

PANAKAWAN MENGGUGAT PE-LIYAN-AN: ANALISIS WACANA POSKOLONIAL PADA NOVEL PURAGABAYA

Afri Wita*

ABSTRACT

This writing aims at finding how the positions which are othered on novel Puragabaya challenge othering on them. The method used to read the data on the novel is discourse analysis, especially the one modeled by Sara Mills. Those data are analyzed by using postcolonial theory, especially of Homi K. Bhabha's ideas on mimicry and hybridity. The result of the analysis shows that panakawan is othered through their naming, body, nature and habit, place, and role. Compared to the ideal picture of bangsawan, it is clear that the othered picture of panakawan is portrayed as something natural. Finally, how they challenge their othering is shown through different practice, Ogel with his mimicry, while Jasik refuses mimicry.

Keywords: *hybridity, mimicry, othering, panakawan, postcolonial discourse analysis, Puragabaya novel*

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan menemukan posisi yang di-liyan-kan dalam novel *Puragabaya* menggugat pe-liyan-an terhadap mereka. Metode yang digunakan untuk membaca data dalam novel adalah analisis wacana, khususnya yang digunakan oleh Sara Mills. Data tersebut kemudian dianalisis dengan menggunakan teori poskolonial, terutama gagasan Homi K. Bhabha mengenai mimikri dan hibriditas. Hasil analisis menunjukkan bahwa *panakawan* di-liyan-kan melalui penamaan, tubuh, sifat dan kebiasaan, tempat, dan peran mereka. Gambaran pe-liyan-an mereka ditunjukkan sebagai sesuatu yang alamiah. Pada akhirnya bagaimana *panakawan* menggugat pe-liyan-an ditunjukkan dengan praktik yang berbeda, Ogel dengan mimikrinya, sementara Jasik menolak peniruan.

Kata Kunci: *analisis wacana poskolonial, hibriditas, mimikri, novel Puragabaya, panakawan pe-liyan-an,*

PENGANTAR

Novel merupakan salah satu media untuk menampung dan menampilkan keanekaragaman sebuah bangsa (Gandhi, 1998:151). Di samping itu, dinyatakan oleh Ratna (2008:124) bahwa novel adalah produk budaya yang diperbuat oleh bahasa. Dalam artian ini, makna dilekatkan melalui bahasa dalam konteks sosial tertentu. Sementara

itu, Bakhtin dalam *Discourse in Novel* (via Innes, 2007:97) menegaskan bahwa kata dalam bahasa tidak hadir secara netral dan impersonal, melainkan lebih terkait dengan keberadaan orang lain, lebih tepatnya hadir melalui *other peoples' mouths, in other people's context, serving other people's intentions*. Dalam konteks ini, novel melalui bahasa sebagai alatnya, dapat menampilkan bagaimana

* Jurusan Teater Sekolah Tinggi Seni Indonesia, Bandung

kehidupan dikonstruksi secara sosial kepada dan oleh kita.

Berbicara tentang novel juga berarti berbicara tentang wacana di dalamnya. Dalam hal ini, wacana dimaksudkan sebagai sesuatu yang dinamis yang diproduksi oleh bahasa. Dengan merujuk kepada Barker (2004:403), wacana didefinisikan sebagai praktik bahasa untuk mengonstruksi dan mereproduksi objek pengetahuan. Jika dikaitkan dengan pernyataan Ascroft, Griffiths, dan Tiffin (2002:7), bahasa dapat menjadi media yang menunjukkan struktur hierarki kekuasaan dan menetapkan konsep-konsep atas “kebenaran”, “tatanan”, dan “realitas”. Pada titik ini, berbicara tentang novel, bahasa, wacana, dan *post-colonial* adalah berbicara tentang novel *Puragabaya*. Sebutan novel *Puragabaya* merupakan sebutan umum untuk novel trilogi yang ditulis oleh Saini K.M. (2008a, 2008b) dengan tokoh utama *Puragabaya*.

Gambaran awal mengenai novel *Puragabaya* dapat dibaca dari testimoni Jakob Sumardjo, Seno Gumira Adjidarma, dan Langit Kresna Hariadi yang ditulis pada novel tersebut. Singkatnya, menurut Sumardjo dan Hariadi, wacana utama novel *Puragabaya* terkait dengan Sunda dan keistimewaan *puragabaya*. Selain itu, Sumardjo dan Adjidarma juga menyatakan novel *Puragabaya* sebagai cerita silat. Secara keseluruhan, pernyataan dalam testimoni ini juga terkait dengan kekuatan bahasa di dalam novel tersebut. Tepatnya, Jakob Sumardjo menulis “... cerita panjang beralur linear ini senantiasa memikat untuk diikuti berkat deskripsinya yang variatif”. Sementara itu, Seno Gumira Adjidarma terkait dengan hal ini menulis, “... penceritaan yang mengalir tenang, sabar, dan matang yang pada gilirannya menjelma kejernihan”.

Sesungguhnya, istilah *panakawan* dan *puragabaya* tidak secara langsung merujuk pada istilah yang kerap didengar dalam keseharian. Namun, dari penggambaran dalam novel secara tegas dinyatakan bahwa *panakawan* adalah pembantu yang berasal dari kalangan rakyat, sedangkan *puragabaya* berasal dari kalangan bangsawan. Berbeda dengan bangsawan, *panakawan* di dalam novel digambarkan berbeda sekali dengan

sosok bangsawan yang mewakili segala yang ideal mulai dari nama, ciri fisik, pendidikan, atau perilaku. Dalam hal ini, *panakawan* atau pembantu ditempatkan sebagai posisi subordinat. Kondisi yang memarjinalkan *panakawan* dari bangsawan dalam novel digambarkan sebagai sesuatu yang alamiah, sesuatu yang *taken for granted*. Dalam hal ini, persoalan diskriminasi seputar *panakawan* dan bangsawan terkait dengan konteks seputar relasi kuasa. Kajian ini terutama dimaksudkan untuk menemukan bagaimana posisi yang di-liyan-kan dalam novel *Puragabaya* menggugat pe-liyan-annya sebagai bentuk resistensi *panakawan*

WACANA POSKOLONIAL MENOLAK PENGATEGORIAN

Menurut Ascroft, Griffith, dan Tiffin (1995: 2), istilah *postcolonial* digaungkan dengan segala ambiguitas dan kompleksitas berbagai pengalaman kultural yang diimplikasinya. Namun, menurut mereka pada dasarnya kajian *post-colonial* bermula dari fakta historis kolonialisme Eropa, dan bermacam efek material yang terjadi karena fenomena tersebut. Lebih jauh, *The Empire Writes Back* (Ascroft dkk. 2002:194) menggunakan istilah *post-colonial* untuk merujuk pada *all the culture affected by the imperial process from the moment of colonization to the present day* (seluruh budaya yang dipengaruhi oleh proses imperial sejak masa kolonisasi sampai masa sekarang setelah sebuah bangsa diakui merdeka secara resmi dan tidak lagi dikuasai sebagai koloni).

Pada dasarnya, wacana poskolonial lahir untuk menggugat konstruksi kolonial yang telah menindas kelompok-kelompok marjinal, seperti halnya mengenai oposisi biner yang telah membagi dunia dalam dua kategori, dan kategori yang satu biasanya lebih diistimewakan atau lebih dikesampingkan dari yang lain. Poskolonial menolak oposisi biner. Dalam hal ini, wacana poskolonial melawan pengategorian subjek dalam oposisi biner. Dengan merujuk pada pengertian subjek menurut Foucault (dalam Hall, 1997:55), subjek dapat memiliki dua arti, yaitu tunduk pada pengendalian dan ketergantungan pada orang lain, dan kukuh

pada identitasnya sendiri dengan kesadaran dan pengetahuan diri. Kedua arti tersebut menunjukkan bentuk kuasa atas yang ditundukkan dan yang menundukkan. Foucault berpandangan bahwa subjek diproduksi melalui wacana. Subjek dapat membentuk pengetahuan yang diproduksi oleh wacana. Subjek dapat menjadi objek melalui jalinan kuasa. Bentuk kuasa pula yang dapat menjadikan seorang individu sebagai subjek. Sederhananya, dalam hal ini subjek dilihat sebagai individu yang superior, sedangkan objek sebaliknya berada dalam posisi yang ditaklukkan oleh subjek.

Adanya posisi lemah atau posisi yang ditaklukkan oleh posisi dominan dan superior mengingatkan resistensi dalam konsep ambivalensi yang muncul pada gagasan Homi K Bhabha mengenai mimikri dan hibriditas. Di sini posisi lemah dalam sudut pandang posisi dominan dapat muncul menjadi kekuatan dalam relasi saling pandang antara posisi mereka. Konsep ambivalensi menunjukkan bahwa subjek poskolonial tidak pernah utuh menjadi posisi diri yang terjajah maupun yang menjajah (dominan). Ambivalensi yang muncul dalam praktik saling pandang antara terjajah dan penjajah tersebut menunjukkan bentuk negosiasi atau resistensi dari posisi yang terjajah atau yang di-*liyan*-kan. Lebih jelasnya, di sini ambivalensi tampak dalam konsep Bhabha mengenai mimikri dan hibriditas.

Dalam *Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse* (Bhabha, 1994:85-92), Bhabha mendefinisikan mimikri sebagai *a subject of a difference that is almost the same, but not quite*. Dengan kata lain, mimikri kolonial adalah keinginan atas *the Other* yang diperbarui dan dikenal “sebagai subjek yang hampir sama tapi tidak persis sama (dengan *colonizer*)”. Mimikri merupakan tanda artikulasi ganda, strategi pembaruan, regulasi, dan pendisiplinan yang kompleks, *which ‘appropriates’ the Other as it visualizes power* (Bhabha, 1994:86). Selain itu, Bhabha (dalam Sharpe, 1995:100) menjelaskan mimikri sebagai *a trope of partial presence that masks a threatening racial difference only to reveal the excess and slippages of colonial power and knowledge*. Menurutnya, “ancaman mimikri” adalah visi

gandanya yang ketika memperlihatkan ambivalensi diskursus kolonial juga mengacaukan otoritas. Yang dimaksud dengan ambivalensi diskursus kolonial adalah pergeseran antara kebertetapan pemaknaan dan pemilahnya menunjukkan bahwa otoritas kolonial tidak pernah total atau selesai. Sementara itu, hibriditas, menurut Bhabha (1995:34), merupakan istilah untuk pembalikan strategis proses dominasi melalui pembangkangan (yaitu, produksi identitas diskriminatif yang mengamankan identitas original dan “murni” atas yang berkuasa). Hibriditas mengacaukan tuntutan mimetik dan narsistik kekuasaan kolonial, namun mereimplikasi identifikasinya dalam strategi subversi yang membalik pandangan yang terdiskriminasi terhadap mata kekuasaan. Bagi kolonial, hibrid merupakan artikulasi ruang ambivalen yang ritus kekuasaannya ditetapkan pada sisi keinginan, yang membuat objeknya disiplin. Jika efek-efek diskriminatif memungkinkan yang berkuasa mengawasi mereka, perbedaan yang berkembang akan menghindari mata tersebut, melarikan diri dari pengawasan.

Dengan merujuk pada pandangan Frantz Fanon, Bhabha menyatakan bahwa liminalitas dan hibriditas adalah atribut-atribut yang diperlukan dalam kondisi kolonial. Menurut Fanon, trauma psikis terjadi ketika subjek terjajah menyadari tidak akan pernah dapat mencapai ‘putih’ yang telah diarahkan untuk disukai atau melepas “hitam” yang digiring untuk dipandang rendah (Bhabha, 1995:148). Namun demikian, kondisi ini pula yang kemudian memunculkan resistensi seperti yang dinyatakan Bhabha (1995:149, 1994:110; dalam Aschroft, 1995:33),

“resistance is not necessarily an oppositional act of political intention, nor is it the simple negation or exclusion of the ‘content’ of an other culture, as a difference once perceived... [but] the effect of an ambivalence produced within the rules of recognition of dominating discourses as they articulate the signs of cultural difference and reimplicate them within the deferential relations of colonial power.”

Dengan kata lain, kondisi hibrid kemudian muncul ketika *colonizer* yang hadir melalui praktik pembedaan justru memberi peluang munculnya perlawanan. Kondisi ini yang kemudian

menunjukkan resistensi dari *colonized* atau dari subjek yang termarjinalkan.

ANALISIS WACANA POSKOLONIAL

Wacana kolonial dan postkolonial menjadi satu bagian tersendiri yang diulas Sara Mills dalam bukunya *Discourse* (1997:101-129). Di sini Mills (1997:106) menyatakan bahwa pada prinsipnya teori wacana postkolonial dipergunakan untuk mengkritik beberapa teori wacana kolonial sehingga dapat sampai pada gagasan wacana yang lebih kompleks. Menurutnya, dalam analisis wacana mutakhir (Mills, 1997:129) makna dominan dalam wacana bukan satu-satunya yang ada dalam teks, melainkan juga pengetahuan yang dibuang dari wacana kolonial itu sendiri. Di samping itu, Mills (1997:129) juga menyatakan bahwa wacana bukannya diacu sebagai suatu kelompok pernyataan atau cara mengetahui (*mode of knowing*), namun digambarkan sebagai sesuatu yang terbuka terhadap penafsiran yang berbeda-beda, dan karena itu terbuka pula terhadap resistensi.

Lebih khusus Mills (Mills, 1997:135) menyatakan bahwa analisis wacana berupaya menerjemahkan gagasan struktur dari level kalimat, misalnya dari relasi tata bahasa atau gramatikal, seperti subjek-kata kerja-objek, sampai pada tingkat teks yang lebih panjang. Hal ini menurutnya karena komunikasi seseorang dengan yang lainnya sering tidak hanya melalui satu kalimat saja. Dengan demikian, tipe analisis wacana yang digunakan Mills (1997:135-136) dikembangkan berdasarkan keinginan untuk menganalisis unit-unit dan struktur yang lebih besar yang secara implisit diakui oleh penutur dan pendengar pada tingkat diskursus, bukan di tingkat kalimat.

Untuk melihat bagaimana Sara Mills menggunakan analisis wacana, penulis merujuk pada tulisannya mengenai *Feminist Stylistic* (1995). Di sini Mills melihat apa yang terjadi dalam teks melalui analisis pada level kata, kalimat, dan diskursus yang keseluruhannya dikaitkan dengan konteks gender. Dalam konteks ini, ringkasnya Mills membuat panduan pertanyaan (Mills,

1995:158-161) yang digunakannya untuk analisis pada setiap level.

Dalam konteks melihat posisi dan ambivalensi *panakawan* dalam relasinya dengan bangsawan, penulis menggunakan model analisis Sara Mills yang terangkum dalam panduan pertanyaannya tersebut. Dalam penggunaan di sini peneliti hanya mengadopsi pertanyaan yang terkait dengan konteks penelitian ini. Di samping itu, konteks gender Mills yang diuraikan dalam pertanyaan dengan posisi *female* dan *male* di sini dianalogikan dengan “*panakawan* dan *puragabaya*” atau dengan “rakyat dan bangsawan”.

Secara lebih terperinci adopsi model analisis wacana Sara Mills tersebut adalah sebagai berikut:

A. Level Kata

- 1 Bagaimana teks menyapa *panakawan* dan *puragabaya*?
 - a. Apakah menggunakan orang pertama, ‘saya atau kita’, orang kedua, ‘kamu atau kalian’, atau orang ketiga, ‘dia atau mereka’
 - b. Bagaimana posisi *panakawan* dan bangsawan terkait dengan salah satu kata ganti orang tersebut?
 - c. Apakah teks menunjukkan bahwa masing-masing *panakawan* dan bangsawan memiliki pengetahuan tertentu mengenai posisi masing-masing?
 - d. Apakah latar pengetahuan tersebut menggambarkan asumsi stereotip mengenai *panakawan* dan *puragabaya*? Apakah teks mengandung informasi yang dapat ditandai sebagai stereotipe untuk *panakawan* atau bangsawan? [jelaskan informasi apa itu, (teknis, emosional, terkait dengan ruang aktivitas tertentu: kerja, rumah)]
 - e. Bagaimana *panakawan* dan bangsawan dinamai dalam teks? (*surname, first name, diminutive, title*)
 - f. Apakah istilah yang digunakan untuk menjelaskan *panakawan* dan bangsawan memiliki konotasi negatif?

B. Level Kalimat

1. Apakah ada frase langsung yang menunjukkan perbedaan *panakawan* dan bangsawan
2. Apakah untuk membuat pernyataan tertentu masuk akal harus terlebih dahulu dijumpai dengan informasi stereotip mengenai *panakawan* dan *puragabaya*/bangsawan
3. Adakah metafor yang digunakan untuk membandingkan *panakawan* dan bangsawan dengan elemen tertentu
4. Analisa pilihan transitivitas yang digunakan. Apakah penggunaannya berbeda untuk *panakawan* dan bangsawan
5. Siapa yang bertindak dalam teks? Jelaskan penggunaan kalimat pasif.

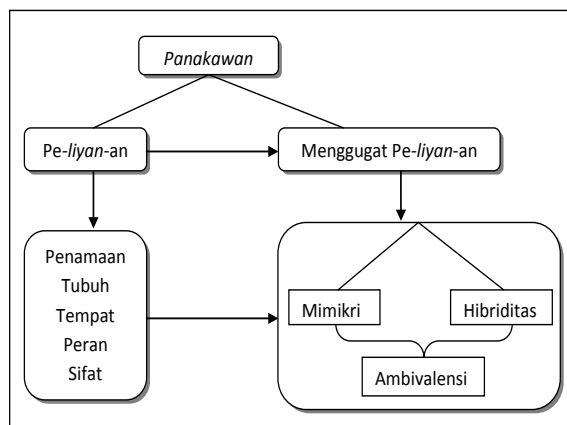
C. Level Wacana

1. Apakah karakter *panakawan* dan bangsawan dijelaskan dengan cara yang sama? *Panakawan* dan bangsawan seperti apa yang ditampilkan? Relasi seperti apa yang ditampilkan antara mereka? Adakah hierarki kuasa dalam teks? Apakah hal ini mengacu pada gender, ras, kelas, atau orientasi seksual?
2. Sudut pandang siapa yang muncul dalam teks? Siapa yang berbicara? Siapa yang mengatakannya? Kepada siapa teks fokus? Kepentingan siapa yang tampak diwakili teks?
3. Elemen apa yang diasosiasikan dengan *panakawan* dan bangsawan dalam teks?

Singkatnya, analisis wacana di sini digunakan untuk membongkar data yang dapat digunakan untuk mengkaji posisi *panakawan* dalam relasinya dengan bangsawan. Berikutnya, kerangka pemikiran postkolonial digunakan untuk menunjukkan ruang-ruang bagi pihak yang di-*liyan*-kan untuk bersuara dan menggugat pe-*liyan*-an. Seperti tampak dalam bagan 1.

POSISI LIYAN PANAKAWAN

Posisi *liyan panakawan* dijelaskan dengan menunjukkan posisi *panakawan* dalam relasinya



Bagan 1. Ruang bagi Pihak yang Di-*liyan*-kan untuk Bersuara dan Menggugat Pe-*liyan*-an

dengan bangsawan. Dibandingkan dengan gambaran sosok ideal, *panakawan* dengan jelas ditampilkan sebagai yang di-*liyan*-kan dari bangsawan atau *puragabaya* sebagai tuannya.

Dalam novel, nama *panakawan* secara sekilas dari bunyi maupun kata yang digunakan pun akan menimbulkan kesan yang sangat berbeda dengan nama bangsawan. Selain dari bunyi terdengarnya nama-nama tersebut yang keindahannya relatif sangat berbeda dari nama para bangsawan, nama-nama *panakawan* andaiapun memiliki arti, tetap merujuk pada sesuatu yang inferior atau lelucon. Misalnya, ‘ogel’ dalam bahasa Sunda, sesuai dengan latar novel, merujuk pada nama tontonan yang para pemainnya membawa gendang yang ditalikan pada tubuhnya dan menjadi tertawaan penonton (Satjadibrata, 1954:267). Sementara ‘rawing’ berarti ‘saroek di sisina’ (Satjadibrata, 1954:328) atau, robek di pinggirnya. Sesuatu yang ‘robek’ merujuk pada sesuatu yang telah memiliki ‘cacat’, tidak sempurna lagi sebagai suatu benda.

Sementara itu, selain bunyinya lebih indah dan tersusun dari kata yang lebih panjang, nama-nama bangsawan menunjukkan nama keluarga dan memiliki arti atau unsur kata yang menunjukkan harapan orang tua atas putranya. Nama Anggadipati, misalnya, selain menunjukkan nama bangsawan ‘angga’ di sini juga digabung dengan ‘dipati’ yang merupakan kependekan dari adipati (Lubis, 1998:325). Dalam istilah Sunda, adipati ini berarti

kepala yang paling tinggi (*adi:luhur* atau *alus; pati; kapala*), atau biasa juga untuk menjadi gelaran bupati (Satjadibrata, 1954:16, 85). Gelar bupati pada masa menonjolnya kaum ménak (sejak awal abad ke-17) adalah kedudukan tertinggi yang dapat dicapai kalangan ménak Sunda (Rosidi, 2000:409). Ringkasnya, penamaan di sini menjadi seperti suatu koloni bagi *panakawan*. Dari namanya, *panakawan* dikategorikan sebagai kelompok yang lebih terpinggirkan dibanding kalangan bangsawan.

Demikian pula dengan tampilan tubuh. Keduanya, *panakawan* dan bangsawan atau *puragabaya*, ditampilkan dengan kekhususan tubuh atau ciri fisik masing-masing. Bedanya, yang satu ditampilkan lebih istimewa dibanding yang lain. Misalnya saja gambaran Ogel sebagai *panakawan* Pangeran Anggadipati ketika masih menjadi murid padepokan Tajimalela. Ogel digambarkan berbadan pendek gempal (*Pangeran Anggadipati*: 8) dengan tangan yang sangat besar.

“Orang yang bernama Mang Ogel tertawa lebar sambil memegang tangan Pangeran Muda. Alangkah heran Pangeran Muda ketika sadar bahwa tangan orang itu **sangat besar***. Begitu besar kedua tangan itu, hingga Pangeran Muda teringat akan **kepiting***.”

(Pangeran Anggadipati, hlm. 9)

(*Dicetak tebal oleh peneliti untuk menunjukkan bagian yang menjadi perhatian analisis, demikian pula pada kutipan-kutipan yang dicetak tebal selanjutnya dalam tulisan ini juga dilakukan oleh peneliti.)

Dibandingkan dengan gambaran tubuh ideal dalam masyarakat, jelas bahwa “pendek gempal” bukanlah konstruksi tubuh yang dipandang menarik. Hal ini sangat kontras jika dibandingkan dengan gambaran bangsawan yang “tinggi lampai”. Makin diperburuk pula dengan gambaran fisik Ogel “... dengan tangan yang sangat besar... mengingatkan Pangeran Muda akan kepiting”. Di sini Ogel adalah *panakawan* yang sedang dipandang oleh tuannya, seorang bangsawan. Ogel berada dalam posisi pasif, yang melakukan tindakan adalah tuannya. Gambaran tubuhnya diasosiasikan

pada sesuatu yang lain, yang bukan dalam kelompok kemanusiaan mereka. Bagian tubuhnya dibandingkan dan dimiripkan dengan binatang, kepiting. Jenis makhluk ‘yang lain’, yang bukan ‘manusia’ seperti dirinya. Lebih jauh jika dikaitkan dengan peribahasa yang terkait dengan kepiting, maka orang yang diasosiasikan ‘seperti kepiting tidak tahu bunguknya’, adalah orang yang tidak tahu akan cacatnya, tidak sadar akan kebodohan dan kekurangannya (Sugono, 2008:672). Tampilan tubuhnya yang disamakan dengan kepiting digunakan sebagai olok-olok.

Sementara berkaitan dengan tempat, dalam wacana poskolonial tempat bukan sekedar mengacu pada lanskap melainkan lebih pada proses di mana ruang dilekatkan dengan makna, yang mana makna tersebut langsung terkait dengan subjek yang memandang (Lo dan Gilbert, 1998:10; Aschroft, 1995:391). Tempat menjadi praktik diskursif di mana perasaan keterasingan paling mudah dapat ditemukan (Aschroft dkk., 2002:9). Dalam novel *Puragabaya* ini ke-liyan-an *panakawan* muncul pula dari gambaran yang terkait dengan tempat atau ruang dari mana *panakawan* berasal. Dari mana Ogel berasal tidak digambarkan dalam novel. Namun, dikisahkan, bahwa awal keberadaan Ogel di padepokan Tajimalela, tempat para bangsawan yang menjadi calon *puragabaya*, adalah karena tersesat. Mulanya ia adalah seorang gembala domba yang melarikan diri karena telah menghilangkan domba-domba yang dijaganya. Dalam pelariannya ia tersesat ke padepokan Tajimalela dan tidak boleh keluar dari sana karena dikuatirkan membongkar rahasia padepokan.

“... Kau harus mengetahui bahwa kau tersesat di tempat pendidikan *puragabaya*. **Hutan ini adalah hutan terlarang** dan orang yang memasukinya tidak boleh kembali lagi karena mungkin akan membocorkan rahasia letak tempat latihan dan pendidikan ilmu rahasia ini. Kau terpaksa harus tinggal bersama kami.”

(Pangeran Anggadipati, hlm.123)

Dalam konteks ini, Ogel yang berasal dari suatu ruang yang tak bernama masuk ke dalam

tempat asing yang sebenarnya terlarang baginya, namun ia juga tidak memiliki kebebasan keluar dari tempat tersebut. Tempat ini semacam daerah koloni bagi Ogel. Di sini Ogel setelah ketersesatannya seolah kembali memiliki ‘tempat’ namun sekaligus mengalami perasaan “ketidakbertempatan” Kondisi ini dapat dikaitkan dengan meminjam pernyataan Aschroft dkk. (1995:391) bahwa *place is the concomitant of difference, the continual reminder of the separation, and yet of the hybrid interpenetration of the colonizer and colonized*. Dengan kata lain, dalam konteks ini, padepokan Tajimalela bagi Ogel merupakan pembeda langsung bagi dirinya, *the other*, dengan *the self* sebagai ‘pemilik’ tempat tersebut.

PANAKAWAN MENGGUGAT PE-LIYAN-AN

Bagaimana *panakawan* menggugat *pe-liyan-annya* merupakan salah satu bentuk resistensi *panakawan* terhadap bangsawan. Dalam konteks *panakawan* dalam relasinya dengan bangsawan, ambivalensi selalu muncul dari *pe-liyan-an* atau perbedaan yang dicitrakan pada *panakawan*. Perbedaan ini di satu sisi menimbulkan tindakan peniruan yang dilakukan oleh *panakawan* sebagai perlawanannya atas perbedaannya dari bangsawan. Namun, di sisi lain *panakawan* juga patuh dan bahkan menegaskan sendiri perbedaannya.

Di sini Ogel yang merasa berbeda dengan para *puragabaya* yang berada di padepokan yang sama dengannya, ingin diperlakukan sama. Ia ingin juga belajar seperti para *puragabaya* tersebut. Ia memohon pada Eyang Resi, pimpinan padepokan Tajimalela, untuk diperkenankan ikut belajar. Seperti telah diuraikan sebelumnya, permohonannya ditolak dengan alasan ia bukan putra bangsawan dan badannya yang pendek bulat berlawanan dengan badan putra bangsawan yang tinggi lampai. Namun demikian dengan alasan kepatuhan dan perilaku Ogel yang baik selama di padepokan Eyang Resi menyuruhnya melakukan latihan dengan cara lain, seperti kutipan berikut,

“Sejak hari ini, janganlah engkau membersihkan halaman atau lantai candi dan asrama. Janganlah kau mengerjakan hal-hal lain, kecuali mencari kayu bakar.

Akan tetapi, kuperintahkan kepadamu, agar dalam mencari kayu bakar itu engkau tidak mempergunakan golok. Kau hanya diperbolehkan mempergunakan tanganmu. Kau harus mendapatkan jumlah kayu bakar yang dibutuhkan oleh padepokan ini dengan hanya mempergunakan kedua tanganmu.”

(Pangeran Anggadipati, hlm.123)

Meski heran, Ogel melakukan perintah tersebut. Ia menganggap itu adalah sebuah hukuman yang harus dijalaninya karena lancang meminta yang bukan untuknya. Pilihan diksi dalam kalimat tersebut seperti, “janganlah ..., kuperintahkan ..., hanya diperbolehkan ..., harus ...” senyatanya merupakan kata-kata imperatif atau pilihan kata untuk sebuah “keharusan” yang menimbulkan kesan jika dilanggar akan berujung pada sebuah hukuman.

Mimikri menurut Bhabha merupakan hasrat sang *liyan* untuk menjadi subjek yang hampir sama, namun tidak sepenuhnya (*a subject of a difference that is almost the same, but not quite*). Di sini Ogel melakukan peniruan ketika ia ingin mempelajari ilmu seperti yang dipelajari *puragabaya*. Tindakan peniruan Ogel ini menjadikan dirinya subjek yang hampir sama namun tetap tidak sepenuhnya serupa dengan diri yang ditirunya.

Dalam peniruan inilah menurut Bhabha muncul ambivalensi, sifat yang hadir dalam relasi kuasa tak setara. Di satu sisi pihak yang di-*liyan*-kan ingin menjadi sama dengan sosok ‘diri’ yang ditirunya, namun di pihak lain mereka juga mempertahankan perbedaannya. Pada titik ini tindakan peniruan atau mimikri muncul sebagai representasi perbedaan sekaligus juga sebagai sebuah proses pengingkaran. Praktik mimikri merupakan tindakan menyerupai sekaligus mengancam (*mimicry is at once resemblance and menace*). Gambaran ini tampak dalam pernyataan Ogel berikut.

“Anom, Emang adalah puragabaya, tapi dengan gaya tersendiri, sesuai dengan pendapat Anom hehehe. Bagi Puragabaya gaya Mang Ogel kelebihan makan atau minum tidak dilarang. Demikian juga, akal sehat Emang tidak usah selalu ada dalam

tempurung kepala Emang. Kasihan Anom, sekali-kali perlu juga dibiarkan cari hawa, jalan-jalan hehe..

(Pangeran Anggadipati, hlm. 137)

“... *puragabaya* tapi dengan gaya tersendiri, sesuai dengan pendapat Anom, ...”. Di sini Ogel menunjukkan bahwa dia memiliki kehidupan dan dunia sendiri. Yang tidak baik bagi *puragabaya*, bagi dirinya tidak masalah. Dengan tidak dapat sepenuhnya menjadi *puragabaya*, di sini Ogel melihatnya sebagai suatu kebaikan, suatu kebebasan. Ogel yang makin di-*liyan*-kan dengan kondisinya yang seolah-olah dibuat sama, pada titik ini merasa diuntungkan. Ogel, sang *panakawan* mensyukuri kebebasan dirinya dan menertawakan keterikatan tuannya secara langsung. Di sini tampak ambivalensi yang dikatakan Bhabha berpeluang muncul dalam tindakan peniruan.

Mimikri tidak menciptakan sosok “diri” yang utuh. Ada ambivalensi dari keterbelahan, eksek, dan diferensiasi yang diproduksi melalui mimikri. Dalam konteks ini tampak bahwa usaha Ogel untuk menjadi sama justru semakin menegaskan perbedaannya. Hal ini juga menunjukkan ambivalensi dari Eyang Resi Padepokan, guru para bangsawan *puragabaya*. Di satu sisi *panakawan* diberi peluang untuk memperkuat dirinya, mendapatkan salah satu ciri yang dimiliki *puragabaya*. Namun, di sisi lain *panakawan* juga tidak akan pernah dibiarkan sepenuhnya serupa dengan tuannya.

Dalam konteks ini, Ogel yang menyadari atau mengetahui dirinya tetap bukan *puragabaya*, justru dapat merasakan situasi dimana ia lebih mungkin menunjukkan kebebasan dirinya, dapat lebih berkuasa dengan melakukan perlawanan,

“Sambal! Saya bukan puragabaya. Kalau ada orang main pukul seenak perutnya dan membelalak-belalakkan matanya ke semua arah, pendeta pun akan menendang dupanya, Anom, mereka harus diajar!”

(Pangeran Anggadipati, hlm. 162)

Kebebasan yang didapat Ogel itu pun dirasakan pula oleh tuannya, Anggadipati. Ia merasakan posisinya sebagai *puragabaya* yang

memiliki aturan sendiri mengenai perkelahian, justru pada kondisi tertentu menghalangi dirinya untuk melakukan perlawanan, seperti tampak dalam kalimat Anggadipati berikut.

“Seandainya saya bernama Mang Ogel, sudah saya makan orang-orang itu di tempat terbuka ataupun tertutup!” sambung Pangeran Muda sambil menahan kegeramannya”

(Pangeran Anggadipati, hlm. 159)

Dalam hal ini, *panakawan* menyikapi perbedaan tersebut sebagai sebuah kebebasan bagi dirinya. Merujuk pada istilah Bhabha, tindakan peniruan *panakawan* di sini dapat dibaca sebagai sebuah mimikri sekaligus *mockery*, meniru sekaligus mengejek. Dalam peniruan terhadap tuannya, *panakawan* yang tidak akan dibiarkan dan tidak akan dapat sepenuhnya serupa dengan sang tuan justru mendapatkan kebebasan. Meskipun hampir sama, *panakawan* tetap merasa bukan bangsawan yang dipandanginya juga memiliki peran yang melekat dalam keistimewaannya. Ketika peran tersebut muncul menjadi beban, *panakawan* terbebas dari hal itu karena ketidakserupaannya dengan bangsawan. Perbedaan yang tegas antara *panakawan* dan bangsawan ini menjadi sebuah keuntungan atau kebebasan juga bagi Ogel. Ambivalensi seperti ini dapat dimaknai sebagai sebuah resistensi si *liyan*. Dalam hal ini mimikri memunculkan sesuatu yang hibrid, percampuran antara “diri” dan “*liyan*”. Ketika *liyan* sebagai objek yang didiskriminasi bergeser menjadi yang hibrid, tanda otoritas menjadi sebuah topeng, sebuah *mockery* atau pengejekan (Bhabha, 1994:120). Peniruan sekaligus pengejekan Ogel yang tampak dalam praktik mimikrinya merupakan momen ketidakpatuhan Ogel yang tetap dalam disiplin kesopanan. Dengan meminjam pernyataan Bhabha (1994:121), ketidakpatuhan yang tetap dalam disiplin kesopanan ini disebut sebagai sebuah tanda resistensi yang spektakuler.

Berbeda dengan Ogel, Jasik tidak ditampilkan melakukan praktik mimikri atau peniruan terhadap tuannya, Raden Banyak Sumba. Bahkan, dari sisi Jasik yang ditampilkan adalah dirinya yang tidak

menginginkan hal yang sama dengan Banyak Sumba, tuannya. Dalam konteks ini, melalui suara Arsim, seseorang yang berasal dari wilayah kekuasaan ayah Banyak Sumba dan pernah menjadi murid ilmu silat dari ayah Jasik, ditampilkan rasa beruntung karena terlahir bukan sebagai bangsawan. Kutipan berikut merupakan suara Arsim yang sedang bercakap dengan Jasik.

“Sik, saya merasa lebih beruntung lahir sebagai orang biasa. Saya tidak perlu mengorbankan masa muda, bahkan nyawa saya, untuk kehormatan diri dan keluarga saya....”

(Raden Banyak Sumba, hlm. 227)

Gambaran Jasik yang utama dalam novel yang sekaligus membedakannya dengan Ogel sebagai sesama *panakawan* dalam kisah ini adalah kondisi yang melekat padanya sebagai *panakawan* turun-temurun. Pada sisi ini, Jasik seolah tidak memiliki pilihan untuk membebaskan diri. Namun, menariknya di sini Jasik tidak digambarkan melakukan tindakan peniruan seperti yang dilakukan Ogel yang akhirnya dapat membuatnya resisten. Dalam konteks ini, jika Ogel memohon untuk melakukan praktik mimikri dalam pendidikan, Jasik yang pada satu kesempatan memiliki pilihan untuk mendapat pendidikan yang sama justru menolak untuk melakukannya. Seperti berikut.

“Sik, saya akan belajar kepada si Gojin ini. Engkau dapat memutuskan sendiri apa yang hendak kau lakukan, ikut belajar denganku atau tetap bekerja kepada Perguruan Gan Tunjung?”

(Pertarungan Terakhir, hlm.321)

Pada rangkaian kalimat Banyak Sumba yang disampaikannya dalam bentuk pertanyaan tersebut juga menegaskan maksud Banyak Sumba “Engkau dapat memutuskan sendiri...”. Di sini Jasik memiliki kebebasan untuk menentukan pilihannya, ikut belajar atau tidak. Pendidikan, seperti yang telah ditemukan dalam uraian sebelumnya merupakan salah satu aspek atau mekanisme yang *meliyankan* Jasik dari tuannya. Tawaran Banyak Sumba tersebut ditanggapi Jasik sebagai berikut.

“Lebih baik saya terus bekerja, Raden. Seandainya Raden kehabisan biaya, saya dapat menyumbangkan uang dan perbekalan kepada Raden,” ujar Jasik setelah beberapa lama termenung

(Pertarungan Terakhir, hlm. 321)

Tawaran Banyak Sumba untuk “menjadi sama” dengan dirinya ditolak Jasik. Penolakannya pun bukan tiba-tiba, melainkan setelah beberapa lama “termenung”. Di sini “termenung” bisa dianalogikan sebagai proses berpikir. Dalam hal ini, Jasik yakin untuk tidak ‘menjadi sama’ dengan Banyak Sumba. Pada titik ini, pilihan Jasik untuk tidak mengikuti Banyak Sumba akan membuatnya “terbebas” dari mengiringi Banyak Sumba. Dalam hal ini, Jasik adalah *panakawan* turun temurun yang cenderung tidak memiliki pilihan untuk bebas. Kodratnya adalah *panakawan*, pembantu. Mengikuti pendidikan Banyak Sumba berarti ‘mengiringi dan terus melayani’ Banyak Sumba. “Mengikuti” Banyak Sumba di sini merupakan salah satu penanda sisi inferior Jasik dari Banyak Sumba. Namun, dengan memilih untuk tidak “menjadi sama” dalam kondisinya Jasik akan terbebas. Selama tidak mengikuti Banyak Sumba, ia bukanlah *panakawan*, bukan pembantu. Bahkan, dengan tidak mengikuti Banyak Sumba, ia akan memiliki peluang untuk “menyumbangkan uang dan perbekalan kepada Raden” kepada Tuannya. Menyumbangkan uang atau dengan kata lain membiayai Banyak Sumba akan ‘seolah-olah menggeser’ posisi Jasik dari hamba menjadi tuan, dari *sang liyan* menjadi *diri*. Kondisi Jasik semacam ini memenuhi gambaran tentang hibriditas dalam konsep Bhabha (1994:34). Menurut Bhabha, hibriditas merupakan istilah untuk pembalikan strategis proses dominasi melalui pembangkangan. Dalam konteks ini, penolakan Jasik menjadi sama dengan Banyak Sumba akan mengacaukan tuntutan mimetik dan narsisistik kekuasaan “diri” Banyak Sumba. Pada titik ini dengan tidak mengikuti atau tidak melakukan praktik mimikri terhadap Banyak Sumba, Jasik sang *panakawan* turun-temurun dapat bebas dari kekuasaan pengawasan Banyak Sumba sang tuan.

SIMPULAN

Hasil analisis menunjukkan bahwa posisi *panakawan* di-liyan-kan dengan normalisasi penamaan, tampilan tubuh, sifat dan kebiasaan, tempat dan ruang yang ditempati atau dimiliki, serta peran atau kedudukan inferior yang dilekatkan pada mereka. Di sini posisi *panakawan* diwakili oleh posisi Ogel dan Jasik, sedangkan posisi bangsawan diwakili oleh Pangeran Anggadipati dan Raden Banyak Sumba. Ada satu hal yang membedakan ke-*panakawan*-an Ogel dan Jasik, yaitu latar mereka menjadi *panakawan*. Perbedaan ini kemudian menunjukkan ada penyikapan yang berbeda dari Ogel dan Jasik terhadap pe-liyan-annya. Namun, di luar itu, tidak ditemukan gambaran yang membedakan kedua *panakawan* tersebut. Yang ada adalah perbedaan gambaran antara *panakawan* dan bangsawan. Gambaran-gambaran ideal dalam kaitannya dengan konteks kesundaan dilekatkan pada bangsawan, sedangkan *panakawan* diberi gambaran sebaliknya dari gambaran ideal tersebut. Hal ini mengakibatkan *panakawan* selalu terpinggirkan hanya dengan tatapan sekilas.

Berikutnya, relasi *panakawan* dan bangsawan dianalisis melalui relasi antara Ogel dan Pangeran Anggadipati, serta Jasik dan Raden Banyak Sumba. Hasilnya ditemukan bahwa *panakawan* sebagai sang *liyan* juga dapat resisten. Namun, latar *kepanakawan* Ogel dan Jasik menunjukkan ada sikap yang berbeda dari keduanya dalam menggugat *pe-liyan*annya. Ogel melakukan tindakan mimikri terhadap Pangeran Anggadipati. Sementara itu, Jasik menghindari tindakan peniruan ini. Ogel menjadi sama, tetapi tak serupa dengan Anggadipati ketika memperoleh pendidikan silat dari tempat bangsawan yang menjadi tuannya. Ia kuat, tetapi makin *liyan* dari tampilan tubuh. Namun, dari *keliyan*annya tersebut, Ogel justru mendapat kebebasan. Di sini peniruan Ogel yang tetap dalam disiplin kesopanannya dapat dimaknai sebagai sebuah resistensi, resistensi yang spektakuler. Ogel yang akhirnya memiliki salah satu ciri Anggadipati tuannya, namun tetap tidak sepenuhnya sama, akhirnya dapat lebih merasakan kesenangan

dan kebebasan yang bahkan juga menimbulkan kekaguman tuannya. Sementara itu, dari sisi Jasik yang sama sekali menghindari tindakan peniruan pun dapat ditemukan suatu ambivalensi. Jasik yang hibrid tampak ketika ia justru dapat membebaskan diri dari pandangan tuannya ketika tidak melakukan peniruan sama sekali. Dalam hal ini, Jasik yang tidak ingin melakukan praktik peniruan dalam hal pendidikan seperti yang dilakukan Ogel, justru dapat melepaskan diri dari “kodratnya” untuk selamanya mengiringi Banyak Sumba sebagai abdi.

Akhirnya, tampak bahwa peluang untuk melakukan perlawanan atau melakukan resistensi ada di mana-mana. Bentuknya bisa berlainan, tindakannya pun tak perlu sama. Perbedaan tidak harus selalu diubah menjadi persamaan. Perbedaan yang melemahkan, pada sisi lain dapat menjadi kekuatan yang mengganggu kekuasaan. Perlawanan pun bukan soal benar atau salah, melainkan lebih kepada bagaimana dapat mencari peluang untuk memaknainya.

DAFTAR RUJUKAN

- Aschroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (eds). (1995). *The Post-Colonial Studies Reader*. New York: Routledge.
- Aschroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2002). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial literatures*. (2nd ed). London and New York: Routledge
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge
- Barker, Chris. (2004). *The Sage Dictionary of Cultural Studies*. London: Sage Publications. Ltd.
- Gandhi, Leela. (1998). *Postcolonial Theory: a Critical Introduction*. Australia: Allen & Unwin.
- Hall, Stuart. (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications Ltd.
- Innes, CL. (2007). *The Cambridge Introduction to Postcolonial Literatures in English*. New York: Cambridge University Press.
- Lubis, Nina H. (1998). *Kehidupan Kaum Ménak Priangan 1800 – 1942*. Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda.

- Lo, J. & Gilbert, H. (1998). Postcolonial Theory: Possibilities and Limitations. *Postcoloniality and the Questions of Modern Indonesian Literature*. (Paper International Research Workshop). University of Sydney, Sydney.
- Mills, Sara. (1995). *Feminist Stylistic*. New York: Routledge
- Ratna, Nyoman Kutha. (2008). *Postkoloniasme Indonesia Relevansi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rosidi, Ajip. (1985). *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya Termasuk Budaya Cirebon dan Betawi*. Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya.
- Saini, K. M. (2008a). *Pangeran Anggadipati*. Yogyakarta: Bentang Pustaka.
- Saini, K. M. (2008b). *Raden Banyak Sumba*. Yogyakarta: Bentang Pustaka.
- Satjadibrata, R. (1954). *Kamus Basa Sunda (Katut Ketjap-Ketjap Asing Nu Geus Ilahar)*. Cet ke-2. Jakarta: Perpustakaan Perguruan Kementerian P.P. Dan K.
- Sugono, Dendy (Pem. Red). (2008). *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa (edisi keempat)*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.