

AJO “YANG POLITIS”: MENGGUGAT REZIM PARTISI DALAM
CERPEN *ROBOHNYA SURAU KAMI* KARYA A.A. NAVIS

Oleh

Ricky Yudhistira Nasution

Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada
Jalan Sosiohumaniora 1, Bulaksumur, Yogyakarta, Indonesia
Surel: rickyjudhistiranst@gmail.com

Abstract

This study aims to examine partitions and political actions in A.A. Navis's short story “Robohnya Surau Kami” using Jacques Rancière's concept of the distribution of the sensible theory. The method used in this study is qualitative descriptive research. It is important to recognize the awareness of the subject as part of the social class. This social class becomes the agent for various imaginary subjects constructed through discourse. The story indicates that there are characters who have been partitioned through the practice of polis and thus making them experience inequalities and restrictions. To escape from these, they need to carry out a political action (dissensus; declassification; migration). The results showed that the Grandfather as protagonist was partitioned in the social structure based on his identity as a clergyman. This identity was used as a legitimizing sensibility to partition Grandfather as a “the part that has no part”. The partition that happened to him fits the Archipolitic and Parapolitic concepts. Meanwhile, the dissensus action aimed at declassifying was carried out by Ajo Sidi who created an allegory for Grandfather. In this allegory, Ajo presents a figure of God who challenges the partition regime as dissensus and subjectivating the figure of Haji Saleh/Grandfather as declassification. Based on this, Ajo Sidi can be said to be “the political” subject.

Keyword: *arkhe, partition, distribution of sensible, dissensus, Jacques Ranciere*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk membongkar partisi dan tindakan politik dalam cerpen *Robohnya Surau Kami* karya A.A. Navis dengan menggunakan teori distribusi sensibilitas yang digagas oleh Jacques Rancière. Hal ini penting untuk dilakukan sebagaimana pentingnya kembali kepada kesadaran subjek yang merupakan kelas sosial. Kelas sosial inilah yang menjadi agen bagi berbagai subjek imajiner yang dikonstruksi oleh wacana. Cerpen tersebut mengindikasikan adanya tokoh-tokoh yang telah dipartisi melalui praktik polis, sehingga tokoh-tokoh yang telah dipartisi mengalami ketidaksetaraan dan pembatasan. Partisi itu mendasari diri pada prinsip identifikasi identitas (*Arkhe*). Karenanya, untuk merebut kesetaraan dan kebebasan perlu dilakukan suatu tindakan politik (disensus; deklasifikasi; migrasi). Adapun metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode penelitian deskriptif kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tokoh Kakek dipartisi dalam struktur sosial berdasarkan identitasnya sebagai seorang rohaniwan. Identitas tersebut dijadikan sensibilitas yang melegitimasi untuk mempartisi Kakek sebagai “bagian yang tak memiliki bagian”. Partisi yang terjadi pada Kakek, dalam hal ini, juga sesuai dengan konsep Archipolitik dan Parapolitik. Sedangkan tindakan disensus yang bertujuan mendeklasifikasi dilakukan oleh Ajo Sidi yang menciptakan alegori untuk Kakek. Dalam alegori tersebut, Ajo Sidi menghadirkan tokoh Tuhan yang menggugat rezim partisi sebagai disensus dan mensubjektifikasi tokoh Haji Saleh/Kakek sebagai deklasifikasi. Maka berdasarkan hal tersebut, Ajo Sidi dapat dikatakan sebagai subjek “yang politis”.

Kata kunci: arkhe, partisi, distribusi sensibilitas, disensus, Jacques Ranciere

A. PENDAHULUAN

Robohnya Surau Kami (RSK) merupakan karya monumental berbentuk cerpen yang ditulis oleh sastrawan asal Sumatera Barat, Ali Akbar Navis (A.A. Navis). RSK pertama kali diterbitkan pada tahun 1955 dalam majalah *Kisah*, Jakarta, yang sekaligus mengantarkan A.A. Navis dalam meraih penghargaan sastra dari majalah tersebut. Penghargaan ini jelas berkorelasi dengan gaya penulisan dalam RSK yang dianggap berani mendekonstruksi persoalan kehidupan beragama, yang termasuk di dalamnya, kekeliruan dalam melakoni ajaran agama. Akibat gaya penulisan itu, A.A. Navis kerap dijuluki sebagai “pencemooh nomor

wahid” dan “sastrawan satiris ulung”, seperti yang dikemukakan dalam majalah *Sastra*, Volume I, Edisi 3 Juli 2002 (Badan Bahasa t.t.).

Menurut Faruk (1997, 12), RSK merupakan karya yang bernuansa realisme materialistis—yang mencoba menarik kembali karya-karya realisme idealistis, seperti *Azab dan Sengsara* serta *Siti Nurbaya*, kepada kenyataan dunia saat ini, bukan dunia yang nun jauh di sana, dunia ideal, dunia surgawi. Dalam kata lain, realisme materialistis berusaha untuk menyadarkan penganut realisme idealistis yang naif, yang kurang menyadari adanya kompleksitas kehidupan, yang saat ini dan di sini. Lebih jauh lagi, karya-karya realisme materialistis yang diproduksi dalam kesenjangan antara dunia ideal dengan dunia nyata akan mengimplikasikan gaya penulisan ironi atau sarkasme, sebagaimana gaya penulisan yang terdapat pada RSK karya A.A. Navis. Dalam hal ini, gaya penulisan ironi dapat dipahami sebagai cara menunjukkan sesuatu yang berlawanan dengan apa yang telah diduga sebelumnya di dalam sebuah karya fiksi. Robert Stanton (Stanton 2012, 71–72) mengklasifikasikan dua jenis ironi. **Pertama**, ironi dramatis atau ironi alur yang biasanya muncul melalui kontras diametris antara penampilan dengan realitas, tujuan seorang karakter dengan hasilnya, atau harapan dengan realitas. **Kedua**, ironi verbal yang digunakan sebagai cara berekspresi yang mengungkapkan makna dengan cara berkebalikan.

RSK yang bernuansa realisme materialistis itu—sebagaimana dikatakan Faruk—dapat juga diperkuat dengan pernyataan A.S Hamid yang menjuluki sastrawan asal Sumatera Barat sebagai “Pujangga Surau” (Aiyub, Lubis, dan Isa 2000, 88). Sastrawan-sastrawan yang dimaksud adalah Joesoef Sou’yb, Rifai Ali, Tamar Djaya, dan Hamka, yang kerap menulis karya-karya dengan kecenderungan Islami dan percintaan yang berujung kematian sebagai pengingat akhirat. Artinya, A.A Navis sebagai sastrawan yang juga berasal dari Sumatera Barat, yang akibat penulisan *Robohnya Surau Kami* justru keluar dari gaya penulisan yang demikian, dari yang idealistis, spiritualisme, menuju ke materialisme. Dengan demikian, Navis tidak hanya berhasil mendekonstruksi persoalan kehidupan beragama, tetapi juga berhasil mendekonstruksi gaya penulisan sastrawan asal Sumatera Barat.

Mangunwijaya bahkan menulis secara khusus sebuah buku yang berjudul *Sastra dan Religiositas* (1988) untuk menyikapi permasalahan seperti yang terdapat di dalam RSK. Permasalahan mengenai agama dan perikemanusiaan, arti agama tanpa religiositas yang menuntun manusia ke arah segala makna yang baik dalam suatu masa: masa kini dan masa depan. Mengutip tulisan Umar Junus berjudul *Navis dalam Dua Muka* yang terbit di majalah *Horison*, Volume VII, Edisi Juni 1972 mengenai karya-karya A.A. Navis, RSK khususnya, Mangunwijaya mengatakan:

“Ibadat harus disertai pengolahan dunia. Di sini Navis, selaku penghayat Muslimin, sepewartaan dengan sikap Kristen yang sudah berjalan sejak Karel Martil (768-814 sesudah Masehi) di negeri Frangka, dan yang dirintis oleh para biarawan, sikap *Ora et Labora* (Berdoa dan Bekerjalah); berinspirasi Yakobus murid Yesus, Seperti tubuh tanpa roh adalah mati, demikian jugalah iman tanpa perbuatan-perbuatan adalah mati.” (1988, 13).

Atas dasar tulisan Umar Junus tersebut, Mangunwijaya mengatakan kesepakatan pandangannya bahwa karya-karya A.A. Navis yang artinya RSK juga termasuk di dalamnya, membicarakan dilema antara agama dan kemanusiaan. Lebih jauh, Mangunwijaya mengatakan bahwa persoalan tersebut lebih tepat disebut sebagai dilema antara hukum agama dan perikemanusiaan, atau antara formalisme hukum agama dan religiositas yang otentik (1988, 14). RSK bahkan dalam hal ini jika dapat dikaitkan, sejalan pula dengan pandangan Deliar Noer yang menyatakan bahwa agama Islam tidak memisahkan persoalan-persoalan rohani dan persoalan-persoalan dunia (1996, 2). Dengan kata lain, agama Islam tidak memisahkan hubungan antara manusia dengan Tuhan serta hubungan manusia dengan sesamanya.

RSK karya A.A. Navis menceritakan seorang tokoh Kakek penjaga surau yang hidup hanya dari sedekah setiap hari Jum'at, pemberian seperempat hasil panen ikan mas setiap enam bulan sekali, dan sedekah setahun sekali, ketika Idul Fitri tiba. Artinya, Kakek memiliki hidup yang hanya bergantung pada pemberian orang lain. Kakek tidak menikah, tidak memiliki keturunan, bahkan sama sekali tidak bekerja untuk memenuhi kebutuhan material hidupnya. Meskipun Kakek mendapatkan peluang untuk mendapatkan upah, sebagai seorang pengasah pisau misalnya, kesempatan itu tidak juga ia ambil. Orang-orang yang meminta tolong padanya, lebih sering membayar dengan senyum dan ucapan terima kasih.

Kendati demikian, Kakek tidak pernah protes. Hal ini merupakan manifestasi yang berhubungan dengan pilihan hidupnya. Hidup yang eksis hanya untuk beribadah kepada Tuhan. Akan tetapi, ironisnya pada akhir cerita, Kakek justru meninggal dengan cara bunuh diri.

Tokoh Aku dalam RSK, menduga bahwa Ajo Sidi adalah penyebab utama atas kematian Kakek. Ajo Sidi dikenal sebagai seorang pembual ulung yang kerap menciptakan alegori dari orang-orang di sekitar sebagai model dalam ceritanya. Pada gilirannya, cerita Ajo Sidi dijadikan sebagai pemeo, dijadikan bahan untuk mengejek seseorang yang mirip dengan tokoh-tokoh alegori yang ia ciptakan. Kakek tidak luput dari hal itu. Kehidupan Kakek yang hanya berfokus untuk melakukan ibadah, dijadikan alegori oleh Ajo Sidi. Akibatnya, Kakek menjadi begitu muram, tersinggung, dan berakhir dengan kematian bunuh diri.

Namun, yang menjadi masalah utama tidak terletak pada pilihan Kakek untuk bunuh diri setelah mendengar cerita Ajo. Masalah utama, secara ontologis, sebenarnya terletak pada alasan mengapa Ajo Sidi menciptakan cerita tersebut. Ajo Sidi menciptakan alegorinya untuk mengekspresikan kritiknya terhadap tindakan Kakek yang hanya mengambil satu bagian dalam hidupnya, yakni bagian beribadah kepada Tuhan. Selebihnya, tidak ada sesuatu pun yang dikejar, tidak ada bagian lain yang diambil Kakek. Bagian bekerja, berkeluarga, memenuhi kebutuhan material hidup misalnya. Hal itu yang menyebabkan Ajo Sidi menciptakan alegorinya. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa masalah utama dalam RSK terletak pada fakta bahwa Kakek yang mempartisi diri dari bagian-bagian lain dalam kehidupan.

Cerpen RSK secara umum dapat didekati melalui sosiologi sastra karena sebagai ilmu, sosiologi tidak berhenti hanya pada kenyataan keseharian dalam dunia pengalaman langsung. Namun, ia akan mencari dan menciptakan alat sebagai strategi untuk merefleksi pengalaman tersebut kepada lingkungan yang lebih luas. Termasuk dalam hal ini, sastra sebagai alat strategi penyampaian. Hal ini sejalan dengan apa yang disampaikan Georg Simmel (dalam Faruk 2015, 54), bahwa sastra tentu saja dapat ditempatkan sebagai salah satu bentuk interaksi sosial yang mikro dan sekaligus merepresentasikan struktur sosial yang makro. Artinya, sebagai bentuk interaksi sosial, sastra dapat dianggap sebagai

lingkungan mikro yang di dalamnya didapati relasi-relasi subordinasi dan superordinasi antarkomponen, baik dalam sastra itu sendiri, maupun relasi-relasi kekuatan sosial lain yang ada di luarnya. Kemudian, sebagai representasi, sastra jelas dapat membangun dunia imajiner, lingkungan interaksi, yang mencerminkan pola interaksi masyarakat pada dunia yang nyata, riil, dan berada di luar karya sastra sebagai alat yang merepresentasikan.

Berdasarkan pemahaman yang demikian, dapat pula dilihat bagaimana interaksi dan reaksi A.A. Navis sebagai seorang anggota masyarakat, yang pada gilirannya menuliskan RSK sebagai representasi kehidupan nyata dunianya ke dalam karya sastra. Navis mengatakan (dalam Yusra (1994)) bahwa cerpen ini sebenarnya bersumber dari sebuah gurauan M. Syafei kepada A. Khalik. Gurauan tersebut berisi tentang orang-orang Eropa yang kelak akan masuk surga, sementara orang Indonesia akan masuk ke neraka. Hal itu disebabkan, karena orang Indonesia tidak mau memanfaatkan alamnya yang kaya, yang diberikan oleh Tuhan. Hal ini, sesuai dengan kondisi Indonesia secara makro, yang sekaligus mengimplikasikan kondisi yang sama di daerah A.A. Navis, Sumatera Barat. Adapun ide untuk surau yang roboh dan penjaga suraunya, didapati dari kampungnya, Padang Panjang. Ketika itu, A.A. Navis melintasi surau tempatnya mengaji dulu telah roboh dan penjaganya telah meninggal.

Berdasarkan hal tersebut, dapat dikatakan bahwa A.A. Navis tidak sekadar merepresentasikan kondisi dan interaksi antardirinya dengan masyarakat sebagai suatu kesatuan kelompok sosial. Tetapi, ia juga melakukan kritik atas keduanya melalui RSK. Dalam istilah Robert Escarpit, hal yang demikian disebut sebagai karya dan publik. Artinya, ketika menulis, setiap pengarang pasti memiliki publik yang hadir dalam pikirannya, paling tidak dirinya sendiri. Kehadiran itu berimplikasi pada hubungan dialog antara pengarang dan publiknya. Dialog-dialog tersebut tidak pernah tanpa tujuan. Pengarang dapat bermaksud untuk menyentuh, meyakinkan, menghibur, memberi tahu, atau bahkan membebaskan (2008, 116).

Meminjam pandangan Kuntowijoyo, dialog atau kritik A.A. Navis terhadap kekeliruan praktik beragama dapat dimaknai sebagai gejala yang

menunjukkan sikap optimistis untuk menghadapi masa depan. Menurutnya, terdapat keinginan besar dari generasi muda (A.A. Navis berumur 31 tahun ketika *Robohnya Surau Kami* diterbitkan untuk pertama kali) Islam untuk melihat masa depan Islam sebagai kekuatan sosial, kekuatan budaya, kekuatan ekonomi, dan sebagainya (1994, 2). Dengan demikian, jelaslah bahwa RSK sebagai karya sastra telah menjadi alat untuk merepresentasikan kenyataan keseharian dan hadir untuk berinteraksi dengan publik terhadap kenyataan di dalam dunia yang nyata, dunia pengalaman langsung. Maka, RSK secara umum dapat didekati dengan sosiologi sastra.

Lebih jauh terkait sosiologi sastra, Damono dari Wellek dan Werren (dalam Faruk (2015, 5)) menemukan tiga jenis pendekatan yang berbeda dalam karya sastra. *Pertama*, sosiologi pengarang yang mempermasalahkan status sosial, ideologi sosial, dan lain-lain yang menyangkut pengarang sebagai penghasil karya sastra. *Kedua*, sosiologi sastra yang mempermasalahkan karya sastra itu sendiri. *Ketiga*, sosiologi sastra yang mempermasalahkan pembaca dan pengaruh sosial karya sastra. Dalam penelitian ini, pendekatan sosiologi sastra yang akan digunakan adalah yang kedua, yang mempermasalahkan karya sastra itu sendiri.

Jika secara umum RSK dapat didekati dengan sosiologi sastra, maka secara khusus, RSK memerlukan sebuah teori untuk mendeduksikan masalahnya. Teori memiliki pengertian sebagai seperangkat proposisi yang menggambarkan terjadinya suatu gejala. Proposisi-proposisi yang dikandung dan membentuk teori terdiri atas beberapa konsep yang terjalin dalam hubungan sebab akibat (Surbakti 2005, 34). Sebagaimana dalam cerpen RSK, terdapat gejala-gejala yang mengimplikasikan hubungan sebab akibat. Misalnya, Kakek Garin yang hanya berfokus pada beribadah sebagai sebab, dan Ajo Sidi yang menggugat hal tersebut melalui penciptaan alegori sebagai akibat.

Kemudian dalam konteks penelitian, Faruk (2014, 20) menambahkan bahwa teori tidak hanya berfungsi sebagai alat bantu untuk konseptualisasi tetapi juga sebagai alat bantu untuk menempatkan masalah yang terkait dalam kerangka konseptual tertentu yang sudah mengimplikasikan hubungan antara konsep yang satu dengan yang lain,

objek dan proses tertentu dengan objek-objek dan proses-proses yang lain, fakta yang satu dengan fakta-fakta yang lain. Dengan demikian, untuk mendeduksikan masalah dalam RSK dan menempatkan masalahnya dalam kerangka konseptual, dibutuhkan tidak hanya pendekatan, tetapi juga sebuah teori. Dalam hal ini, RSK akan dibongkar melalui teori *distribution of sensible/partition of the sensible* yang digagas oleh seorang filsuf post-Marxis, Jacques Rancière (1940).

Pemilihan teori ini juga didasarkan pada asumsi dasar. Faruk (2014, 71) mengatakan bahwa kritik sastra post-Marxis tetap menempatkan wacana dalam konteks struktur sosial yang berbasis ekonomi sehingga subjek yang dikonstruksi dalam karya sastra dianalisis dengan pendekatan ekonomi-politik dalam pengertian bahwa subjek itu dibentuk dalam rangka mempertahankan atau pun melawan struktur sosial yang ada. Dengan pemahaman yang demikian, kritik sastra dengan paradigma post-marxis dapat dianggap sebagai kritik sastra yang sebenarnya membangkitkan kembali kepercayaan akan adanya subjek yang merupakan kelas sosial. Kelas sosial inilah yang menjadi agen bagi berbagai subjek imajiner yang dikonstruksi oleh wacana.

Sejalan dengan pemahaman itu, teori distribusi sensibilitas mengungkapkan bahwa pada dasarnya pengklasifikasian atau partisi subjek terjadi akibat praktik-praktik polis yang mengonstruksi melalui wacana. Konstruksi wacana dalam praktik tersebut mendasari diri pada prinsip identifikasi identitas (*arkhe*) tertentu, yang pada gilirannya dapat menjadi sebuah struktur yang menstrukturisasi atau mengonfigurasi subjektivitas subjek.

Arkhe merupakan istilah dari Yunani yang menunjukkan sesuatu yang kodrati, sebagai asal muasal, prinsip, sebab pertama atau dalam pengertian Plato—sebagaimana dikemukakan oleh Rancière (lihat Rancière 2010, 31)—disebut sebagai “*the choice of God*”. Rancière mengemukakan bahwa logika *arkhe*—yang terdapat dalam archipolitik dan parapolitik—mendasarkan diri pada suatu prinsip, dalam pengertian, apakah individu tersebut berasal dari golongan pemikir, pekerja, atau budak. Logika *arkhe* tersebut pada akhirnya menentukan apakah seseorang memiliki kemampuan atau tidak untuk menjadi seorang pemimpin. Artinya, ia menentukan apakah seseorang berada pada posisi

memerintah atau diperintah. Berdasarkan hal tersebut, istilah *arkhe* dapat pula disepadankan dengan identifikasi identitas.

Kemudian, Rancière (2013, 7) mendefinisikan distribusi sensibilitas sebagai sistem persepsi indera yang secara umum mengungkapkan keberadaan suatu kesamaan dan delimitasi yang mendefinisikan masing-masing bagian dan posisi di dalamnya. Dengan kata lain, sistem tersebut merupakan sebuah produk yang sengaja diproduksi atau dikonstruksi untuk selanjutnya dapat didistribusikan dan diberlakukan pada masyarakat yang berada pada suatu sistem. Akibatnya, subjek akan menyepakati (secara sadar atau tidak) partisi-partisi yang diciptakan untuk dirinya, dan menganggap bahwa partisi-partisi seperti itu merupakan suatu kondisi yang *taken for granted*, atau yang sudah begitu adanya. Implementasi dari klasifikasi yang demikian tidak hanya mendistribusi sensibilitas yang berujung pada pengotak-ngotakan atau partisi, tetapi juga menyebabkan munculnya ketidaksetaraan pada subjek atau kelas kelompok yang telah di tempatkan hanya pada suatu bagian saja. Subjek yang memperoleh ketidaksetaraan tersebut, oleh Rancière disebut sebagai *the part that has no part (le part sans-part)* (May 2008, 45) atau “bagian yang tak memiliki bagian”.

Identifikasi identitas (*arkhe*), yang menyebabkan partisi subjek dan perolehan ketidaksetaraan, menurut Rancière ditemui dalam filsafat politik yang berkembang di Barat, yang olehnya dibagi dalam tiga jenis: archipolitik, parapolitik, dan metapolitik (1999, 65). Secara umum, ketiga filsafat politik ini memiliki kesamaan dalam hal melanggengkan *status quo* terhadap subjek sebagai yang inferior, sebagai yang telah dipartisi, dan karenanya melanggengkan ketidaksetaraan pada subjek tersebut. Bahkan pada gilirannya, pandangan filosofis yang dimiliki Rancière, menyebabkan dirinya harus berpaling dari Althusser, gurunya sendiri. Secara paradigmatis sikap Althusser pada peristiwa Mei 1968 di Perancis dapat dikatakan serupa dengan ketiga filsafat politik di atas. Menurut Rancière, teori ideologi Althusser justru menciptakan dan mempertahankan ketidaksetaraan mendasar. Althusser bersikeras bahwa gerakan revolusioner tidak dapat dilanjutkan tanpa teori mengenainya (Panagia dalam Rancière 2010, 98). Artinya, berdasarkan pemahaman Rancière terhadap Althusser, terdapat pergeseran mendasar terhadap

ketidaksetaraan: dari kelas menuju pengetahuan yang justru tidak menghentikan atau memutus ketidaksetaraan tersebut. Oleh karena itu, Rancière mengkritik Althusser dan menjadikan ketiga filsafat politik tersebut sebagai pijakan awal untuk menggagas teorinya sendiri sekaligus mendefinisikan ulang pengertian politik.

Menurut Rancière, yang dikemukakan oleh Plato (archipolitik), Aristoteles (parapolitik), dan Karl Marx (metapolitik) adalah apa yang disebutnya sebagai polis (*the Police*). Lebih tepatnya, polis didefinisikan sebagai sebuah konstitusi simbolik sosial yang esensinya terletak pada cara tertentu dalam membagi sensibilitas (Rancière 2010, 36). Senada dengan hal tersebut, Rockhill (dalam Rancière 2013, xiii) mendefinisikan polis sebagai sebuah sistem koordinasi organisasional yang menentukan distribusi sensibilitas atau sebuah hukum yang membagi masyarakat ke dalam kelompok, posisi, dan fungsi sosial. Sedangkan politik, didefinisikan oleh Rancière sebagai tindakan untuk mengambil kembali kesetaraan pada tiap-tiap manusia sebagai entitas yang sama, yang memiliki *phone* dan *logos* yang tidak berbeda, bahkan pada manusia difabel sekalipun. Dengan kata lain, politik adalah upaya memunculkan subjek yang telah dipartisi ke dalam “bagian yang tak memiliki bagian,” untuk dapat kembali berpartisipasi aktif, berkontestasi, dan terkooptasi pada bagian lain.

Tindakan politik tersebut berwujud pada disensus atau ketidaksetujuan yang merupakan sebuah tindakan konfrontasi yang nyata terhadap struktur sosial untuk menyuarakan ketidaksetaraan yang diperoleh. Menurut Rancière, disensus politik bukanlah diskusi antara orang-orang yang berbicara mengenai kepentingan dan nilai-nilai mereka. Disensus politik adalah konflik tentang siapa yang berbicara dan siapa yang tidak berbicara, tentang apa yang harus didengar sebagai suara kesakitan dan apa yang harus didengar sebagai penjelasan tentang keadilan (dalam Bowman dan Stamp 2011, 2). Disensus pada gilirannya dapat berkorelasi dengan deklasifikasi serta migrasi. Oleh karena itu, pemilihan teori Rancière—yang berparadigma post-marxis—dianggap mampu untuk membongkar RSK. Hal itu bertujuan untuk melihat partisi dan ketidaksetaraan yang terjadi pada tokoh Kakek serta tindakan politik yang dilakukan oleh Ajo Sidi dalam upaya mengembalikan keberadaan

Kakek. Dengan demikian, teori Rancière mengenai distribusi sensibilitas yang di dalamnya terdapat konsep berupa archipolitik, parapolitik, metapolitik, disensus, deklasifikasi, dan migrasi, akan digunakan untuk membongkar RSK.

Sejauh penelusuran penulis, penelitian terhadap cerpen RSK menggunakan perspektif Jacques Rancière belum pernah dilakukan. Kendati demikian, ditemukan beberapa penelitian lain yang menggunakan RSK sebagai objek materialnya. Salah satunya adalah penelitian yang dilakukan oleh Rudi Ekasiswanto yang berjudul *Analisis Cerpen Robohnya Surau Kami karya A.A. Navis dalam Perspektif Posmodernisme Linda Hutcheon* pada tahun 2020. Sesuai dengan judulnya, penelitian ini berfokus mengkaji RSK dengan perspektif posmodern. Penelitian ini menemukan bahwa RSK merupakan sastra religi yang termasuk dalam kategori fiksi posmodern. Sebagai fiksi posmodern, RSK memuat unsur-unsur berupa fakta cerita, pusat dan pinggiran, serta kontekstualisasi.

Sedangkan penelitian kedua merupakan penelitian yang menggunakan perspektif Jacques Rancière sebagai objek formalnya. Penelitian ini dilakukan oleh Zainul Arifin dengan judul *Menim(b)ang Disensus: Politik dan Estetika Seno Gumira Ajidarma dalam Cerpen Saksi Mata* pada tahun 2019. Masalah difokuskan pada upaya disensus dalam politik dan estetika yang dilakukan pengarang terhadap rezim representatif Komunitas Utan Kayu dan rezim etis Soeharto. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa cerpen *Saksi Mata* merespons struktur politik otoriter Orde Baru yang memobilisasi sensor, mengungkung kebebasan berpendapat dan berkarya. Kemudian, pergerakan estetika Seno juga merongrong konvensi rezim etis dan rezim representatif.

Berdasarkan pemaparan di atas, penelitian ini memiliki perbedaan mendasar dengan kedua penelitian sebelumnya. Perbedaan tersebut terletak pada fokus masalah yang akan dibongkar. Dalam hal ini, penelitian akan difokuskan pada masalah (1) bagaimana tokoh Kakek dalam cerpen RSK dipartisi berdasarkan identifikasi identitasnya yang berimplikasi pada perolehan ketidaksetaraan? dan (2) bagaimana tindakan disensus politik yang dilakukan oleh tokoh Ajo Sidi sebagai upaya untuk melawan rezim partisi tersebut? Berdasarkan masalah itu, penelitian ini hanya menitikberatkan pada masalah yang terdapat dalam RSK tanpa

menitikberatkan pada pengarang. Penjelasan terhadap pengarang hanya akan dilakukan untuk memperkuat dan memperkaya hasil analisis terhadap masalah yang terdapat dalam RSK.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif kualitatif. Menurut Moleong (2007, 6) penelitian kualitatif dimaksudkan untuk memahami fenomena yang dialami oleh subjek penelitian, misalnya perilaku, motivasi, persepsi, tindakan, dan lain-lain secara holistik dengan cara deskripsi dalam bentuk kata-kata dan bahasa. Selain itu, dalam penelitian ini terdapat dua objek kajian, yakni objek material dan formal. Adapun objek material yang digunakan adalah cerpen *Robohnya Surau Kami* yang termuat dalam buku antologi karya A.A. Navis edisi ke-13 yang diterbitkan oleh Gramedia pada tahun 2007. Sementara, objek formal yang digunakan adalah konsep pembagian kelas masyarakat berdasarkan identifikasi identitas atau yang disebut partisi dan upaya untuk melakukan disensus—dalam hal ini tokoh Ajo Sidi—terhadap hal itu. Adapun sumber data primer yang digunakan adalah teks yang terdapat dalam cerpen RSK yang berupa kata, frasa, kalimat, paragraf, dan dialog antar tokoh yang berkaitan dengan masalah penelitian. Sementara itu, sumber data sekunder penelitian berupa buku-buku, jurnal, tesis, skripsi, artikel dan sebagainya yang berguna untuk memperkaya dan mempertajam analisis yang dilakukan.

Kemudian, metode pengumpulan dan analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode simak dan metode dialektik. Metode simak adalah metode yang menyimak satuan-satuan linguistik yang signifikan yang ada di dalam teks karya sastra yang menjadi sumbernya atas dasar konsep-konsep teoritik yang digunakan (Faruk 2014, 169). Metode ini bertujuan untuk mengumpulkan data-data terkait masalah penelitian yang terdapat dalam RSK. Data-data yang diperoleh dengan metode ini dapat ditambah, dikurangi, atau bahkan dibuang setelah dibandingkan dengan yang paling relevan dengan konsep-konsep teoretis; (1) identifikasi identitas (*arkhe*) dalam struktur sosial yang menyebabkan tokoh Kakek dipartisi menjadi “bagian yang tak memiliki bagian” dan karenanya memperoleh ketidaksetaraan, serta (2) kritik terhadap rezim partisi dengan menggunakan konsep disensus politik yang dilakukan tokoh Ajo Sidi sebagai upaya melawan struktur sosial yang ada, hingga

korelasi tindakan tersebut dengan deklasifikasi dan migrasi. Selanjutnya, sebagai cara untuk menghubungkan data-data di dalam penelitian ini akan menggunakan metode dialektik yang berlaku pada level karya sastra. Hal ini berguna untuk menyelaraskan bagian dengan keseluruhan—yang dalam hal ini konsep teoretis (1) dan (2)—sampai terbentuk sebuah struktur dengan koherensi maksimal.

B. IDENTIFIKASI IDENTITAS: PINTU MENUJU PARTISI DAN KETIDAKSETARAAN

Sebagaimana telah dijelaskan pada bagian pendahuluan, bahwa partisi terjadi akibat praktik polis yang mendasari diri pada prinsip identifikasi identitas. Dalam RSK, partisi tersebut terjadi pada tokoh Kakek. Secara sadar atau tidak, tokoh Kakek telah distrukturisasi dan dikonfigurasi sedemikian rupa oleh struktur sosial berdasarkan identitas yang dimilikinya. Akibatnya, sensibilitas yang dimiliki Kakek seolah-olah mendeterminasi dirinya secara ajek hanya untuk melakukan ibadah, tanpa perlu melakukan hal-hal lain, bahkan untuk memenuhi kebutuhan materialnya.

“Sedari muda aku di sini, bukan? Tak kuingat punya isteri, punya anak, punya keluarga seperti orang lain, tahu? Tak kupikirkan hidupku sendiri. Aku tak ingin cari kaya, bikin rumah. Segala kehidupanku, lahir batin, kuserahkan kepada Allah Subhanahu Wataala.” (Navis 2007, 142).

“Akan dikutukinya aku kalau selama hidupku aku mengabdikan kepada-Nya? Tak kupikirkan hari esokku, karena aku yakin Tuhan itu ada dan pengasih dan penyayang kepada umatnya yang tawakal. Aku bangun pagi-pagi. Aku bersuci. Aku pukul beduk membangunkan manusia dari tidurnya, supaya bersujud kepada-Nya. Aku sembahyang setiap waktu. Aku puji-puji Dia. Aku baca Kitab-Nya. Alhamdulillah kataku bila aku menerima karunia-Nya. Astagfirullah kataku bila aku terkejut. Masya Allah kataku bila aku kagum.” (Navis 2007, 143).

Dialog tersebut, secara implisit, menunjukkan bahwa kakek memiliki identitas sebagai seorang rohaniwan. Baik secara metonimik maupun *pars pro toto*, kata rohaniwan dapat dijadikan sebagai penanda yang menandai tindakan-tindakan Kakek. Misalnya, “selama hidupku aku mengabdikan kepada-Nya”, “tak kupikirkan hidupku sendiri”, “aku tak ingin cari kaya, bikin rumah”, “aku sembahyang setiap waktu”, “aku puji-puji Dia”, “Segala kehidupanku, lahir batin, kuserahkan kepada Allah

Subhanahu Wataala” yang jika ditilik merupakan sebuah konsep tindakan yang terdapat pada seorang rohaniwan. Sebagaimana pengertian leksikal yang terdapat dalam KBBI, bahwa kata rohaniwan mengandung makna orang yang mementingkan kehidupan kerohanian dari pada yang lain (termasuk material).

Partisi yang terjadi pada Kakek sesuai dengan archipolitik yang terdapat dalam gagasan filsafat politik Plato. Archipolitik adalah pencapaian sempurna bagi *phusis* sebagai *nomos*, hukum masyarakat yang utuh dan berwujud nyata. Tidak ada ruang waktu dan tempat kosong di dalam struktur masyarakat (Rancière 1999, 68). Dalam konsep filsafat politik ini, subjek telah ditempatkan pada bagiannya masing-masing, pada divisi-divisi dan posisi yang bersifat rigiditas. Subjek tidak dapat berpindah pada bagian yang lain. Selain karena dianggap sebagai hukum, kekosongan tempat dan waktu menyebabkan kerigiditasan dan keajekan itu. Kepatuhan subjek dalam menjalani fungsionalnya masing-masing dikatakan sebagai citra kebijaksanaan. Setiap jabatan memiliki kewajibannya masing-masing. Pekerja berkewajiban melakukan kerja-kerja yang mengandalkan tenaga, ksatria berperang, dan pemimpin berpikir, sementara budak dan pekerja kasar benar-benar dilempar ke luar dari ranah filsafat (Robert 2011, 33–34).

Rancière mengatakan bahwa archipolitik memberikan cara untuk hidup dan bertindak, cara merasakan, dan cara berpikir. Dalam istilah Rancière, archipolitik disebut sebagai proyek republikan Plato yang melakukan psikologisasi (*psychologizing*) dan sosiologisasi (*sociologizing*) (1999, 68–69). Akibatnya, tokoh Kakek merasa bahwa yang dilakukannya adalah suatu kebenaran. Kakek menerima bagian tersebut sebagai suatu kewajiban seseorang yang memeluk kuat ajaran agamanya. Hal yang demikian seolah-olah menihilkan keberadaan subjek sebagai entitas yang dapat memilih posisinya sendiri. Oleh karena itu pula, Kakek tidak dapat mengambil tempat pada bagian yang lain, dan karenanya Kakek menjadi subjek “bagian yang tak memiliki bagian”.

Status Kakek sebagai seseorang yang telah dipartisi, tidak hanya dapat ditemukan pada dialog yang diucapkannya secara langsung. Narasi yang menunjukkan keadaan Kakek juga dapat ditemui pada pernyataan, yang sekaligus merupakan pengakuan, dari tokoh Aku.

“Dan biang keladi dari kerobohan ini ialah sebuah dongengan yang tak dapat disangkal kebenarannya.” (Navis 2007, 141).

Kutipan tersebut secara kontekstual membicarakan tentang alegori yang diciptakan oleh Ajo Sidi dan hubungannya dengan keadaan Kakek. Meski alegori itu dianggap sebagai sebuah dongengan, namun dongengan itu adalah sebuah kebenaran. Jadi, kebenaran itu disampaikan melalui dongeng dan diafirmasi oleh tokoh Aku. Berdasarkan kutipan di atas pula, maka status Kakek sebagai “bagian yang tak memiliki bagian” dapat ditemukan pada alegori itu. Hal tersebut dapat terlihat pada tokoh Haji Saleh yang dalam ini merupakan representasi tokoh Kakek (untuk memudahkan pembacaan atau pengidentifikasian tokoh Kakek atau Haji Saleh, maka selanjutnya setiap analisis terhadap kutipan-kutipan alegori akan dituliskan dengan Haji Saleh/ Kakek.)

“Aku Saleh. Tapi karena aku sudah ke Mekah, Haji Saleh namaku.” “Aku tidak tanya nama. Nama bagiku, tak perlu. Nama hanya buat engkau di dunia.’ ‘Ya, Tuhanku.’ ‘apa kerjamu di dunia?’ ‘Aku menyembah Engkau selalu, Tuhanku.’ ‘Lain?’ ‘Setiap hari, setiap malam. Bahkan setiap masa aku menyebut-nyebut nama-Mu.’ ‘Lain.’ ‘Ya, Tuhanku, tak ada pekerjaanku selain daripada beribadat menyembah-Mu, menyebut-nyebut nama-Mu. Bahkan dalam kasih-Mu, ketika aku sakit, nama-Mu menjadi buah bibirku juga. Dan aku selalu berdoa, mendoakan kemurahan hati-Mu untuk menginsafkan umat-Mu.’ ‘Lain?’ Haji Saleh tak dapat menjawab lagi. Ia telah menceritakan segala yang ia kerjakan.” (Navis 2007, 144)

Kutipan di atas merupakan dialog yang terjadi di akhirat, antara Tuhan dengan Haji Saleh/Kakek. Dalam dialog tersebut, Tuhan berkali-kali bertanya tentang pekerjaan yang dilakukan oleh Haji Saleh/Kakek semasa hidup di dunia. Namun, Tuhan tak mendapatkan jawaban lain, selain dari pada jawaban yang menunjukkan bahwa Haji Saleh/Kakek hanya beribadah tanpa melakukan apa pun di luar itu. Lebih tepatnya, dapat dilihat melalui dialog terakhir pada kutipan di atas, “*Ia telah menceritakan segala yang ia kerjakan*”.

Rancièrè mensinyalir bahwa partisi yang terjadi akan mengimplikasikan ketidaksetaraan. Kedudukan Rancièrè dalam membicarakan ketidaksetaraan berada pada gagasannya mengenai kesetaraan aritmatik. Menurutnya, kesetaraan aritmatik adalah kesetaraan pada semua orang dan orang lainnya, dengan kata lain, tidak adanya *arkhe*, kontingensi belaka dari setiap tatanan sosial (1999, 15). Berdasarkan

pengertian itu, maka filsafat politik klasik dinilainya memberikan kesetaraan yang pasif. Alih-alih mengafirmasi hal itu, Rancière justru lebih mengutamakan kesetaraan aktif, dalam pengertian subjek harus berpartisipasi aktif dalam tatanan dominan.

RSK juga menarasikan ketidaksetaraan yang terjadi pada tokoh Kakek, yang mana ketidaksetaraan itu kerap kali datang dari masyarakat lingkungannya sendiri.

“Tapi sebagai garin ia tak begitu dikenal. Ia lebih di kenal sebagai pengasah pisau. Karena ia begitu mahir dengan pekerjaannya itu. Orang-orang suka minta tolong kepadanya, sedang ia tak pernah minta imbalan apa-apa. Orang-orang perempuan yang minta tolong mengasahkan pisau atau gunting, memberinya sambal sebagai imbalan. Orang laki-laki yang minta tolong, memberinya imbalan rokok, kadang-kadang uang. Tapi yang paling sering diterimanya ialah ucapan terima kasih dan sedikit senyum.” (Navis 2007, 140).

Kutipan dialog di atas jika dilihat secara *totem pro parte*, akan bermuara pada ketidaksetaraan, yang disebabkan oleh partisi pada tokoh Kakek. Artinya, karena Kakek telah dipartisi sebagai subjek rohaniwan yang hanya melakukan ibadah, maka ketika melakukan pekerjaan lain akan tetap dianggap sebagai bagian ibadahnya saja sehingga ia tidak memerlukan imbalan berupa uang. Keadaan yang demikian merupakan kesetaraan pasif yang artinya bukan bentuk kesetaraan yang sebenarnya. Bagi Rancière, kesetaraan pasif bukanlah yang politik; hal itu adalah *policing* (May 2008, 40). Padahal, Kakek sejatinya adalah subjek yang mengalami kemenduaan. Maksudnya, meski Kakek tidak pernah meminta imbalan apa-apa, tetapi sebenarnya Kakek begitu mengharapkan imbalan uang.

“Sekali hari aku datang pula mengupah Kakek. Biasanya Kakek gembira menerimaku, karena aku suka memberinya uang.” (Navis 2007, 141).

Asumsi bahwa Kakek mengharapkan uang sebagai imbalan dapat dilihat melalui kutipan di atas. Lebih tepatnya hal itu dapat dilihat melalui kalimat, “*Kakek gembira menerimaku, karena aku suka memberinya uang*”. Oleh karena itu, Kakek sebenarnya subjek yang mengalami kemenduaan dan subjek yang mendapati kesetaraan pasif. Sedangkan menurut Rancière, kesetaraan pasif merupakan bagian dari polis, yang mem-*policing*. Maka, kesetaraan pasif merupakan ketidaksetaraan. Dalam

hal ini, kesetaraan pasif memiliki pengertian bahwa Kakek hanya bergantung pada kebijakan masyarakat dominan tanpa berpartisipasi aktif dalam menegosiasikan dan mengontestasikan keinginannya untuk menuju suatu konsensual. Tindakan kakek akan mengimplikasikan bertahannya struktur sosial yang ada, meskipun bersifat hierarkis, baik secara sosio-kultural maupun ekonomi-politikal.

Dalam konsep teoretis Rancière—selain kesetaraan pasif—dua kutipan dialog di atas dapat berelasi dengan filsafat politik Aristotelian, yaitu parapolitik dalam bentuk yang paling primordial. Aristoteles membedakan dua kemampuan dalam diri manusia, yakni *phone* dan *logos* (Robert 2011, 35). *Phone* dimiliki oleh semua orang, sementara *logos* hanya dimiliki oleh “tuan”, pemimpin, dan tidak dimiliki oleh budak. Budak memiliki kapasitas untuk mengerti *logos* tetapi tidak memiliki kapasitas dari *logos* tersebut (Rancière 1999, 17). *Logos*, kemudian, memiliki dua fungsi utama politik: sebagai sarana hubungan sosial, dan melalui partisi, sebuah cara dalam menata masyarakat (Tanke 2011, 50). Berdasarkan hal itu, parapolitik berelasi dengan tokoh Kakek yang diperlakukan sebagai manusia yang hanya memiliki *phone* atau kemampuan untuk mengeskpresikan rasa senang dan sakit saja, tanpa memiliki *logos* yang dapat dimaknai sebagai kemampuan untuk berpikir dan berbicara. Maka dalam hal ini, Kakek dianggap tidak memiliki kemampuan berbicara untuk mengungkapkan apa yang dipikirkannya. Meminta bayaran atas jasa menggosok pisau, misalnya.

Selain itu, tokoh Kakek yang dianggap hanya memiliki *phone* dan tidak memiliki *logos* yang cukup, sebagaimana yang dimiliki oleh pemimpin, juga dimanifestasikan dalam narasi alegori yang diciptakan oleh Ajo Sidi.

“Negeri yang lama diperbudak negeri lain? Ya, Tuhanku. Sungguh laknat penjajah itu, Tuhanku. Dan hasil tanahmu, mereka yang mengeruknya, dan diangkut ke negerinya, bukan?” (Navis 2007, 147).

Kalimat pertama dalam kutipan dialog di atas mengandung hubungan antar data yang tidak dikatakan oleh data itu sendiri. Kata “*diperbudak*” dapat mengimplikasikan inferioritas yang dimiliki oleh seorang budak. Dalam hal ini, inferioritas itu adalah Haji Saleh/Kakek yang tidak memiliki kapasitas *logos* yang cukup untuk dapat berfikir

dalam mengelola kekayaan alam negerinya. Dalam parapolitik Aristoteles yang hierarkis ini, menurut Rancière kepemilikan *logos* merupakan inti yang sangat krusial, yang sangat dibutuhkan. Takdir politik yang terpenting dari manusia dibuktikan dengan sebuah tanda: kepemilikan *logos* (Rancière 1999, 2). Maka dengan kata lain, Haji Saleh/Kakek yang oleh karena tidak memiliki *logos* dianggap tidak memiliki kualifikasi untuk memerintah dengan prinsip penguasaan pengetahuan. Akibatnya, Haji Saleh/Kakek menjadi subjek inferior yang seolah-olah memang layak untuk diperbudak karena hanya memiliki *phone* sebagai ekspresi rasa senang dan sakit. Kata “*laknat*” dalam kutipan dialog tersebut dapat dijadikan acuan untuk merelasikan *phone* dan—sekali lagi—kemenduaan yang dimiliki oleh Haji Saleh/Kakek.

Kemenduaan yang dimaksud dalam hal ini adalah Haji Saleh/Kakek sebenarnya sadar akan ketidaksetaraan yang ia terima. Namun alih-alih melakukan resistensi, Haji Saleh/Kakek malah tetap menerima ketidaksetaraan itu, tetap menjadi rohaniwan yang melupakan dunia nyata, yang oleh karenanya tetap menjadi inferior, serta tunduk terhadap kekuasaan. Hal ini juga senada dengan konsep yang diusung oleh Bosteels, bahwa parapolitik menerjemahkan semua politik menjadi masalah kekuasaan dan perintah (2010, 87).

Kutipan di atas merupakan dialog antara tokoh Tuhan dan Haji Saleh/Kakek. Dalam hal ini, meskipun tokoh Kakek direpresentasikan oleh Haji Saleh, namun sebagaimana telah diperlihatkan melalui kutipan-kutipan dialog dan analisis di atas, baik Kakek maupun Haji Saleh menunjukkan kesamaan dalam identitasnya sebagai rohaniwan. Dengan kata lain, baik Kakek maupun Haji Saleh menunjukkan kesamaan dalam menyikapi kehidupan dengan tidak mementingkan hal-hal yang bersifat material. Terlebih lagi, secara kontekstual, alegori ini merupakan dongeng yang memang ditujukan kepada Kakek. Seperti juga yang telah dikemukakan pada bagian pendahuluan, bahwa A.A. Navis menciptakan RSK sebagai upaya untuk mengkritisi keadaan lingkungan sosialnya, atau sebagai upaya untuk membawa karya-karya materialisme idealistik kepada dunia yang ada saat ini dan di sini, bukan dunia surgawi yang di sana. Maka, dapat diinterpretasikan bahwa tindakan Haji Saleh juga berarti tindakan yang dilakukan oleh Kakek.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Kakek telah di-*policing* berdasarkan identitasnya. Sebagaimana diungkapkan oleh Rancière, bahwa polis didefinisikan sebagai sebuah konstitusi simbolik sosial yang esensinya terletak pada cara tertentu dalam membagi sensibilitas (Rancière 2010, 36). Maka, sensibilitas yang dimiliki Kakek menyebabkan ia dipartisi oleh praktik polis secara ajek ke dalam posisi dan fungsi sosialnya hanya untuk melakukan ibadah sebagai seorang rohaniwan.

C. MENGGUGAT REZIM PARTISI: AJO “YANG POLITIS”

Politik yang selama ini dipahami kebanyakan orang, bagi Rancière, adalah apa yang disebutnya sebagai polis. Istilah itu ia usung karena praktik politik yang umumnya terjadi kerap kali mendistribusi sensibilitas yang berujung pada ketidaksetaraan. Oleh sebab itu, menggunakan perspektif Rancière dalam membongkar suatu masalah berarti juga harus mengubah pandangan tentang pengertian politik. Bagi Rancière, politik (*the Politics/la politique*) merupakan lawan dari polis (*the Police/le politique*). Tatanan polis menetapkan individu ke posisi tertentu dalam masyarakat dan menganggap bahwa cara mereka bertingkah laku dan berpikir akan mengikuti posisinya (Davis 2010, 78). Sedangkan politik bukanlah praktik kekuasaan. Politik harus dipandang sebagai mode dari penempatan tindakan ke dalam praktik oleh subjek khusus dan diturunkan dalam bentuk nalar tertentu. Hubungan politiklah yang meleluasakan seseorang memikirkan kemungkinan dari subjek politik dan bukan sebaliknya (Rancière 2010, 27).

Apabila politik dipahami sebagai sebuah ruang yang diberi makna, maka Rancière mengatakan bahwa politik menjadi tempat di mana verifikasi terhadap kesetaraan adalah hal yang diwajibkan (1992, 59). Namun, jika pemahaman diarahkan pada sebuah tindakan, politik harus dipahami sebagai aktivitas yang memutuskan belenggu dari rezim yang hierarkis. Pemahaman tersebut menunjukkan bahwa esensi dari politik adalah upaya untuk menginterupsi dan mematahkan distribusi sensibilitas, dengan memunculkan kembali “bagian yang tak memiliki bagian” ke dalam sistem. Hal yang demikian disebut oleh Rancière sebagai “yang politis”, yang memutus belenggu polis dengan menemukan subjek baru.

Berdasarkan pengertian yang demikian, indikator atas tindakan yang politis dapat ditemui pada tokoh Ajo Sidi. Namun, alih-alih mengkritik secara langsung, Ajo Sidi justru menciptakan sebuah alegori. Fakta bahwa Ajo Sidi menciptakan alegori, pertama sekali dibuka dengan dialog antara tokoh Aku dan Kakek.

“Tiba-tiba aku ingat lagi pada Kakek dan kedatangan Ajo Sidi kepadanya. Apakah Ajo Sidi telah membuat bualan tentang Kakek? Dan bualan itulah yang mendurjatkan Kakek? Aku ingin tahu. Lalu aku tanya Kakek lagi. Apa ceritanya, Kek? Siapa? Ajo Sidi. Kurang ajar dia, Kakek menjawab. (.) Ingin tahuku dengan cerita Ajo Sidi yang memurungkan Kakek jadi memuncak. Aku tanya lagi Kakek, Bagaimana katanya, Kek?” (Navis 2007, 141–42).

Kutipan di atas menunjukkan bahwa Ajo Sidi memang benar menciptakan sebuah alegori untuk Kakek. Alegori itu mempunyai latar kejadian di akhirat, dengan Haji Saleh yang merepresentasikan tokoh Kakek. Kemudian, dalam alegori itu, kritik Ajo Sidi disampaikan melalui tokoh Tuhan.

“Kalau ada, kenapa engkau biarkan dirimu melarat, hingga anak cucumu teraniaya semua. Sedang harta bendamu kaubiarkan orang lain mengambilnya untuk anak cucu mereka. Dan engkau lebih suka berkelahi antara kamu sendiri, saling menipu, saling memeras. Aku beri kau negeri yang kaya raya, tapi kau malas. Kau lebih suka beribadat saja, karena beribadat tidak mengeluarkan peluh, tidak membanting tulang.” (Navis 2007, 148).

Cerita Ajo sidi dapat dikatakan sebagai upaya yang politis untuk mengkritik *status-quo* dan mematahkan sensibilitas dari rezim partisi yang membelenggu kehidupan Kakek. Kutipan di atas menunjukkan upaya tersebut. Secara lebih spesifik, dapat dilihat melalui kalimat “*Kenapa engkau biarkan dirimu melarat*” dan “*Kau lebih suka beribadat saja, karena beribadat tidak mengeluarkan peluh, tidak membanting tulang*”. Kritik itu dapat diinterpretasi sebagai sebuah interupsi agar Kakek tidak hanya mengambil satu bagian saja dalam hidupnya. Untuk mendapatkan kesetaraan aktif, Kakek harus berpartisipasi aktif dalam kontestasi kehidupan. Termasuk di dalamnya, bekerja, memenuhi kebutuhan materi, dan tidak memisahkan kehidupan akhirat dengan kehidupan di dunia. Dan kritik itu adalah upaya menginterupsi dan mematahkan distribusi sensibilitas yang ada, yang hierarkis. Dengan kata lain, kritik Ajo Sidi

berusaha mendefinisikan dan memunculkan kembali keberadaan Kakek yang telah dipartisi menjadi “bagian yang tak memiliki bagian”.

Gugatan atau kritik yang dilakukan oleh Ajo Sidi, dalam perspektif Rancière, dapat dikatakan sebagai disensus. Karena “yang politis” merupakan manifestasi dari disensus. Dengan kata lain, bagi Rancière “*the essence of politics is a dissensus*” (2010, 38). Chanter mengatakan bahwa Rancière mengartikan disensus sebagai konflik dunia, konflik tentang makna yang dapat dilihat, bahkan tentang ketersediaan apa yang dapat dilihat dan didengar (2018, 97). Kemudian, Rancière menegaskan bahwa disensus bukanlah konfrontasi antara kepentingan atau pendapat. Disensus adalah demonstrasi (manifestasi) dari celah dalam sensibilitas itu sendiri. Demonstrasi politik membuat terlihat apa yang tidak memiliki alasan untuk dilihat (Rancière 2010, 38). Berdasarkan pengertian yang demikian, disensus membuka celah yang tak terdamaikan antara yang politis dan polis, serta mengungkap apa yang tersembunyi akibat distribusi sensibilitas.

“Salahkah menurut pendapatmu, kalau kami, menyembah Tuhan di dunia? tanya Haji Saleh. Tidak. Kesalahan engkau, karena engkau terlalu mementingkan dirimu sendiri. Kau takut masuk neraka, karena itu kau taat sembahyang. Tapi engkau melupakan kehidupan kaummu sendiri, melupakan kehidupan anak isterimu sendiri, sehingga mereka itu kucar-kacir selamanya. Inilah kesalahanmu yang terbesar, terlalu egoistis.” (Navis 2007, 149).

Kutipan di atas mengandung dua penegasan sekaligus, yang mengarah pada disensus, yang membuka celah antara yang politis dan polis, serta mengungkap apa yang tersembunyi. Pertama, merupakan penegasan distribusi sensibilitas yang membuat Haji Saleh/Kakek menjadi subjek yang terlalu mementingkan diri sendiri, dan kehidupan dunia yang nun jauh di sana, yang oleh karenanya melanggengkan stabilitas rezim partisi yang merupakan polis. Distribusi sensibilitas itu dikonstruksi melalui wacana hukuman, yang dapat dilihat melalui kata “*kau takut masuk neraka*”. Dan hal yang demikian yang memunculkan kritik Ajo Sidi.

Sementara itu, kritik Ajo Sidi merupakan sensibilitas disensual yang memungkinkan pemberdayaan, yakni dengan membantu orang untuk memahami dan mengungkap pengalaman dari dunia yang berbeda dan

nyata, dengan memeriksa apa yang disembunyikan oleh dunia norma-norma (Robert 2011, 46). Maka, kutipan di atas juga mempertegas kritik Ajo Sidi dalam mengungkap kenyataan yang disembunyikan, yang membuka celah yang tak terdamaikan. Kritik Ajo sidi merupakan sebuah tindakan disensus sebagaimana diungkapkan Rancière (2010, 69) bahwa disensus merupakan perselisihan tentang apa yang diberikan dan tentang kerangka yang di dalamnya kita melihat sesuatu sebagai sesuatu yang terberi.

Kritik disensual Ajo Sidi dapat dilihat melalui hubungan antardata, yang dalam ini kalimat, *“Tapi engkau melupakan kehidupan kaummu sendiri, melupakan kehidupan anak isterimu sendiri, sehingga mereka itu kucar-kacir selamanya”* dengan kalimat *“Inilah kesalahanmu yang terbesar”*. Kalimat tersebut menyatakan bahwa seharusnya Kakek dapat ikut berpartisipasi aktif, tidak hanya ajek untuk melakukan ibadah, dapat berkontestasi dalam kehidupan demi kesetaraan aktif, dan mendeklasifikasi dirinya sebagai subjek yang telah dipartisi. Maka jika saja Kakek melakukan hal itu, pada gilirannya, ia akan mempengaruhi sensibilitas dan keberlangsungan kesetaraan terhadap kehidupan kaumnya dan keturunannya. Bahkan, ia juga dapat mengimplikasikan migrasi kelas pada dirinya sendiri, kaumnya, dan keturunannya.

Esensi dari kesetaraan sebenarnya bukanlah tentang seberapa banyak yang harus disatukan, melainkan tentang bagaimana mendeklasifikasi, membatalkan kealamiah tatanan yang ada, dan menggantinya dengan menghadirkan figur-figur kontroversial dari divisi (Rancière 1992, 32–33). Kesetaraan bukanlah sebuah tujuan, melainkan sebuah aksioma dari yang politik. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Ajo Sidi telah mensubjektifikasi dan merekonfigurasi subjektifitas Kakek yang bertujuan untuk mendeklasifikasi melalui kritik yang merupakan disensus. Maka, Ajo Sidi melalui tokoh Tuhan, dapat disebut sebagai subjek yang politis.

D. SIMPULAN

Teori distribusi sensibilitas mengungkapkan bahwa pada dasarnya pengklasifikasian subjek terjadi akibat praktik-praktik polis. Praktik itu mendasari diri pada prinsip identifikasi identitas (*arkhe*) tertentu untuk menciptakan partisi-partisi di dalam suatu struktur sosial. Dalam RSK,

tokoh Kakek dipartisi berdasarkan identitasnya sebagai seorang rohaniwan. Identitas itu dijadikan sensibilitas yang melegitimasi partisi tokoh Kakek menjadi “bagian yang tak memiliki bagian”. Partisi pada tokoh Kakek sesuai dengan konsep filsafat politik yang digagas oleh Plato, yaitu archipolitik. Konsep filsafat politik Plato telah menempatkan tiap-tiap subjek pada divisi-divisi tertentu, pada fungsi-fungsi sosial tertentu yang ajek dan rigid. Oleh karena itu, Kakek seolah-olah tidak memiliki bagian lain yang dapat diambilnya selain hanya melakukan ibadah. Lebih jauh, partisi yang terjadi pada Kakek juga sesuai dengan konsep filsafat politik Aristoteles, yaitu parapolitik dalam bentuknya yang paling primordial. Kakek dianggap tidak memiliki *logos* sebagai kemampuan untuk berpikir, berbicara, dan memimpin. Kakek, dalam hal ini, dianggap hanya memiliki *phone* sebagai ekspresi kesenangan dan kesakitan.

Kemudian, gugatan atas rezim partisi tersebut, datang dari tokoh Ajo Sidi. Dalam hal ini, Ajo Sidi telah melakukan sebuah tindakan politik yang disebut oleh Rancière sebagai disensus. Disensus yang dilakukan Ajo Sidi disampaikannya melalui penciptaan alegori. Cerita alegori Ajo Sidi sebagai kritik disensual, mengungkapkan kenyataan yang ada, yang selama ini disembunyikan oleh distribusi sensibilitas. Kritik itu mengungkapkan bahwa pada dasarnya Kakek juga dapat berpartisipasi aktif, berkontestasi dalam kehidupan, dan terkooptasi pada bagian lain. Maka, berdasarkan hal itu tokoh Ajo Sidi dapat disebut sebagai subjek “yang politis”, yang telah menginterupsi dan mematahkan hierarki sensibilitas, dan berupaya untuk mendeklasifikasi Kakek sebagai “bagian yang tak memiliki bagian”.

DAFTAR PUSTAKA

- Aiyub, Z. Pangaduan Lubis, dan D. Syahrial Isa. 2000. *Sejarah Pertumbuhan Sastra Indonesia di Sumatera Utara*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Badan Bahasa. t.t. “A. A. Navis (1924-2003).” *Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan*. <https://dapobas.kemdikbud.go.id/home?show=isidata&id=24>.
- Bosteels, Bruno. 2010. “Archipolitics, parapolitics, metapolitics.” Dalam Jacques Rancière: *Key Concepts*, disunting oleh Jean-Phillipe

- Deranty, 80–92. *Acumen Publishing*. <https://doi.org/10.1017/UPO9781844654727.007>.
- Bowman, Paul, dan Richard Stamp, ed. 2011. Reading Rancière. *Continuum International Publishing Group*. <https://doi.org/10.5040/9781472547378>.
- Chanter, Tina. 2018. *Art, Politics, and Rancière: Broken Perceptions*. USA: Bloomsbury Publishing Plc.
- Davis, Oliver. 2010. *Jacques Rancière*. UK: Polity Press.
- Escarpit, Robert. 2008. *Sosiologi Sastra*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Faruk. 1997. “Memasuki Dunia Imajiner: Soal Sastra Mutakhir dan Kritiknya.” *Humaniora*. <https://jurnal.ugm.ac.id/index.php/jurnal-humaniora/article/view/1910>.
- . 2014. *Metode Penelitian Sastra: Sebuah Penjelajahan Awal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- . 2015. *Pengantar Sosiologi Sastra: Dari Strukturalisme Genetik Sampai Post-Modernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kuntowijoyo. 1994. *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*. Yogyakarta: Shalahuddin Press & Pustaka Pelajar.
- Mangunwijaya, Y.B. 1988. *Sastra dan Religiositas*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- May, Todd. 2008. *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Moleong, Lexy. 2007. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Navis, A. A. 2007. *Robohnya Surau Kami*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Noer, Deliar. 1996. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: PT Pustaka LP3ES Indonesia.
- Rancière, J. 1992. *Politics, Identification, and Subjectivization*. The MIT Press.
- . 1999. *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: the University of Minnesota Press.
- . 2010. *Dissensus on Politics and Aesthetics*. London: Continuum International Publishing Group.

- Rancière, Jacques. 2013. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. Disunting & diterjemahkan oleh Gabriel Rockhill. USA: Bloomsbury Academic.
- Robert, Robertus. 2011. “Yang-Politis, Yang-Estetis, dan Kesetaraan Radikal: Etika Politik Jacques Ranciere.” Dalam *Empat Esai Etika Politik*. Jakarta: Komunitas Salihara.
- Stanton, Robert. 2012. *Teori Fiksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Tanke, Joseph J. 2011. *Jacques Rancière: An Introduction Philosophy, Politics, Aesthetics*. London: Continuum International Publishing Group.
- Yusra, Abrar. 1994. *Otobiografi A.A Navis: Satiris dan Suara Kritis dari Daerah*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.