

GENDER DALAM *AL-NIDĀ' AL-KHĀLID* KARYA NAJĪB KAYLĀNĪ (Sebuah perspektif post-kolonial)

Oleh: Yulia Nasrul Latifi

Dosen Fakultas Adab Jurusan Bahasa dan Sastra Arab
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Alumni S2 Linguistik UGM

A. Pengantar

Menurut Julia Kristeva,¹ secara historis dan politis, gerakan perjuangan kaum feminis terarah ke dalam tiga buah kecenderungan utama, yang dapat diringkas sebagai berikut. *Pertama*, wanita menghendaki akses yang sama (*equality*) terhadap tatanan simbolis, feminisme liberal. *Kedua*, wanita menolak tatanan simbolis lelaki atas nama perbedaan (*difference*), feminisme radikal. *Ketiga*, wanita menolak dikotomi metafisik antara feminin dan maskulin (Kristeva ada dalam posisi ini). Ketiga kecenderungan ini turut merasuk dalam kajian-kajian sastra mutakhir, yang konsekuensinya menyebabkan keberagaman praktik kritik yang ada sesuai kecenderungan yang diminatinya. Akan tetapi, perspektif gender post-kolonial yang diambil di sini, dibanding teori/kritik sastra feminis yang lain, memiliki kekhasan

¹ Dalam Toril Moi, 1985, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, London and New York: Methuen, hlm. 12.

(sebagaimana yang akan diuraikan) yang diharapkan dapat turut memperkaya pendekatan-pendekatan yang sudah ada.

Al-Nidâ' al-Khâlid adalah salah satu novel modern karya Najib Kaylâni yang diterbitkan tahun 1969 M. Novel tersebut bercerita tentang, *pertama*, penderitaan penduduk desa Syarsyabah (tempat hidup semua tokoh cerita) selama masa penguasaan Inggris karena eksploitasi ekonomi, kerja paksa, dan berbagai bentuk penindasan lain. *Kedua*, menceritakan perjuangan bangsa Mesir dalam usahanya merintis kemerdekaan dan mengusir penjajah (Inggris) dalam bentuk pengobaran revolusi massal. Novel ini sengaja dipilih dengan perspektif gender post-kolonial disebabkan novel memuat berbagai bentuk dialog kultural yang kaya berkaitan dengan wacana gender, yang didasarkan pada dampak kolonialisasi terhadap kultur dan masyarakat. Dengan pembacaan gender post-kolonial, diharapkan apresiasi kita, sebagai pembaca, dalam proses perebutan makna sebuah karya, menjadi lebih luas.

B. Selintas Tentang Teori Post-Kolonial dan Gender Post Kolonial

1. Teori Post-Kolonial

Menurut Ashcroft dkk.,² post-kolonialisme adalah studi-studi yang didasarkan pada fakta historis kolonialisme Eropa dan efek-efek material kolonialisme itu sendiri. Sementara itu, Benita Parry³ mengemukakan bahwa post-kolonialisme adalah teori tentang kebudayaan yang dilihat dari perspektif imperialisme. Di sisi lain, Said⁴

² Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, (Eds.). 1995, *The Post-colonial Studies Reader*, London and New York: Routledge, hlm. 2.

³ *Ibid*, hlm. 37.

⁴ Said, Edward, 1996, *Kebudayaan dan Kekuasaan*, Cet. II, terj. Asep Hikmat, Bandung: Mizan, hlm. 40.

mengemukakan bahwa post-kolonialisme merupakan studi yang berkaitan dengan hubungan antara kebudayaan dan imperialisme; yaitu imperialisme yang dipahami sebagai praktik, teori, dan sikap dari pusat metropolitan yang menguasai suatu wilayah yang jauh pada tingkat yang mendatar; imperialisme juga memikirkan, menetapkan, menguasai tanah yang tidak dimiliki, yang jauh, yang ditinggalkan, dan yang dimiliki orang-orang lain.

Sebagai suatu lapangan produksi dan analisis kultural, Lo dan Gilbert⁵ memberikan tiga garis besar pemahaman yang melekat pada konsep post-kolonialisme, yaitu: (1) studi-studi post-kolonial berurusan dengan kebudayaan yang pernah takluk pada imperialisme Eropa, baik kebudayaan masa kolonial maupun sesudah kolonial; (2) studi post-kolonial berurusan dengan kebudayaan-kebudayaan bekas jajahan, terutama yang menyangkut respon dan perlawanan masyarakat terjajah terhadap kolonialisme; (3) studi ini juga mempelajari kolonialisme sebagai hasil yang tidak terelakkan dari hasil modernisasi dan industrialisasi sehingga mencakup segala bentuk represi dan marginalitas yang diakibatkan kapitalisme. Sebagai perangkat analisis yang digunakan dalam berbagai lapangan, Stephen Slemon⁶ menawarkan deskripsi bahwa post-kolonial merupakan seperangkat yang luar biasa heterogen dari posisi-posisi subjek, lapangan profesional dan aktivitas-aktivitas kritis, yang termasuk di dalamnya bentuk-bentuk totaliter historisisme Barat; mempertanyakan dekorasisasi kelas, ambivalensi kekuatan kolonial dan lain sebagainya.

⁵ Jacqueline Lo, and Helen Gilbert, 1998, "Postcolonial Theory: Possibilities and Limitation". Makalah pada An International Research Workshop University of Sidney, hlm. 1-2.

⁶ Dalam Ashcroft dkk., *The Post-colonial...* hlm. 45. lihat juga Lo dan Gilbert, "Postcolonial Theory..." hlm. 1.

Definisi-definisi di atas telah memberikan satu gambaran mengenai konsep post-kolonial tersebut. Rumusan mengenai kebudayaan terjajah, dengan demikian, dapat disimpulkan sebagai berikut. *Pertama*, kebudayaan-kebudayaan masyarakat yang pernah atau sedang terjajah tidak dapat dipahami di luar konteks penjajahan. *Kedua*, kebudayaan-kebudayaan masyarakat yang pernah atau sedang terjajah dipengaruhi oleh keadaan atau situasi dan kondisi yang diciptakan kolonialisme. *Ketiga*, pengaruh kolonialisme terhadap kebudayaan masyarakat terjajah berlangsung lama dan mendalam, artinya dapat terus berlangsung meskipun penjajahan sudah berakhir dan dapat terus beroperasi meskipun dalam perlawanan itu sendiri. *Keempat*, mendalamnya pengaruh kolonialisme disebabkan oleh cara penanaman kekuasaan yang sistematis, melibatkan praktik, teori, dan sikap secara menyeluruh. Yang menyolok dalam hal ini adalah imperialisme Eropa yang dapat menjadi representasi.

Hal penting yang perlu diungkapkan menurut Bhabha⁷ adalah, bahwa salah satu ciri yang ditemukan dalam setiap kajian yang bercorak post-kolonial adalah adanya ambivalensi-ambivalensi, sikap yang selalu mendua. Menurut Bhabha,⁸ kalau "anti-kolonial" mengacu pada perlawanan kaum terjajah yang menentang institusi politik, ekonomi, dan budaya kolonial, maka post-kolonial lebih memperhatikan pada sifat-sifat kolonial dan warisannya di alam post-kolonial yang ditandai dengan perebutan, ambivalensi, dan ketidakmapanaan makna.

⁷ Dalam Ashcroft dkk. 1998, *Key Concepts in Post-colonial Studies*, London and New York: Routledge, hlm. 12-13.

⁸ Dalam Foulcher, Keith, "Mimikri *Siti Nurbaya* Catatan untuk Faruk" dalam *Jurnal Kebudayaan Kalam*, edisi ke-14, Jakarta, 1994, hlm. 16.

Dengan ciri ambiguitas yang selalu menyertai kajian post-kolonial seperti dikemukakan Bhabha tersebut, pemahaman post-kolonial, dengan demikian, juga mencakup pengungkapan operasi kekuasaan dalam sikap, perilaku, dan teori yang seakan-akan merupakan perlawanan terhadap kolonialisme, atau pengungkapan operasi perlawanan terhadap kolonialisme dalam teori, sikap, dan tindakan yang seakan-akan merupakan kepatuhan.

Hal penting lain yang juga perlu ditekankan adalah, bahwa Said dalam merumuskan teori orientalismenya yang menggugat wacana tentang Timur, sebagaimana yang direpresentasikan Barat selama ini, telah memakai konsep “wacana” (*discourse*) yang dikembangkan oleh Foucault. Salah satu implikasi penting konsep wacananya adalah pemahaman tentang “kekuasaan yang menyebar dan produktif” yang berbeda dengan pemahaman sebelumnya. Bagi Foucault, kekuasaan bukanlah suatu kapasitas atau entitas yang dimiliki oleh satu pihak, yang kemudian dapat ditransfer oleh pihak lain. Baginya, kekuasaan diibaratkan sebuah jaringan yang tersebar di mana-mana.⁹ Jadi, kekuasaan tidak datang secara vertikal dari penguasa terhadap yang ditindas, melainkan datang dari semua lapisan masyarakat, dari dan ke segala arah. Sementara itu, pemikiran Said tentang “oposisi biner” merupakan pengembangan teori dekonstruksi Jacques Derrida. Dekonstruksi sebagai metode analisis biasanya diawali dengan mengidentifikasi oposisi biner yang ada dalam teks, kemudian membalikkan untuk menunjukkan kontradiksi atau mengaburkan hierarki atau batasan antara keduanya.¹⁰

⁹ Dalam Madan Sarup, 1994, *An Introductory Guide to Poststructuralism and Postmodernism*, second edition, Athens: University of Georgia Press, hlm. 80.

¹⁰ Keterangan lebih lanjut baca Culler, Jonathan, 1994, *On Deconstruction, Theory and Practicism after Structuralism*, cet. VIII, New York:

Berkaitan dengan perbincangan mengenai gender dalam perspektif post-kolonial, maka analisis ini tetap menemukan pijakan teoritiknya. Sebagaimana Lo dan Gilbert, Ashcroft dkk. juga memetakan wilayah-wilayah analisis dalam studi literer post-kolonial, yang bahkan memasukkan aspek-aspek lain, yang termasuk di dalamnya “feminisme”, di samping representasi dan resistensi, nasionalisme, hibriditas, etnisitas, bahasa, *body* dan *performance*, sejarah, tempat, pendidikan, dan produksi.

2. Teori Gender Post-kolonial

Menurut Ashcroft dkk.,¹¹ sampai saat ini, wacana feminist dan post-kolonial telah mengikuti “sebuah jalur evolusi yang konvergen”. Kedua jalur pemikiran ini telah mempertanyakan kembali setiap penempatan posisi-posisi subyek dengan sebutan “yang lain” (*the other*) yang terpinggirkan dalam struktur represif dominasi. Teori feminisme dan post-kolonial mulai berusaha memukul balik hierarki gender/budaya/ras yang telah ada dan mereka menempatkan diri pengikut post-strukturalis yang menolak oposisi biner terhadap konstruk wewenang patriarkhis/kolonialisme sendiri.

Oleh sebab itu, sebenarnya, tidak lagi mengejutkan bila teori feminisme sejalan (*parallel*) dengan teori post-kolonial. Kedua wacana tersebut, yaitu feminisme dan post-kolonialisme, sama-sama mempersoalkan cara pandang yang oposisi biner, hierarkhis, dan dominatif. Cara pandang yang oposisional seperti ini digugat kembali, disebabkan tidak memiliki sandaran etis yang humanis di satu sisi, dan dinilai

Cornell University Press, hlm. 89-109. Bandingkan juga dengan tulisan Melani Budianta, “Oposisi Biner dalam Wacana Kritik Pascakolonial”, makalah pada kolosium *mempersoalkan Pascakolonialisme*, Balai Seminar Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1998, hlm. 2.

¹¹ Ashcroft, Bill, dkk., *The Post-colonial...* hlm. 249.

terlalu menyederhanakan pemaknaan terhadap realitas yang bersifat plural di sisi lain, yang dalam hal ini adalah persoalan relasi gender yang cukup kompleks.

Akan tetapi, aliansi dua disiplin ilmu tersebut, dalam perkembangannya, terus berbenturan dengan batas-batas eksklusivitasnya. Pada intinya, ada 3 wilayah kontroversi yang mematahkan kesatuan potensial antara post-kolonial dan feminisme, yaitu debat yang berkisar pada masalah: (1) gambaran perempuan Dunia Ketiga; (2) sejarah permasalahan kaum feminis sebagai imperialis; dan (3) penyebaran kolonialisme kriteria feminis untuk mendukung pelaksanaan misi peradaban yang ditetapkan pemerintah.¹²

Benturan yang signifikan terjadi seputar masalah gambaran perempuan Dunia Ketiga. Para penganut teori post-kolonial feminis memberi alasan kuat bahwa persoalan pusat politik rasial telah menenggelamkan perempuan dalam "kolonisasi ganda" di bawah kekuasaan imperialis. Teori tersebut merumuskan, bahwa "perempuan Dunia Ketiga" merupakan korban *par excellence*- korban yang terlupakan dari dua imperialisme dan patriarkhi asing.¹³

Hal ini dapat dicermati, bahwa dalam berbagai penggambaran abad ke-16, misalnya, lukisan-lukisan, atlas-atlas, puisi dan tulisan perjalanan, hubungan-hubungan seksual dan kolonial telah menjadi analogus satu sama lain. Tradisi panjang penggambaran empat benua yang digambarkan sebagai perempuan kini membangkitkan bayangan-bayangan tentang Amerika dan Afrika yang memosisikan bahwa benua-benua ini tersedia untuk dijajah, dimiliki, ditemukan, dan ditaklukkan.¹⁴

¹² Leela Gandhi, 1998, *Teori Pascakolonial Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*, terj. Yuwan Wahyutri dan Nur Hamidah, Yogyakarta: Qalam, hlm. 111-112.

¹³ *Ibid.*, hlm. 114.

¹⁴ Ania Loomba, 2003, *Kolonialisme/Pascakolonialisme*, terj. Hartono Hadikusumo, Yogyakarta: Bentang, hlm. 195-196.

Sejak awal periode kolonial sampai berakhirnya, tubuh-tubuh perempuan menyimbolkan tanah-tanah yang ditaklukkan. Penggunaan metaforis tubuh perempuan ini beragam sesuai dengan keadaan dan sejarah dari situasi-situasi kolonial tertentu. Misalnya, di banding dengan ketelanjangan Amerika dan Afrika dalam penggambaran ikonografik modern awal, Asia selalu diberi pakaian mewah, biasanya menunggang unta dan membawa tungku dupa dengan rangkaian bunga dan buah di kepala (simbol kemakmuran). Begitu pula dalam buku pakaian abad ke-16 dari Cesare Vecellio, misalnya, perempuan-perempuan dari India, Turki, dan Persia selalu berpakaian lebih lengkap dibanding perempuan Afrika dan Amerika.¹⁵

Perbedaan-perbedaan seperti ini tidak berarti bahwa perempuan-perempuan dan tanah-tanah Timur bisa saling dipertukarkan yang bisa dijajah oleh kekuasaan kolonial. Tetapi pada waktu itu, orang-orang Eropa sering merupakan pemohon-pemohon di hadapan raja-raja Asia yang berkuasa dan hampir-hampir tidak bisa mengkodekan diri mereka sebagai laki-laki pemetik keperawanan tanah yang digambarkan sebagai perempuan. Mereka kemudian dipakai strategi-strategi diskursif alternatif. Laki-laki Timur difemininkan, sehingga laki-laki Eropa yang jantan tapi sopan menyelamatkan perempuan pribumi.¹⁶

Representasi negatif terhadap perempuan pribumi terus diproduksi oleh kolonial. Karya-karya feminisme kolonial, di antaranya, adalah bukunya Trinh T. Minh-ha yang berjudul *Woman, Native, Other* dengan kuat menghubungkan berkembangnya "perempuan Dunia Ketiga" pada ideologi feminisme Barat/liberal. Artikel yang berpengaruh *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and*

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 196-197.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 197.

Colonial Discourses ditulis oleh Chandra Talpade Mohanty. Ia melihat dengan cara yang sama terhadap permainan kolonialisme yang diskursif dalam “produksi perempuan Dunia Ketiga” sebagai subjek monolitik tunggal dalam beberapa teks feminis Barat.¹⁷ Talpade memakai istilah “kolonialisme” untuk menyatakan hubungan dominasi struktural yang menyandarkan diri pada penekanan pelayanan diri dari heteroginitas permasalahan yang sedang dibicarakan. Dalam tulisannya tersebut, Talpade menekankan bahwa representasi perempuan Dunia Ketiga secara umum adalah bodoh, miskin, terbelakang, terikat adat, jinak, berorientasi keluarga, selalu jadi korban, sedang perempuan Barat direpresentasikan modern, terdidik, mandiri, sehat jasmani dan seksualitas¹⁸. Pada tingkat yang luas, kritik Talpade dan Trinh terhadap imperialisme feminis liberal menjelaskan pengertian Said akan wacana kolonial sebagai hak budaya untuk menunjukkan “Si Lain” yang tunduk, yang di dalamnya “Si Lain” tersebut dinyatakan tidak dapat mewakili dirinya sendiri; mereka harus diwakili.

Penggambaran inferior lain tentang perempuan Dunia Ketiga oleh Eropa adalah tokoh favorit dalam tulisan-tulisan kolonial, yaitu tokoh janda yang membakar diri atau sati. Hampir setiap komentator Eropa abad ke-16 dan ke-17 menikmati gambaran kebiadaban Timur dan ketidakberdayaan serta kesetiaan perempuan.¹⁹ Perempuan-perempuan Timur keluarga kerajaan atau kelas/kasta atas sering diselamatkan oleh laki-laki Eropa, yang sering dijadikan kisah-kisah kolonial abad ke-17 hingga sekarang. Karya-karya seperti *Around the World in Eighty Days* (1873), *The Deceiver* (1952), *The Far Pavilions* (1978) merupakan karya-karya yang mengisahkan tentang penyelamatan atas

¹⁷ Leela Gandhi, *Teori Postkolonial...* hlm. 114.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 115.

¹⁹ Ania Loomba, *Kolonialisme...*, hlm. 198.

perempuan pribumi dari kejahatan laki-laki pribumi sendiri oleh Eropa. Kebiasaan kaum laki-laki pribumi menjadi pembenaran utama bagi pemerintahan kolonial, membentuk serta mengarahkan konfrontasi-konfrontasi kolonial, yang kesemuanya itu telah menghidupkan perlawanan pribumi. Gayatri Spivak meringkas dinamika ini dalam sebuah kalimat tajam: “laki-laki putih menyelamatkan kaum perempuan coklat dari laki-laki coklat”.²⁰

Realitas yang kompleks seperti inilah yang membawa Spivak pada tuduhannya bahwa kaum feminis “mereproduksi aksioma-aksioma imperialisme” dengan mendengungkan munculnya subjek perempuan Barat yang fasih tanpa menyebutkan bagaimana proses seperti itu dimungkinkan, bahkan dipengaruhi, oleh ekspansi imperialisme.²¹ Bagaimanapun, kolonialisme memperkuat hubungan-hubungan patriarkhal di tanah-tanah jajahan, sering karena laki-laki pribumi yang semakin terpinggirkan dan dikucilkan dari lingkungan publik menjadi lebih tiranis di rumahnya. Mereka mengambil rumah dan perempuan sebagai emblem budaya dan kebangsaan mereka. Dunia luar bisa dijadikan Barat tidak menjadi masalah, asalkan ruang domestik masih mempertahankan kemurnian kulturalnya.²²

Sosok perempuan “lain” juga menghantui imajinasi kolonial dengan cara-cara yang ambivalen yang sering kontradiksi. Perempuan Dunia Ketiga sering dinilai barbarisme, tetapi sekaligus juga mengkodekan fantasi-fantasi kolonial tentang perilaku perempuan sempurna. Fenomena “sati” di samping dicela Eropa ia juga dipuji sebagai contoh menakjubkan kesetiaan istri, yang dalam beberapa hal patut dicontoh kaum perempuan Inggris. Misalnya, Richard Head

²⁰ *Ibid.*, hlm. 198-199.

²¹ *Ibid.*, hlm. 212-213.

²² *Ibid.*, hlm. 217.

menulis pada awal 1666, bahwa dia justru mengidealkan adat seperti itu (sati) agar diharuskan bagi perempuan Inggris.²³

Berbagai cara memposisikan dan menghapus perempuan dalam tulisan-tulisan kolonial menunjukkan rumitnya tumpang tindih antara dominasi kolonial dengan dominasi seksual. Helen Carr mengungkapkan sebagai berikut:

“Dalam bahasa kolonialisme, orang-orang non-Eropa menempati ruang simbolik yang sama dengan kaum perempuan. Keduanya dilihat sebagai bagian dari alam, bukan budaya, dan dengan ambivalensi yang sama: apakah mereka itu siap untuk diperintah, pasif, bodoh, kekanak-kanakan, atau di sisi lain, mereka berada di luar masyarakat, berbahaya, liar, dan seterusnya...”²⁴

Persamaan-persamaan yang dikemukakan antara kaum perempuan, orang-orang hitam, kelas-kelas rendah, binatang-binatang, menetap dan mengeras seiring dengan pertumbuhan sains. Dalam esai Nancy Leys Stepan dinyatakan begitu mendasarnya analogi ras dengan gender, sehingga cara-cara penjelasan utama tentang sifat-sifat rasial dipakai untuk menjelaskan sifat-sifat seksual. Dalam tulisannya abad ke-19 diungkapkan sebagai berikut:

“Dikatakan bahwa kecilnya berat otak perempuan dan kelemahan struktur otaknya itu analog dengan yang dimiliki ras-ras yang lebih rendah, dan kelemahan intelektualitasnya dijelaskan atas dasar ini juga. Kaum perempuan dikatakan memiliki tengkorak yang sempit, kekanak-kanakan dan rapuh seperti yang dimiliki orang-orang Negro, sangat berbeda dengan

²³ *Ibid.*, hlm. 203.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 206.

kepala laki-laki dari ras yang ‘unggul’ yang lebih kuat...²⁵

Berkaitan dengan penggambaran perempuan Dunia Ketiga yang inferior tersebut, sebagaimana ditemukan dalam literatur-literatur Eropa, maka menjadi wajar bila ada penggugatan pribumi terhadapnya sebagai upaya perlawanan, yang berbentuk *counter discursive*. Akan tetapi seperti temuan Bhabha, bahwa semua bangunan kultural bangsa post-kolonial tidak dapat membebaskan diri dari fenomena ambivalensi, yang akhirnya mengarah pada gagasan hibriditas budaya.

Kecenderungan terakhir teori Hibriditas selalu dikaitkan dengan pendapat Bhabha tentang relasi penjajah-terjajah yang menekankan perhatian pada aspek saling ketergantungan dan konstruksi mutualisme dari subjektivitas antara keduanya. Konsep ini juga menekankan pada proses mutualisme budaya kolonial dan post-kolonial dalam ekspresi sinkrititas, sinergi budaya, dan transkulturasi.²⁶ Dalam konteks wacana gender, hibriditas bisa muncul dalam bentuk percampuran antara maskulinitas dan feminitas yang melekat pada salah satu identitas jenis kelamin secara tidak baku, rigid, dan permanen.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa gender post-kolonial mengfokuskan pada setidaknya, empat permasalahan, yaitu dekonstruksi terhadap penggambaran perempuan Dunia Ketiga, bentuk penindasan ganda yang dialami perempuan Dunia Ketiga, ambivalensi gagasan gender, dan hibriditas budaya.

²⁵ *Ibid*, hlm. 207-208.

²⁶ Bill Ashcroft, dkk., 1998, *Key Concepts in Post-colonial Studies*, hlm. 118-119.

C. Analisis Gender Post-kolonial Dalam *Al-Nidâ' Al-Khâlid* Karya Najîb Kaylânî

Sebelum dianalisis, perlu ditegaskan di sini, bahwa novel ini sama sekali tidak menghadirkan tokoh maupun penokohan perempuan Barat. Oleh karenanya, teori yang mengedepankan proses dialektika yang mengaitkan dengan perempuan Barat tidak dapat dilakukan. Meskipun demikian, analisis ini tetap dapat dibangun dengan mencermati kompleksitas gender yang didasarkan pada dampak-dampak relasi Barat-Timur dalam proses kolonialisme itu sendiri pada tatanan budaya Timur.

Keseluruhan analisis yang dibangun, disandarkan pada kutipan novel berikut.

أحى العزيز أحمد ...

فكرت مليون مرة أن أكتب إليك، لكن يدي لم تكن تطاوعني، فإما من عرفنا أن تكتب الفتاة لرجل ... ثم إن الكتابة ليست كل شيء، إن قلبي يتحدثني بأنك إنسان كبير نبيل، وأن لي في قلبك منزلة عظيمة، أهوال الغرور، والوهم؟! لا أدري ... ولكن هكذا تحدثني نفسي.

إنني أكتب إليك الآن، وقد عمت الثورة أرجاء القطر، وأخباركم في القاهرة تصلنا باستمرار، ولا أكتفك أني أخاف عليك، أنا لا أبخل بالتضحية من أجل وطني، ولا أظنك تبخل بها ... لكن اعذرني يا "أحمد" ... إن الحياة غالية ... وحبنا غال هو الآخر ... ستقول لي إن وطننا أغلي من أي شيء آخر في الحياة ... أنا معك في ذلك، لكنني أرجوك أن تحافظ على حياتك ... أن تتصرف بحكمة ... يجب أن نقدم تضحياتنا في روية وعقل ... نحن أحوج ما نكون لكل نقطة دم يريقها العدو ...

إن بنفسي حديثاً أريد أن أفضي به إليك ... قد يكون حديثي عن الحب ... لكنه ليس خارجاً عن معاني الثورة الشاملة ... أشعر يا "أحمد" أنني أتغير يوماً عن يوم ... لم أعد "صابرين" التي تعرفها في السنوات الماضية ... إنني أضيق بالسجن الذي أعيش فيه ... أضيق بالتقاليد القاسية التي أرزح تحت عبثها ... أشعر أن ثورة أخرى تثور في دمائي. وليس ذلك من الانحراف في شيء ... إنني إنسانة حية ذات كيان يلتهب ومشاعر وأفكار، إن "قاسم أمين" الذي قرأت له يكتب كلاماً غريباً عن المرأة وحقوقها ... لكنه ليس غريباً بالنسبة لي فإنني أحس باستجابة حقيقة لكلمات هذا الرجل ... إنه يطالب بتعليم المرأة، وهذا حق لا أثر فيه للباطل، ويطالب باحترام إنسانيتها ومشاعرها ... وإعطائها الحرية للتعبير عن نفسها في حدود الأخلاق المرعية ... وهذا حق أيضاً ... ويريدنا أن نحمل جزءاً من التبعة الملقاة على عاتق المجتمع نساءً ورجالاً ... لكنني لا أوافق "قاسم أمين" في مسألة السفور ... هذا رأي ... وبالاختصار فإن هذا الرجل عظيم ... يرمي قواعد ثورة اجتماعية إلى جانب الثورة السياسية كما يقول أحد الذين كتبوا عنه، وعن مقالاته في الصحف.

أخي أحمد

يجب أن أكون أنثى حرة متعلمة

ويجب ألا أساق إلى بيت الزوجية قهراً، لأعيش مع رجل لم يختره قلبي ... لقد قررت أن أتزوجك أنت ... ولا أتزوج ابن خالي ... ولن استسلم مهما كان الأمر ... إن الذي يعوقني الآن عن مواجهة أبي بالحقيقة، هو أنه مريض مسن، والناس مشغولون بالثورة في كل مكان ... ثم إنني أحتاج لشجاعة خارقة كي أقول كلمة الحق ...

لكن ربما لو تقدمت لي طالباً يدي من أبي ... فسأجد في نفسي
الشجاعة للإقدام على ما أعتزمه.

عزيزي أحمد

ألم أقل لك إن الثورة شاملة ؟

لا بد من التغيير ... لا بد ... وإلى اللقاء.²⁷

Kutipan di atas adalah Surat Sabirin untuk kekasihnya, Ahmad. Surat tersebut, sebenarnya, merupakan surat cinta pertama yang dia tulis sebagai surat balasan untuk Ahmad yang telah menyatakan cintanya. Akan tetapi sejauh mencermati isi surat tersebut, Sabirin ternyata amat piawai dan patriotis, sebab meskipun surat cinta, akan tetapi surat tersebut justru mengekspresikan jiwa, pemikiran, pandangan, serta sikap kosmopolitan Sabirin dalam memahami dan menghadapi berbagai fenomena, bersamaan dengan berkobarnya api revolusi di Mesir.

1. Persoalan “Ketertindasan Ganda” Perempuan Pribumi

Dengan sangat jelas, surat yang ditulis Sabirin di atas menginformasikan dua bentuk penindasan perempuan Dunia Ketiga. Surat tersebut ditulis Sabirin dalam semangat revolusi demi pembebasan Mesir dari cengkeraman penjajah, sebab Sabirin (walau perempuan, tetapi tetap merasa sebagai bangsa Mesir terjajah sebagaimana laki-laki) secara patriotis dan nasionalis mengusahakan berbagai terobosan demi kemerdekaan, dan mendukung “revolusi total” demi tercapainya “kemerdekaan penuh” seperti yang diinginkan bersama. Pendambaan “kemerdekaan penuh” terungkap

²⁷ Baca Najib Kaylani, 1969, *Al-Nidá Al-Khálid*, Kuwait: Dār al-Bayān, hlm. 172-175.

dalam novel halaman: 171, 163, 182 dan lain-lain. Gambaran penindasan perempuan oleh dominasi kolonial seperti ini terekam banyak di halaman novel. Contoh kutipan berikut merefleksikannya.

وبعض الرجال لم ير مناصا من التسليم، فرفع إلى السماء وجهًا تبلىه
الدموع وأخذ يردد "سلمت أمرى إليك يارب ... إننى أترك أبنائى

المساكين وزوجتى المريضة فى رعايتك" (٣٠).²⁸

... ولم يكن غريبا أن تنقسم النسوة إلى مجموعات، وكل مجموعة
على رأسها امرأة تندب وتنوح وتلقى بضعة أبيات من الشعر الشعبى
الحزين، والباقيات يرددن وراءها كلمات دامية حزينة ... (٣٠).²⁹

فهم فى المدينة يغتصبون النساء ويستولون على البضائع من المتاجر
العامة، ويضربون المواطنين للتسوية أو لا وهى الأسباب، ويترنحون
سكارى فى الشوارع، ينشرون الفساد والانحلال فى أرجاء البلاد،
فهم - كما يقول الشيخ عنه - رسل مجون ودعارة وانحلال، لارسل
مدنية وتحرير للشعوب المستعبدة (١٠٩).³⁰

Kutipan *pertama*, menggambarkan posisi keterpurukan perempuan (yang semakin tidak berdaya) dalam dominasi kolonial, sebab perempuan berada pada posisi objek yang harus dilindungi sebagaimana anak-anak, yang digambarkan bahwa keadaan para perempuan adalah sakit-sakitan. Kutipan *kedua*, menggambarkan penderitaan perempuan sebagai bangsa terjajah, yaitu setelah mendengar pencidukan warga desa dan penjarahan oleh tentara-tentara Inggris. Mereka

²⁸ *Ibid.*, hlm. 30.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 30.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 109.

mengekspresikan perasaan nasionalisme, kesedihan, dan kepiluan hatinya dengan membaca puisi secara kolektif. Kutipan *ketiga*, menggambarkan penderitaan perempuan sebagai korban untuk memenuhi nafsu seksual penjajahlm.

Penindasan kedua yang dialami perempuan Dunia Ketiga berupa budaya patriarki. Dengan sangat transparan, surat Sabirin menggambarkan berbagai bentuk ketertindasan perempuan yang hidup dalam budaya patriarki yang sangat melemahkan perempuan. Fenomena kultural yang androsentris, yang membakukan budaya yang di dalamnya perempuan dibeda-bedakan (dari laki-laki) hanya karena mereka berjenis kelamin bukan laki-laki. Gagasan ketimpangan relasi gender seperti ini, dengan jelas, terekam dalam bab ke-19 novel (halaman 191-212). Kutipan-kutipan berikut menjelaskannya.

- يا ابنتي ... الحرم للبيت ... ولخدمة أزواجهن وأولادهن ولا شيء غير ذلك.
 قالت "صابرين"
 - ثلاثة أرباع نساء القرية يذهبن للعمل في الغيط
 - وماذا في ذلك ؟
 - أعني ان الغيط كالمدرسة ... كالدواوين ... فكيف نصرح للمرأة بالذهاب إلى الغيط ولا نسمح لها بأن تتعلم أو تتوظف ؟
 ومع قوة ححتها ووضوحها إلا ان أباهَا راوغ قائلاً :
 - لقد درجنا على ان المرأة للبيت ... والتعليم لا يزيدُها إلا خلاعة ونحمرًا ... الم تسمعي عن الفضائح التي يرتكبها نساء الإفرنج المتبرجات ؟³¹

³¹ *Ibid.*, hlm. 129.

فهز العمدة رأسه في سخرية، وتمتم :

- جميل ... جميل ... خزعبلات ملأت بها رأسك من الكتب
والمجلات الخليعة ... هذه هي نتيجة مبادئ "قاسم أمين" ومن على
شاكلته ... ألا فاسمعي يا عزيزتي الجميلة ... ستزوجين ابن خالك
على الرغم منك ... ستزوجينه لأن أباك قال ذلك، كلمتي كلمة
رجل، وقد أعلنتها على الملأ. اتريدين ان تمرغي شرف أهلك وكرامته
في التراب ؟ يا للعار !³²

- كنت احسبني اطلب بحقي الشرعي من ابي الذي يحبني و
يرجولي السعادة

- فقال نائرا

- الشرع أنا الذي أعرفه لا أنت ... وسعادتك أعرف أين تكون
... انت طائشة، تعيشين في عالم من الخزعبلات والبدع ...³³

فاعتصمت بالصمت ... لم تر فائدة تذكر من صدقها وتعبيرها
المخلص عن حقيقة أفكارها ومشاعرها، وابوها رجل صلب لا يتثنى
عن معتقداته وإن كانت خاطئة، ونظر إليها ابوها في غيظ، وكاد
يجن جنونه.

فقذف بكوب الليمون في وجهها، وصرخ :

اخرجي من أمامي يا عاهرة ... اخرجي ... !³⁴

³² *Ibid.*, hlm. 194-195.

³³ *Ibid.*, hlm. 195-196.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 196

Kutipan *pertama*, pencitraan stereotip terhadap perempuan dan usaha-usaha domestifikasi perempuan, penggiringan pada wilayah domestik. Di sini terlihat, ekspresi budaya yang ada belum “memanusiakan” perempuan, sebab hak-hak dasarnya (termasuk hak mendapatkan pendidikan layak) tidak dapat mereka miliki. Kutipan *kedua*, laki-laki memiliki hak prerogatif yang tidak dimiliki perempuan (ayah, suami, saudara laki-laki adalah patron-patron perempuan), sehingga punya hak juga untuk menetapkan kawin paksa pada perempuan. Kutipan *ketiga*, hukum agama (penafsirannya) adalah otoritas milik si ayah (kepala desa, laki-laki). Kutipan *keempat*, kekerasan fisik pada perempuan sebab proses dialog antara Sabirin dan ayahnya tersebut diakhiri dengan kekerasan fisik, berupa pelemparan gelas yang berisi limun pada wajah Sabirin oleh ayahnya.

Kutipan-kutipan di atas adalah dialog antara Sabirin dengan ayah kandungnya, yang juga kepala desa. Kutipan dialog tersebut lebih sebagai usaha penggambaran pengarang akan realitas budaya patriarkhi yang menyebabkan ketimpangan relasi gender. Novel menggambarkan bahwa perempuan belum “memanusiakan”, yang sangat berbeda dengan laki-laki. Sebagaimana keempat kutipan di atas, penindasan kultural yang dialami perempuan ada dalam keragaman bentuk.

2. Dekonstruksi Novel Terhadap Penggambaran Perempuan Dunia Ketiga, Sebagai Wacana Tandingan Sekaligus Resistensi Pribumi

Melalui tokoh perempuan novel (Sabirin), pengarang telah mengedepankan wacana tandingan sebagai resistensi pribumi terhadap segala representasi Barat tentang Timur, yang dalam hal ini adalah penggambaran perempuan Timur. Dengan sangat tegas, novel menolak pendefinisian negatif perempuan Dunia Ketiga (sebagaimana yang selama ini ada

dalam literatur-literatur Eropa). Hal ini sengaja dimunculkan pengarang sebab pendefinisian Timur tersebut tidak selamanya tepat.

Surat Sabirin di atas telah memposisikan wacana yang dihasilkan Dunia ketiga sebagai wacana *counter discursive*, wacana tandingan. Hal ini dapat dengan mudah diamati, bahwa novel justru menggambarkan tokoh perempuan dengan sosok yang utuh: punya konsep diri positif, memahami eksistensi diri sebagai makhluk individu dan sosial, rasional, cerdas, berani, dan kritis dalam segala hal. Pemikiran pengarang tersebut terekam melalui tokoh dan penokohan Sabirin, yang tercermin dalam isi surat Sabirin yang dia tulis untuk kekasihnya, Ahmad Affandi Syalbi, tersebut.

Gagasan kosmopolit Sabirin (termasuk juga gagasan feminismenya) yang dideklarasikan Sabirin dalam balasan surat cintanya di atas memiliki 7 (tujuh) alinea. Alinea *pertama*, penolakan tradisi (larangan wanita menulis surat untuk laki-laki). *Kedua*, patriotisme (siapa berkorban apa saja demi tanah air). *Ketiga*, pentingnya konsep “revolusi total” bagi kemajuan Mesir (termasuk pengakuan eksistensi kemanusiaan perempuan seperti didengungkan Qasim Amin). *Keempat*, tekadnya menjadi perempuan merdeka dan tercerahkan. *Kelima*, keberanian yang harus dia miliki untuk menolak kawin paksa. *Keenam*, revolusi itu menyeluruhlm. *Ketujuh*, harus ada perubahan.

Dengan demikian, novel ini dengan amat baik telah mengingatkan kembali adanya satu kelompok yang selama ini terbungkam, yang dalam istilah Gayatri Spivak disebut dengan *subaltern*. Akses perempuan dari sisi mana pun dan di mana pun selalu dibutuhkan, yang dalam konteks tersebut dikaitkan dengan persiapan bagi usaha-usaha merebut kemerdekaan dari cengkeraman penjajahan Inggris oleh rakyat Mesir. Revolusi gagasan yang ditawarkan Sabirin

tentang pentingnya perombakan budaya androsentrisme dominan yang sangat menindas kemanusiaan perempuan tersebut, lebih pada usaha pembentukan tatanan kehidupan yang adil jender dan manusiawi agar tidak ada penindasan kelompok satu atas lainnya. Namun, kesadaran ini justru diletakkan dalam kesadaran kemerdekaan total atau menyeluruh seperti dalam kutipan terdahulu, di mana kemerdekaan ideal yang diobsesikan masyarakat post-kolonial tersebut tidak akan pernah terwujud dan menemukan kesempurnaannya, tanpa mengakui kebebasan dan kemerdekaan perempuan, baik sebagai individu atau kelompok yang selama ini hak-haknya termarjinalkan dan tertindas.

Pandangan kosmopolit Sabirin muncul juga dalam banyak tempat di lembaran novel. Hal ini dapat dibuktikan, misalnya, jiwa dan pandangan nasionalisnya ketika mensikapi penangkapan empat tokoh pejuang desa yang ditahan Inggris (hlm. 159-161), aksi Sabirin meminta tanda tangan warga perempuan desa tentang sikap politis mereka (hlm. 164), Sabirin perempuan cerdas, terdidik, dan kegemarannya adalah membaca buku terutama wacana-wacana pemikiran progresif (hlm. 73), pengakuan Ahmad bahwa Sabirin perempuan tercerahkan karena luasnya bacaan dia (hlm. 175), pengakuan Ahmad bahwa Sabirin, kekasihnya, lebih berani dan revolusioner daripada dia (hlm. 175), dan lain-lain.

Dengan demikian, jelaslah, bahwa gender post-kolonial berkepentingan juga memunculkan wacana tandingan yang mendekonstruksi segala pemahaman yang oposisional dalam menangkap segala realitas, yang dalam hal ini adalah oposisi biner antara laki-laki dan perempuan, yang menempatkan perempuan pada kutub yang negatif dan oposisional dengan kutub laki-laki.

Dekonstruksi seperti ini diperlukan, sebab pada realitasnya fenomena selalu bersifat plural. Misalnya,

fenomena para tokoh perempuan novel itu sendiri yang plural dan tidak tunggal: Sabirin adalah tokoh perempuan yang sangat mandiri, heroik, dan sosoknya utuh; ibu Sabirin adalah tipe perempuan yang sangat stereotif seperti yang kebanyakan dicitrakan dan dimitoskan (hlm. 75, 92-93, dan lain-lain), sedang istri Abdul Azis Syalbi/ibunya Ahmad adalah tipe perempuan yang tidak terlalu stereotif tapi juga tidak terlalu mandiri yang punya konsep diri positif (hlm. 38, 214-215, dan lain-lain).

3. Ambivalensi Gender Dalam *An-Nidâ' Al-Khâlid*

Salah satu ciri dari setiap kajian post-kolonial adalah adanya ambivalensi-ambivalensi. Berkaitan dengan analisis gender post-kolonial, gagasan tersebut juga muncul dalam novel. Mencermati kutipan surat Sabirin untuk kekasihnya, Ahmad, seperti di atas ternyata mengandung gagasan ambivalensi yang terpahami dengan sangat transparan.

Dalam surat yang ditulis Sabirin tersebut (baris ke-29), dengan tegas dia mengatakan bahwa dirinya bertekad “harus menjadi perempuan yang merdeka” dan tercerahkan. Pernyataan ini senada dengan i’tikad Sabirin yang akan terus berusaha merealisasi segala obsesinya berkaitan dengan usaha-usahanya untuk merombak segala budaya patriarkhi yang memperlemah eksistensi kemanusiaan perempuan. Akan tetapi, pernyataan sabirin pada baris-baris terakhir (ke-33-34) dalam suratnya tersebut “telah mereduksi kebebasan tersebut”. Dikatakan demikian, sebab Sabirin menyatakan bahwa “aku butuh keberanian besar untuk mengatakan kebenaran, andai saja engkau (Ahmad) segera melamarku, maka keberanian itu akan segera kumiliki”. Memang, interpretasi pernyataan tersebut bisa memiliki dua kemungkinan. *Pertama*, lebih sebagai strategi Sabirin agar segera terbebas dari ayahnya sehingga perjuangannya lebih efektif, *kedua*, kemenduaan sikap yang intinya tetap

menggantungkan nasibnya pada laki-laki. Akan tetapi, dalam hemat penulis, kedua pemahaman tersebut tetap memiliki catatan sama, bahwa gender yang ditawarkan pengarang adalah ambigu, sebab pengarang seakan-akan masih mengikatkat diri (atau terikat) dengan kultur yang mana kultur itulah yang sebenarnya ingin dirombak dan dirobohkan.

Akhirnya, pendeklarasian diri Sabirin untuk menjadi perempuan “merdeka penuh” menjadi “terbatas dan dibatasi”. Ada beban-beban kultural yang mengeras selama ribuan tahun, yaitu kultur dan budaya patriarki dominan dalam sebagian besar ekspresi budaya kita. Sebab itulah, gender yang berbasis kemerdekaan perempuan yang ditawarkan pengarang menjadi konsep yang ambigu, tidak jelas, ambivalen, sebab di satu sisi meneriakkan kemerdekaan perempuan, tapi di sisi lain, perempuan tetap diikat dengan tradisi yang ada.

Gagasan kemenduaan sikap seperti ini hampir menyebar dalam novel. Misalnya, penokohan Sabirin yang sangat cerdas dan pemberani, sebagaimana digambarkan dalam banyak halaman novel, menjadi kabur kembali karena penceritaan novel tentang dialog panjang Sabirin dengan ayahnya justru berakhir dengan posisi Sabirin yang hanya “diam”, bahkan ketika ayahnya melempar wajahnya dengan gelas, novel samasekali tidak menceritakan reaksi Sabirin. Kenapa Sabirin tidak meneruskan argumentasi-argumentasinya yang memang rasional tersebut? Kenapa dia tidak memberikan reaksi ketika penyiksaan ayahnya tersebut sampai pada kekerasan fisik?. Di sini kembali ada persoalan kultur yang masih “membayang-bayangi pengarang”. Sebab itu, gagasan pengarang menjadi tidak final, penuh kontradiksi, sekaligus kemenduaan sikap yang menjadikan gagasan tersebut tidak jelas. Kontradiksi lain juga muncul dalam gagasan pengarang bahwa dia sebenarnya amat

berpihak pada kemerdekaan fitrah manusia (baik laki-laki maupun perempuan) sebab semua manusia dilahirkan merdeka (hlm. 44-45), ruh dasar kehidupan adalah persamaan dan keadilan (hlm. 122).

Bila kita amati lebih jauh, gagasan gender yang ambivalen seperti ini, sebenarnya, ditemukan juga pada pengarang-pengarang modern Mesir lain (selain Najîb Kaylânî). Najîb Machfûdh misalnya, pengarang Mesir kontemporer yang dikenal amat maju pandangannya tentang keadilan sosial, dalam penelitiannya Nawâl Sa'dâwi³⁵ menunjukkan ambivalensi yang sama, bahwa dalam karyanya *Bidâyah Wa Nihâyah* juga *Al-Sarâb* misalnya, ia memberi kemerdekaan pada perempuan (hak pendidikan dan bekerja), namun dengan syarat perempuan harus berekspresi dalam batas-batas moral (sistem keluarga patriarkat) dan agama (interpretasi). Kembali di sini dihadapkan pada budaya, sebab baik sistem patriarkhi (moral) maupun interpretasi (agama) sama-sama sebagai produk budaya. Taufiq el-Hakim juga sama, bahwa dia sebagai salah seorang pengarang modern Mesir yang dikenal dengan pemikiran-pemikirannya yang melampaui ruang dan waktu, ternyata juga ambigu sejauh berkaitan dengan gender. Dalam salah satu pemikirannya, al-Hakim menyatakan tegas bahwa Qasim Amin adalah penggagas pembebasan perempuan di Mesir yang dijunjung tinggi sejarah, akan tetapi satu kesalahan besar, menurutnya, bila laki-laki Mesir melepas tali yang mengikat kaki perempuan Mesir (tali tradisi) sehingga membiarkannya bebas.³⁶

³⁵ lihat Nawâl Sa'dâwi, 1969, *The Hidden Face of Eve, Women in The Arab World*, tran. And edit by Sherif Hutata, London: Zed Press, hlm. 164-167.

³⁶ Lebih lanjut baca Taufiq el-Hakim, 2002, *Tongkat el-Hakim*, (terj. Yudi Wahyudi dan A. Bashir), Yogyakarta: Navila, bagian "Tanggungjawab Qasim Amin". Buku tersebut berisi memuat dialog

Ambivalensi juga ada pada sikap penjajah Inggris itu sendiri, sebab di satu sisi mereka melakukan praktik-praktik penindasan pada perempuan pribumi, bahkan sampai pelecehan seksual (hlm. 109), akan tetapi di sisi lain mereka juga menjunjung tinggi adat dan tradisi Mesir yang menjaga betul kehormatan kaum wanitanya. Dalam novel tersebut dimuat dialog antara Yani (Yunani-Yahudi sang pemereras ekonomi di desa Syarsyabah) dan komandan Inggris. Dalam dialog tersebut dengan terus-menerus Yani menolak keinginan Komandan yang ingin meluapkan nafsu seksualnya. Yani tegas-tegas menolak, sebab Inggris telah merampas segala yang dimiliki desa, maka hendaknya Inggris bisa menghargai adat dan tradisi Mesir yang sangat menjaga kehormatan perempuan, sebab Mesir (warga desa) adalah umat beragama yang taat. Komandanpun akhirnya menerima argumen Yani.³⁷

Perspektif post-kolonial yang memunculkan gagasan ambivalensi seperti ini menemukan daya kritisnya tersendiri. Sebab, bagaimanapun, sebuah gagasan pembebasan yang berbasis humanitas harus siap dibaca dan dikritisi ulang secara terus menerus bila ingin “mendekati” kebenaran yang diperjuangkan dan ingin dicapai serta direalisasikan. Mungkin disinilah salah satu pendewasaan perspektif post-kolonial, sebab kritik yang ada seringkali justru bersifat otokritik.

4. Hibriditas Budaya

Surat Sabirin pada baris ke-4 di atas menawarkan gagasan hibriditas yang cukup transparan, yaitu “pengakuan Sabirin bahwa Ahmad adalah sosok yang agung dan mulia,

antara Taufiq el-Hakim dengan tongkatnya. Sang tongkat dihidupkan sebagai sosok yang menjelaskan dan menyampaikan gagasan-gagasan penulis dengan bahasa yang memang dikenal lincah dan cerdas.

³⁷ Baca Najib Kaylani, *An-Nidâ' Al-Khâlid*... hlm. 34-35..

dan sebaliknya, Sabirin selalu ada di hati Ahmad". Keseluruhan gagasan dan alur cerita novel juga mengukuhkan hal tersebut, bahwa penyatuan Ahmad dan Sabirin dalam ikatan percintaan mereka (hlm. 94-95, 172-175) lebih sebagai simbol penyempurnaan insani menuju cita-cita bersama (kemerdekaan Mesir). Dengan tanpa ragu, Ahmad pergi ke Kairo meninggalkan desanya tercinta, Syarsyah, hanya demi desanya dan disempurnakan dengan perkawinannya dengan Sabirin (hlm. 95), novelpun ditutup dengan cerita perkawinan Sabirin dengan Ahmad yang penuh keseimbangan dalam penceritaan, sebab novel tidak memuat konflik pasca perkawinan mereka. Fenomena ini mengukuhkan gagasan bahwa laki-laki dan perempuan, bagaimanapun, saling memerlukan.

Hibriditas ini bisa juga berupa fleksibilitas pilihan identitas gender yang tidak dibakukan secara rigid pada salah satu jenis kelamin tertentu, sehingga memungkinkan bagi individu (laki-laki ataupun perempuan) memiliki pilihan gender ganda, yang karenanya berwatak campuran antara maskulinitas dan feminitas. Gagasan seperti ini terekam juga dalam novel, misalnya, Ahmad mengakui dengan tulus bahwa Sabirin lebih berani dan revolusioner dibanding dia sendiri yang laki-laki (hlm. 175). Gagasan yang mengarah pada karakter ganda tersebut menyebar dalam novel.

Arahan lain hibriditas ini adalah menuju pada penumbuhan wacana tentang Barat dan Timur yang dipahami secara oposisional, yang efeknya juga pada konstruksi pemahaman gender yang oposisional. Sebagai contoh, gagasan ini muncul dalam cerita perselisihan Sabirin dengan Ayahnya (representasi kultur patriarkis) bahwa penolakannya terhadap gagasan pembebasan perempuan selama ini, sebenarnya, lebih dikarenakan kecurigaan sang ayah yang berlebihan terhadap budaya Barat. Dalam dialognya dengan Sabirin, sang ayah menegaskan bahwa

pemberian hak pendidikan pada perempuan Timur hanya menyebabkan ketersesatan perempuan sendiri seperti yang dialami perempuan Barat (hlm. 192), bahkan kesadaran perempuan Timur akan hak-haknya, sebenarnya, pengaruh dari pemikiran-pemikiran Barat yang sangat meracuni dan dinilai telah keluar dari agama (hlm. 192-195).

Apa yang terekam dalam novel melalui penggambaran pemikiran yang terkonstruksi dan melembaga dalam kultur bangsa post-kolonial merupakan realitas yang tidak dapat dipungkiri, bahwa berbagai kecurigaan dan prasangka gender berkaitan erat dengan asumsi-asumsi yang masih melekat, yaitu cara pandang yang oposisional, termasuk citra Barat yang selalu negatif dalam pikiran dan perasaan bangsa Timur.

Pengakuan Sabirin bahwa gagasan gendernya yang disandarkan pada gagasan Qasim Amin (baris ke-18) merupakan salah satu usahanya untuk meruntuhkan image negatif tersebut, simbolisasi penerimaan Timur atas ide-ide yang datang dari Barat. Keterangan lain yang memperjelas pengakuan tersebut, sebagaimana kutipan berikut.

وهي ترى أن "قاسم أمين" رجل متطور ينصف المرأة، ويدافع عن قضيتها وأغلب آرائه لا تتناقض مع الدين، ولا تخرج عن دائرة التربية الإسلامية (١٩٢-١٩٣).³⁸

إن "قاسم أمين" الذي قرأت له يكتب كلامًا غريبًا عن المرأة وحقوقها ... لكنه ليس غريبًا بالنسبة لي فإن أحس باستجابة حقيقة لكلمات هذا الرجل ... إنه يطالب بتعليم المرأة، وهذا حق لا أثر فيه للباطل، ويطالب باحترام إنسانيتها ومشاعرها ... وإعطائها الحرية للتعبير عن نفسها في حدود الأخلاق المرعية ... وهذا حق

³⁸ *Ibid.*, hlm. 192-193.

أيضاً ... ويريدها أن تحمل جزءاً من التبعة الملقاة على عاتق المجتمع نساءً ورجالاً (١٧٤).³⁹

Kutipan *pertama* menjelaskan pengakuan Sabirin akan progresifitas pemikiran Qasim Amin tentang penguatan hak-hak perempuan yang selaras dengan kemajuan zaman. Kutipan *kedua*, menjelaskan pembenaran Sabirin atas semua pemikiran tokoh tersebut berkaitan dengan pengukuhan sisi kemanusiaan perempuan.

Qasim Amin, secara geografis, memang lahir dan hidup di dunia Timur. Akan tetapi, identitas ketimurannya bukanlah hal yang esensial sebab dia tidak dapat menutup diri terhadap kontak dan keterpengaruhan budaya dan pemikiran Barat karena memang dia pernah studi di Barat yang memberinya dasar-dasar pencerahan bagi kehidupan kemanusiaan, yaitu penataan kembali relasi gender agar lebih manusiawi dan humanis. Kutipan lain juga menunjukkan sinkrititas budaya Timur dan Barat.

فلقد نظر فرأى أن القرية أثناء الحرب ... غيرها في عام ١٩١٩ عام الثورة والإنطلاق والأفكار الجديدة ... أصبح الناس يدركون وضعهم، ويفهمون أن لهم حقوقاً ضائعة يجب أن تسترد ... وأن لهم - كبشر - نصيباً في الحرية يجب أن يأخذوه أخذاً ... وادرك الناس قيمة العلم ... فأخذوا يبعثون بأبنائهم إلى المدن كي ينهلوا المعارف في المدارس المختلفة ... (٢٢٠-٢٢١).⁴⁰

Kutipan di atas menunjukkan bahwa kemajuan Mesir, yang dalam hal ini berupa kesadaran hak-hak asasi termasuk

³⁹ *Ibid.*, hlm. 174.

⁴⁰ *Ibid.*, 220-221.

gagasan pencerahan gender, tidaklah independen dan bukanlah sesuatu yang murni digali dari nilai-nilai pribumi yang bersifat isolatif terhadap kebudayaan lain, yaitu Eropa.

Fenomena hibriditas kultural ini menunjukkan pada kita bahwa selalu ada alternatif. Pada kenyataannya, imperialisme dan Dunia Ketiga saling menghidupi satu sama lainnya, tetapi bahkan dalam keadaan paling buruk pun mereka tidak monolitik ataupun deterministik dan bukan merupakan milik eksklusif bagi Timur atau Barat, atau sekelompok kecil pria atau wanita.⁴¹

Perspektif post-kolonial, yang memang bercorak dekonstruktif terhadap semua tatanan budaya yang oposisional, punya kepentingan untuk mengusulkan cara pandang alternatif. Sebab bagaimanapun juga, pembakuan oposisional tersebut mengandung ideologi imperialis yang tidak memiliki sandaran etis dari sisi manapun.

Corak hibriditas budaya yang seperti inilah, yang didalamnya feminitas dan maskulinitas tidak perlu dibakukan pada salah satu identitas jenis kelamin tertentu di satu sisi, dan realitas budaya yang selalu bersifat campuran sehingga tidak perlu penerimaan absolut maupun penolakan apriori di sisi lain, membawa pada salah satu alasan kuat Helen Cixous kenapa harus ditumbangkan oposisi primordial tersebut. Menurutnya, dia sangat mempercayai sifat dasariah manusia yang biseksual.⁴² Dia menawarkan konsep yang disebut dengan *the other bisexuality* yang berganda, variatif, dan senantiasa berubah, yang terlepas dari ketunggalan dan perbedaan jenis kelamin.⁴³

Dengan demikian, oposisi biner antara laki-laki dan perempuan perlu dirubah, (sebagaimana Barat dan Timur) yang selama ini dipahami selalu dengan cara oposisional

⁴¹ Edward Said, *Kebudayaan ...*, hlm. 26.

⁴² Dalam Toril Moi, *Sexual...* hlm. 108-109.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 110.

(tanpa mempertimbangkan adanya pola-pola relasi lain yang lebih manusiawi), dipertentangkan secara rigit, dengan mengandaikan bahwa kutub yang satu superior dan lebih dominatif daripada kutub yang lainnya. Sebaliknya, gagasan post-kolonial justru mengusulkan konsep hibriditas, bahwa tidak ada budaya yang terbentuk secara esensial dan sepenuhnya mandiri. Konsekuensi dari penolakan oposisional ini adalah termasuk penolakan terwujudnya penindasan baru oleh kaum perempuan itu sendiri.

Hibriditas ini mengukuhkan bagaimana jati diri dan sifat dasariah manusia adalah biseksual yang tercipta secara kondisional, bukan alamiah seperti yang dituduhkan ideologi patriarkhi. Maka feminisme post-kolonial memberi ruang pembebasan penuh yang justru dengan menyadari kembali proses-proses konstruksi kultural secara kritis: menolak penerimaan dengan cara absolut dan juga menolak berbagai bentuk pengingkaran secara apriori.

D. Kesimpulan

Sebagai penutup, tidak berlebihan kiranya bila penulis tegaskan bahwa dengan memperluas perspektif maka bersamaan dengan itu pula kita telah memperluas cakrawala pemahaman, yang dalam hal ini adalah proses perebutan makna yang kita raih untuk lebih memahami sebuah karya sastra.

Sebagai sebuah perspektif, gender post-kolonial telah menawarkan ruang yang sangat luas bagi upaya-upaya pencarian kembali, terutama yang berkaitan dengan pencarian identitas bangsa post-kolonial, dalam segala tatanan budaya yang telah dibangun, bahkan dimapankan, demi mencapai sebuah konstruksi budaya yang lebih memiliki sandaran etis, manusiawi, dan egaliter. Bila persoalan substantif budaya adalah kearah pemekaran potensi-potensi kemanusiaan yang ada, maka, dalam hemat

penulis, post-kolonial memberi perangkat ke arah sana, yang dalam kajian ini berkaitan dengan persoalan gender dan penataan kembali relasi antara laki-laki dan perempuan.***

DAFTAR PUSTAKA

- Ashcroft, Bill., Griffiths, Gareth, and Tiffin, Helen (eds.). 1995. *The Post-Colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge.
- Ashcroft, Bill., Griffiths, Gareth, and Tiffin, Helen. 1998. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London and New York: Routledge.
- Budianta, Melani. 1998. "Oposisi Biner dalam Wacana Kritik Pascakolonial". Makalah pada kolosium *Mempersoalkan Pascakolonialisme*, Balai Seminar Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur.
- Culler, Jonathan. 1994. *On Deconstruction, Theory and Practicism after Structuralism*. Eight Printing. Ithaca, New York : Cornell University Press.
- Foulcher, Keithlm. 1994. "Mimikri Siti Nurbaya Catatan untuk Faruk". *Jurnal Kebudayaan Kalam*. Edisi ke 14. Jakarta.
- Gandhi, Leela. 2001. *Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*. (terj. Yuwan Wahyutri dan Nur Hamidah). Yogyakarta: Qalam.

El-Hakim, Taufiq. 2002. *Tongkat el-Hakim* (terj. Yudi Wahyudi). Yogyakarta: Navila.

Kaylânâ, Najîb. 1969. *al-Nidâ' al-Khâlid*. Kuwait: Dâr al-Bayân.
Lo, Jacqueline and Helen Gilbert. 1998. "Postcolonial Theory: Possibilities and Limitation". Makalah pada An International Research Workshop University of Sidney.

Lomba, Ania. 2000. *Kolonialisme/Pascakolonialisme* (terj. Hartono Hadikusumo). Yogyakarta: Bentang.

Moi, Toril. 1985. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, (London and New York: Methuen).

Said, Edward. 1996. *Kebudayaan dan Kekuasaan*. Cet. II (terj. Rahmani Astuti). Bandung: Mizan.

Sa'dawi, Nawal. 1980. *The Hidden Face of Eve, Women in the Arab World*. Sherif Hetata (trans. and ed.). London: Zed Press.

Sarup, Madan. 1993. *An Introductory Guide to Poststructuralism and Postmodernism*. Second edition. Athens: University of Georgia Press.

Slemon, Stephen. 1995. "The Scramble for Post-Colonialism" dalam *The Post-Colonial Studies Reader*. (Aschroft, Bill et. Al [ed.]). London and New York: Routledge.