

Emansipasi: Konstruksi identitas dalam kuasa negara dan agama, kajian poskolonial terhadap novel *Ronggeng Dukuh Paruk*

Emancipation: Construction of identity in state power and religion, postcolonial studies of the novel Ronggeng Dukuh Paruk

Abu Bakar Ramadhan Muhamad^{1*}

¹Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Jember

*Corresponding Author: abubakar.sastra@unej.ac.id

Riwayat Artikel:

Dikirim: 25/4/2024; Direvisi: 17/6/2024; Diterima: 28/6/2024

Abstract

This article explores the power of the state and religion in constructing identity within the context of emancipation discourse, as depicted in Ahmad Tohari's Ronggeng Dukuh Paruk (RDP) trilogy—Catatan Buat Emak, Lintang Kemukus Dini Hari, and Jentera Bianglala (2003). The central assumption is that the hegemony of emancipation discourse represents a culturally postcolonial space. Emancipation, in this context, refers to the civilizing of marginalized groups, portrayed as "enlightened subjects" by other entities—the state and religion—which are presented as "the enlighteners" through the text. The novel, as a representation of modern culture, is understood to incorporate colonial discourse aimed at exerting control, particularly through the rhetoric of emancipation. This article employs postcolonial theory with a "travelling theory" method rooted in deconstruction. The application of this method aims to examine the ideological aspects of colonial discourse hegemony within narratives or texts concerning the power of the state and religion in identity construction—both as a continuing impact of colonialism and as resistance to it. The findings reveal that the RDP trilogy illustrates emancipation discourse through the power of the State and Religion in the context of 'civilization' and 'Divine Will.' However, this effort creates a paradox. On one hand, it offers a transformation toward a civilized life based on "Divine Will." On the other hand, it reinforces colonial stereotypes, positioning Dukuh Paruk's tradition as uncivilized. This ambiguity demonstrates that emancipation discourse remains trapped within colonial hierarchies of power. In postcolonial studies, emancipation discourse is thus understood as a postcolonial space related to civilizing projects through which the codification of language and the power of the state and religion (colonial) "control" the identity of marginalized groups via a series of semantic fields in the selected work.

Keywords: Novel, Emancipation, Identity, Resistance, Ambiguity

Abstrak

Artikel ini berusaha mengurai kuasa negara dan agama mengkonstruksi identitas dalam konteks wacana emansipasi, dalam novel trilogi Ronggeng Dukuh Paruk (RDP) - Catatan Buat Emak (CBE), Lintang Kemukus Dini Hari (LKDH), dan Jentera Bianglala (JB), karya Ahmad Tohari (2003). Asumsi dasarnya adalah hegemoni wacana emansipasi merupakan ruang poskolonialitas yang bersifat kultural. Emansipasi dimaksud yakni pemberadaban kaum marginal, yang ditampilkan sebagai "subjek yang diceraikan", oleh subjek lain bernama negara dan agama yang "mengada" sebagai "sang pencerah" melalui teks. Novel sebagai representasi budaya modern, dipahami turut memuat wacana kolonial yang bertujuan memberikan kontrol, khususnya melalui wacana emansipasi. Oleh karena itu, bedah analisis artikel ini bersandar pada teori poskolonialisme dengan metode "travelling theory" yang bersifat dekonstruksi. Pergerakan metode ini untuk menjabarkan sisi ideologis dari hegemoni struktur wacana kolonial dalam narasi/teks tentang kuasa negara dan agama terkait konstruksi identitas, sebagai dampak berkelanjutan

Emansipasi: Konstruksi identitas dalam kuasa negara dan agama, Kajian poskolonialisme terhadap novel Ronggeng Dukuh Paruk (Abu Bakar Ramadhan Muhamad)

dari kolonialisme sekaligus resistensi terhadapnya. Hasil pembahasan menunjukkan bahwa novel *RDP* mengilustrasikan wacana emansipasi melalui kuasa Negara dan Agama dalam konteks ‘beradab’ dan ‘selera Ilahi’. Namun, upaya emansipasi tersebut menciptakan paradoks. Di satu sisi, menawarkan transformasi menuju kehidupan yang beradab berdasarkan ‘selera Ilahi’. Di sisi lain, justru memperkuat stereotip kolonial ketika tradisi Dukuh Paruk ditempatkan sebagai identitas tidak beradab. Ambiguitas itu menunjukkan, wacana emansipasi senantiasa terjebak hierarki kuasa kolonial. Dengan demikian, wacana emansipasi dalam studi poskolonialisme dipahami sebagai ruang poskolonialitas terkait proyek pemberadaban melalui praktik-praktik kodifikasi bahasa dan kuasa negara dan agama (kolonial) “mengontrol” identitas pihak marginal, melalui serangkaian medan semantis dalam karya terpilih.

Kata kunci: ambiguitas, emansipasi, identitas, novel, resistensi

PENDAHULUAN

Sastra merupakan produk kebudayaan yang tergolong dalam ilmu pengetahuan dan seni. Faruk (2010:39) memaparkan bahwa secara etimologi, *sastra* memiliki arti ‘tulisan’. Pengertian yang demikian telah berlaku juga di Eropa sebelum abad XVIII, atau di lingkungan orientalis mengenai Indonesia sejak abad XX. Sastra (bahasa Inggris: *literature*), menurut *Oxford English Dictionary*, berasal dari kata “litera”, kemudian yang juga artinya tulisan, namun bersifat khusus. Istilah ini secara umum terkait dengan identifikasi makna dalam teks tulis, seperti prosa, fiksi, drama, puisi. Sebelumnya telah dikenal semacam sastra lisan, seperti epik, legenda, mitos, balada (bentuk lain puisi lisan) dan cerita rakyat (*folktale*). Jakobson menegaskan bahwa sastra terkait dengan bahasa yang sangat unik, yakni bahasa yang dibuat asing, yang di dalamnya dunia sehari-hari menjadi tidak familier. Secara esensial merupakan bentuk penerapan linguistik terhadap sastra (Eagleton, 2006:2-4). Dalam perkembangannya, sastra dikaitkan dengan struktur nilai dari pernyataan-pernyataan faktual yang ideologis, yang terhubung dengan struktur kekuasaan dan bersifat kontekstual (Eagleton, 2006:20). Oleh sebab itu, karya sastra sebagai hasil proses kreatif yang bertitik pangkal pada kenyataan dari kehidupan nyata semesta (*universe*), tidak hanya tercipta dari kolektif budaya (pengetahuan) tertentu, tetapi juga turut mencipta budaya atau pengetahuan baru tentang informasi peristiwa-peristiwa budaya dan nilai emansipasinya. Salah satu model karya sastra yang ditengarai menjadi media penyebaran informasi dimaksud adalah novel.

Said (1993:12-13) menyatakan bahwa karya sastra sebagai objek estetik, dalam hal ini *novel*, adalah media yang urgen berkaitan dengan kondisi-kondisi masyarakat luas. Selain bahwa narasi ditampilkan adalah inti dari apa yang diperoleh dari para penulisnya tentang berbagai wilayah dunia, narasi juga dipergunakan sebagai penegasan jati diri dan eksistensi sejarah, dalam konteks kebudayaan. Kebudayaan dimaksud adalah sumber jati diri yang diperjuangkan sebagai penyaring dan pengangkat, bagi masyarakat yang telah dikenal dan dipikirkan, sebagai ajakan emansipasi. Hasil diharapkan adalah hegemonik pembaca atas wacana yang ditampilkan dalam karya penulisnya. Kekuasaan dan kemampuan bercerita, dalam hal ini, dimanfaatkan sebagai senjata pengarang dalam harapannya menggugah atau mengemansipasi pembacanya.

Dalam pemahamannya sebagai struktur narasi, *novel* tidak terlepas dari paduan kuasa politis dan ideologis yang saling terkait. Oleh karena itu, informasi atau peristiwa apa pun yang direpresentasikan senantiasa mengisyaratkan hubungan kekuatan yang bersifat emansipatif antara *Subjek (pencerah)* << *Objek (tercerah)*. Poin pentingnya adalah bahwa (1) novel sebagai produk budaya dalam konteks pengetahuan tentang hubungan kekuatan *Subjek* << *Objek* yang tersaji dalam narasi tidak saja berisi deskripsi dari hal yang tampak dan hal yang senyatanya terjadi, tetapi (2) harus dipahami bahwa

teks-teks hadir sebagai pengetahuan, sengaja “diciptakan” untuk kepentingan yang sangat khusus.

Dalam koridor teori poskolonial, jika dikaitkan dengan objek pembahasan, *negara* dan *agama* dalam wacana emansipasi, maka hal itu erat kaitannya dengan persoalan stereotipe dan citra kaum marginal, sebuah kelompok yang dianggap tidak dapat mengikuti perkembangan sehingga dipandang tertinggal dan tidak dapat turut menikmati hasil pertumbuhan pembangunan. Menurut Kartodirdjo (2005:155-156), di bidang ekonomi, kelompok ini tergolong dalam *unskilled labour*, yang sektor ketenagakerjaannya terbatas pada tenaga buruh, tukang becak, kuli, dan sebagainya. Sektor yang penghasilannya hanya untuk hidup sehari. Pada hierarki sosial, kelompok ini berada pada posisi “dasar” masyarakat, dengan tingkat pendidikan rendah, dan bertempat tinggal sementara di wilayah “kosong”, *wilde occupatie*. Efek dari kondisi itu, membawa dampak pada: 1) mentalitas pasif, indolen, *responsive*, dan 2) sifat yang agresif, eksploitatif, protes. Kedua efek pada akhirnya menempatkan kaum marginal sebagai “pemilik sah” sindrom kemiskinan, mencakup 1) sifat pasif, 2) indolensi, 3) fatalism, dan 4) sifat statis.

Satu hal diingatkan oleh Kartodirdjo (2005:156-157), bahwa stereotipe kaum marginal, gambaran dunia atau pandangan hidupnya, adalah hal yang dipaksakan oleh golongan dominan, seolah-olah nasib dan kodrat serupa itu telah menjadi ketetapan, sebuah hakikat yang tidak dapat diubah. Pelekatan karakteristik itu, pada akhirnya dapat dimaknai sebagai sebuah upaya pengingkaran (negasi) identitas, yang dilakukan oleh golongan berkedudukan (*established*), sehingga menempatkan kaum marginal sebagai non-faktor (*nobody*). Relasi oposisi ini, tidak hanya memposisikan cara pandang golongan berkedudukan memandang rendah atau meremehkan kaum marginal, tetapi juga menciptakan situasi hegemonik, yakni kaum marginal juga terpengaruh dalam persepsi memandang dirinya, sehingga menghadirkan citra negasi. Stigma ini tidak hanya mencekam secara mentalitas, tetapi sekaligus menimbulkan rasa inferior. Mentalitas dan rasa inferior itu menyebabkan kaum marginal memiliki sikap kurang rasa percaya diri, rasa malu yang berlebihan, ketergantungan pada dunia luar, dan sebagainya. Dalam bentuknya yang paling ekstrim, akan tercipta “mentalitas pengemis” dan “sikap-sikap primitif”.

Berdasar pemahaman di atas, artikel ini akan mengkaji persoalan poskolonialitas lebih jauh, khususnya tema-tema yang berkaitan dengan wacana emansipasi, dikaitkan dengan “kuasa” negara dan agama, terhadap kelompok marginal terhadap novel *Ronggeng Dukuh Paruk* (2003) karya Ahmad Tohari, yang selanjutnya disingkat *RDP*. Novel *RDP* (2003) merupakan novel trilogi, terdiri atas *Catatan Buat Emak* (selanjutnya disingkat *CBE*), *Lintang Kemukus Dini Hari* (disingkat *LKDH*), dan *Jentera Bianglala* (*JB*). Novel *RDP* pertama kali diterbitkan pada kisaran tahun 1980-an, dengan isi cerita yang tidak utuh. Namun, setelah berlalunya era Orde Baru, pada tahun 2003, novel ini dapat ditampilkan penerbitnya secara lebih utuh. *RDP*, tema-tema yang ditampilkannya, tidak lepas dari gagasan-gagasan tentang keterbelakangan, kebodohan, irasionalitas, dan gambaran tradisi yang unik. Gambaran komunitas terpencil, masyarakat (Dukuh Paruk) dengan tingkat pendidikan yang rendah, masyarakat dengan pola hidup liar, penuh bahasa-bahasa cabul, serta segala keterbatasan pola pikir begitu lugas diuraikan. Di sisi lain, negosiasi perubahan (pencerahan) ditampilkan sebagai wacana untuk menjadikannya “lebih baik”, lebih beradab, rasional, berketuhanan, dan bermoral. Ilustrasi tersebut memberikan kesan yang menggambarkan keresahan pengarang dalam menginstansi sebuah dunia agar sepenuhnya menjadi baru dan lebih baik. Dalam upaya perubahan untuk menjadi “lebih

baik” atau “maju” inilah, diindikasikan adanya cara kerja kolonialisme (orientalisme), yaitu *pembedaan* identitas yang menciptakan kondisi hierarkis dalam konteks oposisi binner antara (budaya) *Barat* dan *Timur*. Di era kolonial, status superioritas Barat (*penjajah*) seperti itu, dimunculkan lewat wacana-wacana *emansipasi* yang termuat dalam karya-karya para orientalis, dengan cara menginferioritaskan pihak *Timur* (*terjajah*) guna melancarkan misi ‘pencerahan’. Pihak termarginalkan (pribumi) tidak memiliki ruang eksis menunjukkan jati dirinya sebagai masyarakat yang boleh bersuara, sehingga memperkokoh posisi Barat dalam misi kolonisasinya.

Guna relevansi landasan teoretis, identifikasi celah penelitian, justifikasi penelitian, serta akurasi metode penelitian, berikut tinjauan pustaka terkait dengan kajian terhadap novel *RDP*. Indrya Mulyaningsih (2015) dalam tulisannya “Kajian Feminis pada Novel *Ronggeng Dukuh Paruk* dan *Perempuan Berkalung Surban*”, membahas tentang perempuan, khususnya eksploitasi anak perempuan, serta ketidakadilan pada anak perempuan. Jesiriadiany Jemmy (2019) dalam tesisnya berjudul “Feminisme dalam Novel *Ronggeng Dukuh Paruk* karya Ahmad Tohari dan Novel *Sunyi di Dada Sumirah* karya Artie Ahmad” mendeskripsikan bahwa gambaran feminisme dalam kedua novel tersebut dapat diyakini sebagai aktualisasi kehidupan manusia yang memiliki pengalaman kemanusiaan sebagai sebuah realitas, dengan menggunakan wacana seksual dalam kerangka estetika yang tinggi; di sisi lain tentang perjuangan perempuan dalam hegemoni patriarki, dalam menegakkan persamaan hak antara laki-laki dan perempuan.

Dalam “Kajian Sosiologi Sastra dalam Novel *Ronggeng Dukuh Paruk* Karya Ahmad Tohari”, Ainin Triwulan, Risandi Sunu Prasetyo, dan Laelatul Tiara Winarsih (2022) mengkaji novel tersebut dalam pandangan sosial kebudayaan, dengan asumsi dasar bahwa sebuah karya sastra berhubungan dengan kehidupan dan konflik sosial di masyarakat. Alia Annisa Nurpajriani dan Agus Hamdani (2024), dalam tulisannya “Kajian Novel *Ronggeng Dukuh Paruk* Karya Ahmad Todahri dengan Menggunakan Pendekatan Feminisme” membahas posisi dan peran tokoh perempuan yang dipengaruhi oleh norma-norma sosial dan budaya, berbagai bentuk penindasan yang dialami oleh tokoh perempuan, serta pengaruh tradisi masyarakat sekitar terhadap kebebasan perempuan.

Terhadap beberapa tulisan di atas, dipahami bahwa novel *RDP* masih belum dikaji dalam kajian poskolonial khususnya wacana emansipasi terkait dengan konstruksi identitas. Alasan tersebut memberikan ruang gerak bagi penelitian ini untuk membahas lebih jauh novel *RDP* dalam konteks wacana emansipasi, menampilkan karakter marginalitas dalam narasinya sebagai salah satu daya tarik, yakni tradisi masyarakat “pinggiran” dan fenomena ronggeng yang erotik. Di lain pihak, novel ini juga menawarkan “kebijakan” penebusan atas segala bentuk marginal yang diusung di dalamnya, serupa gagasan-gagasan “pencerahan”. Dalam paradigma poskolonial, hasrat emansipatif itu sendiri terindikasi dalam upaya-upaya pembedaan, pengendalian, bahkan penghilangan nilai-nilai tradisi tertentu yang dianggap tidak efisien dan bertentangan. Artinya, justru dalam hasrat emansipatif dimaksud terindikasi adanya “penguatan kembali” relasi kuasa kolonial antara *Barat* << *Timur*, *Penjajah* >> *terjajah*, *Subjek* (*pencerah*) >> *Objek* (*tercerah*), yang secara hierarkis selalu menempatkan *Barat* sebagai “yang lebih unggul”. Dipahami bahwa pola serupa itu selain merupakan penguatan wacana kolonial (pengetahuan) yang hegemonik, juga berfungsi sebagai alat *bukti*, bahwa status *Objek* (*tercerah*) disahkan senantiasa berada dalam kuasa *Subjek* (*pencerah*) sebagai dampak kolonialisme.

Poskolonialisme dalam pengertian sebagai dampak kolonialisme ditandai dengan serangkaian moods dan formasi kultural ambivalen dalam periode translasi (Gandhi, 1998:7). Dampak kolonialisme berkaitan dengan retorika kemerdekaan dan euforia swapenciptaan kreatif, bertujuan menggambarkan makna inkarnasi yang nyaris bersifat mitis dan melekat pada koinsidensi kemunculannya. Rusdhie (1995:9) menyatakan, dampak kolonialisme dipenuhi dengan kebingungan dan ketakutan akan kegagalan terhadap kebutuhan untuk memuaskan beban pengharapan sejarah. Sampai pada batas tertentu, kreativitas obsesif dan kelimpahan semantik terhadapnya dilengkapi dengan pemahaman bahwa para pewaris yang terpengaruh oleh kolonialisme telah menginstansiasi sebuah dunia yang sepenuhnya baru. Menurut Albert Memmi (1967:88), dampak kolonialisme yang fundamental seperti itu sering terpedaya dalam harapannya bahwa arsitektur dunia baru dapat muncul secara ajaib dari reruntuhan fisik kolonialisme. Subjek-subjek yang jaya dalam era pasca-kolonialisme secara tidak terhindarkan menganggap remeh keyakinan yang begitu kuat secara psikologis terhadap masa lalu kolonial di atas masa kini yang poskolonial. Pernyataan ini secara tidak langsung menunjukkan bahwa kemerdekaan nasional cenderung menyamakan kerusakan fondasi ekonomi dan politik yang kemudian dibebankan kepada penduduk koloni. Akibatnya, sebagaimana yang dikatakan Said (1989:207), kolonialisme merupakan takdir abadi, suatu hasil yang sungguh-sungguh aneh dan tidak adil.

Merespons poskolonialisme sebagai sikap kritis terhadap dampak kolonialisme, hal yang perlu diperhatikan yaitu mekanisme-mekanisme kekuasaan kolonial yang masih ada, tentang hubungan yang ambivalen dan simbiotik antara *penjajah* dan *yang dijajah* di era pasca-kolonial. Kondisi yang dimaksud berkenaan dengan hegemonik represif wacana kolonial khususnya secara psikologis maupun sosiologis di negara-negara bekas jajahan, yang dalam hal ini dipahami sebagai *penjajahan ideologis*. Oleh karena itu, keberlanjutan dari dampak kolonial –baik yang disadari maupun tidak disadari di dalam dan berbagai bidang pengetahuan itu– yang masih saja menuntut universalitas dan investasi politis, dan yang turut membentuk dominasi hierarkis dalam wacana, merupakan suatu hal yang sulit dihindarkan dan masih dipertahankan, sehingga perlu untuk diungkapkan. Dua hal penting yang berperan besar turut menciptakan kondisi ini adalah kekuasaan dan ilmu pengetahuan.

METODE

Metode analisis kajian poskolonial ini bersifat dekonstruktif yakni diarahkan untuk menggugat pandangan-pandangan normatif, khususnya: (1) kemapanan teks yang selalu didominasi budaya (pengetahuan) “dominan”, (2) menunjukkan kolaborasi “resistensi” suara-suara marginal (pinggiran), dan (3) mendekonstruksi “narasi dominan” yang “hegemonik” dengan cara membaca ulang dan memunculkan narasi yang non-repetitif. Dikaitkan dengan teori poskolonialisme sebagai strategi kritis terhadap dampak kolonialisme, metode dekonstruksi berusaha: 1) mengungkapkan relasi oposisi antara Barat-*penjajah* >< Timur-*terjajah*, *Subjek (pencerah)* >< *Objek (tercerah)*, khususnya tentang wacana *kaum marginal* dan upaya emansipasi terhadapnya, (2) menunjukkan bahwa representasi *Timur* “*yang eksotik*” telah dan masih tertanam kuat dalam karya sastra Indonesia modern, dan (3) oleh karena itu –berkenaan dengan kegiatan eksplorasi dan eksploitasi dalam wacana emansipasi terhadap kaum marginal, mendesak perlunya upaya menggugat balik gagasan-gagasan dimaksud, khususnya berkaitan dengan kultur ideologis masyarakat pascakolonial. Dalam potensi yang kemudian ini, teori poskolonialisme cenderung bersifat resistens.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pembahasan dalam artikel ini ditekankan pada dua model analisis, 1) pergerakan medan semantis yang mendasari struktur narasi dari keseluruhan trilogi novel *RDP*, dan 2) upaya pembalikan dari medan semantik tersebut dalam paradigma dekonstruksi. Dikaitkan dengan tema pembahasan, maka relasi dikaji mengacu pada hubungan kuasa (emansipasi) antara negara dan agama terhadap kelompok marginal, yakni masyarakat Dukuh Paruk.

Negara dan Agama >< Dukuh Paruk

Gramsci (dalam Faruk, 2010:152-154) membedakan dua wilayah dalam Negara, yakni 1) masyarakat sipil, yang dipaparkan sebagai wilayah penting bagi konsep hegemoni untuk mencapai “kesetujuan”, dikarenakan “kehendak bebas” yang menjadi dasarnya; dan, 2) wilayah politik, sebuah dunia penuh kekerasan, pemaksaan, dan intervensi. Dalam pengertian yang lebih khusus, kedua wilayah ini bersama-sama membangun konsep Negara, menyangkut 1) aparat-aparat pemerintah, dan 2) aparat-aparat hegemoni atau masyarakat sipil. Negara dalam kedua model itu, berkaitan secara menyeluruh dengan aktivitas-aktivitas teoretis dan praktis yang dengannya kelas penguasa tidak saja membenarkan dan mempertahankan dominasinya, tetapi juga semaksimal mungkin memenangkan persetujuan aktif dari mereka yang diperintah. Negara, dalam hal ini, terkait dengan persoalan kebudayaan, berfungsi sebagai *edukator* bagi terciptanya tipe atau level kebudayaan baru, dengan segala asosiasi politik dan sindikatnya.

Di sisi lain, dalam arti teknis, kata *agama* terkait dengan kata *religion* (bahasa Inggris), sama dengan *religie* (bahasa Belanda), *din* (bahasa Arab), dan *agama* (bahasa Indonesia). Kemudian, baik *religion* (bahasa Inggris) maupun *religie* (bahasa Belanda), kedua-duanya berasal dari bahasa induk kedua bahasa termaksud, yaitu bahasa Latin: "*relegere, to treat carefully, relegare, to bind together; atau religare, to recover*". Religi dapat diartikan mengumpulkan dan membaca. Agama merupakan kumpulan cara-cara mengabdikan kepada Tuhan, dibaca dari kumpulan berbentuk kitab suci. Ditinjau dari bahasa Sanskrit, kata *agama* dapat diartikan dari susunannya yaitu, *a* artinya tidak, dan *gama* artinya pergi, jadi tidak pergi. Artinya tetap di tempat; diwarisi turun temurun, yang juga dikaitkan dengan teks atau kitab suci (Sodikin, 2003:2).

Secara terminologis, Nasution (dalam Liswi, 2018:203) mendefinisikan agama sebagai pengakuan adanya hubungan manusia dengan kekuatan gaib yang harus dipatuhi, pengakuan terhadap adanya kekuatan gaib yang menguasai manusia, mengikat diri pada suatu bentuk hidup yang mengandung pengakuan pada suatu sumber yang berada di luar diri manusia dan yang mempengaruhi perbuatan manusia, suatu sistem tingkah laku (*code of conduct*) yang berasal dari kekuatan gaib, kepercayaan kepada suatu kekuatan gaib yang menimbulkan cara hidup tertentu, pengakuan terhadap adanya kewajiban-kewajiban yang diyakini bersumber dari suatu kekuatan gaib, pemujaan terhadap kekuatan gaib yang timbul dari perasaan lemah dan perasaan takut terhadap kekuatan misterius yang terdapat pada alam sekitar manusia, dan ajaran-ajaran yang diwahyukan Tuhan kepada manusia melalui seorang Rasul. Dengan demikian, agama adalah ajaran yang berasal dari Tuhan atau hasil renungan manusia yang terkandung dalam kitab suci yang turun temurun diwariskan oleh suatu generasi ke generasi dengan tujuan untuk memberi tuntunan dan pedoman hidup bagi manusia agar mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat, yang di dalamnya mencakup unsur emosional dan

kenyataan bahwa kebahagiaan hidup tersebut bergantung pada adanya hubungan yang baik dengan kekuatan gaib tersebut (Liswi, 2018:204).

Relasi negara dan agama (khususnya Islam), merupakan hubungan yang cenderung canggung disebabkan negara sering disalahartikan sebagai alat penyebaran agama, bukan dari ekstensi agama itu sendiri. Gunawan (2017:116) menegaskan agama (*din*) dan negara (*dawlah*) merupakan suatu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, namun keduanya merupakan dua kelembagaan yang berbeda, yakni lembaga negara dan lembaga agama. Oleh sebab itu, istilah Alquran tentang kata *daulah* tidak boleh berarti negara dapat dimanfaatkan secara figuratif untuk penyebaran agama. Dalam potensi tersebut, hubungan Agama (Islam) dan negara di Indonesia digolongkan menjadi dua sifat, yaitu: 1). *Antagonistik*, mencirikan adanya ketegangan antara Negara dan agama (Islam), yakni Islam dianggap sebagai penghalang terhadap implikasi tujuan penerapan ideologi negara (Pancasila). Akar antagonisme hubungan politik Islam yang formalistik, legalistik, dan simbolistik dengan negara tidak dapat dilepas dari konteks pemahaman keagamaan yang berbeda, yang berdampak pada ideologi dan konstitusi negara. Awal hubungan yang antagonistik ini dapat ditelusuri dari masa pergerakan kebangsaan ketika elit politik nasional terlibat dalam perdebatan tentang kedudukan Islam di awal Indonesia merdeka. Upaya untuk menciptakan sebuah sintesis yang memungkinkan antara Islam dan negara terus bergulir hingga periode pasca-revolusi; sedangkan 2). *Akomodatif*, pada tahun 1980-an terlihat besarnya peluang Islam mengembangkan wacana politik serta kebijakan yang struktural, legislatif, infrastrukural, dan kultural. Dalam sifat yang demikian, umat yang beragama (Islam) merupakan kekuatan politik yang potensial sehingga dijadikan akomodasi agar menghindari konflik yang berdampak pada Negara RI. Sifat akomodatif ini dipahami tidak saja karena umat Islam telah memahami kebijakan negara dalam konteks pemberlakuan dan penerimaan asas Pancasila, namun juga karena umat Islam telah mengalami proses mobilisasi sosial, ekonomi, dan politik, serta adanya transformasi pemikiran dan tingkah politik umat Islam (Gunawan, 2017:11).

Pembacaan yang sistematis terhadap *RDP*, berdasar pada penjelasan di atas, secara garis besar menempatkan Negara berekuivalen dengan agama. Tidak saja secara semantis negara dan agama memiliki posisi yang sama sebagai pihak dominan, tetapi juga memiliki kemampuan hegemonik yang juga sama. Oleh sebab itu, pembahasan keduanya silih berganti saling beroposisi dengan kelompok marginal yang telah ditentukan sebelumnya. Ahmad Tohari, dalam hal ini, selaku pengarang novel tersebut menyandingkan pergerakan negara dan agama terepresentasikan dalam bentuk “aparatus pemerintah” (militer) dan “aparatus hegemoni” (pendidikan agama Islam) serupa yang dijabarkan oleh Gramsci dan Gunawan. Said (2001:26) menyatakan bahwa di dalam teks, jenis suara naratif yang dianut, jenis struktur yang dibangun, jenis citra-citra, tema-tema, dan motif-motif yang terkandung, kesemuanya itu merupakan cara-cara yang (telah) direncanakan untuk berbicara kepada pembaca, dan akhirnya untuk mewakili atau berbicara atas nama (subjek) tertentu. Dalam pemahaman demikian, beberapa relasi oposisi dalam *RDP* dapat mewakili medan semantis Negara dan agama << Dukuh Paruk, di antaranya: beradab >> liar dan menghujat >> memuja.

Emansipasi: Menjinakkan yang Liar

Wacana emansipasi yang merepresentasikan hubungan Negara dan agama << kelompok marginal (Dukuh Paruk), dapat diamati pada relasi oposisi antara beradab << liar di sini berekuivalen dengan budaya luar Dukuh Paruk >> tradisi Dukuh Paruk.

Dalam relasi yang demikian, negara dan agama hadir dalam posisinya sebagai subjek “pusat”, yang dengan otoritasnya menempatkan tradisi Dukuh Paruk sebagai marginal.

Penegasan sebagai *yang liar* atau *tidak beradab* terhadap tradisi Dukuh Paruk dapat pula diketahui begitu banyaknya umpatan-umpatan (sumpah serapah) yang dilontarkan oleh orang-orang Dukuh Paruk. Beberapa di antaranya: *asu buntung* (RDP-CBE:26-28-29-61, JB:235), *bajul buntung* (RDP-CBE:49), *bangsat* (RDP-CBE:83), *jangkrik* (RDP-CBE:88-89-105), *kampret* (RDP-CBE:88). Jika disimak secara jeli maka seluruh umpatan itu tidak lepas dari cap “liar” yang ingin disematkan novel ini, sebagai identitas Dukuh Paruk. Nama-nama hewan sering “terpilih” menjadi simbol atas sifat “agresif”-nya. Di Dukuh Paruk sendiri umpatan-umpatan itu adalah hal biasa, yang dapat diartikan sebagai ungkapan kekecewaan, ataupun sebagai bagian percandaan kehidupan sehari-hari, sehingga tidak akan menimbulkan pengaruh apa pun: “*Dulu, dunia bagiku adalah Dukuh Paruk dengan sumpah serapahnya, dengan kemelaratannya dan dengan kecabulannya yang sah.*” (RDP-CBE:84).

Berbeda halnya dari sudut pandang “yang beradab”, umpatan-umpatan itu jelas akan sangat berpengaruh: “*..di luar tanah airku yang kecil berlaku nilai-nilai yang lain. Banyak sekali. Misalnya kata umpatan “asu buntung”, yang bisa didengar setiap menit di Dukuh Paruk tanpa akibat apa pun, merupakan kata penghinaan paling nista di luar pedukuhan itu.*” (RDP-CBE:86). Citra hewani sendiri dalam pandangan “yang beradab”, dijelaskan oleh novel ini, adalah citra makhluk tanpa akal budi: “*.. adalah citra hewani. Citra makhluk tanpa akal budi.*” (RDP-JB:377). Dalam citra itu yang ada hanya lingkaran hitam tanpa ekspresi dan cita, sebentar kematian dalam kehidupan. Sebuah upaya pengingkaran (negasi) terhadap identitas Dukuh Paruk.

Data lain yang menempatkan Dukuh Paruk sebagai “liar” terkait dengan persepsi “dosa”. Dalam kesempatan ketika melayani Siti, seorang gadis berkerudung yang menjadi pelanggannya, tangan Rusus lancang menyingkap kerudung dan mencubit pipi gadis itu. Siti marah, dan tidak jadi membeli singkong di tempat Rusus. Orang-orang pasar yang melihat kejadian tersebut tertawa. Bahkan ada yang berkata: “*He, jangan samakan Siti dengan gadis-gadis Dukuh Paruk. Dia marah karena menganggap kau memperlakukannya secara tidak senonoh.*”. Peristiwa itu (sikap Siti dan tanggapan orang-orang di pasar) menunjukkan gambaran perilaku Rusus sebagai orang-orang Dukuh Paruk yang dapat dimaknai sebagai *tidak beradab* ataupun *liar*.

Bagi Rusus sendiri, perkara mencubit pipi bukanlah hal yang tabu, begitulah tradisi Dukuh Paruk mengajarkan kepadanya: “*Dukuh Paruk sepanjang usiaku mengatakan perkara mencubit pipi sama sekali tidak tabu, apalagi dosa.*” (RDP-CBE:85). Melalui peristiwa itu Rusus kemudian mengenal kata “dosa”, sebuah kata yang tidak pernah dikenal selama masih tinggal di Dukuh Paruk dulu. Proses perkenalan dengan kata “dosa” menjadi tanda bahwa Rusus sedang terlanda masuknya nilai baru ke dalam pikiran dan hatinya. Nilai-nilai baru dimaksud adalah: “*bahwa soal mencubit pipi di luar Dukuh Paruk bisa mendatangkan urusan.*” (RDP-CBE:85). Kata “dosa”, dengan demikian, berfungsi sebagai *pengendali* sekaligus *pembeda* antara Siti terhadap Rusus, antara budaya luar Dukuh Paruk terhadap tradisi Dukuh Paruk, antara “yang beradab” terhadap “yang liar” atau “yang tidak beradab”, dan juga antara “negara dan agama” terhadap “kaum marginal-Dukuh Paruk”.

Berdasarkan dampak dari peristiwa di pasar Dawuan tersebut, ketika nilai-nilai baru kemudian meresap ke dalam diri Rusus, maka dapat diketahui bahwa arah tujuan dari *pengendalian* dan *pembedaan* dimaksud adalah sejenis upaya-upaya *penjinakan*. Penjinakan “yang beradab” terhadap “yang liar”. Penjinakan itu juga seolah menunjukkan bahwa “yang beradab” memiliki kedudukan yang lebih strategis dari

“yang liar”. Oleh karena itu, tradisi Dukuh Paruk terposisikan lebih rendah nilai-nilai moralnya daibandingkan dengan budaya di luar Dukuh Paruk.

Dari rangkaian penjelasan tentang relasi oposisi antara “yang beradab” >< “yang liar”, hal utama yang dapat diketahui adalah bahwa “yang liar” menerima pengesahan, kehadiran, perbedaan, pengendalian, sekaligus penjinakan, melalui seperangkat persepsi-persepsi negatif yang diarahkan padanya. “Kerangka pemaksa” yang digunakan untuk merantai “keliaran” itu adalah “akal-budi” dan “dosa”. Jika pun kemudian hal tersebut menjadi representasi statis, maka masalah yang muncul selanjutnya adalah sebetuk *pelestarian* wacana tentang “yang liar” ataupun “yang tidak beradab” itu dalam terminologi “yang beradab” sebagai “yang lebih rendah”. Secara potensial, relasi oposisi tersebut menempatkan tradisi Dukuh Paruk sebagai yang marginal (inferior) di dibandingkan dengan negara dan agama sebagai yang “pusat” (superior).

Emansipasi: Menetapkan Batas Marginal

Berdasarkan pembahasan sebelumnya, maka kompleksitas tematik yang berkenaan dengan wacana emansipasi dalam *RDP* cenderung terlihat samar, meskipun sebagian besar struktur narasinya menempatkan tradisi Dukuh Paruk sebagai kaum marginal, yang itu seolah-olah demikian adanya. Adapun penyajian yang demikian, secara tidak langsung menempatkan dan budaya di luar Dukuh Paruk, yang merepresentasikan kekuasaan Negara dan agama sebagai kekuatan utama, superior, dan “pusat”. Relasi pada keduanya juga, tidak saja menempatkan tradisi Dukuh Paruk sebagai “objek” dalam pengamatan ataupun pembaptisan budaya luar Dukuh Paruk, namun juga sekaligus memposisikan budaya luar Dukuh Paruk sebagai “subjek”. Lebih rinci lagi, kutub yang berekuivalen dengan Dukuh Paruk sebagai kelompok marginal di antaranya: liar, Srintil (terhujat), ronggeng, tradisional, primitif, dan sundal, menghadirkan kategori Negara dan agama sebagai yang: beradab, Rasus (penghujat), priyayi, modern, dan beretika. Relasi oposisi tersebut hampir secara keseluruhan menempatkan Negara dan agama sebagai “budaya” luar Dukuh Paruk sebagai wilayah yang ideal, sehingga memposisikannya sebagai yang lebih tinggi dibandingkan dengan “keliaran” Dukuh Paruk.

Marginalisasi terhadap tradisi Dukuh Paruk dieprkuat dengan karakter keterpencilan, kebodohan, dan keterbelakangannya. Dalam ruang karakter seperti itu, konotasi “liar” menjadi bagian yang tidak terpisahkan darinya. Tidak saja dikaitkan dengan sumpah serapah, kepercayaannya terhadap hal-hal gaib, tetapi juga kemelaratan dan kecabulan. Sebagai pembandingnya adalah akal budi. Akal budi dalam novel *RDP* ini dipandang sebagai bentuk ideal, tidak saja dapat bermanfaat untuk menjadi “beradab”, tetapi juga dapat menghindarkan diri dari kemelaratan dan kecabulan (dosa). Selain itu marginalisasi terhadap Dukuh Paruk khususnya tradisi ronggeng, terbangun dari relasi oposisi antara Rasus dan Srintil. Bagi Rasus, ronggeng adalah tradisi Dukuh Paruk yang “berwawasan berahi primitif” (cabul), sedangkan Srintil sendiri bersedia menjadi ronggeng dan menjalankan seluruh persyaratannya. Ketidaksukaan terhadap ronggeng, berimbas pada “ketidaksukaan” Rasus terhadap Srintil. Pertentangan kian nyata setelah Rasus memilih untuk keluar dari Dukuh Paruk dan menjadi tentara dan memeluk agam islam.

Keseluruhan analisis tersebut menegaskan kompleksitas tematik novel *RDP* mencerminkan relasi kuasa yang “ timpang”, antara “kuasa” Negara dan agama sebagai kekuatan utama, superior, dan “pusat”, terhadap tradisi Dukuh Paruk yang termarginalkan. Persoalannya, relasi yang dimaksud oleh novel ini, secara tidak

langsung pula masih mengakui “kehadiran” tradisi Dukuh Paruk sebagai identitas “yang berbeda”. Pada situasi kemudian ini, tradisi Dukuh Paruk ditempatkan sebagai *the others*, yang secara tidak langsung pulang memberikan peluang “kontrol” Negara dan agama dalam bentuk “emansipasi”. Hasil akhir dari relasi oposisi di atas, novel *RDP* berusaha mempersatukan keduanya. Hanya saja, usaha mempersatukan itu terkesan ambigu, di satu sisi, “mempersatukan” Dukuh Paruk dalam “ruang” Negara dan agama hanya dapat terwujud tetapi dengan “syarat”. Syarat dalam hal ini adalah, bahwa tradisi Dukuh Paruk harus meninggalkan kebiasaan “negatif” mereka. Disebabkan upaya mempersatukan itu kemudian harus melalui “syarat”, dan juga disebabkan realitas “persatuan” itu cenderung “tersamarkan” maka dapat dikatakan bahwa relasi oposisi antara Negara dan agama >< Dukuh Paruk, masih terjebak dalam dikotomi wacana kolonial, yakni *Timur* senantiasa inferior di hadapan *Barat*, tradisi Dukuh Paruk ditempatkan sebagai *the others*.

Emansipasi: Reproduksi Other

Levinas (dalam Cavallaro, 2001:223) menyatakan bahwa para tuan penguasa, ataupun penjajah, dengan berbagai rupa secara tradisional menyandarkan asumsi yang mempertentangkan mental “*other*” dengan “*self*” dan menggunakannya untuk menarik sebuah kesimpulan bahwa pikiran-pikiran dan perasaan-perasaan *sang lain* tidak saja semata-mata berbeda melainkan juga kasar dan *inferior*. Cara pandang Barat dengan segala ideologi dominannya, dengan sejumlah alasan yang telah mendefinisikan dirinya sendiri itu, oleh karenanya, tidak dapat dilepaskan dari kenyataan bahwa “*other*” senantiasa ditempatkan dalam posisi subordinat.

Dikaitkan dengan pembahasan sebelumnya maka novel *RDP* dapat dipandang sebagai novel yang masih menyajikan citra “*other*” (*Timur*) sebagai yang unik, asing, dan terbelakang. Spivak menjelaskan bahwa “*Othering*” mencakup asumsi tentang otoritas, ‘suara’, kontrol atas ‘kata’, yakni perampasan dan penguasaan sarana-sarana interpretasi dan komunikasi (Ashcroft dkk., 2003:138). Ketegangan yang muncul dalam wacana tersebut adalah mitos utama dalam pemberadaban Barat, tentang “pengrusakan” dan “penyelamatan”. Emansipasi peradaban dalam hal ini cenderung otoritatif, disebabkan telah menghalangi perkembangan “*Si Lain*”. Dalam kondisi itu, hadirnya “peradaban” justru seiring dengan: (a) terhapusnya bentuk-bentuk dan kemungkinan-kemungkinan bagi “tradisi” lain, (b) melibatkan penindasan dan atau peniadaan secara aktif terhadap bentuk-bentuk “*otherness*”, dan (c) mematikan bentuk-bentuk atau mode-mode alternatif lainnya. Berdasarkan penjelasan itu, dapat dipahami bahwa citra “*other*” dalam novel *RDP* ini merupakan suatu dampak kultural, dalam mana arogansi *kolonialisme* secara psikologis masih tertanam kuat baik itu disadari ataupun tidak, khususnya dalam konteks pascakolonialitas.

Pertentangan antara negara dan agama terhadap tradisi Dukuh Paruk terkesan ingin memberikan informasi tentang “momen interpretatif” *pemberadaban* yang terwakilkan dalam simbolisme “akal budi” yang *otoritatif* (selera ilahi), secara ketat membaptis bahwa tradisi Dukuh Paruk adalah tradisi “marginal”. Secara historis, ciri-ciri yang disematkan *Barat* tentang keterbelakangan *Timur*, seperti dijelaskan Said (2001:298-301), yakni dengan memandang *mereka* sebagai: tidak becus memerintah dirinya sendiri, memiliki jalan pikiran yang terlalu sederhana, mempercayai *takhayul*, dan perilaku yang tidak disiplin. Pencitraan seperti itu berada dalam dua jenjang, yaitu 1) *dalam definisi*, yang bersifat reduktif. dan 2) *dalam realita*. Koincidensi mutlak ini bukanlah koincidensi sederhana, disebabkan: *pertama*, hanya dapat terbentuk dari luar dengan menggunakan perbendaharaan dan alat-alat epistemologis yang dirancang untuk

memahami inti dari segala sesuatu dan menghindari distraksi kejadian, situasi-situasi, kondisi, dan pengalaman; dan *kedua*, merupakan kenyataan yang secara unik muncul sebagai akibat dari metode, tradisi, dan politik yang saling bekerja sama. Di dalam kedua aspek pencitraan itulah, *Timur* senantiasa menjadi “objek” dalam pola pikir yang *Barat-sentris*.

Kecenderungan di atas direalisasikan dalam sistem pengetahuan, formasi kultural, dan relasi kekuasaan terkait dengan konsep-konsep ketimuran. Pada saat dihadapkan dengan konsepsi-konsepsi masyarakat *Timur*, realitas *Barat* ditempatkan dalam posisi yang “lebih baik”, mencerminkan “tatanan lebih tinggi” pemikirannya, serta tidak mudah tunduk pada dogma, sihir, dan ketergesaan dari masyarakat *primitif* (Smith, 1999:57). Pesona ideologis yang menghadirkan semacam kemampuan pedagogik itu selanjutnya, memposisikan cara berpikir *Barat* sebagai wakil dari kebenaran universal dan sebagai kriteria wajib masyarakat beradab, hal yang dipandang membedakannya dengan *Timur*. Oleh karenanya, dalam pandang *Barat-sentris*, keterbelakangan adalah watak *Timur*, sekaligus *Timur* itu sendiri, sebagai suatu gagasan yang harus dijadikan rujukan oleh siapa pun yang berurusan dengan atau menulis tentang *Timur*.

Dikaitkan dengan posisi marginal-nya, tradisi Dukuh Paruk kemudian terdomestikasikan, seolah *RDP* hendak memberikan pesan bahwa *keakraban* Dukuh Paruk terhadap alam ini sifatnya terkesan impersonal, sebuah abstraksi metafisik, yang turut menyematkan kepada mereka sebagai: tradisi tidak berpendidikan, tidak berkembang, dan bahkan terbelakang, sehingga perlu untuk “diemansipasi”kan. Justru, jika dikaji lebih jauh, penyajian “keakraban” masyarakat Dukuh Paruk terhadap alam itulah kemudian membuka kemungkinan bahwa “peradaban” ingin senantiasa tampil sebagai sentral yang berdaulat. Dalam wacana seperti itu, di satu sisi, tradisi Dukuh Paruk “yang liar” tunduk di bawah kuasa “peradaban” negara dan agama, namun yang sekaligus melegitimasi “yang beradab” untuk “berhak” mengatakan bahwa: “kebodohan memang pusaka Dukuh Paruk (*RDP-CBE*:24).

Dihadirkan dengan begitu banyak kerakter yang bercirikan masyarakat *terbelakang*, sesuai cara pandang *Barat* terhadap *Timur*, menunjukkan bahwa *RDP*, melalui Rasus, telah memposisikan tradisi Dukuh Paruk sebagai suatu tradisi *other*. Kerakter *other* itu sendiri didukung dengan segala warna *eksotik* (irrasional, mistis, dan primitif) yang melingkupi tradisi Dukuh Paruk. Berkaitan dengan nonteks *the other* itu, selain menggambarkan sebetuk kuasa estetis (kaum orientalis) dalam menghadirkan “sesuatu” sebagai “sang lain”, juga menggambarkan kuasa representasi dalam menghadirkan wilayah-wilayah “khas” itu senantiasa dalam ruang-ruang yang khusus (khas) pula. Adapun kehadiran “sang lain” diupayakan sebisa mungkin memunculkan hasrat “mengembalikan” terhadap “ruang khusus” itu. Dalam posisi terlegitimasi sebagai “*other*” itulah, tradisi Dukuh Paruk tidak hadir sebagai wilayah yang “polos” bagi “sang petualang”, tetapi dilekatkan kepadanya nilai-nilai tertentu. Dalam kondisi yang kemudian inilah negara dan agama hadir sebagai “sang pencerah”.

Dikaitkan dengan kondisi pascakolonialitas, menjadi dilematis kemudian ketika dari beberapa proporsi narasi yang disajikan *RDP* yang membentuk representasi *other* itu justru sebagian besar dibebankan dan berasal dari ungkapan-ungkapan dan pikiran-pikiran Rasus yang berasal dari Dukuh Paruk sendiri. Dipahami di sini bahwa setiap aktivitas yang berorientasi “emansipasi” bukan lagi terutama murni hanya dilakukan oleh pihak negara dan agama secara langsung, yang biasanya ditujukan mencari apa potensial dalam bentuknya yang riil tentang *wilayah pinggiran*; melainkan bahwa marginalisasi sekaligus emansipasi itu sendiri sudah menjadi konsumsi budaya dalam

mana *Timur* terjebak dalam hegemoni *Barat*-sentris tentang image eksotisme (*Timur*) itu sendiri. Image dimaksud adalah segala macam karakter *ketimuran*, yang senaniasa diposisikan sebagai *other*, berkaitan dengan “keanehan”, “keterbelakangan”, “keunikan”, dan lain-lainnya, yang kemenyeluruhannya diharapkan menggugah perhatian –bagi siapa saja – agar meyakinkannya sebagai yang nyata “ada”, meski sesuatu itu sebenarnya belum tentu ada atau bahkan tidak sesuai dengan kenyataannya. Kenyataan ini jelas secara tidak langsung pula menuntut hadirnya “pihak luar” dalam upaya-upaya emansipatif.

Di sinilah, novel *RDP*, melalui tokoh Rasmus sebagai representasi negara dan agama memosisikan dirinya sebagai *agen* atau emansipator. Dengan kehadiran Rasmus sebagai emansipator itu, *RDP* seolah, di satu sisi ingin menunjukkan bahwa semua aktivitas manusia, baik rasional dan emosional; kemenyeluruhannya dapat membentuk budaya (yang beradab) jika itu didominasi oleh gerak kuasa aktif manusia terhadap alam, bukan sebaliknya. Oleh karenanya, di sisi lain, bahwa dalam kehidupan yang berbudaya itu haruslah bergerak dan berpijak menuju satu sumber kuasa, tidak lebih dan tidak lain: “*menyelaraskan diri dengan selera Ilahi*” (*RDP-JB:394*). Kecenderungan tersebut memungkinkan untuk menyatakan bahwa *RDP* adalah sebuah karya emansipatif, layaknya karya-karya para orientalis, yang setiap menyajikan narasi-narasi pencerahan hanya dapat eksis dengan cara mereproduksi *other*, atau menciptakan stereotipe kaum marginal.

Kontra-Kondisi “Sang Pencerah”

Dalam hegemoni kolonial, sebuah budaya dikatakan dominan disebabkan budaya tersebut mampu mendominasi budaya lainnya (Loomba, 2003:115). Budaya dominan memiliki kendali total atas basis kekuasaan sosial, ekonomi, dan politik. Hal menjadi tidak relevan dari budaya dominan adalah kecenderungannya memberlakukan anggapan-anggapan interioritas. Dalam konteks kolonialisme, khususnya hierarki hubungan antara *penjajah* dan *terjajah*, wacana tentang dominasi itu dapat diamati pada kecenderungan pihak *Barat* membatasi akses *Timur* untuk menampilkan jati diri atau identitasnya secara utuh. Kehadiran *Timur (terjajah)* yang cenderung mengancam, dalam hal ini, telah mengembangkan rasa estetika yang berbeda dalam diri *Barat*, yang fungsi-fungsi humanistiknya diarahkan untuk mengendalikan tradisi *Timur*.

Said (2001:xxx) menunjukkan bahwa upaya ideologis serupa itu terutama untuk mengubah *Timur* sebagai sebuah esensi, yang cenderung dianggap mengganggu. Dengan mengendalikan *Timur*, hasil yang kemudian dipetik *Barat* adalah: (1) meningkatnya moralitas *Barat* dan (2) meningkatnya “kesehatan” rohani nasionalis *Barat*, yang kesemuanya membentengi kekuasaan *Barat*. Wacana serupa itu dapat dilihat ketika novel *RDP* ini mewacanakan tradisi *Dukuh Paruk* sebagai tradisi *Other*, khususnya dalam persoalan-persoalan pola pikir, moral, dan etika, yang berbeda dan dipandang *mengancam*. Representasi itu diimbangi pula dengan “aturan-aturan” yang secara umum menginformasikan bahwa *Timur* (tradisi *Dukuh Paruk*) adalah “objek” yang perlu untuk segera dijinakkan, dan senantiasa harus “dikontrol”.

Persoalannya, dalam upaya-upaya emansipatif, tidak terhindarkan pula hadirnya kontra-kondisi atas tradisi *Dukuh Paruk*, seperti yang diungkapkan Rasmus: “*primitif ternyata tidak mendatangkan rahmat kehidupan*” (*RDP-JB:394*). Kontra-kondisi dimaksud adalah bahwa justru dalam niatan “pencerahan” itu ruang-ruang stereotip dalam trilogi *RDP* ini tetap tersedia dan terus terwacanakan. Menjadi paradoks kemudian ketika wacana kolonial senantiasa berkesinambungan, yakni masih dipertahankannya pola pikir kolonial tentang relasi kuasa antara *Barat* atas *Timur*

tentang ruang-ruang *otherness*, justru terhadap warisan tradisi masyarakat *terjajah*, dalam pikiran masyarakat *terjajah* itu sendiri.

Penegasan di atas sekaligus menunjukkan bahwa novel ini tidak saja berusaha (ingin) dapat bersifat *emansipatif*, tetapi juga (justru cenderung) bersifat *represif*. Di satu sisi, *RDP* menawarkan pentingnya kehidupan yang berlandaskan keselarasan dengan selera Illahi, namun di sisi lain, terlebih dahulu menempatkan subyek (atau menciptakan objek) sasarannya (tradisi Dukuh Paruk) senantiasa sebagai “*other*”. Adapun segala karakter “*otherness*”, yang *diperkenalkan* (ancaman-ancamannya) kemudian itu pun terutama tidak lebih untuk kemudian *dijinakkan* kembali. Rekonstruksi “penghadiran” serupa itu jelas menunjukkan *ambiguitas* wacana: di satu sisi, berusaha memberikan ruang terbuka bagi wacana perubahan menuju “sesuatu” yang lebih baik, namun di sisi lain, upaya tersebut lebih didasarkan pada sebetulnya instrumental “kecemasan-kecemasan” atas sesuatu “yang lain”, yang dianggap mengancam (eksotik), dalam konteks hasrat kuasa yang timpang, yakni kuasa oposisi Barat (*self*) terhadap Timur (*other*).

Dikaitkan dengan pernyataan Turner (2006:28) tentang “ke-yang-lain-an” (*otherness*), maka penjabaran wacana emansipasi (alih-alih dapat menghilangkan ketegangan yang muncul di antara tradisi Dukuh Paruk dan paham selera Illahi) yang ditawarkan *RDP* justru lebih terutama memunculkan persoalan teologis yang cenderung serius tentang “*Great Chain of Being*”, yakni bagaimana kebudayaan-kebudayaan asing itu masuk dalam rencana Tuhan. Konteks “pencerahan” ini jelas tidak berbeda dengan sistem kolonialisme (kapitalisme). Menempatkan Dukuh Paruk sebagai *other*, yaitu dengan secara gamblang merepresentasikan keterbelakangan dan karakter “tidak beradab”nya, jelas bukan hanya suatu sajian sikap yang kecenderungannya adalah menghadirkan wacana eksotisme itu sendiri, khususnya tentang segala *has eksotis* yang dilekatkan padanya. Atau juga, bukan lagi mencoba memberikan suatu wacana *alternatif* bagi tradisi Dukuh Paruk untuk hadir sebagai tradisi yang “berhak berbicara” atas budayanya sendiri. Lebih dari itu, *RDP* justru cenderung terkesan “setia” dalam menghadirkan dan menempatkan tradisi Dukuh Paruk di dalam sekat ruang (belunggu) kolonialisme.

Secara dekonstruktif, niatan serupa itu jelas akan memunculkan sebetulnya pemaknaan yang berkebalikan, yakni ketika tradisi Dukuh Paruk “diciptakan” lebih terutama hanya sebagai “sarana”, sekaligus sebagai “sasaran”: “*untuk mengambil wilayah kecil yang terkalang itu sebagai sasaran mencari makna hidup. Dukuh Paruk harus kubantu menemukan dirinya kembali, lalu kuajak mencari keselarasan di hadapan Sang Wujud yang serba tanpa batas*” (*RDP-JB:395*), maka disaat itu pula dapat dimaknai bahwa *Barat* hanya dapat hadir terutama dalam justifikasi-justifikasinya terhadap *Timur*. Artinya, tanpa terlebih dulu menjustifikasi *Timur*, entitas *Barat* sendiri tidak pernah benar-benar ada. Niatan justifikasi itu tergambarkan dengan dibebankannya Rasmus, pemuda Dukuh Paruk yang telah tersentuh dengan peradaban (kota) dan pencerahan (Islam) untuk merubah tradisi Dukuh Paruk yang dipandang negatif. Dipahami kemudian bahwa upaya membangun wacana emansipatif yang cenderung mempertahankan representasi-representasi *Timur* sebagai yang eksotis, secara produktif justru menihilkan wacana kolonial itu sendiri. Adapun cara-cara seperti pembedaan hierarkis budaya terhadap alam, ataupun rasional terhadap emosional (irrasional), yang ujung-ujungnya mempertahankan wacana kekuasaan “Barat” (*penjajah*) terhadap “Timur” (*terjajah*), justru menghadirkan pemaknaan tentang ketidaksesuaian antara harapan-harapan yang diidealkan (dibayangkan) terhadap realitas-realitas kehidupan (sesungguhnya).

Menjadi kontradiktif tentang wacana emansipasi dalam novel *RDP* ini bahwa: di satu sisi, ketika gagasan “*menyelaraskan diri dengan selera Ilahi*” dihadirkan atau diyakini sebagai satu-satunya gagasan “yang ideal”, yang dengannya dapat dimaklumkan adanya wacana *otherness*, tetapi justru “yang ideal” itulah yang tampak membutuhkan “penguatan khusus” dari sang *other*. Akibatnya, di sisi lain, ketika wacana eskotisme itu kemudian ditampilkan, dikaitkan, dan dipertahankan dalam berbagai uraian tentang marginalitas tradisi *other*, hal yang tersisa adalah bahwa “yang riil” (nyata) itu hanyalah *Timur* dalam konotasi positif.

SIMPULAN

Melalui wacana “emansipasi” novel *RDP* boleh dikatakan sebagai salah satu karya yang paham benar akan persoalan tersebut, khususnya kemampuannya menengahkan narasi kehidupan masyarakat “pinggiran”, yang perlu dicerahkan. Dalam cara pandang yang *Barat*-sentris serupa itu, Dukuh Paruk dihadirkan dengan segenap idiom-idiom ketimurannya, tidak lagi dipahami sebagai yang selalu disuarakan dari pihak Barat. hal ini menjadi suatu bentuk nyata dalam mana pengetahuan atau cara pandang yang Barat-sentri itu telah menjadi konsumsi Timur dalam “mengukur” dirinya sendiri, sekaligus menunjukkan kuatnya hegemoni wacana kolonial.

Hanya saja, kecenderungan ambiguitas justru muncul dari “jawaban” atau solusi-solusi yang ditawarkannya. Tidak saja novel ini berusaha mendorong masyarakat “pinggiran” itu bergerak menuju “pusat”, tetapi dalam caranya mendorong, masyarakat “pinggiran” justru “terguling” dan kian “terpinggirkan”, bahkan dapat dipastikan terperosok dalam ‘kubangan’, yang di situ, mereka itu tidak akan mengenali lagi tradisi “kepinggirannya”. Dengan kalimat lain, pada niatannya untuk me-negara dan meng-agamakan tradisi Dukuh Paruk justru *RDP* terlebih dulu menghadirkannya sebagai marginal. Artinya, negara dan agama sendiri tidak mempunyai kekuatan secara positif untuk menjadi edukator. Dan boleh pula dikatakan bahwa semangat educator itu tidak jauh berbeda dengan semangat politik etis yang dijalankan oleh pemerintah Belanda melalui konsep edukasi yang juga diterapkan dalam karya-karya sastra yang berlabel lembaga Balai Pustaka.

Kondisi poskolonialitas yang terserap dalam *RDP*, dengan demikian, dapat diartikan sebagai suatu kondisi yang memposisikan kaum “yang marginal” senantiasa “dirindukan” posisinya sebagai objek yang berbeda, yang asing, yang indah, bahkan mengancam, yang dengan demikian ketika dihadirkan kembali dapat menjadi familier, khususnya dalam wacana emansipasi. Negosiasi yang mendukung dalam hal ini adalah ditampilkannya defenisi-defenisi moralitas, religiusitas, dan etika. Dengan kalimat lain, kaum “yang marginal” itu akan selalu dan masih terus “pada tepi paling pinggir”, dan karenanya dapat dikatakan pula bahwa “Timur” menimurkan Timur itu tidak akan pernah “pasca”.

Hal yang perlu dicermati adalah bahwa penolakan terhadap wacana kolonial serupa itu jangan sampai terperangkap dalam ruang *radikalisasi* ataupun *fundamental* yang buta. Oleh karena itu, dalam konteks yang lebih universal perlu disertakan dalam hal ini adalah terus-menerus meningkatkan kesadaran kritis (bukannya menolak mentah-mentah) terhadap sistem kapitalisme Barat sebagai prakondisi universal sesuai dengan konteks sosial budaya lokalitasnya. Artinya, cara pandang kritis itu dapat diterjemahkan sebagai *proyek* masyarakat poskolonial menunjukkan kapasitasnya pada lingkup universal, tanpa harus terjebak kembali pada pola-pola kolonialisme.

DAFTAR PUSTAKA

- Ashcroft, B., Garreth G., dan Helen T. 1989. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. Diterjemahkan dalam judul: *Menelanjangi Kuasa Bahasa: Teori dan Praktik Sastra Poskolonial*. 2003, oleh Fati Soewandi dan Agus Mokamat. Yogyakarta: Qalam.
- Cavallaro, D. 2001. *Critical and Cultural theory; Thematic Variations*. London: The Athlone Press. Diterjemahkan dalam judul: *Teori Kritis dan Teori Budaya*. 2004, oleh Laily Rahmawati. Yogyakarta: Niagara.
- Eagleton, T. 2006. *Literary Theory: An Introduction (2nd Edition)*. Massachusetts: Blackwell Publisher;
- Faruk. 2010. *Pengantar Sosiologi Sastra, dari Strukturalisme sampai Post-modernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Gandhi, L. 1998. *Postcolonial Theory A Critical Introduction*. London: Allen and Unwin. Diterjemahkan dalam judul: *Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*. 2001, oleh Yuwan Wahyutri dan Nur Hamidah. Yogyakarta: Qalam.
- Gunawan, E. 2017. “Relasi Agama dan Negara: Perspektif Pemikiran Islam”. *Jurnal Kuriositas*, 11(2). <https://doi.org/10.35905/kur.v10i2.589>
- Jemmy, J. 2019. “Feminisme dalam Novel *Ronggeng Dukuh Paruk* karya Ahmad Tohari dan Novel *Sunyi di Dada Sumirah* karya Artie Ahmad”. *Tesis*. Makassar. Universitas Muhammadiyah – https://digilibadmin.unismuh.ac.id/upload/9117-Full_Text.pdf
- Kartodirdjo, S. 2005. *Sejak Indische Sampai Indonesia*. Jakarta: Kompas Media;
- Liswi, H. 2018. “Kebutuhan Manusia terhadap Agama”. *Jurnal Pencerahan*.12(2), 201-223. Retrieved from <https://jurnalpencerahan.org/index.php/jp/article/view/27>
- Loomba, A. 2000. *Colonialism/Postcolonialism*. New York: Routledge. Diterjemahkan dalam judul; *Kolonialisme/Pascakolonialisme*, 2003, oleh Hartono Hadikusumo. Yogyakarta: Bentang Budaya;
- Mulyaningsih, I. 2015 “Kajian Feminis pada Novel *Ronggeng Dukuh Paruk*, dan *Perempuan Berkalung Surban*”. *Jurnal: Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia (ILEaL)*. 1(1). DOI : [10.24235/ileal.v1i1.75](https://doi.org/10.24235/ileal.v1i1.75).
- Memmi, A. 1967. *The Colonizer and The Colonized*. Boston, MA. Beacon Press;
- Nurpajriani, A. A. & Hamdani, A. 2024. “Kajian Novel *Ronggeng Dukuh Paruk* Karya Ahmad Tohari Dengan Menggunakan Pendekatan Eminisme”. *Caraka: Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia serta Bahasa Daerah*, 13(1).
- Rusdhie, S. 1995. *The Moor’s Last Sigh*. London: Jonathan Cape;
- Said, Edward W. 1989. *Orientalism*. New York: Vintage Books. Diterjemahkan dalam judul: *Orientalisme*. 2001, oleh Asep Hikmat. Bandung: Pustaka.
- Said, E.W. 1993. *Culture and Imperialism*. London SW1V 2SA, 20 Vaxhaull Brigde Road: Chatto and Windus Ltd. Diterjemahkan oleh Rahmanti Astuti, 1995 dalam judul: *Kebudayaan dan Kekuasaan* oleh Rahmani Astuti. Bandung: Mizan;
- Said, E.W. 2001. *Power, and Culture: Interview With Edward W. Said*. New York; Pantheon Books. Diterjemahkan oleh Hartono Hadikusumo dan E. Setiyawati Alkhatib, 2003, ke dalam judul: *Kekuasaan, Politik, dan Kebudayaan*. Bandung: Pustaka Promethea

Emansipasi: Konstruksi identitas dalam kuasa negara dan agama, Kajian poskolonialisme terhadap novel Ronggeng Dukuh Paruk (Abu Bakar Ramadhan Muhamad)

- Smith, L.T. 1999. *Decolonizing Methodologies, Research and Indegenous People*. London: Zed Books. Diterjemahkan dalam judul: *Dekolonisasi Metodologi – 2005* oleh Nur Cholis. Yogyakarta: INSIST press.
- Sodikin, R., A. 2003. “Konsep Agama dan Islam”. *Jurnal Al Qalam*, 20(2).
DOI: <https://doi.org/10.32678/alqalam.v20i9>
- Tohari, A. 2003. *Ronggeng Dukuh Paruk - Trilogi*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Triwulan, A., Prasetyo, R., S. & Winarish, L. T. 2022. “Kajian Sosiologi Sastra dalam Novel *Ronggeng Dukuh Paruk* Karya Ahmad Tohari”. *Jurnal Pena Indonesia*, 8(2):1–16. <https://doi.org/10.26740/jpi.v8n2.p1-16>.
- Turner, B., S. 2006. *Runtuhnya Universalitas Sosiologi Barat: Bongkar Wacana Atas Islam Vis A Vis Barat, Orientalisme, Postmodernisme, dan Globalisme*. Yogyakarta: Ar-Ruzz.