

# JURNAL KOMUNIKASI

---

---

Volume 4, Nomor 1, Oktober 2009

ISSN 1907-848X

Halaman 01 - 102

---

---

## DAFTAR ISI

### Editorial

**Netralitas dan Keseimbangan Pemberitaan Surat Kabar Daerah  
dalam Pilkada DIY 2005 Tahap Kampanye Terbuka  
(Analisis Isi Harian Kedaulatan Rakyat dan Kompas Yogya)**

*Anang Hermawan*

(01 - 24)

**Mengupayakan Manajemen Media Massa yang Menghargai Jurnalis**

*Bambang MBK*

(25 - 38)

**Benturan Kepentingan dalam Manajemen Berita Televisi**

*Mite Setiansah*

(39 - 50)

**Literasi Media Keluarga Desa**

*Diyah Hayu R.*

(51 - 62)

**Blog: Menuju *Virtual Public Sphere*?**

*Muzayin Nazaruddin*

(63- 72)

**"Online Culture"**

*Luthfi Adam*

(73 - 84)

**Perempuan dalam Narasi Pascakolonial  
(Novel *Bekisar Merah* Karya Ahmad Tohari)**

*Anhar Widodo*

(85 - 94)

**Tentang Judul Itu...  
(Menyoal "Matinya" Ilmu Komunikasi)**

*Iwan Awaluddin Yusuf*

(95 - 102)

## Perempuan dalam Narasi Pascakolonial (Novel *Bekisar Merah* Karya Ahmad Tohari)

Anhar Widodo<sup>1</sup>

### Abstract

*A novel can be seen as "a text in the contexts". So do Bekisar Merah by Ahmad Tohari, a distinctive Indonesian novelist. This article tries to present a critical reading of Bekisar Merah through post-colonialism perspectives, especially regarding to gender issue that was represented from the novel. How does the representation of women in that novel, and its relation to the social condition? That is the major question that would be answered in this article.*

### Keywords:

*Feminism, gender studies, post-feminism, post-colonialism.*

### Pendahuluan

"Bekisar, unggas elok hasil kawin silang antara ayam hutan dan ayam biasa sering menjadi hiasan rumah orang-orang kaya. Dan, adalah Lasi yang berayah bekas serdadu Jepang; kulitnya yang putih dan matanya yang khas membawa dirinya menjadi bekisar untuk hiasan sebuah gedung dan kehidupan megah seorang lelaki kaya di Jakarta. Lahir dalam keluarga petani gula kelapa sebuah desa di pedalaman, Lasi terbawa arus sejarah hidupnya sendiri dan berlabuh dalam kemewahan kota yang tak pernah terbayangkan sebelumnya. Lasi mencoba menikmati kemewahan itu dan rela membayarnya dengan kesetiaan penuh pada Pak Han, seorang suami tua yang sudah lemah. Namun, Lasi gagap ketika menemukan nilai perkawinannya dengan Pak Han hanya sebuah keisengan, main-main, longgar, dan di mata Lasi sangat ganjil.

Dalam kegelapan itu Lasi bertemu dengan Kanjat, teman sepermainan yang sudah jadi lelaki matang. Lasi ingin Kanjat menolongnya seperti dulu ketika keduanya masih sama-sama bocah. Lasi ingin Kanjat membebaskan dirinya dari kurungan bekisar di rumah Pak Han. Tetapi Kanjat sibuk sendiri dengan kegiatan kemasyarakatan dalam upaya memperbaiki kehidupan para petani gula kelapa. Maka Lasi harus bisa memutuskan sendiri mau menjadi bekisar dalam kurungan kehidupan kota yang makmur tetapi ganjil atau terbang untuk membangun kembali dunianya sendiri yang sudah lantak. Pada titik inilah Lasi merasa berdiri di simpang jalan yang sangat membingungkan."<sup>2</sup>

Membaca rangkuman di sisi belakang novel *Bekisar Merah* karya Ahmad Tohari ini, saya menemukan narasi singkat tentang Lasi yang berayah Jepang dan beribu Jawa. Masalah sebenarnya telah dimulai dengan cerita pada saat "Lasi kecil" sering diolok-olok

<sup>1</sup> Mahasiswa pascasarjana pada Program Kajian Budaya dan Media, Sekolah Pascasarjana UGM, Yogyakarta.

<sup>2</sup> Dikutip dari sampul belakang Novel *Bekisar Merah* karya Ahmad Tohari, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, cetakan kelima, Agustus 2005

oleh teman sebayanya sebagai “Lasipang” meskipun nama sebenarnya adalah Lasiyah. Ya, Lasipang, Lasi si anak Jepang yang kehadirannya—kelahiran dan keberadaan dia di masyarakat desa Karangsoaga—tidak diharapkan, baik oleh orang-orang setempat, maupun oleh dirinya sendiri. Mungkin kita tidak akan membayangkan jika yang lahir sebagai keturunan Jepang adalah seorang anak laki-laki—dan sudah barang tentu, cerita dalam novel ini mungkin tidak akan menjadi lebih menarik karena tanpa konflik yang bersumber dari persoalan-persoalan gender—yang biasanya membelit kaum perempuan dan bermuara pada persoalan konflik sosial karena sebab jenis kelamin.

Tanda tanya besar mengapa dirinya (secara fisik: kulit putih, postur tinggi, mata sipit, rambut lurus) berbeda dengan kebanyakan perempuan di desa itu, siapa sebenarnya ayah kandungnya: benarkah ibunya hamil karena diperkosa serdadu Jepang, dimanakah orang Jepang itu sekarang? Sejumlah pertanyaan itu telah membawa Lasi dalam cerita hidup khas masyarakat pascakolonial yang selalu ambivalen: keinginan untuk menolak kolonialisme di masa lalu dan ketidakmampuan menghindari ketergantungan pada sejarah kolonialitas.

Membaca selengkapnya novel tulisan Ahmad Tohari ini, saya berusaha untuk mengaitkannya dengan sejarah (perempuan) dalam kolonialisme dan pascakolonialisme. Spivak menegaskan, baginya pertanyaan tentang “siapa yang harus bicara?” adalah tidak kurang krusial daripada “siapa yang akan mendengarkan?” (dalam Daring [ed.], 1993: 194). Barangkali demikian yang menjadi ‘pesan’ Ahmad Tohari menulis kisah “Bekisar Merah”. Sama dengan Spivak, Ahmad Tohari akan bicara untuk dirinya sebagai bagian dari orang-orang di Dunia Ketiga, masyarakat pascakolonial.

Lasi, perempuan, tokoh utama dan sekaligus sang “Bekisar Merah” itu sendiri, dalam narasi Tohari sepertinya juga menempatkan diri sebagai orang yang mengambil peran untuk bicara kepada dirinya sendiri, dengan kesadaran sebagai orang dari Dunia Ketiga, sekaligus “korban tak berdosa” kolonialisme. Dalam kisah selanjutnya kita akan menemukan banyak hal, mengapa perempuan tidak mampu lepas dari bayang-bayang laki-laki. Bagi Spivak mengambil posisi sebagai orang Dunia Ketiga memberikan kekuatan penting bagi mobilisasi politik (perempuan) dewasa ini.

### **Soal Perempuan dan Gender**

Problem gender yang menjadi diskursus para feminis pada dasawarsa terakhir meliputi peran gender (*gender role*), kesetaraan gender (*gender equality*), dan ketidakadilan gender (*gender inequality*) (Suhendi, 2006: 13). Lebih jauh, Didi Suhendi mengulas, diskursus problem itu tidak terletak pada perbedaan maskulinitas dan feminitas (*gender difference*), tetapi terletak pada suatu kenyataan bahwa perbedaan itu melahirkan sebuah perlakuan yang timpang, yakni yang disebut dengan ketidakadilan gender (Suhendi, 2006: 13). Walaupun ketidakadilan gender dialami oleh kedua jenis kelamin, kaum perempuan sering menjadi korban yang utama.

Perempuan berada dalam subordinasi laki-laki karena konstruksi masyarakat kita secara kultural dan ideologi mengamini dan melanggengkan patriarki. Tidak sedikit alasan kultural memberikan legitimasi perlakuan tidak adil terhadap perempuan (Suhendi, 2006: 14). Alasan-alasan tersebut, demikian Didi melanjutkan, didoktrinkan

melalui berbagai pranata sosial dan tradisi yang sudah mendarah daging dalam kesadaran masyarakat.

Rasionalisasi kultural membuat perempuan mengidap sesuatu yang oleh Collete Dowling disebut sebagai *Cinderella Complex*, yaitu suatu jaringan rasa takut yang sangat mencekam, sehingga kaum perempuan merasa tidak berani dan tidak bisa memanfaatkan potensi otak dan daya kreativitasnya secara total (dalam Suhendi, 2006: 15). Lerner, sebagaimana dikutip Didi Suhendi, menguatkan, bahwa mitos *Cinderella* dewasa ini terus hidup di bawah keperkasaan ideologi patriarki, yakni ideologi yang di dalamnya terkandung pandangan bahwa laki-laki dominan atas perempuan dan anak-anak dalam keluarga dan masyarakat.

Feminisme dan ideologi gender yang diterapkan di Indonesia, menurut Farah Wardani, terbangun dari adaptasi model yang berasal dari Barat, terutama dalam hal resistensi terhadap sistem patriarki yang telah berakar di struktur sosial Eropa sejak dulu<sup>3</sup>. Namun, Farah Wardani menggarisbawahi, sejauh mana dialog akan hal ini berkembang dan diaplikasikan secara kontekstual masih harus dipertanyakan, dan itu pun tak dapat dilakukan tanpa melihat dan mengkaji kembali perjalanan praktik dan wacana gender yang telah dikembangkan di Barat. Gagasan ini menjelaskan bahwa konsep feminisme dan ideologi gender yang kita wacanakan tidak bisa *taken for granted* (diambil apa adanya) dari konsep yang dikembangkan di Barat.

Dengan melihat lokus gender yang telah berjalan dan sejarah perjuangan perempuan di Indonesia (pascakolonial), praktik-praktik perlawanan terhadap ideologi patriarki perlu lebih variatif dari berbagai aspek dan lini kehidupan masyarakat, alih-alih menghindari jebakan misoginis yang selalu memerangkap perempuan dalam ketidakberdayaan di hadapan laki-laki.

Pada perkembangan selanjutnya, berkembangnya wacana postmodernisme dan poststrukturalisme, menggiring feminisme ke taraf lebih lanjut, seperti apa yang disebut sebagai postfeminisme. Postfeminisme ini tidak bisa dicatat sebagai hanya bergelut pada masalah 'ke-perempuan-an' atau mewakili kaum perempuan saja, tetapi juga pada akhirnya ia menjadi bagian yang sangat berinterrelasi terhadap postmodernisme dan poststrukturalisme itu sendiri. Ia menjadi kesatuan kerangka wacana yang sangat dialektis dalam mempermasalahkan gender secara luas, dengan pembedahan mulai dari perspektif semiotika, linguistik, cultural studies, postkolonialisme, dan sebagainya, dengan para penyusun teori seperti Julia Kristeva, Luce Irigaray, Helena Cixous, Gayatri Spivak dan lain-lain.<sup>4</sup>

Tulisan ini mencoba menuliskan persoalan gender dalam perspektif postkolonialisme sebagai alternatif kemungkinan pembacaan narasi sastra sebagai media 'perjuangan' perempuan membebaskan dirinya dari dominasi ideologi patriarki.

---

<sup>3</sup> Lebih jauh lihat artikel Farah Wardani, "Perempuan sebagai Tanda (Dekonstruksi Gender dalam Teks dan Praktik Seni Rupa)", dalam *Bentara: Esei-esei 2004*, Penerbit Buku Kompas, Jakarta, 2004, hal. 360-361.

<sup>4</sup> Tertuang dalam artikel Farah Wardani, "Perempuan sebagai Tanda (Dekonstruksi Gender dalam Teks dan Praktik Seni Rupa)", dalam *Bentara: Esei-esei 2004*, Penerbit Buku Kompas, Jakarta, 2004, hal. 361.

## **Membaca Bekisar Merah**

Beberapa rujukan tulisan ini menggunakan istilah “poskolonial” atau “postkolonial” untuk menggantikan kata “pascakolonial”. Barangkali, jika ketiganya ditemui dalam tulisan ini, semuanya saya maksudkan dalam bingkai teks dan konteks yang sama, tanpa saling melebihkan dan mengurangi.

Edward Said, sebagaimana disitir Melani Budianta, meletakkan dua dasar penting yang kelak dikembangkan dalam teori-teori pascakolonial (2006: 17). Dasar pertama adalah dikotomi dari oposisi biner antara Barat dan Timur, antara Penjajah dan Terjajah sebagai pusat perhatian. Dasar kedua adalah sifat anggitan (*constructedness*) dari dikotomi tersebut. Identitas budaya, menurut Said, bukanlah suatu kenyataan yang baku melainkan suatu gambaran yang diciptakan dan dibangun oleh berbagai bentuk narasi, teks, dan dikuatkan oleh lembaga tradisi dan praksis.

*Bekisar Merah* menggunakan oposisi biner itu, dalam dan dengan masyarakat di luar konteks Desa Karangsoaga sebagai *setting* utama cerita tersebut. Oposisi biner yang terbangun dalam konstruksi sosial masyarakat setempat utamanya adalah soal kaya dan miskin, laki-laki dan perempuan, serta terpelajar dan tidak bersekolah. Kaya-miskin terbangun dalam wacana antara Pak Tir sebagai orang paling kaya di desa, dan sekaligus satu-satunya juragan (tengkulak) gula merah, dan masyarakat secara luas—termasuk di dalamnya Lasi, dan keluarganya—sebagai orang yang sangat tergantung pada *welas asih* Pak Tir untuk berkenan membeli gula merah buatan mereka dengan harga yang wajar.

“Seorang penyadap sudah terbiasa bermimpi tentang harapan yang tinggal harapan. Mereka, para penyadap, punya harapan mendapatkan harga gula seimbang dengan harga beras; sebuah harapan yang bersahaja namun jarang menjadi kenyataan. Berapa harga gula, adalah pertanyaan sehari-hari para penyadap. Celaknya mereka selalu cemas ketika menanti jawabnya. Harga gula adalah pertanyaan kejam yang tak pernah mempertimbangkan betapa besar risiko yang harus dihadapi para penyadap. Suami bisa jatuh dan istri terperosok ke dalam tengguli mendidih. Untuk kedua resiko ini nyawalah yang menjadi taruhan. Tetapi harga gula jarang mencapai tingkat harga beras.” (48)

Orang kaya selalu identik dengan istilah semena-mena, sombong, angkuh, egois, dan mau menang sendiri, sedangkan orang miskin selalu terjatut utang, pasrah, *nrimo*, tidak (boleh) macam-macam, tidak punya *bargaining position* (posisi tawar) yang seimbang di hadapan orang kaya. Maka mimpi utama orang miskin adalah menjadi kaya dan mengubah semua yang disandangnya dengan gaya orang kaya. Inilah yang pada akhirnya akan dinikmati oleh Lasi.

Laki-laki dan perempuan terstruktur sedemikian rupa, sehingga terbangun pemahaman bahwa memanjat pohon kelapa untuk mengambil nira—sebagai bahan utama gula merah—menjadi urusan laki-laki. Sebaliknya, memasak nira menjadi gula merah dan menjualnya hingga mendapatkan sejumlah uang adalah urusan perempuan. Jenis kelamin menjadi konstruksi gender dan menempatkan masing-masing pada posisi dan tanggung jawab, antara publik dan domestik.

Posisi Lasiyah, sebagai tokoh utama dalam *Bekisar Merah*, dan kisah selengkapnya tentang perempuan yang tidak berdaya dihadapan laki-laki menjelaskan tentang pihak laki-laki yang dominan dan perempuan yang tersubordinasi. Apakah ini merupakan anggitan Ahmad Tohari semata, atau memang yang sebenarnya terjadi dalam masyarakat demikian? Saya lebih sepakat pada yang kedua.

Terpelajar dan mereka yang tidak sekolah direpresentasikan oleh sosok Kanjat dan Lasi. Kanjat dengan status sebagai laki-laki, anak orang kaya, secara arbitrer diposisikan sebagai bagian dari kaum yang berhak mendapatkan pembelajaran secara formal yang bernama sekolah. Lasi adalah seorang anak yang cerdas, tetapi karena dia perempuan dan bukan dari keturunan orang kaya, maka sekolah sampai ke jenjang perguruan tinggi seperti apa yang dinikmati Kanjat adalah sebuah kemustahilan yang lain.

Oposisi biner antara dalam dan luar masyarakat terstruktur sebagai kami dan *liyan*, dalam hal ini sebenarnya direpresentasikan dalam relasi antara Lasi dengan Pak Handarbeni, yang menjadi suaminya dengan cara yang dia tidak mengerti. Cerita sebelumnya, Lasi minggat dan menuntut cerai dari Darsa, suami pertamanya yang tidak memberikan apapun kecuali sakit hati karena selingkuh dengan perempuan lain, anak seorang dukun pijit yang telah menyembuhkan sakit kelaminnya.

Cerita tentang selingkuhnya Darsa dengan si anak dukun pijit dengan skenario dijebak dalam kamar—dengan alasan untuk menguji kesembuhan alat kelaminnya—juga menjadi cerita lain, bahwa status menjadi suami (baca: laki-laki) adalah kekuatan lain seorang laki-laki. Bagian cerita itu juga menegaskan bahwa bagaimanapun laki-laki lebih unggul dari perempuan, bahkan dalam keadaan sakit sekalipun.

Oposisi biner antara Lasi dan dan Pak Handarbeni ini sebenarnya dapat mewakili relasi antara 'orang desa' dan 'orang kota', dengan berbagai latar belakang struktur sosial budaya yang berbeda. Gambar ringkasnya, jika orang desa pergi ke kota, dia akan menjadi 'hamba' bagi orang kota. Sebaliknya, jika orang kota datang ke desa, dia akan menjadi 'raja' atau 'penjajah' bagi orang kota. Desa selalu menjadi posisi yang kalah dan terpinggirkan. Menyitir Spivak, inilah bentuk lain dari subalternitas.

“Lasi terkejut oleh pertanyaan yang sama sekali tidak diduganya. Wajah Lasi merona. Dan ia hanya bisa mengangguk kaku untuk menjawab pertanyaan itu. Dari cara Pak Han memandang, Lasi sadar bahwa tamu itu adalah lelaki yang ingin melihat perempuan berkimono seperti yang dikatakan Bu Lanting. Lasi bertambah gagap. Tetapi Handarbeni malah senang. Ia menikmati kegagapan perempuan muda di depannya [...] Lasi mengangguk lagi. Dan menunduk. Bermain dengan jemari tangan yang kukunya bercat merah saga. Dan dengan sikap Lasi itu Handarbeni malah punya kesempatan lebih leluasa memandang bekisar yang akan dibelinya. Bahkan, Handarbeni tiba-tiba mendapatkan kesenangan aneh karena merasa menjadi kucing jantan yang sangat berpengalaman dan sedang berhadapan dengan tikus betina yang bodoh dan buta. Handarbeni amat menikmati kepuasan itu karena dia terlalu biasa menghadapi tikus-tikus berpengalaman tetapi malah selalu merangsang-

rangsang ingin diterkam. Atau Handarbeni sering merasa seperti disodori pisang yang sudah terkupas; tak ada sisi yang tersisa sebagai wilayah perburuan atau tempat rahasia keperempuanan masih tersimpan. Pisang-pisang yang kelewat matang yang kadang menyebalkan.” (181-182)

Kalimat 'dan ia hanya bisa mengangguk kaku untuk menjawab pertanyaan itu' adalah bentuk ketidakberdayaan perempuan, atau masyarakat *subaltern* secara luas menghadapi kekuasaan patriarkal, laki-laki yang berkuasa karena posisi dan kekayaannya. Relasi laki-laki (Pak Han) dan perempuan (Lasi) dalam kutipan tersebut juga menjelaskan betapa dominasi patriarki telah mensubordinasi perempuan dalam titik paling rendah karena selalu saja perempuan dihadapan laki-laki hanya diukur dari soal-soal yang bersifat fisik: dianggap seperti tikus betina yang bodoh dan buta atau tikus yang siap diterkam, atau pisang yang sudah terkupas.

Studi-studi pascakolonial telah disibukkan oleh isu-isu hibriditas, creolisasi, *mestizaje*, keantaraan, diaspora, dan keambangan (liminalitas), oleh mobilitas dan persilangan-persilangan gagasan dan identitas yang ditimbulkan oleh kolonialisme (Loomba, 2003: 223). Robert Young mengingatkan kita bahwa suatu hibrid itu secara teknis adalah persilangan antara dua spesies yang berbeda sehingga istilah “hibridisasi” mengingatkan kepada gagasan botanis tentang pencangkokan antarspesies dan “kosakata ekstrem kanan Victorian” yang menganggap berbagai ras sebagai spesies-spesies yang berbeda (1995: 10). Namun, dalam teori pascakolonial, hibriditas dimaksudkan untuk mengingatkan kepada semua cara dalam mana kosakata ini ditentang dan dihancurkan (Loomba, 2003: 223).

Teori pascakolonial memberikan paradigma, metode, dan alat-alat bantu untuk memahami hubungan-hubungan kekuasaan yang barangkali kurang bisa dikaji dengan teori lainnya. Namun, perangkat dasar teori ini, yakni oposisi biner dan hubungan kekuasaan yang antagonistik, dapat menjadi jebakan yang mengarah pada eksklusivisme, esensialisme, atau pembalikan represi, pengulangan dari kecenderungan yang justru menjadi sumber kritikan para pelopor teori pascakolonial (Budianta, 2006: 31).

“Ya. Maka Lasi mulai belajar menikmati dunianya yang baru, berusaha yakin bahwa dirinya memang cantik dan pantas menjadi bagian dari kehidupan orang-orang kaya, dan semua itu adalah *pandum* yang tak perlu ditolak. Jadi, Lasi bisa merasa benar-benar senang ketika misalnya, suatu kali diajak Handarbeni terbang ke Bali. Atas desakan Handarbeni, Lasi pun akhirnya bersedia terjun ke kolam dalam sebuah hotel mewah di sana dengan pakaian renang yang tipis dan sangat ketat. Handarbeni tertawa-tawa di pinggir kolam. Banyak mata lelaki menatap Lasi, dan lama kelamaan Lasi merasa nikmat jadi pusat perhatian banyak lelaki. (265)

Penjajahan laki-laki (Handarbeni) kepada perempuan (Lasi) ternyata menjadi kenikmatan lain yang pantas disyukuri karena ternyata tidak semua orang dapat menikmati fasilitas 'keterjajahan' yang membahagiakan. Bagaimana tidak, Lasi tidak perlu melakukan apapun—seperti saat dia masih hidup di desa di lingkungan masyarakat miskin penyadap kelapa—untuk setiap kesenangan yang dia nikmati saat ini. Hanya perlu menjadi istri kesekian bagi Handarbeni yang bahkan secara fisik sudah tidak punya kemampuan layaknya suami yang normal. Jadi, dominasi laki-laki terhadap posisi perempuan yang tersubordinasi terkadang menjadi kesadaran lain yang ambivalen.

Dalam komentarnya terhadap *Black Skin, White Mask*-nya Frantz Fanon, seorang kritikus poskolonial, Homi Bhabha, menyatakan bahwa memori merupakan jembatan yang penting dan kadang berbahaya antara kolonialisme dan persoalan identitas kultural (dalam Ghandi, 2006: 12). Inilah yang membayangi hidup Lasi, antara menjadi orang miskin di desa Karangsoga atau menjadi orang kaya di Jakarta. Padahal, sebenarnya dia tahu apa yang seharusnya dipilih atau menjadi panggilan jiwanya. Lasi pada akhirnya adalah perempuan yang bingung dengan identitas kulturalnya. Alih-alih menemukan siapa sebenarnya dirinya, ia malah menjadi semakin jauh terperosok dalam liku hidup yang semakin tidak pasti.

Ketidapastian itu juga terungkap dalam dialognya dengan Kanjat, laki-laki yang sebenarnya dia harapkan menjadi 'dewa penolong', tetapi ternyata dia lebih menyukai kesibukan memperjuangkan nasib masyarakat desanya yang miskin. Sikap laki-laki yang tidak mau peduli dengan kondisi dan nasib perempuan menjelaskan bagaimana posisi perempuan yang dianggap 'tidak ada' di hadapan laki-laki.

Dalam pelbagai momennya yang lebih reflektif, kajian poskolonial merespons kebutuhan ini dengan mempostulatkan dirinya sebagai suatu upaya teoritis untuk memahami kondisi kesejarahan partikular. Teori ini mungkin disebut 'poskolonialisme' dan kondisi yang dirujuknya lebih tepat disebut dengan gagasan 'poskolonialitas'. Apapun kontroversi yang terjadi di seputar teori itu, nilainya harus dilihat dalam kemampuannya untuk mengonseptualisasikan kondisi kompleks yang menyertai akibat buruk pendudukan kolonial (Ghandi, 2006: 5).

Kanjat adalah figur lain dalam *Bekisar Merah*, yang berperan sebagai orang yang sadar kepada lingkungan masyarakatnya. Kesadaran yang terbangun karena dia tidak merasakan miskin, tentu saja karena dia adalah anak Pak Tir, si tengkulak gula merah. Karena kekayaan orang tua, dia dapat belajar sampai perguruan tinggi, memiliki kesadaran yang cukup untuk memberi kontribusi pada 'pemberdayaan' masyarakat. Namun, ia tidak punya kekuatan yang mumpuni untuk mengubah kultur masyarakat terjajah dan dimiskinkan oleh struktur budaya yang mengungkungnya. Bisa saja kesadaran sejarah yang muncul dari Kanjat adalah semu—dan memang sebuah utopia—karena dia memang tidak pernah menikmati kemiskinan sebagaimana halnya Lasi, Darsa, Mukri, Pardi dan semua orang di Karangsoga yang lain.

“Saya, sih sampai kapan pun tetap anak Karangsoga. Saya selalu merasa kaum penyadap di sana adalah sanak famili saya sendiri. Jadi kepahitan hidup mereka adalah keprihatinan dan beban jiwa saya, beban yang tak ringan [...] Karena,

sementara saya bisa merasakan kesusahan mereka, saya boleh dibilang tak mampu berbuat sesuatu. Pak, mungkin perasaan saya salah. Namun, memang saya merasa dalam kondisi kehidupan yang dikuasai oleh perekonomian pasar bebas seperti sekarang, segala keterpihakan terhadap kehidupan pinggiran kurang mendapat dukungan. Malah, jangan-jangan obsesi saya untuk membantu para penyadap merupakan sesuatu yang sia-sia. Seperti pernah saya katakan dulu, jangan-jangan nanti ada orang yang menyebut saya Don Kisot.” (245)

Pada prinsipnya, amnesia poskolonial merupakan gejala adanya dorongan untuk swapenciptaan sejarah atau kebutuhan untuk memulai awal baru, untuk menghapus pelbagai kenangan menyakitkan tentang subordinasi kolonial (Ghandi, 2006: 5). Keterjajahan secara ekonomi, dan ketergantungan masyarakat Karangsoga hanya pada pohon kelapa, menjadi satu kekhawatiran tersendiri bagi Kanjat. Tidak demikian halnya dengan orang lain, tidak juga bagi Pak Tir dan Bu Tir sebagai orang tuanya. Usaha untuk memulai awal baru mendapatkan tentangan dari masyarakat yang telah yakin bahwa kemiskinan mereka adalah bagian dari skenario besar Tuhan: pasti ada hikmah di balik musibah.

Tidak ada pahlawan yang harus mati. Tidak ada penjahat yang bersuka-cita. Tidak ada tokoh yang tidak memainkan peran apapun. Inilah barangkali yang oleh Spivak, mengadopsi konsep Derrida, disebut sebagai Dekonstruksi (dalam Morton, 2008: 10 & 68). Semua bagian dari “Bekisar Merah” ini menjadi dirinya sendiri. Kanjat yang terobsesi pada Lasi dan Karangsoga akhirnya tidak mendapatkan apapun. Atau Lasi yang berharap pada “kemurahan hati” Kanjat untuk keluar dari “rumah bekisar”nya Pak Handarbeni, tetap saja menikmati sebagai dua pribadi yang berlawanan, orang desa yang hidup di kota atau orang kota yang pulang ke desa. Atau Darsa, bagaimana akhir nasib mantan suami Lasi ini dengan Sipah dan bayinya. Semua menjadi dan membangun dunianya sendiri.

## Penutup

Benang merah dari pembacaan *Bekisar Merah* karya Ahmad Tohari menemukan sejumlah fenomena yang menjadi klasik pada perempuan yang selalu menjadi korban utama persoalan gender dalam masyarakat patriarki.

Intinya, Lasi menemukan sejumlah masalah, khas perempuan pascakolonial. *Pertama*, sebagai seorang perempuan desa biasa dia ingin hidup normal seperti teman-teman perempuan yang lain. Menjadi dilema karena Lasi “berbeda” dengan perempuan lain. Hati dan pikirannya, mungkin tulen seperti kebanyakan perempuan di desanya, tetapi fisiknya telah menjadikan dia sebagai *liyan* bagi kebanyakan orang di sekitarnya. *Kedua*, karena dia menjadi *liyan*, berbeda dengan perempuan yang lain, asumsi tentang perempuan yang tinggi, putih, mata sipit, alis tebal, rambut lurus, telah menjadikan Lasi, perempuan itu, sebagai ruang kontestasi para lelaki untuk mendapatkan “cinta”, dalam pengertian paling dangkal, fisik, dan seksual. *Ketiga*, Lasi menjadi objek ekonomi saat dia “dijual” kepada seorang pengusaha kaya, mantan tentara, oleh “orang tua angkatnya” di Jakarta.

*Keempat*, perpindahan status, mobilitas sosial Lasi secara vertikal dan horisontal, telah menjadikan perempuan itu berubah sama sekali. Miskin jadi kaya, tidak terawat menjadi sangat terjaga, tertindas menjadi merdeka, dulu terbeli sekarang menjadi pembeli, dulu “budak” sekarang jadi “ratu”. Perubahan ini tidak sepenuhnya menjadi benar dalam pandangannya sebagai perempuan dan pandangan orang lain (Kanjat, laki-laki) karena sebenarnya hal tersebut memang bukan pilihannya, meski pada sebagian hal dia tidak pernah bermimpi mampu mendapatkannya. *Kelima*, sifat ketergantungan perempuan ternyata juga menghinggapi “diri” Lasi secara fisik dan psikis. Dituliskan bagaimana Lasi meminta kepada Kanjat untuk membawanya pergi dari kehidupannya dengan Pak Han, terserah Kanjat mau membawanya kemana saja dan hidup dengan cara yang bagaimanapun.

Pada tahun 1985 Gayatri Spivak mengemukakan kebutaan ras dan kelas yang terjadi di dunia akademik Barat dengan mengajukan pertanyaan, “Dapatkah *subaltern* berbicara?” (Spivak, 1985). Penjelasan yang dimaksud Spivak dengan ‘subaltern’ adalah subjek yang tertekan, para anggota ‘kelas-kelas subaltern’-nya (lihat Gramsci, 1987). Atau, secara lebih umum, mereka yang berada di ‘tingkat inferior’. Pertanyaan Spivak ini mengikuti karya yang dimulai pada awal 1980-an oleh sekelompok intelektual yang sekarang dikenal sebagai kelompok *Subaltern Studies* (Gandhi, 2006: 1).

Inilah sebenarnya yang menjadi inti gagasan *Bekisar Merah* Ahmad Tohari. Masyarakat Karangsoga adalah bagian dari dunia pascakolonial yang tidak mungkin lagi bersuara, kecuali ada orang seperti Ahmad Tohari yang mencoba melakukan artikulasi dan agregasi ide dan gagasan. Setidaknya, kisah yang hampir menjadi nyata dalam bagian hidup bangsa ini dapat menjadi telaah kritis untuk mereka yang punya kekuatan dan kewenangan melakukan perubahan. Atau, bagi mereka yang mendapatkan kesempatan untuk berbagi pengalaman dalam ‘memberdayakan’ orang-orang seperti mereka yang tinggal di Karangsoga.

### Daftar Pustaka

- During, Simon. 2005. *Cultural Studies: A Critical Introduction*. New York: Routledge.  
\_\_\_\_\_. (Ed.). 1993. *The Cultural Studies Reader*. London: Routledge.
- Gandhi, Leela. 2006. *Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat* (terjemahan). Yogyakarta: Qalam.
- Kristanto, JB (Ed.). 2004. *Bentara Esei-esei 2004*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Lomba, Ania. 2003. *Kolonialisme/Pascakolonialisme* (terjemahan). Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Majalah *BASIS* No 11-12, Tahun ke-55, November-Desember 2006.
- Morton, Stephen. *Gayatri Cakravorty Spivak: Etika, Subaltern, dan Kritik Penalaran Poskolonial* (terjemahan). Yogyakarta: Pararaton.
- Suhendi, Didi. 2006. *Srintil dalam Belunggu Gender: Menyingkap Kekerasan Dunia Ronggeng*. Yogyakarta: Alief Press.
- Tohari, Ahmad. 2005. *Bekisar Merah*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

