

Neokolonialisme Lingkungan Hidup: Membongkar Narasi Penindasan dalam Karya Sastra Perspektif *Postcolonial Ecocriticism* Graham Huggan dan Helen Tiffin

Vini Hidayani
Universitas Gadjah Mada
vinihidayani@mail.ugm.ac.id

Abstract

Neocolonialism in third-world countries persists in the form of human and environmental oppression. This oppression serves the capitalist agenda through large corporations. This research aims to expose the colonial narratives perpetuated by capitalists and states as reflected in Indonesian literary works. The formal framework adopted in this study is the perspective of Postcolonial Ecocriticism by Graham Huggan and Helen Tiffin, with the material objects of analysis being two literary works: "Tanggal Tujuh Belas Tanpa Tahun" by Triyanto Triwikromo and the short story "Teluk Nyomit" by Korrie Layun Rampan. The study seeks to elucidate the position of literature and its relationship with developmental discourse in modern society, and to examine its vulnerability to abuses of power wielded by state apparatus. Additionally, this article examines the faces of oppression faced by indigenous communities and the environment under capitalist systems. The research employs the Critical Discourse Analysis approach by Fairclough. The findings demonstrate that literature plays aesthetic, advocacy, and activist roles in unraveling oppression depicted in Indonesian literary works, portraying indigenous communities in both narratives as marginalized and displaced from their ancestral lands.

Keywords: Postcolonial Ecocriticism, neocolonialism, indigenous communities

Abstrak

Neokolonialisasi di negara ketiga senantiasa terus berlangsung dalam bentuk penindasan manusia dan lingkungan. Bentuk penindasan ini mengarah ke tujuan kapitalisme melalui perusahaan-perusahaan besar. Penelitian ini hendak membongkar narasi kolonial yang dilakukan oleh pemilik modal dan negara yang termuat dalam karya sastra Indonesia. Objek formal yang digunakan dalam penelitian ini adalah perspektif *Postcolonial Ecocriticism* Graham Huggan dan Helen Tiffin, sedangkan objek materialnya menggunakan dua karya sastra, yang masing-masing berjudul "Tanggal Tujuh Belas Tanpa Tahun" karya Triyanto Triwikromo dan cerpen berjudul "Teluk Nyomit" karya Korrie Layun Rampan. Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan posisi sastra dan kaitannya dengan wacana pembangunan dalam masyarakat modern serta melihat keterpengaruhannya dari *abuse of power* yang digunakan oleh perangkat negara, selain itu, artikel ini juga hendak melihat wajah penindasan masyarakat adat dan lingkungan yang dilakukan oleh sistem kapitalisme. Metode penelitian yang digunakan adalah pendekatan Analisis Wacana Kritis Fairclough. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sastra memiliki peran estetika, advokasi, dan aktivisme dalam membongkas penindasan yang termuat dalam karya sastra Indonesia, dan masyarakat adat dalam kedua cerpen ditampilkan dalam potret yang tersisih dan terusir dari tanahnya sendiri.

Kata Kunci: *Postcolonial Ecocriticism*, neokolonialisme, masyarakat adat

Pendahuluan

Negara-negara ketiga pascakolonial memiliki sederet masalah tentang agraria. Masalah ini muncul dari gesekan antara penduduk asli atau masyarakat adat dengan pemilik kepentingan, entah pada sektor pertambangan maupun kasus pembangunan

lainnya yang melibatkan negara dan perusahaan-perusahaan besar—kalau tidak mau disebut “raksasa” di bidangnya. Masyarakat adat terusir dari tanah mereka sendiri, masih bisa disebut “untung” kalau diberi ganti rugi yang sepadan, tetapi dalam banyak sekali kasus agraria di Indonesia, masyarakat terusir begitu saja dengan imbalan yang tidak layak. Padahal, menyoal “tanah” tidaklah sesederhana material padat yang dihuni oleh manusia, lebih dari itu tanah juga mencerminkan histori, identitas diri, hingga kebangsaan masyarakatnya, maka kehilangan tanah tempat tinggal, artinya juga bisa menghilangkan semua aspek krusial tersebut pada diri manusia.

Dunia ketiga, sekalipun telah merdeka secara *de jure*, belumlah terbebas sepenuhnya dari bentuk kolonialisme baru. Persoalan yang banyak disebut sebagai neokolonialisme ini menjajah manusia yang dampaknya tidak terlihat secara spontan, bahkan dalam beberapa kasus, orang-orang justru kehilangan jejak siapa “pelakunya” dan sibuk dengan masalah-masalah horizontal di akar rumput. Persoalan “agraria” seperti yang disebut oleh Plumwood sebagai “*culture*” ini memusatkan perhatian pada seberapa dalam, luas, dan bertingkat-tingkatnya hubungan manusia dengan aspek-aspek non-manusia, yang kemudian menghasilkan sentrisme hegemonik dengan tujuan mengeksploitasi alam sambil “meminimalkan klaim non-manusia” terhadap bumi bersama (Plumwood, 2002). Seolah-olah persoalan lingkungan itu berbeda dengan persoalan humanisme dalam kolonialisasi tradisonal.

Definisi Barat sendiri tentang kemanusiaan bergantung—dan masih bergantung—pada kehadiran “yang bukan manusia”: yang tidak beradab, yang liar, dan yang bersifat hewani. Pembeneran Eropa atas invasi dan kolonisasi berawal dari dasar ini, dengan memahami tanah non-Eropa dan orang-orang serta hewan yang menghuninya sebagai “ruang” yang tidak digunakan atau “kosong”. (Huggan & Tiffin, 2010). Pada masa selanjutnya, kolonisasi yang semula dilakukan oleh negara adidaya, pasca kemerdekaan menjelma dalam bentuk perusahaan-perusahaan besar dan direstui oleh pejabat pemerintahan negara ketiga, maka penjajahan atas tanah senantiasa terus berlangsung. Ada anggapan tanah adat yang terdiri dari hutan yang luas itu “perlu digunakan” secara efisien, yang dikeruk sumber dayanya dan melupakan masyarakat yang hidup di atas dan dari hutan tersebut.

Graham Huggan dan Helen secara khusus membahas mengenai hal tersebut dalam bukunya “*postcolonial criticism*”. Mereka menyatukan dua pengetahuan dan etika yang berbeda menjadi satu bidang keilmuan tersendiri. Postcolonial yang menitik beratkan pada antroposentrisme, dan kajian ekologi yang kebanyakan justru berangkat dari asumsi anti-antroposentrisme. Bagi Huggan, persentuhan keduanya bisa saling mempengaruhi, karena bicara soal lingkungan akan membawa ke arah humanisme juga. Dalam lanskap kerusakan lingkungan, mereka menebal hitamkan diskursus mengenai pembangunan dan penyalahgunaan kekuasaan (*abuse of power*). Keduanya merupakan praktik berkelanjutan dari kolonialisme tradisonal. Pembangunan misalnya, berada pada posisi yang paradoks yang mencerminkan “kemajuan” dalam kacamata modernitas, tetapi di sisi lain juga acap kali lekat dengan misi “pemberadaban” ala Barat atas suatu kebudayaan tertentu. Begitu juga dengan *abuse of power* yang mengarah ke tujuan-tujuan kapital—yang sayangnya justru meminjam kuasa pemerintah/negara masyarakat itu sendiri dalam melicinkan praktik-praktiknya (Huggan & Tiffin, 2010).

Secara khusus *postcolonial ecocriticism* memposisikan sastra sebagai medium yang disebut sebagai *aesthetics*, *advocacy*, dan *activism*. Sekalipun tidak sebiner itu—bisa jadi peran sastra lebih luas lagi—tetapi ada anggapan bahwa sastra mampu menunjukkan, merefleksikan, dan melihat gejala-gejala masalah ekologi pada negara ketiga pascakolonial dan bisa menjadi sebuah gerakan tersendiri. Seperti yang bisa dilihat dalam karya-karya Saro Wiwa yang berbicara tentang Nigeria dan Albert Wendt (seorang tokoh pelopor dalam pengembangan literatur Pasifik). Huggan dan Helen nampaknya

membayangkan peran sastra bisa dan akan sebesar kedua tokoh di atas dalam menyuarakan neokolonialisme ini (Huggan & Tiffin, 2010), tetapi tentu penting untuk membicarakan masalah ini menjadi sebuah pengetahuan tersendiri.

Berangkat dari latar belakang masalah di atas, pada penelitian ini saya akan mengelaborasi perspektif *Postcolonial Criticism* dalam karya sastra Indonesia. Objek material yang saya gunakan dalam penelitian ini adalah Cerpen “Tanggal Tujuh Belas Tanpa Tahun” karya Triyanto Triwikromo dan cerpen berjudul “Teluk Nyomit” karya Korrie Layun Rampan. Pertanyaan penelitian yang akan saya eksplorasi dalam penelitian ini setidaknya mencakup 2 aspek, yaitu 1) bagaimana posisi sastra, pembangunan, dan penyalahgunaan kekuasaan (*abuse of power*) perspektif poskolonial ekokritik, dan 2) bagaimana potret masyarakat adat dalam karya sastra Indonesia, dua pertanyaan tersebut kiranya mampu memberikan pandangan baru terkait masalah agraria di Indonesia yang tergambar dalam wajah sastra Indonesia, dan melihat kemungkinan-kemungkinan yang bisa dilakukan dalam kajian humaniora.

Metode

Penelitian ini menggunakan objek formal teori *Postcolonial Criticism* Graham Huggan dan Helen Tiffin, sementara itu objek materialnya adalah dua karya sastra Indonesia, yang masing-masing berjudul “Tanggal Tujuh Belas Tanpa Tahun” karya Triyanto Triwikromo dan cerpen berjudul “Teluk Nyomit” karya Korrie Layun Rampan. Data-datanya berupa satuan lingual, yaitu kalimat-kalimat, karakter, maupun rangkaian peristiwa yang menunjukkan adanya ketertindasan pada manusia dan lingkungan.

Data-data yang sudah diperoleh akan dihubungkan satu sama lain dalam sebuah proses yang disebut analisis data. Hal ini disebabkan karena data tersebut tidak dapat dibaca secara tunggal atau sendiri-sendiri. Proses menghubungkan antardata ini untuk menemukan kesimpulan-kesimpulan tertentu yang tidak akan terlihat ketika menghadapi data secara terpisah (Faruk, 2012). Pada penelitian ini, saya menggunakan metode Analisis Wacana Kritis (AWK) Fairclough. Pada konteks ini wacana dikonsepsi sebagai praksis sosial yang bersinergi pada 3 aspek, yaitu teks bahasa (lisan maupun tulisan), praksis kewacanaan dalam produksi dan makna sebuah wacana, dan terakhir adalah praksis sosiokultural yang melihat perubahan masyarakat, kebudayaan, ideologi, dan kepercayaan dapat menjadi penunjang dan penentu bentuk dan makna wacana (Setiawan, 2014). Proses pembacaan teks terpusat pada teks itu sendiri, pada ketegangan dan ambiguitas yang dikandung oleh teks.

Hasil dan Pembahasan

Sastra yang Utopis: Pembangunan dan Penyalahgunaan Kekuasaan (Abuse of Power) dalam Postcolonial Ecocriticism

Secara etimologis, poskolonial berasal dari kata “*post*” dan “*kolonial*”. Kata kolonial berasal dari akar kata *colonia* (bahasa Romawi) yang bermakna tanah pertanian atau pemukiman. Jadi, secara etimologis, kata kolonial sebenarnya tidak mengandung arti penjajahan, penguasaan, pendudukan, atau konotasi eksploitatif lainnya. Konotasi negatif ini kemudian muncul ketika terjadi interaksi yang tidak seimbang antara penduduk pribumi dan pendatang. Kata poskolonial juga tidak hanya mengacu pada pengertian “sesudah” kolonial atau era kemerdekaan, melainkan kondisi-kondisi yang ditinggalkannya, sejak awal terjadinya kolonialisasi dan dampak-dampak yang ditimbulkannya kemudian.

Sebagai sebuah epistemologi baru, poskolonial menjadi kajian analisis kritis terhadap sejarah, budaya, sastra, dan wacana—terutama sekali di negara-negara bekas jajahan. Poskolonialisme memusatkan perhatian pada studi tentang kolonisasi, dekolonisasi, serta neokolonisasi. Aspek yang terakhir tersebut mempersoalkan model-

model penjajah baru yang mengarah ke tujuan kapitalisme, yaitu ketika perusahaan-perusahaan multinasional menguasai dunia. Sebagai negara bekas jajahan, pandangan Fanon mungkin ada betulnya, bahwa penjajah benar ketika mengatakan “mengenal” mereka, penjajah juga memalsukan subjek yang dijajah hingga mempengaruhi kondisi mental dan identitas manusia pascakolonial (Fanon, 2004), tak ayal, mereka terus memandang diri dan budayanya sendiri dalam kaca mata yang digunakan oleh Barat ketika mendefinisikan mereka, termasuk pandangan sepihak pada masyarakat adat mengenai supremasi “pembangunan” yang mencirikan keberadaban suatu budaya.

Huggan dan Tiffin mengkorelasikan penjajahan dalam wajah baru tersebut dalam teorinya *Postcolonial Criticism*. Teori ini berbicara panjang lebar dalam kaitannya dengan sastra, hewan, dan lingkungan. Hal yang terutama ditunjukkan oleh aliansi pascakolonial/ekokritik adalah perlunya pemahaman materialis yang luas tentang perubahan-hubungan antara manusia, hewan, dan lingkungan—yang pada gilirannya memerlukan perhatian pada politik budaya representasi, yang kemudian mengarah pada kritik anticolonial (Huggan & Tiffin, 2010).

Poskolonialisme, sebagaimana yang dijelaskan di atas sarat dengan humanisme dan antroposentrisme, hal ini tentu merupakan keniscayaan dari kolonisasi itu sendiri. Tetapi supremasi spesies pada “*human*” di sisi lain mengabaikan peran-peran non-human, termasuk alam. Asumsi tersebut turut membangun epistemologi mengenai teori posthuman yang menolak supremasi spesies dan meletakkan posisi yang pantas pada non-human (Braidotti, 2019; Haraway, 2006), termasuk pada alam. Manusia memandang alam sebagai liyan yang menjadi sumber daya seolah tidak habis-habis. Padahal, kerusakan lingkungan juga berdampak pada manusia itu sendiri. Tetapi di sini kita bicara soal manusia mana yang terkena dampaknya lebih banyak, dan siapa yang mengeruk keuntungan paling banyak juga dari kerusakan tersebut. Teori *ecocriticism* (ekokritisme) salah satunya lahir untuk melihat gejala-gejala diskursif tentang alam/lingkungan dari sudut pandang sastra.

Kritik pascakolonial terhadap imperialisme dan kolonialisme Eropa, serta studi tentang warisan pascakemerdekaan, sejak awal diinformasikan masuk dalam tataran kajian etika dan politik, sementara bidang analisis dan kritik lingkungan yang sedang berkembang—terutama meskipun tidak secara eksklusif dalam humaniora—sebagian besar muncul dari kekhawatiran yang tulus akan masa depan lingkungan planet dan penghuninya. Kekhawatiran tersebut terbit setelah dominasi manusia diterima begitu saja, padahal antroposentrisme dan imperialisme barat itu saling terkait erat, meski begitu, diskursus ini tentu bukan hadir tanpa kritik dan polemik (Buell, 2005).

Pada disiplin tertentu seperti kajian sastra, Buell menyebutkan, polemik ini muncul di antaranya karena ada pertanyaan-pertanyaan yang tidak melekat pada isu lingkungan hidup, seperti apakah kita menganggap karya sastra—termasuk resepsi pembacanya sebagai hasil karya individu atau warisan budaya, lalu apakah kita menganggap teks pada awalnya sebagai konstruksi linguistik, ideologis, atau sebagai refraksi terhadap aktualitas sejarah (Buell, 2005). Pertanyaan ini—baik mempengaruhi Huggan secara linear ataupun tidak—turut dijelaskan oleh Huggan dan Helen secara seksama dalam bukunya.

Sastra bagi Huggan dan Tiffin diposisikan “perannya” dalam fungsi estetika, advokasi, dan aktivisme. Mereka berdua turut mengamini bahwa literatur pascakolonial maupun ekologi, bahkan jika diarahkan demi tujuan tertentu seperti konservasi lingkungan, selalu cenderung melampaui kategorinya sebagai “literatur protes”. Sementara itu, bahkan dalam bentuknya paling langsung pun, sastra juga bukan dokumen cetak biru propaganda untuk proyek pembebasan yang tertindas. Dengan demikian kritik ekologi pascakolonial melestarikan fungsi estetika teks sastra sambil menarik perhatian pada kegunaan sosial dan politik, dan kapasitasnya adalah sebagai pedoman simbolis bagi transformasi sosial (Huggan & Tiffin, 2010). Penjembatanan ini nampaknya masuk akal

dan berada pada posisinya yang “aman”, yang tidak secara radikal membebani sastra dengan sederet tanggung jawab moral.

Kedua, fungsi mediasi advokasi sosial dan lingkungan, yang diharapkan dapat mengubah sastra imajinatif menjadi katalisator untuk aksi sosial dan analisis sastra eksploratif, yang kemudian mengarah menjadi bentuk kritik budaya. Kritik ekologi pascakolonial menjalankan fungsi advokasi baik dalam kaitannya dengan dunia nyata yang dihuninya maupun ruang imajiner yang terbuka terhadap perenungan akal budi tentang kemungkinan dunia nyata yang dapat diubah (Huggan & Tiffin, 2010).

Terakhir, kritik ekologi pascakolonial dapat dilihat sebagai usaha intervensionis/aktivisme. Kita bisa berangkat dari asumsi Young bahwa teori poskolonial itu melibatkan reorientasi konseptual terhadap perspektif pengetahuan yang dikembangkan di luar Barat (epistemik). Hal ini berkaitan dengan pengembangan ide-ide pendorong praktik politik yang berkomitmen secara moral untuk mengubah kondisi eksploitasi dan kemiskinan pada penduduk dunia sehari-hari (Young, 2003)—terutama sekali pada masyarakat negara ketiga pascakolonial. Selain itu, kaum Marxian juga mendorong agar ekokritik mampu memulihkan seluruh materialitas tatanan sosial kapitalis—tidak hanya penjelasannya mengenai alam, tetapi juga membawa kekuatan untuk perubahan sosial (Newman, 2002). Huggan sendiri memperlihatkan keberpihakannya pada pandangan Young maupun Marxisme di atas. Adapun intervensi kritis itu sendiri dapat dianggap sebagai suatu bentuk aktivisme, dan kritik terhadap kapitalisme tidak bisa dibedakan dari serangan (aksi langsung) terhadap sistem kapitalis global yang terus mendukung kolonialisme di masa kini, (Huggan & Tiffin, 2010) terlepas apakah karya-karya dalam ekokritik pascakolonial bisa menciptakan anasir-anasir pergerakan politik atau tidak. Mereka berdua turut menulis bahwa kajian ini di satu sisi mungkin akan dipandang sebagai kajian yang utopis, dan biarlah tetap seperti itu, sebagaimana kajian filosofis lain yang bisa jadi mempengaruhi atau tidak mempengaruhi realitas sama sekali.

Pada pembahasan mengenai *Postcolonial Criticism*, Huggan dan Tiffin lebih lanjut mengaitkan antara poskolonial dan isu lingkungan. Salah satu sentral pembahasannya adalah tentang pembangunan (*development*). Sebelum menyoal mengenai definisi yang sebenarnya diakui sebagai istilah yang ambigu secara strategis (menyesuaikan kebutuhan pemakainya), alangkah lebih baik kita melihat diskursus “Pembangunan” melalui kacamata wacana Foucault (Foucault, 1980). Menurut Escobar studi mengenai pembangunan mirip dengan studi tentang Orientalisme-nya Edward Said, Said berangkat dari wacana yang bertujuan untuk mengonsolidasikan otoritas sosial, budaya, dan politik barat di dunia pascakolonial (Escobar, 1995). Pembangunan dianggap sebagai bentuk paling mencolok dari altruisme strategis yang menempatkan bantuan teknis dan finansial dari dunia pertama yang kemudian diarahkan untuk kepentingan ekonomi dan politiknya sendiri. “developmentalisasi dunia ketiga” ini menyisipkan tujuan progresifnya pada pemberantasan kemiskinan yang semakin menjadi episentrum setelah berakhirnya perang dunia kedua (Huggan & Tiffin, 2010).

“Perang melawan kemiskinan” yang dipimpin oleh Amerika Serikat pasca perang, secara efektif mengubah orang miskin menjadi “objek pengetahuan dan manajemen”. Tujuan Pembangunan semestinya turut berkorelasi dengan perluasan kebebasan manusia, bukan sebaliknya justru menghilangkan kesempatan perluasan hidup, budaya, hingga ekonomi masyarakat sekitar pembangunan. Huggan mengajukan pertanyaan kontemplatif yang ia jawab secara paradoks, sebenarnya seberapa kolonialkah sistem ini? Lebih lanjut Huggan menjelaskan bahwa sampai batas tertentu, teori dan praktik pembangunan modern merupakan bagian dari upaya yang bermaksud baik—untuk memperbaiki kerusakan yang disebabkan oleh kolonialisme; menciptakan kondisi ekonomi dan politik yang lebih menguntungkan; memberi kesempatan pada masyarakat

yang secara historis terpinggirkan untuk bekerja, (Huggan & Tiffin, 2010) tetapi ternyata realita yang terjadi jauh dari visi yang dibawa-bawa oleh Barat dan modernitas itu, sehingga pada satu sisi, pembangunan hanyalah menjadi wajah lain neokolonialisme dalam merepresentasikan objeknya—yang dalam hal ini adalah masyarakat dunia ketiga/miskin/ masyarakat adat. Akibatnya, masyarakat dunia ketiga tidak hanya menerima diskriminasi dan ketidakadilan terhadap tanah dan lingkungan hidup mereka, tetapi secara inheren sebagaimana yang dikatakan Said, turut menciptakan batas-batas pemikiran dan tindakan dari masyarakat terjajah (Said, 2010), dengan kata lain, diversitas akan dinilai sebagai sesuatu yang liyan, dan pakem “kemajuan” adalah sejalan dengan kata Barat: pembangunan.

Aneka pembangunan di atas di negara ketiga tidak muncul secara tiba-tiba. Pada konteks negara yang telah merdeka dan memiliki hukum di dalamnya, neokolonisasi ini turut direstui oleh pejabat pemerintahan setempat atau dengan kata lain adanya penyalahgunaan kekuasaan (*abuse of power*). Eksploitasi sumber daya alam dan lingkungan yang dulu dilakukan oleh kolonial kini digantikan oleh perusahaan-perusahaan multinasional. Pada kasus-kasus yang diangkat oleh Huggan di Nigeria, India, dan Pasifik, neokolonisasi ini bahkan lebih jauh dapat menyebabkan genosida budaya (Huggan & Tiffin, 2010), karena masyarakat adat dan etnis setempat terusir dari tanah yang membentuk identitas dirinya, mereka hilang dari peradaban dan historis, dan menjadi bagian yang tidak lebih penting dibanding aneka proyek pembangunan demi mengeruk pundi-pundi kekayaan. Pada akhirnya kerusakan ekologis itu sama besarnya dengan kerusakan pada tatanan sosial, dan bahwa isu lingkungan tidak dapat dipisahkan dari pertanyaan tentang keadilan sosial serta hak asasi manusia.

Yang Tersisih dan Terusir: Wajah Masyarakat Adat dalam Karya Sastra Indonesia

1. Kemerdekaan Kosong dalam Cerpen “Tujuh Belas Agustus Tanpa Tahun”

Manusia acap kali kalah ketika dihadapkan dengan kepentingan-kepentingan kapitalisme. Kepentingan ini menjelma dalam bentuk bangunan-bangunan yang merepresentasikan modernitas ala Barat. Tidak mengikuti atau menjadi bagian darinya seakan manusia akan tersisih dari peradaban dunia. Bangunan-bangunan ini menjadi simbol kekerasan simbolik dan hegemoni bagi orang-orang yang bahkan tidak mengetahui dirinya dinilai oleh sebuah kuasa yang tidak terlihat olehnya. Hal ini nampak pula dalam karya-karya sastra Indonesia yang berbicara tentang ekologi. Karya sastra pertama yang akan saya ulas menggunakan poskolonial ekokritik adalah cerpen berjudul “Tujuh Belas Agustus Tanpa Tahun” karya Triyanto Triwikromo. Cerpen ini terbit dalam buku kumpulan cerpen *Sayap Anjing* tahun 2004. Pada bagian akhir cerpen, Triwikromo membubuhkan keterangan tahun cerpen ini ditulis: Surakarta, 1991 (Triwikromo, 2017).

Cerpen ini menceritakan tentang seorang anak yang berprofesi sebagai jurnalis di kota yang hendak menemui ibunya di rumah. Ia tidak bisa menunda kepulangannya karena mendapat telegram dari ibunya dengan kalimat dan nada gugat yang tegas “*Lekas pulang titik. Ibu hampir mati titik. Rumah kita sudah dirobuhkan titik*”. Maka tidak ada pilihan baginya selain lekas kembali ke rumah. Tokoh aku lantas pulang menaiki kereta dan lantas menemui hal-hal ganjil sejak keberangkatannya. Ia membayangkan ibunya yang ketakutan setengah mati ketika menulis pesan telegram tersebut.

“Janda pahlawan? Ughhh, apa istimewanya mereka sebut aku demikian kalau kata-kataku agar rumah-rumah di kawasan ini tak digusur tak pernah mereka indahkan? celotehnya suatu hari, ketika Dewan Kota ingin mengubah kawasan tempat tinggal kami menjadi supermarket”

(Triwikromo, 2017: 78)

Kutipan di atas mencerminkan persoalan pembangunan minimarket yang tidak sepenuhnya mendapatkan restu dari warganya, akan tetapi, demi terbangunnya sebuah warung modern ala Barat, sejumlah rumah terusir dari kawasan yang dianggap “strategis” untuk berjualan itu. Kita bisa melihat diskursus Dewan Kota yang ingin merubah kawasan tempat tinggal menjadi kawasan perbelanjaan. Dewan kota yang memiliki kuasa dalam pemberian izin usaha dan pembangunan tidak memedulikan suara orang-orang yang hanya ingin tinggal di rumahnya sendiri, di tanahnya sendiri. Dewan kota menggunakan kuasanya untuk melegitimasi adanya pembangunan tersebut. Sejak awal, pembangunan ini tidaklah membawa misi “meluaskan kesempatan hidup” masyarakat sekitarnya, justru sebaliknya menyalahi hak asasi manusia dalam banyak sekali aspek. Setidaknya ada dua pihak yang mendapatkan keuntungan paling banyak dalam pembangunan ini, pertama, tentu pemilik minimarket, kedua adalah Dewan kota. Statistik pertumbuhan masyarakat dari kacamata “adanya bangunan-bangunan” serupa supermarket secara simbolik mencerminkan prestasi dewan kota di kancah nasional dalam “peningkatan infrastruktur dan peningkatan ekonomi warganya”.

“Lagi pula.” Kata dia lagi, “apa sudah tepat menjejali orang-orang di kawasan ini dengan produk-produk yang asing bagi kehidupan mereka?”

(Triwikromo, 2017: 78)

Narasi di atas, melalui narator ibu juga secara sinis menyindir fungsi modernitas Barat yang dijejalkan begitu saja pada masyarakat budaya tertentu, tanpa mempertanyakan apakah yang dibawanya diperlukan/cocok dengan budaya tersebut atau tidak. Kemunculan minimarket di kawasan desa/adat justru akan mempertebal kesenjangan antara yang kaya dan yang miskin, karena parameter yang misalnya dulu bertumpu pada kemegahan upacara adat malah bergeser pada siapa yang memiliki barang “modern” paling banyak. Minimarket itu menjual segala hal yang primer hingga produk tidak penting sekalipun. Pada akhirnya orang-orang desa merasa tertinggal, merasa miskin, merasa perlu menggunakan/mengonsumsi produk-produk yang asing bagi mereka, tetapi sebagai simbolisasi “kemajuan”, mereka harus memperolehnya. Alienasi diri ini khas pada masyarakat miskin di negara ketiga, yang melihat dirinya sendiri dari kacamata neokolonialisme memandang mereka.

“Sekarang benar-benar tanggal tujuh belas, tapi ketika kereta ini melintasi kawasan rumah saya, saya tak pernah melihat ibu lagi. Yang saya lihat cuma orang kesurupan pada berlarian ke plasa-plasa dan supermarket. Yang saya lihat cuma orang-orang yang setelah keluar dari supermarket merasa kikuk dengan barang dagangan yang telah mereka beli”

(Triwikromo, 2017: 84)

Tokoh aku pada akhirnya tidak bisa singgah di “kawasan rumah”-nya, karena rumahnya sudah tidak ada, tanah tempat ia tumbuh dan berbagi memori dengan alam dan lingkungannya telah berganti wujud ke bangunan-bangunan permanen yang menyilaukan mata orang-orang desa. Rumah yang susah payah dipertahankan ibunya sudah tidak ada lagi, begitupun ibunya. Hal yang linear terjadi pada nasib penduduk lain yang terusir dari tanahnya, mereka seakan tidak eksis lagi sebagai masyarakat dengan kebudayaan dan kebangsaan yang sama, supermarket pada akhirnya adalah kolonial, dan sayangnya Dewan kota yang masih satu tanah air dengan tokoh “ibu” itu menjadi perpanjangan tangan yang sangat ramah.

Masyarakat adat lantas kehilangan identitas dirinya seiring dengan kehilangan ruang-ruang yang mereka huni. Mereka terjebak dalam modernitas yang ditampilkan melalui bangunan “supermarket”, mereka gagap, takut tertinggal, dan kikuk terhadap kebudayaan baru yang dijejalkan pada mereka.

“Saya benar-benar yakin bahwa hari ini tanggal tujuh belas. Tapi ketika saya mencoba mencoba melongok dari jendela kereta, saya tak melihat ibu di rumah”
(Triwikromo, 2017: 84)

Triwikromo, melalui cerpen ini membalut estetika sastra dalam diskursus yang cukup penting. Tanggal tujuh belas adalah simbolisasi kemerdekaan Indonesia setelah kolonisasi panjang selama ratusan tahun. Tetapi nyatanya, kemerdekaan itu hanyalah parade dan karnaval yang dirayakan, “*Saya akan menonton karnaval sepanjang abad*”, tidak ada penghayatan dan pengamalan kemerdekaan yang sungguh-sungguh sekalipun tahun-tahun berlalu pasca 17 Agustus 1945.

“Ah, saya tak peduli apa yang bakal terjadi dengan dia. Sekarang toh tanggal tujuh belas. Lebih baik saya menonton karnaval di sepanjang jalan yang dilalui kereta”
(Triwikromo, 2017: 84)

Pada akhirnya, tokoh aku—yang merupakan anak kandung ibu yang tersisih dan terusir—pun lebur dalam gegap gempita parade kemerdekaan yang meriah di permukaan, namun kosong esensi. Karya Triwikromo ini menampilkan potret masyarakat pascakolonial yang belum beranjak kemana-mana sejak kemerdekaannya puluhan tahun silam.

2. Penjajahan di Balik Perkebunan Karet dalam Cerpen “Teluk Nyomit”

Salah satu bentuk kesemena-menaan manusia terhadap alam adalah melaksanakan pembangunan atau alih fungsi lahan tanpa mempertimbangkan dampak lanjutan dari pembangunan tersebut. Dampak ini tidak hanya pada kerusakan alam, tetapi juga merusak manusia-manusia yang hidup di atasnya. Sastrawan yang kerap menulis tentang isu-isu lingkungan dengan membawa diskursus-diskursus kritis adalah Korrie Layun Rampan. Objek material kedua yang akan saya baca dalam poskolonial ekoritik selanjutnya adalah cerpen Rampan berjudul “*Teluk Nyomit*”. Cerpen ini terdapat di buku kumpulan cerpennya *Melintasi Malam* yang diterbitkan tahun 2003 oleh penerbit Gramedia Pustaka Utama.

Cerpen ini menceritakan tentang perjumpaan tidak sengaja tokoh aku dengan perempuan keturunan kepala adat Rokboso, mereka bertemu ketika tokoh aku melakukan pekerjaan paruh waktu mengantar rotan dengan perahu dan singgah di teluk Nyomit. Pertemuan mereka kemudian menjadi janji untuk hidup bersama pasca kuliah. Sayangnya, ketika masing-masing dari mereka telah sarjana, nasib membawa si perempuan yang bernama Buamamih ini masuk jeruji karena melawan “tuan tanah” yang mengeksploitasi tanah adat mereka, tidak hanya itu, ia juga diperkosa oleh petugas yang menangkapnya! Tak ayal, kejadian itu membuatnya berang dan membunuh pemerkosanya.

“Hampir habis keuntungan tiga rit untuk biaya mengangkut dan mengeringkan rotan yang basah. Lain lagi biaya menambal papan kayu lunas kapal yang rengkah. Namun kurasa kerugian itu tak jadi apa karena aku dapat mengenai Buamamih. Gadis SMA Melak itu rasaku tak akan mengecewakan, bukan hanya wajahnya yang jelita, ia juga keturunan ningrat yang memiliki berhektar-hektar kebun rotan dan puluhan pohon tanyut yang selalu digelantungi madu”. (Rampan, 2003: 5)

Narasi di atas memperlihatkan Buamamih seorang keturunan ningrat, lengkapnya ia adalah cicit kepala adat Rokboso. Kepala adat biasanya memiliki lahan yang cukup luas sebagai simbolisasi kekuasaannya, beberapa dipakai untuk kepentingan kolektif warganya sendiri berdasarkan pembagian kerja atau hasil yang dimusyawarahkan dengan

lembaga adat. Posisi Buamamih cukup terhormat secara materi ataupun budaya dalam lingkungan tempat tinggalnya.

Tokoh aku dan Buamamih membuat janji untuk bertemu lagi suatu hari pasca menyelesaikan sekolah sarjana, janji ini membawa si pemuda kembali ke Teluk Nyomit setelah sepuluh tahun: lima tahun kuliahnya di Yogyakarta, dan lima tahun berkulat dengan pekerjaan di Jakarta. Sayangnya Teluk Nyomit yang dulu menyihir matanya dengan potensi alam dan keindahannya telah kehilangan pesonanya. Kawasan hutan berotan yang dulu lebat kini rusak dan mengenaskan, ladang huma dengan kebun kini berganti dengan pohon-pohon karet. Tidak ada lagi rumah penduduk di sana, hanya tinggal rumah Buamamih yang renta dan lusuh. Ketika si pemuda hendak menemui Buamamih, tidak didapatkannya wajah pujaan hatinya, melainkan ayahnya.

“Anak lihat kawasan ini. Lima tahun lalu kawasan ini dimasuki *onderneming* karet. Dengan pongah pemilik *onderneming* menjarah kawasan kami karena mereka telah mendapat izin penanaman karet seluas tiga ratus ribu hektar. Kawasan ini habis tercaplok. Tak ada lagi milik kami!”

(Rampan, 2003: 9)

Kutipan di atas menjelaskan dengan seksama bagaimana pada akhirnya ketua adat kehilangan tanahnya. Ayah Buamamih tidak bicara menggunakan kata ganti “aku”, melainkan “kami” untuk menunjukkan kepemilikan kolektif masyarakat adat Rokboso atas tanah tersebut. Ironisnya, penjarahan tiga ratus ribu hektar tanah ini mendapatkan legitimasi perizinan dari pemerintah. Atas dasar terbitnya surat izin tersebut, masyarakat adat yang sudah mendiami lokasi tersebut selama ratusan tahun terpaksa pergi, tidak ada lagi cerita rakyat, legenda, dan mitos terkait tanah yang direbut tersebut, kebudayaan hilang, orang-orangnya hilang.

“Buamamih melawan. Karena hanya ia yang mampu melawan. Karena hanya ia yang berpendidikan sarjana di sini. Tapi, karena melawan konglomerat saat itu sama dengan melawan penguasa, ia dijebloskan ke dalam penjara!”

(Rampan, 2003: 9)

Narasi di atas memperlihatkan bahwa masyarakat adat terbuka terhadap pengetahuan baru, dan tidak serta merta melupakan asal muasal mereka. Bila pendidikan formal menjadi tolak ukur keberadaban seseorang, maka apa yang dilakukan oleh cucu ketua adat Rokboso, Buamamih, adalah praktik biasa yang dilakukan masyarakat modern: sekolah. Ia pun turut mengenyam bangku perguruan tinggi. Sekolah formal barangkali menjadi strategi untuk mencapai status quo di pendidikan nasional. Tetapi realitanya, *abuse of power* yang digunakan oleh pemilik modal besar menjerat jiwa-jiwa yang bersuara demi dan untuk tanah mereka sendiri. Buamamih melawan orang-orang proyek dengan membawa simbolisasi diri seorang yang beradab dan terpelajar, tetapi suaranya menggema dan kemudian hilang. Berangkat dari titik tersebut, maka posisi masyarakat adat lainnya yang tidak mencicipi pendidikan formal seperti Buamamih posisinya jauh lebih rentan, mereka melawan akta-akta legal yang tidak pernah mereka lihat, masyarakat adat akan dianggap seorang yang dungu oleh orang-orang neokolonial itu.

“Ibunya meninggal dunia karena serangan jantung melihat anaknya digiring petugas ke balik terali besi. Sementara hutan di sini rusak dan terlantar, mirip kerusakan lahan sejuta hektar, karena semua warga yang tanahnya dicaplok begitu saja tak ada yang mau diberi ganti rugi yang tak pantas dan tak memadai. Bukan hanya rotan, pohon, tanyut, dan kebun buah-buahan yang mati, istriku pun ikut mati! Suara ayah Bua terdengar nelangsa”

(Rampan, 2003: 9)

Kutipan di atas setidaknya memperlihatkan tiga wacana besar dalam masalah pengambilalihan tanah warga secara sepihak, sama seperti praktik yang dilanggengkan oleh penjajah sebelum kemerdekaan. Pertama adanya pengkerdilan kepala adat. Pada masyarakat adat, kepala adat merepresentasikan eksistensi masyarakatnya. Ketika tanah dan lahan milik kepala adat yang luas itu diambil, seakan menjadi simbol tersendiri bagi masyarakat bahwa ada kuasa yang lebih hegemonik dari seorang kepala adat. Maka, pemimpin adat tidak hanya kehilangan fungsi budayanya dalam masyarakatnya, tetapi budaya itu sendiri juga hilang. Kehilangan pimpinan akan menghilangkan fungsi-fungsi lainnya dari masyarakat adat itu sendiri.

Wacana kedua yang nampak adalah seperti yang dikatakan oleh Foucault sebagai tubuh yang patuh (*docile bodies*) (Foucault, 1978). Tubuh menjadi arena pertarungan kompleksitas diskursus tertentu, dan pada masyarakat pascakolonial, tubuh juga bisa dijadikan representasi dalam politik etis tertentu hingga agensi pendisiplinan. Hal inilah yang terjadi pada Bua. Ia melawan dan ia masuk penjara. Bua menjadi contoh multiplisitas penindasan yang menyimpannya, sebagai cucu kepala adat, ia menjadi contoh pelemahan lembaga adat, dan sebagai manusia yang merdeka lagi terpelajar, ia menjadi contoh terbaik untuk membungkam perlawanan masyarakat adat lainnya. Kalau dibawa ke luar konteks sastra dan menysar pada realitas kondisi agraria di Indonesia, praktik serupa juga ditemukan, warga yang dipenjara bahkan tidak mengerti kesalahan apa yang mereka perbuat selain hanya tinggal dan hidup di atas tanahnya sendiri—yang membuatnya pantas mendapatkan ganjaran penjara (Rosary, 2016; (Pahlevi & Butler, 2019).

Menariknya, pada wacana ketiga saya melihat wujud resistensi dan posisi politik masyarakat adat. Mereka semua menolak biaya ganti rugi yang diberikan oleh pemilik kapital perkebunan karet yang dinilai tidak layak. Tidak menerima uang yang tidak seberapa itu menjadi sebuah gerakan politik tersendiri, karena biaya tersebut barangkali di masa depan akan dijadikan strategi validasi tindakan perusahaan terhadap masyarakat adat. Selain itu, secara implisit penolakan tersebut juga mengukuhkan kedaulatan tanah mereka yang dirampas perusahaan melalui legitimasi negara, sekalipun teropresi, mereka menolak mengakui. Ayah Buamamih, baik posisinya sebagai pemimpin maupun masyarakat adat itu sendiri melakukan aksi politik atas tanah yang dirampas tersebut dengan cara paling tradisional dan radikal: *reclaiming*. Ayah Bua masih tinggal di rumahnya sendiri terlepas dari apapun yang terjadi di sekitarnya. Ia ketakutan, tetapi ia memilih tinggal. Kalau gerakan ini masif, tentu *reclaiming* akan menghasilkan gerakan politik yang signifikan.

Persoalan tanah ini begitu kompleks. Ketika masyarakat kehilangan tanahnya, mereka juga kehilangan identitas diri dan budayanya. Selain itu, masyarakat adat juga kehilangan kemandirian ekonomi. Pada cerpen di atas, secara implisit terlihat profesi masyarakat sekitar adalah pencari madu dan penjual rotan, maka ketika dua entitas ini dihilangkan dan diganti dengan pohon karet, masyarakat akan gagap dan kaku. Sementara itu, tiga ratus ribu hektar pohon karet milik perusahaan, dan menceraabut perluasan kemerdekaan bagi mereka—yang semula adalah pemilik atau pengelola tanah, menjadi pekerja di perkebunan milik kapitalis. Masyarakat kehilangan otonomi dalam mengelola tanahnya sendiri, kemudian terjebak pada siklus pekerjaan yang dibuat sekat-sekat jam kerja dan produktifitas tertentu ala Barat, pada akhirnya orang-orang yang tidak bekerja di perkebunan karet akan menjadi warga kelas dua yang tersisih, mereka tidak punya pilihan selain bekerja sampai mati untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari.

Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan dan diskusi di atas, dapat ditarik beberapa Kesimpulan. Pertama, sastra berkorelasi erat dalam kajian poskolonialisme maupun ekokritik. Begitu pula pada kajian *Postcolonial Ecocriticism* yang menempatkan sastra pada posisi yang progresif, yaitu tidak hanya memiliki fungsi estetikanya sebagai sebuah karya, tetapi lebih jauh juga memiliki fungsi advokasi dan aktivisme. Salah satu wacana neokolonialisme yang dibahas oleh Huggan dalam narasi poskolonial ekokritik adalah pandangannya mengenai pembangunan yang tidak lain hanya perpanjangan tangan dari kolonialisme tradisional. Sayangnya, pembangunan ini turut direstui oleh pemerintahan di dunia ketiga, Huggan menyebutnya sebagai *abuse of power*. Kedua, wajah masyarakat adat dalam karya sastra digambarkan secara berbeda, tetapi masih linear. Pada cerpen “Tanggal Tujuh Belas Tanpa Tahun” karya Triyanto Triwikromo menampilkan narasi kemerdekaan yang memiliki esensi kosong, karena masih tidak memberikan keadilan pada seluruh masyarakatnya. Sementara itu pada cerpen “Teluk Nyomit” karya Korrie Layun Rampan, masyarakat adat terusir pada tanahnya sendiri dan turut mengalami multiplisitas penindasan dari pemilik kapital dan negara.

References

- Braidotti, Rosi. *Posthuman Knowledge*. Cambridge: Polity Press, 2019.
- Buell, Lawrence. *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Escobar, Arturo. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 2004.
- Faruk. *Metode Penelitian Sastra: Sebuah Penjelajahan Awal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. London: Penguin Books, 1978.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980.
- Haraway, Donna. “When We Have Never Been Human, What Is to Be Done?” *Theory, Culture, and Society* (2006): 135–58.
- Huggan, Graham, and Helen Tiffin. *Postcolonial Ecocriticism*. Oxon: Routledge, 2010.
- Newman, L. “Marxism and Ecocriticism.” *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 9, no. 2 (2002).
- Pahlevi, A., and R. A. Butler. “Indigenous Iban Community Defends Rainforests, but Awaits Lands Rights Recognition.” *Mongabay*, July 1, 2019. <https://news.mongabay.com/2019/07/indigenous-iban-community-defends-rainforests-but-awaits-lands-rights-recognition/>.
- Plumwood, Val. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. London: Routledge, 2002.
- Rampan, K. L. *Melintasi Malam*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2003.
- Rosary, E. d. “Sengketa Lahan di Batas Kelimutu: Antara Hak Adat dan Kawasan Konservasi.” *Mongabay Situs Berita Lingkungan*, September 27, 2016. <https://www.mongabay.co.id/2016/09/27/sengketa-lahan-di-batas-kelimutu-antara-hak-adat-dan-kawasan-konservasi/>.
- Said, Edward. *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat dan Mendudukkan Timur Sebagai Subjek*. Translated by A. Fawaid. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

- Setiawan, T. “Ancangan Awal Praktik Analisis Wacana Kritis.” *Diksi* 22, no. 2 (2014): 111–20.
- Triwikromo, T. *Sayap Anjing*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2017.
- Young, Robert. *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.