

Katarzyna Marta Głąb

SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny, Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych¹
KITLV, Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies, Leiden
ORCID: 0000-0002-6395-2960

PAMIĘĆ SPLĄTANA. REFLEKSJE NA TEMAT PAMIĘCI O MASOWYCH MORDACH Z 1965 ROKU W INDONEZJI²

■ WPROWADZENIE

W artykule poruszam problemy polityki pamięci i dyskursu publicznego dotyczące trudnej przeszłości Indonezji i określonych tego skutków, czyli luk w pamięci zbiorowej narodu oraz wykluczenia określonych grup społecznych. Możliwie zwiążę przedstawiam fragment ogólniejszego obrazu indonezyjskiej pamięci kulturowej dotyczący krwawych wydarzeń z 1965 roku. Analizuję, w jaki sposób polityka pamięci reżimu Suharto i retoryka antykomunistyczna przyczyniły się do trwałego milczenia, zmywy społecznej i społecznego wyparcia (*social denial*, Zerubavel 2006) pamięci o masowych mordach z lat 1965 i 1966 w Indonezji. Metafora splątanej pamięci służy oddaniu konfliktowego i rywalizującego charakteru wspomnień poszczególnych grup oraz zawilej sieci powiązań między pamięcią prywatną, obowiązującą narracją historyczną a lokalnymi uwarunkowaniami kulturowymi.

W Indonezji wydarzeniami formującymi pamięć zbiorową są, oprócz czasów kolonialnych, te związane z latami 1965 i 1998, czyli początkiem i końcem autorytarnych rządów generała Suharto. W Indonezji w 1965 roku, zaledwie w dwadzieścia lat po uzyskaniu niepodległości, z wydatną pomocą Stanów Zjednoczonych oraz przy współudziale bądź aprobachie Wielkiej Brytanii i Australii, ustanowiono reżim militarny. Na przełomie 1965 i 1966 roku, w ciągu kilku miesięcy, Suharto dokonał eksterminacji członków PKI (Partai Komunis Indonesia, Indonezyjska Partia Komunistyczna), ich zwolenników i tzw. komunistów, czyli osób podejrzewanych o sprzyjanie

¹ E-mail: kglab@swps.edu.pl

² Badania opisane w artykule zostały przeprowadzone w ramach projektu 2019/33/N/HS2/02270 „Krajobraz ludzkiej i nie-ludzkiej pamięci w post-autorytarnej Indonezji”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

komunistom. Masowo mordowano także osoby należące do mniejszości chińskiej, bardzo często zaliczane do członków PKI bądź sympatyków komunistów, niezależnie od tego, czy było to prawdą, czy też tylko zwykłym pomówieniem. Za zwolenników komunizmu przyjęto uważać członków wszelkich masowych organizacji stowarzyszonych z PKI, w tym przede wszystkim Gerwani (*Gerakan Wanita Indonesia*, Indonezyjski Ruch Kobiet) oraz Lekra (*Lembaga Kebudayaan Rakyat*, Instytut Kultury Ludowej), i wielu innych, w tym zrzeszających ówczesną inteligencję.

Pretekstem do zabójstw były wydarzenia w nocy z 30 września na 1 października 1965 roku, gdy napastnicy z „Ruchu 30 Września” (*Gerakan Tiga Puluh September*, G30S) porwali i zabili siedmiu wysokich rangą oficerów, w tym dowódcę armii generała Achmada Yaniego. Ciała wrzucili do dołu w miejscu znanym jako Lubang Buaya, niedaleko Dżakarty (zob. Anderson, McVey, Bunnell 1971: pierwsza krytyczna analiza wydarzeń z 30 września, tzw. Cornell Paper). O zamordowanie oficerów i próbę zamachu stanu obwiniono wyłącznie PKI. Do dziś badacze nie mają pełnej wiedzy o tym, co się wówczas wydarzyło, a istnieje co najmniej kilka interpretacji tych zdarzeń (zob. Zurbuchen 2002). Jest tylko pewne, że doprowadziły one do masowej przemocy i śmierci setek tysięcy ludzi (zob. Cribb 1990, 2004; Kammen, McGregor 2012; Melvin 2018; Robinson 2018; Wieringa, Melvin, Pohlman 2019).

Propaganda reżimu tak szeroko zdefiniowała grupę polityczną – komunistów, że zaliczeni do niej zostali „codzienni” wrogowie, niezależnie od ich faktycznej przynależności politycznej. Używany dowolnie i „rozciągle” termin „komunista” stał się katalizatorem uwalniającym długo narastające antagonizmy, które bardzo niewiele miały wspólnego z polityką (Rafter 2016: 85). Ofiarami zbrodni padały czasem osoby, które przypadkowo wskazywano jako komunistów, lub osoby błędnie rozpoznawane jako poszukiwani komuniści bądź ich sympatycy (zob. Wieringa 2002).

Stopniowo krąg ofiar powiększał się i oprócz powodów „czysto politycznych” pojawiały się inne – bezpodstawne zarzuty o udział w grupie G30S służyły jako pretekst do aresztowań i torturowań, prześladowań i mordów popełnianych w rzeczywistości z powodów klasowych, związanych z płcią, etnicznych i religijnych. Tym samym masowe zbrodnie z 1965 roku i ich następstwa charakteryzują się wysoką interseksjonalnością (zob. Głąb 2019). Wszystkie preteksty do zbrodni nie tylko krzyżowały się, zazębiały, ale kumulowały i wzajemnie wzmacniały. Rzeczywiste i wymaginowane argumenty przeciwko szeroko pojętemu ruchowi komunistycznemu odwoływały się do sfery kulturowej, religijnej i społeczno-ekonomicznej (Robinson 2017). W literaturze najczęściej podaje się liczbę miliona zamordowanych, co wynika z przygotowanego w 1966 roku raportu z dochodzenia zleconego przez generała Suharto. Ten dokument jednak nigdy nie został upubliczniony (Cribb 2002). Według różnych szacunków liczba ofiar waha się od pięciuset tysięcy (przykł. Pohlman 2017) do nawet dwóch milionów (Sulistyo 2000). Ponadto przyjmuje się, że tysiące osób zaginęło, a tysiące osób zostały bezpodstawnie uwięzione i torturowane, i przebywały w tragicznych warunkach w więzieniach oraz

przymusowych obozach pracy nierzadko do końca lat dziewięćdziesiątych XX wieku (Roosa 2006, 2020). Najbardziej znanym miejscem deportacji 10 tys. osób jest wyspa Buru w archipelagu Moluków, na której zbudowano łącznie 21 obozów pracy (Adam 2019) oraz obóz dla kilkuset kobiet w Plantungan na środkowej Jawie (zob. Lestariningsih 2011). Trudne warunki środowiskowe, tj. umiejscowienie obozów w dżungli, w górach, w otoczeniu dzikich zwierząt stanowiły naturalne bariery i czyniły ucieczkę bardzo utrudnioną. Niewolnicza praca, codzienna przemoc, a dodatkowo głęboka izolacja i zachowanie miejscowej ludności, która miała rozkaz przyprowadzać zbiegów do obozu bądź od razu zabijać, sprawiły, że wielu więźniów nie przeżyło niewoli. Obozy nazywa się często „indonezyjskim tropikalnym Gułagiem” (zob. Kessler 1978; Budiardjo 1996).

Masowych zabójstw dokonało przede wszystkim indonezyjskie wojsko w ramach przejścia rządów w państwie, przy współudziale licznych bojówek paramilitarnych i organizacji cywilnych, w tym religijnych (muzułmańskich i chrześcijańskich). Wskutek tego oraz za sprawą kulminacji ogromnego kryzysu politycznego, gospodarczego i międzynarodowego do władzy doszedł generał Suharto wraz z armią, a dotychczasowy prezydent Sukarno został odsunięty od polityki. Mimo że od masowych mordów minęło ponad 50 lat, zabójstwa z 1965 roku pozostają w centrum konfliktów pamięci. W trakcie rządów Suharto wszelkie przejawy sprzeciwu wobec oficjalnej polityki historycznej były surowo tłumione.

W Indonezji, 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 na wyjaśnienie i rozliczenie zbrodni reżimu, w tym masowych zbrodni z lat sześćdziesiątych. Od tego czasu możliwe jest w Indonezji badanie i dokumentowanie zbrodni z 1965 roku (badania były także prowadzone w czasach reżimu, ale ich wyniki nie mogły być upubliczniane). Choć w indonezyjskich i zagranicznych ośrodkach naukowych masowe morderstwa z 1965 roku doczekały się już znaczących opracowań i choć ostatnie lata przyniosły rozwój multidyscyplinarnych studiów nad historią Indonezji tego czasu, wciąż 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 całkiem niedawna publikowane są prace dotyczące procesów pamięciowych. W ciągu ostatnich lat ukazały się ważne publikacje, analizujące pamięć o 1965 roku w wielu kontekstach: pojednania w Indonezji (Zurbuchen 2005; Bräuchler 2009), militarnej polityki historycznej i propagandy (McGregor 2007; Wieringa, Katjasungkana 2018), spuścizny po zbrodniach reżimu i ich podobieństwa do innych przypadków masowych zbrodni w wymiarze międzykulturowym (McGregor, Melvin, Pohlman 2018), ale także odnoszących się do postpamięci (Setiawan 2018, Leksana 2020a) czy udziału sztuki jawańskiej w dyskursie pamięciowym o zbrodniach (Lis 2018).

Niezwykle ważne są prace Saskii Wieringi (2002, 2009) i Annie Pohlman (2015, 2017), przybliżające, na podstawie setek przeprowadzonych wywiadów, problem form seksualnej przemocy wobec kobiet i dziewcząt; Vanessy Hearman (2018) i Grace Leksany (2020b) analizujące wspomnienia mieszkańców niewielkich obszarów wiejskich Jawy Wschodniej, co pozwala stworzyć „żywy obraz” zabójstw; czy też Soe Tjen Marching, która kreśli portret ofiar na szerokim tle, włączając do tego obrazu także dzieci byłych więźniów politycznych (2017). Wymienione publikacje, wydawane poza Indonezją, są w zasadzie niedostępne dla Indonezjczyków, ale i w Indonezji obok wspomnień byłych więźniów politycznych i ich rodzin (przykł. Pramoedya Ananta Toer 1997; Setiawan 2003a; Suparman 2006; Bustam 2008; Wardaya 2011; Moeljono 2017) są dostępne w języku indonezyjskim naukowe opracowania dotyczące tragicznych wydarzeń z 1965 roku, w których obecna jest tematyka pamięci (zob. Roosa i in. 2004; Adam 2009; Lestariningsih 2011; Kolimon, Wetangterah 2012; Mariana 2015).

Mimo tego, że prowadzi się coraz więcej badań nad tragedią indonezyjską, wiedza na temat wydarzeń w Indonezji w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku upowszechnia się bardzo wolno. W Polsce temat masowych mordów z 1965 roku nie jest szerzej znany, także wśród badaczy. Moje badania terenowe na temat konfliktów pamięci, jakie prowadziłam w latach 2018–2020 na środkowej Jawie (region Temanggung) i na wyspie Buru w archipelagu Moluków, dostarczają danych do analizy pamięci o 1965 roku z wykorzystaniem narzędzi właściwych nauce, ale też – podobnie jak cytowane wyżej opracowania – są one swego rodzaju zadośćuczynieniem ofiarom za wcześniejszy brak tej formy upamiętnienia przez naukę.

■ KOMUNISTA ZAWSZE ZDRAJCĄ – POLITYKA RZĄDU SUHARTO

Reżim wojskowy przez lata głosił, że eliminacja komunistów była konieczna, aby uchronić naród i państwo przed komunistyczną zdradą i zarazą. Choć reżim Suharto upadł, nadal dominuje polityka historyczna ukształtowana za jego czasów, co skutkuje polaryzacją pamięci w społeczeństwie indonezyjskim. Z jednej strony jest to obsesyjny wręcz lęk, że komunizm może powrócić i zagrozić utrzymaniu jedności tego niezwykle zróżnicowanego kraju, a z drugiej strony pojawia się obecnie swego rodzaju wręcz fascynacja komunizmem. Znajduje ona swoje odzwierciedlenie w cyfrowej kulturze popularnej, ale także i w opracowaniach naukowych, publikowanych przez najważniejsze instytucje badawcze w Indonezji, w których podejmuje się dyskusje na temat skutków możliwej wygranej partii komunistycznej w 1965 roku i dalszych losów Indonezji, jakie spowodowałaby ta wygrana. Obok tego pojawia się nostalgia za czasami 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 – taką nostalgię za dawnym ustrojem można przecież także obserwować

w większości europejskich społeczeństw postkomunistycznych (zob. Modrzejewski, Sznajderman 2002).

Nieprzejednana retoryka demonizowania komunistów i domniemyanych komunistów oraz lokalne nieporozumienia i konflikty interesów sprawiły, że zabójcami stali się zwykli ludzie (Taylor 2003: 357). W tej nadzwyczajnej sytuacji, w jakiej znalazła się wówczas Indonezja, sprzeczne interesy społeczne, religijne, ekonomiczne i polityczne zostały cynicznie wykorzystane przez reżim do zachęty do masowych mordów.

Pancasila, czyli pięć zasad stanowiących podstawę ideologiczną Republiki Indonezji, (czasem nazywana też filozofią, religią, esencją tożsamości indonezyjskiej), ogłoszona przez Sukarno wraz z proklamacją niepodległości w 1945 roku, od 1965 roku stała się bronią Suharto przeciwko wrogom politycznym. Działo się tak głównie za sprawą pierwszej zasady, głoszącej konieczność „wiary w jednego Boga” (*Ketuhanan Yang Maha Esa*). Komuniści w propagandzie reżimu byli *anti-Pancasila*, występowali przeciwko państwu i narodowi, ponieważ byli niewierzący (*tidak beragama*), ateistyczni (*atheis*), skierowani przeciwko Bogu (*anti-Tuhan*), a ponadto byli zdrajcami (*pengkhianat*), bestiami (*biadab*), diabłami (*iblis*) i psami (*asu*), dzikimi zwierzętami (*hewan ganai*), a kobiety Gerwani nierzadko dziwkami (*pelacur*) (zob. Melvin 2018). W ten sposób podżegano społeczności muzułmańskie, i nie tylko, do wzięcia odwetu na komunistach za zbrodnie dokonane rzekomo przez nich na generałach (Wieringa 2009).

Bez propagandy, bez silnej mowy nienawiści, likwidacja PKI i lewicy w Indonezji nie mogłaby zostać skutecznie przeprowadzona. W krajowej audycji radiowej już 1 października 1965 roku Suharto użył słów, które były następnie powtarzane tysiące razy na całym archipelagu. Posłużył się między innymi zwrotem, że PKI jako ruch kontrrewolucyjny (czyli skierowany przeciwko republice) musi zostać zniszczona „aż do samych korzeni” (*menumpas PKI sampai ke akar-akarnya*) i „unicestwiona na strzępy”. Zdaniem generała należało usunąć cały komunistyczny ruch w Indonezji z jego korzeniami. W swojej retoryce przypomina to nazistowskie „ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej” i to, co Zygmunt Bauman nazywa działalnością „ogrodniczą”, której celem jest „wielka wizja lepszego i radykalnie odmienionego społeczeństwa” (Bauman 1991: 34).

Pod rządami Suharto antykomunizm stał się „religią” państwową, wraz ze świętymi miejscami, rytuałami i datami, wyznaczającymi „dni świąteczne”, z których większość jest wciąż obecna w życiu publicznym Indonezji. W ramach tej „religii” reżim wznosił ogromne „sanktuarium” – Museum Pancasila Sakti w Dżakarcie Południowej – gdzie gloryfikuje się zamordowanych generałów jako bohaterów i wskazuje na komunistów jako zdrajców państwa i morderców. W ten sposób reżim Suharto stworzył mistyczną narrację, tworząc z niej mit założycielski państwa, uzasadniający represyjną politykę ciągle obecnym zagrożeniem ideologią komunistyczną. Gwarancją bezpieczeństwa publicznego i jedności państwa miała

być eliminacja tego zagrożenia. Główna narracja armii głosiła, sięgając do historii komunistycznego buntu z czasów walki o niepodległość, że PKI od początku i zawsze była bandą niereligijnych zdrajców narodu, represjonujących „niewinnych” muzułmanów, których uratować mogła tylko heroiczna armia (Wieringa, Katjasungkana 2018: 60). Sięgano po tzw. zdradę z Madiun w 1948 roku, gdy podczas walk przeciwko Holandii w latach 1945–1949, nieuznającej indonezyjskiej niepodległości, doszło do krwawego konfliktu pomiędzy siłami lewicowymi i muzułmańskimi. Komuniści, chcąc przejąć władzę w republice, zamordowali wówczas 240 muzułmańskich przywódców religijnych. W odwecie przez region przetoczyły się antykomunistyczne pogromy, w których zginęło kilkanaście tysięcy osób (zob. Ricklefs 1993).

Celem reżimu Suharto było zbudowanie świata z nieustanną obecnością potencjalnego zagrożenia komunizmem. W świecie takiego dyskursu, świecie *fantasy*, aż do późnych lat dziewięćdziesiątych członkowie partii komunistycznej mieli rzekomo knuć w ukryciu i organizować się w podziemiu, wciąż przygotowując się do obalenia rządu. Według armii i służb specjalnych rzekomi komuniści działali bardzo sprytnie, stosując podstępą taktykę, tworząc bardzo tajną organizację, niemożliwą do wykrycia. Stąd nazywano ją „organizacją bez formy”. Określenie to, często stosowane, stało się akronimem OTB (*Organisasi Tanpa Bentuk*). Propaganda szerzyła nieustannie informacje o działającym w ukryciu ruchu komunistycznym, czyniąc tym samym piekłem życie tych, którzy przetrwali czystki i walczyli o choćby minimalnie godne życie w społeczeństwie.

Według propagandy reżimu „wirus komunizmu” przekazywany był z pokolenia na pokolenie, więc „zainfekowane” były nim nie tylko ofiary masowych zbrodni, ale również ich potomkowie. Latami piętnowano rodziny zamordowanych i więźniów politycznych. Dzieci byłych więźniów politycznych nie rozumiały, dlaczego są tak traktowane i dlaczego odmawiano im życia, jakie wiedli ich rówieśnicy, dlaczego obowiązuje ich szereg formalnych i nieformalnych ograniczeń, dlaczego nazywa się ich *anak PKI* (dosł. „dziecko PKI”). W rezultacie młodzi ludzie, którzy być może nawet jeszcze nie urodzili się w czasie rzekomego zamachu stanu w 1965 roku, w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych musieli nadal żyć z silnym piętnem społecznym. To nieuchronnie zebrało ogromne emocjonalne żniwo (zob. Lemelson, Ninik, Emily 2010).

■ HISTORIA, KTÓRA SIĘ NIE WYDARZYŁA. OFICJALNA HISTORIOGRAFIA I PODRĘCZNIKI HISTORII

Reżimowa wersja historii narodowej uciszyła w Indonezji głosy tych, których reżim uważał za przeszkadzających i stwarzających zagrożenie dla swoich rządów. Po upadku Suharto próbowano, podejmując różne działania, „przepisać” historię, żywo dyskutując, co należy dodać, a co usunąć w nowej wersji historii Indonezji.

Dyskusja była bezprecedensowa. Chociaż wciąż funkcjonowały instytucje powstałe za rządów Suharto, to nic nie było w stanie zatrzymać demokratyzacji prasy i postępującej autonomii regionalnej. Debata wybuchła w zasadzie natychmiast po upadku reżimu i stanowiła atak na jego wiarygodność, zwłaszcza na centralną pozycję zajmowaną przez samego Suharto – do tej pory „ojca narodu i rozwoju narodowego”. Z początkiem *Reformasi*, w otwartej dyskusji zakwestionowano dotychczasowe wielkie narracje o historii kraju i domagano się przeprowadzenia szeroko zakrojonych badań dotyczących zwłaszcza największych kryzysów, które wydarzyły się w początkowych latach funkcjonowania republiki (van Klinken 2001). Po tym, jak wraz z reżimem upadł mit jednolitej Indonezji, historycy, nakarmieni wcześniej wielkością i chwalebą historią swojej ojczyzny, zauważyli, jak bardzo w zasadzie ich kraj jest podzielony. Chodziło nie tylko o różnorodne regionalne żądania autonomiczne i chęć secesji, ale także o żądania demokratycznych bądź teokratycznych rządów (Taylor 2008: 314).

W obowiązujących podręcznikach do historii postkolonialną historię Indonezji można odczytać jako serię kryzysów zagrażających jedności narodowej, które w odpowiednim czasie i we właściwy sposób zostały rozwiązane dzięki interwencji wojska. Oficjalna narracja historyczna przedstawia to jako jedną ciągłą walkę narodu o indonezyjskie państwo przeciwko wielu wrogom – najpierw Holendrom-kolonializatorom, potem Japończykom, a potem wrogom wewnętrznym, takim jak komuniści i separatyści. Taka wersja historii narodowej uciszyła w Indonezji głosy tych, których reżim uważał za przeszkadzających i stanowiących niebezpieczeństwo dla panujących rządów.

Po upadku reżimu pisanie historii na nowo skupiało się wokół tematu decentralizacji i otwarcia możliwości dla różnych grup, które wcześniej nie miały szans zaistnieć w narracji historycznej. Trudno jednak powiedzieć, że to ożywione zainteresowanie historią zakończyło się sukcesem. Ta zmiana spowodowała, że pisano historię z perspektywy lokalnej, co niejako zastępowało narrację ogólnonarodową wielością narracji niecentrycznych (wersjami lokalnymi), które wcześniej nie były reprezentowane w dyskursie. Taufik Abdullah skrytykował jednak to działanie, pozytywne w zamyśle, ale w efekcie nieprzyczyniające się do głębszego zrozumienia historii, ale raczej do wspierania lokalnych autonomii i lokalnej władzy (Abdullah 1990). Według niego, gdy otworzono temat G30S po upadku reżimu, granice profesjonalizmu, ambicji politycznych, arogancji i naiwności zatarty się, a wszelakiego rodzaju historycy „nową historię” pisali w duchu „tylko ja znam prawdę” (Taufik Abdullah podczas wykładu w Salihara, 26.01.2016, za: Aryono 2016).

Wydarzenia związane ze śmiercią tysięcy ludzi zostały zupełnie pominięte w debatach dotyczących nowej narracji historycznej a także podczas pisania nowych podstaw programowych do nauczania historii w szkołach podstawowych i średnich. Wyraźnie nie ma jeszcze miejsca na narracje inne od tej, która obowiązywała za czasów reżimu. Temat G30S i masowych mordów pozostaje

największym problemem historiografii indonezyjskiej. Skutkiem tego nie może ona do dziś uchodzić za wiarygodną, jeśli usuwa się z niej istotne dla historii państwa wydarzenia. Do dziś brak także pracy, która analizowałaby kompleksowo przemoc państwa kolonialnego i jego opresyjne instytucje oraz jego postkolonialne dziedzictwo. Henk Schulte Nordholt, Bambang Purwanto i Ratna Saptari (2008) zwracają uwagę, że holenderscy historycy kolonialni niechętnie opisywali brutalny charakter rządów kolonialnych i sposób, 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. Co jeszcze istotne w ocenie stanu historiografii indonezyjskiej, to stan utrwalenia w społeczeństwie przez dekady obsesyjnego przekonania reżimu, że do dobrobytu można dojść wyłącznie wtedy, kiedy osiąga się jedność społeczno-polityczną, wykorzystując 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 wydźwięku moralnym, jak przykładowo walkę z wrogami wewnętrznymi dążącymi do separacji i dezintegracji narodu indonezyjskiego w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, „integrację” Timoru Wschodniego w ramach jego obrony przed rzekomym niebezpieczeństwem komunistycznym czy „wyzwolenie” Papui Zachodniej. We wszystkich tych historycznych zmaganiach armia zajmuje centralną pozycję, walcząc 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” (Nordholt, Purwanto, Saptari 2008: 15). Tym samym nie mamy do czynienia z istnieniem historii społecznej, historii przekazywanej 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 dalej autorzy, pisana przez jawajskiego historyka, byłaby przede wszystkim historią chłopów na wsi i ich biedy, walki z niesprawiedliwością, wyobcowaniem politycznym, gospodarczym i społecznym, i wykorzystywaniem najpierw przez przedkolonialnych władców, potem władze kolonialne, a następnie zaniedbaniem przez postkolonialne rządy Sukarno, które pogłębiły strukturalne ubóstwo, po czym nastąpiły autorytarne rządy Suharto.

Podręczniki do historii wciąż powtarzają tę samą wersję wydarzeń z 1965 roku, stosując termin „G30S/PKI”. To oznacza przypisanie partii komunistycznej całej winy za przeprowadzenie próby zamachu, choć naukowcy są zgodni, że winy za zamach nie można przypisać jednoznacznie komunistom. W podręcznikach nie ma słowa o masowych mordach, co powoduje ogromną lukę pamięciową

w społeczeństwie. Do dzisiaj szkolna edukacja historyczna jest wciąż pełna wykreowanych przez reżim wojskowy mitów o heroicznej walce o niepodległość, które zapewniły ideologiczną podstawę roli wojska w ustroju politycznym i życiu społecznym w Indonezji. Odzwierciedla historię wojskowości, a nawet historię policji, a przedstawiana w niej historia kraju sprowadza się do walki zbrojnej. W każdym z podręczników do historii odnajdziemy militarystyczne odcienie i symbole, a ich treść jest przeładowana militarnym słownictwem (Naredi 2019). Jest to doskonały przykład używania edukacji szkolnej do budowania tożsamości narodowej na miarę jedności narodowej. Z tego też względu w tak rozumianej i uprawianej edukacji historycznej nie ma miejsca na krytyczne spojrzenie na własny naród i jego historię i sprowadza się ona jedynie do prostego przyswajania podawanych faktów. Oczywiście, problemy, z którymi boryka się Indonezja, często występują także w innych częściach świata. W wielu krajach podręczniki szkolne prezentują nazbyt nacjonalistyczną wizję historii i zawierają jeden „najlepszy” i „najbardziej odpowiedni” autorytatywny model narracji (zob. Jaskułowski, Majewski, Surmiak 2018). Nie ma w nich miejsca na różnorodność narracji, odmienne ujęcia tak trudnego tematu, jak zbrodnie na rodakach, nie ma miejsca na kontekstualizację sytuacji społecznych, jest jedynie czarno-białe przedstawianie wybiórczo podawanych faktów historycznych, bez miejsca na ich krytyczną analizę (zob. Burszta i in. 2019). Treści historyczne są postrzegane jako niepodważalne, niepodlegające dyskusji i obiektywne. W efekcie tak skonstruowane podręczniki stają się narzędziem propagandowym, a nie narzędziem umożliwiającym konstruktywne i krytyczne myślenie i refleksję (por. Carretero, Rodríguez-Moneo, Asensio 2012). Indonezyjskie podręczniki do historii stawiają uczniów przed wąską, wybiórczą, bezkrytyczną wizją otaczającego ich świata. Stosowane metody i techniki akcentowania lub wyciszenia pewnych aspektów historii Indonezji odgrywają ważną rolę w konstruowaniu określonej wizji tożsamości zbiorowej, dla której historia jest legitymizowana ideologicznie jako „historia narodowa”.

■ PRAKTYKI SPLĄTANIA

Proces wyboru w danej kulturze tego, co najważniejsze do zapamiętania, okazuje się bardzo skomplikowany lub bardzo prosty, jeśli jest dyktowany ideologicznymi i politycznymi motywacjami. Najostrzejsze konflikty wokół pamięci o niezbyt chwalebnej przeszłości wiążą się z tym, co trzeba pamiętać i jak ma być to zapamiętane, a co należy zapomnieć, oraz kto ma prawo do tego, żeby pisać o pamięci i jak ma o niej pisać. Celem polityki pamięci jest zaprogramowanie procesu pamiętania i zapominania tak, by następował w określonym kierunku. Chodzi o projektowanie pamięci historycznej społeczeństwa, stąd pamięć a nie historia sama w sobie jest tutaj celem. Główną rolę w tym procesie odgrywają przedstawiciele szeroko pojętej władzy, którzy posiadają niekwestionowaną zdolność modelowania kształtów

zbiorowej pamięci i wyobraźni. Do tej grupy, którą Pierre Bourdieu nazwał właścicielami władzy symbolicznej (Bourdieu 1991: 23), należą politycy, dziennikarze, publicyści, pisarze, artyści i pozostali twórcy opinii publicznej czy też inni, którzy tworzą dyskurs publiczny w danym czasie. Ale polityka pamięci to także wszelkie świadome i nieświadome, intencjonalne i przypadkowe działania, prowadzące do ugruntowania i wzmocnienia pamięci zbiorowej albo do jej zmiany. W tym rozumieniu politykę pamięci prowadzą wszyscy, a z rywalizujących różnorodnych obrazów przeszłości wyłania się jeden wspólny (o kompleksowym ujęciu polityki pamięci zob. Nijakowski 2008). Takie rozumienie polityki pamięci zakłada wypracowanie pewnego konsensusu w społeczeństwie, ale nie wyklucza, że w tym obrazie przeszłości ścierają się nieustannie różnorodne pamięci.

Indonezyjczycy przez lata nie kwestionowali rządowej wersji wydarzeń i nadal w zasadzie jej nie podważają. W mediach utrzymywano przekonanie o mistycznych narodzinach reżimu, nigdy jednocześnie nie wyjaśniając, w jaki sposób została zniszczona PKI i ruch lewicowy w państwie. W wyniku powszechnego terroru wojskowego i zapaści gospodarczej, w jakiej znajdowała się Indonezja w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, jej społeczeństwo stało się, zgodnie z zamierzeniami reżimu, cichą apolityczną „pływającą masą” (Moertopo 2005: 48), skupioną jedynie na tym, żeby przeżyć (Heryanto 1999). Uwaga społeczeństwa została następnie nakierowana na gwałtowny rozwój gospodarczy, na intensywne i imponujące inwestycje, których skutkiem była szybka poprawa warunków życia. Pod rządami reżimu obywatele poczuli, że ich kraj się zmienia na lepsze, co wpłynęło na ich poczucie bezpieczeństwa i akceptację dla działań armii. Reżim trzymał społeczeństwo w niewiedzy, stosując agresywną propagandę. Indonezyjczycy zauważali ogromne inwestycje drogowe, mostowe, powstające fabryki, a wraz z nimi szkoły i szpitale, ale nie zauważali (bądź nie chcieli tego widzieć), że niejednokrotnie te inwestycje przykrywały masowe groby „komunistów” i były prowadzone z pomocą niewolniczej siły, którą stanowili więźniowie polityczni. W konsekwencji tej mieszanki propagandy, strachu przed przemocą państwową i jednocześnie odczuwanej poprawy warunków życia, w Indonezji wykształciła się swoista symbioza społeczeństwa z reżimem wojskowym.

Ofiary reżimu, ocalali z tortur byli więźniowie polityczni z wyspy Buru, to dziś osoby w podeszłym wieku, w złym stanie zdrowia, najczęściej żyjące w biedzie, bardzo często będące na łasce dalszej lub bliższej rodziny po utracie własnych nieruchomości i ruchomości podczas masowych aresztowań, nie mieszkające we własnych domach. Jakże zatem niebezpieczeństwo mogłoby 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 ofiary są niegroźne, to dzieci i wnuki mogłyby pomyśleć o zemście, zażądać odszkodowań finansowych

lub oddania zagrabionych majątków ziemskich. Armia i sprawcy indywidualni, którzy jeszcze pozostali przy życiu, pozostają bezkarni i za wszelką cenę nie chcą dopuścić, by doszło do wyjaśniania przeszłych zbrodni, ponieważ doskonale wiedzą, że w konsekwencji doprowadziłyby to do postępowań sądowych. Stąd też z ich punktu widzenia niezbędne jest nieustanne podtrzymywanie w społeczeństwie strachu przed powrotem komunizmu, a nawet utrzymywanie przeświadczenia o komunistach działających nadal w ukryciu w Indonezji. Dla armii jest to istotny powód, ale tylko jeden z powodów i wcale nie najważniejszy. Bardziej istotne jest utrzymywanie poczucia niebezpieczeństwa, strachu i nienawiści do wymagowanego 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 podtrzymwaną do dziś poprzez chociażby mit Lubang Buaya i „obrzędy”, które się tam odbywają 1 października każdego roku (Setiawan 2003b: 83 i 84).

Podtrzymywanie w społeczeństwie poczucia niebezpieczeństwa i obecności ryzyka, wynikającego z domniemanego zagrożenia ze strony elementów komunistycznych, jest wciąż bardzo użyteczne politycznie. Wykreowane ryzyko komunizmu determinuje zachowania rządu i wojska mające na celu zapewnienie bezpieczeństwa społeczeństwu, w tym angażowanie organów ścigania i stosowania przemocy, która staje się uzasadniona wyższą koniecznością, aby zapewnić bezpieczeństwo narodowe i społeczne, stabilność i porządek w państwie. Bez próby zamachu z 30 września 1965 roku byłoby to jedynie potencjalne zagrożenie. G30S pozwoliło je urzeczywistnić. Reżim nigdy nie musiał się troszczyć o dostarczenie dowodów na istnienie komunizmu, ponieważ było to „ukryte niebezpieczeństwo”, a więźniowie polityczni umieszczeni na wyspie Buru, daleko od Jawy we wschodniej części Indonezji, w archipelagu Moluków, już przez samo swoje istnienie je uwiarygadniali. Szerokie stosowanie terminu „ukryte niebezpieczeństwo” uzasadniało dalszą dominację wojskową w walce z widmem komunizmu, a tym samym zapewniało ściśle kontrolowanie społeczeństwa. W praktyce każdy mógł zostać w każdej chwili oskarżony o komunizm (Honna 2013: 10–113). Dzisiaj porzucenie tej narracji wymagałoby stworzenia innej, ale tak samo użytecznej. Nic dziwnego zatem, że jakiegokolwiek odstępstwa od dotychczasowej powodują antykomunistyczną histerię i pojawiające się oskarżenia o bycie *anty-Pancasila*. Nawet dziś mit wroga, którym jest PKI, jest wciąż obecny w życiu politycznym i społecznym Indonezji, a znaczna część Indonezyjczyków z tradycyjnych muzułmańskich środowisk uważa niebezpieczeństwo opanowania kraju przez komunizm za realne. Dekady antykomunistycznej propagandy reżimu pozwoliły rozkwitnąć teoriom spiskowym o tajnych działaniach PKI, co widoczne jest w dzisiejszych resentymentach antykomunistycznych. Oskarżenie o bycie *anty-Pancasila* nadal może oznaczać śmierć polityczną przeciwnika (Peterson 2020). Budiawan, historyk oceniający obecną sytuację w Indonezji, wyraża przekonanie, że stało się tak dlatego, że Suharto był

„twarzą” systemu, który zbudował wraz z armią na przestrzeni ponad trzech dekad. Jego zdaniem, Nowy Porządek wciąż ma władzę i pozostaje siłą, z którą należy się liczyć, głównie dlatego, że jego czołowy aktor, indonezyjskie wojsko (TNI), utrzymuje wciąż swoje dawne miejsce wśród elity rządzącej. TNI reprezentują emerytowane elity, które pełnią ważne funkcje w administracji obecnego prezydenta Joko Widodo (Jokowi). Zatem faktyczna władza nigdy tak do końca się nie zmieniła (Budiawan w wywiadzie dla „The Jakarta Post”, 21.05.2020).

Szeroki dostęp do Internetu w tym 260-milionowym społeczeństwie, a jednocześnie brak edukacji na temat zagrożeń z nim związanych, powoduje, że w łatwy sposób, za pomocą prostych narzędzi można szerzyć mowę nienawiści i nieprawdziwe informacje (tzw. *hoax*, *fake news*). W 2020 roku, podczas pandemii wywołanej wirusem Covid-19, pojawiło się w mediach społecznościowych fałszywe pismo rzekomo Indonezyjskiej Rady Uczonych Muzułmańskich (Majelis Ulama Indonesia, MUI), wzywające wszystkich *ulama*, *kyai* i *ustadz* na całym archipelagu do zachowania ostrożności w związku z programem przeprowadzenia szybkich testów na wykrycie wirusa. W piśmie ostrzegano, że program jest „operacją PKI oraz komunistycznego narodu Chin” i został podjęty w celu „wykończenia muzułmańskich przywódców religijnych”, podobnie jak to się rzekomo wydarzyło w latach 1948 („zdrada” z Madiun) i 1965 (G30S). W przypadku pozytywnego wyniku testu osoba zostanie poddana kwarantannie i pod pretekstem leczenia zostanie jej wstrzyknięta trucizna (Intan Umbari Prihatin 2020).

Dziś wielu Indonezyjczyków dość chętnie przyznaje się do nostalgii za czasami reżimu (i wspomina Suharto jako bohatera), kiedy to kraj intensywnie się rozwijał, życie społeczne i polityczne było w jasny sposób regulowane przez armię (w tym także przez wszechogarniającą korupcję, kumoterstwo i nepotyzm), a pożądaną karierą była kariera militarna bądź urzędnicza, gwarantująca rodzinie dobrobyt. To tylko przykłady indonezyjskiej nostalgii. Tęsknota za przeszłością powodowana jest różnymi względami, ale tkwi także w naturze człowieka: świadomy nieodwracalności upływu czasu i przemijania, rozpaczliwie usiłuje ratować się poprzez wracanie do przeszłości. Najczęściej nostalgia rodzi się po rewolucji (Boym 2001: XVI), gdy w konsekwencji transformacji pewne grupy społeczne zostają poza zmianą, zostają z niej wykluczone.

Nierozliczona przeszłość polityczna Indonezji nadal jest trwale obecna w teraźniejszości. Po ponad dwudziestu latach od rozpoczęcia procesu demokratyzacji wciąż żaden z prezydentów ani rządów w zasadzie nie przystąpił do dokładnego procesu poznawania prawdy o wydarzeniach z 1965 roku i związanych z nimi masakrach (oprócz prezydenta Abdurrahmana Wahida, który ostatecznie został zmuszony do przyznania, że przeprosiny są jego prywatną opinią, zob. Dwyer, Santikarma 2003: 304). Ocalali uważani są za winnych, a nie za ofiary, nawet jeśli nie mogli mieć nic wspólnego ze śmiercią generałów. Piętno komunistów jest do tego wystarczające. Byli więźniowie polityczni przez wiele lat nigdy nie doczekali

się procesów sądowych. Zostali zwolnieni z więzień i otrzymali *Surat Tanda Pembebasan* (Świadcstwo Zwolnienia), po podpisaniu i złożeniu właściwej przysięgi i obietnicy (*Sumpah dan Janji*), że szczerze poświęcą się ojczyźnie i narodowi i będą uważać, by nie zostać ponownie zaangażowani w działalność G30S/PKI i/lub jakąkolwiek inną działalność wywrotową (Krisdianto 2015), ale uznaje się ich za winnych zbrodni na generałach. Nie ma mowy o ich rehabilitacji, przywróceniu honoru i szacunku w społeczeństwie. Przez wiele lat w ich dowodach osobistych widniał symbol „ET”, co oznaczało *eks tahanan politik*, czyli były więzień polityczny. Jest to najbardziej znany mechanizm oficjalnej dyskryminacji, który bezpośrednio nasuwa skojarzenie z nazistowskimi Niemcami czy reżimem apartheidu w Republice Południowej Afryki. Znak ET można porównać z Gwiazdą Dawida, którą Żydzi musieli nosić pod rządami nazistów (Robinson 2018: 274). Sprawcy zbrodni z lat 1965 i 1966 nie zostali oskarżeni i skazani za czyny, których się dopuścili.

Pamięć o masowych mordach z lat 1965–66 dzieli się w pamięci społeczeństwa indonezyjskiego na niezliczone odłamy i nurty, cechujące się dużą dynamiką. Splątanie pamięci przejawia się w uwikłaniu ich w sieć kulturowych (lokalnych i narodowych) znaczeń i powinności, w których pamięci indywidualna i grupowa są ze sobą powiązane. Wśród mieszkańców wyspy Buru panuje silne przekonanie, że za mówienie nieprawdy grozi kara: przodkowie zabierają rozum. Dlatego ludzie 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, czyli dramatycznych masowych mordów przetaczających się przez cały archipelag, uwięzienia i torturowania setek tysięcy osób, wieloletniego stygmatyzowania setek tysięcy rodzin. W życiu publicznym mamy do czynienia nie tylko z wielowymiarowym milczeniem na temat wydarzeń z 1965 roku (milczeniem sprawców, ofiar, świadków i ich potomków), ale często też aktywnym negowaniem prowadzącym do niepamięci (Ricoeur 2006). Świadcstwa byłych więźniów politycznych, będące odwrotną do wyparcia praktyką społeczną, nie mają siły przebicia w gąszczu zamiatanych lokalnych nakazów i zakazów kulturowych. *Keramat*, słowo oznaczające świętość, tabu, bardzo często odnoszone do bogów i dziedzictwa przodków, jest sposobem, by trzymać w milczeniu sprawy niewygodne, ale też, by zachować integralność wspólnoty.

Milczenie ofiar jest zazwyczaj przejawem traumy, ale często milczenie jest jedyną strategią umożliwiającą dalsze życie w lokalnej społeczności, której członkowie odgrywali różne role podczas masowej przemocy, zarówno role ofiar i sprawców, jak i świadków oraz beneficjentów tej przemocy. Mamy więc do czynienia z milczeniem strukturalnym, ze złą wiarą społeczną, w której społeczeństwo indonezyjskie mniej lub bardziej świadomie uczestniczy. Aby wyjaśnić mechanizm społecznej

zmowy, Eviatar Zerubavel (2006) wybrał opowieść „Nowe szaty cesarza”. Za jej pomocą pokazuje, w jaki sposób funkcjonuje powszechnie akceptowane oszustwo, zapoczątkowane dla własnej korzyści i podtrzymywane przez konformizm uczestniczących w tym oszustwie: króla, który wstydy się przyznać, że szat nie widzi; dworzan, którzy nie chcą sprzeciwić się królowi; tłumu, który nie chce stawiać oporu elitom. W tak rozumianej zмовie społecznej oddziałują na siebie dwa zjawiska: milczenie i zaprzeczenie. Zaprzeczenie to coś więcej niż milczenie. Dotyczy prawdy powszechnie znanej, ale takiej, której nie można wypowiadać na głos. To jak z tytułowego idiomu Zerubavela: „słoń w pokoju”, który powiększa się, zajmując przestrzeń, oznaczający dobrze znany, wyraźnie widoczny, ale niewygodny temat, o którym się głośno nie dyskutuje, a określona wiedza nie wychodzi poza wspólnotę. Według autora, 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 tych uderzających kwestii, które społeczeństwo stara się ignorować.

W tym 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 problematyczne. Z jednej strony sygnalizuje stłumioną świadomość problematyczności pewnych praktyk społecznych, z drugiej uruchamia zмовę milczenia. To, co wydarzyło się w wyniku zamachu stanu w 1965 roku, staje się „publiczną tajemnicą” lub prawdą ukrytą pod coraz cieńszą warstwą kłamstwa. Sprzyja temu działalność organizacji pozarządowych, w tym organizowane przez nie wydarzenia związane z upamiętnieniem ofiar reżimu. W dyskusji o przeszłości dużą rolę odgrywa także obecna trudna sytuacja w Papui Zachodniej, regionie Indonezji, gdzie wciąż dochodzi do naruszeń praw człowieka, w tym zabójstw separatystów dokonywanych przez armię (zob. Philpott 2018), rządy zaś obecnego prezydenta Jokowi są porównywane do reżimu Suharto (zob. Power 2018). Rozwój mediów elektronicznych i powszechna dostępność Internetu zmusza do mówienia prawdy o kłamstwach, które były przekazywane przez ostatnie dwa pokolenia. Młodzi mieszkańcy dużych miast, dobrze wykształceni, nie boją się już komunizmu, ponieważ nie wierzą, że komunizm może się odrodzić w jakiegokolwiek formie. Nie reagują tak emocjonalnie, jak ich rodzice i dziadkowie, gdy słyszą nazwę PKI.

Społeczeństwo indonezyjskie jest zatem splątane w konflikcie pomiędzy tym, czego doświadczyło, tym czego zostało nauczone przez reżim, oraz tym, co pozostało w pamięci lokalnych społeczności. Można tu rozważać, czy nie jest to rezultatem zbyt szybkiej próby demokratyzacji zbyt podzielonego państwa, w którym konflikty etniczne i religijne przez lata były tłumione i siłą spychane na margines, a tym samym narosły i są obecnie w zasadzie nie do rozwiązania. Na podziałach, zadawnionych konfliktach i jednocześnie nacjonalizmie budują swoją władzę

spadkobiercy reżimu. Polityka historyczna nie tylko stanowiła technologię władzy autorytarnej, ale na trwale ustanowiła jedną oficjalną wersję wydarzeń z 1965 roku, która głęboko przeniknęła do lokalnych środowisk, stanowiąc źródło lokalnych dyskursów i konfliktów pamięci. Narracje wspólnotowe (*narasi rakyat*), oparte na różnorodności opinii i doświadczeń, mogą stanowić przeciwwagę dla narracji narodowej historii (*narasi sejarah negara*). Historia niereżimowa, poza reżimowymi inskrypcjami, jest dla ofiar jedyną „prawdziwą historią” (*sejarah yang benar*).

Z jednej strony ofiary, nie widząc możliwości dochodzenia sprawiedliwości, chcą zapomnieć o swoich krzywdach, ale z drugiej strony media pamięci, istniejące często poza sferą językową, nie pozwalają im na to. Są to chociażby zdjęcia zamordowanych czy zaginionych najbliższych oraz należące do nich rzeczy. O krzywdzie nie pozwalają zapomnieć także miejsca i nie-miejsca pamięci (Sendyka 2017): pomniki, muzea gloryfikujące śmierć zamordowanych generałów, a z drugiej strony, pozornie zapomniane, nieoznaczone masowe groby zabitych w odwecie „komunistów”. Pamięć o 1965 roku ma dla ofiar wymiar formujący, często niedostępny nawet najbliższej rodzinie. Stanowi swego rodzaju kosmologię, która przewyższa swoją mocą nawet władzę państwową. Minęło wiele lat, a większość z byłych więźniów do dziś nie rozumie, dlaczego została aresztowana, torturowana i przetrzymywana długie lata w więzieniach i obozach. Mimo obowiązkowych „treningów obywatelskości”, którym byli poddawani w obozach, oraz stosowania przemocy wobec nich – a działania te uzasadniano 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. Utrudnia im to zrozumienie zbrodni, jakiej doświadczyli od rządu własnego państwa.

Nie ma także mowy o jednolitej zbiorowej pamięci o 1965 roku, jako że niejednolite jest społeczeństwo indonezyjskie. Nie ma też jednej perspektywy „ofiar 1965”, która mogłaby zastąpić oficjalną narrację państwową zbudowaną przez reżim i zostać wpisana do książek i podręczników szkolnych. Oczywiście ofiary zdają sobie sprawę, że ich obecny wizerunek w historiografii jest niczym innym jak fałszem. Niemniej wiedzą też, że ich doświadczenie ofiar jest istotne często tylko dla nich samych i dla wąskiej grupy społeczeństwa. Nie wywołuje powszechnego, wspólnotowego poczucia winy i wstydu i nie jest źródłem jednej kolektywnej pamięci o ich cierpieniu. Jest wręcz odwrotnie: stało się źródłem lokalnych konfliktów, wzajemnych podejrzeń i poczucia niesprawiedliwości. Nie może być inaczej, jeśli jednym z najbardziej dotkliwych skutków masowych masakr, oprócz oczywiście śmierci setek tysięcy osób, było zniszczenie zaufania pomiędzy najbliższymi osobami w rodzinie, pomiędzy dawnymi przyjaciółmi i sąsiadami. Świadomość tego, co stało się z zaufaniem społecznym, jest dziś świadomością toksyczną. Pojawiają się pytania: a co, jeśli dzisiejsza wspólnota lokalna jest nadal fikcją społeczną? Co się stanie, jeśli wspólnota rodzinna i wiejska – wciąż tak kruche – pod wpływem agresywnej polityki z zewnątrz ponownie zamienią się w kolektywną przemoc?

W debacie na temat rozliczeń z przeszłością radzenie sobie z poczuciem wstydu pojmowane jest jako umiejętność rozpoznania ciemnej przeszłości własnego narodu przez jednostkę broniącą siebie i swego narodu w obliczu niewyobraźalnego zła (zob. Wolff-Powęska 2011). Próba usunięcia wstydu, zdaniem Salmana Rushdiego, obnaża „to, co za nic w świecie nie powinno być ujawnione, mianowicie nieprawdopodobny fakt, że barbarzyństwo jest w stanie wyrosnąć na uprawnej ziemi, że okrucieństwo może leżeć ukryte pod starannie wyprasowaną koszulą przyzwoitości” (Rushdie 2013: 243). Zatem usunięcie wstydu nie jest wyjściem dającym rozwiązanie, może co najwyżej odsunąć proces rozliczenia się z trudną przeszłością w czasie, a w stosunku do ofiar jest aktem niesprawiedliwości. „Jeśli kontrolujesz jedną sprawę, kontrolujesz także sprawy poboczne. W końcu jednak dostajesz tym wszystkim prosto w twarz” (Rushdie 2013: 193). Jak pisze Przemysław Czapliński (w kontekście polskiej przemocy wobec Żydów), radykalne następstwa dostrzeżenia odrażających cech zbrodni przyczyniają się do powstania procesu kształtowania jednostkowej tożsamości, w której zmianie ulega centralna pozycja czystości: prowadzi ona do narodzin podmiotu narcystycznego, lękiem lub agresją reagującego na wszelkie znaki przypominające mu o niemożności oddzielenia się od zbrodni (Czapliński 2014: 42). W takich warunkach tworzona tożsamość zbiorowa i indywidualna oparta jest na procesie wyparcia brudów, nieczystości i odpadków historii. Tylko dzięki takiemu radykalnemu wyparciu tożsamość nie będzie nosić żadnych śladów wstydu i winy w stosunku do ofiar zbrodni. Nieczystość przerzucona zostaje na ofiary, które w ujęciu systemu wcale nie są ofiarami, a wręcz są winne i wciąż są wrogami narodu. W Indonezji uparcie, olbrzymim wysiłkiem woli, władze i społeczeństwo starają się zignorować realność zbrodni, unikając doprowadzenia dyskursu do momentu, w którym wstyd stanie się problemem wymagającym rozwiązania bądź usunięcia. To nie jest jedynie potrzeba utrzymania pozytywnego wizerunku własnej grupy, rodziny i siebie. To nawet nie jest chęć odcięcia się, chęć postawienia „grubej kreski”, oddzielającej teraźniejszość od ciemnej przeszłości. To jest często aktywne generowanie milczenia poprzez jego nakaz i groźbę, że podjęcie tego tematu w sferze publicznej, a nawet prywatnej, spowoduje powrót tych wydarzeń i ponowny rozlew krwi.

Dla państwa zarówno doświadczenia, jak i pamięć ofiar są co najwyżej wciąż „źródłem terroryzmu komunistycznego” z przeszłości. Dotychczasowe działania na rzecz pojednania i przywrócenia sprawiedliwości i spójności społecznej po upadku Suharto nie odniosły żadnego widocznego rezultatu (McGregor, Setiawan 2019). Należy przy tym wyraźnie zaznaczyć, że masowe mordy z 1965 roku są największą pod względem liczby ofiar, ale przecież nie jedyną zbrodnią reżimu. Zastosowane mechanizmy negocjacji pomiędzy organizacjami pozarządowymi, walczącymi o prawa człowieka, a kolejnymi rządami w trakcie wdrażania sprawiedliwości okresu przejściowego (*transitional justice*) po 1998 roku nie doprowadziły

do pożądaných skutków, a obecnie możemy mówić o sytuacji *post-transitional justice* (Wahyuningroem 2019). Skala przemocy, z jaką Indonezja miała do czynienia przez lata reżimu Suharto, powoduje, że jakiegokolwiek rozliczenie i osądzenie przeszłych 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 używam) depersonalizuje zbrodniczy system, „odłącza” go od wspólnoty, czyni go mniej realnym, a przecież tysiące ludzi, stojących za nim, były częścią tego samego społeczeństwa.

■ POMIĘDZY PRYWATNYM A PUBLICZNYM

Indonezja wkrótce po wejściu na drogę reform stanęła przed trudnym procesem rozliczenia przeszłości, wdrożyła część instrumentów sprawiedliwości okresu przejściowego, jednak w żaden sposób nie przełamała obowiązującej propagandy reżimu i nie przerwała milczenia w sprawie ofiar z 1965 roku. Oficjalnie w Indonezji obowiązuje wciąż narracja historyczna wykreowana przez reżim Suharto, utrwalona w muzeach, pomnikach, filmach i książkach, a państwo wciąż decyduje o tym, jak należy pamiętać 1965 rok, dokonując tym samym aktu przemocy symbolicznej i utrudniając pojednanie. Obok tej narracji funkcjonuje wielość 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 zapominania, milczenia i dawania świadectwa. Oznacza to wielorakie pamięci nakładające się, przenikające się wzajemnie wspomnienia, konkurujące ze sobą i wzajemnie się wypierające.

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. Wciąż jest źródłem nierozwiązanych konfliktów i przedmiotem sporu nieustannie negocjowanym w rozwarstwiającym się społeczeństwie. Intrygująca jest wciąż obecna w Indonezji silna antykomunistyczna propaganda. Do dziś ocaleni, sprawcy i świadkowie masowych zabójstw żyją obok siebie, a zmowa milczenia otaczająca te akty okrucieństwa wciąż trwa. W ten sposób młode pokolenie często prawie nic nie wie o mrocznej historii swojego kraju. W kontekście porażających okrucieństw, jakich doświadczyło społeczeństwo indonezyjskie w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, milczenie staje się głównym sposobem przetrwania oraz pogodzenia indywidualnego doświadczenia przemocy w przeszłości z teraźniejszością. Dla ofiar reżimu jest to często jedyny sposób na kontynuowanie życia we wspólnocie, w której nadal trzeba funkcjonować, a od której doznało się krzywdy.

LITERATURA PRZYWOŁANA

- Abdullah Taufik (1990), *Sejarah Lokal di Indonesia: kumpulan tulisan*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Adam Aswi Warman (2009), *Membongkar Manipulasi Sejarah: Kontroversi Pelaku dan Peristiwa*, Jakarta: Gramedia.
- Adam Aswi Warman (2019), *Suharto's grievous human rights abuses. The case of Buru island*, w: Saskia Eleonora Wieringa, Jess Melvin, Annie Pohlman (red.), *The International People's Tribunal for 1965 and the Indonesian Genocide*, Routledge.
- Aritonang Margareth S. (2020), *Different names for the same thing: New Order still lingers 22 years after Soeharto's fall*, „The Jakarta Post”, 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 22.05.2020).
- Ali Moertopo (2005) *The Floating Mass*, w: D. Bourchier, V. R. Hadiz (red.), *Indonesian Politics and Society. A Reader*, London–New York: RoutledgeCurzon.
- Anderson Benedict, McVey Ruth, Bunnell Frederick (1971), *A Preliminary Analysis of the October 1, 1965 Coup in Indonesia*, Modern Indonesia Project, New York: Ithaca, Cornell University.
- Aryono Oleh (2016), *Problem Historiografi Indonesia*, <https://historia.id/politik/articles/problem-historiografi-indonesia-DEZ47> (dostęp 18.10.2020).
- Baskara Tulus Wardaya (2011), *Suara di Balik Prahara. Berbagi Narasi tentang Tragedi '65*, Jakarta: Galang Press.
- Bauman Zygmunt (1991), *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. Franciszek Jaszufiński, Warszawa: Fundacja Kulturalna Masada.
- Bourdieu Pierre (1991), *Language and Symbolic Power*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Boym Svetlana (2001), *The Future of Nostalgia*, New York: Basic Books.
- Budiardjo Carmel (1996), *Surviving Indonesia's Gulag: A Western Woman Tells Her Story*, London: Cassell.
- Burszta Wojciech Józef, Dobrosielski Paweł, Jaskułowski Krzysztof, Majbroda Katarzyna, Majewski Piotr, Rauszer Michał (2019), *Naród w szkole. Historia i nacjonalizm w polskiej edukacji szkolnej*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Bustam Mia (2008), *Dari Kamp ke Kamp: Cerita Seorang Perempuan*, Stanley Y. Adi Prasetyo (red.), Jakarta: Kerjasama Spasi & VHR Book.
- Carretero Mario, Asensio Mikel, Rodríguez-Moneo María (red.) (2012), *History Education and the Construction of National Identities*, Information Age Publishing.
- Cribb Robert (1990) (red.), *The Indonesian Killings of 1965–1966: Studies from Java and Bali*, Clayton: Monash University Center of Southeast Asian Studies.
- Cribb Robert (2002), *Unresolved problems in the Indonesian killings of 1965–1966*, „Asian Survey”, vol. 42, No. 4, s. 550–563.
- Cribb Robert (2004), *The Indonesian Massacres*, w: Samuel Totten, William S. Parsons, Israel W. Charny (red.), *Century of Genocide* (3rd ed.), New York–London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Dwyer Leslie, Santikarma Degung (2003), „When the world turned into chaos”. *1965 and its aftermath in Bali, Indonesia*, w: Robert Gellately, Ben Kiernan (red.), *The specter of genocide. Mass murder in historical perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Głąb Katarzyna Marta (2019), *Mechanizmy indonezyjskiej zbrodni z 1965 r. w świetle najnowszych ustaleń*, „Sprawy Międzynarodowe”, t. 72, nr 3, s. 197–220.

- Hearman Vanessa (2018), *Unmarked Graves: Death and Survival in the Anti-Communist Violence in East Java, Indonesia*, Singapore : NUS Press.
- Heryanto Ariel (1999), *Where Communism never dies. Violence, trauma and narration in the last Cold War capitalist authoritarian state*, „International Journal of Cultural Studies”, Vol. 2 (2), s. 147–177 [1367-8779(199908)2:2; 147–177; 008929].
- Intan Umbari Prihatin (2020), *CEK FAKTA: Hoaks Surat MUI Agar Ulama Hati-hati dan Melawan Saat Rapid Test*, Portal Merdeka, <https://www.merdeka.com/cek-fakta/cek-fakta-hoaks-surat-mui-agar-ulama-hati-hati-dan-melawan-saat-rapid-test.html> (dostęp 16.09.2020).
- Jaskulowski Krzysztof, Majewski Piotr, Surmiak Adrianna (2018), *Teaching the nation: history and nationalism in Polish school history education*, „British Journal of Sociology of Education”, 39 (1), s. 77–91.
- Kammen Douglas, McGregor Katharine (2012) (red.), *The Contours of Mass Violence in Indonesia: 1965–1968*, Singapore: NUS Press.
- Kessler Jonathan (1978), *Indonesia's tropical Gulag*, „Index on Censorship”, 7 (5), s. 22–29.
- Klinken Gerry van (2001), *The Battle for History After Suharto: Beyond Sacred Dates, Great Men, and Legal Milestones*, „Critical Asian Studies”, 33 (3), s. 323–350.
- Kolimon Mery, Wetangterah Liliya (2012), *Memori-memori terlarang perempuan korban & penyintas tragedi '65 di Nusa Tenggara Timur*, Kupang: Yayasan Bonet Pinguipir.
- Krisdianto Heru (2015) (red.), *Memoar Oei Hiem Hwie. Dari Pulau Buru Sampai Medayu Agung*, Surabaya: Wastu Lanas Grafika.
- Leksana Grace (2020a), *A Daughter's Memory: 1965 in Animation*, Archipel [Online], 99, DOI: <https://doi.org/10.4000/archipel.1667>.
- Leksana Grace (2020b), *Collaboration in Mass Violence: The Case of the Indonesian Anti-Leftist Mass Killings in 1965–66 in East Java*, „Journal of Genocide Research”, DOI: 10.1080/14623528.2020.1778612.
- Lemelson Robert, Supartini Ninik, Ng Emily (2010), *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: Cambridge University Press.
- Lestariningsih Amuwani Dwi (2011), *Gerwani: kisah tapol wanita di Kamp Plantungan*, Penerbit Buku Kompas.
- Lis Marianna (2018), *The History of Loss and the Loss of History: Papermoon Puppet Theatre Examines the Legacies of the 1965 Violence in Indonesia*, w: Katherine McGregor, Jess Melvin, Annie Pohlman (red.), *The Indonesian genocide of 1965. Causes, dynamics and legacies, Palgrave Studies in the History of Genocide*. Palgrave Macmillan.
- Mariana Ana (2015), *Perbudakan Seksual: Perbandingan antara Masa Fasisme Jepang dan Neofasisme Orde Baru*, Tangerang: Marjin Kiri.
- McGregor Katherine (2007), *History in Uniform. Military Ideology and the Construction of Indonesia's Past*, Singapore: NUS Press.
- McGregor Katharine, Setiawan Ken (2019), *Shifting from International to „Indonesian” Justice Measures: Two Decades of Addressing Past Human Rights Violations*, „Journal of Contemporary Asia”, 49 (5), s. 837–861.
- Melvin Jess (2018), *The army and the Indonesian genocide. Mechanics of mass murder*, London–New York: Routledge.
- Modrzejewski Filip, Sznajderman Monika (2002) (red.), *Nostalgia. Eseje o tęsknocie za komunizmem*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

- Moeljono Djoko Sri (2017), *Pembuangan Pulau Buru. Dari Barter ke Hukum Pasar*, Bandung: Ultimus.
- Naredi Hari (2019), *Pendidikan sejarah perjuangan bangsa (PSPB) dan dekonstruksi sejarah indonesia pada masa orde baru*. HISTORIA: „Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah”, 3 (1), s. 33–43, DOI: 10.17509/historia.v3i1.20731.
- Nijakowski Lech (2008), *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Peterson Daniel (2020), *Islam, Blasphemy, and Human Rights in Indonesia. The Trial of Ahok*, London: Routledge.
- Philpott Simon (2018), *This stillness, this lack of incident: making conflict visible in West Papua*, „Critical Asian Studies”, 50 (2), s. 259–277.
- Pohlman Annie (2014), *Women, sexual violence and the Indonesian killings of 1965–66*, Routledge.
- Pohlman Annie (2017), *Sexual Violence as Torture: Crimes against Humanity during the 1965–66 Killings in Indonesia*, „Journal of Genocide Research”, 19 (4), s. 574–593.
- Power Thomas P. (2018), *Jokowi’s Authoritarian Turn and Indonesia’s Democratic Decline*, „Bulletin of Indonesian Economic Studies”, 54 (3), s. 307–338, DOI: 10.1080/00074918.2018.1549918.
- Pramoedya Ananta Toer (1997), *Nyanyi Sunyi Seorang Bisu*, Jakarta: Lentera.
- Rafter Nicole H. (2016), *The Crime of All Crimes. Toward a Criminology of Genocide*, New York: New York University Press.
- Ricklefs Merle Calvin (1993), *A History of Modern Indonesia since c. 1300*, London: Palgrave.
- Ricoeur Paul (2006), *Pamięć, historia, zapomnienie*, Kraków: Universitas.
- Robinson Geoffrey (2017), „Down to the very roots”. *The Indonesian army’s role in the mass killings of 1965–66*, „Journal of Genocide Research”, vol. 19, issue 4, DOI: 10.1080/14623528.2017.1393935.
- Robinson Geoffrey (2018), *The killing season. A history of the Indonesian massacres*, Series: *Human Rights and Crimes Against Humanity*, Princeton: Princeton University Press.
- Roosa John (2006), *Pretext for mass murder. The September 30th Movement & Suharto’s Coup d’État in Indonesia*, Madison: The University of Wisconsin Press.
- Roosa John (2020), *Buried Histories: The Anticommunist Massacres of 1965–1966 in Indonesia*, University Wisconsin Press.
- Roosa John, Ratih Ayu, Farid Hilmar (red.), *Tahun yang Tak Pernah Berakhir: Memahami Pengalaman Korban 65*, Jakarta: ELSAM, ISSI.
- Rushdie Salman (2013), *Wstyd*, tłum. Mariusz Ferek, Poznań: Dom Wydawniczy „Rebis”.
- Sendyka Roma (2017), Nie-miejsca pamięci i ich nie-ludzkie pomniki, „Teksty Drugie”, 2, s. 86–108, DOI: 10.18318/td.2017.2.5.
- Setiawan Hersri (2003a), *Aku Eks-Tapol*, Yogyakarta: Galang Press.
- Setiawan Hersri (2003b), *Kamus Gestok*, Yogyakarta: Galang Press.
- Setiawan Ken (2018), *Remembering Suffering and Survival: Sites of Memory on Buru*, w: Katherine McGregor, Jess Melvin, Annie Pohlman (red.), *The Indonesian genocide of 1965. Causes, dynamics and legacies, Palgrave Studies in the History of Genocide*, Palgrave Macmillan.
- Soe Tjen Marching (2017), *The End of Silence: Accounts of the 1965 Genocide in Indonesia*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Sulistyo Hermawan (2000), *Palu arit di ladang tebu. Sejarah pembantaian massal yang terlupakan*, Jakarta: Gramedia.
- Suparman H. (2006), *Sebuah Catatan Tragedi 1965: Dari Pulau Buru Sampai Ke Mekah*, Bandung: Penerbit Nuansa.

- Sutrisno Slamet (2006), *Kontroversi dan rekonstruksi sejarah*, Yogyakarta: Media Pressindo.
- Taylor Jean Gelman (2003), *Indonesia. Peoples and histories*, New Haven–London: Yale University Press.
- Taylor Jean Gelman (2008), *Aceh: Narasi foto, 1873–1930*, w: Henk Schulte Nordholt, Bambang Purwanto, Ratna Saptari (red.), *Perspektif baru penulisan sejarah Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, KITLV.
- Wahyuningroem Sri Lestari (2019), *Transitional Justice from State to Civil Society: Democratization in Indonesia*, London: Routledge.
- Wieringa Saskia E. (2002), *Sexual politics in Indonesia*, Houndmills: Palgrave MacMillan.
- Wieringa Saskia E. (2009), *Postcolonial amnesia: sexual moral panics, memory and imperial power*, w: Gilbert Herdt (red.) *Moral panics, sex panics: fear and the fight over sexual rights*, New York: New York University Press.
- Wieringa Saskia E., Katjasungkana Nursyahbani (2018), *Propaganda and the genocide in Indonesia. Imagined evil*, London: Routledge.
- Wolff-Powęska Anna (2011), *Pamięć – brzemień i uwolnienie. Niemcy wobec nazistowskiej przeszłości (1945–2010)*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Zerubavel Eviatar (2006), *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life*, New York: Oxford University Press.
- Zurbuchen Mary S. (2002), *History, Memory, and the „1965 Incident” in Indonesia*, „Asian Survey”, Vol. 42, No. 4, s. 564–581.

Katarzyna Marta Głąb

ENTANGLED MEMORY. REMARKS ON A MEMORY OF MASS MURDERS IN INDONESIA IN 1965

The article aims to present the problems of conflicted memories about mass murders of communists and suspected communist sympathisers in Indonesia in 1965 in the context of unsettled traumata and social denial. The author outlines some questions of difficulties in settling the past crimes of the Suharto regime, such as the tangled practices of remembering and forgetting, nationalism and history gaps in history school books, and the inability to shame and to take a responsibility for past crimes. In Indonesia, still the grand national narration is visible, in which the army headed by General Suharto protected the state from the communist treachery. This narration persistently obscures the approximately one million deaths, torture and imprisonment of thousands of people. The tangled memory, social denial and actively generated silence which are maintained by both state and society do not let the Indonesian nation to move forward.

Słowa kluczowe: Antykomunizm, Indonezja 1965, zmowa społeczna, masowe mordy, wina i wstyd

Keywords: Anti-communism, Indonesia 1965, social denial, mass murders, guilt and shame