

Penindasan Minoritas Sebagai “Liyan” (*Other*) Kritik Metodologi Dekolonisasi

F.X. Armada Riyanto
STFT Widya Sasana - Malang
Email: fxarmadacm@gmail.com

Recieved: 30 Oktober 2023 Revised: 11 November 2023 Published: 22 Desember 2023

Abstract

This study offers a critique of the perennial oppression of the Other. By Other, we mean those who were victims of the 1965 mass killings. The critique concerns the lack of concern to re-examine the 1965 tragedy. This indifference is evident because there are no narratives of pain or lamentation echoed, and ethical catharsis of conscience echoed for the possibility of re-examining the "moral judgment" of the event. The decolonizing methodology becomes the rational perspective of his critique. Decolonization is an anti-colonial theory related to the concept of power, which is initially political and social and eventually extends to the realm of ethical morality. This study finds that the stagnation of human intellect regarding the 1965 mass killings is strongly related to human concepts of the old regime that resembled colonialism that revived in layers of consciousness to seek identity and view the victims as Others. This critique has the intention of building a society of “We”.

Keywords: Decolonization, Colonialism, Other, Critique, Power

Abstrak

Studi ini mengajukan kritik atas penindasan *perennial* terhadap Liyan. Dengan Liyan, dimaksudkan mereka yang menjadi korban dari *mass killing* 1965. Kritik diajukan terkait dengan alpanya ketidak-perdulian untuk melakukan pemeriksaan kembali tragedi 1965. Ketidak-perdulian ini nyata karena tiadanya narasi kepiluan

atau lamentasi yang didengungkan dan katarsis etis hati nurani yang digemakan untuk kemungkinan simakan ulang “moral judgment” terhadap peristiwa tersebut. Metodologi dekolonisasi menjadi perspektif rasional kritiknya. Dekolonisasi merupakan teori anti-kolonial terkait dengan konsep kekuasaan yang mula-mula itu politis, sosial, dan selanjutnya merembet ke ranah moral etis. Studi ini menemukan bahwa kebekuan akal budi manusia terkait dengan peristiwa mass killing 1965 sangat terkait dengan konsep-konsep manusia yang memuja kekuasaan rezim lama yang menyerupai kolonialisme yang hidup kembali dalam lapisan-lapisan kesadaran untuk mencari identitas dan memandang manusia lain sebagai Liyan (Other). Kritik ini memiliki intensi terdalam untuk membangun *societas* “Kita”.

Kata kunci: Dekolonisasi, Kolonialisme, Liyan (Other), Kritik, Kekuasaan.

Matius 25:45 – Aku berkata kepadamu, sesungguhnya segala sesuatu yang tidak kamu lakukan untuk salah seorang dari yang paling hina ini (Liyan, sic.), kamu tidak melakukannya juga untuk Aku.

1. Pendahuluan

Tulisan ini berupa sebuah *investigasi filosofis*. Artinya, kesahihan argumentasinya difundasikan pada dalil-dalil filsafat moral-etis. Fokus investigasinya ialah *esaminasi moral / etis* dalam melihat kembali penindasan perennial (“langeng” / selamanya / abadi) terhadap Liyan (Other). Liyan adalah para minoritas. Liyan, dalam tulisan ini, saya alusikan pada para korban *Mass Killings of 1965*, yang hingga hari ini mereka masih dipandang *societas* sebagai “yang paling hina” dari warganegara di tanah air. Mereka adalah minoritas “absolut” di rumah sendiri. Mereka menghidupi tidak lain kecuali ketertindasan itu sendiri. Dan, ketertindasan model yang mereka derita ini seperti tidak ada kata negosiasi yang meringankan sedikit pun, juga tidak ada (atau belum ada) penelaahan yang secara moral, etis, politis, sosial, dan publik dimaksudkan untuk upaya-upaya rekonsiliasi yang serius menyeluruh, dan punya pesan memuliakan martabat manusia. Kita lebih suka menjebloskan mereka ke “penjara abadi,” berupa keterhinaan, kutukan, dan celaka sedemikian rupa sehingga akal budi kita sendiri seolah-olah kita gabungkan bersama para algojo-algojo yang lebih kejam dari para “penjaga” neraka. Dalam hidup sosial, tidak ada isu apa pun yang lolos dari kritik-kritik. Dan, adalah tugas filsafat, yang menurut saya, harus berani melakukan kritik-kritik etis atas apa yang merupakan penindasan yang dilanggengkan dalam sejarah hingga hari ini.

Artikel ini tidak dimaksudkan “mengkonstruksi” tragedi historisnya yang telah banyak diteliti dalam buku-buku maupun riset sejarah atau penelaahan sosiologis (Farid 2005; van Klinken 2013; Conroe 2018; Cribb 2002; Setiawan 2018; Breman 1996b; Hearman 2017; Anderson and McVey 1971; Rochijat and Anderson 1985), tetapi mengkritisi sikap moral dalam memandang, mengurai sejarah masa lampau, memeriksa penolakan atas simakan ulang peristiwanya, dan

mengajukan kritik-kritik atas kesadaran moral terhadap penindasan mereka secara keseluruhan: *Mengapa hingga saat ini kita tidak sungguh-sungguh peduli untuk melakukan pemeriksaan kembali tragedi 1965 yang mengerikan tersebut? Mengapa tidak ada narasi kepiluan atau lamentasi yang didengungkan dan katarsis etis hati nurani yang digemakan untuk posibilitas simakan ulang “moral judgment” terhadap peristiwa tersebut? “Silent justification” (justifikasi diam) akan disimak ulang dalam paper ini. Yang dimaksud “justifikasi diam” ialah bahwa mengenai tragedi itu dan dampak kemanusiaan yang ditimbulkan sesungguhnya telah ada kesadaran-kesadaran sporadis (belum sistematis) hati nurani baik dari banyak orang atau para pemimpin negeri ini, tetapi kesadaran tersebut masih terlihat “diam atau hening” dan belum cukup bergema.*

Argumen rigorus investigasi filosofis ini ialah bahwa *penindasan langgeng* terhadap para korban 1965 tidak bisa dibenarkan secara moral-etis akal budi manusiawi. Artinya, tidaklah bisa diterima oleh akal budi bahwa kita menutup nurani sendiri terhadap ketidakadilan nyata yang diderita oleh para korban. Tidakkah bisa diterima bahwa kita lega karena telah membasmi saudara-saudari kita sendiri yang secara nyata berada dalam konteks kekacauan ketegangan ideologis pada waktu itu (Vickers 2010). Tulisan ini ingin memeriksa mengapa kita seakan-akan melanggengkan persekusi terhadap para korban. Simakan atas pemeriksaan itu difundasikan pada metodologi dekolonial (dekolonisasi).

2. Pembahasan

2.1 Metodologi dekolonial

Metodologi pemeriksaan etis yang digunakan ialah *decolonial study* atas kekuasaan politis, kultural-religius (Heryanto 2018; Nordholt 2004; Hadiz 2015). Apa itu studi dekolonial? Dekolonisasi merupakan upaya pembongkaran mentalitas *being colonized* (terjajah atau dijajah). Penjajah itu sendiri tidak lagi *visible* dalam kehadiran pasukan Belanda atau Portugal atau Jepang (yang pernah menjajah Indonesia di masa silam). Tetapi, mentalitas akal budi yang terbelenggu oleh konsep-konsep rasional kolonial masih terus berlangsung, dan hidup kembali dalam banyak cetusan. Metodologi dekolonial memaksudkan cara interpretasi (metodologi interpretif) yang validitasnya tidak didasarkan pada struktur-struktur yang membelenggu, apakah itu berupa struktur kekuasaan (*state apparatus*), sistem kebudayaan, politik ideologi, institusi atau ajaran agama, maupun struktur bahasa dan mitologi yang berasal baik dari masa lampau yang menjadi ingatan maupun masa sekarang yang gaung pesan-pesannya masih didengungkan. Mentalitas “keterbelengguan” inilah yang disasar untuk dikritisi dan dibongkar oleh studi dekolonisasi.

Fundasi studi dekolonisasi dikembalikan kepada *format awali kemanusiaan* sebelum kolonialisme. Sebelum kolonialisme, manusia *free* (bebas), sama, bermartabat penuh tanpa embel-embel atribut yang membuatnya lebih rendah

atau tinggi, inferior atau superior dibandingkan yang lain. Manusia adalah dirinya sendiri dengan segala kapasitas yang menjadi miliknya untuk menyejarah dan menjalani hidup secara manusiawi. Artinya, dalam metodologi interpretasi dekolonial diterapkan kritik-kritik atas mentalitas kolonialisme dengan segala “sisa-sisa perspektif-nya” yang masih menyeruak dan membelenggu kebebasan “akal budi murni” manusia dalam memeriksa nilai-nilai etis hidupnya. Dengan “akal budi murni” tidak dimaksudkan dalam makna Kantian, melainkan lebih untuk menjelaskan perspektif akal budi yang otentik, bukan didasarkan pada ketakutan atau menjadi “follower” (mengekor pada opini) kekuasaan. Studi kolonialisme bukan hanya memberangus model “keterbelengguan” yang menjadi milik skema-skema interpretatif kolonial dan membongkarnya, melainkan juga terutama tidak lagi memandang struktur kekuasaan kolonial sebagai fundasi interpretasi. Struktur kekuasaan kolonial secara *de facto* memang telah tidak ada lagi. Tetapi, struktur interpretasi model “rasional” kolonial telah menjadi perspektif yang hingga kini masih berlaku.

Dekolonisasi, yang saya maksudkan di sini, bukan terutama menggugat kolonialisme di masa silam (sebab penguasa kolonial telah tidak ada lagi), bukan menanggalkan atau meninggalkan mentalitas kolonial (karena langsung berhadapan dengan kemustahilan), pun bukan menolak atau melupakan masa-masa saat dijajah (karena halnya kerap berupa imajinasi belaka atas apa yang dalam sejarah bangsa kita pernah mengalami penjajahan). Dekolonisasi saya maksudkan sebagai upaya membongkar model-model cara berpikir lama yang ditumpukan pada kekuasaan yang telah membelenggu, mendekonstruksi atau membaca kembali perspektif sejarah masa lampau dan menginterpretasinya dalam cara-cara yang lebih mengedepankan konsep “akal budi murni” tentang kemanusiaan yang tidak dicampur dengan berbagai kepentingan apa pun di luar relasionalitas kemanusiaan. Metodologi dekolonisasi juga menerapkan skema metodologis Cartesian, yaitu menyangsikan dengan meneliti kesadaran-kesadaran umum yang ada, mengkonfutati penilaian generalisirnya yang sering tumpang tindih dengan kepentingan ideologis. Misalnya, Bu Ropiah atau Bu Juminten (bukan nama sesungguhnya) yang adalah penjual lombok di sebuah desa terpencil di Jombang yang sehari-hari merindukan kehidupan lebih baik dengan bersikap simpatik terhadap parta komunis Indonesia waktu itu serta merta dituduh terlibat melakukan pembunuhan para Jenderal atau sekitar itu; kedua ibu itu disamaratakan kesalahannya dengan para pengurus partai tersebut di Jakarta! Ini merupakan “logika” generalisir yang sulit diterima akal budi.

Metodologi dekolonial bukan pertama-tama memaksudkan rehabilitasi rasional terhadap nama-nama para korban 1965 dan selanjutnya, tetapi meminati usaha-usaha untuk mengajukan kesadaran-kesadaran baru yang lebih manusiawi terhadap perkara sejarah di masa silam. Keyakinan saya, kemanusiaan juga merupakan perkara esensial dalam sejarah penziarahan sebuah bangsa, yang karenanya mendapatkan fokus investigasi filosofis yang seimbang.

Metodologi dekolonial memberlakukan konsep fundasional tentang relasionalitas “Aku dan Liyan” sebagai komponen konstitutif intersubjektif *societas* “Kita.” Artinya, fundasi metodologi dekolonial tidak diletakkan semata-mata pada pemberontakan terhadap ideologi kolonialisme atau neo-kolonialisme dan sisa-sisa mentalitasnya, tetapi terutama pada filsafat relasionalitas yang meletakkan hubungan intersubjektif “Aku” dan “Liyan” sebagai elemen esensial dari kehidupan masyarakat sehari-hari yang saya sebut “Societas Kita”. Sebab, relasi “Aku” dan “Liyan” merupakan kodrat dari keadilan hidup sehari-hari dari *societas*. Dekolonisasi, dengan demikian, merupakan upaya membangkitkan kesadaran “Kita” dalam relasi-relasi yang ada dalam masyarakat.

Dengan metodologi dekolonial, posisi argumentasi saya tidak semata-mata terletak pada ketidak-setujuan terhadap penilaian etis moral mengenai mass-killing 1965 sebagaimana diwariskan oleh rezim pemerintahan Orde Baru yang telah runtuh oleh struktur koruptifnya sendiri, melainkan terutama pada lukisan-lukisan konkret tentang hadirnya kesadaran “Societas Kita” sebagai semacam puncak dari investigasi filosofis yang saya upayakan sebagai keadilan bagi para korban.

Siapakah mereka yang masih terbelenggu oleh mentalitas kolonial? Siapa saja yang pandangan dan kesadarannya tidak beranjak dari posisi ideologis rezim lama, yang lebih mengedepankan generalisasi dan vonis-vonis etika kekuasaan yang menjadi miliknya. Posisi ideologis rezim lama selalu kompatibel dengan konsep kekuasaan dan mempertahankan status quo penilaian yang meletakkan para korban di ruang penuh dosa yang karenanya layak mendapatkan segala bentuk hukumannya.

Apakah ranah metodologi dekolonisasi hanya terkait dengan penilaian etis terhadap para korban mass killing 1965? Dari sendirinya jawabannya pastilah *tidak*. Tetapi, peristiwa 1965 menjadi semacam tonggak sejarah kemanusiaan bangsa kita yang membutuhkan pemeriksaan secara investigatif filosofis etis. Metodologi dekolonial juga dapat diterapkan dalam studi-studi kritis yang mengedepankan analisis sosial yang tidak didasarkan pada dari struktur-struktur kekuasaan yang menindas sebagaimana terjadi dalam kolonialisme.

Apa yang dikritik dalam studi dekolonisasi? Dekolonisasi menysar keduanya, *ad rem* dan *ad hominem* yang menjadi fundasi struktur-struktur kesadaran dan mentalitas kolonial. Dengan *ad rem*, dimaksudkan perkara perspektifnya yang sangat berurusan dengan pemahaman rasional pada umumnya. Di dalam *ad rem* dicakup bahasa, simbolisme, ideologi, skema-struktur politik, konsep kultural, pemahaman interpretif religius, pemahaman sejarah, maupun rasionalitas instrumental yang menindas, membelenggu, dan tidak menyisakan ruang kebebasan akal budi untuk beranjak dari kemapanan penilaian. *Ad hominem* dimaksudkan siapa saja baik itu yang berada dalam kategori personal maupun institusional organisasi dan atau *state apparatus* (alat-alat negara). Perspektif yang membelenggu dapat dimiliki oleh siapa pun, apakah

itu masyarakat kebanyakan, institusi, aparat negara, maupun tentu saja kelompok massa atau bekas aparat negara secara personal yang memiliki kapasitas membatasi.

Perbedaan antara metodologi dekolonial dan poskolonial. Keduanya sering dipercaya memiliki misi yang kurang lebih sama dan pengertian-pengertian yang *overlapping* terkait dengan “pembebasan diri” dari kolonialisme dengan segala implikasinya (van Klinken 2013; Conroe 2018). Umumnya, perbedaannya lebih dimaksudkan pada poin geografis darimana dikembangkan teori tersebut. Poskolonialisme kerap berkembang subur di wilayah Asia pada umumnya. Sementara dokolonialisme banyak dikembangkan di Amerika Latin. Kedua metodologi berasal dari studi-studi yang mencakup bidang-bidang sosiologi, psikologi, kebudayaan, filsafat, politik, bahasa, dan religiusitas yang terkait langsung dengan kolonialisme. Bila poskolonial lebih banyak menyoal tataran realitas filosofis dunia *pasca* berkuasanya kolonialisme terutama di negara-negara berkembang; *decolonial study* lebih rigoros lagi, karena mempercayai bahwa kolonialisme tidak berhenti dengan berakhirnya era kekuasaan kolonial. Studi dekolonial memiliki pesan yang langsung menyasar wilayah analisis, kritik, dan penolakan terhadap bercokolnya “kekuasaan” kolonialisme dalam berbagai cetusan dan *layers* kehidupan sehari-hari dalam masyarakat. Dekolonial mengkritik model-model sistem klasifikasi manusia yang dilakukan oleh kekuasaan kapitalis modern dalam berbagai nama dan perspektif kategorisasi.

Dekolonisasi menolak *stigmatisasi*, konsep “bersih lingkungan”, kategori “pengkhianat ideologi”, ketundukan pada “surat kelakuan baik” yang *de facto* menegaskan ketidak-terkaitan dengan ideologi tertentu, yang semuanya merupakan produk penguasa kapitalis. Sebab, kapitalisme adalah sistem yang hanya menjadi mungkin dalam kolonialisme. Masyarakat yang dalam kenyamanannya “menyambut” warisan nilai-nilai lama dari rezim penguasa ideologi lama yang *imposing* model-model etika lama juga termasuk berada dalam gerbong model kolonial-kapitalisme. Masyarakat dengan *mindset* kolonial nyata ketika mereka memertahankan konsep-konsep lama terkait dengan *Otherness* (Keliyanaan) yang masih dipercaya untuk tetap disematkan sebagai kategori keterpurukan dan layak untuk dilenyapkan (disisihkan) terhadap kelompok manusia tertentu. Sebab, dalam konsep ini, langsung dikomunikasikan bentuk rasionalitas yang menindas secara terus-menerus (*perennial*) yang dijustifikasi secara repetitif, persis seperti zaman berkuasanya kolonialisme.

Dalam tulisan ini saya berargumen bahwa “keengganan” bangsa Indonesia untuk menyimak dan memeriksa ulang “moral judgment” atas tragedi 1965 selama ini lebih disebabkan oleh konsep paradigma neo-kolonial (kultur kolonialisme yang mendapatkan wajah-wajah cetusan baru dari zaman ke zaman) tentang kekuasaan kapitalis nyaris absolut yang membelenggu rasionalitas sejak periode penjajahan hingga kekuasaan koersif Orde Baru. Dan, dampak *moral judgment* masih terus berlangsung hingga saat ini terkait berbagai kepentingan

parsial politis dan agama. Superfisialitas dan formalitas kesadaran terkait dengan solidaritas terhadap para korban dan semacamnya, saya pandang tidak mencukupi untuk sebuah peristiwa dahsyat yang menggoyang struktur-struktur kerangka etis-rasional dari kemanusiaan kita sebagai manusia Indonesia yang beradab (Pancasila sila kedua). Saya tidak memegang pandangan bahwa kesadaran nurani manusia Indonesia telah “*mandeg mentok*” (berhenti sama sekali) pada *statements* resmi dari rezim penguasa masa silam. Di sini saya juga menyisihkan motivasi “superfisial” terkait dengan penilaian-penilaian moral yang lebih didasarkan pada keyakinan-keyakinan ideologis-agamis yang tidak difundasikan pada pemeriksaan mendalam terhadap fenomenanya. Artinya, motivasi superfisial itu bukanlah representasi dari kedalaman manusia Indonesia. Yang saya maksud dengan “motivasi superfisial” ialah motivasi yang didasarkan pada sikap rasional “mengikut atau mengekor” begitu saja pada pandangan masa silam yang berasal dari rezim yang telah roboh karena kebobrokannya sendiri.

Dalam esaminasi ini, percakapan tentang *Mass Killings of 1965* tidak ditabukan pada bagian mana pun, untuk mendudukan perkaranya secara seimbang. Terminologi “PKI”, misalnya, dimaknai sebagai singkatan organisasi politik, Partai Komunis Indonesia, seperti semua partai politik di Indonesia pada umumnya. “PKI” bukan suatu kata umpatan atau kutukan atau apa pun yang kerap dipercaya demikian dalam hidup sehari-hari. Dicegah cara berpikir yang mengedepankan proses “tabunisasi” atau “polaitisasi” (demi sopan santun) terkait dengan pertimbangan moral peristiwa 1965. Konsep tentang “komunisme” tidak disama-ratakan dengan ateisme atau yang sejenisnya, melainkan digunakan sebagai pandangan filsafat yang diproduksi oleh Karl Marx, seorang filosof dari Jerman abad ke 19 dan yang pernah dipeluk oleh sebagian dari bangsa ini. Dengan kata lain, esaminasi framework moral dalam tulisan ini tidak dicampuradukkan dengan intensi promosi ideologis, politis, agamis, atau semacamnya, melainkan semata-mata diperuntukkan bagi pembahasan ilmiah kritis terhadap penilaian moral.

Dalam studi literatur, ratusan paper ilmiah telah ditulis tentang *Mass Killings of 1965* (Farid 2005; Conroe 2018; van Klinken 2013; Cribb 2002; Cribb and Coppel 2009; Rochijat and Anderson 1985; Dragojlovic 2018; Ahram 2014; Wieringa 2011; Wahyuningroem 2013; McGregor, Melvin, and Pohlman 2018; Easter 2005), tetapi sejauh penulis simak, belum ada tulisan yang mengulas esaminasi kesadaran moral atas peristiwa tragedi panjang yang melanda Indonesia tersebut. Belum ada tulisan yang secara filosofis etis mengkritisi, mengoreksi, mengevaluasi, menyimak ulang kesadaran kesadaran akal budi dan nurani kita dalam memandang tragedi pembunuhan massal 1965. Bagi saya, simakan *kesadaran moral* mengatasi cara-cara lama dalam memahami sejarah bangsa dan dengan demikian memaknainya bagi eksistensi bangsa kita saat ini. Cara lama yang saya maksudkan ialah keniscayaan bahwa sejarah haruslah merupakan “sejarah kemenangan,” sementara sejarah salah paham, kisah konflik,

dan narasi lamentasi derita dan solidaritas dilupakan. Cara pemahaman semacam ini sangatlah tidak mencukupi untuk menyimak ulang apa artinya menjadi manusia Indonesia yang otentik.

Mengenai *Mass Killings of 1965*, terdapat beberapa pihak (agen) yang ambil bagian terkait dengan *fenomenanya (mass killings 1965 dan sesudahnya)*:

1. Korban "*mass killings of 1965*" adalah mereka yang dibunuh (dibantai), berikut *surviver*/penyintas dari hukuman penjara maupun pembuangan di pulau Buru atau di tempat lain, dan keluarga yang menanggung "dosa" mereka.
2. Para pahlawan revolusi, korban pembunuhan biadab peristiwa 30 September dan keluarga mereka yang mengalami trauma dan penderitaan.
3. Para penguasa rezim lama atau pemerintahan Orde Baru dan *state apparatus* yang langsung berkepentingan dengan peristiwa 1965.
4. Suporter penguasa rezim lama, yaitu rezim para politikus dan tokoh rezim Orde Baru yang masih hidup. Dengan "suporter" dimaksudkan juga para pengikut atau mereka yang telah ambil bagian dalam meneguhkan posisi etis rezim lama.
5. Para pelaku pembantaian, "*para algojo*" yang berpartisipasi dalam tragedi 1965, yang karenanya dalam konteksnya, terjadi karut marut terkait peristiwa pembunuhannya di banyak wilayah negeri ini. Dan, tanpa disadari, para pelaku ini memiliki pengalaman trauma dan deritanya sendiri.

Nomor lima sebagai partisipan tragedi memiliki pengalamannya sendiri. Nomor empat, para suporter rezim lama, masih berperan besar dalam menorehkan narasi penindasan makin langgeng. Nomor tiga berada dalam ranah politis yang selalu berkepentingan untuk tidak bisa dipersalahkan dalam cara apa pun, khas strategi kekuasaan politik ideologis (wajah baru dari kolonialisme). Nomor dua dengan keluarga mereka menjadi saksi betapa getir konflik dengan saudara sendiri. Nomor satu adalah agen penderita yang selalu menunggu dan berharap pada suatu ketika sejarah hidup dan pengalaman subjektivitas para korban sebagai manusia dipulihkan, dikembalikan seperti zaman sebelum kolonialisme. Imaginasi tentang siapa mereka dan apa pandangan mereka (nomor 1-5) terhadap *mass killings of 1965* dan sesudahnya, dan bagaimana mereka memiliki pengharapan secara publik dapat disimak secara skematis dalam tabel di bawah ini. Fundasi dari tabel ini berdasarkan pada beberapa penelitian dari perspektif kemanusiaan terkait dengan pandangan yang beragam tentang *mass killings of 1965*. Penelitian itu dilakukan oleh para pegiat intelektual dari berbagai sudut pandang; produknya berupa buku, artikel, maupun film dokumenter (Chandra 2017; Robinson 2017; Ahram 2014; Valentino 2000; Sasongko 2019; Hadiz

2015). Dari sendirinya tidak ada pandangan yang tunggal, seragam, atau representatif-resmi dari mereka (nomor 1-5 di atas). Bahkan pandangan dari penguasa Orde Baru sekali pun tidaklah tunggal. Masing-masing oknum atau bahkan suporter (nomor 4) memiliki ungkapan-ungkapan yang berbeda-beda. Tetapi, sungguhpun demikian, tulisan ini tidak hendak mengemukakan “kekacauan” opini terkait dengan opini dari pihak-pihak yang berhubungan dengan peristiwa 1965 tersebut.

Bagi siapa	Terkait <i>Mass killings of 1965</i>	Harapannya ke depan
Korban dan Penyintas	<p>Mereka mengalami diperlakukan tidak manusiawi dari berbagai sudut pandang: nyawa anggota keluarga, pengucilan, penelantaran, pemenjaraan tanpa ada proses peradilan.</p> <p>“Di-<i>silent</i>-kan” (dipaksa diam) agar tidak mengungkit-ungkit pengalaman masa lampau.</p> <p>Tidak ada ruang untuk “mengaduh”, tidak ada ruang naratif bagi pengalaman penderitaan.</p> <p>Keluarga penyintas tidak sepenuhnya tahu apa yang sesungguhnya terjadi, dan mengapa mereka mengalami “perlakukan tidak manusiawi” dari sesamanya, tetangganya, saudaranya sendiri, dan pemerintah. Mereka tahu pembunuhan keji atas 6 Jenderal dan satu letnan yang pembunuhnya harus dihukum berat sesuai dengan ketentuan, tetapi para korban <i>mass killings</i> ini, tidak tahu menahu bagaimana hal itu dikaitkan dengan keberadaan dan hidup mereka. Para korban yang dibunuh tidak memiliki waktu untuk “mengaduh”, hidup mereka dihabisi secara kejam begitu saja, rumah mereka dibakar, dan seterusnya.</p>	<p>Agar tercipta “ruang” untuk narasi pengalaman penderitaan dan kecemasan yang mereka alami.</p> <p>Agar dibuka pintu bagi perlakuan manusiawi atas sejarah penganiayaan di masa lampau.</p> <p>Agar setidaknya terjadi “rekonsiliasi” pengakuan kebenaran bahwa keberadaan mereka adalah keberadaan manusia; bahwa mereka adalah manusia yang subjektif (bukan gerombolan), yang memiliki pengalaman penderitaan dan kecemasan.</p> <p>Agar perkara fakta <i>mass killings of 1965</i> dibedakan dari karut marut terkait dengan pertikaian ideologis komunisme dan kapitalisme yang biasanya digunakan sebagai alasan pemahaman yang memaklumi fakta pembantaianya.</p>
Keluarga korban	<p>Keterpurukan, penderitaan, isolasi sosial, Stigmatisasi sosial yang “mendiskriminasi” hidup mereka menjadi beban tidak manusiawi, sebab diperlakukan seolah-olah mereka pendosa hebat.</p>	<p>Agar tidak ada diskriminasi</p> <p>Agar juga ada “ruang publik” untuk berkisah tentang penderitaan yang telah mereka alami.</p>
Keluarga pahlawan	<p>Pengalaman sedih karena terbunuh orang terkasih (Ayah)</p>	<p>Rekonsiliasi yang baik dan manusiawi karena betapa masifnya korban 1965.</p>

	Mereka layak mendapatkan penghargaan dan penghormatan sebagai pahlawan.	
Penguasa Orde Baru	<p>Menegaskan kemenangan atas komunisme</p> <p>Menarasikan “act of heroism” penumpasannya</p> <p>Kekuasaan politis tetap langgeng / abadi</p> <p>“Posisi moral” yang meneguhkan pembasmian para anggota PKI sebagai upaya untuk membela negara</p> <p>Tidak ada yang perlu disimak ulang terkait dengan pemberantasan PKI</p>	<p>Menyalahkan anggota PKI dan tetap menjustifikasi tindakan pembasmian mereka.</p> <p>Sejarah itu adalah “kekacauan” massal (bukan <i>designed</i> seperti dikesani)</p>
Suporter Penguasa	<p>Berjasa membela ideologi negara</p> <p>“Geram” terhadap komunisme dan takut akan kebangkitannya kembali</p> <p>Memegang teguh narasi “act of heroism” dan memandang posisi moral pemerintah lama</p> <p>Mendukung supresi terhadap keluarga korban</p>	<p>Tetap menyalahkan korban pembantaian</p> <p>Bersikukuh tentang sejarah pemberantasan PKI sebagai demikian, dan tidak perlu disimak ulang</p>
Para Algojo	<p>“Bangga” pada awalnya karena telah membantai para anggota PKI; tetapi kemudian mengalami “mimpi-mimpi buruk”.</p>	<p>Sebagian berharap rekonsiliasi, sebagian tidak, sambil berkata: “bila kita tidak membunuh mereka, kita akan dibunuh oleh mereka”</p>

What	Korban <i>mass killings of 1965</i>	Algojo (pelaku) <i>mass killings</i>	Penguasa Orde Baru	Suporter Penguasa	Korban Pahlawan
Posisi politis-etis	Korban dipersalahkan dan “pantas” dihukum	Diperintahkan (oleh penguasa sipil, militer, religius)	Political Power secured	Belief of democracy secured	Mereka pahlawan
<i>Morally</i>	Morally excluded	Not morally, but Ideologically & religiously justified	Pembunuhan sporadis, uncontrolled	Tindakan dan esaminasi moral mereka dipikir “justified”	Heroisme
On the tragedy	Silence	Stories teller	Reluctant to revisit the tragedy	Tragedy seems to be as told by the regime	Mereka korban atau “dikorbankan”
Aftermath	Ideologically viewed as the danger	At the beginning Being proud of freeing Indonesia from communism	Ideologi Pancasila sakti	Both: Pancasila is the ideology and communism is its danger	Mendapatkan segala penghormatan sebagai pahlawan
Now	Perennial danger of communism	Growing old and died	Still being reluctant to revisit the past	Perennial fear of communism	Keluarga pahlawan rindu rekonsiliasi

Setelah Rezim Suharto lengser, terjadi proliferasi (pelipatgandaan) studi dari berbagai aspek tentang *mass-killings of 1965*. Suharto memerintah Indonesia selama lebih dari tiga puluh tahun (1965-1998). Selama itu pula, nyaris tidak ada studi kritis terkait tragedi 1965. Apabila ada satu dua opini yang berbeda dengan posisi penguasa, penulisnya atau penerbitnya dibekukan atau di-*blacklist*. Kekuasaan yang demikian represif tersebut telah melahirkan pula pola-pola represivitas dalam struktur kekuasaan dan *state apparatus*. Selanjutnya kekuasaan

yang represif mengalir pula pada pilihan moral sebagian rakyat. Orang Indonesia bukan hanya telah mengalami “pembekuan” kebebasan akal budi tetapi juga kemandekan pemeriksaan moral secara bebas dan bertanggung jawab terhadap *mass-killings of 1965*. Artinya, sejauh ini, tidak ada upaya yang lebih serius untuk mengambil sikap berbeda dengan pandangan moral dari rezim yang sudah lama runtuh tersebut.

Fenomena ini saya simak dari perspektif *studi dekolonial* (atau dekolonisasi) tentang *kekuasaan* dalam konteks sejarah Indonesia. Ketika kekuasaan yang menjadi mesin penindas etis telah runtuh, mengapa mesin tersebut masih terus menjadi sumber penilaian etis dan hidup hingga hari ini? Mengapa meskipun generasi telah ganti tetapi justifikasi dan penilaian etis atas penindasan para korban tragedi 1965 masih tetap tidak berubah dari apa yang diberikan oleh penguasa di tahun itu?

Dengan “tidak berubah” saya maksudkan demikian: Apa yang dikatakan oleh penguasa Orba dan para pendukungnya tentang Partai Komunis Indonesia sebagai musuh Pancasila, yang pada gilirannya berimbas kepada *perennial persecution*, yaitu bahwa para anggota, simpatisan, teman dari simpatisan partai tersebut yang layak dihilangkan masih tetap berlaku sampai hari ini; dan segala yang terkait dengan partai itu dan ideologinya adalah “evil” itu sendiri, dan semacamnya. Artinya, apa pun yang terkait dengan narasi penindasan terhadap mereka yang dicurigai komunis di masa lalu, tidak bisa disimak ulang dan dilakukan pemeriksaan kembali. Ini berarti ratusan ribu jiwa atau bahkan bisa jutaan manusia yang menjadi korban kekejaman *mass-killings of 1965* tetap dipandang sebagai demikian seperti yang dideklarasikan oleh rezim lama, yaitu mereka itu bukan siapa-siapa.

Saya berpendapat, “kekisruhan historis” tentang *mass-killings* tersebut merupakan fenomena yang tetap bisa dipelajari kembali, diperiksa secara lebih detil dan meyakinkan. Sebagaimana mengenai suatu “kekisruhan” (saya menyebut demikian) sudah barang tentu halnya memiliki pengandaian bahwa ada yang memang benar-benar salah, dan ada pula yang sesungguhnya tidak berdosa. Tetapi, karena “kisruh” semuanya digeneralisasi dalam konsep atau jargon yang dangkal, seperti “darah mereka halal”, dan seterusnya. Dalam etika, prinsip rasional manusiawi, “jangan membunuh orang yang tidak berdosa,” seakan tidak berlaku dalam “episode” ini. Esaminasi moral kita, telah kita letakkan begitu saja pada pikiran dan pertimbangan moral kekuasaan masa lalu. Dan, kita memandangnya benar begitu saja. Tidak ada kritik. Tidak ada evaluasi, re-evaluasi. Tidak ada apa apa, selain seperti yang *mereka* pikirkan dan sampaikan sejak hari pertama peristiwa itu terjadi ditulis dalam koran “Berita Yuda” (Mehr 2009; Fealy and McGregor 2010; Breman 1996a; Robinson 1995; Budiawan 2006; Leksana 2019; Hadiz 2006; Zakaria 2018).

2.2 Kekuasaan dan penindasan

Di era kolonialisme kekuasaan identik dengan struktur yang menindas. Ketika Belanda tiba di Indonesia tahun 1602, menurut tanggal pendirian kongsi dagang VOC (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*), apakah segera secara instan terjadi penindasan? Bila jawabannya afirmatif, pengandaianya barangkali demikian: masyarakat waktu itu pastilah kita pandang terlampau bodoh dalam mengelola hidup dan tanahnya di satu pihak, dan betapa kita telah memandang pedagang-pedagang Belanda waktu itu tampak berkuasa bagaikan raksasa-raksasa yang sangat digdaya seperti dalam kisah-kisah pewayangan *sore*. Konsep ini tak ayal lagi merupakan “sebuah mitos” kolonial, mereka adalah para raksasa, sementara nenek moyang kita bagaikan kurcaci yang tak berdaya. Ekspedisi dagang Belanda disertai pasukan paramiliter. Mereka berhadap-hadapan dengan Portugis yang telah lebih dulu ada di Ambon dan sekitarnya. Dan, cara Belanda dalam mengalahkan dan mengusir Portugis juga melalui negosiasi dengan raja-raja kecil Islam yang ada di sekitar Ambon, Tidore, Ternate yang pada gilirannya mereka pulalah yang terlibat dalam pengusiran Portugis dari tanah mereka. Jadi, Belanda tidak “sendirian” menancapkan kekuasaannya di tanah Indonesia. Belanda pasti memanfaatkan pula kerapuhan relasi penguasa-penguasa lokal setempat.

Demikianlah ketika Belanda meluaskan kekuasaannya di Indonesia, mereka tidak bekerja sendirian. Kita tidak boleh berpikir, seakan-akan bangsa Indonesia ketika itu berada dalam situasi terbelenggu sama sekali, langsung segera terjajah sedemikian rupa oleh Belanda yang kekuatannya dahsyat seperti makhluk-makhluk Mars yang menjarah bumi, layaknya dalam film-film Hollywood, dimana manusia-manusia terpaku, terdiam, dan tidak dapat melawan dalam cara apa pun. Lagi-lagi pemikiran semacam ini haruslah dipandang sebagai buatan kolonialisme, justru maksudnya agar mereka yang terjajah memiliki kesadaran inferioritas diri di satu pihak dan memandang superioritas kaum kolonial di lain pihak. Disposisi keterjajahan juga mengatakan bahwa manusia-manusia Indonesia, sebagian tentu saja, bekerjasama dengan penjajah untuk menindas sesamanya. Ya, sesama warga Indonesia menjajah tetangganya dengan cara “bersembunyi” dalam kehadiran kolonial Belanda.

Konsep “warga Indonesia menjajah sesamanya yang lain” ini nyata. Tat kala Belanda mendekati dan menegosiasi raja-raja kecil atau calon raja untuk berpihak padanya, kelak sebagai imbalan mereka akan diusung menjadi raja setempat atau mendapat bentuk-bentuk keuntungan lainnya. Gambaran ini menjadi nyata dalam banyak kisah pemberontakan dari yang kita sebut beberapa “pahlawan” lokal. Umumnya “perebutan” kekuasaan intern di suatu kerajaan menjadi “opportunity” Belanda memasuki wilayah tersebut. Artinya, kekuasaan kolonial secara perlahan namun nyata merasuki pula mentalitas kolonial diri warga negara terhadap sesamanya. Mentalitas kolonial ini ditunjukkan dengan nafsu mereka terhadap

kekuasaan terhadap sesamanya. Raja-raja yang membantu Belanda untuk mengusir Portugis, oleh masyarakat setempat, adalah para “pahlawan” yang mengalahkan penjajah Portugis. Dan, ketika Portugis telah pergi, beberapa dibantu Belanda untuk menghantam sesamanya yang lain yang menjadi musuh, dan mereka itu lagi-lagi juga kita sebut para “pahlawan”. Jadi, apakah “pahlawan”? Mereka yang telah “mengalahkan musuh.” Dan, ketika “musuh” tidak ada, diciptakanlah musuh-musuh baru yang sesungguhnya mereka adalah tetangga, saudara, keluarga sendiri. Agar mereka “menjadi musuh”, kita melabeli mereka dengan berbagai sebutan dan cap. Label yang paling disukai oleh orang Indonesia hingga saat ini ialah “komunis,” “PKI,” “bahaya laten komunisme” dan seterusnya. Tanpa kita sadari, kita telah menciptakan “musuh” di rumah sendiri, dan karena itu kita juga lantas menciptakan “pahlawan-pahlawan” dalam bahasa yang sesungguhnya merupakan produk dari kolonialisme.

Penindasan oleh kolonialisme tidak serta merta berada dalam skema penjajah itu “aktif” (dalam menjajah), sementara kita “pasif” (membiarkan diri atau terpaksa memberikan diri untuk ditindas). Penindasan kolonialisme juga berlangsung dalam skema-skema negosiasi. Artinya, penindasan itu memaksudkan percakapan, negosiasi bahasa, tawar-menawar terkait dengan keuntungan ekonomi, kultural, kekuasaan politis, dan bahkan juga agama. Janganlah heran, bila dimana-mana penjajah menawarkan suatu model “perlindungan” atau proteksi terkait dengan agama. Contoh ini nyata dalam sejarah terkait dengan “kantong-kantong” agama di wilayah-wilayah yang di satu pihak berada dalam keuntungan besar Belanda dan di lain pihak sesungguhnya menjadi wilayah terjajah paling nyata. Sebutlah satu dua diantaranya: Ambon, Aceh, Sunda, Bali, dan yang lainnya di mana Belanda memproteksi mereka dari sudut pandang agama dan karenanya mereka justru berada dalam skema “wilayah favorit” dalam kolonialisme. Di sini kolonialisme terjadi dan berlangsung nyata bukan hanya di dalam todongan pucuk senjata, melainkan juga berada dalam suatu model pembatasan atau pembelengguan. Mudah dibayangkan, model semacam ini telah melahirkan fenomena di mana manusia yang satu akan memandang yang lain bukan sebagai teman melainkan sebagai Liyan (Other) yang bisa ditindas. Pembantaian yang terjadi di Bali di tahun 1965 atau di tempat lain menjadi semacam “prediksi” nyata dari era dimana skema kekuasaan telah menggerakkan masyarakat maupun aparat untuk menyiksa dan menindas secara kejam sesamanya, saudaranya, tetangga sendiri dengan alasan mudah, yaitu mereka adalah anggota atau simpatisan Partai Komunis (Bremen 1996a; Robinson 1995). Tetapi akal budi kita mengatakan penindasan ini jelas sulit diterima akal sehat. Maksudnya, masyarakat biasa menindas karena merasa “difasilitasi” oleh skema kekuasaan *a la* kolonial. Mereka seakan memiliki alasan untuk menindas sesamanya.

Dalam kolonialisme, penjajah kerap menghadirkan simbol-simbol yang nampaknya “edukasi elitis,” dimana kaum terjajah memasukkan unsur-unsur nilai

kolonial sebagai “framework” pola-pola nilai. Misalnya, nilai-nilai itu terkait dengan pakaian, topi, makanan, arloji genggam, mobil, dan pada gilirannya bahasa. Makanan Belanda bukan hanya roti, keju, dan sup hangat, melainkan menawarkan simbolisme kekuasaan elitis. Demikian juga model topi yang digunakan para “sinder” atau pengawas perkebunan kolonial umumnya memikat masyarakat karena kekokohnya dan tradisi kulturalnya. Bahasa Belanda bukan hanya bahasa dengan apa penjajah mengusung kolonialisme, melainkan juga menjadi “bahasa elitis dan kemodernan” bagi manusia-manusia Indonesia yang terjajah yang ketika itu memang terbelakang. Tetapi di lain pihak, bahasa tersebut harus dipelajari apabila tidak mau terkurung dalam sangkar keterpurukan. Bahasa Belanda pada waktu itu adalah cendela dunia untuk berkenalan dengan ilmu pengetahuan modern, untuk menegaskan sikap-sikap politis, dan seterusnya. Ambiguitas bahasa ini dalam skema kolonialisme akan menjadi objek pembahasan yang panjang lebar terkait dengan studi-studi dekolonial nantinya. Dekolonial membongkar skema kekuasaan (kolonial) dari sudut bahasa. Dalam kolonialisme, bahasa menjadi alat penindas. Dalam dekolonialisme bahasa berubah menjadi alat pemberontakan. Bahasa tidak lagi dimaknai sebagai sarana komunikasi, dalam maksud bahwa bahasa digunakan untuk menerjemahkan skema-skema kekuasaan. Dalam dekolonialisme, bahasa membongkar skema-skema tersebut sedemikian rupa sehingga kata dan simbolisme harus dibaca dan disimak ulang. Dalam kubangan kolonialisme, singkatan “PKI” bukan sekedar singkatan dari Partai Komunis Indonesia (sebagaimana singkatan-singkatan partai politik lainnya) melainkan menjadi bahasa umpatan atau keterkutukan. Dalam *kolonialisme* pengetahuan beku dan menjadi seakan-akan sebuah dogma yang tidak bisa disimak ulang.

Dalam kolonialisme bahasa dimiliki oleh penguasa. Komunikasi sebagai sarana penerjemahan kepentingan bahasa diabdikan juga untuk penguasa. Konteks bahasa juga didominasi oleh bisnis penguasa. Terminologi dan simbolisme dengan segala pemaknaannya juga berada dalam “hak paten” penguasa. “Dunia” dari bahasa tersebut ada dalam kekuasaan kolonial. Bagaimana dengan orang Indonesia yang ditindas tersebut? Setiap upaya mempelajari bahasa tersebut merupakan aktivitas “konformis” terhadap kolonialisme. Betapa pun kita sebagai yang tertindas memiliki naluri memberontak terhadap penindasan, studi tentang bahasa tersebut merupakan suatu keniscayaan yang membawa serta model-model “ketertundukan” pada pola pikir para kolonial. Skema akal budi dan bagaimana suatu komunikasi dijalankan tidak bisa tidak harus mengabdikan dunia kolonialisme.

Ketika pakaian, makanan, bahasa Belanda menjadi simbol-simbol kekuasaan yang elit dan modern waktu itu, pakaian sendiri seperti blangkon, kemben, dodot dan seterusnya pada akhirnya dimaknai sebagai ketradisionalan sekaligus pemberontakan terhadap dominasi kekuasaan. Jadi, akal budi manusia secara natural melakukan pula semacam “jargonisasi” atas simbol-simbol kolonialisme.

Kekuasaan yang menindas memiliki simbol; demikian pula tradisionalitas mengusung makna baru sebagai simbol pemberontakan. Pada gilirannya, ketika *de facto* kolonialisme tidak ada lagi, simbolisme yang demikian ini tetap dan makin mendapatkan hermeneutika yang beragam. Pola-pola ini bukan semata behavioristik seperti dalam disiplin ilmu sosiologi, melainkan natural sebagai suatu bentuk survivalisme nyata seiring dengan perubahan dan perkembangan zaman. Artinya, kekaguman terhadap simbol-simbol kolonialisme di satu pihak dan pemberontakan di lain pihak seringkali dilestarikan dalam momen-momen tertentu untuk mempertahankan identitas diri.

Dalam perspektif etika, tidak sulit untuk menyebut bahwa kolonialisme merupakan kejahatan atau keburukan dalam sejarah. Dalam perspektif pengalaman sehari-hari kolonialisme bukanlah entitas keburukan tunggal dalam satu bentuk peristiwa di suatu waktu masa lampau serta dalam konteks tertentu. Bentuk-bentuk kolonialisme dengan segala turunannya apakah itu terkait dengan suatu keburukan nyata berupa keterjajahan dari sistem yang tidak adil atau apakah itu berupa sebuah mentalitas yang menampilkan model-model penindasan simbolik, masih terus berlangsung. Baik itu sistem tidak adil maupun penindasan simbolik dalam konteks-konteks tertentu seringkali dimaksudkan untuk memberi dampak yang menyengsarakan orang lain.

Penindasan simbolik artinya apa? Di dalam hidup masyarakat, terdapat simbol-simbol yang secara dramatis mengatakan keburukan moral. Simbol partai terlarang, misalnya, di banyak kesempatan *bukan lagi* sebuah simbol partai yang tidak lagi diperbolehkan ada di suatu negara, melainkan sekaligus juga digunakan untuk menindas orang lain. Di sini perkaranya bukan semata terkait ideologi, melainkan menyentuh spirit kolonialis atau nafsu menindas sesamanya yang lain. Dan, ketika praktek penindasan ini dilakukan, mereka mengidentikkan diri dengan kekuasaan. Di Filipina simbol penindasan adalah itu yang terkait dengan *drugs* (narkoba). Siapa pun yang dicurigai memiliki hubungan dengan narkoba, entah itu pengedar atau pecandu, secara nyata sudah dapat dikategorikan sebagai orang-orang yang pantas dipenjarakan atau dibunuh. Dan, apabila ada seseorang terbunuh, pembunuhan itu langsung dikaitkan dengan narkoba. Akibatnya, pembunuhan tersebut lantas “bisa dimaklumi.” Lama kelamaan “peristiwa buruk” yang berulang tersebut menjadi suatu kebiasaan, yang memproduksi sikap moral “memaklumi” pembunuhan tidak adil. Setiap penindasan dengan demikian selalu mengandaikan sebuah simbolisme. Simbolisme penindasan mengandaikan suatu “sejarah” kekuasaan di masa lampau. Artinya, simbolisme di sini bukan merupakan sesuatu yang tiba-tiba melainkan sebuah “framework”, memiliki cara kerja.

Di masa lampau, suku-suku kuno mengorbankan domba untuk apa yang disebut “framework” silih dengan segala pemaknaan religius kontekstualnya sebagai bentuk ritual penebusan dosa. Konsep ini di sebagian suku-suku kuno yang lain, tidak lagi menggunakan domba atau binatang, melainkan manusia

sebagai korban silih. Fakta yang sesungguhnya ialah bahwa korban manusia sebagai silih ini merupakan sebuah keburukan atau kejahatan, tetapi karena dimaknai sebagai semacam “silih” atau korban keburukan ini menjadi sebuah keniscayaan dan malahan dipercaya sebagai bentuk tindakan perlu dan baik bagi *societas*. Apa yang kita pikirkan tentang *mass killings of 1965* seringkali berada dalam skema pemikiran semacam ini. Kita tidak lagi melihatnya dalam koridor perspektif benar salah atau baik buruk, melainkan sebagai suatu bentuk “keniscayaan”. Dengan “keniscayaan” kita maksudkan suatu peristiwa sejarah sebagai demikian sebagai hal yang tidak perlu disimak ulang. Kita lantas memandangnya sebagai biasa, fakta sejarah begitu saja. Gambaran etika semacam ini meneguhkan suatu cara pandang yang dangkal dan berbahaya. Sebab, rasionalitas seakan-akan “dipaksa” untuk menerima apa saja yang merupakan sebuah kontradiksi moralitas; “buruk” kita pandang sebagai “baik” dan “kejahatan” kita sambut sebagai bentuk “kepahlawanan” (Zakaria 2018).

2.3 Kekuasaan “menciptakan” Liyan (Other)

Kolonialisme menciptakan konsep “Other” (Liyan) dalam framework komunikasi. Salah satu produk kolonialisme ialah Liyan (Other). Gambaran kolonialisme tentang Liyan ialah bahwa mereka, para Liyan tersebut, berada di luar dunia komunikasi kita. Ketika Belanda menjajah Indonesia, orang-orang pribumi disebut “inlander”. Sebutan “inlander” tidak hanya mengatakan asal usul, melainkan juga identitas sosial, moral, politis. “Inlander” ialah tidak beradab, tradisional-primitif, berpikir sempit, bodoh, tidak tahu sopan santun, dan semacamnya persis seperti olokan-olokan dalam buku novel Bumi Manusia karangan Pramudya Ananta Toer. Secara nyata, siapa yang mau berkomunikasi dengan “orang bodoh” atau “orang tidak beradab” atau “orang tradisional-primitif”. Artinya, eksistensi Liyan dalam konteks kolonialisme berada dalam disposisi perendahan martabat dan derajat manusia. Kelanjutan dari konsep relasionalitas kolonial ini ialah orang-orang pribumi layak untuk diobjekkan, dipermainkan, dieksploitasi, dan diperbudak. Demikianlah perbudakan kolonialisme mendapatkan alasannya. Ribuan atau jutaan manusia dieksterminasi dan dijadikan budak-budak untuk dipekerjakan secara gratisan begitu saja atau dibayar dengan sangat murah, sebagaimana juga kita saksikan dalam film *Schindler List* dalam konteks zaman Nazi Hitler. Jalan raya “Daendels” di Jawa tidak mungkin terjadi tanpa sistem ini. Demikian juga dengan ribuan tenaga Indonesia yang dibawa ke Suriname atau dipekerja-rodikan oleh Jepang di Birma atau tempat lain. Semuanya menegaskan “definisi” eksistensial kolonialisme dari sudut pandang kita yang terjajah. Liyan dipandang tidak memiliki “rasio” sehingga bisa diapakan saja seturut program perbudakan dari para kolonial.

Dalam kolonialisme tidak bisa diandaikan komunikasi intersubjektif. Dekolonialisme membongkar kembali konsep-konsep relasional model yang dibawa oleh kolonialisme. Inequalitas atau ketidaksederajatan mendapatkan

segala justifikasi etis, moral, politisnya sedemikian rupa sehingga perbudakan, penindasan, kesewenang-wenangan menjadi sehari-hari dan biasa. Dan, apa yang dimaksud dengan “inequalitas” ialah sangat aksidental dan periferi, yaitu karena bahasa, warna kulit, pendidikan, kultural, atau bahkan alasan ideologis-politis. Kolonialisme menciptakan kotak baru dalam relasi antarmanusia yang berbeda. Dan, kotak tersebut dapat dipindah, dibawa, atau bahkan dihancurkan karena alasan apa saja. “Framework” kolonial semacam ini terjadi dan masih berlangsung secara repetitif juga jauh setelah masa penjajahan Belanda atau Jepang berakhir. “Kotak inequalitas” tersebut masih diciptakan dan bahkan dipopulerkan.

Apa yang kita buat terhadap orang-orang yang kita pandang halal darahnya atau mereka layak dibunuh tidak jauh berbeda dengan penciptaan kotak inequalitas tersebut. Mereka kita masukkan “kotak” agar saat dihancurkan; kita tidak atau tidak mau melihat wajah mereka lagi; kita tidak mau melihat siapa mereka lagi; kita bahkan juga tidak lagi melihat betapa kejam perlakuan kita; dengan bangga kita menutup mata terhadap kebobrokan sendiri agar kita nyaman dan damai dengan segala kebrutalan kita menumpas “begundal-begundal” Liyan bangsa kita tersebut. Adakah kita pernah memerhatikan wajah mereka yang meregang takut mati atau yang secara kejam dikubur hidup-hidup atau ditembak begitu saja karena afiliasi ideologi yang barusan dipeluknya? Pernahkah kita melihat wajah-wajah mereka saat ditumpuk di dalam liang kubur hidup-hidup pada masa pembantaian waktu itu? Adakah kita memerhatikan bahwa wajah mereka adalah wajah manusia seperti kita, yang memiliki segala keluhuran martabat dan eksistensinya sebagai teman, saudara, tetangga kita? Pasti tidak. Sebab, mereka semua telah kita masukkan kotak “Liyan” dan dengan demikian wajah-wajah mereka bukan siapa-siapa lagi. Dan, para “algojo” kotak tersebut pulang dengan puas dan lega setelah menghancurkan kotak dari “bukan siapa-siapa” tersebut. Bukan hanya puas, mereka yang membantai kita pandang “pahlawan” juga. Uniknyalah lagi, kita yang “mewarisi” kotak Liyan tersebut masih mempertahankan absurditas ini. Sungguh sebuah ironi dari rasionalitas, moralitas, sekaligus relasionalitas manusiawi kita sendiri sebagai bangsa yang beradab.

Liyan (*Other*) dalam skema pencarian identitas adalah “mirror”. Pernahkah Anda membayangkan diri Anda berada di pihak para penjajah (kolonial Belanda), atau Anda adalah salah satu orang Belanda di wilayah terjajah Indonesia di era kolonialisme? Jika belum pernah, marilah kita menyimak segala hal yang mungkin berada dalam benak Anda. Tatkala Anda adalah orang Belanda yang datang ke Indonesia untuk maksud bagus, berdagang atau sekitar itu dan lantas Anda berhadapan dengan orang Indonesia, Anda akan langsung memiliki kesadaran identitas diri. Mula-mula kesadaran itu ialah bahwa Anda berbeda dengan orang-orang pribumi. Mula-mula demikian. Lama kelamaan, Anda sudah pasti akan berada dalam penilaian diri bahwa Anda bukan hanya berbeda tetapi juga “lebih tinggi” dan bahwa para “inlander” itu unik, sederhana, tidak memiliki

tata krama, dan tidak beradab. Pada gilirannya, Anda akhirnya berada dalam kubangan penilaian etis, moral, kultural yang “meninggikan” diri sendiri dan secara natural “merendahkan” mereka sebagai Liyan. “Framework” simplistik dari cara penilaian ini terjadi secara biasa di era kolonialisme.

Dan, karena itulah, kolonialisme identik dengan penjajahan yang bertentangan dengan kodrat akal budi manusia, karena memang kita tidak boleh merendahkan orang lain. Tetapi penjajah sudah pasti tidak bermaksud dalam akal sehatnya merendahkan orang lain, sebab yang terjadi ialah mereka berhadapan dengan orang lain; dan ketika berhadapan, orang lain tersebut seakan menjadi “*mirror*” (kaca) dimana diri-penjajah tersebut melihat identitas dirinya lebih tinggi, lebih pandai, lebih beradab dari orang yang ada di hadapannya tersebut.

Pernakah kita membayangkan bahwa apa yang terjadi dengan manusia-manusia celaka karena *mass killings 1965* di tanah air kita? Mereka kita tetapkan, pandang, dan vonis sebagai “demikian”, karena kita perlakukan sebagai “*mirror*” dari identitas sendiri sebagai orang Indonesia sejati yang menentang segala pengaruh ideologi lain yang ateis.

Konsep “*mirror*” sebagai cara menemukan identitas diri sebenarnya merupakan konsep kuno. Dahulu di sebuah suku sebutlah suku bangsa Maya di Amerika Latin terdapat kebiasaan untuk menangkap dan membunuh suku-suku lain untuk dipersembahkan di dalam semacam ritual inisiasi seorang pemuda Maya memasuki masa dewasanya. Dalam apa yang disebut “pembunuhan” tersebut, dalam perspektif suku yang membunuh, halnya tidak dikomunikasikan sebagai tindakan kejahatan melainkan kejantanan, prestasi, ritual perlu untuk menuju ke fase kedewasaan. “Identitas” kehebatan diri secara sosial dan politis ini dimaknai sebagai suatu momen dimana pembunuhan atau pemenggalan kepala sesama yang berbeda (suku) menjadi salah satu bentuk legitimasinya. Perilaku kejam tidak lagi dipandang kejam, demikian juga kebrutalan tidak disebut demikian, karena berada dalam batas-batas sejauh dilakukan untuk suku lain yang berbeda dan untuk maksud sebuah inisiasi identitas diri.

Demikianlah hal serupa terjadi dalam diri kita ketika hendak menyoal kembali tragedi 1965 dan sekitarnya. Mereka, para korban, adalah Liyan layaknya “suku asing” yang terhadapnya kita seakan-akan bercermin dan mencari identitas diri. Sebagian kelompok dari masyarakat kita bersikap kejam terhadap mereka, dan kekejaman itu kita maknai sebagai sebuah kehebatan. Dan, demikian kita lantas “menyibukkan diri” dengan berbagai argumentasi yang pada intinya untuk membenarkan diri sendiri yang sedang mencari identitas.

Sebagai sebuah “*mirror*”, para korban lantas dilupakan, karena diri kita sudah menemukan kehebatan identitas diri. Persis, kita tidak pernah lagi menoleh dan memberi ruang kepada para korban untuk melakukan narasi penderitaan dan ketidakadilan yang mereka rasakan. Kita mungkin telah melakukan kekeliruan besar. Dimana kelirunya? Di sini, kita lupa bahwa mereka adalah manusia-

manusia seperti kita. Mereka bukan “cermin”, bukan “mirror”, bukan “entitas” yang tidak jelas, mereka bukan “nobody”. Memandang mereka sebagai Liyan telah membuat kita bersibuk ria dengan perkara identitas diri. Simplifikasi bahwa mereka adalah makhluk-makhluk monster yang ateis dan seterusnya jelas menegaskan bahwa kita sendirilah yang terus menerus terusik untuk mencari-cari identitas kehebatan diri sendiri. Dan, ternyata kehebatan diri itu semu dan *fake*. Kita melupakan, bahwa mungkin sekali kita telah memiliki identitas “pembunuh” saudara-saudari sendiri. Kita tidak menyadarinya, karena terlampau fokus pada pencarian diri.

Dalam struktur gramatika bahasa, Liyan adalah mereka. Dan, “mereka” adalah orang ketiga (jamak). Sebagai “orang ketiga”, dalam gramatika komunikatif, mereka tidak berada dalam zona komunikasi. Mereka tidak ambil bagian dalam “kita”. Mereka adalah siapa pun yang menjadi “bahan” percakapan aku-engkau; dan, pada gilirannya bukan hanya “bahan percakapan”, melainkan juga menjadi objek atau apa saja yang terhadapnya segala kategori moralitas dan rasionalitas tidak dimungkinkan lagi. Dari sudut perspektif gramatika, bahasa komunikasi menjadi “kejam” secara sistematis. Ketika gramatika bahasa dibawa ke dalam pengalaman sehari-hari manusia, kekejaman itu dipandang biasa, wajar, dan lumrah karena natura komunikasi memang demikian. Artinya, dalam hidup sehari-hari harus diandaikan, seakan-akan demikian, harus ada kelompok manusia yang kita sebut Liyan, yang tidak masuk hitungan dalam komunikasi. Mereka tidak menyatu dengan kodrat komunikatif kita. Sebab, mereka adalah Liyan. Konsep ini nampaknya berada dalam ranah bahasa yang abstrak, tetapi tidak demikian yang sesungguhnya. Ketika kita tidak memberikan kepada para korban tragedi 1965 ruang untuk narasi dan untuk mengisahkan pengalaman duka dan kecemasan mereka, mereka kita ceburkan dalam kolam yang disebut Liyan (Other). Dan, dalam “kolam” tersebut tidak ada lagi ruang komunikasi diri. Secara sangat kejam, kita bukan hanya telah membantai mereka, melainkan juga membuang mereka ke wilayah kegelapan yang tidak bisa diimajinasikan lagi, di mana tidak dimungkinkan “bahasa” naratif lagi. Societas kita telah “menghukum” mereka dalam cara yang paling brutal dalam skema kolonial. Emmanuel Levinas pernah berkata bahwa Liyan adalah kriteria dari yang disebut manusia sesungguhnya. Maksudnya, apa yang terjadi pada Liyan menggambarkan siapakah aku manusia. Dan, kalau para korban kita ceburkan dalam kolam Liyan, dimana tidak ada lagi ruang komunikasi yang darinya kita bisa mendengarkan pengalaman eksistensial mereka, pertanyaan besarnya ialah manusia sejenis apakah aku ini? Atau, bangsa manusia seperti apakah bangsaku Indonesia ini? Esaminasi moral ini mengalir dari konsep gramatika bahasa yang secara “sistematis” menciptakan Liyan sebagai orang ketiga, yang sayangnya hal ini benar juga dalam realitas hidup kita.

Siapakah *Liyan*? Dalam filsafat relasionalitas (Riyanto CM 2018; Riyanto CM, Ari Christy, and Punjung Widodo 2011), *Liyan* dapat dimengerti dalam lima kategori filosofis yang mendasari konsep pemahamannya.

Pertama, *Liyan dalam kategori ontologis*. *Liyan* dipandang sebagai mereka yang memiliki esensi sebagai manusia yang bermartabat dan eksistensi pengalaman yang khas, unik, dan manusiawi. Makna “ontologis” lebih memaksudkan kehadirannya yang “lengkap” dan “penuh” sebagai manusia. Tidak ada dan tidak boleh ada yang mengurangi atau merelativir keberadaannya sebagai manusia dalam konteks subjektivitas dan intersubjektivitasnya. Karena kodratnya, *Liyan* merupakan elemen konstitutif dari *societas*. Kategori ontologis ini sering kali redup karena politik ideologis yang meletakkan *Liyan* di bilik ketertindasan dan marginalisasi.

Kedua, *Liyan dalam kategori epistemologis*. *Liyan* dipandang sebagai subjek yang memiliki kapasitas untuk memahami dunia di sekitarnya, termasuk dalam hubungannya dengan sesamanya. Dalam konteks relasionalitas, *Liyan* juga dipandang sebagai subjek yang terus menerus mengembangkan pemahaman dan pengetahuannya tentang dunia. Kapasitas pengenalan yang menjadi *property* *Liyan* bukan merupakan pemberian atau produk sebuah keniscayaan. Artinya, kapasitas *Liyan* tidak bisa dipandang naif, sia-sia, atau tidak penting dan bukan terkait dengan kehadirannya. *Liyan* memiliki sejarah hidup subjektivitasnya. *Liyan* bukan suatu subjek yang diredupkan dalam kancan sejarah.

Ketiga, *Liyan dalam kategori etis*. *Liyan* dipandang sebagai subjek yang kehadirannya memproduksi nilai-nilai moral dan etika. Artinya, *Liyan* tidak bisa diperlakukan semena-mena karena kehadirannya adalah kehadiran etika itu sendiri. Dalam konteks relasionalitas, kategori etis menjadi seperti kriteria dari kehidupan bersama. Keadilan, misalnya, tidak bisa dipahami apabila *Liyan* tidak didengarkan atau diperlakukan adil. Setiap penelantaran atau kesengajaan untuk melupakan *Liyan* berada dalam zona merah penindasan. Kedamaian merupakan nilai etis yang tidak bisa dipahami apabila *Liyan* tidak menjadi komponen utama dari konsep tata damai. Dalam konteks ini, tata damai benar-benar sebuah formalitas belaka ketika *Liyan* berada dalam keterancaman dan perlakuan tidak manusiawi dan – dengan kata lain – tak pernah menikmati perdamaian. *Liyan* justru suatu kehadiran yang memproduksi nilai-nilai etis. Hampir-hampir tidak bisa dibayangkan nilai-nilai etis menyeruak tanpa perjumpaan dengan *Liyan*.

Keempat, *Liyan dalam kategori politis*. *Liyan* merupakan produk dari struktur-struktur politis. *Liyan* adalah mereka yang terbuang dan dipandang bukan menjadi komponen *societas* politik. Artinya, mereka yang tersudut dan tersingkir dari tata politik adalah *Liyan*. Politik yang difundasikan ideologi dan agama kerap menciptakan ruang-ruang isolatif yang menjadi semacam “kubangan tidak manusiawi” bagi para *Liyan*. Mereka sengaja dilupakan, dikait-kaitkan dengan sebuah dosa abadi yang tidak bisa diampuni dan karenanya mereka dibiarkan lenyap dan mati dalam kesendirian dan kesunyian. Dari sendirinya, struktur

politik dapat menjelma menjadi struktur sangat kejam bagi para Liyan. Sebab, mereka dipandang atau diperlakukan sebagai sebuah “entitas terkutuk” yang tidak layak untuk diminati dan diperhatikan. Padahalnya, jelas mereka juga adalah manusia. Sudah seharusnya, tata politik memperhatikan kehadiran mereka sebagai manusia dan memberlakukan ketentuan-ketentuan manusiawi bagi mereka. Liyan dalam kategori politis berada dalam skema-skema perjuangan untuk mendapatkan keadilan dan perlakuan manusiawi.

Kelima, *Liyan dalam kategori fenomenal-kultural*. Liyan dipandang sebagai subjek-subjek yang memiliki pengalaman kulturalnya dan turut menyusun model-model interpretasi realitas sehari-hari. Liyan ialah mereka yang selalu terlibat dalam pengalaman *societas*, baik secara individual maupun bersama dengan entitas lain. Dalam konteks relasionalitas, pengalaman fenomenal-kultural ini dipandang sebagai dasar untuk memahami hubungan-hubungan intersubjektivitas di dalam tata *societas*. Kehadiran Liyan adalah pesona bagi dunia keseharian *societas*. Di dalam *societas* yang *caring* satu sama lain, realitas pasti memaksudkan tidak ada Liyan yang tersingkir atau diterlantarkan. Fenomena kultural ini memungkinkan terciptanya nilai-nilai lokal-kultural. Kearifan lokal berasal dari kehadiran Liyan yang tenggelam dalam pengalaman semesta yang secara luas sering memproduksi kearifan-kearifan lokal.

3. Simpulan

Apakah dekolonialisme sudah terjadi dalam penemuan identitas moral terkait dengan sikap *mass killings* 1965 tersebut? Jawabannya sudah dan belum, tetapi tidak sepenuhnya. Dekolonialisme identik mula-mula dengan “way of thinking” yang mendekonstruksi segala mentalitas kolonial. Di masa kolonialisme manusia mendapatkan banyak reduksi, seperti dalam warna kulit (kulit putih lebih superior dibanding dengan hitam), kultur (kebudayaan asli atau Timur dipandang lebih rendah daripada kebudayaan Barat), dan seterusnya. Kolonialisme menyerupai sebuah pembentukan stratifikasi “martabat” manusia. Belum ada konsep equalitas (kesederajatan).

Studi dekolonial pertama-tama berangkat dari kesadaran cara berpikir yang mengambil jalan baru dari yang diwariskan oleh kolonialisme. Jika kolonialisme mewariskan kebenaran-kebenaran tunggal (milik para penjajah), dekolonial mempertanyakan apakah kebenaran itu. Pertanyaan ini membangkitkan kesadaran bahwa “kebenaran” selama ini yang dipegang teguh harus disimak ulang, didekonstruksi. Sebutan “didekonstruksi” bukanlah dirusak atau diobrak-abrik, melainkan diajukan metodologi-metodologi mutakhir dalam pembacaan dan simakan. Contohnya, sejauh ini kebenaran tentang pembantaian 1965 selalu terkait dengan peristiwa pembunuhan enam jenderal dan satu letnan. Benarlah dan tepatlah bahwa para pembunuh pahlawan revolusi tersebut harus dihukum setimpal sebagaimana layaknya hukum mengatur. Yang harus disimak ulang ialah *narasi selanjutnya*. Yaitu, para anggota Partai Komunis Indonesia dikait-kaitkan

sebagai yang terlibat dalam plot pembunuhan tersebut, termasuk para simpatisan atau mereka yang dituduhkan demikian di desa-desa di seluruh Indonesia. Pembasmian atas seluruh anggota komunisme dan atau yang terkait dengan itu *jelas harus disimak dengan pilahan-pilahan rasional* yang benar. Narasi selanjutnya semacam yang telah dipercayai (bahwa mereka layak dibunuh semuanya) berasal dari konsep generalisasi yang tidak masuk akal. Bagaimana mungkin memahami seorang sinden atau orang yang membonceng sinden tersebut di sebuah kampung pelosok di kota Jombang misalnya dapat *dituduh* bersekongkol untuk melakukan pembunuhan atas para pahlawan revolusi tersebut? Dan, bagaimana akal budi kita dapat menjustifikasi bahwa para komunis dan simpatisan-simpatisannya layak dihabisi di seluruh Indonesia? “Justifikasi moral” atas pembantaian tersebut — dalam konteks kolonialisme — dipandang benar begitu saja; tetapi dalam ranah dekolonial, justifikasi moral atas pembunuhan massal *jelas tidak bisa diterima oleh akal sehat siapa pun!*

Pertanyaan-pertanyaan ini menegaskan jawaban bahwa studi dekolonialisme belum sepenuhnya merasuki simakan ulang atas peristiwa 1965 masa silam. Kiranya studi dekolonial perlu dibawa masuk, agar hati nurani kita tidak terjajah oleh skema-skema dangkal atas pengetahuan sampah yang di-*recycle* terus-menerus setiap tahun. Studi dekolonial tidak berminat untuk “menggantikan” konsep kebenaran dominatif penguasa masa lampau. Melainkan, studi ini berminat untuk mengurai pesan-pesan moral yang membela martabat manusia secara adil sedemikian rupa agar hati nurani bangsa ini tidak buta akan sejarah kelamnya.

4. **Kepustakaan**

Ahram, Ariel I. 2014. “The Role of State-Sponsored Militias in Genocide.”

Terrorism and Political Violence 26 (3): 488–503.

doi:10.1080/09546553.2012.734875.

Anderson, Benedict, and Ruth T. McVey. 1971. *A PRELIMINARY ANALYSIS OF THE OCTOBER 1, 1965 COUP IN INDONESIA*. Singapore: Cornell Modern Indonesia Project Interim Reports.

Breman, Jan. 1996a. “Bali’s Killing Fields Thirty Years Ago.” *Economic and Political Weekly* 31 (16/17): 997–99.

———. 1996b. “Bali’s Killing Fields Thirty Years Ago.” *Economic and Political Weekly* 31 (16): 997–99.

Budiawan. 2006. “Seeing the Communist Past through the Lens of a CIA Consultant: Guy J. Pauker on the Indonesian Communist Party before and after the ‘1965 Affair.’” *Inter-Asia Cultural Studies* 7 (4): 650–62.
doi:10.1080/14649370600983238.

Chandra, Siddharth. 2017. “New Findings on the Indonesian Killings of 1965–66.” *The Journal of Asian Studies* 76 (4): 1059–86.
doi:10.1017/S002191181700081X.

- Conroe, Andrew. 2018. "The Efficacy of 'Dangerous' Knowledge: 'Children of Victims' in Indonesia After 1965." In , 199–214. doi:10.1007/978-3-319-71455-4_10.
- Cribb, Robert. 2002. "Unresolved Problems in the Indonesian Killings of 1965–1966." *Asian Survey* 42 (4): 550–63.
- Cribb, Robert, and Charles A. Coppel. 2009. "A Genocide That Never Was: Explaining the Myth of Anti-Chinese Massacres in Indonesia, 1965–66." *Journal of Genocide Research* 11 (4): 447–65. doi:10.1080/14623520903309503.
- Dragojlovic, Ana. 2018. "Violent Histories and Embodied Memories: Affectivity of 'The Act of Killing' and 'The Look of Silence.'" In , 269–85. doi:10.1007/978-3-319-71455-4_14.
- Easter, David. 2005. "'Keep the Indonesian Pot Boiling': Western Covert Intervention in Indonesia, October 1965–March 1966." *Cold War History* 5 (1): 55–73. doi:10.1080/1468274042000283144.
- Farid, Hilmar. 2005. "Indonesia's Original Sin: Mass Killings and Capitalist Expansion, 1965–66." *Inter-Asia Cultural Studies* 6 (1): 3–16. doi:10.1080/1462394042000326879.
- Fealy, Greg, and Katharine McGregor. 2010. "Nahdlatul Ulama and the Killings of 1965-66: Religion, Politics, and Remembrance." *Indonesia*, no. 89 (April): 37–60.
- Hadiz, Vedi R. 2006. "The Left and Indonesia's 1960s: The Politics of Remembering and Forgetting." *Inter-Asia Cultural Studies* 7 (4): 554–69. doi:10.1080/14649370600982883.
- . 2015. "Capitalism, Primitive Accumulation and the 1960s' Massacres: Revisiting the New Order and Its Violent Genesis." *Inter-Asia Cultural Studies* 16 (2): 306–15. doi:10.1080/14649373.2015.1037087.
- Hearman, Vannessa. 2017. "Contesting Victimhood in the Indonesian Anti-Communist Violence and Its Implications for Justice for the Victims of the 1968 South Blitar Trisula Operation in East Java." *Journal of Genocide Research* 19 (4): 512–29. doi:10.1080/14623528.2017.1393943.
- Heryanto, Ariel. 2018. "Decolonising Indonesia, Past and Present." *Asian Studies Review* 42 (4). Routledge: 607–25. doi:10.1080/10357823.2018.1516733.
- Klinken, Gerry van. 2013. "Forbidden Memories of 1965." *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 169 (1): 129–32. doi:10.1163/22134379-12340007.
- Leksana, Grace. 2019. "Remembering the Indonesian Genocide, 53 Years Later." *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 175 (1). Brill: 67–79. doi:10.1163/22134379-17501001.

- McGregor, Katharine, Jess Melvin, and Annie Pohlman. 2018. "New Interpretations of the Causes, Dynamics and Legacies of the Indonesian Genocide." In , 1–26. doi:10.1007/978-3-319-71455-4_1.
- Mehr, Nathaniel. 2009. *"Constructive Bloodbath" in Indonesia: The United States, Britain and the Mass Killings of 1965-66*. Nottingham England: Spokesman Books.
- Nordholt, Henk Schulte. 2004. "De-Colonising Indonesian Historiography." In *Public Lecture Series "Focus Asia", 25-27 May, 2004*, 1–18. Lund Sweden: Lund University.
- Riyanto CM, Armada. 2018. *Relasionalitas: Filsafat Fondasi Interpretasi Aku, Teks, Liyan, Fenomen*. Yogyakarta: Kanisius.
- Riyanto CM, Armada, Macellius Ari Christy, and Paulus Punjung Widodo. 2011. *Aku Dan Liyan: Kata Filsafat Dan Sayap*. Malang: Widya Sasana Publication.
- Robinson, Geoffrey. 1995. *The Dark Side of Paradise: Political Violence in Bali*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- . 2017. "'Down to the Very Roots': The Indonesian Army's Role in the Mass Killings of 1965–66." *Journal of Genocide Research* 19 (4): 465–86. doi:10.1080/14623528.2017.1393935.
- Rochijat, Pipit, and Benedict Anderson. 1985. "Am I PKI or Non-PKI?" *Indonesia* 40: 37–56.
- Sasongko, Nindyo. 2019. "Epistemic Ignorance and the Indonesian Killings of 1965–1966: Righting the Wrongs of the Past and the Role of Faith Community." *Political Theology* 20 (3): 280–95. doi:10.1080/1462317X.2019.1568705.
- Setiawan, Ken. 2018. "Remembering Suffering and Survival: Sites of Memory on Buru." In , 215–33. doi:10.1007/978-3-319-71455-4_11.
- Valentino, Benjamin. 2000. "Final Solutions: The Causes of Mass Killing and Genocide." *Security Studies* 9 (3): 1–59. doi:10.1080/09636410008429405.
- Vickers, Adrian. 2010. "Where Are the Bodies: The Haunting of Indonesia." *The Public Historian* 32 (1): 45–58.
- Wahyuningroem, Sri Lestari. 2013. "Seducing for Truth and Justice: Civil Society Initiatives for the 1965 Mass Violence in Indonesia." *Journal of Current Southeast Asian Affairs* 3 (November): 115–42.
- Wieringa, Saskia Eleonora. 2011. "Sexual Slander and the 1965/66 Mass Killings in Indonesia: Political and Methodological Considerations." *Journal of Contemporary Asia* 41 (4): 544–65. doi:10.1080/00472336.2011.610613.
- Zakaria, Faizah. 2018. "Indonesia's Mass Killings of 1965–1966: Retrospective and Requiem." *Critical Asian Studies* 50 (4): 634–56. doi:10.1080/00000000.2012.000000.