniczne, które nawołują do nienawiści do określonych grup lub jakiegokolwiek osoby, w tym osób należących do administracji państwa”, patrz: U. Hamid, L. Gammon, *Jokowi forges a tool of repression*, New Mandala 13.07.2017, <https://www.newmandala.org/jokowi-forges-tool-repression/> [dostęp: 23.08.2019].

<sup>1027</sup> Wyrazem tego jest przykładowo rozporządzenie nr 40 z 2019 roku Sri Purnomo, regenta (*bupati*) Sleman w Specjalnym Regionie Administracyjnym Yogyakarta (Daerah Istimewa Yogyakarta) dotyczące ochrony i rozwoju wartości kulturowych Sleman. W rozporządzeniu wymienione są jawajskie wartości odnoszące się do posłuszeństwa wobec woli Boga, lokalnych liderów oraz lokalnej wspólnoty.



militaryzmu” w społeczeństwie i trucizny rozproszonej, która rozpanoszyła się na wyspie<sup>1028</sup>.

Najbardziej widocznym elementem spuścizny obozowej jest jednak istnienie nazwy Mako. Jak wspomina Pak Diro, który był osadzony w Mako w latach 1972–1979, „ktokolwiek został wezwany do Mako, nie wiedział, czy wyjdzie z niego żywy, czy martwy<sup>1029</sup>”. Zachowanie tej nazwy przez mieszkańców było więc szokujące dla Setiawana<sup>1030</sup>. Miejsce o nazwie pochodzącej od Markas Komando, czyli Kwatery Głównej Dowództwa Waeapo na Buru, dziś jest tętniącym życiem małym miasteczkiem w środku wyspy, zamieszkałym przez rodziny byłych więźniów i transmigrantów. Mako dziś pełni część tych samych użytkowych funkcji co za czasów istnienia obozów. Tutaj dowozi się pocztę dla okolicznych wsi-dawnych obozów, znajdują się tu małe sklepy, lokalny bank i placówka służby zdrowia (Pusat Kesehatan Masyarakat, Puskesmas). Zostało jedynie kilka dawnych baraków dla więźniów, gdzie dziś mieszkają transmigranci (il. 15). Nie ma jednak śladu po miejscach torturowania więźniów ani baraku, w którym Pramoedya Ananta Toer napisał swoją tetralogię. Realnych miejsc pamięci dotyczących obozów na Buru jest coraz mniej. We wsiach powstałych w miejscach dawnych obozów zostały drewniane niewielkie domy budowane dla armii i strażników, zamieszkałe obecnie przez rodziny byłych więźniów bądź transmigrantów (il. 16). Dla osób nieznających historii obozów ich widok nie budzi żadnych skojarzeń z przeszłą przemocą, ale dla byłych więźniów uobecnia się w nich przeszłość, stanowiąc nieodłączny element pamięci o zbrodniach. Dla części transmigrantów przybyłych na wyspę w latach osiemdziesiątych nie ma zupełnie znaczenia, co działo się w tych domach wcześniej. Tam, skąd przybyli, często nie posiadali nic, a tu od państwa dostali mały, ale własny drewniany dom i niewielki kawałek pola.

W 2019 roku mieszkało na Buru kilkudziesięciu byłych więźniów. O nich i członkach ich rodzin mówi się często *eks warga* (dosł. „byli mieszkańcy”). Określenie pochodzi od *warga eks-tapol* („mieszkańcy-byli więźniowie polityczni”). Sami byli więźniowie mówią o sobie, czasem śmiejąc się z własnych słów, że są *transmigrasi khusus*, czyli „specjalnymi (szczególnymi) transmigrantami”<sup>1031</sup>.

---

<sup>1028</sup> H. Setiawan, *Buru Island...*, op. cit., s. 344.

<sup>1029</sup> Pak Diro, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.08.2019.

<sup>1030</sup> H. Setiawan, *Buru Island...*, op. cit., s. 343.

<sup>1031</sup> Pak Diro, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.08.2019.



Il. 15. Jeden z dawnych baraków w obozie w Mako, dziś zamieszkały przez rodzinę transmigrantów; Mako, Buru, kwiecień 2018, fot. Katarzyna Głąb



Il. 16. Jeden z dawnych domów zbudowanych dla członków armii; okolice dzisiejszej Wanakarty, Buru, sierpień 2019, fot. Katarzyna Głąb

Wszystkie obiekty, które byli więźniowie pamiętali jako miejsca tortur, takie jak Jiku Kecil, zostały przez nich zburzone w latach osiemdziesiątych. Choć zniknęły z powierzchni ziemi, to wciąż jednak obecne są w pamięci starszych mieszkańców wsi oraz potomków byłych więźniów. Do dziś starsi mieszkańcy Namlei pamiętają Jiku Kecil, gdzie torturowano więźniów, a mieszkańcy Mako i Savanajai pamiętają, gdzie znajdował się

barak Pramoedi, a także miejsce zamordowania więźniów za wsią Wanakarta, sąsiadującą z Mako. Jak mówił Pak Eko, w 2018 roku *kepala desa* w Savanajai, „pamięć jest dla nas ważna, ona jest w nas cały czas, ale też musimy żyć dalej. Każdego dnia pamiętamy i każdego dnia staramy się zapomnieć”<sup>1032</sup>. Rok później Pak Eko podzielił się ze mną pomysłem na utworzenie ze wsi Savanajaya *desa wisata sejarah*, czyli wsi będącej obiektem wycieczek historycznych. Pozostałości po barakach, domach dla strażników obozowych miałyby być miejscami, które można byłoby zwiedzać, a byli więźniowie polityczni byłiby – jak mówił – „żywymi eksponatami muzealnymi. Skoro wszyscy chcą tu przyjeżdżać i oglądać komunistów, skoro dziennikarze wpadają do nas i bez pozwolenia nas filmują, jakbyśmy nie byli ludźmi, tylko przedmiotami, niech chociaż społeczność wsi ma z tego pieniądze”<sup>1033</sup>. „Wszystko tu zostało zbudowane przez więźniów. Trzeba uszanować to, co zrobili. Czas też, żeby więźniowie mieli coś z tego. Dzięki wycieczkom historycznym ludzie zobaczyliby ich ciężką pracę. To krzesło, na którym siedzisz, też wykonał więzień” – tak argumentowała żona Paka Eko, Ibu Andribah, której ojciec i dziadek byli więźniami politycznymi<sup>1034</sup>.

Numery obozów przekształconych we wsie są powszechnie znane miejscowym i często używane zamiast urzędowych nazw wsi, ale same nazwy obozów zatarły się w pamięci mieszkańców wyspy bądź nigdy nie były przez nich znane. Nie zna ich na pewno młode pokolenie. Wynika to nie tylko z nieobecności narracji o obozach w codziennym życiu mieszkańców wyspy, ale też i z powodu zmiany części terenów obozów w opuszczone, zarośnięte miejsca lub przekształcenie ich w grunty rolne. Używając nazwy *unit* zamiast *desa* („wieś”) na określenie wsi powstałych w miejscach niektórych obozów w głębi wyspy, gdzie sprowadzili się także transmigranci, mieszkańcy wyspy odróżniają je od innych wsi na wyspie (szczególnie na jej nabrzeżach), w których mieszkają zazwyczaj potomkowie rdzennej ludności. *Unit* jest wyrazem potrzeby zaznaczenia swojego rdzennego pochodzenia na wyspie poprzez zaprzeczenie, że nie jest się z *unitu*, a wcześniej, jeszcze dziesięć lat temu, było także narzędziem stygmatyzacji.

Haidir Yusuf, wnuk byłego więźnia, urodzony w Savanajai w 1993 roku, wspomina, że gdy był uczniem szkoły podstawowej, w szkole dzieci ze wsi będących niegdyś obozami stanowiły odrębną grupę. Dzieci i wnuki więźniów były przezywane *anak unit* (dosł. „dzieci obozu”, „dzieci jednostki”) i srogo karane nawet za najdrobniejsze przewinienie: gdy zapomniały odrobić pracy domowej, zagapiły się i nie powitały nauczyciela spotkanego na drodze albo gdy uważano, że ich włosy są nie dość krótko przycięte. Czekano na każdy ich najmniejszy błąd<sup>1035</sup>. *Anak unit* zwykły zatem przebywać wyłącznie w swoim gronie. Potomkowie więźniów ze wsi Savanajaya stosują dziś bardzo często nieformalny skrót „Svj” na oznaczenie przynależności do społeczności wsi, dodając go po imionach i nazwisku. Wraz z upływem czasu słowo *unit* przestało być już tak stygmatyzujące, jak miało to miejsce wcześniej, choć ślub chłopaka z *unitu* z dziewczyną z wioski z nabrzeża budził w 2019 roku sensację w obydwu środowiskach. Sytuacja się zmienia także w związku z tym, że dzieci i wnuki byłych więźniów i transmigrantów

<sup>1032</sup> Pak Eko, rozmowa w Savanajai, Buru, 6.04.2018.

<sup>1033</sup> Pak Eko, rozmowa w Savanajai, Buru 13.08.2019.

<sup>1034</sup> Ibu Andribah, rozmowa w Savanajai, Buru, 13.08.2019.

<sup>1035</sup> Mas Haidir Yusuf, rozmowa w Savanajai, Buru, 5.04.2018.

kończą najlepsze uniwersytety w Indonezji i wracają na Buru, by obejmować posady nauczycieli bądź urzędników<sup>1036</sup>.

Język jest rodzajem doświadczenia, w którym z tego, co widzialne i niewidzialne, wyłania się określony świat. Nazwy, choć oszczędne, są symbolicznymi depozytariuszami pamięci o tym, co minęło. Mogą być rozumiane metaforycznie jako miejsca pamięci, a atrybut materialności ma tu drugorzędne znaczenie. Takim miejscem pamięci, na co zwraca uwagę Andrzej Szpociński, przysługują te same właściwości, co realnym miejscom pamięci. Miejsca te są własnością określonych grup społecznych, u podstaw ich konstytuowania leży poczucie więzi międzypokoleniowej. Skrywają one w sobie określone z punktu widzenia tych zbiorowości wartości (idee, normy, wzory zachowań)<sup>1037</sup>. Nazwy na Buru to mikrośrodowiska pamięci lokalnych społeczności i jako takie przywołują określone narracje o przeszłości. Mieszczą się w ujęciu „nazwanych” miejsc pamięci Paula Connertona (*memorial places*), dla którego nazwy nie są jedynie zwykłymi znacznikami miejsca, a opowiadaczami historii dla tych, którzy przynależą do przestrzeni tego miejsca. Nazwy, zdaniem Connertona, czasem semantycznie nieprzejrzyste, mogą uwalniać historię miejsca, ale mogą ją także zaciemniać. Ukrywana historia dotyczy często sprawowanej władzy. Świadectwo trwa także wtedy, gdy władza odchodzi<sup>1038</sup>.

Nie jest dziś jasne, gdzie zostali pochowani więźniowie zakatowani przez wojsko w odwecie za zabójstwo strażnika w obozie Wanakarta w 1972 roku. Do dziś nie wiadomo, czy rzeczywiście strażnik został zabity przez któregoś z więźniów, czy był to wypadek. Pracujący na polach ryżowych więźniowie znaleźli ciało Panity Umara z odciętą ręką. W Wanakarcie nikt nie chciał ze mną rozmawiać na temat zamordowania więźniów. Stwierdzano krótko, że takie wydarzenia nie miały miejsca. Część mieszkańców Savanajai wskazywała na pobliski cmentarz w Wanakarcie<sup>1039</sup>, ale brak tam grobów z nazwiskami, które wskazywałyby na jawajskie pochodzenie zmarłych i śmierć w 1972 roku<sup>1040</sup>. Inni twierdzą, że ciała więźniów długo leżały w miejscu morderstwa, a potem „zniknęły, a może wchłonęły je bagna”<sup>1041</sup>. Według moich rozmówców więźniowie zostali zatłuczeni kolbami karabinów na mokradłach znajdujących się około dwustu bądź trzystu metrów na lewo od miejsca, w którym dziś znajduje się niewielki pomnik zamordowanego strażnika, tuż za wsią Wanakarta, w miejscu, gdzie zostało znalezione jego ciało. Pobliskie mokradła, zatrzymując ich w sobie, skutecznie uniemożliwiły więźniom poruszanie się, a tym samym ucieczkę, stając się nie-ludzkim współsprawcą (il. 17). Na Buru, gdzie animistyczne pojmowanie świata jest wciąż bardzo silne, sprawczość nie jest wyłącznym atrybutem i przywilejem ludzkiej świadomości i intencjonalności, a granica między ludzkim a nie-

---

<sup>1036</sup> Tak jest chociażby w przypadku Paka Agusa, syna byłego więźnia politycznego Paka Harto. Pak Agus urodził się i wychował w obozie IV Savanajaya, ukończył prestiżowe studia z leśnictwa w Bogorze na Jawie i powrócił na Buru, żeby objąć kierownictwo regionalnego urzędu ds. leśnictwa (Pak Agus, rozmowa w Savanajai, Buru, 14.08.2019). Podobnie było z Ibu Irin, miejscową nauczycielką języka angielskiego, która po ukończeniu studiów w Yogyakarcie na Jawie wróciła na Buru, by uczyć dzieci języka angielskiego w szkole w Savanajai (Ibu Iren, rozmowa w Savanajai, Buru, 8.04.2018).

<sup>1037</sup> A. Szpociński, *Miejsca pamięci...*, op. cit., s. 14–15.

<sup>1038</sup> P. Connerton, *How Modernity Forgets*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 9–10.

<sup>1039</sup> Rozmowa z rodziną siostry Ibu Andribah oraz jej sąsiadami, członkami rodzin byłych więźniów w Savanajai podczas przyjęcia z okazji święta Idul Adha, 11.08.2019.

<sup>1040</sup> Cmentarz w Wanakarcie odwiedziłam dwukrotnie, 6.04.2018 i 12.08.2019.

<sup>1041</sup> Pak Harto, rozmowa w Savanajai, Buru, 5.04.2018.

ludzkim jest często nieostra. Powszechnie uznaje się sprawczość natury, która często w połączeniu z niewidzialnymi dobrymi bądź złymi duchami (*setan*) zmienia ludzkie losy<sup>1042</sup>.



Il. 17. Miejsce, w którym prawdopodobnie zamordowano tapol w odwecie za śmierć strażnika; okolice Wanakarty, Buru, sierpień 2019, fot. Katarzyna Głąb

Przestrzeń mokradeł to dziś nie-miejsce pamięci (*non-lieu de mémoire*) w rozumieniu Romy Sendyki, miejsce „pomimo wszystko”, „pomimo, iż nic się nie ostało, nic nie pozostało do zobaczenia”, miejsce w żaden sposób nieoznaczone przez mieszkańców i nieupamiętnione, ale istniejące w czasoprzestrzeni i świadomości ludzkiej<sup>1043</sup>.

Pomnik zamordowanego strażnika, usytuowany w okolicach Wanakarty, uwidacznia pamięć o tymże człowieku i jednocześnie niepamięć o zamordowanych więźniach. Niewiele już osób pamięta o tym, co się wydarzyło w tym miejscu. Pelda Panita Umar jest dla większości mieszkańców-migrantów i ich potomków bohaterem, ale często nie znają powodu i okoliczności jego śmierci oraz konsekwencji, jakie ponieśli więźniowie<sup>1044</sup>. Żołnierz zginął, jak głosi napis na pomniku, „wykonując swoje obowiązki przez wzgląd na oddanie czystości i szlachetności Pancasili”. Jest to ta sama narracja jak w przypadku siedmiu generałów-męczenników z Lubang Buai w Jakarcie. Pomnik jest przykładem *lieu de mémoire* powiązanych z indonezyjskim państwowym nacjonalizmem i polityczną instrumentalizacją pamięci kreowaną przez instytucje stojące ponad lokalną społecznością. W 2019 roku pomnik i niewielka przestrzeń wokół niego zostały odrestaurowane i ogrodzone tak, by nie miały tam dostępu zwierzęta, a jednocześnie by można było do niego swobodnie dojść, nie zapadając się w błoto (il. 18). Wcześniej był pozostawiony

<sup>1042</sup> Mbak Ana, rozmowa w Waenibe, Buru, 10.08.2019.

<sup>1043</sup> Patrz: R. Sendyka, *Pryzma-zrozumieć nie-miejsca pamięci (non-lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 323–344.

<sup>1044</sup> Jest bohaterem dla Ricky’ego Joe, pochodzącego z Wanakarty syna jawajskich transmigrantów, obecnie mieszkającego w Surabai na Jawie (korespondencja z Rickym Joe z 17.08.2019); o tragicznej śmierci więźniów nie wiedzieli młodzi mieszkańcy Wanakarty, robiący sobie pamiątkową sesję fotograficzną na tle pomnika, patrz il. 18 (rozmowa z młodymi mieszkańcami wsi Wanakarta, Buru, 9.08.2019).

samemu sobie i to natura sama go zagospodarowała. Pleśń go niszczyła, a opady deszczu podczas pory deszczowej tworzyły liczne szczeliny, które były miejscem do życia dla tego co nie-ludzkie (il. 19).



Il. 18. Pomnik zamordowanego strażnika; okolice Wanakarty, Buru 2019, fot. Katarzyna Głąb



Il. 19. Pomnik zamordowanego strażnika; okolice Wanakarty, Buru 2018, fot. Katarzyna Głąb

W oczach byłych więźniów na Buru to, jak wygląda dziś wyspa, jej infrastruktura i zagospodarowanie jej zasobów naturalnych, jest niemożliwe do oddzielenia od ich przymusowej, niewolniczej pracy i wiążącego się z tym cierpienia. Każdy skrawek *sawah*, wśród których żyją, przypomina im o bolesnej przeszłości: walce o przetrwanie, głodzie, chorobach, stracie, torturach, a jednocześnie napawa ich dumą z powodu własnej ciężkiej pracy. Pola ryżowe to przestrzenie pamięci byłych więźniów i – posługując się koncepcją Lecha Nijakowskiego – domeny symboliczne, czyli terytoria, nad którymi więźniowie panują symbolicznie. *Sawah* pełnią funkcję znaków kontroli nad czasem i przestrzenią, są materialnymi znakami panowania i tożsamości byłych więźniów i ich rodzin<sup>1045</sup>. Byli więźniowie pozostali na Buru rozumieją, dlaczego zostali aresztowani, byli torturowani i przetrzymywani długie lata w więzieniach i obozach, oraz mają świadomość, że zostali poddani *cuci otak* („praniu mózgu”) i obowiązkowym „treningom obywatelskości”. Pomimo doświadczenia codziennej przemocy uzasadnianej dobrem ojczyzny (wojsko przywoływało konstytucję z 1945 roku i zasady Pancasila, mające rzekomo legitymizować tę przemoc) wciąż zakorzeniona jest w nich miłość i lojalność do ojczyzny, jak również poczucie dumy, że byli częścią rozwoju niepodległego państwa. Nie ma już w zasadzie śladów po obozach, ale pola ryżowe i kanały irygacyjne, które powstały w miejsce wykarczowanej przez tapol dżungli, stanowią swoiste materialne ślady pamięci o przeszłej przemocy. Pozostając wśród nich, więźniowie nie zerwali przestrzennego związku z obozami. To zatem ambiwalentne nie-miejsca pamięci łączące się z historią tysięcy więźniów politycznych. To miejsca, które same w sobie są śladami tego, co tu się kiedyś wydarzyło. Stanowią cień terroru na wyspie, przypominając o śmierci i cierpieniu.

W tych miejscach, na polach ryżowych, w wioskach utworzonych na terenach byłych obozów dla tapol jest jednocześnie swoista luka pamięci. Tutaj nieobecne miesza się z tym, co obecne. Niejednoznaczność tych nie-miejsc przejawia się w tym, co na przestrzeni zajętej przez *sawah* i tapol było wcześniej. Doświadczenie straty nie jest tylko udziałem tapol. Jawajska *sawah* wyparła *bia lahin* i *kayu putih*, czyli palmy sago i drzewa kajeputowe. Rdzenne grupy etniczne, zmuszone do opuszczenia równiny Waepo, straciły prawo do przebywania na tej części ziemi i swoje naturalne zasoby. Nie chodzi tu o samo prawo do ziemi, chociaż obecnie potomkowie Geba Bupolo coraz głośniej się na nie powołują i dopominają się zwrotu ziem, zwłaszcza gdy chodzi o tereny położone na zboczach gór, na których potencjalnie mogą występować złoża złota<sup>1046</sup>. Jednym z podstawowych elementów życia społecznego rdzennych mieszkańców Buru była relacja, jaką tworzyły poszczególne dwadzieścia cztery *noro* (klany) z zamieszkiwaną przestrzenią wyspy. Na podstawie swojego pochodzenia, każde *noro* było powiązane z dobrze zdefiniowanym terytorium (*neten*) na wyspie, a członkowie *noro* uważani byli za opiekunów tego terytorium (*geba neten duan*)<sup>1047</sup>. Przestrzeń była ściśle wyznaczona przez

---

<sup>1045</sup> L. Nijakowski, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007, s. 108–111.

<sup>1046</sup> Kakah Trison, wydobywca złota na zboczach Gunung Botak (góry Botak), *preman*, rozmowa w Waegrahi, Buru, 17.08.2019.

<sup>1047</sup> Rozmowa ze starszyzną Waegrahi z *noro* Tomhisa, wsi uważanej za przodka dla innych wsi położonych wokół Danau Rana (jeziora Rana), centralnego punktu na wyspie, Waegrahi, Buru, 15.08.2019.

ujścia i koryta rzek, grzbiety górskie, formacje skalne i inne elementy topograficzne, które stanowią zarazem często elementy kosmologii Geba Bupolo.

Nie-miejsca pamięci na Buru to nie są punkty, które można umieścić w konkretnym miejscu na mapie kartograficznej. Są jednocześnie obecne i nieobecne, widzialne i niewidzialne. To bardziej przestrzenie, w których doszło do wydarzeń traumatycznych, stanowiące tło lub kontekst dla tych wydarzeń, bądź przestrzenie wiążące się ze stratą. Są częścią krajobrazu wyspy i częścią życia ludzi. Wchodzą w interakcję z ludźmi, świadomymi bądź nieświadomymi obecności tych miejsc.

Takimi przestrzeniami są też masowe groby zamordowanych na Jawie. Wraz ze śmiercią ocalałych i bezpośrednich świadków masowych mordów coraz bardziej odchodzi w niepamięć historia ofiar i pokrzywdzonych przez reżim Suharto, a tym samym pamięć o miejscach ich pochówku. Jak pisze Hannah Arendt:

w krajach totalitarnych wszystkie miejsca, w których przetrzymuje się ludzi, są urządzone tak, by stanowiły prawdziwe dziury zapomnienia, do których ludzie wpadają przypadkowo i nie pozostawiają za sobą takich normalnych śladów poprzedniego istnienia, jak ciało i grób. W porównaniu z tym najnowszym pomysłem pozbywania się ludzi staromodna metoda polegająca na politycznym lub kryminalnym morderstwie jest doprawdy nieskuteczna. Morderca pozostawia za sobą trupa i chociaż usiłuje zatrzeć własne ślady, nie jest w stanie usunąć obrazu swojej ofiary z pamięci pozostałego przy życiu świata. Natomiast tajna policja w cudowny sposób dopilnowuje tego, by ofiara nigdy nie istniała<sup>1048</sup>.

W takie dziury zapomnienia wpadły ofiary masowych czystek. Kilkadziesiąt lat po ich zamordowaniu coraz mniej osób pamięta, w jakich miejscach zakopywano ciała, ale wciąż te miejsca funkcjonują w świadomości lokalnych społeczności. Pak Bedjo Untung, jeden z przewodniczących YPKP'65<sup>1049</sup>, nazywany jest *Sang Pemburu Kuburan Massal*, czyli łowcą masowych grobów<sup>1050</sup>. Pak Bedjo twierdzi, że w Indonezji jest ponad dwieście trzydzieści miejsc zidentyfikowanych jako masowe groby, Jawa Środkowa to „jeden wielki masowy grób PKI”, a na części masowych grobów celowo postawiono budynki, by zamaskować zbrodnie<sup>1051</sup>. Ekshumacja ciał jest obecnie mało prawdopodobna, tak jak mało prawdopodobne jest otwarcie publicznej dyskusji o masowych zbrodniach<sup>1052</sup>, jednak aktywiści wierzą, że kiedyś zaistnieją sprzyjające okoliczności, w których rodziny ofiar doczekają sprawiedliwości, a groby będzie można otworzyć i zidentyfikować ciała. Temu służy dokumentacja, którą przygotowują. Składają się nią szczegółowe informacje

<sup>1048</sup> H. Arendt, op. cit., s. 611.

<sup>1049</sup> Celami YPKP'65 (Yayasan Penelitian Korban Pembunuhan 1965/66, Fundacji Badań Ofiar Mordów 1965/66) są przede wszystkim: zbieranie informacji o masowych grobach ofiar morderstw, doprowadzenie do ekshumacji ciał i przeprowadzenie dochodzenia w sprawie morderstw. Fundacja, której siedziba mieści się w Jakarcie, zrzesza członków rodzin ofiar i byłych więźniów. Została założona w 1999 roku między innymi przez Pramoedyę Ananta Toera, patrz: <http://ypkp1965.org/> [dostęp: 13.03.2018].

<sup>1050</sup> Pak Bedjo Untung za swoją działalność na rzecz ofiar reżimu Suharto został nagrodzony w 2020 roku Gwangju Prize for Human Rights, a w 2017 roku – Human Right Award południowokoreańskiej The Truth Foundation.

<sup>1051</sup> Korespondencja osobista z Pakiem Bedjo Untungiem, 15.10.2020.

<sup>1052</sup> Jedną z zaledwie kilku ekshumacji ciał, przeprowadzoną w 2000 roku w Wonosobo na Jawie Środkowej, i trudności z tym związane opisuje Katherine McGregor, patrz: K. McGregor, *Mass graves...*, op. cit., s. 234–262.



o miejscu położenia grobu, imionach ofiar w nim pochowanych, miejscu ich zamieszkania przed śmiercią i funkcjach, jakie ofiary pełniły w społeczności<sup>1053</sup>. Aktywiści YPKP'65, w tym Pak Bedjo Untung, często publikują zdjęcia masowych grobów na swoich prywatnych profilach facebookowych i na stronie internetowej fundacji.



Il. 20. Pak Warli wskazuje aktywistom YPKP'65 nieoznaczony masowy grób zamordowanych w 1965 roku w okolicach lasu Perhutani w Tubanie na Jawie Wschodniej. Pak Warli na rozkaz wojska pomagał kopać grób, a następnie pomagał grzebać w nim ciała, fot. Profil FB Paka Bedjo Untunga, 27.11.2019

Fotografie przedstawiają zazwyczaj odizolowane od wsi miejsca w lesie zarośnięte poszyciem leśnym, kraniec pola (il. 20), niewielką polanę, a czasem jest to po prostu pusta przestrzeń między drzewami (il. 21) bądź kilka drzew rosnących tuż nad brzegiem rzeki, rzadziej są to nieoznaczone groby na cmentarzach (il. 22).

Bywa, że masowy grób to zarośnięta głęboka jama w ziemi lub zapadlisko, gdzie według świadków i pomagających sprawcom zbrodni wrzucano ciała. Te miejsca są nawiedzonymi przestrzeniami (z jawańskiego *angker*), pełnymi duchów „komunistów”, którym odmówiono rytuałów pogrzebowych i dlatego nie do końca mogli odejść ze świata żywych. Takie duchy, w powszechnym na całym archipelagu przekonaniu, są zagrożeniem dla żywych. Jos D.M. Platenkamp i Cécile Barraud piszą, że „zła śmierć”, czyli gwałtowna, w wyniku wypadku bądź morderstwa, skutkuje poważnym zaburzeniem porządku, w którym dusza zmarłego powinna wrócić do wszechświata. Taka śmierć wpływa na losy poszczególnych składowych osoby, czyli ciała i duszy. Podczas gdy po śmierci powinna

<sup>1053</sup> Patrz przykładowo: *Kuburan Massal Penggarit Tak Boleh Hilang*, <https://ypkp1965.org/blog/2019/08/28/kuburan-massal-penggarit-tak-boleh-hilang/> [dostęp: 15.04.2020].

nastąpić separacja, w wyniku której ciało zmarłego powraca do ogólnego cyklu „życiodajnego”, a jego dusza staje się częścią tożsamości jego przodków, „zła śmierć” wyklucza taką separację, a uwięziona dusza staje się tym samym zagrożeniem dla lokalnej społeczności<sup>1054</sup>. Niels Bubandt zwraca uwagę, że jeśli przyczyny zgonów są niepewne, to ich skutki również takie są, a wówczas taka śmierć nie ma końca<sup>1055</sup>. Dlatego tak ważne są wszystkie rytuały i ceremonie pogrzebowe, w tym właściwe postępowanie z ciałem zmarłego, co w przypadku ofiar reżimu nie mogło mieć miejsca.



Il. 21. Pak Bedjo Untung (pierwszy z prawej) z członkami rodzin dwudziestu pięciu osób zamordowanych w 1965 roku, w miejscu ich masowego pochówku w lesie Jeglong Pati, fot. Profil FB Paka Bedjo Untunga, 31.08.2020.

<sup>1054</sup> C. Barraud, J. D. M. Platenkamp, *Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies: Part II Maluku*, „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde” 1990, 146, no. 1, Leiden, s. 103–124.

<sup>1055</sup> N. Bubandt, op. cit., s. 37.



II. 22. Pak Bedjo Untung modlący się nad grobem zamordowanych w 1965 roku, fot. Pak Bedjo Untung, profil FB, 4.06.2021

Annie Pohlman wyjaśnia termin *angker* jako szereg odczuwanych przez ludzi stanów i emocji wobec miejsca upiornego, niesamowitego i strasznego, ale związanego z tym, co święte i/lub tabu, być może nawet zaczarowane<sup>1056</sup>. Miejsca *keramat*, przerażające, ale i święte istnieją i zarazem nie istnieją. Nie mówi się o nich, unika się ich, zamyka się na nie oczy, nie nazywa się, robi się wszystko, by zniknęły, zatem uznaje się ich fizyczną obecność w lokalnej przestrzeni. To podobnie, jak nie mówi się otwarcie o masowych morderstwach, a mimo to większość mieszkańców wsi, szczególnie starsi członkowie lokalnych społeczności, wie o mordach, ponieważ była w określony sposób w nie uwikłana, jako sprawcy, świadkowie bądź krewni zamordowanego, a w ich wsiach znajdują się masowe groby.

---

<sup>1056</sup> A. Pohlman, *No Place to Remember: Haunting and the Search for Mass Graves in Indonesia*, w: A. L. Hubbell, N. Akagawa, S. Rojas-Lizana, A. Pohlman (eds), *Places of Traumatic Memory*, Palgrave Macmillan Memory Studies 2020, s. 66.

Z takimi miejscami, jak pisze Roma Sendyka, wiąże się ryzyko polegające na tym, że ich upamiętnienie jest większym zagrożeniem dla zbiorowej tożsamości niż zaniechanie upamiętnienia<sup>1057</sup>. Masowe groby jako nawiedzone nie-miejsca pamięci prawdopodobnie nigdy nie zostaną oswojone i prawdopodobnie nigdy na trwałe nie zostaną upamiętnione. Jedynym krótkotrwałym śladem upamiętnienia są rozsypywane przez Paka Bedjo Untunga i towarzyszących mu członków lokalnych społeczności kolorowe płatki kwiatów odznaczające się na zielonej bądź czarnej ziemi. Dla niego i dla członków lokalnej wspólnoty to głos sprawiedliwości. Są też wykonane przez niego fotografie masowych grobów, ale „puste” dziś miejsca uwiecznione na fotografiach, będą się zmieniały. Kiedy ludzie, którzy znają te miejsca wkrótce odejdą, bez żadnych materialnych znaczników będzie trudno je rozpoznać i odnaleźć. Pak Bedjo Untung i YPKP'65 tworzą więc mapę tych miejsc i sukcesywnie nanoszą na nią nowe punkty.

## **Przeciw-milczenie/przeciw-pamięć**

### **Rok Ujawniania Prawdy/przeciw zapomnieniu**

W 2008 roku, rozproszeni w kilkudziesięciu organizacjach działacze na rzecz ochrony praw człowieka w Indonezji utworzyli Koalicję na rzecz Sprawiedliwości i Ujawniania Prawdy (Koalisi Keadilan dan Pengungkapan Kebenaran, KKKP). Impulsem do tego było z pewnością zamordowanie Munira Saida Thaliba, ikony oporu wobec reżimu. W 2004 roku ten słynny indonezyjski działacz na rzecz praw człowieka i walki z korupcją został otruty arsenikiem w samolocie narodowych linii lotniczych Garuda Indonesia podczas lotu do Holandii, gdzie miał podjąć studia. Indonezyjski rząd nigdy nie zlecił dochodzenia w tej sprawie. Munir był założycielem Komisji ds. Zaginionych i Ofiar Przemocy (Komisi Untuk Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan, KontraS), która zajmuje się między innymi ofiarami z 1965 roku. KKKP miała być pomostem między lokalnymi a krajowymi inicjatywami na rzecz odkrywania prawdy o wydarzeniach z 1965 roku, ale i na rzecz inicjatyw, w ramach których podejmowane są działania zmierzające do sprawiedliwości retrybutywnej i naprawczej<sup>1058</sup>.

Wspomniane niepowodzenia w powołaniu Komisji Prawdy i Pojednania oraz odrzucenie raportu Komnas HAM w 2012 roku nie zatrzymały aktywistów z organizacji pozarządowych w ich działaniach na rzecz wyjaśniania masowych mordów z lat 1965–1966 oraz następujących po nich kolejnych zbrodni reżimu. W kontekście dotychczasowej porażki indonezyjskiego wymiaru sprawiedliwości w innych sprawach dotyczących praw człowieka działacze KKKP w żadnym razie nie domagali się natychmiastowych procesów byłych przywódców wojskowych lub cywilnych<sup>1059</sup>. Postanowili działać w sferze pozaprawnej. W ich aktywizmie dominowało hasło sprzeciwu wobec zapomnienia (*melawan lupa*, przeciw zapomnieniu) o masowych mordach z 1965 roku na archipelagu,

---

<sup>1057</sup> R. Sendyka, *Pryzma...*, op. cit., s. 326.

<sup>1058</sup> S. L. Wahyuningroem, *Seducing...*, op. cit., s. 115–142.

<sup>1059</sup> K. McGregor, *Exposing Impunity. Memory and Human Rights Activism in Indonesia and Argentina*, „Journal of Genocide Research” 2017, vol. 19, no. 4, s. 551–573.

o ówczesnych naruszeniach praw człowieka w Papui oraz zamordowaniu Munira w 2004 roku.

W 2013 roku KKPK zainicjowała kampanię *Tahun Kebenaran*, czyli „Rok Ujawniania Prawdy”. Skoro niemożliwe jest zeznawanie świadków i relacjonowanie przez nich minionych zbrodni w procesach prawnych, ważne jest bezpieczne stworzenie im przestrzeni i możliwości do dawania świadectwa w inny sposób. Takie dawanie świadectwa niweluje także wszystkie problemy świadków-ofiar uwidaczniające się zazwyczaj w konfrontacji z sądowymi procedurami, co – jak można byłoby się spodziewać – w praktyce powodowałoby, że wiele ofiar reżimu Suharto odstąpiłoby od zeznawania przeciwko swoim byłym oprawcom. KKPK zadbała zatem o bezpieczne miejsca dla ocalałych, w których mogli opowiedzieć o tym, co ich spotkało w 1965 roku, tym samym stając się żywym dowodem zbrodni. Ważnymi celami były doradztwo oraz formy wsparcia finansowego dla ofiar. Aktywiści KKPK jednoznacznie uznawali świadectwa ocalałych o przeszłych okrucieństwach reżimu za „zeznania” o charakterze dowodowych w znaczeniu prawnym i nie kryli politycznego wydzwiku inicjatywy<sup>1060</sup>. Kampania KKPK różni się zasadniczo od działań IPT 1965. IPT 1965, skupiający naukowców i badaczy z międzynarodowego środowiska, skierował swoje wysiłki na działania o charakterze międzynarodowym mające doprowadzić do uznania masowych morderstw z 1965 roku za ludobójstwo i do ustanowienia międzynarodowego trybunału karnego dla Indonezji. Odbiorcą działań KKPK są Indonezyjczycy. Aktywiści KKPK na szczeblu narodowym podejmują liczne przedsięwzięcia mające wpłynąć na politykę wewnętrzną, a ich kampanie skoncentrowane są na działaniach pamięciotwórczych, edukacyjnych, solidarnościowych.

W ramach Roku Ujawniania Prawdy zorganizowano szereg działań pod nazwą *Dengar Kesaksian* (słuchanie świadectw mających służyć edukacji społeczeństwa). „Przesłuchania”, które odbyły się w Jakarcie, Kupangu, Jayapurze, Takengonie, Palu i Solo, koncentrowały się na mówieniu prawdy o przypadkach łamania praw człowieka i obejmowały relacje o zabójstwach, uwięzieniach, pracy przymusowej i przemocy seksualnej w 1965 roku. To ważne, że „przesłuchania” odbyły się w różnych częściach archipelagu, a nie wyłącznie na Jawie, dając tym samym szerszy obraz okrucieństwa reżimu, i że nie były to oczywiście przesłuchania typowe dla komisji prawd i sprawiedliwości, a forum publiczne, na którym ocalali mieli możliwość składania świadectw na temat swoich doświadczeń związanych z wydarzeniami z 1965 roku. Występowali tym samym jako *superstes*, czyli ci, co przeżyli i świadczą za tych, co zginęli, negując oficjalną narrację państwa, z której są wyparci i w której pozostają niewidoczni. Możliwość dawania świadectwa publicznie to szansa dla ocalałych na ujawnienie swojej „prawdy” o przeszłości.

Osoby zaangażowane w kampanię ze strony czterdziestu siedmiu organizacji KKPK organizowały i prowadziły szereg wydarzeń publicznych (w tym edukacyjnych i kulturalnych), tworzyły i publikowały treści w języku indonezyjskim w mediach społecznościowych. Pod hashtagem *#bicarabenar* („mówić prawdę”) kryje się dostęp do

---

<sup>1060</sup> A. Pohlman, *A Year of Truth and the Possibilities for Reconciliation in Indonesia*, „Genocide Studies and Prevention” 2016, vol. 10, no. 1, s. 60–78.

audiowizualnych treści zamieszczonych na kanałach organizacji KKPK oraz na specjalnych kanałach KKPK w wielu mediach społecznościowych. W licznych wielu miastach na Jawie prowadzono wydarzenia, skierowane do ludzi młodych, umożliwiając im spotkania z byłymi więźniami politycznymi. Wśród treści najistotniejsze są oczywiście świadectwa ofiar. Są to kilku bądź kilkadziesiątminutowe pliki wideo z wypowiedziami osób, które doświadczyły przemocy ze strony reżimu, rejestrowane podczas organizowanych przez KKPK publicznych forach. Niektóre materiały audiowizualne to krótkie formy, przypominające elementy kampanii społecznej. Jako takie mają podnosić świadomość na temat zbrodni reżimu w społeczeństwie, pokazywać kontr-narracje ofiar wykluczonych ze społeczeństwa. Świadomość buduje się także poprzez emocje, których te krótkie, wyedytowane świadectwa ofiar dostarczają. Emocje ułatwiają transmisję świadectwa, zbudowanie pomostu między pokoleniami, a tym samym stworzenie wspólnoty pamięci. W jednym z takich kilkuminutowych wideo, zatytułowanym *Guru Anggota Gerwani* („Nauczycielka członkini Gerwani”), swoją historię opowiada Ibu Bendelina Kola Raga<sup>1061</sup>. Jak inne filmy, tak i ten pokazuje najpierw mapę z lokalizacją wyspy, z której pochodzi świadek. Ibu Bendelina mieszka na małej wyspie Sabu (także Sawu) w prowincji Nusa Tenggara Timur. Ibu cichym, spokojnym głosem opowiada o swoim dzieciństwie, małżeństwie, dzieciach, o tym, jak została nauczycielką w szkole i jak doświadczyła przemocy ze strony reżimu. Jej historię poznajemy, widząc ją jednocześnie w sytuacjach codziennych, gdy sprząta w domu, opiekuje się wnukami, porusza się wokół bardzo skromnego tradycyjnie zbudowanego domu. Razem z nią wędrujemy po wiosce i widzimy różne miejsca: szkołę, kościół, uliczki. Patrzymy też na dużą, starą i zaniedbaną chatę z dachem pokrytym trawą. To Jariwala, lokalne więzienie dla kobiet Gerwani. To tutaj Ibu Bendelina była przesłuchiwana i torturowana, a oprócz niej jeszcze wiele innych kobiet. W innym miejscu widzimy, jak Ibu Bendelina siedzi skulona, z pochyloną głową i płacze. To otwarta, pusta przestrzeń, oddalona od wsi. Napis na ekranie informuje, że to Hanga Loko Pedae oraz że to *Tempat Pembantaian dan Kuburan Massal*, czyli „Miejsce masakry i masowy grób”. Gdy świadectwo Ibu Bendeliny się kończy, na ekranie czytamy, że ponad sześćdziesięciu nauczycieli zostało aresztowanych i zatrzymanych na wyspie Sabu pod zarzutem przynależności do PKI. Dwudziestu sześciu z nich zostało straconych, w tym mąż Bendeliny. Ofiary zostały pochowane w masowym grobie na polu w Hanga Loko Pedae. Świadectwo Ibu Bendeliny jest pozbawione bezpośrednich opisów przemocy reżimu, ale w tak skonstruowanej narracji wizualnej nie jest to potrzebne, by wywołać emocjonalną, współczującą reakcję odbiorców.

Akt świadczenia ma charakter performatywny. Ważnym elementem jest uznanie prawdy ucieleśnionej w osobie świadka-ofiary i danie wiary przekazowi, ponieważ świadectwo może zaistnieć jedynie, gdy nastąpi jego transmisja, w wyniku której zostanie ono odebrane<sup>1062</sup>. Ci, którzy słuchają świadectw ocalałych ze zbrodni reżimu, przyjmują rolę świadka wtórnego. Pozycja taka przyjmowana jest przez tego, kto wysłuchał, przeczytał, obejrzał, dotknął, w zależności od formy świadectwa. Pojawienie się

<sup>1061</sup> Koalisi Keadilan dan Pengungkapan Kebenaran, *Dengar Kesaksian Kupang, NTT: „Guru Anggota Gerwani”*, <https://www.youtube.com/watch?v=AyWAqfhUx94&t=219s> [dostęp: 23.07.2018].

<sup>1062</sup> M. Marszałek, *Świadectwo*, w: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), op. cit., s. 475.

świadczenia wtórnego jest gwarantem zaistnienia wspólnoty pamięci. W kilkadziesiąt lat po dokonanych masowych mordach, w obliczu trwającej bezkarności i niemożności rozliczenia zbrodni, perspektywa jurydyczna zostaje zastąpiona etycznym obowiązkiem pamiętania o zbrodniach.

W 2014 roku, gdy minął Rok Ujawniania Prawdy, KKPK opublikowała raport *Menemukan Kembali Indonesia* („Redefiniowanie Indonezji”), który zawierał kompleksowe zalecenia dotyczące rozwiązywania przeszłych spraw dotyczących łamania praw człowieka w Indonezji. Aktywiści między innymi odnieśli się do ustaleń Komnas HAM i wezwali do ich respektowania; wnioskowali o reformę i poprawę zdolności instytucji prawnych zajmujących się prawami człowieka, domagali się skutecznych mechanizmów dochodzenia prawdy jako podstawy pojednania, postulowali upamiętnianie w celu promowania większej świadomości naruszeń praw człowieka, domagali się zadośćuczynienia, rehabilitacji i ochrony ocalałych oraz reformy w sektorze bezpieczeństwa w odniesieniu do praw człowieka i sankcji za naruszenia tych praw, tak aby ofiary mogły mieć pewność, że te naruszenia się nie powtórzą<sup>1063</sup>. Rok 2014 był rokiem wyborów. Kiedy Jokowi został prezydentem i obiecał zająć się zbrodniami, wielu aktywistów miało nadzieję na przełom. Do dziś jednak nie nastąpił żaden postęp w dochodzeniu prawdy o masowych mordach z 1965 roku i rozliczaniu osób za nie odpowiedzialnych.

Annie Pohlman, podsumowując działania aktywistów z KKPK i inicjatywę Rok Ujawniania Prawdy, zwraca uwagę, że nie przyniosły one w zasadzie żadnych politycznych rezultatów. Były jednak ważne dla ofiar reżimu. Wielu pokrzywdzonych widziało, jak pierwsze obietnice demokratycznych reform i próby dochodzenia sprawiedliwości za zbrodnie oraz próby pojednania w okresie *Reformasi* zawodzą, a starsze pokolenie ocalałych umiera bez jakiegokolwiek rehabilitacji. Zdaniem badaczki, biorąc pod uwagę zakorzenioną w Indonezji kulturę bezkarności, takie kampanie jak Rok Ujawniania Prawdy i inne organizowane przez liczne indonezyjskie grupy wspierające ofiary prawdopodobnie będą jedynym dostępnym dla ocalałych sposobem mówienia o doznanych traumach, a nadzieją dla aktywistów i ofiar jest skumulowanie się efektów wszystkich kampanii, programów i akcji podejmowanych na rzecz sprawiedliwości<sup>1064</sup>.

## Cyfrowe przeciw-archiwum

W spisku milczenia, który dominuje w społeczeństwie indonezyjskim, pojawiają się powolne i sukcesywnie dostępne nowe narracje historyczne. W dzisiejszej Indonezji powtarzanie nieprawdy staje się coraz bardziej skomplikowane. Z jednej strony obecna jest świadomość problematyczności powtarzania kłamstwa, z drugiej strony kłamstwo to w przestrzeni publicznej i prywatnej uruchamia znowu milczenia. Rozwój mediów elektronicznych i coraz powszechniejsza w Indonezji dostępność Internetu umożliwiają demaskowanie nieprawd, które były przekazywane przez ostatnie dwa pokolenia.

---

<sup>1063</sup> KKPK, *Menemukan Kembali Indonesia. Memahami Empat Puluh Tahun Kekerasan demi Memutus Rantai Impunitas*, 2014, [https://issuu.com/tifaoundation/docs/buku\\_1\\_-\\_menemukan\\_kembali\\_indonesi/302](https://issuu.com/tifaoundation/docs/buku_1_-_menemukan_kembali_indonesi/302) [dostęp: 23.07.2018].

<sup>1064</sup> A. Pohlman, *A Year...*, op. cit., s. 60–78.

W Internecie pojawiają się liczne inicjatywy pamięciotwórcze. Oprócz szeroko wykorzystywanych najbardziej rozpowszechnionych mediów społecznościowych, Facebooka, Instagrama czy Twittera, popularne są także strony internetowe poświęconej PKI, zamachowi i masowym mordom z 1965 roku. Przykładem jest największa cyfrowa biblioteka artykułów naukowych, analiz, a także prac literackich i artystycznych oraz spisanych relacji świadków zbrodni i ofiar reżimu, czyli Perpustakaan Online Genosida 1965–1966 (Internetowa Biblioteka Ludobójstwa 1965–1966)<sup>1065</sup>. Archiwa internetowe z analizami i raportami dotyczącymi prowadzonych działań na rzecz wyjaśnienia zbrodni reżimu Suharto posiadają wszystkie największe międzynarodowe i indonezyjskie organizacje pozarządowe<sup>1066</sup>. Młodzi dziennikarze, eseści i pisarze, korzystając z internetowych platform blogowych, publikują eseje (czasami także w języku angielskim) na blogu pod nazwą Ingat'65, opisując w nich doświadczenia swoich dziadków, rodziców bądź swoje własne dotyczące pamięci o 1965 roku<sup>1067</sup>. Coraz powszechniejsze jest wykorzystanie możliwie jak największej liczby platform, jak robią to twórcy projektu „#1965setiaphari” (1965 każdego dnia). Celem osób zaangażowanych w tę inicjatywę (naukowców, pisarzy, aktywistów, członków rodzin ofiar reżimu zlokalizowanych w Indonezji i poza nią) jest gromadzenie historii osób pokrzywdzonych przez reżim i rozpowszechnianie tych historii w różnych formatach (esejów, wywiadów, podcastów, grafik, fotografii itd.) każdego dnia za pomocą dostępnych platform internetowych. Celem twórców projektu jest zwiększenie świadomości na temat wydarzeń z 1965 roku w Indonezji i na całym świecie poprzez pokazanie, że zebrane historie były doświadczane przez szerokie grono osób i wykraczają daleko poza proste podziały: „lewica/prawica, zło/dobro, ofiara/sprawca”<sup>1068</sup>.

Jedną z bardziej znanych osób prowadzących działania, które można nazwać pamięciotwórczymi, jest Alit Ambar, lider artystycznej grupy Nobodycorp. Internationale Unlimited<sup>1069</sup>. Artysta ten pełni funkcję dyrektora kreatywnego IndoProgress, platformy medialnej skupiającej się na kwestiach społeczno-politycznych i ruchach oddolnych w Indonezji<sup>1070</sup>, należy także do grupy badaczy Instytutu Indonezyjskiej Historii

---

<sup>1065</sup> Patrz: <https://19651966perpustakaanonline.wordpress.com/> [dostęp: 23.07.2020].

<sup>1066</sup> Patrz przykładowo: Fundacja Badań Ofiar Mordów 1965/66 (YPKP'65, Yayasan Penelitian Korban Pembunuhan 1965/66, <https://ypkp1965.org/> [dostęp: 23.07.2020].); Asia Justice and Rights (<https://asia-ajar.org/>, [dostęp: 23.07.2020]); Instytut Studiów i Rzecznictwa na Rzecz Społeczności (ELSAM, Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat <https://elsam.or.id/id/> [dostęp: 23.07.2020]), International People's Tribunal 1965 (<https://www.tribunal1965.org/> [dostęp: 23.07.2020].), Instytut Indonezyjskiej Historii Społecznej (Institut Sejarah Sosial Indonesia ISSI, <https://sejarahsosial.org/> [dostęp: 23.07.2020].).

<sup>1067</sup> Patrz: <https://medium.com/ingat-65> [dostęp: 23.07.2020].

<sup>1068</sup> Patrz: <http://1965setiaphari.org/>, <https://linktr.ee/1965setiaphari>, #Living1965setiaphari [dostęp: 23.07.2020].

<sup>1069</sup> Alit Ambara, artysta i aktywista kulturalny, pracuje w Indonezyjskim Instytucie Historii Społecznej (ISSI) i zajmuje stanowisko dyrektora kreatywnego w IndoProgress, alternatywnej platformie medialnej skupiającej swoje działania na kwestiach społeczno-politycznych i ruchach społecznych w Indonezji (zob. <https://indoproggress.com/jurnal/> [dostęp: 23.07.2020]). Jego plakaty są również wykorzystywane przez różne grupy aktywistów, a także są ilustracjami do książek, okładek książek, w tym publikacji akademickich i naukowych (patrz przykładowo: K. McGregor, J. Melvin, A. Pohlman (eds), *The Indonesian Genocide of 1965. Causes, Dynamics and Legacies*, Palgrave Studies in the History of Genocide, 2018). Alit Ambara jest także autorem plakatów do filmów dokumentalnych Joshuy Oppenheimera, nominowanych do Oscara: „The Act of Killing” (2012) i „The Look of Silence” (2014).

<sup>1070</sup> Patrz: <https://indoproggress.com/jurnal/> [dostęp: 23.07.2020].



Społecznej (Institut Sejarah Sosial Indonesia, ISSI) – organizacji non profit badającej historię ruchów społecznych w Indonezji, powstałej w 2003 roku po to, by między innymi archiwizować przeprowadzone wywiady z ofiarami przemocy z lat 1965–1966. Obecnie ISSI prowadzi dalsze badania dotyczące zbrodni reżimu i gromadzi świadectwa ofiar i ich bliskich, posiada także liczne zbiory związane z działalnością Lekry, w tym działalnością literacką Pramodyni Ananty Toera. ISSI prowadził także kampanię przeciwko cenzurze w latach 2009–2010 oraz aktywnie działał na rzecz zmiany podstawy programowej nauczania historii i zmian w podręcznikach do historii.

W swoich pracach Ambara bardzo często porusza tematy związane z reżimem Suharto i masowymi mordami z 1965 roku. Jego prace pokazują nie tylko masową przemoc wobec członków i domniemanych członków PKI, ale też to, jak ta przemoc ułatwiła wprowadzenie dużych projektów rozwojowych, które zdewastowały środowisko naturalne, życie rdzennych społeczności i ich dziedzictwo. Chociaż plakaty Alita Ambari poruszają problematykę szeregu przeszłych i obecnych niesprawiedliwości społecznych, których źródeł należy szukać w polityce reżimu, skupiam się jedynie na tych odnoszących się do pamięci o 1965 roku.

Mikro-historie grup wykluczonych zawarte w plakatach Ambari, będące w opozycji do oficjalnej historiografii, są artystyczną strategią przekazywania pamięci wspierającą pamięć indywidualną o zbrodniach reżimu, stanowiąc tym samym przeciw-pamięć. Digitalizacja i w efekcie krążące w sieci cyfrowe kopie plakatów tworzą cyfrowe archiwum dostępne dla każdego, praktycznie niemożliwe do usunięcia<sup>1071</sup>. Ze względu na ich krytyczny charakter i ideową wywrotowość stanowią przeciw-archiwum.

Liczba osób śledzących prace Ambari nie jest duża jak na wielomilionowy kraj, jakim jest Indonezja. Jego inicjatywa powinna być rozpatrywana jako jedna z dziesiątek aktywności pamięciotwórczych obecnych w mediach społecznościowych. Tym samym Alit jest częścią rozległej sieci działań artystycznych i społecznych, których celem jest zmiana dyskursu historycznego i o sprawiedliwość społeczną w Indonezji. Z dotychczasowych doświadczeń wynika, że nowe media społecznościowe w tym kraju mogą szybko skierować uwagę opinii publicznej na kwestie niesprawiedliwości za pomocą krótkich, prostych wiadomości i obrazów. Ross Tapsell zauważa, że internetowe formy komunikacji miały kluczowe znaczenie w początkowym okresie po upadku Suharto, ponieważ nowe media umożliwiły publikowanie „wywrotowych” wiadomości w celu obejścia cenzury państwowej, a badania wskazują, że komunikatory smartfonowe stają się w Indonezji wszechobecne. Niemniej jednak dokładne informacje o tym, kto otrzymał publikowane treści i zapoznał się z nimi w mediach społecznościowych, są trudne do ustalenia, nawet jeśli stosujemy nowoczesne metody pomiaru<sup>1072</sup>. Z moich obserwacji wynika, że rodziny w Indonezji bardzo często korzystają z przynajmniej jednego telefonu komórkowego z dostępem do Internetu. Jednocześnie bardzo często jeden telefon nie należy wyłącznie do jednej osoby. Zdjęcia, memy, krótkie filmy krążą w sieci przede

---

<sup>1071</sup> Wszystkie plakaty Alita Ambari mogą być rozpowszechniane na licencji Creative Commons (CC BY-NC-ND 3.0), co oznacza, że każdy może je bezpłatnie pobierać ze stron internetowych grupy i wykorzystywać oraz rozpowszechniać bezpłatnie w celach niekomercyjnych.

<sup>1072</sup> R. Tapsell, *Media Power in Indonesia. Oligarchs, Citizens and the Digital Revolution*, Rowman & Littlefield International, London-New York 2017.

wszystkim dzięki bardzo popularnym aplikacjom WhatsApp czy Messenger, ale także mediom społecznościowym. Dlatego te media mogą być potężnym narzędziem w rękach artystów zaangażowanych w akcje społeczne. Chociaż skupiam się jedynie na mnemonicznej analizie treści i formy plakatów Ambari, ważną kwestią jest ich długowieczność<sup>1073</sup>, a także to, do jakiego stopnia aktywność poprzez plakaty cyfrowe może doprowadzić do trwałej zmiany społecznej lub politycznej.

*Pada mulanya adalah poster*, czyli „na początku był plakat”, to główne hasło Nobodycorp<sup>1074</sup>. Z mojej analizy dorobku Alita Ambari wynika, że artystyczne plakaty traktuje on jako zaproszenie do działalności politycznej, nawiązując do wcześniejszego wykorzystania plakatów w Indonezji. Już wcześniej plakaty odegrały niezwykle rolę w tym kraju jako narzędzie propagandowe podczas *Revolusi*. W 1945 roku na ulicach wielu miast Jawy pojawił się legendarny plakat „Boeng, Ajo Boeng!” („Bracie, chodź, Bracie!”). Plakat ten, wykonany przez słynnego malarza Affandiego, przedstawia młodego mężczyznę trzymającego czerwono-białą flagę w prawej ręce, podczas gdy jego lewa ręka jest zaciśnięta w pięść i ciągnie za łańcuch, aż do jego zerwania<sup>1075</sup>.

Sieć dostarcza zarówno narzędzi do konstruowania pamięci, jak i konkretnych danych. Nie operuje dokumentami i obiektami, jak w tradycyjnym archiwum, a plikami cyfrowymi, które nie mają często swoich materialnych odpowiedników. Plakaty w postaci plików cyfrowych rozprzestrzeniają się jak wirusy w mediach społecznościowych i aplikacjach mobilnych<sup>1076</sup>. Podlegają jednak zasadom selekcji – niektóre przyciągają uwagę, są zapamiętywane, przekazywane natychmiast, inne dopiero po pewnym czasie, a niektóre są trwale zapomniane. Astrid Erll pisze, że Internet szybko stał się rodzajem globalnego megaarchiwum, zwracając przy tym uwagę, że rewolucja cyfrowa konfrontuje nas z paradoksalnym połączeniem bezprecedensowych możliwości przechowywania medialnego i nadciągającym niebezpieczeństwem amnezji kulturowej. Informacje, które są jedynie gromadzone na dyskach twardych, to martwa wiedza. Obecnie jest już ona gigantycznym zbiorem informacji cyfrowych, które przechowywane są w nadziei, że pewnego dnia ktoś uzna je za interesujące lub przydatne<sup>1077</sup>.

W swoich rozważaniach używam pojęcia „archiwum” w szerokim znaczeniu, odchodząc od tradycyjnie pojmowanego archiwum jako zbioru zdefiniowanych i uporządkowanych dokumentów. Określam przeciw-archiwum jako manifestację oporu i wspólnotowy sprzeciw wobec hegemonii tradycyjnych instytucji archiwalnych. Za Michelelem Foucaultem przyjmuję, że archiwa są najistotniejszymi instytucjami wiedzy władzy<sup>1078</sup>. W społeczeństwach ponowoczesnych czyni je to istotnym punktem odniesienia w dyskusjach na temat pamięci i modelu myślenia o niej<sup>1079</sup>. Michel Foucault

---

<sup>1073</sup> Patrz przykładowo sprawa „Coin for Prita”, A. Dibley, *Facebooking for reform?*, „Inside Indonesia” Oct-Dec 2012, edition 110, <https://www.insideindonesia.org/facebooking-for-reform> [dostęp: 23.07.2020].

<sup>1074</sup> Patrz: <https://posteraksi.org/> [dostęp: 23.07.2020].

<sup>1075</sup> K. Strassler, *Demanding Images: Democracy, Mediation, and the Image-Event in Indonesia*, Duke University Press, Durham-London 2020.

<sup>1076</sup> Patrz: R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford 1976.

<sup>1077</sup> A. Erll, *Kultura pamięci...*, op. cit., s. 17.

<sup>1078</sup> M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith, Routledge, London and New York 1969/2002, s. 155.

<sup>1079</sup> Patrz: W. Ernst, *The archive as metaphor. From archival space to archival time*, „Open”, 2005, no. 7, s. 46–53.

w swojej koncepcji archiwum podważa ideę neutralnych danych i ich rzekomą obiektywność jako zinstytucjonalizowanych, zgromadzonych i przechowywanych przez władzę. Twierdzi, wychodząc od kategorii pamięci, że archiwum jest materialnym ciałem tej pamięci (państwa), ale także zewnętrznym repozytorium pamięci narodu, społeczeństwa, konkretnej wspólnoty czy jednostki<sup>1080</sup>.

Jak więc tworzy się przeciw-archiwum? Na marginesie dyscyplin, definiowanych jako specyficzne i zinstytucjonalizowane dziedziny wiedzy, coraz większa liczba współczesnych artystów i pisarzy przywłaszcza sobie instytucję archiwum. Zmienia się podmiot pamięci związany z charakterem archiwum, ponieważ grupy dotychczas marginalizowane domagają się wpisania swoich narracji do istniejących archiwów, a jeśli to niemożliwe, tworzone są nowe archiwa. Termin „przeciw-archiwum” należy powiązać z terminami „przeciw-historia” i „przeciw-pamięć” Michela Foucaulta, które są często używane zamiennie. Oba odnoszą się do alternatywnych przedstawień przeszłości i historiografii, a także do epistemologii oporu związanej z historią wykluczonych<sup>1081</sup>. W przypadku plakatów Alta Ambary wykluczeni to ofiary reżimu, ale podmiot wykluczony wiąże się także z polityką grabieży środowiska naturalnego i demontażu społeczeństwa obywatelskiego. Przeciw-historie, zawierające się w plakatach Ambary, mające silnie wywrotowy potencjał, stojąc w kontrze do hegemonicznej narracji reżimu, stanowią wyzwanie dla zawartości oficjalnych archiwów, zamkniętych dla potencjalnych beneficjentów. Za pomocą mikro-historii umiejscowionych na plakatach artysta nie tylko kwestionuje reżimową wersję historii, ale także wprowadza mikro-przeciw-narracje do publicznego dyskursu, tworząc pamięć o tragedii z 1965 roku.

Seria plakatów powstała w pięćdziesiąt lat po masowych mordach. Oznaczona tagiem „1965–2015” poświęcona jest zbrodniom i późniejszemu okresowi bezkarności. *Mari beraksi!* czy też *Ayo beraksi!* („Zróbmy akcję!”) to hasło, które towarzyszy tej kolekcji<sup>1082</sup>. Ta seria, jak wiele innych Ambary, jest oznaczana w mediach społecznościowych za pomocą hashtagów. Pod hashtagiem *#september* znajduje się seria plakatów poświęconych wydarzeniom z 30 września 1965 roku i polityce pamięci Suharto. Reżim Suharto przez lata kreował wyobrażenia społeczeństwa o tym, co się wydarzyło w 1965 roku, za pomocą jednej obowiązującej narracji, z której wykluczono ofiary masowych mordów. Alit zaprzecza tej hegemonicznej narracji historycznej (*sejarah*) napisanej i narzuconej społeczeństwu przez zwycięzców (*pemenang*), mających władzę nad archiwami (*arsip*) (il. 23).

---

<sup>1080</sup> M. Foucault, *The Archaeology...*, op. cit.

<sup>1081</sup> Patrz: K. Bojarska, M. Solarska, *Przeciw-pamięć*, w: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), op. cit.

<sup>1082</sup> Patrz: <https://nobodycorp.org/2012/09/09/ayo-beraksi/> [dostęp: 23.07.2020].



Il. 23. „Arsip 1965”  
 fot. Nobodycorp. International Unlimited, <https://posteraksi.org/>, CC BY-NC-ND 3.0 [dostęp: 29.07.2020]

Il. 24. „Pengkhianatan G30S/A\$UHARTOK”,  
 fot. Nobodycorp. International Unlimited, <https://posteraksi.org/>, CC BY-NC-ND 3.0 [dostęp: 29.07.2020]

Alit sprzeciwia się powszechnie używanemu terminowi G30S/PKI jako fałszywemu i nieprawdziwie przypisującemu PKI winę za zamach. Jedną z wersji interpretacji zabójstwa wysokich rangą oficerów wojskowych jest przypisywanie jej generałowi Suharto jako temu, który wykorzystał ich śmierć do własnych celów politycznych<sup>1083</sup>. Artysta zastępuje zatem obowiązujący oficjalnie termin „G30S/PKI” sugestywnym i prowokacyjnym „G30S/A\$UHARTOK” (il. 24). Ambara dokonuje tu symbolicznego odwrócenia narracji. „A\$U-HARTO” należy odczytać jako „pies-Suharto”, przy czym *asu* to także bardzo obraźliwe jawańskie wyrażenie-przekleństwo. Artysta łączy Suharto i amerykańską walutę jako symbol haniebnej sprzedaży Indonezji przez reżim Stanom Zjednoczonym i innym krajom Zachodu, dzięki czemu Suharto zbudował rodzinne imperium<sup>1084</sup>. „G30S/A\$UHARTOK” nawiązuje do Gestok, czyli terminu proponowanego na określenie zamachu przez Sukarno, którego zresztą widzimy na plakacie. Prezydent Sukarno zakrywa twarz ręką, a za jego plecami widoczny jest cień sierpa. Całe hasło na plakacie jasno wskazuje na tytuł najważniejszego filmu propagandowego reżimu „Pengkhianatan G30S/PKI” („Zdrada G30S/PKI”)<sup>1085</sup>. Plik cyfrowy z plakatem, na którym widoczne są symbole znane z autentycznych plakatów filmowych, artysta nazwał roboczo

<sup>1083</sup> Patrz: rozdział 1. „Zbrodnia”, podrozdział „Zdradzony naród”.

<sup>1084</sup> Patrz: rozdział 1. „Zbrodnia”, podrozdział „Międzynarodowi sojusznicy zbrodni”.

<sup>1085</sup> Patrz: rozdział 2. „Polityka pamięci – polityka wrogości”, podrozdział „Mobilizowanie pamięci poprzez film”.

„Sukarno i Suharto na pogrzebie”. Chodzi o pogrzeb tysięcy niewinnych osób, komunistów i osób posądzanych o sympatie komunistyczne.

Ironicznym zabiegiem jest mnożenie i zestawianie z wyrażeniem „G30S” wielu innych „dodatków”, jakby nie miało żadnego znaczenia, jaki skrót czy akronim zostanie utworzony, ponieważ i tak żadna z powstałych wersji nie będzie prawdziwa. *Pilih jawaban yang benar* znaczy „Wybierz właściwą odpowiedź” (il. 25). „G30S/PKI” na plakacie jako podkreślona odpowiedź na pytanie o to, kto stoi za próbą przewrotu w państwie, pochodzi jedynie od Suharto (*Jawaban dari pada Soeharto: „Odpowiedź Suharto”*). Jako taka nie może być zatem uznana za prawdziwą. Tło plakatu to kartka wyrwana z zeszytu szkolnego, która przypomina o tym, że nawet jeśli studenci i uczniowie poznają inne wersje historii niż oficjalnie obowiązująca, to i tak w testach szkolnych (*soal sejarah* – „test, pytania egzaminacyjne z historii”) muszą udzielić odpowiedzi zgodnych z reżimową narracją o G30S. *Soal sejarah* to także „kwestia historii”.

Artysta przeciwstawia się wymazywaniu, ścieraniu (*menghapus*) historii przez propagandę armii (il. 25). Wymazywanie historii ofiar jest równoznaczne z wymazywaniem (usuwaniem) pamięci. W tym sensie jego plakaty są ocaleniem narracji pokrzywdzonych przed jej zupełnym zatarciem w pamięci zbiorowej.



Il. 25. Z kolekcji „September”, fot. Nobodycorp. International Unlimited, <https://posteraksi.org/>, CC BY-NC-ND 3.0 [dostęp: 29.07.2020]

Indonezja to kraj, w którym narasta problem tzw. *hoaxes, fake news*<sup>1086</sup>, stanowiących zagrożenie dla spójności społeczeństwa, a nawet demokracji<sup>1087</sup>. Zgodnie z badaniami, niezależnie od wieku, poziomu wykształcenia czy płci, Indonezyjczycy są często skłonni do udostępniania fałszywych wiadomości w mediach społecznościowych, jednocześnie nie filtrując wiadomości czy nie starając się sprawdzać prawdziwości informacji<sup>1088</sup>. Grupa WhatsApp może często wydawać się użytkownikom bardziej wiarygodna niż treści medialne w wiodących mediach<sup>1089</sup>, dlatego też wdrażane są zaawansowane środki do walki z *hoax* i *fake newsami*<sup>1090</sup>. Tymczasem obrońcy praw człowieka i artyści artystyczni, tacy jak Alit Ambara, kpią, że propaganda armii począwszy od lat sześćdziesiątych jest największym i najskuteczniejszym *fake newsem* w indonezyjskiej historii, a Suharto jako jego twórca jest „królem mistyfikacji”<sup>1091</sup>. Skutki tej mistyfikacji odczuwalne są do dziś, a „widmo PKI” pojawia się we wrześniu każdego roku (il. 26).



Il. 26. „Sebentar lagi September” („Wkrótce znowu wrzesień”), fot. Nobodycorp. International Unlimited, <https://posteraksi.org/>, CC BY-NC-ND 3.0 [dostęp: 29.07.2020]

<sup>1086</sup> W Indonezji w dyskursie publicznym w zasadzie nie stosuje się indonezyjskich odpowiedników tych angielskich słów, tj. *kebohongan* („kłamstwo”) czy *berita palsu* („fałszywe wiadomości”).

<sup>1087</sup> Airlangga Priyadi Kusman, *Hoaxes and fake news: a cancer on Indonesian democracy*, Indonesia at Melbourne (blog), 19.01.2019, <https://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/hoaxes-and-fake-news-a-cancer-on-indonesian-democracy/> [dostęp: 23.07.2020].

<sup>1088</sup> Zobacz raport z badań: K. A. Wibowo, D. Rahmawan, E. Maryani, *Indonesia, young and old share fake news on social media*, The Conversation, 18.02.2019, <https://theconversation.com/in-indonesia-young-and-old-share-fake-news-on-social-media-111433> [dostęp: 23.07.2020].

<sup>1089</sup> R. Tapsell, *Media Power...*, op. cit., s. 129.

<sup>1090</sup> R. Tapsell, *Indonesia’s Policing of Hoax News Increasingly Politicised*, SEAS Perspective, no. 75, issue 2019, [https://www.iseas.edu.sg/images/pdf/ISEAS\\_Perspective\\_2019\\_75.pdf](https://www.iseas.edu.sg/images/pdf/ISEAS_Perspective_2019_75.pdf) [dostęp: 23.07.2020].

<sup>1091</sup> Patrz także: A. Heryanto, *The biggest hoax of all: the 30 September Movement*, Indonesia at Melbourne (blog), The University of Melbourne, <https://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/the-biggest-hoax-of-all-the-30-september-movement/#top> [dostęp: 23.07.2020].

Kampania nienawiści wobec kobiet Gerwani to także jeden z tematów pojawiających się na plakatach Alita Ambary, choć nie zobaczymy na nich torturowanych i gwałconych kobiet. Do budowania przeciw-narracji artysta używa jednego konkretnego przedmiotu: żyletki. Seria plakatów „Odznaczony generał”, z napisem „Hoax 1965”, przedstawia generała udekorowanego medalem-żyletką (il. 27). Plakaty odnoszą się bezpośrednio do brutalnej propagandy przeciwko działaczkom Gerwani, które rzekomo torturowały generałów w Lubang Buai, używając do tego żyletek<sup>1092</sup>. Postacie „bez twarzy”, anonimowi generałowie i detale militarne podkreślają masowy i systemowy charakter zbrodni popełnianych przez armię indonezyjską oraz ogólną bierność społeczeństwa wobec działania państwowej maszyny przemocy. Plakaty ukazują problem zniewolonego społeczeństwa: żołnierze ślepo przyjmują rozkazy i je wykonują, opinia publiczna ślepo przyjmuje i powtarza przesłanie propagandowe. Klucz do uruchamiania maszyny umieszczony w żołnierskim hełmie i na plecach zwykłego człowieka, treść propagandy wypływającej z ust generała czy światło ekranu „obejmujące” widza symbolizują proces programowania „pływającej masy”. Oślepiające światło emitowane przez projektor sprawia, że siedzący mężczyzna nie zauważa otaczających go ludzkich czaszek (w domyśle należących do ofiar z 1965 roku). Stos, na którym siedzi mężczyzna, przypomina o obrazach martwych ciał i ludzkich szczątków z innych, dobrze znanych ludobójstw na całym świecie (Holokaust, Kambodża, Rwanda), czyniąc historię ofiar reżimu częścią globalnej pamięci i globalnego archiwum masowych okrucieństw.



Il. 27. Kolekcja „Decorated general”, fot. Nobodycorp, International Unlimited, <https://posteraksi.org/>, CC BY-NC-ND 3.0 [dostęp: 29.07.2020]

Artysta wezwaniem *Ingat*, czyli „Pamiętaj”, nakłada na społeczeństwo etyczny obowiązek pamiętania (il. 28). Figura trzymająca zdjęcie symbolizuje rodziny ofiar, którym nie wolno mówić publicznie o tragedii ich bliskich. Często po zamordowanych lub zaginionych krewnych pozostały jedynie fotografie. „Niema twarz” symbolizuje trwające milczenie o 1965 roku i niemożliwe do wyrażenia słowami cierpienie. Alit nie pozostawia wątpliwości, że okres działania reżimu Suharto, 1966–1998, wiązał się bezpośrednio ze

<sup>1092</sup> Patrz: rozdział 1. „Zbrodnia”, podrozdział „Przemoc seksualna i kontrola kobiet”.

śmiercią i uwięzieniem tysięcy ludzi. Do odwróconych liter OrBa, akronim Orde Baru, dodaje „k” oraz „n”, tworząc słowo *korban* oznaczające ofiarę zbrodni. Druty kolczaste, za którymi widać w tle postać uśmiechniętego generała Suharto, mają przywoływać pamięć o obozach koncentracyjnych, totalitaryzmie i zbrodniach nazistowskich. Garuda, symbol narodu indonezyjskiego, przypomina, że zbrodnie były podejmowane wobec własnych obywateli przez wojsko, które powinno ich chronić, a nie mordować. Święte symbole narodowe pojawiają się często na plakatach Alita. Pomnik Świętej Pancasili (*Monumen Pancasila Sakti*), znany też jako Pomnik Siedmiu Bohaterów (*Tugu Tujuh Pahlawan*) w Museum Pancasila Sakti, dziś przesłania pamięć o ofiarach<sup>1093</sup>. Sercem muzeum jest *Sumur Maut* (Studnia Śmierci), do której wrzucono ciała zamordowanych. Zamiast jednak studni przed Pomnikiem Siedmiu Bohaterów Alit na swoim plakacie umieszcza Suharto i jego ofiary zanurzone we krwi. Artysta nie kwestionuje wagi zbrodni dokonanej na generałach, ale wyraźnie sprzeciwia się usunięciu ze zbiorowej pamięci ofiar reżimu, pokazując, że historia ofiar próby zamachu skutecznie wypiera i przesłania losy osób zamordowanych w odwecie za próbę przewrotu politycznego. Alit domaga się dyskusji o tej zbiorowej niepamięci.



Il. 28. Z kolekcji „Ingat 1965”, fot. Nobodycorp, International Unlimited, <https://posteraksi.org/>, CC BY-NC-ND 3.0 [dostęp: 29.07.2020]

Alit przemawia w imieniu tych, którzy od dziesiątek lat opłakują swoich zaginionych bliskich, najpewniej zamordowanych i pochowanych w jednym z setek masowych grobów rozsianych na archipelagu. Oprócz ogromnej i nierozliczonej przemocy, jaka ich spotkała, to brak ciała bliskiego i odprawionych rytuałów pogrzebowych związanych z jego śmiercią utrudniają pozostałym przy życiu członkom rodziny funkcjonowanie w harmonii ze społeczeństwem. Alit przypomina, że indonezyjski krajobraz naznaczony jest masowymi grobami (il. 29), że Indonezja jak Kambodża ma swoje *killing fields* (il. 30), wśród których błądzą krewni szukający swoich bliskich, i upomina się o te masowe groby w debacie publicznej. Artysta mówi: *penggalian kembali* (il. 31), co oznacza

<sup>1093</sup> Patrz: rozdział 2. „Polityka pamięci – polityka wrogości”.



„ekshumacja”, ale i „kopać ponownie”, „odkopywać”, co można rozumieć jako „odkopywanie” historii z 1965 roku.



Il. 29. „Tribute 1965” Il. 30. „Indonesian killing fields” Il. 31. „Penggalian kembali 1965”,  
fot. Nobodycorp, International Unlimited, <https://posteraksi.org/>, CC BY-NC-ND 3.0 [dostęp: 29.07.2020]

Sam artysta ujmuje to słowami: „kopanie w brudzie, błocie, by znaleźć miejsca, w których się zraniliśmy”<sup>1094</sup>. Rozpoczęcie procesu identyfikacji ofiar masakr z lat 1965–1966 może być pierwszym znaczącym krokiem w kierunku rozliczenia trudnej przeszłości. Twórca o masowe groby oskarża armię. Jako badacz ISSI dobrze wie, że do kopania grobów zaangażowani byli „zwykli” ludzie, często pod groźbą śmierci wykonujący rozkazy armii. Alit słowami *gali yang dalam ke dalam jiwamu* („kop głęboko w swojej duszy”) nakłada na wszystkich etyczny obowiązek namysłu nad zbrodnią.

Indonezyjskie słowo *hilang* oznacza „zaginiony”, „zagubiony” bądź „stracony”. W wyniku masowych mordów Indonezja straciła dobrze wykształconych obywateli. W wielu przypadkach doszło do rozpadu więzi społecznych i religijnych, dezintegracji społeczeństwa (*rakyat*), wolnego ruchu robotniczego (*buruh*) i młodzieżowego (*pemuda*), rodziny (*keluarga*), sąsiedztwa (*tetangga*), przyjaźni (*kawan*) i relacji międzyludzkich. Alit Ambara przypomina swoimi plakatami, że oprócz wspomnianego już Gerwani i zbrodni na kobietach i dziewczętach (*perempuan*) masowe mordy objęły także Lekrę, skupiającą najwybitniejszych indonezyjskich pisarzy, poetów (*penyair*), dziennikarzy, artystów (*seniman*), tradycyjnych tancerzy (*janger*) i nauczycieli (*guru*). Wszyscy oni mają status *hilang*. Ambara przywraca pamięć o nich w swoich plakatach (il. 32).

<sup>1094</sup> A. Ambara, <https://nobodycorp.org/type/gallery/#jp-carousel-1988> [dostęp: 23.07.2020].



Il. 32. Seria „#hilang#gestok”, fot. Nobodycorp, International Unlimited, <https://posteraksi.org/>, CC BY-NC-ND 3.0 [dostęp: 29.07.2020]

W serii „#hilang#gestok” Alit Ambara przedstawia ofiary reżimu za pomocą stonowanej kolorystyki, bez silnego i napiętego kontrastu wizualnego, z dominującym ciepłym tonem. Używa ciepłych złamanych barw, półcieni, słabszych kontrastów kolorystycznych. Postaci na plakatach są uśmiechnięte, ich ubrania są jasne,

w przeciwieństwie do czarnych lub ciemnozielonych mundurów wojskowych. Ten zabieg artystyczny ma określony cel. Nieco zakurzone, przygaszone kolory i rozproszone światło podkreślają nieodwracalne przemijanie. Brak twarzy zaginionych członków rodziny (il. 32, plakat w środkowym rzędzie z lewej strony) symbolizuje anonimową masę ofiar. Niektóre plakaty z tej serii przedstawiają konkretne osoby. Są jak stare fotografie z rodzinnego albumu (archiwum rodzinnego), wyblakłe, czasem zniszczone, ale trwale zachowane w pamięci. To podkreśla rzeczywistość utraty ważnych członków społeczeństwa. To także jedyny dowód na istnienie tych, którzy odeszli. Umieszczając ich na plakatach, Alit Ambara stwarza dla nich przestrzeń, której odmawia im się w publicznej debacie.

Plakaty mają wyzwolić w odbiorcach krytyczne myślenie i wzywają do pamiętania o niesprawiedliwości, jakiej doświadczyli niewinni ludzie, i do nieulegania wpływom hegemonicznej historii. W jaki sposób jednak sprawić, by kolejne pokolenia były częścią tej przeciw-pamięci? Rozwiązaniem może być pamięć protetyczna w rozumieniu Alison Landsberg<sup>1095</sup>. Alit Ambara jako artysta post-1965 buduje przeciw-pamięć w swoich cyfrowych plakatach i chcąc, aby dotarły do odbiorców, publikuje swoje prace w Internecie. Tworzy w ten sposób wspomnienia protetyczne u większości odbiorców plakatów – użytkowników Internetu, nowego pokolenia, młodych osób, studentów i młodzieży szkolnej, ludzi, którzy nie mogli być świadkami tragicznej historii. Pamięć protetyczna w żaden sposób nie konkuruje z przeciw-pamięcią, ale jest wobec niej komplementarna. Nie jest też odrębnym rodzajem pamięci. Chodzi tu o sposób jej budowania w procesie kulturowego przekazywania i odbierania wspomnień w wyniku empatycznej reakcji na przedstawioną narrację. Istotne są przestrzenie, gdzie dochodzi do przeniesienia, czyli sytuacje, gdy ludzie wchodzą w doświadczeniowe relacje z wydarzeniami, których sami nie przeżyli<sup>1096</sup>.

Landsberg wyraźnie zwraca uwagę na odbiór wspomnień i opisuje ten proces graficznie jako „przejmowanie” zapośredniczonej „sztucznej kończyny pamięci”<sup>1097</sup>. Taka pamięć nie jest naturalna, ponieważ nie jest wytworem przeżywanego własnego lub dziedziczonego doświadczenia. Nie jest więc osadzona w związku pokrewieństwa, jak to jest w przypadku postpamięci<sup>1098</sup>. Zaszczepia się ją za pomocą audiowizualnych produktów popkultury poprzez przekazywanie wspomnień o wydarzeniach, których publiczność nie doświadczyła osobiście i które wcześniej nie były jej znane. Podobnie jak proteza staje się częścią ciała i często związana jest z traumą, tak wspomnienia protetyczne stają się częścią pamięci<sup>1099</sup>.

---

<sup>1095</sup> A. Landsberg, *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*, Columbia University Press, New York 2004.

<sup>1096</sup> A. Landsberg, *Ameryka, Holokaust i masowa kultura pamięci. W stronę radykalnej polityki empatii*, tłum. P. Dobrosielski, w: P. Majewski, M. Napiórkowski (red.), *Antropologia pamięci. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018.

<sup>1097</sup> A. Landsberg, *Prosthetic Memory...*, op. cit., s. 20.

<sup>1098</sup> Patrz: M. Hirsch, *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*, Harvard University Press 1997.

<sup>1099</sup> A. Landsberg, *Prosthetic Memory...*, op. cit., s. 20.

Badania nad transmisją międzypokoleniową opierają się na założeniu, że młodszy ludzie „odbierają” komunikaty pamięciowe przekazywane przez starsze pokolenia<sup>1100</sup>, a ważnym warunkiem odbioru jest empatia i wywołanie poczucia solidarności jako jednego z potencjalnych skutków tego przekazu. Taki jest też cel plakatów Alita Ambary. Alit, urodzony kilka lat po 1965 roku, może reprezentować „starsze pokolenie” w stosunku do dzisiejszej indonezyjskiej młodzieży. Jego plakaty to multimedialne teksty kultury, których interpretacja jest działaniem wymagającym uruchomienia kontekstów kulturowych, odczytania znaków wizualnych, licznych konotacji i symboliki. W plakat�ch Alita obecne są elementy nawiązujące do oficjalnej narracji o wydarzeniach z 1965 roku (przykładowo termin „G30S/PKI”, żyletka, słowo „pengkhianatan”, Pahlavan Revolusi, Monumen Pancasila Sakti itd.), ale Alit dodaje tam elementy, ktore do oficjalnej narracji „nie pasuj”. Są to chociażby krew przed pomnikiem Pahlavan Revolusi, ktora nie należy do bohater, żyletka na szyi generała, obozowy drut kolczasty zestawiony z portretem Suharto-Ojca Rozwoju. Te elementy nie powinny się znalec w tych miejscach jako nienależące do oficjalnej narracji reżimowej. W ten sposób Alit zachęca swoich odbiorc do namysłu i wzywa młodych ludzi, ktorych w procesie edukacji nauczono, by niczego nie podwaac, do kwestionowania tego, co wpojono im ich na lekcjach historii i w muzeach o 1965 roku (il. 33).



Il. 33. Z kolekcji „#Mempertanyakan Semuanya”, fot. Nobodycorp, International Unlimited, <https://posteraksi.org/>, CC BY-NC-ND 3.0 [dostęp: 29.07.2020]

## Muzeum Pamięci/przeciw-muzeum

Aktywne generowanie zapomnienia i upływ czasu powodują, że w efekcie coraz mniej jest sadw swiadczycych o tragedii ofiar reżimu. Magdalena Saryusz-Wolska, analizując slad w metaforyce pamięci, pisze, że pamic jest wpisana w samą istot sladu. Zdaniem autorki wsrd zozonych warstw pamięci przenikają się materialne i niematerialne odcisnięte slady pamięci. Czasem mają charakter jedynie temporalny, jak odcisk stopy na

<sup>1100</sup> Patrz: B. Tornquist-Plewa, T. Sindbek Andersen, A. Erll, *Introduction: On Transcultural Memory and Reception*, w: T. Sindbek Andersen, B. Tornquist-Plewa (eds), „The Twentieth Century in European Memory. Transcultural Mediation and Reception, European Studies”, vol. 34, Brill 2017.

piasku, czasem pozostają trwale jak blizny<sup>1101</sup>. Część populacji, która przyszła na świat po tragicznych wydarzeniach, obcuje wyłącznie ze śladami w formie materialnej i ustnej. Nie mając dostępu do bezpośrednich obrazów wynikających z osobistego doświadczenia, jest zdana najczęściej na rekonstrukcję<sup>1102</sup>. To zwykle do tej części populacji, do młodych osób urodzonych po upadku reżimu Suharto, skierowane są dziś w Indonezji działania pamięciotwórcze dotyczące masowych zbrodni z 1965 roku.

7 grudnia 2015 roku przed Teater Jakarta, na placu w Taman Ismail Marzuki w centralnej Jakarcie ukończono budowę pawilonu wysokiego na pięć metrów, o powierzchni dwustu osiemdziesięciu metrów kwadratowych. Na konstrukcję składało się kilkadziesiąt metalowych rusztowań, pokrytych ocynkowanym drutem i półprzezroczystą warstwą czarnej, lekko lśniącej siatki poruszającej się na wietrze. Siatka zasłaniała i jednocześnie odsłaniała to, co zostało umieszczone we wnętrzu tego obiektu, zacierając tym samym granice między widzianym a niewidzianym i zachęcając do zerkania do wewnątrz (il. 34).

Museum Temporer Rekoliksi Memori (Tymczasowe Muzeum Pamięci, dalej Muzeum Pamięci) powstało z inicjatywy Komnas HAM, Dewan Kesenian Jakarta i Partisipasi Indonesia<sup>1103</sup>. Muzeum Pamięci, nazywane także Museum HAM (Muzeum Praw Człowieka), ponieważ na 10 grudnia przypada Światowy Dzień Praw Człowieka, zaprojektowała indonezyjska architektka Stephanie Larassati<sup>1104</sup>. Miało to być tymczasowe muzeum przed wybudowaniem stałego, poświęconego przemocy i dochodzeniu do sprawiedliwości w imię praw człowieka w Indonezji. Stałe muzeum, w zamierzeniu poświęcone historii zbrodni przeciwko ludzkości na archipelagu począwszy od czasów VOC, nie zostało nigdy wybudowane. Przeszkodą był brak woli politycznej i odmienne rozumienie przemocy politycznej z przeszłości, a zwłaszcza masowych mordów z lat 1965–1966<sup>1105</sup>.

---

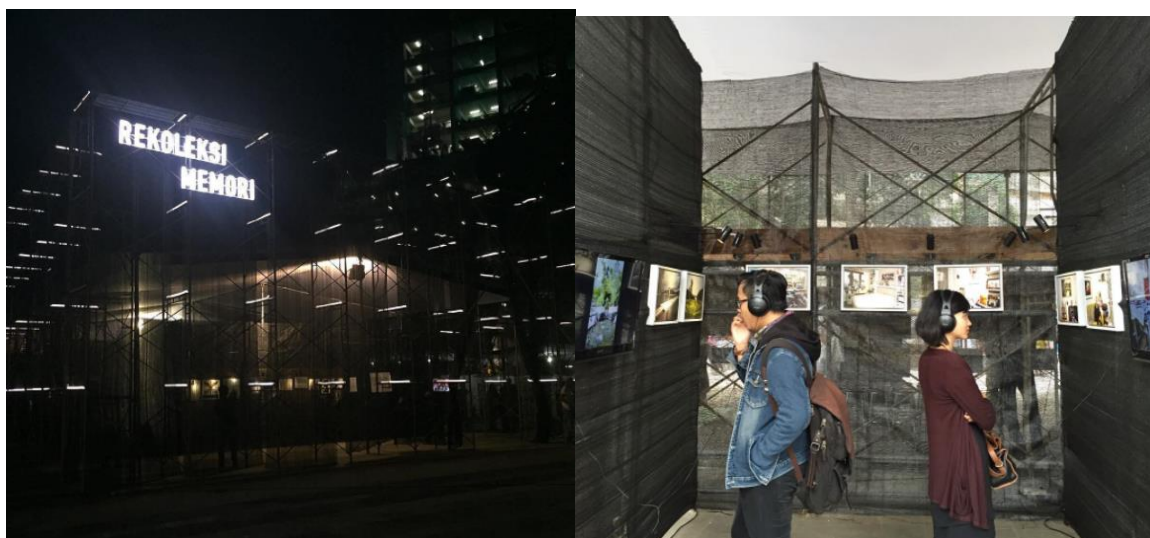
<sup>1101</sup> Patrz: B. Skarga, *Ślad i obecność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

<sup>1102</sup> M. Saryusz-Wolska, *Spotkania czasu z miejscem. Studia o pamięci i miastach*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 211–217.

<sup>1103</sup> We współpracy z szeregiem innych organizacji pozarządowych, takich jak Movies That Matter, ELSAM, Yayasan IkA, AJAR, LBH-Jakarta, Pamflet, IKOHI, Majalah Historia, Marsinah FM, YCHR, /PLAY, Program Peduli, INFID, AlineaTV.

<sup>1104</sup> We współpracy z Goshem Muhammeden i WEN Urban Office.

<sup>1105</sup> B. Triyana, *Jalan Panjang Menuju Museum HAM*, 10.12.2017, <https://historia.id/politik/articles/jalan-panjang-menuju-museum-ham-DbNOq/page/6> [dostęp: 23.07.2020].



Il. 34. Museum Temporer Rekoleksi Memori, fot. largoarchitects,  
<https://www.instagram.com/p/BM8Krf7AZZV/> [dostęp: 29.07.2020]

Na wystawie muzealnej w Muzeum Pamięci, trwającej do 12 grudnia 2015 roku, znalazły się prace młodych artystów indonezyjskich poświęcone wspomnieniom 1965 roku. Celem stworzenia muzeum było włączenie do dialogu tych, którzy „jeszcze nie wiedzą, i mogliby stać się ciekawi historii ofiar, i tych, którzy już wiedzą, by mogli wspominać i dyskutować”<sup>1106</sup>. To miała być bezpieczna przestrzeń z atmosferą do namysłu, ponieważ *rekoleksi* oznacza nie tylko przywoływanie bądź zbieranie czegoś (w tym przypadku przywoływanie pamięci bądź zbieranie wspomnień). *Rekoleksi* to także czynność oznaczająca krótkie, kilkudniowe odosobnienie, odseparowanie się, odejście w zacisze (*khalwat*)<sup>1107</sup>. Forma Muzeum Pamięci z przeszwitującymi ścianami – czarnymi zasłonami symbolizowała wspomnienia o 1965 roku. Jak powiedziała Yulia Evina Bhara, jedna z pomysłodawczyń muzeum: „Wszystko jest rozmyte, niejasne jak nasze rozproszone wspomnienia, przez co prawda staje się trudna do ujawnienia”<sup>1108</sup>. Konstrukcja pawilonu, na którą składały się ułożone warstwowo rusztowania, miała także przypominać proces wydobywania wspomnień i budowania/układania pamięci. Jedyne barwne elementy wystawy: fotografie, treści wyświetlane na monitorach, instalacje przedstawiające ofiary reżimu kontrastowały z czarnymi ścianami muzeum. Na nietypową ekspozycję muzealną składało się kilka instalacji artystycznych oraz wystawa fotograficzna. W dniach 4–10 grudnia 2015 roku w pobliskim Kineforum podczas Festival Film Rekoleksi Memori niezależni twórcy filmowi zaprezentowali piętnaście krótkich filmów zawierających historie upamiętniające ofiary reżimu z 1965 roku, alternatywne do reżimowej wersji wydarzeń z tego roku. Średnia wieku artystów, architektów, realizatorów i producentów zaangażowanych w Muzeum Pamięci wynosiła mniej niż trzydzieści lat.

<sup>1106</sup> Wypowiedź Stefani Larassati, *Yang Muda Yang Menolak Lupa*, magazyn „Tempo”, 14.12.2015, <https://majalah.tempo.co/read/seni/149667/young-muda-yang-menolak-lupa> [dostęp: 23.07.2020].

<sup>1107</sup> Patrz: *Rekoleksi*, Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), wydanie online, <https://kbbi.web.id/> [dostęp: 23.07.2020].

<sup>1108</sup> Yulia Evina Bhara w wywiadzie dla portalu Detik.hot, Is Mujiarso, *Museum Temporer 'Rekoleksi Memori': Rumah Kaca bagi Sejarah Luka*, Detikhot 8.12.2015, <https://hot.detik.com/art/d-3090739/museum-temporer-rekoleksi-memori-rumah-kaca-bagi-sejarah-luka> [dostęp: 23.07.2020].

Mikro-narracje przedstawione w muzeum, podobnie jak w przypadku plakatów Alita Ambary, stoją w kontrze do hegemonicznej narracji reżimu o wydarzeniach z 1965 roku i ich następstwach. Tak skonstruowane muzeum stało się przeciw-muzeum. Jego twórcy, nawiązując do twórczości Pramoedy Ananta Toera i jego koncepcji *pe-rumahkaca-an*, zamierzali odkryć skrywaną przez lata historię ofiar i uczynić ją widoczną dla każdego jak w *rumah kaca*, czyli w szklanym domu/szklarni (*me-rumahkaca-an sejarah*), oraz stworzyć jak najlepszy mikroklimat i najlepsze warunki do „wzrostu” pamięci<sup>1109</sup>. Zaznaczali, że muzeum jest poświęcone ofiarom masowych zbrodni z 1965 roku i osobom prześladowanym przez reżim Suharto oraz skierowane przede wszystkim do ludzi młodszego pokolenia, by mogli poznać historię, której nie ma w szkolnych podręcznikach i w książkach historycznych. Jak to ujęła Yulia Evina Bhara, mówiąc o młodym pokoleniu Indonezyjczyków: „Bez zrozumienia przeszłości jako naród zgubimy się spętani gąszczem kłamstw i niekończącej się przemocy”<sup>1110</sup>.

Elisabeth Ida Mulyani zbudowała swoją instalację pod tytułem „Sejarah Siapakah?” („Czyja historia?”) z trzech części: „Konstruksi/Dekonstruksi/Rekonstruksi” („Konstrukcja/Dekonstrukcja/Rekonstrukcja”). Pierwsza część przedstawia elementy propagandy Suharto, konstruując reżimową narrację o zamachu, w tym ujęcia z filmu „Pengkhanatan G30S/PKI”, a także indonezyjską wersję propagandowej książki Nugroho Notosusanto i Ismaila Saleha pod tytułem „Tragedi nasional: percobaan kup G 30 S/PKI di Indonesia”<sup>1111</sup>. Artystka oprawiła także w ramki kserokopię dekretu z 1966 roku Memeta Tanumidjai, szefa ambasady Indonezji w Pradze, unieważniającego paszporty kilkudziesięciu obywateli Indonezji, wówczas studentów w komunistycznej Czechosłowacji, i czyniącego ich tym samym bezpaństwowcami. Elisabeth Ida przeprowadziła szereg wywiadów i korespondowała z Indonezyjczykami, mieszkającymi dziś głównie w Europie Zachodniej, którzy w latach sześćdziesiątych zostali pozbawieni obywatelstwa indonezyjskiego. Na podstawie sfilmowanych z nimi rozmów stworzyła dokument pod tytułem „Supervivere”, pokazując alternatywne do reżimowej historiografii opowieści ekspatów i obnażając strukturę wykluczenia „komunistów” ze społeczeństwa. Ten film stanowił drugą część jej instalacji, czyli Dekonstrukcję. Z kolei Rekonstrukcja była prostym nagraniem wideo, w którym nieustannie słyszalne było jedno powtarzające się słowo *bunuh* (zabij) przy zmieniających się, pojawiających się na ekranie twarzach osób wypowiadających słowa: *kolusi* („zmowa”, „kumoterstwo”), *korupsi* („korupcja”), *subversif* („wywrotowy”), *intimidasi* („zastraszenie”), *manipulasi* („manipulacja”), *sejarah* („historia”), *militerisme* („militaryzm”). Elisabeth Ida sama o sobie mówi, że była „wzorowym dzieckiem Orde Baru”, uczestniczyła we wszystkich uroczystościach szkolnych, państwowych, lokalnych związanych z celebracją śmierci bohaterów-generałów, konkursach, festiwalach, zawsze była najbardziej zaangażowana ze wszystkich uczniów, zawsze w pierwszym szeregu z entuzjazmem śpiewała piosenki i recytowała

---

<sup>1109</sup> Czarna siatka (*paranet hitam*), którą zostało pokryte Tymczasowe Muzeum Pamięci, używana jest w Indonezji w ogrodnictwie jako materiał przykrywający cieplarnie służące do uprawy roślin.

<sup>1110</sup> Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia, Dewan Kesenian Jakarta, Partisipasi Indonesia, *Museum Temporer Rekolaksi Memori*, katalog wystawy Muzeum, Jakarta grudzień 2015, s. 13.

<sup>1111</sup> Na temat tej publikacji patrz: rozdział 2. „Polityka pamięci – polityka wrogości”, podrozdział „Instytucjonalne budowanie narracji”.

wierszyki ku czci Suharto. Było tak do okresu studiów, a gdy podczas spotkań z ekspatami poznała historię ofiar i zobaczyła, jak bardzo była oszukiwana, ostatecznie runęła wizja przeszłości, jaką przyswoiła sobie w czasie edukacji w szkole podstawowej i średniej. Ma nadzieję, że przez swoją pracę przybliży wciąż niejasną dla społeczeństwa przeszłość związaną z wydarzeniami z lat sześćdziesiątych<sup>1112</sup>.

Na wystawę „Pemenang Kehidupan” („Zwycięzynie życia”), której autorami są fotograf Adrian Mulya i pisarka Lilik Hastuti Setyowatiningsih, składa się zbiór portretów byłych więźniarek z Plantungan i krótkich historii z ich życia. Adrian Mulya, poruszony historią Gerwani, w latach 2008–2015 fotografował mieszkanki Waluya Sejati Abadi, domu dla samotnych i bezdomnych ocalałych kobiet-ofiar Suharto. Lilik Hastuti Setyowatiningsih prowadziła z nimi wywiady w latach 2014–2015 i spisywała ich historie. Na dziesięciu czarno-białych fotografiach Adrian Mulya przedstawił portrety schorowanych kobiet w podeszłym wieku. Wszystkie sfotografowane są w podobnej pozie, z podobnie zmęczonymi twarzami zwróconymi w kierunku aparatu (il. 35). To *mbah-mbah*, jak o nich mówi autor fotografii<sup>1113</sup>.



Il. 35. „Pemenang Kehidupan” („Zwycięzynie życia”), fot. Adrian Mulya

Terminem *mbah* (dosł. „babcia” lub „dziadek”), mającym ścisły związek z kulturą jawajską, określa się starszą osobę, jeśli pragnie się okazać jej szacunek. Używając tego zwrotu grzecznościowego, podkreśla się często autorytet i mądrość życiową starszej osoby. Ze zwięzle opisanych ułamków życia sfotografowanych kobiet odwiedzający wystawę mogli dowiedzieć się o bezpodstawnych aresztowaniach, torturach, uwięzieniu i stygmatyzacji, która nie zakończyła się wraz z upadkiem reżimu. W żaden sposób nie pasowało to do propagandy reżimu Suharto o dzikich, wyuzdanych kobietach-

<sup>1112</sup> Wypowiedź Elisabeth Idy Mulyani w wystąpieniu konferencyjnym pt. „The Image of Communism in Indonesia: A Visual Research Approach to Common Memory” podczas 14th Biennial Conference of the International Association of Genocide Scholars, 15.07.2019 Phnom Penh, Kambodża.

<sup>1113</sup> A. Mulya, *Catatan Fotografer*, <https://medium.com/ingat-65/catatan-fotografer-dfb25751cbe7> [dostęp: 23.07.2020].



morderczyniach, które zdaniem propagandy z pewnością nie zasługiwały na określenie *mbah*.

Wystawa przyniosła inne niż te znane z propagandy reżimu spojrzenie na Gerwani, przybliżając cele działania kobiecego ruchu. Starsze panie wymieniały powody wstąpienia do organizacji w latach sześćdziesiątych, w tym między innymi chęć walki z poligamią czy możliwość prowadzenia kursów czytania i pisania oraz kursów zawodowych dla kobiet we wschodniej części Indonezji. Za pomocą fotografii i przeciw-narracji twórcy wystawy wykonali gest przywrócenia pamięci o kobietach dla społeczeństwa nieużytecznych i niewidocznych, tym samym choć na chwilę przywracając je temu społeczeństwu. Część z tych kobiet już zmarła. Ich historia została wymazana przez reżim, ale obecność fotografii ich twarzy powoduje, że nie można już zanegować faktu, że żyły, a spisane świadectwa ich cierpień stanowią wyrwę w dotychczasowej reżimowej narracji.

Według Kiki Febriyanti, twórczyni instalacji wideo pod tytułem „His (story) (a) history”, edukacja historyczna w indonezyjskiej szkole jest jak *nina bobo*, czyli kołysanka dla małych dzieci. Jak stwierdziła artystka: „W przeszłości byliśmy zmuszani wierzyć w jedną historię i jedną postać superbohatera i (*his story*). W erze *post-Reformasi* wielu z nas nie zna historii, zapomniało o niej bądź się jej boi (*a-history*)<sup>114</sup>”. Przez *his story*, czyli „jego historię/opowieść” artystka rozumie propagandową wersję historii z czasów reżimu Suharto, a sam Suharto miał być tym superbohaterem. W krótkim wideo widać niską i drobną Kiki Febriyanti przechadzającą się po ulicach środkowej Jakarty. Artystka ubrana jest w mundurkę ze szkoły podstawowej, a twarz przesłoniła maską. Maską przedstawia uśmiechniętą twarz Suharto. Kiki Febriyanti zaczepiała przypadkowe osoby, pytając je, czy rozpoznają twarz na masce. Większość odpowiadała przecząco, a jedna osoba uznała, że maska przedstawia pierwszego prezydenta Indonezji<sup>115</sup>. Następnie, w podobny sposób jak zdjęcie twarzy Suharto, Kiki Febriyanti wykorzystwała fotografie ocalałych kobiet wykonane przez Adriana Mulyę, także pytając przechodniów, czy rozpoznają twarze osób z masek. Jak można łatwo się domyślić, nikt nie rozpoznał twarzy kobiet.

Dwukanałowa instalacja wideo Yovisty Ahtajidy, zatytułowana „Misteri Loebang Maoet” („Otchłań tajemnicy śmierci”), była próbą odwrócenia narracji o torturach i śmierci generałów w Lubang Buai wykreowanej przez reżim Suharto. Na jednym z ekranów prezentowano krótkie wideo stanowiące zwiastun horroru wyświetlanego, zdaniem artysty, codziennie w Lubang Buai. W zwiastunie „filmu” artysta przedstawił Lubang Buaya nie jako muzeum, w którym młodzież ma poznać chwalebny historię Bohaterów Rewolucji i okrucieństwo PKI, a jako przestrzeń strachu i lęku, nawiedzony dom pełen upiórów i złych duchów stanowiących tło dla horroru. Artysta zatytułował ten „film”, a tym samym reżimową narrację przedstawianą w Museum Pancasila Sakti: „Wahana Misteri Loebang Maoet”, czyli „Jazda w otchłań tajemnicy śmierci”.

Zwiastun filmowy rozpoczynający się muzyką spotykaną w horrorach składa się z bardzo krótkich, czasem błyskawicznie zmieniających się ujęć „krwawych” elementów pochodzących z muzeum w Lubang Buai: zakrwawionych twarzy, związanych

<sup>114</sup> Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia, Dewan Kesenian Jakarta, Partisipasi Indonesia, *Museum Temporer Rekoleksi Memori*, katalog wystawy Muzeum, Jakarta grudzień 2015, s. 47.

<sup>115</sup> Aryo Wisanggeni G, *Menolak Kesumiran Sejarah*, magazyn „Kompas”, 13.12.2015.

krwawiących rąk, zakrwawionych części ubrań, torturowanych krwawiących ludzi, ran postrzałowych z tryskającą krwią itd. Zwiastun kończy się zaproszeniem do obejrzenia filmu: „Rasakan sensasi keseraman hantu lubang maut di rumah hantu” („Poczuj strach przed duchami otchłani śmierci w nawiedzonym domu”) i informacją o terminach „wyświetlania” filmu: „Buka Setiap Hari di Monumen Pancasila Sakti Lubang Buaya” („Otwarte każdego dnia w Muzeum Pancasila Sakti w Lubang Buai”).

W swojej pracy Yovista Ahtajida dokonuje „odmrożenia” narracji muzealnej poprzez zaprzeczenie świętości miejsca, w którym według historiografii reżimowej torturowano i mordowano generałów. Nie neguje faktu, że miała tam miejsce zbrodnia, w żaden sposób nie oskarża reżimu i nie demaskuje fałszywej opowieści o przeszłości, ale prześmiewczo prezentuje Museum Pancasila Sakti jako jarmarczny dom duchów, czasami spotykany podczas *pasar malam* (dosł. „nocny targ”), popularnej ulicznej rozrywki w Indonezji. Pokazuje, że historie zawarte w wystawach muzealnych przypominają bardziej historie z horroru, niż służą rzetelnej edukacji historycznej, i że muzeum w takiej formie nie może służyć budowie tożsamości społeczeństwa. Artysta zrywa z ciągłością i tradycją ustanowioną przez reżim, jednocześnie, jak sam mówi, stosuje przy tym metody i narzędzia propagandy Suharto<sup>1116</sup>. Jest to typowe dla form działań o charakterze performatywnym, w których nowe, alternatywne teksty i obrazy, w tym parodystyczne, rywalizują z hegemoniczną narracją. Przeciw-pamięć sięga po reżimowe reguły ustanowione w celu zdominowania narracji historycznej, przejmuje narzędzia propagandy, by zastosować je przeciwko nim samym<sup>1117</sup>.

Drugie wideo prezentowane w muzeum ukazywało performance na ulicach Jakarty w wykonaniu Yovisty Ahtajidy. Milczący artysta, ucharakteryzowany na zombie, z widocznymi krwawiącymi ranami na twarzy, ubrany w strój koloru khaki przypominający mundur wojskowy, rozdawał na ulicach Jakarty przygotowany przez siebie plakat promujący film. Na miejsce performance'u wybrał okolice reprezentacyjnego hotelu Indonesia Kempinski w centrum Jakarty. W jednym z ujęć na filmie widać wyraźnie starszego mężczyznę z oburzeniem reagującego na plakat, wołającego do trzech mężczyzn znacznie od niego młodszych: „To PKI! Dziś się odradza!”<sup>1118</sup>. Część osób poznaje miejsce z plakatu, co budzi u nich wesołość, ale i jednocześnie zmieszanie, część zaś zupełnie nie rozpoznaje Lubang Buai i pyta, kiedy i czy rzeczywiście można tam obejrzeć promowany film oraz ile kosztuje bilet wstępu.

Przestrzeń Muzeum Pamięci stała się także forum do wymiany doświadczeń i wspomnień o 1965 roku podczas wydarzeń towarzyszących. Było to między innymi wspólne czytanie scenariusza dramatu „#50Tahun1965”, będącego rezultatem wcześniejszych warsztatów scenariuszowych podczas festiwalu teatralnego organizowanego przez Dewan Kesenian Jakarta (Radę Sztuki w Jakarcie), wówczas zabronionych przez władze; spotkanie poetyckie „Open Mic Puisi Rekoleksi” (Otwarty

---

<sup>1116</sup> Ging Ginanjar, *Rekoleksi Memori: museum temporer pelanggaran HAM*, BBC News Indonesia, 12.12.2015, [https://www.bbc.com/indonesia/majalah/2015/12/151210\\_majalah\\_rekoleksi\\_memori](https://www.bbc.com/indonesia/majalah/2015/12/151210_majalah_rekoleksi_memori) [dostęp: 12.03.2019].

<sup>1117</sup> K. Bojarska, M. Solarska, op. cit., s. 399.

<sup>1118</sup> Patrz: Yovista Ahtajida, *Wahana Misteri Activation*, <https://vimeo.com/154149982> [05:31] [dostęp: 12.03.2019].

Mikrofon Poezji Pamięci); dyskusja na temat aktywistów walczących o prawa człowieka w Indonezji i obecności praw człowieka w literaturze indonezyjskiej. Odbywały się liczne koncerty, w tym koncert chóru Dialita, targi książek, na których można było kupić wiele niedostępnych powszechnie w księgarniach pozycji poświęconych trudnej przeszłości Indonezji, nie tylko dotyczącej masowych mordów z 1965 roku.

Muzeum Pamięci jako przeciw-muzeum w treści i w formie poddało w wątpliwość pozornie ostateczną, pozornie nienaruszalną narrację z militarnych muzeów indonezyjskich. Jego celem nie była w żaden sposób próba odkrycia „prawdy” o zamachu, a raczej ukazanie wielowymiarowości pamięci o masowych morderstwach, torturach i uwięzieniach setek tysięcy ludzi. Odkrywało zepchniętą w niepamięć historię ofiar i ślady po ich wymazanej przez reżim przeszłości, czyniąc je konkretnymi i namacalnymi, pokazując alternatywne mikro-historie. Nie tylko demaskowało białe plamy i luki w oficjalnej historiografii, ale też w alternatywny sposób pozwalało odczytać reżimową wersję historii. Brak w nim było materialnych obiektów typowych dla tradycyjnych muzeów indonezyjskich: dużych podświetlanych dioram, obszernych opisów prezentowanych wydarzeń, sloganów czy niepodległościowych haseł. Dzięki wirtualnej de/rekonstrukcji historii, posługiwaniu się reprodukcją Muzeum Pamięci kierowało się ku doświadczeniu, opowieści i językowi. Poszczególne elementy wystawy można było oglądać zarówno indywidualnie, jak i w większej grupie, na tyle, na ile pozwalała na to ograniczona przestrzeń. Przedstawione w niej wystawy były współczesną aranżacją i interpretacją przeszłości, co miało, budząc emocje, zapewniać głębokie zaangażowanie się publiczności.

Obecność narracji ofiar w indonezyjskich muzeach jest obecnie niemożliwa, ale paradoksalnie temporalność Muzeum Pamięci wspierała pamięć o ofiarach. Muzeum było dynamicznym znacznikiem w czasie i przestrzeni, ukazując potencjalną trwałą wartość w nietrwałości. Mogło powstać szybko i jako w założeniu tymczasowe nie było obciążone ograniczeniami ciężącymi zazwyczaj na muzeach stałych, których ekspozycje muszą spełniać określone warunki, w tym w pewnym sensie warunki ostateczności. Istnieje ryzyko, że jako muzeum stałe, z tradycyjną ekspozycją, konstytuując tzw. pamięć zewnętrzną, wykonywałoby pracę pamięci za społeczeństwo i paradoksalnie, zwalniając z obowiązku pamiętania, wzmacniałoby naturalną skłonność do zapominania<sup>1119</sup>. Oczywiście trudno odnieść do pamięci o ofiarach reżimu z 1965 roku twierdzenie Andreasa Huyssena, że im więcej pomników, tym bardziej przeszłość staje się niewidoczna i tym łatwiej o niej zapomnieć, ponieważ ofiary nie mają w zasadzie żadnego pomnika ani innej formy oficjalnego upamiętnienia. Jest jednak bardzo prawdopodobne, że w tak zróżnicowanym państwie pod względem etnicznym, religijnym i językowym jak Indonezja, z jej nierozwiązanymi wieloma problemami dotyczącymi przeszłych zbrodni reżimu, stałe muzeum poświęcone wyłącznie jednej grupie pokrzywdzonych mogłoby stać się przestrzenią konfliktów i wykluczenia kolejnych grup mniejszościowych. Łatwo też sobie wyobrazić, że podlegałoby wszystkim regułom miejsca realizującego narodową politykę pamięci.

---

<sup>1119</sup> Patrz: A. Ziębińska-Witek, *Muzeum*, w: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), op. cit, s. 250.

## Splątane pamięci, uwikłana wspólnota

Każde społeczeństwo ma swój właściwy czas na *memory boom*. Wydaje się, że w Indonezji ten czas dopiero nadchodzi. Z perspektywy wielu lat widać wyraźnie, że proces rozliczania przeszłości w żaden sposób się nie zakończył, a trwać będzie jeszcze długo. W efekcie przeszłość staje się jeszcze bardziej obecna i aktualna niż w chwili upadku reżimu, a jednocześnie nadal nieobecna w publicznym dyskursie. Wciąż jest źródłem nierozwiązywalnych konfliktów i przedmiotem sporu nieustannie negocjowanym w rozwarstwiającym się społeczeństwie. Intrygująca jest utrzymująca się silna antykomunistyczna propaganda w Indonezji. W kontekście masowej przemocy, jakiej doświadczyło społeczeństwo indonezyjskie w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, to głównie milczenie staje się sposobem przetrwania oraz pogodzenia indywidualnego doświadczenia przemocy z przeszłości z teraźniejszością. Jest to często jedyny sposób na kontynuowanie życia we wspólnocie, w której nadal trzeba funkcjonować, a od której doznało się krzywdy.

Drugie i trzecie pokolenie często prawie nic nie wie o mrocznej historii swojego kraju, a jednocześnie, „rekrutując się” często z rodzin zarówno sprawców, ofiar, jak i świadków zbrodni, jest w niej nieświadomie głęboko zanurzone. Przedstawicielką drugiego pokolenia jest Ibu Amina, trzydziestoośmioletnia Jawajka, mieszkająca w małej górskiej wsi Rejosari na Jawie Środkowej. Edukację zakończyła na szkole średniej, ponieważ pomimo jej doskonałych wyników w nauce rodziców nie było stać na opłacenie jej czesnego za studia w mieście. Jest samotną matką wychowującą dwoje dzieci, utrzymującą się z pracy w ogrodzie i handlu warzywami. Była moją towarzyszką podczas rozmów z byłymi więźniami politycznymi, początkowo zupełnie nieświadomą celu moich wizyt w ich domach i rozmów z nimi. Podczas mojej pierwszej, kilkugodzinnej rozmowy z byłym więźniem politycznym Pakiem Broto, od dzieciństwa doskonale jej znanym, Ibu Amina poznała historię zamachu z 1965 roku, historię miliona zamordowanych oraz tysięcy uwięzionych osób przez reżim Suharto. Było to dla niej ogromne przeżycie, ponieważ w jej tradycyjnym jawajskim, muzułmańskim domu zawsze bardzo podkreślano istnienie komunistycznego „zła” zagrażającego Bogu, państwu i narodowi. Ibu Amina jest jedynie małą częścią wielkiej konstrukcji, którą Tessa Morris-Suzuki nazywa uwikłaną wspólnotą (*implicated community*). Uwikłana wspólnota nie jest bezpośrednio odpowiedzialna za krwawą przeszłość, ale jest z nią nierozzerwalnie związana, przez nią ukształtowana i pozostanie w niej uwięziona, dopóki nie uświadomi sobie istnienia struktur i sieci, w jakich funkcjonuje i – jak pisze Morris-Suzuki – aktywnie nie zacznie wyjaśniać przeszłych zbrodni<sup>1120</sup>.

Aktywne wyjaśnianie na poziomie małej lokalnej jawajskiej wspólnoty oznacza chociażby zadawanie pytań o przeszłość, co generalnie nie jest wcale tak oczywiste w społeczeństwie indonezyjskim, w którym tradycyjnie nie należy kwestionować słów osób starszych, liderów religijnych oraz osób pełniących funkcje publiczne. Wyjaśnianie to także dostrzeżenie i zrozumienie tego, że przeszłość, która dotyka bezpośrednio

---

<sup>1120</sup> T. Morris-Suzuki, *The Past Within Us. Media, Memory, History*, VERSO, London-New York 2005, s. 26.

i uwidacznia się w terażniejszości, jest niejednoznaczna i skomplikowana i jest w nas ucieleśniona. Zaakceptowanie tego to aktywny krok w kierunku pojednania. Ten trudny proces pokazuje indonezyjska artystka Melati Suryodarmo, traktująca ciało jako naczynie na wspomnienia. W swoim pięciogodzinnym performansie „Amnezja”<sup>1121</sup> jako osoba i ciało wchodzi do pokoju przeszłości. Z fragmentów czarnego materiału próbuje zszyć jedną całość. Odrywa się od maszyny do szycia, gdy wydobywa coś z pamięci, i zaznacza to jako kreskę białą kredą na czarnej ścianie. Są to fakty, ludzie, przedmioty, uczucia, ciała, wymazane i zapomniane, które mimo wszystko nadal istnieją. Te odpomniane grupuje po cztery i skreśla. Są ich setki. Nieustannie przez nią wypowiedane *I am sorry* kryje w sobie więcej znaczeń niż indonezyjskie *maaf*. Jej zdający się nie cichnąć głos, mówiący, że przeprasza, że jej przykro, bardzo przykro, że żałuje, że szkoda, że prosi o wybaczenie, czasem jest ledwo słyszalny, innym razem wznosi się aż do krzyku. Niekiedy jej ton głosu od błagalnego, płacznego, pełnego żalu przechodzi do drwiącego, zdającego się pytać „co mogłam zrobić?”, a niekiedy Melati wybuchą pełną gniewu i jej *I am sorry* brzmi jak „zostaw mnie!”, wykrzykiwane do wspomnienia, które nie chce odejść. Bolesny proces scalania, następujący przy wielokrotnej repetycji tych samych słów, symbolizuje doprowadzenie do współistnienia różnorodnych, czasem niepasujących do siebie, rozproszonych fragmentów wspomnień. To także próba pojednania różnorodnych wspomnień zebranych w jednym ciele. Ta metafora rywalizujących ze sobą pamięci utrwalonych w jednym ciele dobrze oddaje dzisiejsze splątanie w Indonezji pamięci o trudnej przeszłości tego kraju.



Il. 36. Elisabeth Ida Mulyani, „Oleh-oleh (Souvenir)”, Canadian Museum for Human Rights, fot. Aaron Cohen

<sup>1121</sup> Melati Suryodarmo, *Amnesia* (2016), Ark Galerie, Yogyakarta, Arsip Indonesian Visual Art Archive, <https://www.youtube.com/watch?v=e1AFOUELqFo> [dostęp: 12.03.2019].

„1965 adalah hanya mulanya...”, tak zazwyczaj mówią pokrzywdzeni, czyli „rok 1965 był tylko początkiem...”. Na pamięć o masowych zbrodniach z 1965 roku nakładają się pamięci o innych zbrodniach reżimu, również tłumione i wypierane z oficjalnej narracji. Elisabeth Ida Mulyadi zamyka klamrą zbrodnie reżimu z lat 1965–1998 w swojej instalacji „Oleh-oleh (Souvenir)”. Głównym elementem jej pracy jest trzynaście miedzianych uszu (il. 36). Uszy symbolizują ofiary masowych mordów z 1965 roku, którym mordercy obcinali je i zabierali ze sobą „na pamiątkę”. Liczba 13 oznacza trzynastu nieodnalezionych do dziś aktywistów demonstrujących na ulicach przeciwko reżimowi Suharto w maju 1998 roku.

Skala przemocy, z jaką Indonezja miała do czynienia przez lata reżimu Suharto, powoduje, że jakiegokolwiek rozliczenie i osądzenie zbrodni wiązałoby się z koniecznością rozliczenia i osądzenia całego społeczeństwa. Sprawców zbrodni wewnątrz jednego narodu często postrzega się jako osoby z zewnątrz, jakby nie byli częścią tej samej wspólnoty. Pojęcie „reżim” (którego zresztą sama używałam w rozprawie) depersonalizuje zbrodniczy system, „odłącza” go od wspólnoty, czyni go mniej realnym, a przecież tysiące ludzi stojących za nim były częścią tego samego społeczeństwa<sup>1122</sup>.

---

<sup>1122</sup> Patrz: K. M. Głąb, *Pamięć splątana. Refleksje na temat pamięci o masowych mordach z 1965 roku w Indonezji*, „Studia Socjologiczno-Polityczne. Seria Nowa” 2020, no. 13, s. 43–63.

## Zakończenie

Podjęte w rozprawie dociekania dotyczyły tego, w jaki sposób reżim Suharto kształtował w indonezyjskim społeczeństwie i wtlaczał w nie zbiorowe wyobrażenia o masowych zbrodniach z 1965 roku i jaki to wywarło wpływ na pamięć zbiorową o zbrodniach. Nie chodziło jedynie o zwykłą analizę i opisanie, jak społeczeństwo pamięta przemoc dokonaną przez armię przy współudziale religijnych bojówek paramilitarnych i „zwykłych” obywateli w teraźniejszości, ale jak buduje strategie dyskursywne o tej trudnej i nierozliczonej przeszłości. Szeroki obraz działań reżimu podejmowanych w ramach polityki pamięci, jaki przedstawiłam w rozprawie, wyjaśnia, dlaczego oficjalnie w Indonezji obowiązuje wciąż narracja historyczna wykreowana przez reżim, a państwo nadal decyduje o tym, jak należy pamiętać 1965 rok, dokonując tym samym przemocy symbolicznej i utrudniając pojednanie. Obok elitarnej reżimowej narracji, usuwającej z dyskursu publicznego nie tylko historię ofiar, ale i historię zwykłych ludzi, funkcjonuje wielogłos nierównoprawnych pamięci, przyjmujących różnorodne strategie trwania i rozwijania się jako pamięć lokalna, indywidualna, rodzinna, w tym międzypokoleniowa. Świadczą o tym splątane praktyki społeczne zapamiętywania i zapomniania, milczenia i dawania świadectwa. Oznacza to współistniejące, wielorako nakładające się pamięci, przenikające się wspomnienia, czasem konkurujące i wzajemnie się wypierające. Społeczeństwo indonezyjskie jest zatem splątane w konflikcie pomiędzy tym, czego doświadczyło, tym, czego zostało nauczone przez reżim, a tym, co pozostało w pamięci lokalnych społeczności i jednostek. Na podziałach, zadawnionych konfliktach i jednocześnie nacjonalizmie budują swoją władzę spadkobiercy reżimu.

Analizy i interpretacje zawarte w niniejszej rozprawie są efektem kilkuletnich badań nad pamięcią zbiorową o 1965 roku w Indonezji. Mimo pogłębionych badań terenowych i wnikliwej analizy nie da się ująć w zwarte ramy teoretyczne wszystkich procesów pamięci zachodzących w tym kraju. Pokusa, by poszukać, znaleźć i zaprezentować proste wyjaśnienia problemów tego niezwykle złożonego społeczeństwa jest wielka. Przede wszystkim nie jest możliwe uchwycenie w jednej rozprawie wszystkich zjawisk zachodzących w indonezyjskim społeczeństwie. Wnioski z badań w niej zawarte pozwalają jednak lepiej zrozumieć toczące się procesy związane z polityką pamięci w Indonezji, a jednocześnie stanowią istotny wkład w studia nad pamięcią.

Moja rozprawa nie ma charakteru pełnej i zamkniętej analizy, a raczej jest punktem wyjścia do dalszych pogłębionych badań nad pamięcią o masowych mordach w Indonezji. Kwestiami wymagającymi dalszych działań badawczych są z pewnością te dotyczące złożonych problemów sprawstwa, bycia ofiarą i świadkiem, zagadnienia związane z postpamięcią i pamięciami lokalnymi w różnych częściach archipelagu, udziałem pamięci o zbrodniach w Indonezji w pamięci globalnej oraz jej transnarodowość. Refleksji badawczych domagają się kwestie sprawiedliwości i pojednania, niemogące być analizowane i interpretowane w kontekstach zachodnich, ponieważ są rozumiane odmiennie w Indonezji. Podobnie dotyczy to kwestii wstydu i winy oraz odpowiedzialności, pojęć, które u różnych grup etnicznych i religijnych są różnie definiowane. Ciekawym – i jak się wydaje narastającym zjawiskiem – jest nostalgia za

czasami reżimu Suharto, która nie powinna być wyłącznie trywializowana i fałszywie utożsamiana z prostą gloryfikacją autorytarnego reżimu. Należy ją postrzegać raczej jako tęsknotę za fragmentami dawnej rzeczywistości. Oddzielnych analiz wymagają krajobrazy kulturowe pamięci uwzględniające także istotne w kulturze indonezyjskiej nie-ludzkie byty (*more-than-human*). Możliwym kierunkiem badań nad pamięcią indonezyjską jest także zwrócenie się ku nie-wizualnym kategoriom analitycznym: dźwiękowi, dotykowi, węchowi i smakowi, wciąż słabo zauważalnym w piśmiennych kulturach zachodnich. To jedynie kilka punktów orientacyjnych dla przyszłych badań. Mnogość potencjalnych pytań badawczych jest dowodem na to, że pomimo rozbudowanych studiów nad pamięcią wciąż istnieje wiele pól badawczych, które domagają się uwagi.



## Bibliografia

- Abdullah T., *Secercah „Masa Krisis” Dalam Refleksi Historis*, w: T. Abdulah, S. Abdurrachman, R. Gunawan (eds), *Malam Bencana 1965: Dalam Belitan Krisis Nasional, Bagian 3 Berakhir dan Bermula*, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Jakarta 2012.
- Abdullah T., *Sejarah Lokal di Indonesia: kumpulan tulisan*, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta 1990.
- Adam Asvi Warman, *Beberapa Catatan Tentang Historiografi Gerakan 30 September 1965*, „Archipel” 2018, no. 95.
- Adam Asvi Warman, *Membongkar Manipulasi Sejarah: Kontroversi Pelaku dan Peristiwa*, Gramedia, Jakarta 2009.
- Adam Asvi Warman, *Militerisasi sejarah Indonesia: Peran A.H. Nasution*, w: H. S. Nordholt, B. Purwanto, R. Saptari (eds), *Perspektif baru penulisan sejarah Indonesia*, Yayasan Obor Indonesia, KITLV-Jakarta 2008.
- Adam Asvi Warman, *Suharto's grievous human rights abuses. The case of Buru Island*, w: S. E. Wieringa, J. Melvin, A. Pohlman (eds), *The International People's Tribunal for 1965 and the Indonesian Genocide*, Routledge Contemporary Southeast Asia Series, London-New York 2019.
- Agamben G., *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.
- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Agamben G., *Stan wyjątkowy. Homo sacer II*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Wydawnictwo Korporacja Ha!art, Kraków 2008.
- Agung Ide Anak Agung Gde, *Twenty Years Indonesian Foreign Policy 1945-1965*, Mouton, The Hague 1973.
- Ahmad T., *Survival through slavery*, „Inside Indonesia” Jan-Mar 2010, no. 99, <https://www.insideindonesia.org/survival-through-slavery> [dostęp: 20.05.2020].
- Airlangga Pribadi Kusman, *Hoaxes and fake news: a cancer on Indonesian democracy*. Indonesia at Melbourne (blog), 19.01.2019, <https://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/hoaxes-and-fake-news-a-cancer-on-indonesian-democracy/> [dostęp: 23.07.2020].
- Amurwani Dwi L, Siti Rohmah Soekarba, *Absence of Women's Party in the New Order Era: Case Study of Indonesian Women Movement*, „International Review of Humanities Studies” 2019, vol. 4, no. 1, April, s. 420–435.
- Anderson B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso 1983.
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1997.
- Anderson B., McVey R., *A Preliminary Analysis of the October 1, 1965 Coup in Indonesia*, Ithaca 1971.

- Anderson K., *Colonialism and Cold Genocide: The Case of West Papua*, „Genocide Studies and Prevention: An International Journal” 2015, vol. 9, issue 2, s. 9–25.
- Antlöv H., *The Social Construction of Power and Authority in Java*, w: H. Antlöv, J. Hellman (eds), *The Java that Never Was. Academic theories and political practices*, Münster 2005, s. 43–66.
- Antlöv H., Cederroth S. (eds), *Leadership on Java: Gentle Hints, Authoritarian Rule*, Curzon Press, Richmond 1994.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2010.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Arifin E. N., Hasbullah M. S., Pramono A., *Chinese Indonesians: how many, who and where?*, „Asian Ethnicity” 2017, vol. 18, no. 3, s. 310–329.
- Artha Arwan Tuti, *Dunia Spiritual Soeharto*, Galang Press, Yogyakarta 2007.
- Aspinall E., *Elections and the normalization of politics in Indonesia*, „South East Asia Research” July 2005, vol. 13, no. 2, s. 117–156.
- Aspinall E., Fealy G. (eds), *Soeharto's New Order and Its Legacy. Essays in Honour of Harold Crouch*, Asian Studies Series Monograph 2, ANU E Press, Canberra 2010.
- Aspinall E., *Semi-opponents in power. The Abdurrahman Wahid and Megawati Soekarnoputri presidencies*, w: E. Aspinall, G. Fealy (eds), *Soeharto's New Order and its legacy. Essays in honour of Harold Crouch*, ANU E Press, Canberra 2010.
- Assmann A., *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Beck, München 1999.
- Assmann A., *Pięć strategii wypierania ze świadomości*, tłum. A. Pełka, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2009.
- Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.
- Atmowiloto A., *Pengkhianatan G30S/PKI*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta 1986.
- Atsushi Ō., *Changes of Regime And Social Dynamics in West Java: Society, State and the Outer World of Banten 1750-1830*, Brill, Leiden-Boston 2006.
- Bagus M. I., *Transcending Transgression with Transgression: Inheriting Forsaken Souls in Bali*, w: U. Rao, J. Hutnyk (eds), *Celebrating Transgression. Method and Politics in Anthropological Studies of Cultures. A book in Honour of Klaus Peter Koeppings*, Berghahn Books, New York-Oxford, 2006.
- Balk G. L., van Dijk F., Kortlang D. J., *The Archives of the Dutch East India Company (VOC) and the Local Institutions in Batavia (Jakarta)*, Brill, Leiden 2007.
- Barley N., *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*, przeł. E. T. Szyler, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.
- Barton G., Fealy G. (eds), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Monash Asia Institute Clayton, 1996.
- Barraud C., Platenkamp J. D. M., *Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies: Part II Maluku*, „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde” 1990, 146, no. 1, Leiden, s. 103–123.

- Baskara, T. W., *Cold War Shadow: United States Policy Toward Indonesia, 1953–1963*, PUSDEP (Pusat Sejarah dan Etika Politik/Center for History and Political Ethics), Galang Press 2007.
- Baskara, T. W., *Memori Genosida*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta 2021.
- Baudrillard J., *W cieniu milczącej większości albo kres sfery społecznej*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2006.
- Behlil M., „*The look of silence*”. *An interview with Joshua Oppenheimer and Adi Rukun*, „Cineaste” 2015, vol. 40, no. 3.
- Bennedsen M., Fan J., *The Family Business Map: Assets and Roadblocks in Long Term Planning* (INSEAD Business Press), Palgrave Macmillan 2014.
- Bennett L. R., *Women, Islam and modernity: single women, sexuality and reproductive health in contemporary Indonesia*, Routledge 2005.
- Bertrand J., *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, Cambridge University Press 2004.
- Bilewicz M., *(Nie)pamięć zbiorowa Polaków jako skuteczna regulacja emocji*, „Teksty Drugie” 2016, nr 6.
- Bojarska K., *Polska pamięć wielokierunkowa? (Kto nie pamięta z nami, ten nie pamięta przeciwko nam)*, „Teksty Drugie” 2016, 6.
- Bojarska K., Solarz M., *Przeciw-pamięć*, w: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014, s. 400–401.
- Bonczol Ł., *Zrozumieć Indonezję. Nowy Ład generała Suharto*, Dialog, Warszawa 2012.
- Bourchier D., *Illiberal Democracy in Indonesia. The ideology of the family state*, Routledge 2015.
- Bourchier D., Hadiz V. R. (eds), *Indonesian Politics and Society. A Reader*, RoutledgeCurzon, London-New York 2005.
- Boyd-Barrett O., *Understanding: the second casualty*, w: S. Allan, B. Zelizer (eds), *Reporting War: Journalism in Wartime*, Routledge, London-New York 2004.
- Brackman A., *Indonesia: Suharto's road*, American-Asian Educational Exchange 1973.
- Bråten E., *Resurrecting „Java”: a call for a „Java”nese anthropology*, w: H. Antlöv, J. Hellman (eds), *The Java that Never Was: Academic Theories and Political Practices*, Münster 2005, s. 21–42.
- Bräuchler K. (ed.), *Reconciling Indonesia. Grassroots agency for peace*, Routledge, New York 2009.
- Bruner J., *Narracyjna konstrukcja rzeczywistości*, w: J. Bruner, *Kultura edukacji*, tłum. T. Brzostowska-Tereszkiewicz, Universitas, Kraków 2010.
- Bubandt N., *The Empty Seashell: Witchcraft and Doubt on an Indonesian Island*, Cornell University Press 2014.
- Budiardjo C., *Bertahan hidup di gulag Indonesia*, Wira Karya, Kuala Lumpur 1997.
- Budiardjo C., *Foreword*, w: N. Mehr, *Constructive Bloodbath in Indonesia: The United State, Britain, and the Mass Killings of 1965-1966*, Spokesman Book, Nottingham 2009.
- Budiardjo C., *Surviving Indonesia's Gulag: A Western Woman Tells Her Story*, Cassell, London 1996.

- Budiawan, *Mematahkan Pewarisan Ingatan Wacana Anti-Komunis dan Politik Rekonsiliasi Pasca-Soeharto*, ELSAM – Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat, Jakarta Juni 2004.
- Budiawan, *When Memory Challenges History: Public Contestation of the Past in Post-Suharto Indonesia*, „Southeast Asian Journal of Social Science” 2000, vol. 28, no. 2, s. 35–57.
- Bush R., *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*, ISEAS, Singapore 2009.
- Butler J., *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London-New York 2004.
- Byrnes A., Simm G., *Peoples’ Tribunals and International Law*, Cambridge University Press 2018.
- Chalk F., Jonasson K., *The history and sociology of genocide. Analyses and case studies*, Yale University Press, New Haven 1990.
- Charny I. W. (ed.), *Genocide. A critical bibliographic review*, vol. 2, Facts on File, New York 1991.
- Chomsky N., *Indonesia, Master Card in Washington’s Hand*, „Indonesia”, October 1998, no. 66.
- Chomsky N., Herman E. S., *The political economy of human rights*, vol. 1: *The Washington connection and third world fascism*, South End Press, Boston 1979.
- Clifford J., *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badania kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Colombijn F., Lindblad J. T., (eds), *Roots of Violence in Indonesia. Its historical roots and its contemporary manifestations*, KITLV Press, Leiden 2002.
- Connerton P., *How Modernity Forgets*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Connerton P., *Jak społeczeństwa pamiętają*, tłum. M. Napiórkowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
- Conroe A., *The efficacy of „dangerous” knowledge. „Children of victims” in Indonesia after 1965*, w: K. McGregor, J. Melvin, A. Pohlman (eds), *The Indonesian genocide of 1965. Causes, dynamics and legacies*, Palgrave Macmillan 2018.
- Coolsma S., *Soendaneesch-Hollandsch woordenboek*, t. 1, Leiden 1884.
- Coppel Ch. A., *Anti-chinese violence in Indonesia after Soeharto*, w: L. Suryadinata (ed.), *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*, ISEAS Publications, Singapore 2008.
- Coppel Ch. A., *Indonesian Chinese in crisis*, Oxford University Press, Kuala Lumpur-New York 1983.
- Cribb R., *Digital Atlas of Indonesian History*, NIAS, Copenhagen 2010. Dostępny także pod adresem:  
<https://web.archive.org/web/20120123180001/http://www.indonesianhistory.info/pages/contents.html> [dostęp: 23.05.2016]
- Cribb R., *Gangsters and Revolutionaries: The Jakarta People’s Militia and the Indonesian Revolution 1945-1949*, Asian Studies Association of Australia in association with Allen and Unwin, Sydney 1991.

- Cribb R., *Genocide in Indonesia, 1965–1966*, „Journal of Genocide Research” 2001, vol. 3, no. 2, s. 219–239.
- Cribb R., *Introduction: Problems in the historiography of the killings in Indonesia*, w: R. Cribb (ed.), *The Indonesian Killings of 1965–1966: Studies from Java and Bali*, Monash University Center of Southeast Asian Studies, Clayton, Australia 1990.
- Cribb R., *The Indonesian Massacres*, w: S. Totten, W. S. Parsons (eds), *Century of Genocide* (3rd ed.), Routledge, Taylor & Francis Group, New York 2008.
- Cribb R., *Unresolved problems in the Indonesian killings of 1965–1966*, „Asian Survey” 2002, vol. 42, no. 4, s. 550–563.
- Cribb R., Coppel Ch. A., *Genocide that never was: explaining the myth of anti-Chinese massacres in Indonesia, 1965–66*, „Journal of Genocide Research” 2009, vol. 11, issue 4, s. 447–465.
- Cribb R., Ford M., *Indonesia as an Archipelago: Managing Islands, Managing the Seas*, w: R. Cribb, M. Ford (eds), *Indonesia beyond the Water’s Edge: Managing an Archipelagic State*, ISEAS Publishing, Singapore 2009.
- Cribb R., Ford M., *The killings of 1965–66*, „Inside Indonesia”, edition 99, 24 I 2010, <http://www.insideindonesia.org/the-killings-of-1965-66> [dostęp: 10.08.2018].
- Cribb R., Kahin A., *Historical Dictionary of Indonesia*, second edition, „Historical Dictionaries of Asia, Oceania, and the Middle East”, no. 51, The Scarecrow Press, Lanham, Maryland, Toronto, Oxford 2004.
- Crouch H., *The Army and Politics in Indonesia*, Equinox Publishing 1978/2007.
- Curtis M., *Complicity in Million Deaths, 2003*, w: J. Pilger (ed.), *Tell me no lies. Investigative Journalism and its Triumphs*, Vintage Books, London 2011.
- Curtis M., *Web of Deceit: Britain’s Real Role in the World*, Vintage, London 2003.
- Darmaputera E., *Pancasila and the Search for Identity and Modernity in Indonesian Society. A Cultural and Ethical Analysis*, Leiden-New York 1988.
- Dawis A., *The Chinese of Indonesia and Their Search for Identity: The Relationship Between Collective Memory and the Media*, Cambria Press, Amherst-New York 2009.
- Dawkins R., *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford 1976.
- Deleuze G., Guattari F., *Kłaczce*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, no. 1–3 (36–38), s. 221–237.
- Denzin N., *Interpretive biography*, Sage, Newbury Park 1989.
- Denzin N., *The Research Act. A Theoretical Introduction to Sociological Methods*, McGraw-Hill 1978.
- Deolalikar A. B., *Gender Differences in the Returns to Schooling and in School Enrollment Rates in Indonesia*, „The Journal of Human Resources” Autumn 1993, vol. 28, no. 4, Special Issue: Symposium on Investments in Women’s Human Capital and Development.
- Dhakidae D., *Cendekiawan dan kekuasaan dalam negara Orde Baru*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta 2003.
- Domańska E., *Ku archeontologii martwego ciała: kontemplacyjne podejście do przeszłości*, „ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura” 2009, nr 1–2 (18–19), s. 73–97.

- Domańska E., *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
- Dróżdż D., *Zbrodnia ludobójstwa w międzynarodowym prawie karnym*, Wolters Kluwer, Warszawa 2010.
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, wstęp i red. nauk. E. Tarkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.
- Dwyer L., *A politics of silences. Violence, memory, and treacherous speech in post-1965 Bali*, w: A. Hinton, K. O'Neill (ed.), *Genocide, truth, memory and representation. Anthropological approaches*, Duke University Press, Durham, NC 2009.
- Dwyer L., Santikarma D., „*When the world turned into chaos*”. *1965 and its aftermath in Bali, Indonesia*, w: R. Gellately, B. Kiernan (ed.), *The specter of genocide. Mass murder in historical perspective*, Cambridge University Press 2003.
- Eickhoff M., Klinken G. van, Robinson G., *1965 today. Living with the Indonesian massacres*, „*Journal of Genocide Research*” 2017, vol. 19, issue 4, s. 449–464.
- Elson R., *In Fear of the People. Suharto and the Justification of State-Sponsored Violence under the New Order*, w: F. Colombijn, J. T. Lindblad (eds), *Roots of Violence in Indonesia. Its historical roots and its contemporary manifestations*, KITLV Press, Leiden 2002.
- Elson R., *Suharto: A Political Biography*, The Press Syndicate of the University of Cambridge 2001.
- Emmerson D. K., *Indonesia Beyond Suharto: Polity, Economy, Society, Transition*, M. E. Sharpe, New York-London 1999.
- Emmerson D. K., *What is Indonesia?* w: J. Bresnan (ed.), *Indonesia: The Great Transition*, London-Boulder-New York-Toronto-Oxford 2005.
- Erlil A., *Kultura pamięci. Wprowadzenie*, przeł. A. Teperek, posł. i red. nauk. M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018.
- Erlil A., Rigney A. (red.), *Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2009.
- Ernst W., *The archive as metaphor. From archival space to archival time*, „*Open*” 2005, no. 7, s. 46–53.
- Executive summary of the findings of the Ad Hoc Investigation Team on serious crimes related to the 1965–1966 Incident*, Komnas HAM, Jakarta 2012.
- Fanon F., *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, z posłowiem J.-P. Sartre'a, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985.
- Farid H., *Indonesia's Original Sin: Mass Killings and Capitalist Expansion. 1965–66*, „*Inter Asia Cultural Studies*” 2005, vol. 6, no. 1, s. 3–16.
- Farid H., *Indonesia's original sin: Mass killings and capitalist expansion, 1965–66*, w: Kuan-Hsing Chen, Beng Huat Chua (eds.), *The Inter-Asia Cultural Studies Reader*, Routledge 2007.
- Fealy G., *Killing for God*, „*Inside Indonesia*” Jan-Mar 2010, no 99, <https://www.insideindonesia.org/killing-for-god> [dostęp: 26.11.2021].
- Fealy G., *The Release of Indonesia's Political Prisoners: Domestic Versus Foreign Policy, 1975-1979*, Monash Asia Institute, Clayton 1995.

- Fealy G., McGregor K., *Nahdlatul Ulama and the Killings of 1965–66: Religion, Politics, and Remembrance*, „Indonesia” 2010, vol. 89, s. 37–60.
- Feierstein D., *Beyond the Binary Model National Security Doctrine in Argentina as a Way of Rethinking Genocide as a Social Practice*, w: A. L. Hinton, T. La Pointe, D. Irvin-Erickson (eds), *Hidden Genocides. Power, Knowledge, Memory*, Rutgers University Press, New Brunswick-New Jersey-London 2014.
- Feierstein D., *The concept of genocide and the partial destruction of the national group*, „Logos. A Journal of Modern Society & Culture” 2012, vol. 11, issue 1, dostępny także: [http://logosjournal.com/2012/winter\\_feierstein/](http://logosjournal.com/2012/winter_feierstein/) [dostęp: 18.02.2019].
- Feith H., *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Equinox Publishing (Asia) Pte Ltd, Singapore 1962/2008.
- Fic V. M., *Anatomy of the Jakarta Coup, October 1, 1965. The Collusion with China which Destroyed the Army Command, President Sukarno and the Communist Party of Indonesia*, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta 2005.
- Ford M., *Testing the Limits of Corporatism: Industrial Relations in Suharto's Indonesia*, „Journal of Industrial Relations” 1999, no. 41, issue 3, s. 372–392.
- Foucault M., *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith, Routledge, London and New York 1969/2002.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Wyd. KR, Warszawa 1998.
- Fox R., *More Than Words. Transforming Script, Agency, and Collective Life in Bali*, Cornell University Press, Ithaca-London 2018.
- Frederick W.H., *Shadows of an unseen hand: some patterns of violence in the Indonesian revolution, 1945–1949*, w: F. Colombijn, J.T. Lindblad (eds), *Roots of Violence in Indonesia*, KITLV Press, Leiden 2002.
- Freud S., *Psychopatologia życia codziennego*, przeł. W. Szewczuk, PWN, Warszawa 2013.
- Fuller Collins E., *Indonesia betrayed: how development fails*, University of Hawaii Press, Honolulu 2007.
- Geertz C., *Etos, światopogląd i analiza świętych symboli*, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Kraków 2005.
- Geertz C., *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press 1971.
- Geertz C., *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*, przeł. T. Teszner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Geertz C., *Rytuał a zmiana społeczna: przykład jawajski*, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Geertz C., *The Religion of Java*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1960.
- Geertz H., Geertz C., *Kinship in Bali*, University of Chicago Press 1975.
- Gellately R., Kiernan B. (eds), *The specter of genocide. Mass murder in historical perspective*, Cambridge University Press 2003.

- Gerlach C., *Extremely Violent Societies. Mass Violence in the Twentieth-Century World*, Cambridge University Press, 2010.
- Głąb K. M., *Pamięć splątana. Refleksje na temat pamięci o masowych mordach z 1965 roku w Indonezji*, „Studia Socjologiczno-Polityczne. Seria Nowa” 2020, nr 13, s. 43–63.
- Głąb K. M., *Święte Muzeum Pancasila. Muzeum martyrologiczne budujące tożsamość narodu indonezyjskiego*, „Muzealnictwo” 2017, t. 58, s. 188–194.
- Głąb K. M., *The Culture of Pancasila. An Indonesian concept that fuses the impossible*, „Acta Asiatica Varsoviensia” 2020, no. 33, s. 5–21.
- Guinness P., *Local society and culture*, w: H. Hill (ed.), *Indonesia's New Order. The Dynamics of Socio-Economic Transformation*, Allen and Unwin, Sydney 1994, s. 267–304.
- Hadiz V. R., Dhakidae D. (eds), *Social science and power in Indonesia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2005.
- Hadler J., *Muslims and Matriarchs: Cultural Resilience in Indonesia through Jihad and Colonialism*, Cornell University Press, 2008.
- Halbwachs M., *Spoleczne ramy pamięci*, przeł. i wstęp M. Król, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Hammersley M., Atkinson P., *Metody badań terenowych*, przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań 1995.
- Hanan D., *Cultural Specificity in Indonesian Film. Diversity in Unity*, Imprint, Palgrave Macmillan 2017.
- Haripin M., Priamarizki A., Indrabayu Marzuki K., *The Army and Ideology in Indonesia. From Dwifungsi to Bela Negara*, Routledge 2020.
- Harman G., *Immaterialism: Objects and Social Theory*, Polity Press, Oxford 2016.
- Hasworo R. T., *Penangkapan dan Pembunuhan di Jawa Tengah Setelah G-30-S*, w: J. Roosa, A. Ratih, H. Farid (eds), *Tahun yang Tak Pernah Berakhir: Memahami Pengalaman Korban 65*, ELSAM, ISSI, Jakarta 2004.
- Hearman V., *Unmarked graves. Death and survival in the anti-communist violence in East Java, Indonesia*, NUS Press, Singapore 2018.
- Hedman E.-L. E., *Introduction*, w: E.-L. E. Hedman (ed.), *Conflict, Violence, and Displacement in Indonesia*, Cornell University, Ithaca 2008.
- Heidbüchel E., *The West Papua conflict in Indonesia: actors, issues and approaches*, Verlag 2007.
- Heryanto A., *Language of Development and Development of Language: The Case of Indonesia*, „Pacific Linguistics”, Series D – 86, The Australian National University, Canberra 1995.
- Heryanto A., *Pancasila*, „Kompas”, 8.08.2020, <https://kompas.id/baca/opini/2020/08/08/pancasila-9/> [dostęp: 23.11.2020].
- Heryanto A., *State terrorism and political identity in Indonesia. Fatally belonging*, Routledge, London-New York 2006.
- Heryanto A., *The biggest hoax of all: the 30 September Movement*, Indonesia at Melbourne (blog), The University of Melbourne,



- <https://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/the-biggest-hoax-of-all-the-30-september-movement/#top> [dostęp: 23.07.2020].
- Heryanto A., *The Cultural Aspect of State and Society, Introduction*, w: A. Budiman (ed.), *State and Civil Society in Indonesia*, „Monash Papers on Southeast Asia” 1990, no. 22, Centre of Southeast Asian Studies.
- Heryanto A., *Where Communism never dies. Violence, trauma and narration in the last Cold War capitalist authoritarian state*, „International Journal of Cultural Studies” 1999, volume 2, issue 2, s. 147–177.
- Hession Grayman J., *Official and unrecognized narratives of recovery in post conflict Aceh, Indonesia*, „Critical Asian Studies” 2016, vol. 48, no.4, s. 528–555.
- Hill D. T., *Indonesia’s Exiled Left as the Cold War Thaws*, „RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs” 2010, vol. 44, no. 1, s. 21–51, <https://search.informit.com.au/documentSummary;dn=651521454628242;res=IELAPA> [dostęp: 23.04.2017].
- Hilmar F., *Indonesia’s original sin: mass killings and capitalist expansion, 1965–66*, „Inter-Asia Cultural Studies” 2005, vol. 6, no. 1, s. 3–16.
- Hindley D., *Political Power and the October 1965 Coup in Indonesia*, „The Journal of Asian Studies”, vol. 26, no. 2 (Feb., 1967), s. 237–249.
- Hindley D., *The Communist Party of Indonesia 1951–1963*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1964.
- Hinton A., O’Neill K. (eds), *Genocide, truth, memory and representation. Anthropological approaches*, Duke University Press, Durham, NC 2009.
- Hirsch M., *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*, Harvard University Press 1997.
- Honna J., *Military Ideology in Response to Democratic Pressure During the Late Suharto Era: Political and Institutional Contexts*, w: B. R. O’G. Anderson (ed.), *Violence and the State in Suharto’s Indonesia*, Cornell University Press 2018.
- Honna J., *Military politics and democratization in Indonesia*, Routledge, London and New York 2013.
- Intan B. F., *„Public Religion” and the Pancasila-Based State of Indonesia. An Ethical and Sociological Analysis*, Bern 2006.
- Irawanto B., *Film, Ideologi dan Militer. Hegemoni Militer Dalam Sinema Indonesia*, Warning Books & Jalan Baru, Yogyakarta 2017.
- Isnaeni Hendri F., Apid, *Romusha: sejarah yang terlupakan, 1942-1945*, Ombak, Yogyakarta 2008.
- Jarvis H., Wieringa S. E., *The Indonesian massacres as genocide*, w: S. E. Wieringa, A. Pohlman, J. Melvin (eds), *The International People’s Tribunal for 1965 and the Indonesian genocide*, Routledge, New York 2019.
- Johnson Tan P., *Teaching and remembering*, „Inside Indonesia” Apr-Jun 2008, no. 92, <http://www.insideindonesia.org/teaching-and-remembering> [dostęp: 12.03.2019].
- Jones A. (ed.), *Gendercide and Genocide*, Vanderbilt University Press, Nashville 2004.
- Jones M., *Conflict and confrontation in South East Asia, 1961-1965. Britain, United States, Indonesia and the creation of Malaysia*, Cambridge 2002.

- Kahin A., *Rebellion to Integration. West Sumatera and the Indonesian Integration Polity*, Amsterdam University Press 1999.
- Kammen D., *Counterrevolutionary Violence in Indonesia*, w: N. Ganesan, Sung Chull Kim (eds), *State Violence in East Asia*, University Press of Kentucky 2013.
- Kammen D., Zakaria F., *Detention in Mass Violence*, „Critical Asian Studies” 2012, vol. 44, no. 3, s. 441–466.
- Kapralski S., *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.
- Kartodirdjo S., *Sejak Indische sampai Indonesia*, Penerbit Buku Kompas, Jakarta 2005.
- Kebschull D., *Transmigration in Indonesia: An Empirical Analysis of Motivation, Expectations, and Experiences*, Verlag Weltarchiv, Hamburg 1986.
- Kenny M. G., *A Place for Memory: The Interface between Individual and Collective History*, „Comparative Studies in History and Society” 1999, vol. 41, no. 3, s. 420–437.
- Kessler J., *Indonesia's tropical Gulag*, „Index on Censorship” 1978, vol. 7, no. 5, s. 22–29.
- Kingsbury D., *Power Politics and the Indonesian Military*, Routledge 2018.
- Kobielska M., *Pamięć zbiorowa w centrum nowoczesności: ujęcie Jeffreya K. Olicka*, „Teksty Drugie” 2010, nr 6 (126), s. 179–194.
- Koekebakker W., *Keretakan di Markas Cilangkap*, w: M. Broek (ed.), *Stop Perdagangan Senjata ke Indonesia: Perspektif Eropa tentang Perdagangan Senjata ke Sebuah Rezim Militer*, Alihahasa Erpan Faryadi, PIPHAM, MAK, dan ENAAT, Jakarta 1995.
- Konecki K., *Studia z metodologii badań jakościowych. Metoda teorii ugruntowanej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Kończal K., *Co dwa stopnie, to nie jeden. Kronika (nie)obecności „miejsc pamięci” w badaniach historycznych*, „Zapiski Historyczne”, tom LXXIII, Rok 2008, z. 2–3, s. 171–189.
- Kończal K., Wawrzyniak J., *Polskie badania pamięcioznawcze: tradycje, koncepcje, (nie)ciągłości*, „Kultura i Społeczeństwo” 2011, nr 4, s. 11–63.
- Kończal K., Wawrzyniak J., *Provincializing memory studies. Polish approaches in the past and present*, „Memory Studies” 2018, vol. 11, issue 4, s. 391–404.
- Krisnadi I. G., *Dampak G30S: Tapol Orba di Pulau Buru 1969-1979*, w: Aswi Warman Adam (ed.), *Jurnal Sejarah. Pemikiran, Rekonstruksi, Persepsi* 9, „Masyarakat Sejarawan Indonesia”, vol. 9, Jakarta 2000.
- Krisnadi I. G., *Tahanan Politik Pulau Buru, 1969-1979*, LP3ES, Jakarta 2001.
- Kurniawan A., (ed.), *Pengakuan Algojo 1965*, Tempo Publishing 2013.
- Kusno A., *Di Balik Pascakolonial: Arsitektur, ruang kota dan budaya politik di Indonesia*, Airlangga University Press, Surabaya 2006.
- Kwiatkowski P.T., *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008.
- Landsberg A., *Ameryka, Holokaust i masowa kultura pamięci. W stronę radykalnej polityki empatii*, tłum. P. Dobrosielski, w: P. Majewski, M. Napiórkowski (red.),

- Antropologia pamięci. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018.
- Landsberg A., *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*, Columbia University Press, New York 2004.
- Lapu P., Telussa I., *Analisis Kandungan Pati Resisten Dari Beberapa Jenis Pati Sagu Di Maluku Dengan Variasi Suhu Pemanasan*, „Indonesian Journal of Chemical Research” 2017, vol. 1, no. 1, s. 6–14.
- Laskowska N., *Indonezja*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2012.
- Lee T., *Political orders and peace-building: ending the Aceh conflict*, „Conflict, Security & Development” 2020, vol. 20, issue 1, s. 115–139.
- Leksana G., *Collaboration in Mass Violence: The Case of the Indonesian Anti-Leftist Mass Killings in 1965–66 in East Java*, „Journal of Genocide Research” 2020, vol. 23, issue 1, s. 58–80.
- Leksana G., *Reconciliation through History Education: Reconstructing the Social Memory of the 1965–66 Violence in Indonesia*, w: B. Brauchler (ed.), *Reconciling Indonesia: Grassroots agency for peace*, Routledge, New York 2009.
- Lemelson R., Ninik S., Emily N., *Ethnographic Case Study: Anak PKI: A Longitudinal Case Study of the Effects of Social Ostracism, Political Violence, and Bullying on an Adolescent Javanese Boy*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Lestariningsih A. D., *Gerwani: kisah tapol wanita di Kamp Plantungan*, Penerbit Buku Kompas, 2011.
- Lindsey T., *The Criminal State: Premanisme and the New Indonesia*, w: G. J. Lloyd, S. L. Smith (eds.), *Indonesia Today: Challenges of History*, ISEAS, Singapore 2001.
- Lis M., *The History of Loss and the Loss of History: Papermoon Puppet Theatre Examines the Legacies of the 1965 Violence in Indonesia*, w: K. McGregor, J. Melvin, A. Pohlman (eds), *The Indonesian genocide of 1965. Causes, dynamics and legacies*, Palgrave Macmillan 2018.
- Lis M., *Wayang. Jawajski teatr cieni*, Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata, Wydawnictwo Tako, Warszawa-Toruń 2019.
- Magnis-Suseno F., *Etika Jawa. Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, Gramedia, Jakarta 1988.
- Majbroda K., *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2019.
- Marching S. T., *The End of Silence. Accounts of the 1965 Genocide in Indonesia*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2017.
- Marcus G. A., *Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-sited Ethnography*, „Annual Review of Anthropology” 1995, vol. 24, s. 95–117.
- Marcus G. A., *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton 1998.
- Marcus G. A., *Multi-sited Ethnography: Five or Six Things I Know About It Now*, w: S. Coleman, P. von Hellermann (eds), *Multi-sited Ethnography: Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods*, Routledge, New York-London, s. 16–32.

- Mariana A., *Perbudakan Seksual: Perbandingan antara Masa Fasisme Jepang dan Neofasisme Orde Baru*, Marjin Kiri, Tangerang 2015.
- Marszałek M., *Świadectwo*, w: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014.
- Martowidjojo H. Mangil, *Kasaksian Tentang Bung Karno 1945-1967 (Testimony Regarding Bung Karno 1945-1967)*, Gramedia Widiasarana Indonesia, Jakarta 1999.
- Maynard H. W., *The Role of the Indonesian Armed Forces*, w: E. A. Olsen, S. Jurika (eds), *The Armed Forces In Contemporary Asian Societies*, Routledge 2019.
- Mbembe A., *Critique of Black Reason*, trans. L. Dubois, Duke University Press, Durham and London 2017.
- Mbembe A., *On the Postcolony*, University of California Press, London 2001.
- Mbembe A., *Polityka wrogości. Nekropolityka*, przekł. U. Kropiwiiec, K. Bojarska, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2018.
- McGregor K., *Exposing Impunity. Memory and Human Rights Activism in Indonesia and Argentina*, „Journal of Genocide Research” 2017, vol. 19, no. 4, s. 551–573.
- McGregor K., *Heads from the North: Transcultural Memorialization of the 1965 Indonesian Killings at the National Gallery of Australia*, w: K. McGregor, J. Melvin, A. Pohlman (eds), *The Indonesian genocide of 1965. Causes, dynamics and legacies*, Palgrave Macmillan 2018.
- McGregor K., *Mass graves and memory of the 1965-66 killings*, w: D. Kammen, K. McGregor (eds), *The contours of mass violence in Indonesia, 1965–1968*, Singapore University Press, University of Hawai’i Press and KITLV, Singapore 2012.
- McGregor K., *Memory Studies and Human Rights in Indonesia*, „Asian Studies Review” 2013, vol. 37, no. 3, s. 350–361.
- McGregor K., Dragojlovic A., Loney H. (eds), *Gender, Violence and Power in Indonesia. Across Time and Space*, Routledge 2020.
- McGregor K., Melvin J., Pohlman A. (eds), *The Indonesian genocide of 1965. Causes, dynamics and legacies*, Palgrave Macmillan 2018.
- McGregor K., Setiawan K., *Shifting from International to „Indonesian” Justice Measures: Two Decades of Addressing Past Human Rights Violations*, „Journal of Contemporary Asia” 2019, vol. 49, issue 5, s. 837–861.
- McGregor K. E., *A soldier’s historian*, „Inside Indonesia” Oct-Dec 2001, edition 68, <https://www.insideindonesia.org/a-soldiers-historian-2> [dostęp: 21.02.2020].
- McGregor K. E., *Cold War scripts: Comparing remembrance of the Malayan Emergency and the 1965 violence in Indonesia*, „South East Asia Research” 2016, vol. 24, issue 2, s. 242–260.
- McGregor K. E., *Commemoration of 1 October, „Hari Kesaktian Pancasila”: A post mortem analysis?*, „Asian Studies Review” March 2002, vol. 26, no. 1, s. 39–72.
- McGregor K. E., *Confronting the Past in Contemporary Indonesia. The Anticomunist Killings of 1965-66 and the Role of the Nahdlatul Ulama*, „Critical Asian Studies” 2009, vol. 41, issue 2, s. 195–224.
- McGregor K. E., *History in Uniform. Military Ideology and the Construction of Indonesia’s Past*, NUS Press, Singapore 2007.

- McGregor K. E., *Nugroho Notosusanto: The Legacy of a Historian in the Service of an Authoritarian Regime*, w: M. S. Zurbuchen (ed.), *Beginning to Remember. The Past in the Indonesian Present*, Singapore University Press, Singapore, 2005.
- McGregor K. E., Melvin J., Pohlman A., *New interpretations of the causes, dynamics and legacies of the Indonesian genocide*, w: K. McGregor, J. Melvin, A. Pohlman (eds), *The Indonesian genocide of 1965. Causes, dynamics and legacies*, Palgrave Macmillan 2018.
- McLeod R. H., *Soeharto's Indonesia: A Better Class of Corruption*, „Agenda: A Journal of Policy Analysis and Reform” 2000, vol. 7, no. 2, s. 99–112.
- McMichael Ph., *Development and Social Change: A Global Perspective*, 5th Edition (*Sociology for a New Century*), SAGE Publications 2011.
- McVey R., *The Enchantment of the Revolution: History and Action in an Indonesian Communist Text*, w: A. Reid, D. Marr (eds), *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, Asian Studies Association of Australia, Heinemann, Kuala Lumpur 1979.
- McVey R., *The rise of Indonesian communism*, Equinox Publishing, Jakarta-Singapore 2006.
- Melvin J., *Documenting genocide*, „Inside Indonesia” Oct-Dec 2015, no. 122, <https://www.insideindonesia.org/documenting-genocide> [dostęp: 26.11.2021].
- Melvin J., *Mechanics of mass murder. A case for understanding the Indonesian killings as genocide*, „Journal of Genocide Research” 2017, vol. 19, issue 4, s. 487–511.
- Melvin J., *The army and the Indonesian genocide. Mechanics of mass murder*, Routledge, London-New York 2018.
- Melvin J., *The Army and the Indonesian Genocide. Mechanics of Mass Murder*, <https://newbooksnetwork.com/jess-melvin-the-army-and-the-indonesian-genocide-mechanics-of-mass-murder-routledge-2018> [dostęp: 26.11.2021].
- Melvin J., *Why not genocide? Anti-Chinese violence in Aceh, 1965-1966*, „Journal of Current Southeast Asian Affairs” 2013, vol. 32, no. 3, s. 63–91.
- Mietzner M., *Military Politics, Islam and the State in Indonesia: From Turbulent Transition to Democratic Consolidation*, ISEAS, Singapore 2009.
- Millott M., *Accomplice to atrocity?*, „Inside Indonesia” Apr-Jun 2016, no. 124, <https://www.insideindonesia.org/accomplice-to-atrocity> [dostęp: 21.03.2018].
- Morris-Suzuki T., *The Past Within Us. Media, Memory, History*, VERSO, London-New York 2005.
- Mortimer R., *Indonesian Communism under Sukarno. Ideology and Politics, 1959-1965*, Equinox Publishing, Singapore 1974.
- Mrázek R., *Engineers of Happy Land: Technology and Nationalism in a Colony*, Princeton University Press, 2002.
- Mrázek R., *Healing in Digoel*, „Indonesia” April 2013, no. 95, s. 47–72.
- Mrázek R., *Pramoedya Ananta Toer dan kenangan Buru*, MataBangsa, Yogyakarta 2015.
- Mrázek R., *The Complete Lives of Camp People. Colonialism, Fascism, Concentrated Modernity*, Duke University Press, Durham 2020.
- Mulder N., *Mysticism & Everyday Life in Contemporary Java: Cultural Persistence and Change*, Singapore University Press, Singapore 1978.

- Muluk H., Malik I., *Peace Psychology of Grassroots Reconciliation: Lessons Learned from the „Baku Bae” Peace Movement*, w: C. J. Montiel, N. M. Noor (eds.), *Peace Psychology in Asia*, Springer Dordrecht, Heidelberg-London-New York 2009.
- Murphy E., *On the Mind and Freedom*, Lulu, London 2011.
- Nababan P.W.J., *Language in Education: The Case of Indonesia*, „International Review of Education, Language Policy and Education” 1991, vol. 37, no. 1, s. 115–131.
- Nadai E., Maeder Ch., *Fuzzy Fields. Multi-Sited Ethnography in Sociological Research*, „Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research” 2005, vol. 6, no. 3, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0503288> [dostęp: 26.05.2018].
- Naredi H., *Pendidikan sejarah perjuangan bangsa (PSPB) dan dekonstruksi sejarah indonesia pada masa orde baru*. „HISTORIA: Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah”, 2019, vol. 3, no. 1, s. 33–43.
- Nicolic-Ristanovic V., *Women, Violence and War*, CEU Press, Budapest 2000.
- Nijakowski L., *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007.
- Nijakowski L., *Między interpretacją a nadinterpretacją*, w: L. Nijakowski, *Świat po apokalipsie. Społeczeństwo w świetle postapokaliptycznych tekstów kultury popularnej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2018.
- Nijakowski L., *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Nijakowski L., *Rola dyskursu ideologicznego w mobilizacji ludobójczej w XX wieku*, „Studia Socjologiczne” 2012, nr 1 (204), s. 177–198.
- Nijakowski L., *Rozkosz zemsty. Socjologia historyczna mobilizacji ludobójczej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013.
- Nilsson Hoadley A.-G., *Indonesian Literature vs New Order Orthodoxy: The Aftermath of 1965-1966*, NIAS Press, Copenhagen 2005.
- Noer D., *Partai Islam di Pentas Nasional, 1945-1965 (Islamic Parties in the National Drama, 1945–1965)*, Grafitipers, Jakarta 1987.
- Nora P. *Między pamięcią a historią: Les Lieux de Mémoire*, w: M. Ziółkowska, A. Leśniak (red.), *Tytuł roboczy: Archiwum #2*, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2009, s. 4–12
- Nora, P. *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. Columbia University Press 1996/1998.
- Nordholt H. S., Purwanto B., Saptari R. (eds), *Perspektif baru penulisan sejarah Indonesia*, Yayasan Obor Indonesia, KITLV-Jakarta 2008.
- Olick J. K., Levy D., *Collective Memory and Cultural Constraint: Holocaust Myth and Rationality in German Politics*, „American Sociological Review”, vol. 62, no. 6 (Dec., 1997), s. 921–936.
- Olick J. K., Robbins J., *Social Memory Studies: From „Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices*, „Annual Review of Sociology” 1998, no. 24, s. 105–140.
- Oostindie G., *Postcolonial Netherlands Sixty-Five Years of Forgetting, Commemorating, Silencing*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2010.

- Palmer L., *The 30 September Movement in Indonesia*, „Modern Asian Studies” 1971, vol. 5, no. 1.
- Patterson O., *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 1982.
- Pemberton J., *On the Subject of „Java”*, Cornell University Press 1994.
- Peterson D., *Islam, Blasphemy, and Human Rights in Indonesia. The Trial of Ahok*, Routledge 2020.
- Pilger J., *Hidden Agendas*, Vintage Books, London 1999.
- Pohlman A., *A Year of Truth and the Possibilities for Reconciliation in Indonesia*, „Genocide Studies and Prevention” 2016, vol. 10, no. 1, s. 60–78.
- Pohlman A., *Indonesia and Post-New Order Reforms. Challenges and Opportunities for Promoting the Responsibility to Protect*, „Research Report on Indonesia” no. 1, Asia-Pacific Centre for the Responsibility to Protect, Asia-Pacific Centre for the Responsibility to Protect, University of Queensland, St. Lucia 2010.
- Pohlman A., *No Place to Remember: Haunting and the Search for Mass Graves in Indonesia*, w: A. L. Hubbell, N. Akagawa, S. Rojas-Lizana, A. Pohlman (eds), *Places of Traumatic Memory*, Palgrave Macmillan Memory Studies 2020.
- Pohlman A., *Sexual violence as torture. Crimes against humanity during the 1965–66 killings in Indonesia*, „Journal of Genocide Research” 2017, vol. 19, no. 4, s. 574–593.
- Pohlman A., *Women, Sexual Violence and the Indonesian Killings of 1965–66*, Routledge 2015.
- Poulgrain G., *JFK vs. Allen Dulles: Battleground Indonesia*, Skyhorse Publishing, New York 2020.
- Poulgrain G., *The genesis of Konfrontasi. Malaysia, Brunei and Indonesia, 1945–1965*, Strategic Information and Research Development Centre, Bathurst 1998.
- Power T., Warburton E., *The decline of Indonesian democracy*, w: T. Power, E. Warburton (eds), *Democracy in Indonesia: From Stagnation to Regression?* ISEAS – Yusof Ishak Institute 2020
- Prakosa G., *Film Pinggiran*, FFTV-IKJ & YLP, Jakarta 1997.
- Prior J. M., SVD, *The Silent Scream of a Silenced History: Part One: The Maumere Massacre of 1966*, „Exchange” 2011, no. 40, s. 117–143, [https://repository.divinity.edu.au/1708/1/Prior\\_The\\_Silent\\_Scream\\_1.pdf](https://repository.divinity.edu.au/1708/1/Prior_The_Silent_Scream_1.pdf) [dostęp: 26.11.2021].
- Purdey J., *Anti-Chinese Violence in Indonesia, 1996-1999*, NUS Publishing, Singapore 2006.
- Pye L. W., *Asian Power and Politics. The Cultural Dimensions of Authority*, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1985.
- Rafter N. H., *The Crime of All Crimes. Toward a Criminology of Genocide*, NYU Press, New York 2016.
- Rahardjo A. P. (ed.), *Sejarah Indonesia: hilangnya fasisme Jepang di Indonesia sampai bertenggerinya militerisma Suharto*, LPKP 1965, Surabaya 2002.
- Rakowski T., *Etnografia przedtekstowa. Fenomenologiczne korzenie interpretacji antropologicznej*, „Teksty Drugie” 2018, nr 1, s. 16–39.

- Rakowski T., *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009.
- Ramírez-Barat C., Duthie R., *Transitional justice and education: learning peace. Advancing Transitional Justice Series*, International Center For Transitional Justice, UNICEF, Social Science Research Council, New York 2017.
- Razif, *Romusha dan Pembangunan: Sumbangan Tahanan Politik untuk Rezim Soeharto*, w: J. Roosa, A. Ratih, H. Farid (eds), *Tahun yang Tak Pernah Berakhir: Memahami Pengalaman Korban 65*, ELSAM, ISSI, Jakarta 2004.
- Remmelink W., *The invasion of the Dutch East Indies*, Leiden University Press, Leiden 2015.
- Ricklefs M. C., *A History of Modern Indonesia since c. 1300*, Palgrave, London 2001.
- Riyani I., *Islam, Women's Sexuality and Patriarchy in Indonesia. Silent Desire*, Routledge 2020.
- Robinson G., „Down to the very roots”. *The Indonesian army's role in the mass killings of 1965–66*, „Journal of Genocide Research” 2017, vol. 19, issue 4, s. 465–486.
- Robinson G., *The dark side of paradise. Political violence in Bali*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1995.
- Robinson G., *The killing season. A history of the Indonesian massacres*, series: „Human Rights and Crimes Against Humanity” 29, Princeton University Press, Princeton 2018
- Robinson K. M., Bessell S. (eds), *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, ISEAS, Singapore 2002.
- Roosa J., Ayu Ratih, *Sejarah lisan di Indonesia dan kajian subjektivitas*, w: H. S. Nordholt, B. Purwanto, R. Saptari (eds), *Perspektif baru penulisan sejarah Indonesia*, Yayasan Obor Indonesia, KITLV-Jakarta 2008.
- Roosa J., *Buried Histories: The Anticommunist Massacres of 1965-1966 in Indonesia*, University of Wisconsin Press 2020.
- Roosa J., *Dalih Pembunuhan Massal: Gerakan 30 September dan Kudeta Suharto*, Institut Sejarah Sosial Indonesia dan Hasta Mitra, Jakarta 2008.
- Roosa J., *Dictionary of a disaster*, „Inside Indonesia” Jan-Mar 2010, no. 99, <https://www.insideindonesia.org/dictionary-of-a-disaster> [dostęp: 23.03.2020].
- Roosa J., *Pretext for mass murder. The September 30th Movement & Suharto's Coup d'État in Indonesia*, The University of Wisconsin Press, Madison 2006.
- Roosa J., Ratih A., Farid H. (eds), *Tahun yang tak pernah Berakhir. Memahami pengalaman korban 65*, Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM), Tim Relawan untuk Kemanusiaan, Institut Sejarah Sosial Indonesia, Jakarta 2004.
- Roosa J., *Violence and the Suharto Regime's Wonderland*, „Critical Asian Studies” 2003, vol. 35, no. 2, s. 315–323.
- Rothberg M., *Pamięć wielokierunkowa. Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, przeł. K. Bojarska, IBL, Warszawa 2015
- Ryter L., *Pemuda Pancasila: The Last loyalist Free Men of Suharto's Order*, „Indonesia” 1998, no. 66, s. 44–73.
- Samudra J. K., *Memory in our body: Thick participation and the translation of kinesthetic experience*, „American Ethnologist” 2008, vol. 35, no. 4, s. 665–681.



- Sangaji A., *The security forces and regional violence in Poso*, w: H. S. Nordholt, G. van Klinken (eds), *Renegotiating Boundaries. Local politics in post-Soeharto Indonesia*, KITLV Press 2007.
- Santikarma D., *Menulis sejarah dan membaca kuasa: Politik pasca-1965 di Bali*, w: H. S. Nordholt, B. Purwanto, R. Saptari (eds), *Perspektif baru penulisan sejarah Indonesia*, Yayasan Obor Indonesia, KITLV-Jakarta 2008.
- Saptari R., *Persecution through denial of citizenship. Indonesians in forced exile post 1965*, w: S. E. Wieringa, J. Melvin, A. Pohlman (eds), *The International People's Tribunal for 1965 and the Indonesian Genocide*, Routledge 2019.
- Saroso K., *Dari Salemba Ke Pulau Buru*, Institut Studi Arus Informasi, Jakarta 2002.
- Saryusz-Wolska M., *Przeszłość i przyszłość badań pamięci. Czy potrzebujemy nowej dyscypliny?*, „Politeja” 2020, nr 2 (65), s. 11–24.
- Saryusz-Wolska M., *Spotkania czasu z miejscem. Studia o pamięci i miastach*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Saryusz-Wolska M. (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2019.
- Saryusz-Wolska M., Traba R., *Wprowadzenie*, w: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Wydawnictwo naukowe Scholar, Warszawa 2014.
- Schabas W., *Genocide in international law. The crimes of crimes*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Schreiner K. H., *Lubang Buaya: Histories of Trauma and Sites of Memory*, w: M. Zurbuchen (ed.), *Beginning to Remember. The Past in the Indonesian Present*, Singapore University Press 2005.
- Sebastian L. C., *Realpolitik Ideology: Indonesia's Use of Military Force*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2006.
- Sen K., Hill D., *Media, Culture and Politics in Indonesia*, Oxford University Press 2000.
- Sendyka R., *Niepamięć albo o sytuowaniu wiedzy o formach pamiętania*, „Teksty Drugie” 2016, nr 6, s. 250–267.
- Sendyka R., *Pryzma – zrozumieć nie-miejsce pamięci (non-lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 323–344.
- Setiawan K., *Remembering Suffering and Survival: Sites of Memory on Buru*, w: K. McGregor, J. Melvin, A. Pohlman (eds.), *The Indonesian genocide of 1965. Causes, dynamics and legacies*, Palgrave Macmillan 2018.
- Shadeg N., *Balinese-English Dictionary*, Tuttle Dictionary, Singapore 2007.
- Shaplen R., *Time out of Hand: Revolution and Reaction in Southeast Asia*, Harper & Row, Publishers 1968.
- Shiraishi T., *The Phantom World of Digoel*, „Indonesia”, April 1996, no. 61, s. 93–118.
- Siegel J. T., *Solo in the New Order: Language and Hierarchy in an Indonesian City*, Princeton University Press, New Jersey 1993.
- Simatupang I., *Tragedi G-30-S 1965 dalam bayang-bayang Bung Karno sang peragu*, Insan Merdeka, Bogor 2013.
- Siregar M. R., *Tragedi manusia dan kemanusiaan: kasus Indonesia: sebuah holokaus yang diterima sesudah Perang Dunia Kedua*, Tapol, Thornton Heath, Surrey 1995.

- Skarga B., *Ślad i obecność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Southwood J., Flanagan P., *Indonesia: Law, Propaganda and Terror*, Zed Press, London 1983.
- Spyer P., *Fire without Smoke and Other Phantoms of Ambon's Violence: Media Effects, Agency, and the Work of Imagination*, „Indonesia”, no. 74 (Oct., 2002), s. 21–36.
- Sri Lestari Wahyuningroem, *Towards Post-Transitional Justice: The Failures of Transitional Justice and the Roles of Civil Society in Indonesia*, „Journal of Southeast Asian Human Rights” June 2019, vol. 3, no. 1, s. 124–154.
- Sri Lestari Wahyuningroem, *Transitional Justice from State to Civil Society: Democratization in Indonesia*, Routledge 2020.
- Strassler K., *Demanding Images: Democracy, Mediation, and the Image-Event in Indonesia*, Duke University Press, Durham-London 2020.
- Sudjatmiko I. G., *The Destruction of the Indonesian Communist Party (PKI): A Comparative Analysis of East Java and Bali*, PhD diss., ProQuest Dissertations Publishing, Harvard University, Massachusetts 1992.
- Sukma R., *Indonesia and China. The Politics of a Troubled Relationship*, Routledge, London-New York 1999.
- Sulej K., *Rzeczy osobiste. Opowieść o ubraniach w obozach koncentracyjnych i zagłady*, Wydawnictwo Czerwone i Czarne, Warszawa 2020.
- Sulistyo H., *Palu arit di ladang tebu. Sejarah pembantaian massal yang terlupakan*, Gramedia, Jakarta 2000.
- Sumiyarsi Siwirini C., *Plantungan: Pembuangan Tapol Perempuan*, Pusat Sejarah dan Etika Politik (Pusdep), Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta 2010.
- Sundhaussen U., *The Military: Structure, Procedures, and Effects on Indonesian Society*, w: K. D. Jackson, L. W. Pye (eds), *Political Power and Communications in Indonesia*, London 1978.
- Sunyoto A., *Dajjal*, Pustaka Sastra, Yogyakarta 2006.
- Suryadinata L. (ed.), *Political Thinking of the Indonesian Chinese, 1900-1995: A Sourcebook* (2nd ed.), Singapore University Press, Singapore 1997.
- Suryawan I N., *Narasi Dalam Kuasa. Politik dan Kekerasan di Bali*, Ombak, Yogyakarta 2005.
- Surynt I., Zielińska M., *Milczenie*, w: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Warszawa 2014.
- Sutrisno S., *Kontroversi dan rekonstruksi sejarah*, Media Pressindo, Yogyakarta 2006.
- Suwignyo A., *Gotong royong as social citizenship in Indonesia, 1940s to 1990s*, „Journal of Southeast Asian Studies” 2019, vol. 50, issue 3, s. 387–408.
- Swift A., *The Road to Madiun: The Indonesian Communist Uprising of 1948*, Equinox Publishing 2011.
- Szacka B., *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006.
- Szacka B., *O pamięci społecznej*, „Znak” 1995, nr 5, s. 68–76.
- Szpociński A., *Formy przeszłości a komunikacja społeczna*, w: A. Szpociński, P. T. Kwiatkowski, *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006.

- Szpociński A., *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4, s. 11–20.
- Sztompka P., *Another Sociological Utopia*, „Contemporary Sociology” 2011, vol. 40, no. 4, s. 388–396.
- Tadjoeddin M. Zulfan, *Explaining Collective Violence in Contemporary Indonesia: From Conflict to Cooperation*, Palgrave Macmillan 2014.
- Tan Mely G., *Etnis Tionghoa di Indonesia: Kumpulan Tulisan [Ethnic Chinese in Indonesia: A Collection of Writings]*, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta 2008.
- Tanter R., *Intelligence Agencies and Third World Militarization: A Case Study of Indonesia, 1966-1989, with Special Reference to South Korea, 1961-1989*, rozprawa doktorska, Department of Politics, Faculty of Economic and Politics, Monash University, February 1991.
- Tanter R., van Klinken G., Ball D. (eds), *Masters of Terror: Indonesia's Military and Violence in East Timor*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2006.
- Tapsell R., *Indonesia's Policing of Hoax News Increasingly Politicised*, SEAS Perspective, no. 75, issue 2019, [https://www.iseas.edu.sg/images/pdf/ISEAS\\_Perspective\\_2019\\_75.pdf](https://www.iseas.edu.sg/images/pdf/ISEAS_Perspective_2019_75.pdf) [dostęp: 23.07.2020].
- Tapsell R., *Media Power in Indonesia. Oligarchs, Citizens and the Digital Revolution*, Rowman & Littlefield International, London-New York 2017.
- Taum Y. Y., *Sastra dan politik: representasi tragedi 1965 dalam negara Orde Baru*, Sanata Dharma University Press, Yogyakarta 2015.
- Taylor J. G., *Aceh: Narasi foto, 1873-1930*, w: H. S. Nordholt, B. Purwanto, R. Saptari (eds), *Perspektif baru penulisan sejarah Indonesia*, Yayasan Obor Indonesia, KITLV-Jakarta 2008.
- Taylor J.G., *Indonesia. Peoples and histories*, Yale University Press, New Haven-London 2003.
- Thee Kian Wie, *Indonesia's Economy since Independence*, ISEAS-Yusof Ishak Institute, Singapore 2012.
- The rights of ex-tapols*, „Tapol Bulletin” April 1987, no. 80, s. 1–24, [https://vuir.vu.edu.au/26220/1/TAPOL80\\_compressed.pdf](https://vuir.vu.edu.au/26220/1/TAPOL80_compressed.pdf) [dostęp: 21.11.2020].
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998.
- Tiwon S., *Models and Maniacs. Articulating the Female in Indonesia*, w: L. J. Sears (ed.), *Fantasizing the Feminine in Indonesia*, Duke University Press, Durham & London 1996.
- Tokarska-Bakir J., *Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1995, nr 1, s. 13–22.
- Tokarska-Bakir J., *Okrzyki pogromowe. Szkice z antropologii historycznej Polski lat 1939-1946*, Czarne, Wołowiec 2012.
- Tokarska-Bakir J., *Zmowa społeczna. Socjologia i antropologia zaprzeczenia*, w: O. Szotkowska-Beylin, M. Ofierska (red.), *Przebyta droga, 1989-2009. Dla Aleksandra Smolara*, Fundacja Batorego, Warszawa 2010.
- Törnquist O., *Dynamics of peace and democratization. The Aceh lessons*, „Democratization” 2011, vol. 18, no. 3, s. 823–846.

- Törnquist-Plewa B., Sindbæk Andersen T., Erll A., *Introduction: On Transcultural Memory and Reception*, w: T. Sindbæk Andersen, B. Törnquist-Plewa (eds), „The Twentieth Century in European Memory. Transcultural Mediation and Reception, European Studies”, vol. 34, Brill 2017.
- Toussaint E., *The World Bank: a never-ending coup d'état. The hidden agenda of the Washington Consensus*, Vikas Adhyayan Kendra, Mumbai 2007.
- Traba R., *Przeszłość w terażniejszości. Polskie spory o historię na początku XXI wieku*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009.
- Traverso E., *Europejskie korzenie przemocy nazistowskiej*, przeł. A. Czarnacka, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2011.
- Traverso E., *Historia jako pole bitwy. Interpretacja przemocy w XX wieku*, przeł. Ś. F. Nowicki, Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”, Warszawa 2014.
- Tsing A. L., *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton University Press, Princeton 1993.
- Ümit Üngör U., Adler N., *Indonesia in the global context of genocide and transitional justice*, „Journal of Genocide Research” 2017, vol. 19, issue 4, s. 609–617.
- van der Kroef J. M., *Indonesia's Political Prisoners*, „Pacific Affairs”, Winter, 1976–1977, vol. 49, no. 4, s. 625–647.
- van der Putten J., *A Nation in a State of Suspended Disbelief: The Construction and Unravelling of the Indonesian Massacres of 1965–66 as a Site of Memory*, w: J. van der Putten, M. Arnez, E. Wieringa, A. Graf (eds), *Traditions Redirecting Contemporary Indonesian Cultural Productions*, Cambridge Scholars Publishing 2017.
- van der Putten J., *'Dirty Dancing' and Malay Anxieties: The Changing Context of Malay Ronggeng in the First Half of the Twentieth Century*, w: B. Barendregt (ed.), *Sonic Modernities in the Malay World: A History of Popular Music, Social Distinction and Novel Lifestyles (1930s–2000s)*, Brill, Leiden-Boston 2014.
- van Dyke P., *How and Why the Dutch East India Company Became Competitive in Intra-Asian Trade in East Asia in the 1630s*, „Itinerario” 1997, vol. 21, issue 3, s. 41–56.
- van Groenendael V. M. C., *The Dalang Behind the Wayang: The Role of the Surakarta and the Yogyakarta Dalang in Indonesian-javanese Society*, Dordrecht 1985.
- van Heeren K., *Contemporary Indonesian Film: Spirits of Reform and Ghosts from the Past*, KITLV Press, Leiden 2012.
- van Klinken G., *Murder in Maumere: postcolonial citizenship*, „Oratiereeks” 2013, University of Amsterdam, <https://dare.uva.nl/search?identifier=3c0046dd-a720-4230-aa32-69ca8ab615e9> [dostęp: 26.11.2021].
- van Klinken G., *The Battle For History After Suharto*, w: M. S. Zurbuchen (ed.), *Beginning to remember: The past in the Indonesian present*, Singapore University Press, Singapore 2005.
- van Langenberg M., *Gestapu and State Power in Indonesia*, w: R. Cribb (ed.), *The Indonesian Killings of 1965–1966: Studies from Java and Bali*, Monash University Center of Southeast Asian Studies, Clayton, Australia 1990.

- van Miert H., *Dengan Semangat Berkobar: Nasionalisme dan Gerakan Pemuda di Indonesia, 1918–1930*, Hasta Mitra & Pustaka Utan Kayu, Jakarta 2003.
- Verdery K., *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*, Columbia University Press, New York 1999.
- Vickers A., *A history of modern Indonesia*, Cambridge University Press 2005.
- Vickers A., *Bali: A Paradise Created*, Penguin, Harmondsworth 1989.
- Vosganian V., *Księga szeptów*, przeł. J. Kornaś-Warwas, Książkowe Klimaty, Wrocław 2015.
- Wahyuningroem S. L., *Seducing for truth and justice: civil society initiatives for the 1965 mass violence in Indonesia*, „Journal of Current Southeast Asian Affairs” 2013, vol. 32, no. 3, s. 115–142.
- Wahyuningroem S. L., *Towards post-transitional justice. The failures of transitional justice and the roles of civil society in Indonesia*, „Journal of Southeast Asian Human Rights” 2019, vol. 3, no. 1, s. 124–154.
- Wahyuningroem S. L., *Transitional Justice from State to Civil Society: Democratization in Indonesia*, Routledge 2020.
- Wanandi J., *The Indonesian General Elections 2004*, „Asia-Pacific Review” 2004, vol. 11, no. 2, s. 115–131.
- Wandita G., Fernida I., Campbell-Nelson K., *Mass torture in 1965–66. A continuing legacy*, w: S. E. Wieringa, J. Melvin, A. Pohlman (eds), *The International People’s Tribunal for 1965 and the Indonesian Genocide*, Routledge 2019.
- Wandita G., Molony T., *Enduring impunity*, „Inside Indonesia” Oct-Dec 2015, no. 122, <https://www.insideindonesia.org/enduring-impunity> [dostęp: 2.11.2018].
- Ward K., *Soeharto’s Javanese Pancasila*, w: Aspinall E., Fealy G. (eds), *Soeharto’s New Order and Its Legacy. Essays in Honour of Harold Crouch*, „Asian Studies Series Monograph 2”, ANU E Press, Canberra 2010.
- Watson C. W., Ellen R. F., *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia*, University of Hawaii Press 1993.
- Waworuntu M., Triman A., *History of Keroncong Music*, Indonesian Heritage Society [http://www.heritagejkt.org/Keroncong\\_history.php](http://www.heritagejkt.org/Keroncong_history.php) [dostęp: 2.11.2020].
- Wawrzyniak J., *Pamięć zbiorowa*, w: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Warszawa 2014.
- Weiss M. L., *Protest and Possibilities: Civil Society and Coalitions for Political Change in Malaysia*, Stanford University Press 2006.
- White B., *Between apologia and critical discourse: agrarian transitions and scholarly engagement in Indonesia*, w: V. R. Hadiz, D. Dhakidae (eds), *Social science and power in Indonesia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2005.
- White B., *Java and social theory: agrarian debates, past and present*, w: H. Antlöv, J. Hellman (eds), *The Java that Never was: Academic Theories and Political Practices*, Southeast Asian Dynamics, LIT Verlag, Münster 2005.
- Wierczyńska K., *Współczesny wymiar zbrodni ludobójstwa*, „Studia Socjologiczno-Polityczne. Seria Nowa” 2015, nr 2 (4), s. 31–46.

- Wieringa S. E., *Pelecehan seksual terhadap Gerwani: Kisah Atikah – Djamilah dan Djemilah*, <https://www.tribunal1965.org/pelecehan-seksual-terhadap-gerwani-kisah-atikah-djamilah-dan-djemilah/> [dostęp: 23.02.2018].
- Wieringa S. E., *Postcolonial amnesia: sexual moral panics, memory and imperial power*, w: G. Herdt (ed.) *Moral panics, sex panics: fear and the fight over sexual rights*, New York University Press, New York 2009.
- Wieringa S. E., *Sexual politics in Indonesia*, Palgrave/MacMillan, Houndmills 2002.
- Wieringa S. E., *Sexual slander and the 1965/66 mass killings in Indonesia. Political and methodological considerations*, „Journal of Contemporary Asia” 2011, vol. 41, no. 4, s. 544–565.
- Wieringa S. E., *Sexual Slander Revealed: The Story of Jamilah/Jemilah and The Act of Killing*, „Indonesian Feminist Journal” 2015, vol. 3, no. 1, s. 14–22.
- Wieringa S. E., *The birth of the new order state in Indonesia. Sexual politics and nationalism*, „Journal of Women’s History” 2003, vol. 15, no. 1., s. 70–91.
- Wieringa S. E., *Two Indonesian women’s organizations: Gerwani and the PKK*, „Bulletin of Concerned Asian Scholars” 1993, vol. 25, no. 2, s. 17–30.
- Wieringa S. E., Katjasungkana N., *Propaganda and the genocide in Indonesia. Imagined evil*, Routledge, London 2018.
- Wieringa, S. E., Melvin, J., Pohlman, A. (eds), *The International People’s Tribunal for 1965 and the Indonesian Genocide*, Routledge, New York 2019.
- Wieringa S. E., Pohlman A., Melvin J., *The International People’s Tribunal for 1965 and the Indonesian genocide*, Routledge, New York 2019.
- Wiercholska A., *Ofiara*, w: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014.
- Wiludiharto Y., *Penantian Panjang di Jalan Penuh Batas*, w: J. Roosa, A. Ratih, H. Farid (eds), *Tahun yang tak pernah berakhir. Memahami pengalaman korban 65*, Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM), Tim Relawan untuk Kemanusiaan, Institut Sejarah Sosial Indonesia, Jakarta 2004.
- Young K. R., *Local and National Influences in the Violence of 1965*, w: R. Cribb (ed.), *The Indonesian Killings 1965–1966. Studies from Java and Bali*, Monash 1990.
- Zaumseil M., von Vacano M., Schwarz S., *Contextualizing the Research: Introduction to the Case Study in Java, Indonesia*, w: M. Zaumseil et al., *Cultural Psychology of Coping with Disasters. The Case of an Earthquake in Java, Indonesia*, Springer 2014.
- Zerubavel E., *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Zhou T., *Migration in the Time of Revolution: China, Indonesia, and the Cold War*, Cornell University Press, Ithaca and London 2019.
- Ziębińska-Witek A., *Muzeum*, w: M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014.
- Zurbuchen M. S., *History, Memory, and the „1965 Incident” in Indonesia*, „Asian Survey” 2002, vol. 42, no. 4, s. 564–581.
- Zurbuchen, M. S. (ed.), *Beginning to Remember. The Past in the Indonesian Present*. Singapore University Press, Singapore 2005.

## Źródła i materiały badawcze

- A New Classification of Indonesia's Ethnic Groups (Based on the 2010 Population Census)*, ISEAS Working Paper #1, 2014, [www.iseas.edu.sg](http://www.iseas.edu.sg).
- Abbas Wiranatakusuma (dir.), *Serangan Umum/Janur Kuning* (1979).
- Alsasad Rudi, *Dilarang Polisi, Pemutaran Film „Pulau Buru Tanah Air Beta” Pindah Lokasi*,  
<https://nasional.kompas.com/read/2016/03/16/21590691/Dilarang.Polisi.Pemutaran.Film.Pulau.Buru.Tanah.Air.Beta.Pindah.Lokasi> [dostęp: 21.11.2019].
- Amnesty International, *Indonesia: An Amnesty International Report*, Amnesty International's Publication, London 1977.
- Amnesty International Public Statement, *Indonesia: Police Must Drop Makar (Rebellion) Charges Against Six Papuan Activists*, 3.09.2019,  
<https://www.amnesty.org/download/Documents/ASA2109702019ENGLISH.pdf> [dostęp: 23.11.2020].
- Api Kartini, Kotak hitam Forum, udostępnione materiały archiwalne,  
<http://kotakhitamforum.org/index.php/video/> [dostęp: 10.10.2018].
- ARC, *Indonesia Moslem Report 2019: „The Challenges of Indonesia Moderate Moslems”*,  
<http://alvara-strategic.com/indonesia-muslim-report-2019/> [dostęp: 22.03.2018].
- Arifin C. Noer (dir.), *Penumpasan pengkhianatan G30S/PKI* (1984).
- Aritonang M. S., *Different names for the same thing: New Order still lingers 22 years after Soeharto's fall*, „The Jakarta Post” 2020, Thu, May 21,  
<https://www.thejakartapost.com/news/2020/05/21/different-names-for-the-same-thing-new-order-still-lingers-22-years-after-soehartos-fall.html?>, [dostęp: 21.11.2020].
- Artharini I., *Merekam sejarah yang mulai terkikis dari Pulau Buru*,  
[https://www.bbc.com/indonesia/majalah/2016/03/160316\\_majalah\\_film\\_pulauburu](https://www.bbc.com/indonesia/majalah/2016/03/160316_majalah_film_pulauburu) [dostęp: 21.11.2018].
- Aryo Wisanggeni G, *Menolak Kesumiran Sejarah*, magazyn „Kompas”, 13.12.2015.
- Aryono, *Problem Historiografi Indonesia*, <https://historia.id/politik/articles/problem-historiografi-indonesia-DEZ47> [dostęp: 20.01.2018].
- Ayomi Amindoni, *No need to apologize for 1965 communist purge: FPI*, „The Jakarta Post”, 1.10.2015,  
<https://www.thejakartapost.com/news/2015/10/01/no-need-apologize-1965-communist-purge-fpi.html> [dostęp: 7.01.2021].
- Ayorbaba C. F., *Museum Bergerak 1965*,  
<https://www.balairungpress.com/2015/12/museum-bergerak-1965/> [dostęp: 17.02.2020].
- Baskara T. W. et al., *Suara di Balik Prahara. Berbagi Narasi tentang Tragedi '65*, Galang Press, Jakarta 2011.
- Bima Satria Putra, *Bukan generasi mbah, Salatiga. Kota merah*, „Lentera” 2015, no. 3.
- Budiardjo C., *A global failure on human rights in East Timor*, Tapol 15.05.1999,  
<https://www.tapol.org/briefings/global-failure-human-rights-east-timor> [dostęp: 20.01.2020].

- Budiardjo C., *Bertahan hidup di gulag Indonesia*, Wira Karya, Kuala Lumpur 1997.
- Budiardjo C., *Surviving Indonesia's Gulag: A Western Woman Tells Her Story*, Cassell, London 1996.
- Buku Guru. Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan Kelas XII*, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2018.
- Bustam M., *Dari Kamp Ke Kamp: Cerita Seorang Perempuan*, Stanley Adi Prasetyo (ed.), Spasi 2008.
- Carmel Budiardjo, founder of TAPOL*, Tapol. Promoting Human Rights, Peace and Democracy in Indonesia, <https://www.tapol.org/about-us/carmel> [dostęp: 20.01.2020].
- Christina Sumarmiyati – świadectwo*, <https://www.tribunal1965.org/christina-sumarmiyati/> [dostęp: 2.11.2018].
- Conflict Management in Indonesia – An Analysis of the Conflicts in Maluku, Papua and Poso*, The Indonesian Institute of Sciences, Current Asia and the Centre for Humanitarian Dialogue, czerwiec 2011, <https://reliefweb.int/report/indonesia/conflict-management-indonesia-%E2%80%93-analysis-conflicts-maluku-papua-and-poso> [dostęp: 22.03.2017].
- Curtis M., *Covert support of violence will return to haunt us*, „The Guardian”, 6 Oct 2005, <https://www.theguardian.com/politics/2005/oct/06/iraq.iraq> [dostęp: 21.03.2018].
- Da Costa A. B., Lamb K., *Indonesia bans hardline Islamic Defender's Front group*, Reuters, 30.12.2020, <https://www.reuters.com/article/us-indonesia-security-idUSKBN2940FM> [dostęp: 7.01.2021].
- Dewan Film Nasional, *Seminar Kode Etik Produksi Film Nasional*, Jakarta 1981.
- Dialita, *Dunia Milik Kita*, album muzyczny wydany przez Yes No Wave, 2016.
- Dialita, *Salam Harapan*, album muzyczny wydany przez Rumah Bonita, 2019.
- Dibley A., *Facebooking for reform?*, „Inside Indonesia”, Oct-Dec 2012, edition 110, <https://www.insideindonesia.org/facebooking-for-reform> [dostęp: 23.07.2020].
- Diskusi Tentang PKI di Jakarta Ricuh*, wiadomości w Kompas TV z 6 marca 2018 roku, <https://www.youtube.com/watch?v=KOR9m3AGBdA> [dostęp: 21.11.2019].
- Executive summary of the findings of the Ad Hoc Investigation Team on Serious Crimes related to the 1965–1966 Incident*, Komnas HAM, Jakarta 2012.
- Fauzan F., *Civil war ala PKI 1965: menyingkap Dewan Revolusi PKI*, Accelerate Foundation, Jakarta 2011.
- Fauzan F., *Misteri Tragedi Nasional 1 Oktober 1965. Dalang Ganda Biro Khusus PKI, Gerakan Nasional Patriot Indonesia* 2009.
- Fauzan F., *Pengkhianatan Partai Komunis Indonesia. Hari Duka Nasional 1 Oktober 1965*, Bhuana Ilmu Populer, Jakarta 2009.
- Fauzi G., Kusumadewi A., *Meniti Lorong Waktu Lubang Buaya, Pusat Petaka 30 September*, <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20160928084414-20-161689/meniti-lorong-waktu-lubang-buaya-pusat-petaka-30-september> [dostęp: 23.01.2018].



- Final report of the IPT 1965. Findings and documents of the International People's Tribunal on Crimes Against Humanity Indonesian 1965*, IPT 1965 Foundation, Hague-Jakarta 2016.
- Fullerton J., 'Dark day for human rights': Subianto named as Indonesia's defence minister, „The Guardian”, 23.10.2019, <https://www.theguardian.com/world/2019/oct/23/indonesia-joko-widodo-appoints-arch-rival-as-defence-minister-prabowo-subianto> [dostęp: 21.11.2020].
- Gender-Based Crimes Against Humanity. Listening to the Voices of Women Survivors of 1965. Women's Human Rights Monitoring Report*, Komnas Perempuan, Jakarta 2007.
- Ging Ginanjar, *Rekoleksi Memori: museum temporer pelanggaran HAM*, „BBC News Indonesia”, 12.12.2015, [https://www.bbc.com/indonesia/majalah/2015/12/151210\\_majalah\\_rekoleksi\\_memori](https://www.bbc.com/indonesia/majalah/2015/12/151210_majalah_rekoleksi_memori) [dostęp: 12.03.2019].
- Gonggong A. et al., „Sejarah Nasional Indonesia”, vol. 7, P & K, Jakarta 1993.
- Hamid U., Gammon L., *Jokowi forges a tool of repression*, New Mandala 13.07.2017, <https://www.newmandala.org/jokowi-forges-tool-repression/> [dostęp: 23.08.2019].
- Haryanti R., *Hari Ini dalam Sejarah: Film „Pengkhianatan G30S/PKI” Tak Lagi Wajib Disiarkan*, <https://www.kompas.com/tren/read/2019/09/30/053000665/hari-ini-dalam-sejarah--film-pengkhianatan-g30s-pki-tak-lagi-wajib> [dostęp: 30.10.2020].
- Herling-Grudziński G., *Inny świat. Zapiski sowieckie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020.
- Human Rights Watch, *Indonesia: Investigate Riot Deaths in Papua*, 7.10.2019, <https://www.hrw.org/news/2019/10/07/indonesia-investigate-riot-deaths-papua> [dostęp: 23.11.2020].
- Ihsanuddin, *Menhan Prabowo Minta Pemberontakan PKI Diajarkan di Sekolah*, <https://nasional.kompas.com/read/2019/11/23/17112481/menhan-prabowo-minta-pemberontakan-pki-diajarkan-di-sekolah> [dostęp: 21.11.2020].
- In Defiance: Voices of Torture Survivors*, AJAR, <https://asia-ajar.org/2015/06/indefiance-voices-of-torture-survivors-tan-swie-ling/> [dostęp: 19.07.2019].
- Indarto K., *Potret-potret Palsu Plantungan*, katalog wystawy fotograficznej „Habis Gelap tak Kunjung Terang” w Taman Budaya, Yogyakarta, 20–24 April 2006, dostępny także na: <http://kuss-indarto.blogspot.com/2006/10/potret-potret-palsu-plantungan.html> [dostęp: 2.11.2018].
- Indonesia Derailed. Transitional Justice in Indonesia Since the Fall of Suharto: A Joint Report*, International Center for Transitional Justice and Komisi untuk Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan, Jakarta 2011.
- Intan Umbari Prihatin, *CEK FAKTA: Hoaks Surat MUI Agar Ulama Hati-hati dan Melawan Saat Rapid Test*, <https://www.merdeka.com/cek-fakta/cek-fakta-hoaks-surat-mui-agar-ulama-hati-hati-dan-melawan-saat-rapid-test.html> [dostęp: 21.11.2019].
- Is Mujiarso, *Museum Temporer 'Rekoleksi Memori': Rumah Kaca bagi Sejarah Luka*, Detikhot 8.12.2015, <https://hot.detik.com/art/d-3090739/museum-temporer-rekoleksi-memori-rumah-kaca-bagi-sejarah-luka> [dostęp: 23.07.2020].

- Jalal F., Sardjunani N., *Increasing Literacy in Indonesia*, „Adult Education and Development” 2006, no. 67, <https://www.dvv-international.de/en/adult-education-and-development/editions/aed-672006> [dostęp: 28.11.2019].
- Jejak CIA Pada Tragedi 1965*, Tempo Publishing 2015.
- Juki Ardi R., *Aku bukan Jamilah*, Kompas-Gramedia, Jakarta 2011.
- Kadane K., *US Officials’ Lists Aided Indonesian Bloodbath in ‘60s*, „Washington Post”, May 21, 1990, <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1990/05/21/us-officials-lists-aided-indonesian-bloodbath-in-60s/ff6d37c3-8eed-486f-908c-3eeafc19aab2/> [dostęp: 21.03.2018].
- Kartodirdjo S. et al., *Sejarah Nasional Indonesia*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta 1975.
- Kasdi A., Ambar Wulan G., Salahuddin Wahid, *G.30S. PKI/1965. Bedah ceasar. Dewan Revolusi Indonesia. Siapa Dalangnya: PKI?*, Java Pustaka Media Utama, Surabaya 2005.
- Kasdi A., Ambar Wulan G., Shalahudin Wahid, *Tragedi nasional 1965*, Unesa University Press, Surabaya 2007.
- Kejahatan terhadap kemanusiaan berbasis jender. Mendengarkan suara perempuan korban peristiwa 1965*, Komnas Perempuan, Jakarta 2007.
- Kelompok Kerja Universitas Indonesia, *Sejarah Singkat Perjuangan Bersenjata Bangsa Indonesia*, Kelompok Kerja Universitas Indonesia, Jakarta 1964.
- Keppres No. 28/1975, June 25, 1975, Keputusan Presiden (KEPPRES) tentang Perlakuan Terhadap Mereka yang Terlibat G. 30. S/PKI Golongan C, <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/78534/keppres-no-28-tahun-1975> [dostęp: 21.11.2020].
- Kitab Merah: Kumpulan Kisah Kisah Tokoh G30S/PKI*, Majalah Tempo, Jakarta 2016.
- Koalisi Keadilan dan Pengungkapan Kebenaran, *Dengar Kesaksian Kupang, NTT: „Guru Anggota Gerwani”*, <https://www.youtube.com/watch?v=AywAqfhUx94&t=219s> [dostęp: 23.07.2018].
- Koalisi Keadilan dan Pengungkapan Kebenaran, *Menemukan Kembali Indonesia. Memahami Empat Puluh Tahun Kekerasan demi Memutus Rantai Impunitas*, 2014.
- Kodim 1505/Tidore Gelar Pembinaan Antisipasi Bahaya Komunis dan Paham Radikal*, <https://today.line.me/id/v2/article/BQzgLQ> [dostęp: 7.02.2021].
- Kolimon, M., Wetangterah, L., *Memori-memori terlarang perempuan korban & penyintas tragedi '65 di Nusa Tenggara Timur*, Yayasan Bonet Punggupir, Kupang 2012.
- Kolimon M., Wetangterah L., Campbell-Nelson K. (eds.), *Forbidden Memories: Women’s Experiences of 1965 in Eastern Indonesia*, Monash University Publishing 2015.
- Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia, Dewan Kesenian Jakarta, Partisipasi Indonesia, *Museum Temporer Rekoleksi Memori*, Jakarta 2015.
- Komunikat Ministerstwa Komunikacji i Informatyki Republiki Indonezji (Kementerian Komunikasi dan Informatika Republik Indonesia) z 25 maja 2020 roku, *[HOAKS] Surat MUI agar Ulama Hati-hati dan Melawan saat Rapid Test*,

- [https://kominform.go.id/content/detail/26725/hoaks-surat-mui-agar-ulama-hati-hati-dan-melawan-saat-rapid-test/0/laporan\\_isu\\_hoaks](https://kominform.go.id/content/detail/26725/hoaks-surat-mui-agar-ulama-hati-hati-dan-melawan-saat-rapid-test/0/laporan_isu_hoaks) [dostęp: 21.10.2021].
- Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa, uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 9 grudnia 1948 r.*, Dz.U. 1952, nr 2, poz. 9 ze zm.
- Korban yang Dikembalikan*. Komisi untuk Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan, 1.03.2014,  
[https://web.archive.org/web/20140301053903/http://www.kontras.org/index.php?hal=siaran\\_pers&id=1573](https://web.archive.org/web/20140301053903/http://www.kontras.org/index.php?hal=siaran_pers&id=1573) [dostęp: 21.11.2020].
- Krisdianto H. (ed.), *Memoar Oei Hiem Hwie. Dari Pulau Buru Sampai Medayu Agung*, Wastu Lanas Grafika, Surabaya 2015.
- Kuburan Massal Penggarit Tak Boleh Hilang*,  
<https://ypkp1965.org/blog/2019/08/28/kuburan-massal-penggarit-tak-boleh-hilang/> [dostęp: 15.04.2020].
- Kurniawan E., *Piękno to bolesna rana*, przeł. J. Polak, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2016.
- Lemelson R. (dir.), *Forty Years of Silence: An Indonesian Tragedy* (2009).
- LIPI, DEPDIKNAS: *Asvi Warman Adam Sesalkan Pelarangan Buku Sejarah*,  
<http://lipi.go.id/berita/depdiknas--asvi-warman-adam-sesalkan-pelarangan-buku-sejarah/1847> [dostęp: 20.01.2019].
- Marhaenjati B., Arnaz F., *Police Suspect Links between Makassar Bombing and FPI*, „The Jakarta Globe” 30.03.2021, <https://jakartaglobe.id/news/police-suspect-links-between-makassar-bombing-and-fpi> [dostęp: 23.08.2021].
- Marwati D., Notosusanto N., *Sejarah Nasional Indonesia*, vol. 6, Balai Pustaka/Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta 1984.
- Menemukan Kembali Indonesia: Memahami Empat Puluh Tahun Kekerasan demi Memutus Rantai Impunitas*, KKPK, Jakarta 2014.
- Moeljono D. S., *Banten Seabad Setelah Multatuli*, Ultimus, Bandung 2013.
- Moeljono D. S., *Pembuangan Pulau Buru. Dari Barter ke Hukum Pasar*, Ultimus, Bandung 2017.
- Moertopo Ali: the floating mass*, w: D. Bouchier, V. R. Hadiz (eds), *Indonesian Politics and Society. A Reader*, Routledge Curzon, London-New York 2005.
- Moestahal A., *Dari Gontor Ke Pulau Buru: Memoar H Achmadi Moestahal*, Syarikat, Yogyakarta 2002.
- Mukthi M. F., *Skandal PSPB*, <https://historia.id/politik/articles/skandal-ppsb-P3qWd> [dostęp: 21.02.2020].
- Mulia Z., *The Dialita Choir: Healing Trauma and Unmasking the Truth Through Song*, „Gwangju News” 3.07.2019, <https://gwangjunewsgic.com/features/profile/the-dialita-choir/> [dostęp: 17.11.2020].
- Mulya A., *Catatan Fotografer*, <https://medium.com/ingat-65/catatan-fotografer-dfb25751cbe7> [dostęp: 23.07.2020].
- Nadia Ita F., *Suara Perempuan Korban Tragedi '65*, Galang Press, Jakarta 2007.
- Nasution Rahung (dir.), *Pulau Buru. Tanah Air Beta/Wyspa Buru/Moja ojczyzna* (2016). Nederlandsch-Indie, oud en nieuw, 1916-1917.

- Noersmono M., *Bertahan Hidup di Pulau Buru*, Ultimus, Bandung 2017.
- Notosusanto N., *Hudjan Kepagian*, Balai Pustaka, Jakarta 1958.
- Notosusanto N., *Hidjau Tanahku, Hidjau Badjuku*, Balai Pustaka, Jakarta 1963.
- Notosusanto N., *Rasa Sajange, Pembangunan*, Balai Pustaka, Jakarta 1961.
- Notosusanto N., *Tiga Kota*, Balai Pustaka, Jakarta 1959.
- Notosusanto N., Saleh I., *Tragedi nasional: percobaan kup G 30 S/PKI di Indonesia*, PT Intermasa, Jakarta, 1989.
- Nugroho W., *Jokowi: Kalau PKI Nongol, Gebuk Saja*, <https://nasional.kompas.com/read/2017/05/17/16433321/jokowi.kalau.pki.nongol.gebuk.saja> [dostęp: 21.11.2018].
- Nur Fitriatus Shalihah, *Ramai soal Klithih, Ini Geng-Geng Lain yang Mendahuluinya*, „Kompas”, 2.05.2020, <https://www.kompas.com/tren/read/2020/02/05/105517165/ramai-soal-klithih-ini-geng-geng-lain-yang-mendahuluinya?page=all> [dostęp: 20.05.2020].
- Nursyamhari, *Bulembangu. Kisah Pahit Seorang Tahanan G.30.S*, Cipta Pustaka, Jakarta 2009.
- Oppenheimer J. (dir.), *The Act of Killing* (2012)/*Scena zbrodni* (2014).
- Oppenheimer J. (dir.), *The Look of Silence* (2014)/*Scena ciszy* (2016).
- Orwell G., *Rok 1984*, przeł. T. Mirkowicz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2020.
- Pemutaran Film Senyap di Malang Dibubarkan*, wiadomości w Kompas TV z 10 grudnia 2014 roku, <https://www.youtube.com/watch?v=R3pZBfLGXjc> [dostęp: 21.11.2019].
- Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan Kelas XII*, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2018.
- Penyebaran Ideologi PKI Masih Berlangsung*, <https://jogja.tribunnews.com/2015/12/03/penyebaran-ideologi-pki-masih-berlangsung> [dostęp: 17.02.2020].
- Pilger J., *Our model dictator*, „The Guardian” 28.06.2008, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2008/jan/28/indonesia.world> [dostęp: 21.03.2018].
- Poesponegoro M.D., Notosusanto N., *Sejarah Nasional Indonesia*, vol. 6, Balai Pustaka, Jakarta 1984.
- Pramoedya Ananta Toer, *Nyanyi Sunyi Seorang Bisu*, Lentera, Jakarta 1997.
- Pramoedya Ananta Toer, *Rumah Kaca*, Hasta Mitra, Jakarta 1988.
- Pramoedya Ananta Toer, *The Mute's Soliloquy: A Memoir*, trans. W. Samuels, Hyperion 1999.
- Prayitno S., *Kesaksian Seorang Guru*, w: S. Prayitno, A. Hasibuan, Buntoro (), *Kesaksian Tapol Orde Baru: Guru, Seniman, dan Prajurit Tjakra*, Pustaka Utan, Jakarta 2007.
- President Carter, Human Rights and Indonesia*, „Tapol Bulletin” no. 21, April 1977, [https://vuir.vu.edu.au/26406/1/TAPOL21\\_compressed.pdf](https://vuir.vu.edu.au/26406/1/TAPOL21_compressed.pdf) [dostęp: 20.01.2020].

- Sanger D.E., *World Bank Beats Breast For Failures In Indonesia*, „New York Times”, 11.02.1999, <https://www.nytimes.com/1999/02/11/world/world-bank-beats-breast-for-failures-in-indonesia.html> [dostęp: 21.03.2018].
- Sejarah Indonesia*, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, podręcznik do historii obowiązujący dla klasy XII SMA, MA, SMK, MAK, 2018.
- Sekretariat Negara Republik Indonesia, Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) 28 Mei 1945-22 Agustus 1945, Jakarta 1995.
- Seminar Sejarah G-30S/PKI Dibubarkan*, wiadomości CNN Indonesia z 16 września 2017 roku, <https://www.youtube.com/watch?v=OCjnzESffrc> [dostęp: 21.11.2019].
- Setiawan H., *Aku Eks-Tapol*, Galang Press, Yogyakarta 2003.
- Setiawan H., *Art and Entertainment in the New Order's Jails*, transl. K. Foulcher, „Indonesia”, no. 59 (Apr., 1995), s. 1–20.
- Setiawan H., *Buru Island: A Prison Memoir*, trans. Jennifer Lindsay, Herb Feith Translation Series, Monash University Publishing 2020.
- Setiawan H., *Diburu di Pulau Buru*, Galang Press, Yogyakarta 2006.
- Setiawan H., *Kamus Gestok*, Galang Press, Yogyakarta 2003.
- Setiawan H., *Memoar Pulau Buru*, Indonesiatara, Magelang 2004.
- Setiyono B., *SOBRI Bukan SOBSI*, <https://historia.id/politik/articles/sobri-bukan-sobsi-P4eox/page/1> [dostęp: 28.06.2018].
- Siapa mau ke Pulau Buru?*, „Tempo”, 23.12.1978, w: *Antara Buru dan Nusakambangan – Cerita dari Pulau Pengasingan*, TEMPO Publishing 2020.
- Siauw Giok Tjhan, *G30S dan Kejahatan Negara*, Ultimius, Bandung 2015.
- Simposium 1965 dibuka tanpa 'permintaan maaf'*, BBC Indonesia [online], 18 IV 2016, [https://www.bbc.com/indonesia/berita\\_indonesia/2016/04/160418\\_indonesia\\_simposium65\\_dibuka](https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/04/160418_indonesia_simposium65_dibuka) [dostęp: 10.08.2018].
- Simpson B. (ed.) *U.S. Embassy Tracked Indonesia Mass Murder 1965* (17 October 2017), National Security Archive, <https://nsarchive.gwu.edu/briefing-book/indonesia/2017-10-17/indonesia-mass-murder-1965-us-embassy-files> [dostęp: 21.03.2018].
- Solżenicyn A., *Archipelag GULag 1918-1956: próba analizy literackiej*, przeł. J. Pomianowski, Nowe Wydawnictwo Polskie, Warszawa 1990.
- Sri Lestari Wahyuningroem, *Bertahan di Pulau Buru – bekas tempat tahanan mereka*, BBC News Indonesia, [https://www.bbc.com/indonesia/berita\\_indonesia/2015/10/150925\\_indonesia\\_lapsus\\_catatanburu](https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/10/150925_indonesia_lapsus_catatanburu) [dostęp: 24.11.2020].
- Sukanta Putu Oka, *Breaking the Silence: Survivors Speak About 1965–66 Violence in Indonesia*, Monash Press 2014.
- Sukanta Putu Oka (dir.), *Plantungan: Pictures of suffering and a woman's power* (2011).
- Sulaksono H., *Semalam, Jokowi Nonton Film 'Pengkhianatan G30S/PKI'*, <https://www.ayobogor.com/read/2017/09/30/756/semalam-jokowi-nonton-film-pengkhianatan-g30spki> [dostęp: 30.10.2020].
- Suparman, *Sebuah Catatan Tragedi 1965: Dari Pulau Buru Sampai Ke Mekah*, Penerbit Nuansa, Bandung 2006.

- Suryodarmo Melati, *Amnesia* (2016), Ark Galerie, Yogyakarta, Arsip Indonesian Visual Art Archive, <https://www.youtube.com/watch?v=e1AFOUELqFo> [dostęp: 12.03.2019].
- Tanjung M.A., *Mengganyang komunis: langkah & strategi menghadapi kebangkitan PKI*, Taruna Muslim Press, Jakarta 2006.
- Tapol, *The 2019 West Papua Uprising In Summary*, 19.08.2019, <https://www.tapol.org/news/2019-west-papua-uprising-summary> [dostęp: 23.11.2020].
- Taum Y.Y., *Sastra dan politik: representasi tragedi 1965 dalam negara Orde Baru*, Sanata Dharma University Press, Yogyakarta 2015
- The Humanitarian Data Exchange, Indonesia: Languages*, <https://data.humdata.org/dataset/indonesia-languages> [dostęp: 28.11.2019].
- The World's Muslims: Unity and Diversity, Chapter 4: Other Beliefs and Practices*, Pew Research Center, <https://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-4-other-beliefs-and-practices/> [dostęp: 10.08.2018].
- Tragedi 1965, Hidayat Wahid: PKI Juga Harus Minta Maaf*, „Tempo”, 19.04.2016, <https://nasional.tempco.co/read/763898/tragedi-1965-hidayat-wahid-pki-juga-harus-minta-maaf> [dostęp: 23.08.2021].
- Triyana B., *Jalan Panjang Menuju Museum HAM*, 10.12.2017, <https://historia.id/politik/articles/jalan-panjang-menuju-museum-ham-DbNOq/page/6> [dostęp: 23.07.2020].
- Usmar Ismail (dir.), *Enam Djam di Jogja* (1951).
- Wardaya B.T., *Suara di Balik Prahara. Berbagi Narasi tentang Tragedi '65*, Galang Press, Jakarta 2011.
- Wibowo K. A., Rahmawan D., Maryani E., *Indonesia, young and old share fake news on social media*, The Conversation, 18.02.2019. <https://theconversation.com/in-indonesia-young-and-old-share-fake-news-on-social-media-111433> [dostęp: 23.07.2020].
- Yang Muda Yang Menolak Lupa*, magazyn „Tempo”, 14.12.2015, <https://majalah.tempco.co/read/seni/149667/yang-muda-yang-menolak-lupa> [dostęp: 23.07.2020].
- Yovista Ahtajida (dir.), *Wahana Misteri Activation* (2015), <https://vimeo.com/154149982> [dostęp: 12.03.2019]
- Yuniar D., Easton M. (eds), *Bertahan Dalam Impunitas. Kisah Para Perempuan Penyintas yang Tak Kunjung Meraih Keadilan*, AJAR – Komnas Perempuan, Jakarta 2015.

## Spis ilustracji

Il. 1. Mapa Indonezji.....	30
Il. 2. Pawilon Sumur Maut, w tle Monumen Pancasila Sakti, z lewej strony kuchnia, w której rzekomo spiskowali przywódcy komunistów w nocy 1 października 1965 roku; Museum Pancasila Sakti, Jakarta, marzec 2018.....	124
Il. 3. Monumen Pancasila Sakti; Museum Pancasila Sakti, Jakarta, marzec 2018.....	126
Il. 4. Generał Suharto na płaskorzeźbie na cokole Monumen Pancasila Sakti; Museum Pancasila Sakti, Jakarta, marzec 2018.....	127
Il. 5. „Kierunkowskazy” w Museum Paseban; Museum Pancasila Sakti, Jakarta, marzec 2018.....	129
Il. 6. Opuszczone budynki dawnego szpitala Leproseri, potem obozu dla kobiet; Plantungan, Jawa Środkowa, marzec 2018.....	160
Il. 7. Budynki więzienne; Plantungan, Jawa Środkowa, marzec 2018.....	161
Il. 8. Kąpielisko nad rzeką Lampir, wybudowane w miejscu baraków obozowych dla kobiet, widok ze wzgórza od strony budynków więziennych; Plantungan, Jawa Środkowa, marzec 2018.....	161
Il. 9. Spotkanie z chórem Dialita podczas Malam Kebudaayan (Nocy Kultury) w Jakarcie 23 marca 2018 roku. W tle fragment hymnu Indonezji: Yang ku cinta, Indonesia Raya („tę, którą kocham, Wspaniałą Indonezję”).....	167
Il. 10. Mapa Buru z zaznaczonym obszarem równiny Waeapo, na którym rozlokowano obozy dla tapol.....	170
Il. 11. Rozmieszczenie obozów na równinie Waeapo.....	171
Il. 12. Budynek, w którym przetrzymywano więźniów przed rozlokowaniem ich do obozów w głębi wyspy; Sanleko, Buru, sierpień 2019.....	172
Il. 13. Szkic Marsa Noersmono przedstawiający „apel nadzwyczajny” w obozie II po ucieczce więźniów.....	174
Il. 14. Wyremontowany pawilon artystyczny zbudowany przez więźniów; Savanajaya, Buru 2018.....	183
Il. 15. Jeden z dawnych baraków w obozie w Mako, dziś zamieszkanym przez rodzinę transmigrantów; Mako, Buru, kwiecień 2018.....	240
Il. 16. Jeden z dawnych domów zbudowanych dla członków armii; okolice dzisiejszej Wanakarty, Buru, sierpień 2019.....	240
Il. 17. Miejsce, w którym prawdopodobnie zamordowano tapol w odwecie za śmierć strażnika; okolice Wanakarty, Buru, sierpień 2019.....	243
Il. 18. Pomnik zamordowanego strażnika; okolice Wanakarty, Buru 2019.....	244
Il. 19. Pomnik zamordowanego strażnika; okolice Wanakarty, Buru 2018.....	244
Il. 20. Pak Warli wskazuje aktywistom YPKP’65 nieoznaczony masowy grób zamordowanych w 1965 roku w okolicach lasu Perhutani w Tubanie na Jawie Wschodniej. Pak Warli na rozkaz wojska pomagał kopać grób, a następnie pomagał grzebać w nim ciała.....	247

Il. 21. Pak Bedjo Untung (pierwszy z prawej) z członkami rodzin dwudziestu pięciu osób zamordowanych w 1965 roku, w miejscu ich masowego pochówku w lesie Jeglong Pati.....	248
Il. 22. Pak Bedjo Untung modlący się nad grobem zamordowanych w 1965 roku.....	249
Il. 23. „Arsip 1965”.....	258
Il. 24. „Pengkhianatan G30S/A\$UHARTOK”.....	258
Il. 25. Z kolekcji „September”.....	259
Il. 26. „Sebentar lagi September” („Wkrótce znowu wrzesień”).....	260
Il. 27. Kolekcja „Decorated general”.....	261
Il. 28. Z kolekcji „Ingat 1965”.....	262
Il. 29. „Tribute 1965”.....	263
Il. 30. „Indonesian killing fields”.....	263
Il. 31. „Penggalian kembali 1965”.....	263
Il. 32. Seria „#hilang#gestok”.....	264
Il. 33. Z kolekcji „#Mempertanyakan Semuanya”.....	266
Il. 34. Rekoleksi Memori.....	267
Il. 35. „Pemenang Kehidupan” („Zwyciężczyni życia”).....	270
Il. 36. Elisabeth Ida Mulyani, „Oleh-oleh (Souvenir)”, Canadian Museum for Human Rights.....	275



## **Rozmowy**

### **Wyspa Jawa (Jawa Środkowa, Jabodetabek – obszar metropolitalny Jakarty, zachodnia Indonezja)**

Agus Suwignyo dr, Departemen Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada (Wydział Nauk o Kulturze, Katedra Historii, Uniwersytet Gadjah Mada), Yogyakarta 20.07.2019.

Anonimowy rozmówca, nauczyciel historii w szkole podstawowej, Muzeum Pancasila Sakti, Jakarta, 12.03.2018.

Dyskusja ze studentami i nauczycielami historii po gościnnym wykładzie pt. „History Education and Reconciliation Process in Transitional Indonesia” na Wydziale Nauk o Kulturze Uniwersytetu Gadjah Mada, Yogyakarta, 31.07.2019.

Ibu Amina, Sigarut, Rejosari, Bansari, Jawa Środkowa, 8.02.2018.

-----12.02.2018.

Ibu Ana (ET), Jakarta, Jawa, 23.03.2018.

Ibu Mari (ET), Jakarta, Jawa, 23.03.2018.

Ibu Siti (ET), Jakarta, Jawa, 23.03.2018.

Mas Aldi, Bekasi, Jawa, 25.07.2019.

Mas Jaka, Jakarta, Jawa, 7.03.2018.

-----15.03.2018.

Mas Ritz, Jakarta, Jawa, 23.03.2018.

Mbak Asti i Mas Jaka (małżeństwo), Jakarta, Jawa, 8.03.2018.

Mbak Lusia, Yogyakarta, Jawa, 26.07.2019.

Pak Agus, Temanggung, Jawa Środkowa, 24.02.2018.

Pak Basuki (ET), Bansari, Jawa Środkowa, 10.02.2018.

Pak Broto (ET), Purborejo, Bansari, Jawa Środkowa, 9.02.2018.

Pak Budi (ET), Kambang, Plantungan, Jawa Środkowa, 4.03.2018.

Pak Mulyadi, Sigarut, Rejosari, Bansari, Jawa Środkowa, 09.02.2018.

-----11.02.2018.

Pak Mulyadi i Pak Wahid, Sigarut, Rejosari, Bansari, Jawa Środkowa, 11.02.2018.

Pak Nirwadi, Bansari, Jawa Środkowa, 13.02.2018.

Pak Suprpto (ET) i Ibu Rimini (małżeństwo), Gunungsari, Bansari, Jawa Środkowa, 10.02.2018.

Pak Suwardi (ET), Bansari, Jawa Środkowa, 13.02.2018.

Pak Untung (ET), Bansari, Jawa Środkowa, 14.02.2018.

Pak Wahid, Sigarut, Rejosari, Bansari, Jawa Środkowa, 13.02.2018.

Pak Wahono (ET), Rejosari, Bansari, Jawa Środkowa, 14.02.2018.

Strażnik dyżurujący w Lapas Pemuda Kelas IIB (więzieniu dla młodocianych), Plantungan, Jawa Środkowa, marzec 2018.

### **Wyspa Buru (Maluku, wschodnia Indonezja)**

Były więzień mieszkający na Buru, spotkany w Savanajai, Buru, 12.08.2019.

Grupa licealistów (klasa XII) w Madrasah Aliyah Negeri Parakan, Temanggung, Jawa Środkowa, 12.02.2018.

Ibu Andribah, Savanajaya, Buru, 10.04.2018.  
-----13.08.2019.

Ibu Iren, Savanajaya, Buru, 8.04.2018.  
-----10.08.2019.

Ibu Ria, Savanajaya, Buru, 6.08.2019.  
-----7.08.2019.

Ibu Supangkat, Savanajaya, Buru, 5.08.2019.

Kakah Stani Tasane i Kakah Roy Saleki, pastorzy protestancy wywodzący się, odpowiednio, z *noro* Tasane i *noro* Saleki, Waegrahi, Buru, 5.08.2019.

Kakah Trison, wydobywca złota na zboczach Gunung Botak (góry Botak), *preman*, Waegrahi, Buru, 17.08.2019.

Mama Mbak Edy, Namlea, Buru, 5.04.2018.

Mas Haidir Yusuf, Savanajaya, Buru, 5.04.2018.

Mbak Ana, Waenibe, Buru, 10.08.2019.

Mister Koko, Waenibe, Buru, kwiecień 2018, sierpień 2019.

Mister Koko, Mama Nanta, Papa Bonso, Waenibe, Buru, 6–7.04.2018.

Młodzi mieszkańcy wsi Wanakarta, Buru, 9.08.2019.

Pak Agus, Savanajaya, Buru, 14.08.2019.

Pak Babang i Ibu Iin (małżeństwo), ich córka Zilva, Sanleko, Buru, 11.04.2018.

Pak Diro (ET), Savanajaya, Buru, 6.08.2019.

Pak Eko, Savanajaya, Buru, 6.04.2018.  
-----13.08.2019.

Pak Harto (ET), Savanajaya, Buru, 5.04.2018.  
----- 9.04.2018.

Pak Karto (ET), Mako, Buru, 12.08.2019.

Przywódcy wsi Waegrahi, wyspa Buru, 15.08.2019.

Rodzina siostry Ibu Andribah oraz jej sąsiedzi, członkowie rodzin byłych więźniów w Savanajai, przyjęcie z okazji święta Idul Adha, Savanajaya, Buru, 11.08.2019.

Starszyzna Waegrahi z *noro* Tomhisa, wsi uważanej za przodka dla innych wsi położonych wokół Danau Rana (jeziora Rana), centralny punkt na wyspie, Waegrahi, Buru, 15.08.2019.

Starszyzna wioski Kaktuan i Waegrahi, Buru 13–17.08.2019.

Studenci indonezyjscy, Second International Summer School on Transnationalism „Becoming a Transnational Scholar of Southeast Asia”, Uniwersytet Gadjah Mada, Yogyakarta, 30.07.2019.

### **Wyspa Timor, wyspa Alor (Nusa Tenggara Timur, wschodnia Indonezja)**

Grimes Barbara Dix dr, Grimes Charles dr, Kupang, Timor, 19.08.2019.

Kakah Eman, Kalabahi, Alor, 25.08.2019.

Kakah Jeffrey, Kalabahi, Alor, 26.08.2019.

### **Polska**

Kamocki Janusz dr, Kraków, 20.08.2017.

Mas Dampi, Warszawa, 19.01.2018.

## Wykaz skrótów i akronimów

<b>ABRI</b>	Angkatan Bersenjata Republik Indonesia, Siły Zbrojne Republiki Indonezji
<b>AJAR</b>	Asian Justice and Rights
<b>Balatkom</b>	Bahaya Laten Komuni, ukryte niebezpieczeństwo komunizmu
<b>Baperki</b>	Badan Permusjawaratan Kewarganegaraan Indonesia, Organ Konsultacyjny ds. Obywatelstwa Indonezji
<b>BAPRERU</b>	Badan Pelaksana Resettlement dan Rehabilitasi Buru, Agencja ds. Wdrożenia Przesiedleń i Rehabilitacji na Wyspie Buru
<b>BPUPK</b>	Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan, Komitet Badawczy do Przygotowania Niepodległości
<b>BŚ</b>	Bank Światowy
<b>BTI</b>	Barisan Tani Indonesia, Indonezyjski Front Chłopski
<b>CIA</b>	Central Intelligence Agency, Amerykańska Centralna Agencja Wywiadowcza
<b>Dialita</b>	Di Atas Lima Puluh Tahun, Paduan Suara Dialita, chór byłych więźniarek politycznych
<b>ELSAM</b>	Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat, Instytut Studiów i Rzecznictwa na Rzecz Społeczności
<b>ET</b>	eks-tahanan politik, były więzień polityczny
<b>G30S</b>	Gerakan Tiga Puluh September, Ruch 30 Września
<b>Gerwani</b>	Gerakan Wanita Indonesia, Ruch Kobiet Indonezyjskich
<b>Gestok</b>	Gerakan Satu Oktober, Ruch 1 Października
<b>Golkar</b>	golongan karya, tzw. grupy funkcyjne, następnie partia polityczna
<b>HIS</b>	Himpunan Sardjana Indonesia, Stowarzyszenie Indonezyjskich Uczonych
<b>Inrehab</b>	Instalasi Rehabilitasi, zakład rehabilitacyjny, późniejsza nazwa obozów pracy przymusowej dla więźniów politycznych
<b>IPT 65</b>	International People's Tribunal on the 1965 Crimes against Humanity, Międzynarodowy Trybunał Ludowy ds. Zbrodni przeciwko Ludzkości w Indonezji w 1965 roku
<b>ISSI</b>	Institut Sejarah Sosial Indonesia, Instytut Indonezyjskiej Historii Społecznej
<b>KAP-Gestapu</b>	Komite Aksi Pengganyangan Gerakan Tigapuluh September, Komitet Akcji na rzecz Zniszczenia Ruchu 30 Września
<b>KBG</b>	Komunis Gaya Baru, Komunizm w Nowym Stylu
<b>KKN</b>	korupsi, kolusi, nepotisme; korupcja, kumoterstwo, nepotyzm

<b>KKPK</b>	Koalisi Keadilan dan Pengungkapan Kebenaran, Koalicja na rzecz Sprawiedliwości i Ujawniania Prawdy
<b>Komnas HAM</b>	Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, Krajowa Komisja Praw Człowieka
<b>Komnas Perempuan</b>	Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, Krajowa Komisja ds. Przemocy wobec Kobiet
<b>KontraS</b>	Komisi untuk Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan, Komisja ds. Osób Zaginionych i Ofiar Przemocy
<b>Kopkamtib</b>	Komando Operasi Pemulihan Keamanan dan Ketertiban, Dowództwo Operacyjnego Przywracania Bezpieczeństwa i Porządku
<b>Lekra</b>	Lembaga Kebudayaan Rakyat, Institut Kultury Ludowej
<b>Manipol</b>	Manifesto Politik, Manifest Polityczny
<b>MFW</b>	Międzynarodowy Fundusz Walutowy
<b>MPRS</b>	Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara, Tymczasowe Ludowe Zgromadzenie Doradcze
<b>NU</b>	Nahdlatul Ulama, Odrodzenie Muzułmańskich Uczonych
<b>P4</b>	Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila, Przewodnik do Realizacji i Implementacji Pancasila
<b>Pangkopkamtib</b>	Panglima Kopkamtib, dowódca oddziału Kopkamtib
<b>Partindo</b>	Partai Indonesia
<b>PKI</b>	Partai Komunis Indonesia, Indonezyjska Partia Komunistyczna
<b>PMKRI</b>	Persatuan Mahasiswa Katolik Republik Indonesia
<b>PNI</b>	Partai Nasional Indonesia
<b>PR</b>	Pemuda Rakyat, Młodzież Ludowa
<b>RI</b>	Republik Indonesia
<b>RRI</b>	Radio Republik Indonesia
<b>Sekber Golkar</b>	Sekretariat Bersama Golongan Karya, Kolektywny Sekretariat Grup Funkcjonalnych
<b>Siskamling</b>	System Keamanan Lingkungan, System dla bezpieczeństwa środowiska
<b>SOBSI</b>	Sentral Organisasi Buruh Seluruh Indonesia, Wszechindonezyjska Organizacja Pracy
<b>Supersemar</b>	Surat Perintah Sebelas Maret, Rozkaz 11 marca
<b>TNI</b>	Tentara Nasional Indonesia, Siły Zbrojne Indonezji
<b>VOC</b>	Verenigde Oostindische Compagnie, Holenderska Kompania Wschodnioindyjska
<b>YPKP'65</b>	Yayasan Penelitian Korban Pembunuhan 1965/66, Fundacja Badań Ofiar Mordów 1965/66

## Słownik nazw i terminów

<b>abangan</b>	jaw. „czerwony”; umiarkowanie religijni muzułmanie będący wierni kulturze jawajskiej ( <i>kejawen</i> ), abangan raczej kierują się lokalnym <i>adat</i> niż prawem islamskim.
<b>adat</b>	prawo zwyczajowe.
<b>anak PKI</b>	ind. „dziecko PKI”; termin stosowany wobec członków rodzin członków PKI oraz osób posądzanych o sympatie komunistyczne.
<b>Bapak Pembangunan</b>	ind. „Ojciec Rozwoju”; nazwa nadana generałowi Suharto.
<b>Boven Digoel</b>	obóz założony w czasach kolonialnych przez Holendrów w 1927 roku na Nowej Gwinei, zamknięty w 1943 roku; Holendrzy zsyłali do niego bojowników walczących o niepodległość, więźniów politycznych, w tym komunistycznych przywódców; Sukarno umieszczał w nim rebeliantów występujących zbrojnie przeciwko RI.
<b>Cakrabirawa</b>	powołana przez Sukarno w 1962 roku straż prezydencka, składała się z członków wszystkich filarów sił zbrojnych.
<b>Cornell Paper</b>	pierwszy raport badawczy dotyczący masowych morderstw, sporządzony na Uniwersytecie Cornella przez troje amerykańskich naukowców: Ruth McVey, Fredericka Bunnella i Benedicta Andersona, pokazujący zamach jako wynik wewnętrznych konfliktów w indonezyjskiej armii, a także zimnowojenny kontekst zbrodni.
<b>dalang</b>	mistrz marionetek w tradycyjnym teatrze jawajskim ( <i>wayang</i> ).
<b>Demokrasi Terpimpin</b>	demokracja sterowana, nazwa odnosząca się do autokratycznych rządów Sukarno.
<b>desa</b>	ind. „wieś”; jednostka administracyjna zarządzana przez <i>kepala desa</i> .
<b>Gestapu</b>	skrót skonstruowany przez propagandystów Suharto na początku października 1965 roku w odniesieniu do G30S, mający budzić bezpośrednie skojarzenie z tajną policją III Rzeszy.
<b>gotong-royong</b>	jaw. „podnosić” oraz „razem”; tradycyjnie rozumiany jako duch zbiorowości wśród jawajskich sąsiadów, mający na celu poprawę sytuacji gospodarczej lokalnej wspólnoty i wzmocnienie więzi społecznych; wzajemna pomoc, zwykle praktykowana w lokalnych (wiejskich) społecznościach w całej Indonezji.
<b>iklas</b>	jawajskie słowo oznaczające stan pozostawiania w celowej i pożądanej obojętności, stanie oderwania i statycznego pogodzenia się z faktem śmierci bliskiej osoby; jeden z trzech stanów, obok <i>sabar</i> i <i>nrima</i> , związanych z doskonałością duchową, uważanych za esencję jawanizmu.

<b>jawanizacja</b>	kulturowa, językowa, społeczna i polityczna dominacja kultury jawajskiej na archipelagu indonezyjskim; rozprzestrzenianie się wiejskiej populacji jawajskiej gęsto zaludnionej Jawy na mniej zaludnione wschodnie części archipelagu; świadome lub nieświadome narzucanie jawajskich wzorców kulturowych w całej Indonezji.
<b>Kartini</b>	właśc. Raden Ajeng Kartini (1879–1904), jawajska arystokratka, działaczka na rzecz indonezyjskich kobiet, w tym przede wszystkim na rzecz dostępu do edukacji kobiet, zniesienia poligamii i dziecięcych małżeństw.
<b>kejawen</b>	mistyczny ruch, którego elementy obecne są na Jawie do dziś, odnosi się do praktyk związanych z tradycją, mitologią i wierzeniami jawajskimi i oznacza praktykowanie obrzędów oraz podtrzymywanie tradycji rdzennie jawajskich.
<b>kepala desa</b>	ind. „głowa wsi”; kierujący <i>desa</i> , odpowiednik wójta, wybierany w wyborach powszechnych.
<b>keramat</b>	ind. „święty”, „tabu”, „zakazany”, „pochodzący od bogów i dziedzictwa przodków”.
<b>Konfrontasi</b>	ind. „Konfrontacja”; zbrojny spór (1963–1966) o północne stany Kalimantanu między Indonezją a Malezją, wspieraną przez Wielką Brytanię, Australię i Nową Zelandię.
<b>korve</b>	przymusowa praca za niewielkim wynagrodzeniem bądź bez żadnej zapłaty.
<b>kyai</b>	uczony, ekspert specjalizujący się w islamie, traktowany z szacunkiem przez społeczność muzułmańską.
<b>Lubang Buaya</b>	ind. „krokodyla jama”; miejsce, w którym w nocy z 30 września na 1 października 1965 roku zamordowano i porzucono ciała wysokich rangą oficerów armii indonezyjskiej; obecnie teren Museum Pancasila Sakti.
<b>Manipol</b>	Manifesto Politik, Manifest Polityczny; przemówienie Sukarno z okazji Dnia Niepodległości w 1959 roku, ideologiczna podstawa systemu demokracji sterowanej ( <i>Demokrasi Terpimpin</i> ).
<b>monoloyalitas</b>	ind. „monolojalność”, termin oznaczający niezachwianą lojalność urzędników wobec państwa, wierność polityczną wobec tylko jednej partii, Golkar.
<b>Nasakom</b>	akronim Nasionalisme, Agama, Komunisme; nacjonalizm, religia, komunizm; slogan polityczny stworzony przez Sukarno, który próbował zjednoczyć różne frakcje w erze Demokracji Sterowanej.
<b>nrima</b>	jawajskie słowo oznaczające akceptowanie wszystkiego, co spotyka człowieka w życiu; jeden z trzech stanów, obok <i>sabar</i> i <i>iklas</i> , związanych z doskonałością duchową, uważanych za esencję jawanizmu.

<b>Orde Baru/Orba</b>	Nowy Porządek, nazwa ukuta w 1966 roku dla reżimu wojskowego Suharto.
<b>Orde Lama/Orla</b>	Stary Porządek, nazwa stworzona w 1966 roku dla określenia rządów prezydenta Sukarno.
<b>Pahlavan Revolusi</b>	ind. „Bohaterowie Rewolucji”; nazwa siedmiu wysokich rangą oficerów zamordowanych przez G30S.
<b>Pancasila</b>	z sanskrytu „Pięć Zasad”; narodowa ideologia indonezyjska, ogłoszona przez Sukarno, pierwszego prezydenta RI, 1 czerwca 1945 roku podczas obrad BPUPK.
<b>pembangunan</b>	ind. „rozwój”; hegemoniczny dyskurs o państwowym rozwoju uzasadniał przemoc reżimu Suharto.
<b>Peristiwa G30S/PKI</b>	ind. termin oznaczający wydarzenia z nocy z 30 września na 1 października 1965 roku, kiedy zamordowano siedmiu wysokich rangą oficerów, określający te wydarzenia jako zdradę PKI.
<b>Peristiwa Madiun</b>	ind. „Zdrada z Madiun”, znana też jako Pemberontakan Partai Komunis Indonesia 1948, czyli Bunt Indonezyjskiej Partii Komunistycznej 1948.
<b>pesantren</b>	islamskie szkoły z internatem, najstarszy system edukacji na archipelagu indonezyjskim; odegrał ważną rolę w rozprzestrzenieniu się islamu; zwykle prowadzone przez <i>kyai</i> , przy asyście <i>santri</i> ; to nie tylko ważny element nauczania islamskiego, ale także oddziaływania społecznego i utrzymywania wpływu <i>kyai</i> w lokalnym środowisku.
<b>Petrus</b>	<i>Penembakan misterius</i> , ind. „tajemnicze zabójstwa”, zabójstwa członków ulicznych gangów, popełniane przez wynajęte przez służby reżimu Suharto zorganizowane grupy przestępcze w latach osiemdziesiątych XX wieku; szacuje się, że zamordowanych zostało wówczas w ten sposób od pięciu do dziesięciu tysięcy członków i rzekomych członków gangów kryminalnych, przestępców, recydywistów.
<b>polityka „pływającej masy”</b>	<i>Massa mengambang</i> , oficjalna koncepcja ABRI, popularyzowana przez prominentnego generała Aliego Moertopo; celem było odcięcie społeczeństwa od wszelkich wpływów politycznych i jednocześnie jak najszersze włączenie obywateli do organizacji państwowych, tworzonych zgodnie z założeniami reżimu i przez niego.
<b>preman</b>	zbiorcza nazwa dla członków zorganizowanych gangów, półświatka, działających na styku władzy państwowej i przestępczości, wywierających wpływ na władzę polityczną.
<b>Reformasi</b>	ind. „Reformacja”; okres po upadku reżimu Suharto 21 maja 1998 roku, trwający do 2004 roku; czas intensywnych reform politycznych i społecznych, silnego rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, stałego ożywienia i wzrostu gospodarczego po

	kryzysie, a także wielu reform wprowadzonych w celu wzmocnienia ochrony praw obywatelskich.
<b>Revolusi</b>	także Perang Kemerdekaan Indonesia, Indonezyjska Rewolucja Narodowa, Indonezyjska Wojna o Niepodległość.
<b>sabar</b>	ind. „cierpliwy”; jeden z trzech stanów, obok <i>nrima</i> i <i>iklas</i> , związanych z doskonałością duchową, uważanych za esencję jawanizmu.
<b>santri</b>	konserwatywni, wysoce rygorystyczni muzułmanie; także uczeń/uczniowie <i>pesantren</i> .
<b>santjaji-santjaji</b>	specjalne wykłady dla więźniów politycznych w przymusowych obozach pracy oraz obowiązkowe po ich zwolnieniu z obozów, podczas których objaśniano im zasady Pancasila oraz, w zależności od wyznania więźniów, zasady islamu bądź chrześcijaństwa.
<b>sawah</b>	system uprawy ryżu, pola ryżowe oraz związana z tym agrokultura jawajska.
<b>slametan</b>	podstawowy rytuał w <i>kejawen</i> , symbolizujący społeczną jedność uczestniczących w nim osób, polegający na zaproszeniu krewnych, przyjaciół i sąsiadów na uroczystość. Slametan rozpoczyna modlitwa, potem następuje wspólny posiłek. Rytuał jest wykonywany, by uczcić wydarzenia związane z życiem rodzinnym bądź wiejskim.
<b>tapol</b>	od ind. „tahanan politik”, więzień polityczny.
<b>Tapol</b>	brytyjska organizacja pozarządowa.
<b>Tetralogi Buru</b>	literacka tetralogia napisana przez indonezyjskiego autora Pramoedyę Ananta Toera, więźnia politycznego, podczas jego osadzenia w obozie pracy przymusowej na wyspie Buru
<b>Transmigrasi</b>	program przesiedleńczy, zapoczątkowany przez holenderskich kolonizatorów, polegający na przenoszeniu mieszkańców z gęsto zaludnionych wysp (głównie z Jawy) na te o mniejszej populacji we wschodniej części archipelagu.
<b>ulama</b>	islamski uczyony, autorytet religijny; osoba sprawująca symboliczną władzę w indonezyjskim społeczeństwie muzułmańskim; właściciel bądź osoba stojąca na czele <i>pesantren</i> , czyli muzułmańskiej szkoły z internatem.
<b>unit</b>	ind. „jednostka”, „oddział”; nazwa stosowana na określenie obozów pracy przymusowej dla więźniów politycznych na wyspie Buru.
<b>wayang</b>	tradycyjny jawajski teatr lalek.