

Sastra, subjektivitas lentur, dan resistensi terhadap kuasa budaya dan negara: Perspektif poskolonial¹

IKWAN SETIAWAN
Peneliti di Matatimoer Institute
Pengajar di Fakultas Ilmu Budaya UNEJ
e-mail: senandungtimur@gmail.com

Pendahuluan

Dalam sebuah percakapan dengan Jean Camaroff tentang “ketidakterpusatan subjek” dalam masyarakat pascakolonial, Hommi K. Bhabha, salah satu pemikir poskolonial dari India, mengatakan sebagai berikut.

... dalam sastra, paling tidak, tidak ada subjek terjajah yang memiliki ilusi untuk berbicara dari sebuah tempat yang penuh atau utuh. Subjek kolonial merupakan jenis subjek-terbelah dan ‘mengetahuinya’ baik secara fenomenologis maupun historis. Mengingat saya pernah diajari bahwa keterbelahan subjek tersebut merupakan kondisi umum dari jiwa [Lacan] ... ada lebih banyak pengertian efektif dan historis ‘lokal’ yang mana hal itu merupakan bagian dari kedirian subjek pascakolonial. ‘Ketidakterpusatan’ diri merupakan kondisi yang sangat nyata dari agensi dan imajinasi di dalam kondisi kolonial dan pascakolonial, dan ia menjadi lebih dari aksioma teoretis; ia menjadi ... sebuah cara untuk hidup dengan diri dan orang lain sembari tetap mengakui ‘parsialitas’ identifikasi sosial; ia menjadi bagian dari mengadanya seseorang secara etis dalam makna bahwa ‘ketidakpusatan’ tersebut juga menginformasikan agensi yang melaluinya seseorang menjalani perhatian secara mendalam pada diri dan perhatian pada ‘orang lain’ (Bhabha, 2002: 21).”

Sebagai subjek yang pernah mengalami penjajahan, masyarakat pascakolonial selalu mengalami keberantaraan, ambivalensi, dan kegandaan kultural dikarenakan peniruan terhadap budaya modern dan keinginan untuk tetap menjalankan sebagian budaya tradisional, sehingga menghasilkan hibriditas kultural (Bhabha, 1994). Kondisi itulah yang menjadikan diri mereka subjek yang tak terpusat atau terbelah, dalam artian tidak ada subjek yang sepenuhnya modern ataupun sepenuhnya tradisional. Masih menurut Bhabha, dalam ranah sastra poskolonial, anggitan (*construction*) terkait ketidakterpusatan subjek tersebut banyak direpresentasikan dalam karya sastra (Bhabha dan Comaroff, 2002: 24-25).

Sementara, pemikiran poskolonialisme memosisikan ketidakterpusatan subjektivitas sebagai siasat subversif terhadap kuasa dominan penjajah/Barat,

¹ Artikel ini dipublikasikan dalam Jurnal Kajian Sastra *Jentera*, Vol. 1, No. 1, Juli 2012, hlm. 1-11, dengan judul “Mencairnya” Kuasa: Sastra, Subjektivitas Cair, dan Resistensi terhadap Kuasa Budaya dan Negara Perspektif Poskolonial”.

dalam tulisan ini saya berargumen bahwa dalam narasi sastra ia bisa juga digunakan untuk membaca bagaimana subjek naratif dan praktik diskursif dalam karya sastra 'mencairkan' budaya tradisional dan negara. 'Mencairkan' dalam konteks tulisan ini saya maknai sebagai sebuah usaha diskursif untuk membuat pengetahuan formal tentang sesuatu menjadi cair, tidak kaku, dan, pada saat bersamaan, bisa mengganggu ataupun meresistensinya. Pembacaan terhadap kondisi sosio-historis-seperti keberlangsungan sistem budaya dan ekonomi-politik dalam masyarakat-menjadi penting sebagai latar yang melahirkan sebuah karya sastra. Untuk membahas persoalan tersebut, saya akan menggunakan pendekatan poskolonial yang sudah dimaknai-ulang untuk melakukan pembahasan berorientasi konseptual-teoretis dengan sedikit contoh implikasi metodologisnya. Artinya, pendekatan poskolonial yang biasa digunakan untuk membongkar beroperasinya kuasa Barat/modern terhadap masyarakat pascakolonial dan hibriditas kultural akan digunakan untuk melihat bagaimana praktik diskursif dalam struktur naratif sastra membentuk subjek tokoh maupun subjek persoalan yang 'mencairkan' kuasa budaya dan negara dalam latar waktu pascakolonial. Dengan cara itu pula, saya akan memberikan kritik terhadap kemapanan pendekatan poskolonial sebagaimana yang digunakan selama ini dalam ranah kajian sastra.

Narasi sastra dari ruang-antara kajian poskolonial

Kajian poskolonial dengan konsep teoretis keberantaraan, kegandaan, ambivalensi, mimikri, pengejekan, dan hibriditas bisa menghadirkan analisis sastra yang kaya dan kritis. Kalau dalam *Orientalism* (1978), Edward Said melihat posisi subjek terjajah sebagai *Iyan* yang dianggit (constructed) oleh para satrawan Eropa sebagai orang-orang terbelakang, tak berpendidikan, mistis, dan eksotis sehingga membentuk cara pandang stereotip metropolitan terhadap masyarakat dan wilayah jajahan, Bhabha memiliki cara lain. Ia melihat subjek terjajah dan pascakolonial sebagai manusia-manusia yang bisa bersiasat dengan melakukan peniruan terhadap budaya modern, tetapi tidak sepenuhnya; sekaligus menjadi pengejekan terhadap kuasa kolonial karena mereka masih mempraktikkan sebagian nilai lokal sembari mengembangkan budaya modern (Bhabha, 1994: 86). Artinya, oposisi biner yang menganggit subjek terjajah dan pascakolonial sebagai *liyan* disubversi melalui kemampuan meniru yang modern, tanpa kehilangan yang tradisional. Pun yang modern tidak diyakini dan diterapkan secara menyeluruh dalam kehidupan karena akan bertentangan dengan nilai-nilai komunal.

Dalam kondisi subjektivitas yang tidak terpusat, budaya masyarakat kolonial dan pascakolonial menjadi hibrid. Apa yang harus dipahami bahwa hibriditas kultural yang berlangsung bukan sekadar percampuran antara yang modern dan yang tradisional, melainkan juga ia memiliki kemampuan subversif untuk mengganggu kuasa dominan. Bhabha, lebih lanjut, menjelaskan sebagai berikut.

Hibriditas merupakan pemaknaan kembali dari asumsi identitas kolonial melalui repetisi dari efek identitas diskriminatoris...Ia tidaklah mengakhiri kebutuhan mimetik atau narsistik dari kuasa kolonial tetapi mereimplikasi-kan identifikasinya dalam strategi subversi yang mengubah pandangan dari 'yang terdiskriminasi'...Karena hibrid kolonial merupakan artikulasi dari ruang ambivalen di mana ritus kuasa dijalankan pada situs hasrat, sehingga menjadikan objeknya disipliner sekaligus menyebar-transparasi yang negatif... Hibriditas memang tidak mempunyai kedalaman atau kebenaran yang bisa diberikan: ia bukanlah terma ketiga yang menyelesaikan tegangan antara dua budaya...dalam permainan dialektis 'pengakuan'. Penggatian simbol menjadi tanda menciptakan krisis bagi semua konsep kekuasaan yang berdasarkan sistem pengakuan...ia selalu berupa layar yang pecah dari diri dan kegandaannya, sang hibrid...Ia adalah kuasa dari metonimi kehadiran untuk benar-benar mengganggu konstruksi sistematis [dan sistematis] dari pengetahuan diskriminatoris di mana budaya sebagai medium kekuasaan tidak bisa secara virtual dikenali...Penampakan hibriditas-'replikasi' ganjilnya-menteror kekuasaan dengan tipu daya pengakuan meniru sekaligus mengejek (Bhabha, 1994: 112—115).

Praktik diskriminatif kolonial yang memosisikan subjek terjajah sebagai yang berbeda dari subjektivitas penjajah karena perbedaan biner yang berlangsung mendapatkan gangguan dari praktik peniruan yang menghasilkan hibriditas. Akibatnya, kuasa kolonial berbasis diskriminasi dan oposisi biner memang tetap berlangsung, tetapi mendapatkan subversi dari subjektivitas terjajah yang menjadi cair dengan kemampuan meniru sebagian yang modern, tanpa meninggalkan sepenuhnya yang tradisional.

Dalam perspektif yang demikian, karya sastra merupakan produk representasi yang menghadirkan persoalan-persoalan sosial, kultural, ekonomi, politik, agama maupun gender, dalam masyarakat pascakolonial, utamanya terkait bagaimana subjek-subjek tokoh naratif memosisikan kedirian mereka di tengah-tengah pertemuan antara nilai-nilai modern dan tradisional, antara yang individual dan yang komunal/bangsa, maupun antara yang lokal dan yang global/metropolitan dalam beragam formasi diskursifnya. Cara pandang tersebut akan memunculkan konsep subjektivitas cair dan hibrid yang dipenuhi dengan warna negosiasi sesuai dengan kondisi-kondisi kontekstual ruang dan waktu yang dihadapi tokoh utama dalam sebuah karya naratif.

Kecenderungan tersebut banyak dipresentasikan dalam karya sastra yang ditulis oleh para penulis dari sebuah negara-kebanyakan dari Asia, Afrika,

dan Amerika Latin-yang bermigrasi dan hidup di wilayah metropolitan negara-negara maju, khususnya Eropa Barat, Amerika Serikat, Kanada, dan Australia-atau yang biasa disebut diaspora.² Salman Rushdie, terkait novelnya *The Satanic Verses* (1988), mengatakan sebagai berikut.

“*The Satanic Verses* merayakan hibriditas, ketidakmurnian, kepercampuran, transformasi-transformasi yang memunculkan kombinasi-kombinasi baru dan tak terkira dari manusia, budaya, ide, politik, film, dan lagu ... Percampuran, kumpulan campur-aduk, sedikit dari sini sedikit dari sana merupakan cara *bagaimana kebaruan memasuki dunia*. Adalah sebuah kemungkinan besar bahwa migrasi massal memberi pada dunia, dan saya mencoba untuk mencakupnya. *The Satanic Verses* ditujukan untuk perubahan-melalui-fusi, perubahan-melalui-penggabungan. Ia adalah senandung-cinta untuk diri-diri yang terpinggirkan (Mishra, 2001: 224).”

Sebagai migran dari Pakistan yang hidup di Inggris, Rushdie, sebagaimana direpresentasikan oleh tokoh-tokoh fiktifnya, tentu memahami posisi geokultural-nya di dalam ruang bernama metropolitan dengan sudut pandang keberantaraan karena ia menemukan banyak individu dari negara bekas penjajah dan individu dari negara-negara bekas jajahan Inggris dengan beragam varian kulturalnya. Ia dan individu-individu dari negara bekas jajahan akan berada di ruang batas tempat dimana mereka harus melakukan apropriasi terhadap nilai dan praktik kultural yang menjadi kebiasaan di Inggris sebagai negara induk. Pada waktu bersamaan, mereka tak mungkin melepaskan semua ikatan kltural dengan masyarakat asal.

Percampuran-percampuran di antara budaya induk dan budaya asal itulah yang akan melahirkan “kebaruan” bagi dunia yang mencairkan batas-batas biner Barat dan Timur, meskipun tetap diwarnai tegangan-tegangan artikulatif yang tiada henti. Bagaimanapun juga, subjek diasporik akan menempati posisi marjinal dan tidak bisa terintegrasi sepenuhnya ke dalam sebuah ruang kultural masyarakat metropolitan. Kemarjinalan dan keberbedaan itulah yang semakin mendorong mereka untuk memelihara dan

² Safran (dalam Karl, 2009: menjelaskan bahwa konsep diaspora bisa diterapkan kepada komunitas minoritas ekspatriat yang memiliki beberapa karakteristik berikut: (1) mereka atau nenek moyang mereka berasal dari sebuah ‘pusat’ asal spesifik menuju dua atau lebih wilayah asing; (2) mereka mempertahankan memori, mitos, atau pandangan kolektif tentang tanah air—lokas, sejarah, dan capaian-capaiannya; (3) mereka meyakini bahwa mereka tidak bisa diterima sepenuhnya oleh masyarakat induk sehingga merasa terasing dan terisolasi; (4) mereka menghormati tanah air moyang sebagai rumah dan tempat ideal kemana mereka atau keturunan mereka akan (atau seharusnya) kembalimpada akhirnya-ketika kondisi memungkinkan; (5) mereka meyakini bahwa mereka harus secara kolektif berkomitmen kepada keberlangsungan atau restorasi tanah air mereka, untuk keaman dan kemakmuran; dan (6) mereka terus menghubungkan diri dengan tanah air sehingga kesadaran dan solidaritas etnokomunal didefinisikan oleh hubungan itu.

membangun memori-memori tentang budaya dan masyarakat di tanah air mereka sebagai ruang ideal. Menjadi wajar kalau dalam struktur dunia naratif akan muncul *kegaiban, kemistisan, ketradisional, dan kemasalampauan*, tanah air di tengah-tengah kehidupan modern yang dilakoni oleh para tokohnya di negara-negara induk. Identitas kultural dan subjektivitas individual dalam kondisi tersebut menjadi cair, tidak terpusat, hibrid, dan dipenuhi 'perjalanan kaleidoskopik' dari yang individual dan dari yang lampau menuju yang multikulti-beragam (Kral, 2009: 26). Formula naratif tersebut, tentu saja, tidak hanya berlaku bagi novel yang ditulis para penulis diasporik dan diproduksi di wilayah metropolitan, tetapi juga bagi novel yang ditulis oleh para penulis dalam level nasional. Karena, seperti dalam kasus Indonesia dan negara-negara lain di Asia dan Afrika, masyarakat juga mengalami efek-efek diskursif sebagai akibat kolonialisme di masa lampau, dimana modernitas menjadi endapan-endapan ideologis yang terus bertransformasi dalam praktik pemerintahan, ekonomi, pendidikan, hukum, maupun media.

Lebih dari sekadar pembacaan terhadap representasi kompleksitas identitas dan subjektivitas kultural, perspektif poskolonial juga membuka-diri bagi munculnya "celah teoretis" ketika dikaitkan dengan kompleksitas tersebut. Meskipun ketradisional maupun kebangsaan asal masih dinegosiasikan dalam struktur naratif, apa yang harus dilihat secara kritis adalah bahwa semua itu berlangsung dalam formasi diskursif modernitas/Barat berbasis ideologi pencerahan-rasionalitas, individualisme, dan sekularisasi (Venn, 2006: 53—54; McGuigan, 1999: 40—41). Ada dua tawaran diskursif yang muncul dari pemahaman tersebut. Pertama, budaya tradisional akan mendapatkan resistensi diskursif karena dianggap mengekang nilai-nilai kebebasan individual, tidak seperti nilai-nilai kultural di negara induk yang lebih membebaskan. Kedua, nilai-nilai lokal di negara asal akan tetap dimaknai sebagai kebutuhan, tetap ditransformasikan ke dalam logika modern yang dianggap bisa menjembatani nilai-nilai individual dengan komunal.

'Mencairnya' budaya dalam kehendak menjadi modern

Dari dua kerangka di atas, budaya tradisional tidak hanya dimaknai sebagai nilai, praktik, maupun keyakinan yang berkembang dalam masyarakat, tetapi juga bisa meluas dalam aspek-aspek lain, gender misalnya. Novel *Perempuan Berkalung Sorban* (2009) karya Abidah El Khalieqy, yang begitu tersohor, bahkan sampai difilmkan oleh Hanung Bramantyo, merupakan contoh karya sastera yang menghadirkan resistensi terhadap budaya tradisional terkait gender sekaligus mengidealisasi sebuah proses transformasi kultural. Dalam

sebuah percakapan dengan ibunya, Aannisa (semasa kecil), dengan lantang mengatakan sebagai berikut.

“Yang aneh apanya, Bu. Pak Guru bilang kewajiban seorang perempuan itu banyak sekali, ada mencuci, memasak, menyetrika, mengepel, menyapu, menyusui, memandikan, dan banyak lagi. Tidak seperti laki-laki, Bu, kewajibannya Cuma satu pergi ke kantor. Mudah dihafal kan. Mengapa aku dulu tidak jadi laki-laki saja, Bu? Aku ingin pergi ke kantor Aku juga tidak suka memasak di dapur, bau minyak, bau bawang, bau terasi dan asap mengepul. Aku ingin belajar naik kuda seperti Rizal. Boleh kan, Bu? (El Khalieqy, 2009: 14).”

Ucapan Annisa merupakan wacana tentang semangat resistansi seorang anak perempuan terhadap oposisi biner antar subjek laki-laki dan subjek perempuan sebagai penopang utama keberlangsungan kuasa patriarkal-melalui dua cara. Pertama, keluh kesah terhadap banyaknya pekerjaan perempuan dibandingkan laki-laki yang sudah dianggap sebagai kebenaran umum sekaligus bentuk kuasa patriarkal. Kedua, pembalikan yang menegaskan keinginannya untuk melakukan aktivitas yang sama dengan laki-laki, “belajar naik kuda”. Pembacaan sederhana tersebut menunjukkan bahwa sebagai moda wacana, narasi sastra menghadiirkan praktikm diskursif yang bertujuan untuk membentuk subjek-subjek sehingga akan menormalisasi kepentingan kuasa yang menyertainya. Wacana resistensi tersebut menjadi anggitan utama yang diperjuangkan Annisa sampai ia menginjak dewasa, meskipun ia harus kalah oleh pernikahan dengan lelaki yang kejam, Samsudin.

Perpindahan ke dalam “ruang” dan “tempat” yang berbeda-perguruan tinggi di kota Yogyakarta-dari pondok pesantren salafi, setelah perceraianya dengan Samsudin, telah mengantarkan sebuah dunia modern yang penuh tawaran pencerahan ke dalam benaknya sebagai seorang perempuan. Berikut curahyan perasaan senang Annisa ketika ia menjalani kuliah dengan segala aktivitasnya.

“Dengan kuliah, aku menaiki jenjang pendidikan setapak demi setapak bersama ilmu yang memasuki otak. Membentuk pola pikir dan kepribadianku. Dengan organisasi, aku mempelajari cara berdebat, berpidato dan manajemen kata untuk menguasai massa, juga lobby dengan banyak orang yang lebih lama kuliahnya. Dengan menulis, aku belajar menata seluruh gagasan yang kudapat baik dari kuliah maupun organisasi, ditambah pengalaman dan perenunganku sehari-hari dalam kehidupan nyata. Karena pada dasarnya mobilitasku tinggi, semua aktivitas itu masih terasa kurang. Akupun mengikuti kursus bahasa di salah satu *college* yang memiliki reputasi internasional (El Khalieqy 2009: 203).”

Sebuah dunia, sebuah pikiran, dan sebuah perasaan tengah berubah seiring dengan masuknya subjek Annisa ke dalam ruang dan waktu yang dipenuhi semangat modern. Kuliah, kegiatan organisasi, dan aktivitas menulis merupakan proses “mengada dengan akal” yang menjadikan Annisa sebagai

“perempuan baru”; perempuan yang harus keluar dari kuasa tradisi dan bisa mengembangkan segala kepandaian dan kemampuannya berbasis kuasa nalar. Lebih-lebih, keputusannya untuk mengikuti kursus bahasa di sebuah *college* bereputasi yang terhubung dengan kode-kode kosmopolitan.

Subjektivitas Annisa berubah menjadi sangat cair, tidak mau terkekang-kembali oleh kode-kode tradisional yang hanya menindas perempuan, tetapi tidak berarti ia tidak ingin terikat dengan institusi tradisional, seperti keluarga heteroseksual. Dia tidak mau memosisikan diri sebagai perempuan yang merdeka sepenuhnya, tanpa ikatan dengan lelaki dalam institusi keluarga. Annisa menikah dengan Lek Kudori setelah sekian lamanya menjanda. Dalam wacana yang ditawarkan novel ini, konsep keluarga bukan lagi menjadi situs dominasi patriarkal, tetapi dibangun dalam sebuah relasi kesetaraan yang membolehkan perempuan berbiacara, sama halnya dengan lelaki, semisal ketika mereka membicarakan kemandulan dan solusi modern bagi permasalahan tersebut-teknologi bayi tabung (El Khalieqy, 2009: 249—252). Subjektivitas cair sebagai akibat kuatnya pengaruh pikiran dan kehendak menjadi modern menghadirkan cara pandang yang cair pula terhadap konsep budaya tradisional yang tidak harus dihilangkan tetapi dimaknai-kembali dalam praktik diskursif yang terhubung dengan formasi diskursif ilmu pengetahuan dan teknologi

Kehendak menjadi modern juga mengimplikasikan adanya kuasa nalar untuk melepaskan subjek manusia dari kekangan kuasa agama. Namun, dalam masyarakat pascakolonial, hal itu bukan berarti dimaknai sebagai sekularisasi yang melepaskan diri subjek dari keterikatan terhadap agama. Dalam sebuah kesempatan, seorang santri bertanya kepada Annisa tentang hadis yang menyatakan bahwa perempuan yang patut dipiih menjadi istri adalah yang mampu melahirkan banyak anak, karena nabi Muhammad SAW akan bangga di hari kiamat dengan banyaknya jumlah umat.

“... Lalu aku bertanya, bagaimana jika umatnya banyak tetapi bodoh dan miskin, kufur dan syirik. Semua terdiam lalu aku melanjutkan, mana lebih baik, umat yang sedikit tetapi kualitasnya dibanggakan atau umat yang jumlahnya banyak tetapi memalukan? Masih tetap semua diam. Aku berpikir, agaknya para santri disini masih dihindangi rasa sungkan untuk berdebat ataukah kekuatan taklid itu masih begitu mengakar. Memang banyak hal yang wajib ditaati, namun banyak juga dari hidup ini yang wajib di renung dan dipikirkan dengan akal sehat wal afiat.

“Jika ditanya seseorang seperti itu,” kata saya memberi sugesti, “pasti saya akan menjawab dengan mantap bahwa kualitas umat lebih utama dari kuantitas. Dan, saya yakin, Nabi pun lebih bangga dengan kualitas umatnya dan bukan kuantitas. Memang idealnya adalah jika umat jumlahnya banyak dan kualitasnya juga membanggakan. Tetapi kita sering dihadapkan pada kenyataan

yang bermacam-macam dan kita harus tanggap dengan perubahna” (El Khalieqy, 2009: 258).”

Dalil agama, seperti hadis, bagi Annisa bukanlah pengetahuan yang harus diposisikan sebagai kebenaran harus ditafsir-ulang dengan “akal sehat wal afiat” di tengah-tengah semangat perubahan zaman. Pilihan diskursif ini tentu berbeda dengan konteks masyarakat, utamanya yang beragama islam, yang sebagian besar masih memosisikan dalil sebagai kebenaran mutlak sehingga masih terjebak ke dalam *taklid*. Bagi Annisa, kondisi itu hanya akan menghasilkan keterbelakangan umat islam meskipun jumlahnya banyak. Bahkan menurut Annisa, nabi “lebih bangga” dengan kualitas umatnya yang menggunakan akal sehat. Tafsir tersebut, selain berdasarkan argumen bahwa Islam adalah agama yang mencerahkan umat, juga dipengaruhi oleh tradisi rasionalitas yang ia dapatkan dari bangku kuliah. Transformasi menjadi pilihan bagi subjek poskolonial seperti Annisa yang ingin menggunakan rasionalitas bukan semata-mata untuk kepentingan individualnya, tetapi untuk mengubah pemahaman masyarakat dari kekolotan religi, tanpa berprentasi untuk memisahkan mereka dari agama itu sendiri.

Cara baca dari ruang liminal dalam kajian poskolonial, dengan demikian, selain bisa menghadirkan kekayaan dan ‘keasyikan’ analisis dalam melihat keberantaraan dan hibriditas kultural, juga, sekali lagi, bisa memunculkan celah teoretis. Dalam konteks negara dan masyarakat pascakolonial yang masih terkukung oleh bermacam tradisi, kehadiran subjek-subjek poskolonial harus dilihat dalam tegangan diskurif antara “keinginan untuk merasakan kebebasan dan kemerdekaan individual” dengan “keinginan untuk mentransformasi yang tradisional ke dalam yang modern atau yang lokal ke dalam yang global”. Kedua formula naratif itu perlu dibaca secara *ulang-alik*. Artinya, kekayaan tekstual dalam narasi terkait hibriditas kultural harus dihubungkan dengan kondisi sosiohistoris yang berlangsung dalam masyarakat pascakolonial, seperti sistem sosial-budaya dan sistem ekonomi-politik yang memengaruhi proses produksi pengetahuan dalam masyarakat.

Dalam masyarakat yang masih mengedepankan tradisi patriarki, seperti dalam kasus yang dialami Annisa, pilihan untuk bertindak dalam kerangka modernitas yang dilakukan oleh tokoh-tokoh naratif-melawan maupun mentransformasi yang tradisional-adalah bentuk perjuangan untuk memberikan penguatan kepada kelompok sosial yang mengalami penindasan. Tidak bisa dipungkiri keterhubungan pengarang dengan wacana-wacana emansipatoris, seperti feminisme, akan mempengaruhi kehadiran gugatan terhadap kemapanan tradisi yang sudah dianggap sebagai rezim kebenaran.

Memang, dalam kondisi demikian bisa saja muncul permasalahan terkait hegemoni pemikiran modern terhadap tokoh-tokoh naratif dan wacana-wacana yang dihadirkan dalam narasi serta *pe-liyan-an* budaya tradisi. Namun, apa yang harus dicatat adalah bahwa apropriasi terhadap pemikiran modern tidak dimaksudkan sebagai pembebasan sepenuhnya hasrat individual, termasuk meninggalkan tradisi. Wacana modernitas dipakai untuk memberdayakan manusia pascakolonial yang *di-liyan-kan* dan yang dijadikan tidak berani bersuara oleh tradisi yang pada masa lampau juga digunakan kolonial untuk menjalankan kekuasaan penjajah, Maka, tampak siasat dalam subjektivitas cair tersebut merupakan bentuk subv dan yang dijadikan tidak berani bersuara oleh tradisi yang pada masa lampau juga digunakan kolonial untuk menjalankan kekuasaan penjajah, Maka, tampak siasat dalam subjektivitas cair tersebut merupakan bentuk subversi terhadap pemaksaan tafsir tradisi yang digerakkan kepentingan kuasa elit-elit lokal.

‘Mencairnya’ negara dalam hasrat Neoliberal

Sistem ekonomi-politik³ yang diterapkan dalam negara pascakolonial juga harus diperhatikan ketika membicarakan posisi subjek naratif dalam karya sastra karena ia akan menjadi kondisi sosio-historis yang melatari proses kreatif seorang pengarang. Saat ini, neoliberalisme atau ekonomi politik berbasis hukum pasar merupakan sistem yang diterapkan di negara-negara maju. Wacana ideologis yang dikembangkan neoliberalisme adalah: (a) pentingnya mekanisme dan hukum pasar yang menjamin kebebasan individual; (b) komitmen pada aturan negara hukum, *Rechtsstaat*; (c) berkurangnya campur tangan negara; dan, (d) pengakuan terhadap kepemilikan pribadi (Turner, 2008; Saad-Filho dan Jonhston [ed.], 2005; Harvey, 2007; England dan Ward [ed.], 2007). Negara-negara pascakolonial, karena keterikatan mereka dengan negara-negara maju pada akhirnya ikut menerapkan neoliberalisme.⁴

³ Tesis utama yang diusung dalam ekonomi-politik adalah bahwa basis ekonomi dan produksi akan menentukan *superstructure*-ideologi, agama, relasi sosial, politik maupun budaya. Kelas pemodal dengan kemampuan modal dan alat produksinya menggerakkan mekanisme dan modal produksi yang melibatkan kreator dan buruh dalam organisasi dan praktik kerja untuk menciptakan benda-benda industrial yang mempunyai nilai tukar dan nilai guna serta bisa memenuhi kebutuhan konsumen melalui proses sirkulasi, distribusi, dan konsumsi yang menyebabkan perubahan orientasi ideologi masyarakat sehingga mengakibatkan perubahan pada struktur dan praktik sosio-kultural (*Lihat*, Marx, 1991, 1992; Lebowitz, 2002; Wood, 2002).

⁴ Ada beberapa faktor yang mendukung keberhasilan neoliberalisme sebagai ekonomi-politik global, yakni: [a] kesiapan aparatus intelektual, institusi, dan strategi gerakan untuk penyebarannya secara internasional (Plehwe dan Walpen, 2006: 27—45 Carroll & Carson, 2006:

Meskipun demikian, dikarenakan perbedaan kepentingan nasional, konteks politik, dan sosial-budaya, modifikasi partikular tentu akan dilakukan dalam penerapan neoliberalisme di negara pascakolonial. Selain itu, kesiapan masyarakat pascakolonial, seperti Indonesia, dan kepentingan kuasa negara juga berbeda sehingga membutuhkan strategi dan modifikasi kontekstual untuk penerapan neoliberalisme.

Dari keempat prinsip neoliberal tersebut, individualisme sebagaimana yang diyakini oleh filsafat pencerahan dan gerakan modernisme sebagai basis lahirnya *liberalisme*⁵—pemikiran yang dimodifikasi dalam neoliberalisme—merupakan pengetahuan kunci dalam formasi diskursif yang menyebar ke dalam praktik ekonomi, politik, maupun sosial-budaya. Agar individu bisa mendapatkan keuntungan yang bersifat personal, ia harus mengembangkan diri sebagai subjek yang “penuh-kemampuan” melalui pendidikan untuk menjalankan sesuatu berdasarkan kompetisi (Stopford, 2009: 115-116). Dengan penguasaan tersebut ia akan menjadi fokus bagi setiap tindakan penuh makna dan penuh perhatian yang sengaja diarahkan dan diproyeksikan bagi pencerahan kehidupan individualnya, bukan komunitasnya. Walaupun komunitas merasakan pengaruh positif dari tindakan rasionalnya, itu merupakan akibat dari bertemunya tindakan antarindividu dalam masyarakat yang diberikan kebebasan untuk melakukan pilihan yang masuk akal dan berdaya-guna.

Adapun modifikasi yang dilakukan adalah individualisme yang lebih dilekatkan kepada mekanisme pasar sebagai rezim kebenaran dan akomodasi terhadap budaya lokal untuk perluasan kapitalisme. Dalam kapitalisme neoliberal, individu dituntut memiliki “spesialisasi” (*skill*) yang

52—68; Weller dan Singleton, 2006: 71—85); [b] eksploitasi ekonomi dan ketergantungan teknologi dan kultural menciptakan elit-elit nasional yang berada dalam kuasa institusi kapitalisme internasional serta memperkuat mekanisme pasar bebas, sehingga menyebabkan amnesia historis dan politis (Bhabha dan Camaroff, 2002: 16; Kappor, 2008: 4—6); dan [c] desakan institusi keuangan internasional kepada negara-negara pascakolonial untuk mengadopsi neoliberalisme karena diasumsikan lebih menjanjikan kesejahteraan bagi warga negara (Hindess, 2004).

⁵ Sebagai ideologi dan gerakan, liberalisme mengidealisasi berkembangnya kebebasan, individu-individu akan mempunyai kemampuan untuk menilai, bersikap kritis, dan mempermasalahkan nilai-nilai komunitas yang mengikat mereka, sehingga mereka akan memiliki pilihan-pilihan otonom individual dalam menjalani hidup—apakah harus menggunakan sebagian budaya komunitas yang sesuai dengan situasi terkini atau menggunakan budaya baru yang lebih bisa mensejahterakan. Menguatnya kebebasan dan diri-otonom dalam masyarakat akan memberikan individu-individu peluang baru untuk menemukan dan memaknai subjektivitas mereka di tengah-tengah kuasa modernitas dengan menggunakan pilihan yang bisa diterima nalar dan bisa mendukung pencapaian idealitas dalam kehidupan (*Lihat*, Stopford, 2009: 1, 30—31).

memudahkannya untuk melakukan “kompetisi” dengan individu-individu lain dalam sebuah mekanisme pasar yang menjamin “kebebasan” dan “efisiensi” untuk memperoleh keuntungan finansial yang menjadi kepemilikan pribadi (Turner, 2008: 115). Untuk bisa mencapai kondisi tersebut, tiap individu dituntut untuk tidak terikat dengan aturan-aturan negara yang dianggap akan merusak tatanan kebebasan dan kompetisi berbasis pasar. Meskipun demikian, kehadiran negara tetap penting bagi keberlangsungan individualisme dalam kerangka neoliberal untuk memperkuat fondasi hukum dan kebijakan yang mempermudah dan menjamin kebebasan semua individu di dalamnya untuk bisa memperoleh kesempatan sejajar di dalamnya untuk bisa memperoleh kesempatan sejajar di dalam kompetisi ekonomi serta menjamin keberlangsungan pasar bebas, baik dalam lingkup domestik/nasional maupun transnasional (Munck, 2005: 63)

Dalam kerangka pikir demikian, struktur naratif sastra akan memunculkan dua kemungkinan praktik diskursif dalam memosisikan ke-tradisional-an dan kuasa negara di tengah-tengah kapitalisme pasar. Pertama, sebagian nilai dan praktik tradisional akan tetap dimunculkan untuk membangun logika naratif sewajar mungkin ditengah perjuangan individu untuk menempa diri agar bisa mewujudkan cita-citanya. Kedua, negara berada dalam posisi yang cair karena kehadiran institusi pemodal atau wacana neoliberal dalam proses perjuangan individual, sehingga rezim negara diidealisasi sebagai ‘wasit yang baik’ dari sebuah kompetisi. Selain itu, kuasa negara terhadap konsep kebangsaan maupun nasionalisme menjadi tidak biasa lagi bersifat hegemonik, karena wacana neoliberal berperan juga dalam memberikan makna-makna baru yang sesuai dengan kepentingan pasar. Ketiga, resistensi terhadap kuasa negara ketika ia membatasi kebebasan individual dalam mewujudkan cita-cita ideal sebagai subjek.

Novel *Garuda di Dadaku* (Salman Aristo, 2009) bisa menjadi contoh bagaimana membaca ketiga praktik diskursif di atas. Bayu, seorang remaja dari sebuah kampung suburban di Jakarta, bercita-cita untuk menjadi anggota timnas sepak bola junior. Namun, cita-cita itu mendapat halangan dari Kakek yang membenci profesi pesepak bola karena dianggap tidak bisa menghadirkan kemakmuran bagi dirinya di masa mendatang. Meskipun, sama-sama membawa ideologi kemakmuran, subjek Bayu dan Kakek memiliki perbedaan biner terkait cara mewujudkannya. Bayu, tanpa sepengetahuan Kakek, masuk menjadi anggota sebuah sekolah sepak bola internasional di Jakarta, atas bantuan temannya. Sementara, Kakek memasukkan Bayu ke tempat kursus musik dan lukis. Dalam narasi yang demikian, institusi tradisional bernama

keluarga menjadi kuasa yang mengekang kehendak individual untuk bisa menjadi diri penuh-kemampuan demi mewujudkan cita-cita. Dalam kondisi demikian, tokoh utama diuntut untuk bersiasat, pada saat bersamaan tetap menghormati institusi tradisional sekaligus tidak menyerah terhadap setiap kekangan yang hadir.

Yang menarik dari novel ini adalah bertemunya hasrat individual-menjadi anggota timnas junior-dengan cita-cita kebangsaan, membawa harum nama Indonesia dalam kompetisi sepak bola internasional. Kehadiran sekolah sepak bola internasional dalam narasi menjadi penanda kehadiran korporasi transnasional yang bisa saja dengan prinsip cairnya mengakomodasi kepentingan individual sekaligus kepentingan nasional sebuah bangsa. Dalam konteks tersebut, institusi olahraga internasional-yang tentu juga menjadi institusi modal transnasional-bukan lagi menjadi “musuh bersama”, seperti ketika para penjajah Eropa menguasai tanah air, Mereka adalah,”teman baik” yang bisa mewujudkan cita-cita individual maupun memupuk semangat nasionalisme di dada setiap remaja Indonesia. Bayu tidak mungkin bisa menjadi anggota timnas junior dan mengharumkan nama Indonesia ketika ia bergabung dengan sekolah sepak bola tersebut.

Negara, kemudian, cukup dihadirkan sebagai “merah putih” atau “garuda” yang akan selalu dikibarkan, mengiringi perjuangan Bayu dan kawan-kawannya di timnas ketika bertanding melawan tim dari negara lain. Artinya, negara bukan lagi menjadi kekuatan hegemonik yang bisa mengendalikan pemahaman kebangsaan setiap warga negaranya. Negara bukan lagi rezim yang bisa dan boleh membatasi pemaknaan warga negara terhadap nasionalisme. Mereka memiliki kebebasan untuk memberikan makna-makna baru terhadap nasionalisme-terhadap “merah putih” dan “garuda”-yang sekaligus bisa mewujudkan cita-cita individual di tengah-tengah kompetisi ketat. Negara, sama halnya dengan keluarga, adalah ‘wasit yang baik’, atau bisa juga ‘penonton yang baik’, yang harus memberikan kebebasan kepada para subjek untuk berkompetisi, bermain, dan berjuang dalam formula-formula pasar. Mereka, selain membawa cita-cita individual, tetap tidak akan melupakan cita-cita kebangsaan Indonesia, menegakkan “merah putih” dan menerbangkan “garuda” setinggi mungkin. Maka, dalam novel *Garuda di Dadaku*, neoliberalisme adalah sebuah praktik diskursif yang tidak harus ditakuti ataupun dimusuhi karena realitasnya, keluarga, masyarakat, bangsa, dan negara akan merasakan keuntungan ketika setiap individu diberi kebebasan untuk mengembangkan diri dan mewujudkan cita-citanya.

Simpulan

Ketika neoliberalisme dengan segala formasi diskursifnya dalam praktik pemerintahan dan kehidupan sehari-hari masyarakat, kajian poskolonial perlu memberikan penekanan lebih kritis kepada struktur naratif sastra. Kajian poskolonial dengan konsep hibriditas dan subjektivitas cairnya, sudah semestinya memasukkan pertimbangan ekonomi-politik karena formasi sosial-budaya yang menjadi latar bagi lahirnya karya sastra tidak bisa dilepaskan dari realitas bahwa neoliberalisme telah menjadi hegemoni baru, menggantikan hegemoni negara dalam banyak hal. Analisis, seperti sudah saya contohkan secara sederhana, tidak bisa lagi memosisikan sang Barat sebagai kategori geopolitik, tetapi bagaimana memosisikannya sebagai sebuah formasi diskursif yang mawujud dalam bentuk wacana-wacana tentang kebebasan individual dalam mekanisme pasar dan budaya korporasi.

Wacana-wacana tersebut tengah membentuk subjek-subjek diskursif, termasuk pengarang dan tokoh naratif rekaannya, yang terhubung secara wajar dengan idealisasi-idealisis neoliberal dalam memandang budaya dan negara. Apalagi, rezim negara dalam banyak aspek juga tengah mengadopsi konsep neoliberal sebagai kerangka kebijakan. Maka, kalau konsep “kolonial” dalam poskolonialisme dianggap masih menyisakan “efek-efek diskursif” dalam kehidupan kontemporer masyarakat Indonesia pascakolonialn ia haru didenkonstruksi bukan lagi sebagai entitas Barat seacar *an sich*, tetapi Barat yang sudah bertransformasi dalam wujud hukum-hukum pasar yang diyakini sebagai kebenaran oleh masyarakat dan negara.

Sebagai kajian eksploratif berorientasi konseptual-teoretis dengan sedikit contoh implikasi metodologisnya, tulisan ini memang masih membutuhkan pendalaman dan elaborasi terkait keberantaraan, ambivalensi, dan hibriditas kultutal dalam struktur naratif sastra, khususnya terkait latar kondisi sosio-historis penerapan neoliberalisme. Tentu saja, masih banyak kompleksitas persoalan ekonomi, politik, dan sosial-budaya yang dihadirkan dalam narasi sastra dan membutuhkan kejelian dan kekritisian seorang pengkaji yang memilih untuk menggunakan perspektif poskolonial. Ketika perspektif ini menekankan pada subjektivitas yang cair melalui kehadiran tokoh-tokoh naratif yang mendekonstruksi kemapanan relasi oposisi biner, maka poskolonialisme juga bisa diposisikan secara cair sebagai sebuah alat analisis. Dalam artian, bahwa ia sangat terbuka terhadap hadirnya pembacaan-pembacaan baru yang disesuaikan dengan konteks zaman.

Sekali lagi, neoliberalisme sebagai ideologi ekonomi-politik dan formasi diskursif yang sangat cair dalam mengakomodasi budaya lokal, negara,

maupun keinginan individual merupakan sebuah bentangan dan tantangan baru yang harus terus diskritisi, bahkan dari titik-pandang kehidupan yang sangat personal dari tokoh naratif. Poskolonialisme sebagai perspektif memberikan peluang untuk melakukan hal itu, sekaligus memberikan peluang kepada para pangkaji untuk memodifikasinya secara terus-menerus sehingga ia akan bersifat dinamis dan tidak gagap dalam memahami formasi diskursif neoliberal.

Daftar bacaan

- Aristo, Salman, 2009. *Garuda di Dadaku*. Bandung: DAR! Mizan.
- Bhabha, Hommi K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi & John Camaroff. 2002. "Speaking of Postcoloniality, in the Continues Present: A Conversation", dalam David T. Goldberg dan Ato Quayson (eds). *Relocating Postcolonialism*. Victoria: Blackwell Publishing: hlm. 15—46.
- Carroll, William K. & Colin Carson. 2006. "Neoliberalism, capitalist class formation and the global network of corporations and policy groups". Dalam Dieter Plehwe, Bernhard Walpen & Gisela Neunhöffer (eds). *Neoliberal Hegemony: A Global Critique*. London: Routledge.
- El Khalieqy, Abidah. 2009. *Perempuan Berkalung Surban*. Yogyakarta: Penerbit Arti Bumi Intaran.
- England, Kim & Kevin Ward (eds). 2007. *Neoliberalization: States, Networks and Peoples*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Harvey, David. 2007. *A Brief History of Neoliberalism*. New York: Oxford University Press.
- Hindess, Barry. 2004. "Liberalism – what's in a name?" Dalam Wendy Larner & William Walters (eds). *Global governmentality: Governing International spaces*. London. Routledge: hlm. 23—39.
- Kapoor, Ilan. 2008. *The Postcolonial Politics of Development*. London: Routledge.
- Kral, Françoise. 2009. *Critical Identities in Contemporary Anglophone Diasporic Literature*. London: Plagrave MacMillan.
- Lebowitz, Michael. (2002). "Karl Marx: The Needs of Capital vs. The Needs of Human Beings". Dalam Douglas Dowd (ed). *Understanding Capitalism: from Karl Marx to Amartya Sen*. London: Pluto Press.
- Marx, Karl. (1992). *The Capital: A Critique of Political Economy Volume 2* (English trans. David Fernbach). London: Penguin Books in association with New Left Review.
- McGuigan, Jim. 1999. *Modernity and Postmodern Culture*. London: Sage Publications.
- Mishra, Vijay. 2007. *The Literature of the Indian Diaspora Theorizing the diasporic imaginary*. London: Routledge.

- Munck, Ronaldo. 2005. "Neoliberalism an Politics, and the Politics of Neoliberalism". Dalam alfredo Saad-Filho & Deborah Johnston (eds). *Neoliberalism: Critical Reader*. London: Pluto Press: hlm. 60—69.
- Plehwe, Dieter & Bernhard Walpen. 2006. "Between network and complex organization: the making of neoliberal knowledge and hegemony". Dalam Dieter Plehwe, Bernhard Walpen & Gisela Neunhöffer (eds). *Neoliberal Hegemony: A Global Critique*. London: Routledge.
- Saad_Filho, Alfredo & Deborah Johnston (eds). 2005. *Neoliberalism: Critical Reader*. London: Pluto Press.
- Stopford, John. 2009. *The Skillfull Self: Liberalism, Culture, and the Politics of Skill*. London: Lexington Books.
- Turner, Rachel. S. 2008. *Neo-Liberal Ideology: History, Concepts and Policies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Venn, Couze. 2006. *The Postcolonial Challenge: Toward Alternatif Worlds*. London: Sage Publications.
- Weller, Christian E. & Laura Singleton. 2006. "Peddling reform: the role of think tanks in shaping the neoliberal policy agenda for the World Bank and International Monetary Fund". Dalam Dieter Plehwe, Bernhard Walpen & Gisela Neunhöffer (eds). *Neoliberal Hegemony: A Global Critique*. London: Routledge.
- Wood, Ellen Meiksins. (2002). *The Origin of Capitalism: A Longer View*. London: Verso.