

Eksotopi

Naskah ini *copy*-kan dari buku: “EKSOTOPI: Tentang Kekuasaan, Tubuh, dan Identitas”. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 2002, halaman 1-12

Versi PDF naskah ini disediakan oleh goenawanmohamad.com dan dagdigdug.com | © Hak cipta dilindungi oleh undang-undang

I

SELAMA beberapa bulan di tahun 1966, saya berjalan, hampir setiap hari, di atas jalan batu tua yang dirampat rapi di Kota Bruges, kota orang Flam dari abad ke-9 di Belgia, di mana masa silam datang kepada kita dan kitalah yang menjadi tamu. Tiap pagi, orang-orang minum kopi dan pengantar koran mampir dari rumah ke rumah, dan jalan mulai sibuk, bis kota sudah bertugas, tetapi segala hal yang normal di abad ke-20 itu akan segera diletakkan terpaut dengan sesuatu yang menyebabkan Bruges hidup: kehadiran sejarah.

Hampir saban pukul 8:30 saya melintasi kanal Rozenhoedkai, berpasan dengan air hijaunya yang tak bergegas, yang melintas, terkadang terselip-selip, di antara titian batu dan gedung-gedung bata-merah yang tiga abad. Tiap setengah jam waktu dimaklumkan ke seantero kota: penghuni akan mendengar bunyi keloneng di udara, dentang 47 karilon yang tersimpan di salah satu ruangan di atas menara jaga yang tinggi; di hari-hari itu, tanda waktu itu menirukan patahan melodi *Eine kleine Nachtmusiek*. Orang-orang kota dan buku panduan turis akan bercerita bahwa mercu yang menjulang di Balai Pasar itu sebuah konstruksi yang datang dari abad ke-14. Ia berdiri tinggi menghadapi lapangan umum, seakan-akan

jadi patokan dari lanskap yang mendampingi Balai Kota. Orang-orang dan buku turis juga akan menunjukkan kepada para pelancong bahwa atap gedung yang berumur 550 tahun itu tak tampak lekang oleh cuaca, dan ornamen keemasannya, yang marak-meliuk, tak tampak aus.

Tak ada yang aus: masa silam hadir secara rutin, dan secara bangga, di Kota Bruges. Tapi tentu saja bukan masa silam saya. Saya satu-satunya orang yang tak berkulit putih di antara 50 ribu penduduk. Tiap kali saya berjalan melewati pelataran pasar—tempat orang bertemu untuk berdagang dari pelbagai arah angin di zaman dulu—tiap kali itu saya sadar: ada orang-orang yang mustahil jadi “orang Bruges”. Seandainya pun saya akhirnya menjadi seorang warga kota ini, dengan sikap yang tulus sekali-pun, saya tidak akan pernah menjadi bagian yang sah dari kenangan yang disimpannya. Saya akan tetap seorang orang luar. Sebagus-bagusnya, saya si jolong yang kasip.

Tiap musim semi penghuni kota ini merayakan sebuah ingatan bersama, terkadang takzim terkadang meriah: prosesi Darah Suci. Dalam sebuah iring-iringan yang panjang, dengan kostum yang beraneka-ragam, mereka memperagakan episode utama dalam Injil, membawakan kisah-kisah heroik Perang Salib, dan menyusun kembali gambar-gambar rupawan para leluhur—dan dengan cara demikian menyusun sebuah katalogus kenangan yang amat rapi, sejak Yesus di Yerusalem sampai dengan para saudagar lokal di abad tengah. Di hari seperti itu, berbagai masa silam yang ruwet dan panjang berjela-jela pun diringkas lurus. Dan dengan itu kenangan yang lempang itu pun jadi tapal batas identitas: walaupun saya punya bayangan tentang sejarah nenek moyang saya, bayangan itu pasti tidak ada di dalam identitas itu.

Lebih menarik dan pasti lebih terkenal ketimbang cerita saya tentang Bruges adalah catatan James Baldwin di sebuah dusun Swiss. Ia mengisihkannya kembali dalam *Notes of a Native Son*. Ia orang hitam pertama yang pernah datang berkunjung ke desa itu, yang sebenarnya bukan tempat yang tak mudah dijelajahi. Jauhnya cuma empat jam perjalanan mobil dari Milano, dan hanya tiga jam dari Lusanne. Baldwin bahkan seorang tamu yang agak dikenal; ia pernah empat kali datang ke sini. Orang-orang dusun itu tahu namanya, meskipun mereka tak pernah menggunakannya dalam bertegur sapa. Mereka juga tahu bahwa Baldwin, yang warna kulitnya gelap, yang rambutnya keriting hitam, adalah seorang pengunjung dari Amerika, meskipun mungkin mereka, dengan sikap yang ramah dan

polos, tak pernah benar-benar percaya akan hal itu. Bagi mereka, dan ini mereka utarakan tanpa rasa benci, seorang hitam harus datang dari Afrika—seperti semua orang hitam yang pernah mereka “tolong” masuk Kristen, ketika mereka memberi derma bagi kolekte gereja dusun mereka untuk kegiatan misi.

Di situlah Baldwin menjadi sadar bagaimana sejarah membuat faksi-faksi; sejarah telah jadi sebuah ruang yang eksklusif, menunjukkan ras, menegaskan biologi. Tak peduli betapapun sudah terbiasanya ia dengan tempat itu dan tetangga-tetangga itu, ia akan senantiasa berada di luar dunia yang diciptakan oleh orang kulit putih dusun Swiss itu bersama nenek moyang mereka. Maksud saya: dunia peradaban Eropa, agama Kristennya yang misioner, penaklukan di Afrika, pertautannya dengan perbudakan. Dan tak hanya sampai di situ: juga pabrik arloji Swiss, industri farmasi, bank-bank besar yang tak mencolok, jalan-jalan Jenewa yang rapi dan membosankan, bahkan juga bentangan urban Kota New York—kota yang tak pernah dilihat para penduduk dusun itu dari generasi ke generasi, kota yang jadi bagian hidup Baldwin.

Notes of a Native Son akhirnya sebuah penerimaan yang murung, bahwa sejarah yang semacam itulah yang menghuni pikiran orang hitam, seperti sebuah mimpi buruk dari mana ia tak akan pernah terbangun. Ia sebenarnya ingin melupakan masa silam itu, tapi masa silam itu garis hidupnya. Di sini saya ingin mengutip apa yang dikatakan Baldwin tentang para tetangganya di dusun Swiss itu: Yang paling buta huruf di antara mereka sekalipun akan terpaut pada Dante, Shakespeare, Michelangelo, Aeschylus, Da Vinci, Rembrandt dan Racine, satu hal yang tak akan terjadi pada diri saya. Katedral di Kota Chartres itu mengungkapkan sesuatu kepada mereka, sesuatu yang tak akan pernah diutarakannya kepada saya. Juga gedung Empire State New York, seandainya pun kelak di antara mereka ada yang sempat melihatnya. Dari himne dan taxi mereka datanglah Beethoven dan Bach. Kembali ke beberapa abad yang silam akan tampak mereka dalam kejayaan penuh—dan saya di Afrika, menyaksikan para penakluk berdatangan.¹

Kata-kata itu adalah sederet kesaksian tajam sebuah kepedihan. Bagi Baldwin, ada sesuatu yang mempertalikan antara kata “sejarah” dan “Barat”. Baginya, Barat adalah masa-silam-masa-kini-masa-depan sebuah ras, dan akan menjadi masa depan bagi ras atau penghuni dunia yang lain. Barat adalah sesuatu yang dengan demikian berarti meneng, menaklukkan,

menenggelmkan, merasuk: sesuatu yang menghadapi yang-Lain sebagai sisi yang akhirnya akan “ditobatkan” dan niscaya akan terangkum oleh sejarah, oleh Barat itu, oleh orang-orang yang, dalam kata-kata Baldwin, “telah membuat dunia modern”.²

Esai itu ditulis di tahun 1953. Mungkin sebab itu ia tak berhasil mencatat sebuah pokok yang penting: bahkan kalaupun sejarah ikut membantu memproduksi “ke-Niger-an” Baldwin, sejarah itu tak punya klaim yang alamiah dan total atas dirinya. Kesinambungan dengan masa lalu lahir dari kenangan yang selektif—itu yang nanti akan saya kemukakan ketika saya berbicara lagi tentang Bruges—dan begitu juga halnya tali yang mempertautkan para tetangga Baldwin di dusun Swiss dan pencakar langit orang putih nun jauh di New York. Masa lalu, baik masa lalu mereka maupun masa lalu Baldwin, tak pernah punya koridor satu.

Lagi pula, masa silam itu tak hadir begitu saja di sana. Ia merupakan kelanjutan dari pemaknaan sosial. Sebab itu ia mewarisi perkara-perkara tafsir, yang jawaban-jawabannya tak pernah tak bisa disangkal. Gambaran yang berasal dari abad-abad yang telah silam tidak dengan sendirinya menampilkan sebuah suku Swiss yang mengarungi laut ke Afrika dan menaklukkan nenek moyang James Baldwin yang terpuruk.

Namun bisakah kita menyalahkah kepedihan itu? Masa ketika Baldwin menulis itu adalah suatu masa, ketika mobilitas benda dan manusia belum begitu riuh dan rancu, ketika di Eropa dan Amerika perubahan berlangsung tenang, tak nampak dan tak bergejolak, ketika fragmentasi dan keanekaragaman hidup belum muncul menyeruak tanpa pola yang pasti.

Orang juga bisa mengatakan bahwa ketika itu dua sekutu di Atlantik baru saja mengatasi krisis yang bernama Perang Dunia II, dan Barat masih sangat yakin akan misinya untuk modernisasi dunia. Perserikatan Bangsa-Bangsa mulai berfungsi, tetapi, seperti yang terjadi dalam Perang Korea, ia hanya penerjemahan atas hasrat Amerika dan sejumlah negara Eropa. Di masa itu, “Barat”, dan dalam hal ini berarti Amerika Serikat dan sekutu-sekutunya, praktis memegang hak tunggal untuk dianggap dan menganggap diri sebagai mata, pandangan, kesadaran, kekuatan, yang memproduksi dirinya sendiri dan yang-Lain. Kekuatan kolonial Eropa memang telah runtuh di mana-mana, tapi suatu corak yang telah tertera sejak zaman imperialisme Eropa berlanjut: Barat-lah yang menciptakan Barat, dan menciptakan Timur sekaligus.

Kita ingat tentu, bahwa Edward Said dalam buku yang terkenal itu, *Orientalism*, telah menunjukkannya dengan tajam. Yang menarik bagi saya bukanlah argumentasinya, yang saya anggap agak berlebihan, yakni bahwa penulisan para orientalis merupakan suatu variable yang “dependen” secara ideologis, dan bahwa motif-motif politik dari para pelindung ilmu pengetahuan di Barat sepenuhnya mensubordinasikan otonomi penelaahan kaum orientalis. Yang menarik bagi saya—karena soal ini akan menjadi penting dalam pembicaraan kali ini—ialah karena Said menunjukkan cacat formal paling menonjol dari orientalisme: yakni memasang apa yang bukan Barat, dalam hal ini Islam, suatu sifat yang tunggal, dan mengatasi sejarah. Dengan kata lain, suatu hakikat, suatu esensi yang tak berubah dan tanpa konteks apapun. Islam hanya ada sebagai suatu *Gestalt* yang merupakan hasil konstruksi kaum orientalis sendiri.

II

SAYA tidak tahu bagaimana persis “Islam” atau “Barat”, “sejarah” dan “peradaban” muncul, masing-masing seakan-akan sebagai sebuah kesatuan, bukan keragaman yang nyaris tanpa batas. Kalau Adorno benar, pada mulanya adalah pikiran. Ia mengatakan: “Berpikir berarti mengidentifikasi”. Kita berpikir, maka kita pun tak bisa lepas dari merumuskan identitas-identitas, membentuk pengertian-pengertian dan kategori-kategori. Dengan kata lain, membentuk serta menggunakan konsep. Membentuk serta menggunakan konsep berarti menguasai keanekaragaman dan sengkabut fenomena di luar kesadaran, dan serentak dengan itu meletakkan mereka di dalam satu kurungan yang sama, dan membekukan mereka sampai terjadi kesamaan: suatu proses abstraksi. Baldwin, di dusun kecil di Swiss itu, berada di bawah bayang-bayang berat dari abstraksi itu: secara mendalam ia adalah makhluk yang jadi beku.

Maka ketika orang berbicara tentang peradaban, seperti misalnya dilakukan oleh Samuel Huntington dalam esainya “The Clash of Civilizations”³—yang mengemukakan kemungkinan akan terjadinya sengketa baru di masa ini, yaitu sengketa antara peradaban Barat dan Islam—ia sebenarnya berbicara tentang himpunan-himpunan identitas. Huntington menyebutkan “bahasa”, “adat”, “agama”, “sejarah” dan “institusi” sebagai “unsur-unsur obyektif” yang membentuk peradaban: di situ pun ia membayangkan

sifat homogen, atau setidaknya satu-padu, dari tiap-tiap elemen itu.

Tak mengherankan, bila bagi Huntington, Barat, sebuah kata sentral dalam argumentasinya, juga suatu identitas tersendiri yang bergeming. Seperti dinyatakan oleh Fouad Ajami, dalam sebuah komentar yang tajam tentang risalah Huntington,⁴ “Barat itu sendiri tidak diperiksa dalam esai Huntington. Tidak ada retakan yang melintasinya. Tak ada suara multikulturalis yang didengar. Ia tertib dalam kubunya sendiri”.

Dengan kata lain, pada Huntington, ada asumsi, atau ilusi, tentang kubu-kubu yang utuh. Dalam mengidentifikasi Barat, ia sebenarnya telah menyingkirkan, dari ruang bersama, semua anasir yang menampik untuk menyerah kepada identitas itu. Maka peradaban yang dibayangkan Huntington adalah sebuah hasil pembersihan dan penggusuran.

Tetapi bukan perumusan dan bahasa belaka yang bekerja dalam proses penyingkiran itu. Bukan hanya karena ia disebut “Niger” maka orang seperti Baldwin—yang menganggap, tentu saja, bahwa pencakar langit dan lanskap kota di New York sebagai bagian dari latar belakang hidupnya—tidak merasa termasuk sebagai bagian yang wajar dari “sejarah” (“Barat”) yang menciptakan arsitektur itu. Ada kekuatan yang lebih kuat dari kata. Imperialisme telah membuktikannya.

Maka masalahnya bukan lagi masalah proses kognitif, masalahnya bukanlah sekadar masalah perubahan *episteme*, bila kita ingin bebas dari tekanan, gencetan, dan pembisuan. Bagi mereka yang merasa terjerat oleh sejarah, dan merasa bahwa sejarah itu terjerat dalam dirinya, langkah menuju emansipasi memerlukan sesuatu yang lain.

Saya sudah sebutkan bahwa Baldwin menuliskan esainya di tahun 1953. Dua puluhan tahun kemudian, banyak hal berubah—atau diubah. Mereka yang berada “di luar sejarah” mulai membentuk sebuah atau beberapa buah kehadiran. Bukan saja mereka telah, atau sedang, dalam proses membebaskan diri dari penjajahan, tetapi karena persaingan antara Amerika Serikat (dan Eropa Barat) dengan Uni Soviet menjadikan posisi mereka, para penghuni Dunia Ketiga, menjadi diperhitungkan.

Di tahun 1955 di Bandung ada Konferensi Asia-Afrika. Setelah itu, dengan segera Afrika menjadi lambang utama tentang pembisuan yang dilakukan oleh Eropa terhadap dunia di luar dirinya. Di tahun 1956, Konferensi Sastrawan dan Seniman Kulit Hitam (*Le Congres des Ecrivains et Artists Noirs*) diselenggarakan di Paris. Sejumlah besar datang dari Afrika, dan James Baldwin hadir sebagai salah satu anggota delegasi pe-

nulis hitam dari Amerika. Di hari pembukaan Alioune Diop, redaktur *Presence Africaine*, berpidato. Ia menyebut konferensi itu “Bandung kedua”. Seperti di Bandung, kata Diop sebagaimana dilaporkan oleh Baldwin, orang berkumpul di sana karena sebuah kenyataan bersama: bahwa mereka tunduk kepada Eropa atau, sekurang-kurangnya, “kepada pandangan Eropa tentang dunia”. Namun selama dasawarsa terakhir, kata Diop, perubahan telah terjadi dalam soal nasib dan aspirasi orang-orang yang bukan Eropa, terutama orang hitam, yang “oleh sejarah diperlakukan dengan enteng”. Sebab sejarah (“*this history with a large H*”) bagaimanapun tak lebih dari “interpretasi Barat tentang kehidupan dunia”. Lihatlah, kata Diop, “keanekaragaman budaya” yang diwakili oleh para peserta konferensi di Amphiteater Descartes di Sorbonne itu: pelbagai budaya yang sejati yang diabaikan oleh Barat, karena memang enak, bagi Barat sendiri, untuk bersikap demikian.⁵

Tahun 1950-an berlalu, dan makin lama memang nyaring artikulasi “bukan-Barat” seperti yang diutarakan Diop. Yang pasti, artikulasi itu telah mengambil bentuk yang lebih dari sekadar kata-kata. Perang kemerdekaan Aljazair, perang Vietnam, perjuangan Palestina, eksperimen Maoisme, Revolusi Islam di Iran, juga “petropolitik” Arab Saudi, apa yang pernah disebut sebagai superioritas manajemen gaya Jepang, kemajuan ekonomi di Asia Pasifik—semua itu, berbaur atau saling bertentangan, dengan satu dan lain cara, pasti telah menghadirkan apa yang bukan-Barat sebagai alternatif dan alternatif yang menarik dalam kesadaran orang di Amerika dan Eropa.

Apalagi sementara itu, dalam hidup sehari-hari, mereka, terutama di tahun 1970-an, mengalami proses kemerosotan hegemoni, bersamaan berlangsungnya pelbagai perubahan dalam kapitalisme yang ada. Setidaknya ketertarikan orang di sana terhadap tulisan Franz Fanon, Ali Shariati, ide-ide Ivan Illich (*Deschooling Society*) atau Schumacher (*Small is Beautiful*) bagi saya menunjuk dengan jelas pengaruh kehadiran bukan-Barat itu.

Tentu saja ini bukan hal yang sepenuhnya baru: ketertarikan kepada yang eksotis, yang Timur atau yang primitif telah lama nampak: Artaud dalam teater, Picasso dalam seni rupa, untuk menyebut dua nama saja, sudah mencoba menjelang yang bukan-Barat terlebih dulu. Ada kritik bahwa yang seperti itu hanyalah suatu “penjarahan” dalam bentuk lain. Tetapi dalam masa pasca-1950-an (atau 1960-an, barangkali) latar belakangnya berbeda: beberapa pokok pikiran yang kemudian dikenal atau

dikemas sebagai “postmodernis” semakin dirasakan memberi jawab kepada guncangan yang terjadi di Eropa dan Amerika Serikat yang masih terasa hingga kini. Orang hidup dengan guncangan yang bergelombang dari gerakan pembebasan perempuan, gerakan kulit hitam, gerakan lingkungan dan pelbagai bentuk “politik-mikro” serta “politik identitas”, ketika partai-partai revolusioner lama terasa macet dan demokrasi liberal tidak lagi bisa menggugah.

Hegemoni dan homogenitas digugat, konsensus diragukan, dan perbedaan disemarakkan. Ada seorang penulis yang bahkan mengatakan bahwa pengetahuan manusia dewasa ini dibentuk oleh pengetahuan tentang mereka yang ditolak, yang tak terpakai, yang tersisihkan. Mungkin itu sebabnya sekarang orang tidak berpikir tentang sintesis atau asimilasi, atau bahkan bukan tentang dialektika. Ada satu istilah Mikhail Bakhtin yang bisa dipinjam di sini: “eksotopi”. Jika sintesis dan dialektika (dalam pengertian Hegelian atau Marxis) adalah sesuatu yang dapat termuat dalam satu subyek tunggal, dan mengatasi kontradiksi dalam suatu pandangan yang monologis, maka eksotopi berbeda. Pada dasarnya eksotopilah yang kita lakukan ketika kita membaca sebuah teks dan mengakui integritas teks itu, tetapi sementara itu juga membubuhkan suatu suplemen ke sana, dan itu berarti menciptakan suatu dialog—yakni dialog yang merupakan suatu kelanjutan kreativitas.⁶

III

SEMUA ini tak mudah. Selama berpuluh tahun orang hidup dengan oposisi yang simetris semacam itu, yang menampilkan Timur dan Barat. Pada bentuknya yang paling jauh, orang hidup dengan fetisisme identitas.

Ia bermula dengan kesadaran, bahwa ternyata ada bermacam cara untuk mengerjakan hal yang sama di antara sejumlah orang dan berbeda dari sejumlah orang yang lain. Kemudian, perbedaan itu pun dilekatkan pada suatu kekhasan tertentu: sejarah, geografis, ataupun faali. Langkah terakhir adalah menyimpulkan perbedaan ini sebagai esensi.

Sesungguhnya tak ada yang luar biasa bahwa seseorang sadar dirinya berasal dari sebuah kelompok yang berbeda atau termasuk ke dalam sebuah kelompok yang sama. Kemudian bisa saja datang kebutuhan untuk mempunyai sebuah simbol bersama, juga untuk mengembangkan satu

bentuk, pemahaman diri yang lebih punya struktur dan satu cara untuk berhadapan dengan dunia luar. Di sini—dalam ekspresi yang lebih kuat—orang-orang dalam kelompok itu menekankan kehadiran diri, sikap mempertahankan diri, bahkan posisi menantang. Hasil yang kita saksikan dewasa ini adalah politik identitas. Di sini manusia dari gender, ras dan tanda-tanda gambar yang lain mara ke depan, bernegosiasi agar suara mereka didengar dan martabat mereka dihormati—terkadang dengan cara yang keras.

Umumnya, memang, ini merupakan respons yang wajar setelah bertahun-tahun sejumlah orang disisihkan atau menderita diskriminasi. Tapi ada juga cara lain untuk menjelaskan mengerasnya batas antara kelompok manusia yang berbeda-beda. Dunia kini terdiri dari perekonomian pasar yang meluas, yang membangkitkan dan dibangkitkan oleh modal. Dan seperti galibnya, ekspansi itu tak selamanya setara. Fragmentasi terjadi di pelbagai komunitas, besar ataupun kecil, dan ini memperkuat dorongan-dorongan melepaskan diri dari pusat. Ada perasaan kehilangan dan ketidak-pastian yang menyusul. Krisis yang melanda Marxisme dan cita-cita liberal memurubkan bara yang sudah tersedia. Dalam pelbagai macam bentuk, orang ramai-ramai meneguhkan identitas yang mereka anggap bagian wajar dari mereka, dan dengan demikian juga memberi diri sendiri satu peran dalam kosmos yang dianggap tak lekang oleh panas dan tak lapuk oleh hujan.

Tak mengherankan bila salah satu dampak “kemajuan” di Asia Timur, Timur Tengah, dan Afrika, di mana satu sektor dari masyarakatnya memperoleh posisi dalam modernitas, adalah seruan yang riuh rendah untuk memeluk tradisi kembali—sebuah pusaran dialektik. Di suatu masa ketika teknologi dan pikatan modernitas melumpuhkan batas perbedaan budaya, terbitlah sebuah dorongan lokal untuk berdaya dan berkuasa, seraya memaklumkan keunikan diri, seraya mengibarkan panji “nasionalitas”, “etnisitas”, atau “agama”.

Dalam arti tertentu, barangkali itu tak berbeda jauh dari apa yang disebut oleh Clifford Geertz sebagai “pembukuan ganda dalam moralitas” (*moral double bookkeeping*)⁷. Kini, banyak sekali orang yang, sementara dengan bergairah memeluk peralatan teknologi tinggi yang mereka dapatkan, juga mencoba menghidupkan kembali simbol, ritual dan struktur yang pada suatu saat dilupakan. Mereka bersusah-payah menyusun, dan menemukan, “sumber yang asli”, atau “asal-usul yang mur-

ni”, atau firdaus di awal kehidupan yang belum cemar. Mereka dengan bergembira mengajukan premis bahwa kelompok-kelompok sosial mempunyai identitas yang hakiki, yang dalam bahasa Indonesia mutakhir disebut sebagai “jati diri”, seakan-akan ada yang sejati dan benar secara kekal di sana. Seakan-akan kebudayaan kita adalah nasib kita. Ini barangkali penjelasan bangkitnya fundamentalisme yang memakai label Islam, Hindu, Kristen dan Yahudi. Ini juga barangkali penjelasannya mengapa ajaran Kong Hu Cu dipergunakan untuk membanggakan prestasi ekonomi di Asia Timur dan sekaligus untuk menghambat perubahan ke arah demokrasi.

Yang menarik, dihidupkannya kembali tradisi ini berjalan berdampingan dengan lecutan ke arah modernisasi yang lebih jauh. Kita ambil contoh Singapura, misalnya. Dalam banyak hal, Singapura adalah sebuah teladan masa kini yang menunjukkan sebuah negeri Asia yang memodernkan diri. Republik pulau ini punya birokrasi yang tergolong paling efektif di dunia dan sebuah institusi hukum yang efisien. Kota ini telah menjadi sebuah lingkungan yang bagus buat investasi dan perdagangan internasional—sebuah milieu yang sempurna untuk menumbuhkan kinerja perekonomian yang mengesankan. Ia pada hakikatnya sebuah sistem sekuler yang diciptakan dengan sebuah target yang dirumuskan secara jelas dan lalu lintas pesan yang didominasi oleh rasionalitas yang terarah. Melihat Singapura dari perspektif ini, kita mungkin akan bertanya, tidakkah di sini tampak benih masa depan yang modern dalam citra yang suram yang dibayangkan Weber, di mana orang hidup sebagai “spesialis tanpa rohani, sensualis tanpa hati”. Tapi, di ruang dalam modernitas yang hampir sempurna itu tertimbun sesuatu yang lain. Sementara menggunakan modus politik yang dipergunakan negeri-negeri “Barat”, para pemimpin pemerintahan Singapura tak henti-hentinya memalu tabuh kebajikan “nilai-nilai Asia”, terutama elemen Kong Hu Cu-nya.

Pertama-tama mereka melakukan itu sebagai sebuah pertahanan, atau perlawanan, terhadap ideal kebebasan manusia dalam acuan Amerika dan Eropa yang diedarkan oleh media massa dan ditunjang oleh diplomasi politik. Pasti, dalam menegaskan nilai-nilai tradisional itu ada unsur sikap kesal dari para pemimpin Singapura. Mereka tentunya, dan dapat dimengerti, merasa tak enak dan bahkan marah menemukan diri mereka dalam sebuah dunia yang dikonstruksikan dan dihakimi oleh orang lain. Dari sinilah mereka memamerkan independensi mereka. Tapi ada juga alasan lain di balik “neo-tradisionalisme” itu. Hidup selama bertahun-tahun

dalam sebuah lingkungan yang ditandai baik oleh “hilangnya pesona dunia” maupun oleh pragmatisme yang tak malu-malu, pandangan Singapura tentang tradisi lebih mencerminkan tindakan strategis ketimbang sebuah dorongan nostalgia. Kembalinya ke tradisi bertujuan untuk mendapatkan cara buat melegitimasi kontrol mereka atas masyarakat dan kontrol itu dianggap kena guna menghindari “efek samping” modernisasi.

Sudah jamak disebutkan bahwa proses modernisasi memerlukan inovasi teknis, akumulasi modal, serta produktivitas pemasaran dan manajerial, dan seterusnya Syarat-syarat dasarnya antara lain adalah sebuah dorongan ke arah efisiensi, proses yang diatur dengan rapi, dan kesepakatan rasional untuk berhemat seraya menunda dorongan-dorongan untuk menikmati hasil lekas-lekas. Tapi, pembangunan yang sukses melahirkan ketagihan yang sebelumnya tak pernah dikenal dalam mengkonsumsi kelezatan materi. Ada bahaya di sini: gairah itu, yang dirangsang oleh konsumsi massa, akhirnya akan menggeret kondisi-kondisi yang mendukung perumbuhan kapitalisme yang selanjutnya.

Tapi ada problem di sini. Gairah untuk mencicipi kelezatan itu katakanlah tidak sehat, tapi ia menolong barang-barang konsumsi berkembang terus dan sejahtera. Untuk mengatasi dilema ini, orang harus mengimbangi dorongan ke arah kemakmuran seketika dan klaim yang kian meluas untuk menikmati hasil pembangunan lengan pengelolaan yang tepat atas hasrat dan keinginan manusia. Dengan kata lain, untuk mempertahankan degup deras jalan borjuis ke arah modernitas, orang harus memperoleh kembali konsensus yang dulu disiapkan oleh tradisi, yakni konsensus untuk mengendalikan diri bersama-sama. Itulah sebabnya kita berulang kali mendengar desakan ke arah “identitas budaya”.

Namun memberi garis demarkasi yang jelas pada sebuah ekspresi kebudayaan adalah sebuah langkah yang takabur. “Nilai-nilai Asia” dalam politik mengesampingkan kemungkinan Asia yang tak pernah hadir sebagai “sebuah Asia”. Kita tahu bahwa di wilayah yang batasnya kabur ini tak semua orang makan dengan menggunakan sumpit, atau memercayai hukum karma, atau hidup dengan sebuah etos kerja yang tak bisa dijelaskan kepada para pengikut Mormon dari Amerika atau seorang Calvinis dari Swiss.

Bahkan terhadap kelompok yang nampaknya saja homogen seperti yang hidup di Bali atau di Jepang, kita tak dapat dengan serta merta menerapkan satu konsep kebudayaan yang tunggal. Di bawah permadani yang

menampilkan kesamaan pola, senantiasa dapat ditemukan pergulatan internal di antara pelbagai ekspresi yang beraneka ragam di suatu lokasi—sebuah pergulatan untuk mencapai satu keunggulan sosial. Ada yang ditenggelamkan atau tertindas, ada yang diasimilasikan. Dalam iklim yang kurang leluasa, bahkan ada yang ditampilkan semata-mata sebagai parasit, yang hidup di luar “pusat” dan mendapatkan sumber-sumber hayatinya dari rang disediakan oleh pusat—meskipun pengertian pusat itu sendiri problematis. Dalam ruang sosial yang diperebutkan untuk menampilkan ekspresi itu, yang menang yang akan mengarahkan telunjuk. Ia akan membuat simbol dan strukturnya menjadi satu-satunya sumber makna yang diterima dan sah. Yang kalah dengan segera akan menjadi “yang-Lain” yang tak dielu-elukan.

Dengan alasan itulah saya mendekati “kebudayaan” dengan cara yang berbeda. Pada hemat saya, “kebudayaan adalah sebuah proses produksi sumber-sumber artistik dan intelektual.” Kata kuncinya “proses”—yang diabaikan oleh para penyusun etnografi lama (dan juga juru bicara ideologi dan para pemimpin politik), yang lebih berbicara tentang ritual yang sudah tersusun, formasi dan struktur sosial yang sudah hadir dan “jadi”. Padahal, di hadapan para penyusun etnografi, ideologi, dan lain-lain itu yang muncul adalah bagian dari teks budaya yang ditafsirkan dalam ulang tafsir berkali-kali, baik oleh para ahli ataupun orang awam. Ketika orang menerjemahkan “kebudayaan”—dan memberinya satu label—tanpa meliput juga saat-saat perubahan yang tak dapat diramalkan, orang pun bersikap melawan sifat “tekstual” dalam kebudayaan itu.

IV

TENTU saja memberi label adalah melakukan sesuatu yang berguna: dengan itu sebuah katalogus kebudayaan bisa disusun rapi. Namun dengan itu juga timbul persoalan yang menyangkut masalah universalitas. Contoh yang paling menonjol sekarang adalah perkara hak-hak asasi manusia—suatu hal yang dengan sangat jelas, dan langsung, menyangkut soal tanggung jawab kepada yang-Lain, tetapi juga yang sumber utamanya dinyatakan sebagai “Barat”. Barangkali karena disamakannya yang “universal” dengan yang “Barat” itu Edward Said berbicara tentang usaha mencari “universalitas baru”. Tetapi itu, seperti dikatakannya sendiri, tidak mudah. Sebab,

menurut Said, “dalam komunitas bangsa-bangsa Barat yang dipimpin oleh Amerika Serikat, sebuah identitas nasionalis yang lama, dan bukan yang baru, telah diperkuat kembali”.⁸

“Universalitas baru” itu dengan demikian memerlukan pembebasan dari semangat identitas nasionalis yang selama ini berkumandang. Tapi hal itu sulit untuk bisa terjadi selama kita masih, dalam kata-kata Baldwin, “terjerat oleh sejarah”, dan sejarah masih terjerat dalam diri kita: dengan kata lain, perubahan kesadaran dan sosial-politik ke pembebasan belum nampak. Memang masih belum jelas benar bagaimana kita bisa mendekatkan diri kepada praxis eksotopi, selama kita masih belum lepas dari himpitan Subyek (terutama Subyek “Barat”) terhadap yang Lain—terutama yang nampak dalam bentuk imperialisme. “Imperialisme berhasil mengkonsolidasikan campuran kebudayaan dan identitas dalam skala global”, kata Said di akhir bukunya, *Culture and Imperialism*. “Tapi pemberiannya yang terburuk dan yang paradoksal adalah memungkinkan orang untuk yakin bahwa mereka hanyalah, terutama, semata-mata, Putih, atau Hitam, atau orang Barat, atau orang Timur”.⁹

Barangkali praxis eksotopi harus dimulai ketika—seraya menghargai kesinambungan yang bertahan dalam tradisi dan lingkungan budaya—kita merasa, untuk meminjam kalimat Said, “tak ada alasan, kecuali rasa takut dan prasangka, untuk terus menegaskan keterpisahan dan kekhususannya, seakan-akan hanya itulah urusan hidup manusia”.¹⁰

Perubahan memang telah terjadi: orang semakin sulit untuk mengabaikan sifat yang represif dalam *discourse* yang meramalkan identitas. *Discourse* yang seperti itu bermula dari asumsi adanya sebuah subyek yang punya otoritas terhadap Gestalt-nya sendiri, sebuah subyek yang kukuh, tidak mengandung ambiguitas, dan bisa disimpulkan.

Tetapi mungkinkah? Saya kira ada sesuatu yang layak direnungkan dewasa ini dari apa yang oleh Julia Kristeva disebut sebagai subyek kita, yakni “subyek-dalam-proses”: bukan saja dalam arti subyek yang belum rampung, tetapi juga subyek yang berada dalam keadaan diadili. Sebab, dalam kata-kata Kristeva, “identitas-identitas kita dalam hidup tak putus-putusnya dipersoalkan, digugat, dibatalkan.”¹¹

Mungkin ini bukan suatu kesadaran yang baru, bukan pula suatu kesadaran yang sulit dimengerti. Tetapi ia kiranya menjadi lebih terang dalam pengalaman hari ini: inilah sebuah zaman ketika migrasi, pengasingan, perjalanan pulang-pergi dalam pengaruh budaya, semuanya berlangsung

simultan, dan terjadi secara besar-besaran. Maka, dalam kata-kata Said, “no one today is purely one thing”. Tak seorang pun di hari ini yang secara murni, secara utuh, terdiri dari satu hal saja.

Tak seorang pun, juga, ternyata, orang-orang yang hidup bertahun-tahun di Bruges, kota Flam tak jauh dari Laut Utara itu, sebuah kota yang cantik seperti benda museum itu, tempat penduduk berjalan setiap hari di atas jalan yang batunya dirampat rapi di antara gedung-gedung yang tiap kali meneguhkan kembali kehadiran sejarahnya sendiri. Mereka mungkin sadar, mungkin juga tidak, bahwa ritual mereka dalam mengingat-ingat adalah bagian dari lupa yang terdahulu. Sebuah buku yang ditulis oleh sejarawan Roel Jacobs menunjukkan—dan mengagetkan banyak orang—bahwa kota Bruges secara arsitektural bukanlah benda tulen dari masa silam yang jauh. Balai Pasar dan mercu lonceng kota itu ternyata hanya tiruan yang dibuat di abad ke-19. Kanal Rozenhoedkai dengan airnya yang hijau itu, yang diarungi oleh para turis dengan terpesona di atas perahu motor, bahkan berasal dari tahun 1932.¹²

Tapi apa artinya yang “sejati” dan “tak sejati” dalam perkara seperti ini, ketika soalnya adalah mencoba menemukan kembali, dan menemukan kembali berarti mengingat? Dalam mengingat, kita tahu, ketidakmurnian itu hadir. Dalam pemaparan Jacobs tentang Bruges, kita tahu bahwa yang terlibat penuh dalam menjaga citra tua kota itu adalah para pendatang Inggris, ketika sikap resmi orang Belgia sendiri sama halnya dengan acuh tak acuh ●

Catatan Kaki:

1. *Notes of a Native Son* (Boston: Beacon Press, 1984), 159-175.
2. *Ibid.*
3. Majalah *Foreign Affairs*, nomor musim panas 1993.
4. Fouad Ajami, “The Summoning”, *Foreign Affairs*, September/Oktobre 1993, 3.
5. James Arthur Baldwin, *Nobody Knows My Name* (Vintage International, Vintage Books, 1993), 14-15.
6. Gary Saul Morson & Caryl Emerson, *Mikhail Bakhtin, Creation of a Prosaics*, (Stanford, California: Stanford University Press), 1990, 55-56.
7. *Islam Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 117. Kita dapat meraba simptom yang sama di mana-mana di “Dunia Ketiga”. Geertz menulis tentang Indonesia dan Maroko. Tentang Cina, Joseph Levenson mengingatkan kita agar perlu membedakan

- antara “tradisi”, sebagai komitmen yang awal dan serius terhadap ajaran Kong Hu Cu, dan “tradisionalisme”, sebagai “piranti psikologis” menghadapi perubahan. Lihat *Confucian China and Its Modern Fate* (Berkeley: University of California Press, 1968), xxix-xxx.
- Tentang Dunia Arab, baca karya Fouad Ajami, *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 138-200.
8. Edward W. Said, “Nationalism, Human Rights, and Interpretation”, dalam *Freedom and Interpretation* (the Oxford Amnesty Lectures, 1992) ed. Barbara Johnson, BasicBooks, 1993, 198-197.
 9. Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knoff, 1993), 336.
 10. *Ibid.*
 11. Julia Kristeva, “A Question of Subjectivity—an Interview”, dalam *Modern Literary Theory, A Reader*, ed. Philip Rice & Patricia Waugh (London: Arnold, 1989), 128-129.
 12. *Guardian Weekly*, November 2, 1997, 24.