Retorik • *Vol. 11(2), 2023*
DOI: 10.24071/ret.v11i2.6126
p-ISSN: 1412-6932
e-ISSN: 2549-2225

Antonio José Bolivar adalah Kita: Citra Subjek Pascakolonial dalam Novel Terjemahan *Pak Tua yang Membaca Kisah Cinta* karya Luis Sepúlveda

Ivo Trias Julianno
Magister Kajian Budaya, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, Indonesia
e-mail: ivotrias.j@gmail.com

Abstrak

Pak Tua yang Membaca Kisah Cinta merupakan novel karya Luis Sepúlveda yang diterjemahkan dan diterbitkan untuk pertama kalinya di Indonesia oleh Marjin Kiri pada akhir 2005. Novel dengan judul asli *Un viejo que leía novelas de amor* merupakan produk kanon sastra Amerika Latin yang terbit pada 1989. Alur dalam novel menggambarkan dengan jelas bagaimana situasi masyarakat pascakolonial di Amerika Latin. Sayangnya, pembacaan pascakolonial sangat minim dilakukan terhadap teks novel terjemahan ini. Padahal pada konteks pascakolonial, kerja penerjemahan teks tidak bisa dianggap sebagai pekerjaan yang asal pilih, manasuka, bahkan tanpa muatan politis di balik layar. Apalagi jika teks yang diterjemahkan berasal dari negara-negara dunia ketiga dan/atau bekas terjajah. Penerjemah tentu akan memiliki alasan fundamental dalam memilah dan memilih sebuah teks (sastra pascakolonial) yang hendak diterjemahkan. Demikian akhirnya saya memutuskan untuk melakukan alternatif pembacaan yang bisa digunakan pada novel terjemahan ini dengan menggunakan konsep hibriditas Homi K. Bhabha. Di sisi lain, saya pun ingin melihat sejauh mana Luis Sepúlveda menggambarkan fenomena pascakolonial pada masyarakat Amerika Latin sebagai masyarakat bekas terjajah yang terepresentasikan melalui konflik-konflik dalam novelnya. Sebab realitas dalam novel adalah realitas yang dialami Luis Sepúlveda sewaktu melakukan ekspedisi bersama UNESCO selama tujuh bulan di wilayah masyarakat adat Suku Shuar di Ekuador. Artinya, membaca novel *Pak Tua yang Membaca Kisah Cinta* berarti membaca bagaimana pengarang memposisikan dirinya sebagai *the other* dalam institusi kebudayaan yang berbeda. Lalu memahami dua konteks tersebut berarti kita mencoba untuk menyadari seperti apa kondisi masyarakat kita di Indonesia, sebagai sesama masyarakat pascakolonial.

Kata kunci: hibriditas, mimikri, subjek hibrid, subjek bekas terjajah, sastra pascakolonial

Antonio José Bolivar is Us: Image of the postcolonial subject in Luis Sepúlveda's The Old Man Who Read Love Stories

Abstract

The Old Man Who Read Love Stories *is a novel by Luis Sepúlveda that was*

© 2023 Ivo Trias Julianno.
This article is distributed under Creative Commons Attribution License (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

translated and published for the first time in Indonesia by Marjin Kiri at the end of 2005. The novel, originally titled Un viejo que leía novelas de amor*, is a canonical work of Latin American literature that was published in 1989. The plot clearly depicts the postcolonial situation in Latin America. Unfortunately, postcolonial readings of this translated novel are very minimal. In a postcolonial context, the work of translating texts cannot be considered as a job that is arbitrarily chosen, whimsical, or even without political charges behind the scenes. Especially if the text being translated comes from third world and/or formerly colonized countries. The translator will certainly have fundamental reasons in selecting and choosing a text (postcolonial literature) to be translated. Thus, I decided to do an alternative reading that can be used on this translated novel using the concept of hybridity by Homi K. Bhabha. On the other hand, I also want to see how far Luis Sepúlveda depicts the postcolonial phenomenon in Latin American society as a formerly colonized society represented through conflicts in his novel. Because the reality in the novel is the reality experienced by Luis Sepúlveda when he was on an expedition with UNESCO for seven months in the territory of the indigenous Shuar tribe in Ecuador. Reading the novel* The Old Man Who Read Love Stories *means reading how the author positions himself as the other in a different cultural institution. Then understanding these two contexts means we are trying to realize what the condition of our society in Indonesia is, as a fellow postcolonial society.*

Keywords: *hybridity, mimicry, hybrid subject, formerly colonized subject, postcolonial literature*

> "Many postcolonial writers and theorists have challenged the representative claims to marginality of the elite or dominant classes in postcolonial cultures and societies"
>
> — Stephen Morton,
>
> "Marginality: Representations of Subalternity, Aboriginality and Race"[1]

Sebelum menulis esai ini, pertama-tama saya mencermati ulasan di internet sejak tahun 2012 dari para pembaca Indonesia mengenai tafsir mereka atas novel terjemahan *Pak Tua yang Membaca Kisah Cinta*.[2] Ada dua wacana dominan yang ditemukan, yakni perihal melankolia yang dialami Antonio José Bolivar dan eksploitasi alam yang terjadi di hutan Amazon, tepatnya di wilayah konflik antara Ekuador dan Peru. Padahal ada satu keunikan dalam novel tersebut yang merepresentasikan kehidupan sosial-budaya masyarakat

[1] Stephen Morton, "Marginality: Representations of Subalternity, Aboriginality and Race," dalam *A Concise Companion to Postcolonial Literature* (Malden: Blackwell, 2010), 162, https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781444317879.ch8.

[2] Luis Sepúlveda, *Pak Tua Yang Membaca Kisah Cinta*, trans. oleh Ronny Agustinus (Tangerang: Marjin Kiri, 2017).

di negara pascakolonial saat ini. Hal tersebut lantas memicu pertanyaan di benak saya, bagaimana bisa aspek pascakolonial dalam novel terjemahan tersebut seolah terabaikan begitu saja di mata pembaca Indonesia? Atau jangan-jangan, sebagian pembaca di Indonesia-lah yang hingga saat ini masih gagap dalam melakukan telaah pascakolonial atas sebuah teks, terutama teks-teks yang lahir dari masyarakat pascakolonial itu sendiri.

Wacana mengenai pascakolonialitas dalam konteks sastra Indonesia telah ada lebih dari dua dekade silam. Buku *Clearing a Space: Postcolonial Readings of Modern Indonesian Literature* menjadi penanda awal di sini.[3] Buku tersebut memuat empat belas esai sastra pilihan dari tiga puluh lebih esai yang ditulis para peneliti sastra asal Indonesia dan negara lainnya tentang sastra Indonesia modern dengan menggunakan perspektif kajian pascakolonial.[4] Jika memang kehadiran studi pascakolonial telah ada sejak lama di kontestasi sastra Indonesia, mengapa para pembaca Indonesia hari ini masih menjadi gagap dalam melakukan pembacaan kritis atas suatu teks sastra menggunakan pisau bedah pascakalonial?

Ada beberapa kemungkinan di sini. Pertama, gagalnya Fakultas Sastra (beberapa universitas menggantinya sebagai Fakultas Ilmu Budaya[5]) dalam memperkenalkan dan mengaplikasikan konsep kajian pascakolonial sebagai pisau bedah yang sangat relevan, terutama di negara bekas terjajah seperti

---

[3] Keith Foulcher dan Tony Day, ed., *Clearing a Space: Postcolonial Readings of Modern Indonesian Literature* (Leiden: Brill, 2002).

[4] Mengenai hal ini agaknya memerlukan diskusi dan tinjauan lebih lanjut terkait kapan tepatnya periode kemunculan kajian pascakolonial dalam kontestasi sastra Indonesia. Dalam esai ini, saya bersandar pada buku yang dieditori Keith Foulcher dan Tony Day yang diterjemahkan oleh Koesalah Soebagyo Toer dan Tony Day dengan judul *Sastra Indonesia Modern: Kritik Pascakolonial (Edisi Revisi).* Buku ini merupakan hasil dari lokakarya tentang sastra Indonesia yang diselenggarakan di University of Sydney, Australia pada 28-31 Mei 1998 (Keith Foulcher dan Tony Day, *Sastra Indonesia Modern: Kritik Postkolonial*, trans. oleh Koesalah Soebagyo Toer dan Monique Soesman, Edisi Revisi (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008)).

[5] Dalam salah satu esainya, Saut Situmorang menegaskan bahwa selain sebagai sebuah seni, sastra juga adalah sebuah ilmu pengetahuan (sains) karena untuk memahaminya diperlukan sebuah studi yang sistematis dan lama terkait sejarahnya, teorinya, bahkan jenis-jenis karya yang layak untuk disebut sebagai karya sastra. Maka dari itu, fakultas sastra sebagai suatu institusi pendidikan memiliki kewajiban untuk menjamin sekaligus memastikan bahwa para sarjana yang dicetak di dalamnya memiliki bekal mumpuni. Lihat: Saut Situmorang, *Politik Sastra*, 2 ed. (Yogyakarta: Jual Buku Sastra, 2018), 216.

Indonesia. Kegagalan ini kemudian berdampak pada gagapnya para sarjana sastra Indonesia untuk menemukan dan membongkar aspek-aspek kolonialitas yang ada dalam teks secara kritis. Kedua, kajian pascakolonial dianggap sebagai pisau bedah yang tidak begitu penting di kehidupan masa kini sehingga banyak sarjana maupun pembaca Indonesia tampak menyepelekan jika tidak menegasikannya. Padahal, kajian pascakolonialisme dalam konteks sastra merupakan pendekatan kritis yang sangat berguna bagi kita untuk memahami efek-efek kolonialisme yang terus diproduksi di dalam teks.[6] Dua kemungkinan ini akhirnya mengungkap sebuah lubang dalam sastra Indonesia sebagai sebuah institusi: kita tidak sepenuhnya memiliki kesadaran dan kepekaan, baik sebagai kaum intelektual maupun sebagai bekas masyarakat terjajah yang sampai saat ini masih saja terbelenggu dalam wacana kolonial di sekitar kita.

Penerjemahan dalam Konteks (Sastra) Pascakolonial

> "Postcolonial translation does not mean some sort of return to an essentialist, precolonial state; rather, it involves complex encounters with new situations, and contemporary translators are increasingly open to mixing textures, beliefs, materials, and languages...hybrid sites of new meaning open up; new borders are encountered and crossed, often with surprisingly creative results."
>
> — Edwin Gentzler, "Translation, Poststructuralism and Power"[7]

Saya kira perlu untuk menjelaskan terlebih dahulu alasan kenapa saya menggunakan novel terjemahan pada esai ini. *Pak Tua yang Membaca Kisah Cinta* memang bukanlah produk dari sastra Indonesia. Novel ini salah satu karya kanon sastra pasca-*boom* dalam sastra Amerika Latin berjudul *Un viejo que leía novelas de amor* yang terbit pada 1989.[8] Pada akhir 2005, novel ini

[6] Foulcher dan Day, *Sastra Indonesia Modern: Kritik Postkolonial*, 3.

[7] Edwin Gentzler, "Translation, Poststructuralism and Power," dalam *Translation and Power*, ed. oleh Maria Tymoczko dan Edwin Gentzler (Amherst: University of Massachusetts Press, 2002), 217.

[8] Pasca-*boom* merupakan istilah periodisasi dalam historiografi sastra Amerika Latin yang merujuk pada generasi-generasi penulis setelah berakhirnya era *boom*. Dalam sastra Amerika Latin, era *boom* diisi oleh para penulis yang memiliki satu kesamaan atas cara pandang sosial-politik di masing-masing negara, yakni keyakinan utama mereka terhadap cita-cita Revolusi Kuba. Agustinus dalam esainya yang berjudul "*El Boom* dan Fiksi Amerika Latin Sesudahnya" menjelaskan kelahiran

mulai beredar di Indonesia oleh Marjin Kiri dalam bentuk teks terjemahan. Ronny Agustinus, selaku penerjemah mungkin memiliki motif tersendiri saat memilih novel tersebut sehingga dianggap penting dan layak untuk dibaca oleh masyarakat Indonesia. Terlepas dari apa pun alasan si penerjemah, di sini saya hendak menggarisbawahi tentang kerja penerjemahan itu sendiri.

Pada konteks pascakolonial, kerja penerjemahan teks tidak bisa dianggap sebagai pekerjaan yang asal pilih, manasuka, bahkan tanpa muatan politis di balik layar. Apalagi jika teks yang diterjemahkan berasal dari negara-negara dunia ketiga dan/atau bekas terjajah. Penerjemah tentu akan memiliki alasan fundamental dalam memilah dan memilih sebuah teks (sastra pascakolonial) yang hendak diterjemahkan. Bassnett dalam esainya mengatakan: "*What happens in translation is that translators select their texts and, in so doing, shape a perspective of the source culture specifically for a target audience, erasing difference and cultural specificity.*"[9] Dalam proses tersebut, seorang penerjemah disinyalir telah memiliki kesadaran politis atas apa yang ia lakukan. Hal ini bisa dilacak dengan melihat siapa pengarang yang naskahnya diterjemahkan, teks semacam apa yang diterjemahkan, siapa yang menerjemahkan,

---

era *boom* merujuk pada fenomena lonjakan penerbitan, penjualan, dan pembacaan publik atas karya sastra Amerika Latin, baik dalam Bahasa Spanyol maupun terjemahannya, secara global pada periode 1960-1970-an. Era *boom* bisa dimaknai dalam tiga dimensi. Pertama, dimensi sastra itu sendiri yang ditandai dengan kemunculan satu generasi penulis muda Amerika Latin pada 1950-an yang mengambil jarak dari teknik penulisan realis-naturalis, *costumbrista,* nasionalis, dan regionalis ala generasi sebelumnya. Kedua, dimensi politik yang ditandai dengan internasionalisasi sastra Amerika Latin akibat dari watak internasionalis para penulis muda di masa itu karena dipicu oleh keberhasilan Revolusi Kuba 1959. Ketiga, dimensi ekonomi yang ditandai dengan melonjaknya penjualan karya sastra ke tingkat yang belum ada presedennya berkat penerbit Seix Barral dan agen sastra bernama Carmen Balcells yang aktif mempromosikan karya-karya sastra Amerika Latin ke pembaca Eropa bahkan dunia. Sementara, generasi pasca-*boom* lahir karena ketidaksepakatan dan ketidakpuasan para pengarang atas era *boom* yang dianggap tak lebih dari sekadar taktik dagang dan pemasaran, popularitas penulis yang disebabkan oleh anugerah-anugerah sastra, tingginya oplah cetak dengan efek domino seperti masifnya pengiklanan agar dikenal dan laris, hingga resensi-resensi yang ditulis antara para penulis di era tersebut. Lihat: Ronny Agustinus, *Macondo, Para Raksasa, dan Lain-Lain Hal: Seputar Sastra Amerika Latin* (Yogyakarta: Tanda Baca, 2021), 3–9.

[9] Susan Bassnett, "Postcolonial Translations," dalam *A Concise Companion to Postcolonial Literature*, ed. oleh Shirley Chew dan David Richards (Oxford: Blackwell, 2010), 84.

hingga siapa yang menerbitkan. Pertanyaan-pertanyaan itu akan mengerucut pada satu pemahaman, yakni adanya keserupaan corak budaya dan politik dari masing-masing subjek. Negara-negara di Amerika Latin dan Asia Tenggara memang terpisah secara geografis, tapi keduanya memiliki nasib sejarah yang sama sebagai negara yang pernah dijajah. Membaca kondisi masyarakat yang terjadi di Amerika Latin bisa diartikan dengan upaya untuk membaca kondisi masyarakat di sekitar kita. Untuk bisa merasakannya, tentu kerja-kerja penerjemahan semacam ini sangat diperlukan, sebagaimana yang diungkapkan Spivak bahwa penerjemahan adalah suatu tindakan untuk memahami orang lain (*others*) sekaligus untuk memahami diri sendiri (*self*).

Dalam esai ini pun, saya memiliki alasan serupa ketika memilih novel terjemahan karya Luis Sepúlveda.[10] Paling utama adalah karena dia pengarang dari negara pascakolonial. Meski berasal dari benua yang berbeda, pengalaman sebagai subjek bekas terjajah menjadi poin penting di benak saya yang tidak bisa terabaikan begitu saja. Bahkan ketika membaca karyanya (dalam bentuk terjemahan), saya bisa merasa adanya suatu keterikatan emosional dengan apa yang dialami oleh masing-masing karakter di dalam teks. Di sisi lain, saya pun ingin melihat sejauh mana Luis Sepúlveda menggambarkan fenomena pascakolonial pada masyarakat Amerika Latin sebagai masyarakat bekas terjajah yang terepresentasikan melalui konflik-konflik dalam novelnya.

Pembacaan semacam ini tentu sangat diperlukan, selain karena kita (masyarakat Indonesia) adalah subjek masyarakat pascakolonial, hal penting lainnya adalah menyadari bahwa pascakolonialisme merupakan usaha untuk memahami realitas masa kini—baik di negara pascakolonial, maupun di negara (bekas) penjajah—dengan berfokus pada relasi kekuasaan global dan sejarahnya.[11] Demikian akhirnya saya memutuskan untuk melakukan pembacaan

[10] Luis Sepúlveda Calfucura atau yang lebih dikenal dengan Luis Sepúlveda adalah seorang penulis Cile paling ternama sekaligus anak dari José Sepúlveda, seorang militan Partai Komunis Cile. Sewaktu muda, Sepúlveda pernah diasingkan selama delapan tahun oleh rezim Cile di bawah kepemimpinan diktator Jenderal Augusto Pinochet, akibat aktivitas politiknya sejak menjadi mahasiswa. Ia kemudian menjadi eksil di negara-negara Amerika Latin. Pengasingan ini pula yang membuka gerbang bagi Sepúlveda untuk melakukan perjalanan menghayati persoalan hidup yang dialami masyarakat Amerika Latin. Dari Argentina, Uruguay, Brazil, Paraguay, hingga keterlibatannya dalam sebuah ekspedisi UNESCO, membawanya masuk ke wilayah pedalaman Ekuador.

[11] Katrin Bandel, *Sastra Nasionalisme Pascakolonialitas* (Yogyakarta: Pustaka Hariara, 2013), 180.

pascakolonial atas novel karya terjemahan ini. Bukan semata-mata karena di sastra Indonesia tak memiliki teks yang di dalamnya memuat wacana pascakolonial. Ada banyak bahan yang bisa kita kaji, tapi khusus pada esai ini, saya hanya ingin memberi satu alternatif pembacaan yang bisa digunakan pada novel terjemahan ini selain sekadar meromantisasi perihal melankolia yang dialami Antonio José Bolivar dan eksploitasi alam yang terjadi di hutan Amazon.

Salah Satu Kekhasan Masyarakat Pascakolonial

> "The display of hybridity–its peculiar 'replication'–terrorizes authority with the ruse of recognition, its mimicry, its mockery."
>
> — Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*[12]

Kata "pascakolonial" digunakan untuk merujuk pada kesadaran bahwa kolonialisme, khususnya kolonialisme Eropa sejak abad ke-16, telah secara substansial mengubah dunia.[13] Bandel membedakan dua jenis pemahaman atas apa yang dimaksudkan sebagai sastra pascakolonial. Pertama, dalam definisi yang luas, sastra pascakolonial bisa dipahami sebagai sastra yang ditulis oleh pengarang negara pascakolonial, yaitu negara yang pernah dijajah oleh salah satu kekuatan Eropa.[14] Pengertian semacam ini tentu menempatkan sastra Indonesia sebagai bagian dari sastra pascakolonial sejak dimulainya kolonisasi Portugis di Nusantara pada abad ke-16. Begitu pula dengan Cile yang mengalami kolonisasi imperium Spanyol hingga 12 Februari 1818, ketika sebuah dokumen Deklarasi Kemerdekaan Cile yang disusun sebulan sebelumnya disetujui oleh Bernardo O'Higgins Riquelme, sang panglima pembebas, dan secara tidak langsung menjadi momen bersejarah Cile sebagai salah satu negara merdeka di Amerika Latin.

Kedua, menggunakan definisi yang lebih sempit, sastra pascakolonial dapat kita pahami sebagai sastra yang mencerminkan kesadaran pascakolonial dan semangat perlawanan terhadap ketidakadilan global.[15] Pengertian ini merujuk pada tumbuhnya kesadaran sastrawan atas wacana-wacana kolonialitas di diri dan masyarakat sekitarnya sehingga karya sastra yang dilahirkan menjadi semacam manifestasi dari kesadaran tersebut. Kajian-kajian sastra

[12] Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 2004), 165.

[13] Bandel, *Sastra Nasionalisme Pascakolonialitas*, 179.

[14] Bandel, 181.

[15] Bandel, 181.

pascakolonial mencoba meneliti cara-cara yang digunakan para penulis dalam mereproduksi, menantang, atau menyingkiri penggelaran kolonialisme secara tekstual dalam karya mereka.[16] Artinya, seorang sastrawan yang memiliki pengetahuan pascakolonial akan secara sadar menggugat hegemoni Barat yang terus berlangsung di negara-negara (bekas) terjajah sampai saat ini melalui karya-karyanya. Dari uraian ini, maka teks-teks sastra yang lahir di Amerika Latin, atau secara khusus novel *Pak Tua yang Membaca Kisah Cinta* karya penulis Cile, Luis Sepúlveda, merupakan bagian dari sastra pascakolonial sebagaimana halnya dengan teks-teks sastra yang lahir di Indonesia.

Hibriditas adalah sebuah istilah yang semakin penting dalam teori pascakolonial, karena istilah ini menggambarkan hubungan ambivalen antara penjajah dan terjajah.[17] Kesamaan yang mereka miliki adalah sebuah proses diskursif di mana kelebihan atau selip yang dihasilkan oleh ambivalensi peniruan (yang hampir sama, tetapi tidak sepenuhnya) tidak hanya "memecah" wacana, tetapi berubah menjadi ketidakpastian yang mematok subjek kolonial sebagai sebuah kehadiran yang "parsial" sehingga mimikri adalah kemiripan sekaligus ancaman.[18] Pada konteks hibriditas, kehadiran otoritas kolonial tidak terlihat secara gamblang karena konstruksi kolonial atas budaya (yang termanifestasikan lewat misi pemberadaban) telah menciptakan ambivalensi pada subjek terjajah berupa pemisahan, penyangkalan, dan pengulangan watak kolonial hingga saat ini.[19]

Hibriditas Bhabha lebih mementingkan penilaian terhadap ketunggalan wacana-wacana yang mendominasi dan terungkap menjadi sesuatu yang retak, berlipat ganda, dan tidak stabil. Dalam bentuk ini, budaya diturunkan menjadi bentuk hibrid dan secara tidak langsung hibriditas menyediakan ruang bagi seluruh agen subaltern agar dapat saling teraktifkan.[20] Budaya hibrid yang berlangsung di masa kolonial telah mempertemukan antara budaya subjek terjajah dengan budaya si penjajah. Di masa sekarang, hibriditas budaya terus berlangsung secara global, kian melebur hingga tak mudah untuk didefinisikan dalam sekat hitam-putih suatu kebudayaan. Dan yang terpenting, fenomena ini merupakan salah satu ciri khas masyarakat pascakolonial

---

16 Foulcher dan Day, *Sastra Indonesia Modern: Kritik Postkolonial*, 3.

17 Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, dan Helen Tiffin, *Postcolonial Studies: The Key Concepts*, 3 ed. (London: Routledge, 2013), 154–55.

18 Bhabha, *The Location of Culture*, 123.

19 Bhabha, 163.

20 Anjali Prabhu, *Hybridity: Limits, Transformations, Prospects* (New York: State University of New York Press, 2007), 9.

di belahan benua mana pun. Ketika wacana kolonial mendorong subjek yang dijajah untuk "meniru" penjajah dengan mengadopsi kebiasaan, asumsi, institusi, dan nilai-nilai budaya penjajah, hasilnya tidak pernah berupa reproduksi sederhana dari sifat-sifat tersebut, karena hasilnya adalah "salinan kabur" dari penjajah yang bisa sangat mengancam.[21]

Hal ini lantas memunculkan sebuah fenomena yang disebut *mockery*. Fenomena ini tercipta karena subjek mimikri akan selalu tampak seperti melakukan sebuah parodi, mengejek, bahkan mengolok-olok segala hal yang ditirunya. *Mockery* bukan hanya ejekan dalam arti harfiah, tetapi juga manifestasi dari resistensi, ambiguitas, dan gangguan yang muncul dari proses peniruan tersebut. Ini menunjukkan bahwa meskipun subjek terjajah mungkin secara visual tampak tunduk pada norma-norma kolonial, mereka tetap memiliki agensi dan kemampuan untuk menantang dominasi tersebut. Dengan kata lain, *mockery* dalam konteks mimikri Bhabha adalah bagaimana peniruan oleh subjek terjajah sebenarnya mengandung potensi untuk menggoyahkan otoritas kolonial itu sendiri. Ini adalah cara masyarakat terjajah untuk, dengan sengaja atau tidak, menantang dan mengkritik kekuasaan penjajah melalui tindakan peniruan mereka sendiri. Fenomena ini kemudian dianggap sebagai sebuah ancaman bagi otoritas kolonial selaku subjek yang ditiru sehingga diberlakukan semacam pengontrolan dan regulasi yang kian menegaskan batasan antara subjek peniru (terjajah) dan subjek yang ditiru (penjajah).

Fenomena ini bisa kita temukan pada tokoh Minke dalam tetralogi Pramoedya Ananta Toer. Bagaimana di kesehariannya, Minke senantiasa menjadi agen yang melakukan proses *mockery* atas kebudayaan Belanda yang oleh banyak pihak "dianggap lebih mulia dan adiluhung" ketimbang kebudayaan nusantara (Jawa) pada masa itu. Dari sini, kita bisa menangkap bahwa Minke telah berada dalam dua posisionalitas budaya yang mencerminkan bagaimana subjek hibrid dalam pandangan Bhabha. Pertemuan budaya semacam ini pula yang coba ditunjukkan Luis Sepúlveda dalam novelnya melalui karakter tokoh utama, Antonio José Bolivar Proaño, yang sepanjang cerita dipanggil dengan julukan Pak Tua oleh tokoh lainnya. Uniknya, hibriditas yang terjadi dalam diri Antonio José Bolivar bukan merujuk pada peniruan (mimikri) terhadap institusi budaya penjajah, melainkan ke sesama masyarakat (bekas) terjajah—atau dalam pandangan Said, dikategorikan sebagai *native orientalist*.

[21] Ashcroft, Griffiths, dan Tiffin, *Postcolonial Studies: The Key Concepts*, 155.

'Going Native!'[22] di Masa Kini*?*

> "The notion of the sociological subject reflected the growing complexity of the modern world and the awareness that this inner core of the subject was not autonomous and self-sufficient, but was formed in relation to 'significant others', who mediated to the subject the values, meanings and symbols-the culture-of the worlds he/she inhabited."
>
> — Stuart Hall, "The Question Of Cultural Identity"[23]

Dalam politik kolonial, terjadi praktik inklusif yang mengakibatkan adanya pengintegrasian sebagian penduduk jajahan, terutama golongan bangsawan atau elit setempat, ke dalam budaya dan institusi kolonial.[24] Di lain sisi, terjadi pula praktik eksklusi yang menyasar pada penduduk jajahan lainnya (masyarakat biasa) dalam bentuk penyingkiran politik, sosial, dan ekonomi. Dengan kata lain, masyarakat golongan ini hanya diinginkan untuk menjadi subjek budak atas segala kebijakan dan kepentingan kolonial. Secara eksplisit, praktik pengeksklusian ini dapat dibaca juga sebagai upaya kolonial untuk menumbuhkan sikap inferior kaum masyarakat jajahan, misalnya, dengan cara merendahkan bahasa dan adat istiadat masyarakat setempat (pribumi).[25]

Pengintegrasian yang terjadi pada sebagian penduduk jajahan adalah salah satu bentuk hibriditas subjek terjajah. Tujuannya jelas, kolonial hanya ingin mempermudah pengontrolannya terhadap masyarakat. Meski pada akhirnya, praktik inilah yang justru turut andil dalam membuka keran mimikri dan *mockery* yang justru membuat para kolonial merasa was-was terhadap kemurnian budaya mereka. Ketakutan yang sama terjadi pula ketika mereka

---

[22] Istilah tersebut menggambarkan kekhawatiran penjajah akan potensi adanya kontaminasi ketika mereka terlalu terintegrasi ke dalam budaya dan adat istiadat kaum pribumi. Terdapat variasi frasa seperti *going fantee* di Afrika Barat dan *going troppo* di Australia, yang membuktikan bahwa interaksi dengan ras lain dan kondisi iklim di wilayah koloni bisa memengaruhi moral dan kondisi fisik para penjajah. Kekhawatiran utama berkaitan dengan hubungan-hubungan intim dengan kaum pribumi yang dianggap bisa mencemari keturunan murni bangsa penjajah dan merusak integritas rasial mereka yang konon lebih beradab. Lihat: Ashcroft, Griffiths, dan Tiffin, 132–33.

[23] Stuart Hall, "The Question of Cultural Identity," dalam *Modernity and Its Futures*, ed. oleh Stuart Hall, David Held, dan Tony McGrew (Cambridge: Polity, 1992), 275.

[24] Amar Acheraïou, *Questioning Hybridity, Postcolonialism and Globalization* (London: Palgrave Macmillan, 2011), 18.

[25] Acheraïou, 18.

menyadari bahwa sebagian dari sesama mereka pun mengalami pengintegrasian dalam institusi budaya masyarakat setempat. Sederhananya, golongan kulit putih yang melakukan *going native* di suatu wilayah jajahan mereka.

Dalam konteks pascakolonial, *going native* merupakan tindakan yang buruk bagi bangsa Eropa selama periode penjajahan berlangsung.[26] Sebab dalam imaji kolonial, masyarakat Timur mengalami stereotipe sebagai bangsa yang primitif, barbar, terbelakang, dan akan menghancurkan kemurnian ras Barat ketika mereka bersentuhan langsung pada sistem kehidupan bangsa terjajah. *Going native* kerap terjadi karena para penjajah terpisah dari geografi kebudayaan mereka, tinggal lama di wilayah jajahan dengan kondisi iklim yang berbeda, serta minimnya akses untuk bisa melakukan kebiasaan ala masyarakat Eropa pada umumnya. Alhasil, mereka kemudian masuk dalam kebudayaan yang dijajah, mulai dari cara berpakaian, menu hingga cara makan, sampai pada taraf paling ekstrim seperti mengawini penduduk lokal dan mengikuti adat-istiadat setempat. Singkatnya, g*oing native* merepresentasikan perilaku menyimpang dari kebiasaan superior bangsa penjajah.[27] Namun, dalam kehidupan masyarakat pascakolonial, *going native* memiliki pemaknaan yang baru dan berbeda. Hari ini, menjadi seperti penduduk lokal/asli tidak lagi dalam subordinasi antara penjajah dan terjajah, melainkan antarsesama masyarakat itu sendiri. Sepúlveda, misalnya, adalah salah satu subjek yang melakukan *going native* di pedalaman Ekuador, tepatnya di wilayah masyara-

[26] Dalam beberapa kasus, *going native* bisa juga dibaca sebagai upaya yang menguntungkan pihak kolonial jika tindakan tersebut dilakukan secara sadar atau dengan misi-misi tertentu, seperti eksplorasi dan ekspedisi. Pada konteks ini, Said menyebut subjek yang melakukan *going native* jenis ini sebagai agen rahasia (di Timur). Sebagai contoh, Said menggunakan seorang cendekiawan Inggris, Edward Henry Palmer, yang dikirim ke Sinai pada 1882 guna mengetahui seberapa besar peluang Inggris untuk melakukan revolusi Arab. Meski pada akhirnya Palmer terbunuh, tapi ia hanyalah satu dari sekian orientalis yang dikirim untuk mengemban misi pengabdian pada imperium. Lihat: Edward Said, *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat Dan Mendudukkan Timur Sebagai Subjek*, trans. oleh Achmad Fawaid (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 342.

[27] Ashcroft, Griffiths, dan Tiffin, *Postcolonial Studies: The Key Concepts*, 132–33. Di buku ini juga dijelaskan bahwa salah satu contoh tindakan subjek yang melakukan *going native* dalam karya sastra terdapat pada karakter Kurtz dalam novel *Heart of Darkness* karya Joseph Conrad. Fenomena serupa bisa juga ditemukan pada karakter Max Havelaar, asisten residen pada masa Hindia Belanda, dalam novel *Max Havelaar* karya Multatuli (Eduard Douwes Dekker).

kat adat Suku Shuar dalam rangka ekspedisi bersama UNESCO.[28] Pengalaman personal ini yang saya yakini dituangkan sepenuhnya oleh Sepúlveda pada karakter fiksinya, Antonio José Bolivar.

Novel terjemahan *Pak Tua yang Membaca Kisah Cinta* mengisahkan tentang situasi pelik yang dialami beberapa kepala keluarga asal San Luis, sebuah desa dekat Gunung Api Imbabura, yang teriming-imingi oleh wacana "pengkolonisasian" sebagian area Amazon yang dicanangkan pemerintah Ekuador. Pemerintah menjanjikan petak tanah besar dan bantuan teknis bagi siapa saja yang mau menghuni wilayah yang dipertikaikan dengan Peru meski bantuan teknis itu tak pernah tiba.[29] Wilayah baru inilah yang kelak dinamai El Idilio, sebuah distrik yang dibangun di area Amazon yang berada tak jauh dari pemukiman masyarakat adat Suku Shuar. Di El Idilio, Antonio José Bolivar dan istrinya, Dolores Encarnación del Santísimo Sacramento Estupiñán Otavalo, serta kepala keluarga lainnya yang notabene adalah orang-orang gunung mengalami kebuntuan saat harus membiasakan diri mereka untuk hidup dalam iklim dan cuaca ekstrim di wilayah hutan Amazon. Alhasil, satu persatu dari mereka gagal untuk bertahan hidup karena kelaparan dan penyakit.

Situasi ini membuat orang Shuar, selaku masyarakat adat di wilayah hutan Amazon, menaruh rasa iba lalu mengajari mereka teknik berburu dan memancing hewan-hewan hutan yang liar dan agresif, membangun pondok kokoh yang bakal tahan hujan dengan curah air berintensitas tinggi, membedakan mana buah yang bisa dimakan dan mana yang beracun, hingga mengajari para pemukim El Idilio cara untuk hidup harmonis dengan hutan.[30] Singkatnya, pasca-kematian sang istri akibat malaria, Antonio José Bolivar

[28] Di sana, Sepúlveda menetap selama kurang lebih tujuh bulan di perkampungan Suku Shuar. Perjumpaan inilah yang makin membentuk kesadaran Sepúlveda akan eratnya relasi antara masyarakat pribumi Amerika Latin—dalam hal ini Suku Shuar—dan alam di sekitarnya. Di sini, kita bisa mengambil kesimpulan sementara, yakni novel *Pak Tua yang Membaca Kisah Cinta* bukan sekadar teks yang kosong. Novel tersebut lahir sebagai manifesto penulis atas penghayatan dan pengalaman yang ia rasakan langsung selama hidup bersama masyarakat adat Suku Shuar. Dalam konteks pascakolonial, posisi Sepúlveda bisa dibaca dalam dua hal. Pertama, dirinya sebagai subjek masyarakat (bekas) terjajah Amerika Latin yang menggugat identitas dirinya dan mengkonstruksi kesadaran itu melalui teks sastra. Kedua, dirinya sebagai orang lain (*the other*) yang mengamati dan menghayati kehidupan masyarakat adat Suku Shuar di Ekuador. Posisi semacam ini tentu bisa memicu perbincangan lebih dalam wacana sastra pascakolonial.

[29] Sepúlveda, *Pak Tua Yang Membaca Kisah Cinta*, 28.

[30] Sepúlveda, 30.

mengalami keputusasaan atas kehidupan terkutuk di distrik yang dijanjikan pemerintah Ekuador tersebut. Ia kemudian memutuskan untuk hidup di dalam hutan bersama masyarakat adat Suku Shuar, sampai akhirnya sebuah konflik memaksanya pergi kembali ke El Idilio. Dalam kepulangannya itu, Antonio José Bolivar mulai keranjingan novel-novel cinta dengan *ending* yang menyakitkan. Demi bisa menikmati sisa hidupnya bersama kisah-kisah cinta dalam novel, ia lantas menerima negosiasi dari Pak Walikota untuk terlibat dalam sebuah ekspedisi bersama sisa pemukim lainnya untuk memburu seekor macan kumbang betina yang telah membunuh dan meresahkan para pemukim El Idilio.

Di sini, saya menggarisbawahi perjumpaan antara pemukim El Idilio, terutama Antonio José Bolivar, dengan masyarakat adat Suku Shuar. Dalam pandangan saya, plot inilah yang secara eksplisit merepresentasikan bagaimana wacana hibriditas masyarakat pascakolonial hadir dalam teks. Di sepanjang plot ini pula, Sepúlveda mendeskripsikan secara detail ragam kepercayaan, pandangan, hingga konsep adat istiadat dalam kebudayaan Suku Shuar yang merepresentasikan masyarakat pribumi/adat setempat. Data dalam novel itu didapatnya dari pengalaman tinggal bersama Suku Shuar selama tujuh bulan. Fakta ini, sebagaimana yang telah saya bahas di awal, menunjukkan posisi Sepúlveda sebagai *the other* yang datang untuk mengamati, menghayati, lalu menuliskan kehidupan masyarakat adat Suku Shuar di Ekuador. Di konteks ini, Sepúlveda melakukan suatu tindakan yang disebut sebagai *going native.* Tindakan yang sama persis seperti tokoh yang ia ciptakan dalam novelnya. Para pemukim El Idilio merepresentasikan masyarakat modern karena telah mengenal sistem pertanian modern, mengenal agama monoteisme (dalam novel mereka disebut beragama Katolik), hingga konsep keluarga parental. Sedangkan penduduk setempat, Suku Shuar, merepresentasikan manusia yang dalam imaji kolonial dikategorikan primitif, meskipun mereka telah memiliki peradaban berupa pengetahuan lokal (seperti teknologi berburu, strategi bertahan hidup, ramuan pengobatan herbal, dan praktik ritual keagamaan) yang diwariskan dari nenek moyang. Segenap pengetahuan lokal itulah yang membuat mereka mampu untuk bertahan hidup dalam situasi yang dianggap mematikan bagi manusia yang termodernkan. Namun, dalam kacamata kolonial semua aspek kebudayaan pribumi hanya dinilai sebagai budaya pinggiran, terbelakang, dan tertinggal jauh dari hingar-bingar peradaban Eropa.

Perjumpaan dua kultur masyarakat pascakolonial dalam novel tersebut menarik untuk dicermati. Dikotomi antara modern dan primitif disajikan secara gamblang oleh Sepúlveda dalam sebuah narasi di novelnya:

> Bersama mereka ia abaikan adat kesopanan Katolik udiknya. Ia berjalan-jalan setengah telanjang dan menghindari kontak dengan pemukim-pemukim baru, yang menganggapnya orang gila.[31]

Subjek "mereka" pada kutipan merujuk pada masyarakat adat Shuar dan subjek "ia" merujuk pada karakter Antonio José Bolivar. Sebagai salah satu pemukim asal wilayah gunung yang dipindahkan pemerintah ke distrik baru El Idilio, Antonio José Bolivar merasakan keputusasaan yang sama dengan warga lainnya. Mereka kesulitan untuk bertahan hidup di wilayah dengan cuaca, kontur tanah, bahkan situasi budaya yang berbeda dari masyarakat di gunung—tempat asalnya yang lebih "modern dan beradab". El Idilio yang ada di wilayah Amazon terkenal dengan cuaca ekstrim karena curah hujan yang tinggi, tanah yang sulit untuk bercocok tanam, hingga satu-satunya cara bertahan hidup adalah dengan berburu sebagaimana yang dilakukan oleh penduduk setempat, Suku Shuar.

Alhasil, dari sekian banyak pemukim putus asa di El Idilio, Antonio José Bolivar saja yang memutuskan untuk pergi ke dalam hutan dan menemui masyarakat adat Suku Shuar demi bisa belajar bertahan hidup di hutan Amazon. Pada alur ini, perubahan dalam diri Antonio José Bolivar menggambarkan besarnya pengaruh lingkungan sekitar kita dalam membentuk identitas. Kita sebagai individu tidak lagi memiliki otonomi mutlak terkait (apa dan siapa) identitas diri kita dalam sebuah komunitas masyarakat. Identitas kita secara tidak langsung dibentuk oleh *significant others*, yang menurut Hall, menjadi perantara agar kita memahami nilai, makna, serta simbol kebudayaan dari sebuah dunia yang kita huni.[32] Atau dalam uraian Barker, identitas tidak membangun dirinya sendiri atau berada di dalam diri, melainkan oleh "aspek yang sepenuhnya kultural" karena terbangun melalui proses akulturalisasi.[33] Namun, upaya dan tindakan yang dilakukan Antonio José Bolivar tidak cukup untuk dibaca sebagai pembentukan identitas semata atau sekadar proses akulturasi saja. Sebab dalam konteks pascakolonial, Antonio José Bolivar, warga pemukim El Idilio, hingga masyarakat adat Suku Shuar, merupakan sesama masyarakat bekas terjajah. Maka dari itu, Antonio José Bolivar harus dilihat sebagai agen yang melakukan upaya *going native* dengan meninggalkan sega-

[31] Sepúlveda, 31.

[32] Hall, "The Question of Cultural Identity," 275. Dalam esainya, Hall menguraikan tiga konsep pembentukan identitas yang dikategorikannya sebagai (1) subjek pencerahan, (2) subjek sosiologis, dan (3) subjek pascamodern.

[33] Chris Barker, *Cultural Studies: Teori & Praktik*, trans. oleh Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006), 173.

la pernak-pernik modernitas yang menempel di tubuhnya dan menjadi seperti masyarakat adat Suku Shuar.

"Almost the Same, but Not Quite!"

> "Hidup di dalam hutan menempa tiap jengkal tubuhnya. Ototnya bak otot kucing yang mengeras seiring berlalunya waktu. Ia kenal hutan ini sebaik orang Shuar. Ia bisa melacak jejak secermat orang Shuar. Ia berenang setangkas orang Shuar. Singkatnya, ia seperti mereka, tapi belum jadi bagian mereka."
>
> — Luis Sepúlveda, *Pak Tua yang Membaca Kisah Cinta*[34]

Dalam salah satu subbab di *Cultural Studies: Teori & Praktik*, Ballard menggambarkan proses transformasi yang terjadi pada para migran Asia Selatan yang kemudian menetap di Inggris.[35] Ia menyebut transformasi tersebut dengan istilah "pengembara menjadi pemukim". Pada situasi demikian, terjadi disposisi *entrepreneurial* temporer pada para migran yang mengutamakan arti penting mencari dan menabung uang, menjadi pemukim permanen yang membentuk keluarga, membangun rumah, bisnis, dan institusi Budaya.[36] Maka ketika para migran diterima serta memperoleh status resmi kewarganegaraan, situasi ini akan memunculkan sekat antara mereka selaku migran dari Asia Selatan (dengan konstruksi norma ala Timur) dengan para tetangga selaku warga kulit putih Eropa (dengan konstruksi norma ala Barat). Masalah utama yang muncul sebagai akibat perbedaan perilaku budaya antarkeduanya adalah kewajiban para migran untuk mempertahankan martabat pribadi (*izzat*) mereka dengan mengambil jarak dari kebudayaan Barat yang terstereotipisasi tidak mementingkan konsep keluarga, tidak memiliki moralitas seksual, tidak memiliki adab penghormatan kepada orang yang lebih tua, serta tidak memedulikan kesehatan pribadi. Dampaknya adalah mereka (para migran) yang terlalu mirip dalam menirukan cara orang Inggris mulai dicurigai telah ter-*izzat*-kan—sebagai yang tak bermartabat.[37]

Fenomena yang disajikan Ballard memang tak sepenuhnya mirip dengan kisah orang-orang gunung asal San Luis, sebuah desa dekat Gunung Api Imbabura yang dipindahkan oleh tujuan politis pemerintah Ekuador ke distrik

---

[34] Sepúlveda, *Pak Tua Yang Membaca Kisah Cinta*, 37.

[35] Roger Ballard, ed., *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain* (London: Hurst & Co., 1994).

[36] Barker, *Cultural Studies: Teori & Praktik*, 210.

[37] Barker, 211; Ballard, *Desh Pardesh*, 15.

baru El Idilio, di pesisir hutan Amazon. Namun, kita bisa melihat sebuah pola sama yang memicu munculnya hibriditas budaya. Para pemukim San Luis di El Idilio sama halnya dengan para pemukim Asia Selatan di Inggris yang dimaksud Ballard. Kedua kelompok pemukim ini, mau tak mau, menghadapi keragaman identitas yang melahirkan hibriditas kebudayaan. Tentu saja hibriditas yang terjadi bukan berarti menghilangkan atau melepaskan diri dari identitas kebudayaan sebelumnya. Pun sebaliknya, tidak akan bisa sebuah kebudayaan betul-betul disebut asli tanpa mengalami perkembangan, entah karena globalisasi atau karena faktor-faktor dalam institusi kebudayaan itu sendiri. Maka, satu-satunya cara untuk menjaga identitas diri adalah dengan menyadari kehibriditasan yang terjadi.

Saya menemukan dua fenomena penting yang memuat wacana hibriditas dalam novel terjemahan *Pak Tua yang Membaca Kisah Cinta*. Pertama, ketika Antonio José Bolivar diterima sebagai bagian dari orang-orang Suku Shuar. Kedua, ketika Antonio José Bolivar diusir keluar dari hutan oleh orang-orang Suku Shuar yang menerimanya. Pada peristiwa pertama, Antonio José Bolivar yang putus asa memutuskan masuk dalam hutan dan hidup selama lima tahun bersama orang Shuar. Ia secara sadar meninggalkan identitas dan norma Katolik-nya, lalu mempelajari bahasa Shuar, dan mengikuti setiap perilaku mereka di dalam hutan. Sampai setelah lima tahun hidup seperti orang Shuar, suatu hari Antonio José Bolivar mendapat kejadian aneh, ia digigit ular *equis.* Dalam pandangan orang Shuar, ular *equis* adalah semacam jelmaan dewa yang sengaja mencobai seseorang di luar anggota suku. Jika si korban berhasil selamat dari bisa ular, maka ia dianggap layak untuk tinggal dan hidup bersama orang Suku Shuar. Singkatnya, diterima sebagai bagian dari mereka. Maka, sejak berhasil selamat dari bisa ular itulah, orang Shuar langsung menyambutnya, memberinya alat berburu dan pakaian ala mereka, lalu memperingati momen itu dalam Festival Sang Ular. Di akhir perayaan itu, Antonio José Bolivar mendapat kesempatan meneguk *natema* pertamanya.[38]

[38] Sejenis teh khas masyarakat Suku Shuar yang memberi efek psikedelik bagi peminumnya. Teh ini dibuat dari campuran beberapa tumbuhan endemik asal wilayah Amazon, seperti daun tanaman *Psychotria viridis*, batang pohon *Banisteriopsis caapi*, dan campuran lainnya tergantung dari masing-masing suku. Nama minuman ini juga bermacam-macam, seperti *yapé, caapi, pindé, kahi, mihi, dápa, bejuco de oro,* dll*,* tapi secara global disebut *ayahuasca*. Dalam budaya masyarakat adat di Amerika Latin, minuman teh ini dijadikan salah satu sarana ritual suku. Kebudayaan semacam ini juga bisa ditemukan di negara-negara Asia Tenggara. Di Kalimantan, misalnya, ada tradisi minum tuak dan arak sebagai sarana dalam ritus kebudayaan masyarakatnya sampai saat ini. Meski di lain sisi,

Sepúlveda memperlihatkan pengalaman spiritual tokoh fiktifnya melalui halusinasi yang dialami Antonio José Bolivar ketika mabuk *natema*, "ia lihat dirinya sebagai bagian tak terpisahkan dari tempat yang berubah tiada hentinya itu, ibarat sehelai rambut lagi pada jagat hijau abadi tersebut, ia berpikir dan merasa seperti seorang Shuar …."[39]

Perasaan semacam itu, membuat Antonio José Bolivar benar-benar melupakan identitas dirinya sebagai orang gunung yang berasal dari San Luis, sebuah desa dekat Gunung Api Imbabura, dan merasa bahwa dirinya adalah orang hutan yang berasal dari wilayah Amazon. Ia melepaskan identitas dirinya sebagai seorang Katolik dan merasa bahwa dirinya adalah orang Shuar dengan segala kepercayaan lokalnya. Bahkan, ia mengabaikan bahwa sebaik apa pun penerimaan yang dilakukan oleh Suku Shuar terhadap dirinya, Antonio José Bolivar tidak akan pernah menjadi bagian dari mereka. Hal ini dipertegas oleh Sepúlveda ketika ia menceritakan perubahan yang terjadi pada tokoh fiksinya, "Hidup di dalam hutan menempa tiap jengkal tubuhnya. Ototnya bak otot kucing yang mengeras seiring berlalunya waktu. Ia kenal hutan ini sebaik orang Shuar. Ia bisa melacak jejak secermat orang Shuar. Ia berenang setangkas orang Shuar. Singkatnya, ia seperti mereka, tapi belum jadi bagian mereka."[40] Sampai suatu pagi, ketika sedang berburu di hutan, Antonio José Bolivar kaget sebab sumpitannya meleset. Ia lantas menyadari bahwa dirinya sudah semakin tua dan tidak layak untuk hidup di area pemukim Suku Shuar. Ia tak bisa membayangkan akan mati seperti kebiasaan orang Shuar.[41] Maka, dengan sadar ia memilih untuk kembali ke El Idilio.

Dari sini kita bisa melihat bagaimana Antonio José Bolivar, selaku subjek hibrid, melakukan proses mimikri terhadap budaya Suku Shuar. Dalam esainya, Setiawan (2020) menyatakan mimikri adalah sebuah proses kultural yang memberikan peluang agensi bagi masyarakat pascakolonial untuk memasuki dan menjalankan budaya dominan sekaligus bermain-main di dalam-

---

minuman tradisi semacam ini lantas mengalami pergeseran fungsi dan makna kesakralannya sebagai akibat dari modernisasi.

[39] Sepúlveda, *Pak Tua Yang Membaca Kisah Cinta*, 35.

[40] Sepúlveda, 37.

[41] Orang Shuar merencanakan sendiri kematiannya ketika mereka merasa bahwa sudah waktunya untuk pulang. Mereka akan minum *chica* dan *natema* sampai mabuk sebagai simbol terbukanya pintu menuju sorgaloka. Lalu anggota suku lain akan membawa tubuh yang mabuk itu ke sebuah gubuk dan melumuri getah palma ke tubuh tersebut. Setelah semut memakan habis daging di tubuh itu, maka anggota suku lain akan memunguti tulang-belulang tersebut dan menaruhnya di tempat khusus.

nya dengan menunjukkan subjektivitas yang menyerupainya, tetapi menerima dengan tidak diam, tidak sepenuhnya sama.[42] Secara sadar, ia tinggal dan hidup seperti orang Shuar. Ia berburu, berpakaian, bahkan berpikir sebagaimana orang Shuar yang dikenalinya. Secara sadar pula, ia merasa tak bisa menikmati kematian dengan cara mereka. Puncaknya adalah ketika terjadi sebuah peristiwa yang membuatnya terusir dan mau tak mau menyadari bahwa semirip apa pun ia berperilaku, dirinya merupakan orang lain yang bukan bagian dari masyarakat adat Suku Shuar.

Peristiwa ini bermula ketika sahabatnya, Nushiño, ditemukan sekarat dengan kondisi dada yang koyak usai ditembak oleh seorang dari sekelompok orang kulit putih yang dikirim pemerintah untuk mendinamit sebuah tanggul pemijahan ikan. Dalam pandangan Suku Shuar, cara kematian anggota suku semacam itu merupakan cara mati yang menyedihkan. Siapa pun anggota suku yang mati dalam keadaan demikian maka rohnya diyakini tidak akan mengalami "kepulangan" yang tenang, roh itu akan terus mengembara tanpa tujuan yang jelas. Dalam novelnya, Sepúlveda menggambarkan pengembaraan menyedihkan seperti "kakatua buta, sedih, menabraki pepohonan". Demi bisa membuat roh tersebut tenang menuju kepulangan, maka satu-satunya cara adalah membalaskan kematian itu dengan membunuh si pelaku (harus dengan) menggunakan anak panah beracun yang diarahkan ke kepala target.

Sayangnya, Antonio José Bolivar merupakan subjek hibrid yang melakukan proses mimikri. Dalam konteks ini, jelas ia bukan orang Shuar yang memahami betul bagaimana adat-istiadat suku tersebut memaknai kematian dan pembalasan dendam atas kematian sesama anggota suku. Semirip apapun proses mimikri yang dilakukan Antonio José Bolivar, ia tetap seorang yang asing, berbeda, dan liyan. Pada alur yang dramatis ini, Sepúlveda mula-mula menekankan bahwa "Antonio José Bolivar bukan salah satu dari mereka, tapi seperti mereka. Maka semestinya ia membunuh orang itu dengan panah beracun, setelah memberinya kesempatan bertarung laiknya ksatria".[43] Dalam narasi itu, tampak bahwa ada maksud dari pengarang untuk memosisikan tokoh fiksinya dalam situasi dilematis sebagai subjek hibrid yang ambivalen.

---

[42] Ikwan Setiawan, "Masa Lalu (yang Belum Berlalu) dalam Masa Kini: Membaca Ulang Pemikiran Pascakolonial Bhabha," dalam *Gerak Kuasa: Politik Wacana, Identitas, dan Ruang/Waktu dalam Bingkai Kajian Budaya dan Media*, ed. oleh Wening Udasmoro (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2020), 322.

[43] Sepúlveda, *Pak Tua Yang Membaca Kisah Cinta*, 43.

Menyaksikan kematian Nushiño di hadapannya, tentu menjadi momen paling menyakitkan bagi Antonio José Bolivar sebagai manusia. Satu-satunya hal yang bisa dilakukannya sebagai sesama sahabat yang hidup dalam pemukiman Suku Shuar adalah membalaskan dendam kematian itu. Kendati di San Luis, sebuah desa dekat Gunung Api Imbabura, ia dan orang-orang gunung yang beragama Katolik mungkin menganggap bahwa membalaskan dendam kematian adalah perbuatan dosa yang sama kejinya dengan dosa pembunuh sehingga mereka hanya perlu berdoa dan berharap Tuhan akan mengampuni dosa-dosa tersebut. Atau, mungkin sekalipun mesti membalaskan dendam kematian, mereka bisa melakukannya dengan cara dan senjata apa pun sebab nilainya tetap sama, yakni mengantarkan seseorang pada kematian. Sementara bagi masyarakat adat Suku Shuar, balas dendam atas kematian merupakan sesuatu yang sakral, terikat pada sistem hukum adat yang berlaku, dan tidak sesederhana pemaknaan masyarakat "modern".

Bagi mereka yang mengedepankan aturan adat, kematian mengenaskan seperti yang dialami Nushiño memang wajib untuk dibalaskan agar roh dan jiwanya menjadi tenang di alam baka. Namun, satu-satunya cara untuk membantu roh dan jiwa itu menuju kedamaian abadi adalah melakukan balas dendam dengan menciutkan kepala pembunuh anggota suku menggunakan panah beracun milik mereka, sebagaimana yang diuraikan Sepúlveda bahwa, "… kebas oleh racun itu, semua keberaniannya akan tertangkap dalam ekspresi wajahnya, terpancar selamanya dalam kepalanya yang mengerut, alis, hidung, dan mulutnya yang terjahit rapi agar ekspresi tersebut tak bisa lolos."[44] Artinya, pembalasan dendam hanya bisa dilakukan dengan memanah si pembunuh anggota suku dan ujung anak panah wajib diolesi racun. Dengan kata lain, membalaskan dendam kematian anggota suku dengan senjata selain panah yang diolesi racun hanyalah kesia-siaan. Sebab kematian semacam itu diyakini tidak akan memberi kedamaian bagi para anggota suku yang meninggal secara tidak wajar.

Di konteks inilah, hibriditas menjadi sesuatu yang kompleks ketika seseorang yang menjadi agen tidak menyadari bahwa semirip apa pun mereka meniru suatu kebudayaan di luar dirinya, ia tetaplah individu yang berbeda (*the other*). Sebagai subjek mimikri di Suku Shuar, tidak mengherankan apabila Antonio José Bolivar akhirnya hanya mampu memaknai bahwa balas dendam kematian adalah dengan kematian yang sama. Ia tak akan bisa menjangkau imajinasi pengampunan dan pembalasan dendam sebagaimana yang ada

[44] Sepúlveda, 43.

pada tradisi Suku Shuar. Akhirnya, ketika Antonio José Bolivar mengejar para pembunuh Nushiño dan membawakan mayatnya ke hadapan orang-orang Shuar, mereka justru semakin menangis. Hal itu karena Antonio José Bolivar telah membunuh orang itu menggunakan senapan, bukan panah. Pembalasan dendam yang dilakukan Antonio José Bolivar tidak memiliki makna bagi masyarakat setempat. Sebab dalam pandangan orang Shuar, tindakan Antonio José Bolivar telah membuat roh dan jiwa Nushiño berada dalam penderitaan yang kekal. Sahabat yang dicintainya itu "akan tetap seperti kakatua buta yang menabraki pepohonan, menyerap kebencian dari orang-orang yang tidak melihatnya saat ia menyandung badan-badan mereka, mengganggu impian ular-ular boa yang sedang pulas, mengacaukan perburuan dengan gentayangannya yang tak tentu tuju".[45] Akibatnya, Antonio José Bolivar kemudian diusir oleh masyarakat adat Suku Shuar dan sejak saat itu ia tidak lagi diterima sebagai bagian dari mereka.

Sebuah Kesimpulan: Kita adalah Pak Tua yang Naif!

> "Bagaimanapun, pemikiran dan pengalaman modern telah mengajarkan kepada kita agar bersikap peka terhadap apa yang tampak dalam suatu representasi, dalam pengkajian atas *the others,* dalam pemikiran rasial, dalam penerimaan secara taklid buta atas otoritas dan gagasan-gagasan otoriter, dalam peranan sosial-politik kaum intelektual, dan dalam kesadaran kritis yang skeptis"
>
> —Edward Said,
> *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat dan Mendudukkan Timur sebagai Subjek*[46]

Dari dua subpembahasan di atas, kita bisa memahami bahwa seintim apa pun pengalaman berkebudayaan ala Suku Shuar yang dialami Antonio José Bolivar, dia tidak akan pernah menjadi seperti mereka seutuhnya. Akan selalu ada tembok yang membatasi dua subjek berbeda tersebut. Di sinilah satu poin penting dari sebuah proses mimikri dalam pandangan Bhabha, yakni keinginan untuk menjadi *others* yang direformasi dan dapat dikenali, sebagai subjek dari sebuah perbedaan yang hampir sama, tetapi tidak sepenuhnya.[47] Ragam pemaknaan budaya semacam ini yang tak akan pernah bisa dimengerti orang-

[45] Sepúlveda, 43.

[46] Said, *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat Dan Mendudukkan Timur Sebagai Subjek*, 512.

[47] Bhabha, *The Location of Culture*, 122.

orang di luar anggota suku/komunitas tertentu terlepas dari semirip apa pun mimikri yang dilakukan. Sebagai artikulasi ganda, mimikri memunculkan ambivalensi sebagai bentuk kesadaran agensi yang memunculkan apropriasi dan inapropriasi kultural dalam medan kuasa.[48] Kesadaran agensi semestinya dimiliki oleh Antonio José Bolivar sejak memutuskan pindah ke El Idilio dan pindah ke pemukiman Suku Shuar. Dalam proses "menjadi" orang Shuar sekalipun, Antonio José Bolivar mesti sadar jika dirinya tetaplah Antonio José Bolivar dengan identitas sebagai orang gunung—jika tidak sebagai seorang Katolik—asal San Luis, sebuah desa dekat Gunung Api Imbabura yang memiliki pengetahuan lokal dan pandangan hidup yang berbeda. Situasi kesadaran itulah bagi Bhabha yang menjadikan mimikri seperti sebuah "visi ganda" yang mampu mengganggu kebenaran epistemologis kekuasaan berbasis oposisi biner.[49]

Mimikri yang terjadi dalam novel *Pak Tua yang Membaca Kisah Cinta* memang tidak merujuk pada peniruan yang dilakukan subjek terjajah terhadap kebudayaan dominan kaum penjajah dengan mengusung maksud-maksud politis sebagaimana yang biasanya terjadi dalam novel-novel pascakolonial. Sepúlveda menawarkan pada pembaca satu bentuk mimikri yang menjadi kekhasan dalam masyarakat pascakolonial, bahkan dalam masyarakat global saat ini. Oposisi biner antara subjek penjajah dan subjek terjajah perlahan tergantikan menjadi sebuah ruang dikotomi yang lebih kompleks. Dalam novel terjemahan *Pak Tua yang Membaca Kisah Cinta,* ruang dikotomi yang paling menonjol adalah antara konsepsi urban dan adat. Urban adalah anak kandung modernitas. Maka implikasinya segala hal tentang urban merepresentasikan bagaimana wacana kemodernan yang dibawa kolonial ratusan tahun lalu telah dan terus-menerus direproduksi hingga saat ini. Sementara adat bisa kita baca sebagai sisa peradaban dari masyarakat pribumi prakolonial.[50]

Dalam imaji kolonial, adat sebagai antitesis dari budaya masyarakat modern dianggap sebagai sesuatu yang primitif dan eksotis. Sebabnyalah maka

---

[48] Bhabha, 122.

[49] Setiawan, "Masa Lalu (yang Belum Berlalu) dalam Masa Kini: Membaca Ulang Pemikiran Pascakolonial Bhabha," 323.

[50] Di sini, kita perlu menggarisbawahi bahwa membicarakan dan mendikotomi adat dengan urban tidak serta-merta menyebut hal berbau adat sebagai sesuatu yang pasti asli, orisinil, atau bahkan tidak tersentuh modernitas. Sebab sebuah kebudayaan tidak akan pernah statis. Dengan sendirinya, masyarakat sebagai sebuah institusi pasti akan mengalami perkembangan dan berdampak pada adanya perubahan demi perubahan di setiap waktu.

kolonial merasa perlu untuk memberadabkan bangsa jajahannya sekaligus merawat "keterbelakangan" tersebut sebagai sebuah tontonan yang memukau. Pandangan demikian pada akhirnya tertanam pada kita sebagai masyarakat pascakolonial. Sering kali kita, subjek yang terpapar oleh wabah modernitas, menganggap "aneh" kehidupan masyarakat kampung yang hingga kini masih hidup dalam tata cara tradisi leluhur. Bahkan, tanpa disadari mata kita akan berbinar-binar saat menyaksikan pertunjukan tradisional mereka, seolah-olah hal itu merupakan sesuatu yang langka dan ajaib. Sebaliknya, bibir kita akan tersenyum kecut sambil menahan geli ketika menyaksikan proses ritual-ritual adat yang kadung dilabel irasional. Watak-watak semacam inilah yang diwariskan oleh para penjajah dan makin hari makin menjadi lumrah terjadi di sistem sosial masyarakat kita.

Contoh tersebut barangkali tidak secara langsung beririsan dengan karakter Antonio José Bolivar yang justru sangat ingin menjadi masyarakat adat Shuar dan menjunjung tinggi sistem adat yang berlaku. Namun, tak menutup kemungkinan pula ada banyak di antara kita, subjek-subjek yang termodernkan, diam-diam memiliki hasrat yang sama seperti Antonio José Bolivar. Maka, ada satu hal yang perlu ditegaskan, belajarlah dari kasus Antonio José Bolivar: sebagai subjek hibrid kita mesti menyadari bahwa pada dasarnya kita semua memiliki perbedaan yang kompleks dan karena itulah semirip apa pun proses mimikri yang dilakukan, kita tidak akan pernah bisa menjadi seperti mereka.

Referensi

Acheraïou, Amar. *Questioning Hybridity, Postcolonialism and Globalization*. London: Palgrave Macmillan, 2011.

Agustinus, Ronny. *Macondo, Para Raksasa, dan Lain-Lain Hal: Seputar Sastra Amerika Latin*. Yogyakarta: Tanda Baca, 2021.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, dan Helen Tiffin. *Postcolonial Studies: The Key Concepts*. 3 ed. London: Routledge, 2013.

Ballard, Roger, ed. *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*. London: Hurst & Co., 1994.

Bandel, Katrin. *Sastra Nasionalisme Pascakolonialitas*. Yogyakarta: Pustaka Hariara, 2013.

Barker, Chris. *Cultural Studies: Teori & Praktik*. Diterjemahkan oleh Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006.

Bassnett, Susan. "Postcolonial Translations." Dalam *A Concise Companion to Postcolonial Literature*, disunting oleh Shirley Chew dan David Richards,

78–96. Oxford: Blackwell, 2010.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 2004.

Foulcher, Keith, dan Tony Day, ed. *Clearing a Space: Postcolonial Readings of Modern Indonesian Literature*. Leiden: Brill, 2002.

———. *Sastra Indonesia Modern: Kritik Postkolonial*. Diterjemahkan oleh Koesalah Soebagyo Toer dan Monique Soesman. Edisi Revisi. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.

Gentzler, Edwin. "Translation, Poststructuralism and Power." Dalam *Translation and Power*, disunting oleh Maria Tymoczko dan Edwin Gentzler, 195–235. Amherst: University of Massachusetts Press, 2002.

Hall, Stuart. "The Question of Cultural Identity." Dalam *Modernity and Its Futures*, disunting oleh Stuart Hall, David Held, dan Tony McGrew, 273–325. Cambridge: Polity, 1992.

Morton, Stephen. "Marginality: Representations of Subalternity, Aboriginality and Race." Dalam *A Concise Companion to Postcolonial Literature*, 162–81. Malden: Blackwell, 2010. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781444317879.ch8.

Prabhu, Anjali. *Hybridity: Limits, Transformations, Prospects*. New York: State University of New York Press, 2007.

Said, Edward. *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat Dan Mendudukkan Timur Sebagai Subjek*. Diterjemahkan oleh Achmad Fawaid. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Sepúlveda, Luis. *Pak Tua Yang Membaca Kisah Cinta*. Diterjemahkan oleh Ronny Agustinus. Tangerang: Marjin Kiri, 2017.

Setiawan, Ikwan. "Masa Lalu (yang Belum Berlalu) dalam Masa Kini: Membaca Ulang Pemikiran Pascakolonial Bhabha." Dalam *Gerak Kuasa: Politik Wacana, Identitas, dan Ruang/Waktu dalam Bingkai Kajian Budaya dan Media*, disunting oleh Wening Udasmoro, 317–45. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2020.

Situmorang, Saut. *Politik Sastra*. 2 ed. Yogyakarta: Jual Buku Sastra, 2018.