

DEKONSTRUKSI IDENTITAS (NEO)KOLONIAL: SEBUAH AGENDA TEOLOGI POSTKOLONIAL

I. Eddy Putranto

Department of Philosophy,
Parahyangan Catholic University,
Bandung, Indonesia

ABSTRACT

One of the main projects of postcolonial critique has been the recovery of losing or forgotten identity surpassed by colonial power. Postcolonial discourses urge to rescue the colonized subjects from the trap of colonized identity. The belief of racial defect lived out by the colonized subjects, for instance, is one of the colonial products accomplished during the time of colonialism. Therefore, deconstruction of colonized identity needs to be done in order to bring the colonized subjects to live in their own history. This postcolonial project should become one of theological agendas today that helps individuals to live confidently in post-colonial time. The urgency of Postcolonial Theology is inevitable especially when we realize that our world is recolonizing, taking in a new way: neocolonialism.

Key Words:

•*Alienation* •*Boundary* •*Deconstruction* •*Home* •*Hybridity*
•*Imperialism* •*Inferior* •*Colonialism* •*Neocolonialism* •*Postcolonialism*
•*Subaltern*.

Pengantar

Pada tahun 1910, seorang Swedia bernama Olav Olavson mengalami masa-masa sulit dan memutuskan untuk menjual tubuhnya kepada Karolinska Institute di Stockholm, Swedia, untuk tujuan penelitian kedokteran. Pada tahun berikutnya, dia mendapatkan warisan yang cukup besar dan memutuskan untuk membeli kembali tubuhnya. Namun, Karolinska Institut menolak permintaan itu. Lantas, mereka berperkara di pengadilan; dan akhirnya perkara dimenangkan oleh institut itu untuk tetap memiliki tubuh Olav Olavson. Bahkan, Olav Olavson juga didenda karena mencabut dua giginya tanpa seizin dari institut sebagai pemilik tubuh yang sah.

Sebuah pengalaman tragis bahwa seseorang tidak lagi menguasai bahkan memiliki tubuhnya sendiri. Pengalaman ini menjadi peristiwa tragis karena seseorang diasingkan dari miliknya sendiri yang membawa pada pengalaman alienasi dari dirinya sendiri. Berangkat dari pengalaman kolonialisme, terciptanya identitas kolonial—atau dalam wujudnya yang baru neo-kolonial—adalah saat kaum terjajah dijauhkan bahkan dihilangkan identitas kulturalnya dan diganti dengan identitas yang telah diciptakan oleh kaum penjajah. Paper ini hendak membahas identitas kolonial dalam kaca mata postkolonialisme. Namun, identitas kolonial itu bukan sebuah identitas masa lalu pada pada zaman kolonialisme, melainkan sebuah identitas yang terus menjadi bagian dari kehidupan kita saat ini dalam wujudnya yang baru: identitas neo-kolonial.

Alienasi adalah sebuah pengalaman keterasingan yang sering kali bersifat paradoksal, seperti pengalaman kesepian di tengah gegap gempita pesta dan keramaian. Di satu pihak, orang ingin ikut dalam pesta keramaian itu, namun di lain pihak ada faktor penghambat untuk masuk ke dalamnya. Pengalaman keterasingan ini bisa melanda siapapun dalam berbagai konteks kehidupan. Orang bisa sungguh merasa terasing dan sendirian di tengah pesta yang seharusnya menjadi peristiwa meriah penuh gelak tawa. Kaum migran yang tercabut dari akar kehidupannya harus masuk dalam pengalaman ini saat berjumpa dengan gegap gempita sosio-kultural metropolis yang baru. Alienasi itu juga bisa dialami oleh anak-anak jalanan, yang di tengah gegap gempita dan warna-warni konsumerisme, hanya mampu mengagumi dari kejauhan dan bermimpi memiliki benda-benda yang terpampang di etalase-etalase toko.

Itulah satu potret kecil dari dunia yang ambigu, dunia yang dipenuhi

dengan “alien-alien” karena perjumpaan yang timpang. Alienasi terjadi di dalam relasi oposisi biner yang menciptakan ketimpangan hubungan mayoritas-minoritas, Barat-Timur, Utara-Selatan, dunia pertama-dunia ketiga, penjajah-terjajah, laki-perempuan, kota-desa, kaya-miskin. Dalam perjumpaan ini, seolah muncul suatu norma kehidupan yang berasal dari pihak yang mendominasi dan norma itu menjadi acuan bagi pihak yang terdominasi. Dalam bahasa Robert. J.C. Young, orang yang berada dalam alienasi adalah “mereka yang berasal dari kaum minoritas, hidup sebagai orang yang selalu berada di pinggir dan menjadi orang yang tidak pernah menjadi bagian dari norma sehingga tidak mempunyai otoritas untuk berbicara.”¹

Orang yang hidupnya di pinggir dalam relasi biner superior-inferior adalah mereka yang hidupnya di luar *mainstream*, yang terbungkam hanya menjadi pendengar bahkan sering kali menjadi objek pembicaraan. Dalam ketimpangan ini, dunia selalu dilihat dalam perspektif superior dan mereka yang berada pada posisi inferior mencoba untuk masuk dalam dunia itu tanpa pernah sungguh bisa memasukinya. Hidup mereka selalu di dalam terjemahan dan definisi orang lain dalam dunia yang diciptakan *untuk* orang lain. Mereka harus hidup di dalam sejarah yang ditulis oleh orang lain, orang yang berada di atas kekuasaan. Dengan demikian, orang-orang yang ada di pinggiran sesungguhnya adalah “alien” yang tidak pernah bisa merasakan apa artinya *being home*, karena *home* itu telah dikuasai oleh “yang lain.”

Alienasi dan inferioritas merupakan tema sentral dalam diskusi postkolonial. Berangkat dari pengalaman kolonialisme yang telah menciptakan alienasi dan inferioritas kaum terjajah saat berhadapan dengan kaum penjajah, postkolonialisme hendak menggali akar-akar alienasi itu dan mencari strategi untuk mengartikulasikan kembali identitas kultural yang hilang, terpinggirkan bahkan terlindas oleh *grand narrative* kolonial. Dengan demikian, postkolonialisme adalah upaya dekonstruksi identitas kolonial demi penulisan kembali sejarah kehidupan yang telah hilang atau dihilangkan.

Postkolonialisme

Dalam diskusi mengenai postkolonialisme, istilah “postkolonial” atau “postkolonialisme” dapat dipakai untuk menunjuk pada era setelah

berakhirnya masa kolonialisme bersamaan dengan kemerdekaan negara-negara bekas jajahan di awal abad 20. Namun, dalam tulisan ini akan jauh lebih penting untuk memahami postkolonialisme sebagai sebuah metode pencarian makna atau sebuah kajian atas wacana-wacana resistensi terhadap pengalaman kolonial dan artikulasi diri yang berkembang di tengah masyarakat (bekas) jajahan. Postkolonialisme mengisyaratkan sebuah wacana resistensi dari kaum terjajah yang secara kritis mempertanyakan kembali wacana dan ujaran kolonial yang telah menjadi semacam *grand narrative*. Wacana yang mempertanyakan kembali *grand narrative* itu bertujuan pula untuk bisa menemukan kembali masa lampau yang telah tertimbun oleh (mis)informasi dan pengaruh kolonial. Oleh karena itu, postkolonialisme merupakan upaya reorientasi konseptual menuju sebuah kesadaran baru yang mentransformasikan pengalaman-pengalaman yang penuh ambiguitas dan inferioritas.

Studi postkolonial² muncul pertama-tama sebagai sebuah cara untuk menggeluti artikulasi tekstual, historis, dan kultural dari masyarakat yang telah dibentuk oleh realitas sejarah kolonialisme. Munculnya wacana postkolonial dalam berbagai wujud karya sastra, seni, teater, dan bentuk karya lainnya sebagai artikulasi kesadaran kaum terjajah menunjukkan adanya kepengapan sosial dalam mengenakan baju identitas kaum penjajah. Dalam taraf ini, postkolonialisme belumlah menjadi sebuah studi akademis atau teori kultural, tetapi sebagai literatur kreatif dan wacana resistensi terhadap dominasi Barat yang muncul di dalam masyarakat bekas jajahan. Wacana itu juga berisi pertanyaan ulang akan identitas kultural yang selama ini hilang atau dihilangkan dan upaya untuk membangunnya kembali. Ada dua pokok perhatian dalam wacana postkolonial ini, yaitu, pertama, untuk menganalisa bermacam strategi yang digunakan oleh kaum penjajah untuk membangun gambaran mengenai kaum terjajah; dan kedua, untuk mempelajari bagaimana kaum terjajah menggunakan atau melampaui strategi-strategi itu untuk mengungkapkan identitas dan kesadaran dirinya.³

Salah satu contoh literatur kreatif yang merupakan resistensi terhadap hegemoni kekuasaan kolonial adalah sebuah novel berjudul *Africa Answers Back* yang ditulis oleh Akiki Nyabongo.⁴ Novel ini merupakan autobiografi dengan campuran fiksi dan fakta, kronik dan memoar dari pengarang. Dengan *setting* cerita di Buganda, Afrika, novel ini bercerita mengenai aktivitas misionaris kristen dalam menyebarkan kristianitas dan bagaimana Kitab Suci kehilangan otoritasnya. Abala Stanley Mujungu,

tokoh utama dalam novel itu, adalah orang setempat yang menjadi murid sekolah misi untuk persiapan menjadi seorang misionaris. Diceritakan bahwa pada saat Kitab Suci-simbol hegemoni dan legitimasi kultur Barat (Inggris)-diperkenalkan oleh misionaris, Kitab Suci itu mendapatkan tantangan lokal. Pada waktu Stanley, sang calon misionaris lokal, membacakan kisah bangsa Israel menyeberangi Laut Merah kepada Raja di Buganda, Sang Raja spontan berujar: “Hmm..cerita itu hanyalah cerita yang sama seperti cerita kita; karena pada waktu dewa-dewa datang dari utara, mereka mencapai Sungai Kira dan air tiba-tiba terbelah sehingga mereka dapat menyeberang. Bukankah aneh sekali bahwa ceritanya sama dengan cerita kita?” Sejak saat itu, Stanley mulai kehilangan keyakinannya akan hegemoni dan kehebatan Barat; bahwa ternyata cerita dan ujaran dari orang-orang Inggris penjajah tidaklah mutlak hanya milik mereka. Ternyata cerita-cerita itu mempunyai paralel dengan cerita lokal, *tidak ada yang istimewa*. Dengan kata lain, apa yang diajarkan dan dikatakan oleh orang-orang Barat tidaklah selalu benar dan pantas untuk dipertanyakan. Sejak peristiwa itu, Stanley selalu mempertanyakan cerita-cerita Kitab Suci yang dikisahkan di kelas. Pada saat cerita mengenai Yunus dibacakan, dia angkat tangan dan bertanya: “bagaimana mungkin ikan paus bisa menelan seseorang dan orang itu masih bisa hidup setelah melewati tenggorokan ikan paus yang sempit?” Atau pada saat dibacakan kisah penciptaan, Stanley bertanya: “tidak pernah seorang wanita keluar dari rusuk seorang pria.” Stanley juga menyimak cerita mengenai Maria yang mengandung seorang bayi dan bertanya: “Pak Guru, bagaimana *kok* bisa benih seorang laki-laki masuk ke rahim seorang wanita tanpa melalui persetubuhan?” Dalam kebingungan, Hubert, sang guru kelas, mengatakan bahwa Maria mempunyai dua suami yaitu Allah dan Yosef. Begitu mendengar jawaban itu, spontan Stanley berkata: “Anda tidak membaptis anak dari pria beristri dua, bukan? Kalau demikian, mengapa Yohanes *kok* membaptis Yesus?”

Novel *Africa Answers Back* merupakan contoh bagaimana wacana resistensi terhadap dominasi Barat diartikulasikan. Novel ini menjadi suara yang keluar dari ruang pinggir agar terdengar oleh mereka yang ada di ruang tengah, ruang hegemoni kekuasaan. Suara pinggiran itu hendak mengatakan bahwa tidak ada kekuasaan dominatif yang membelenggu dan memenjara orang di dalam kekuasaan itu. Suara itu juga hendak meneriakkan bahwa tidak ada *grand narrative* kolonial yang menjadi dogma dan acuan yang membuat orang tertunduk takut. Tidak ada alasan untuk takut lagi karena “ternyata ceritanya sama dengan cerita kita.”

Literatur kreatif juga dipakai oleh Frantz Fanon, salah satu figur penting dalam studi postkolonial, dalam menyebarkan wacana resistensi terhadap kekuasaan kolonial. Dalam tulisan-tulisannya, Fanon mencoba mengartikulasikan kesadaran dan pengetahuan yang hidup dalam diri kaum terjajah pada masa kolonialisme dan masa sesudahnya (paska-kolonialisme). Dia berpandangan bahwa kolonialisme telah menciptakan proses “internalisasi” dalam diri kaum terjajah sehingga terbentuk inferioritas rasial dan kultural yang merasuk ke dalam kesadaran dan identitas diri. Itu berarti bahwa inferioritas rasial dan kultural itu telah menjadi “sukma” yang hidup dalam diri kaum terjajah.⁵ Bagi Fanon, “kolonialisme tidaklah semata memaksakan aturan kolonial kepada masyarakat jajahan. Kolonialisme tidaklah puas hanya dengan menguasai masyarakat di dalam genggamannya dan mengosongkan otak primitif asli dari segala bentuk dan isinya. Dengan sebuah logika manipulatif, kolonialisme memasuki masa lampau kaum terjajah, lantas menyelewengkan, merombak, dan merusaknya.”⁶ Hal ini berarti bahwa terjadi dehumanisasi, sebuah kehancuran identitas kultural, pada diri kaum terjajah.

Inferioritas rasial dan kultural itu digambarkan dalam tulisan-tulisan Fanon, salah satunya gambaran inferior orang hitam berhadapan dengan orang kulit putih:

“Aku harus bertemu dengan mata orang kulit putih. Sebuah beban menyakitkan. Di dunia orang kulit putih, orang berkulit warna menemui kesulitan dalam membawakan skema ketubuhannya....Aku terpukul kalah oleh kebinatangan, kanibalisme, kebodohan, fetishisme, kerusakan rasial....Aku menjauh dari kenyataanku sendiri. Apa yang dapat terjadi lagi padaku selain sebuah amputasi, pemotongan, pengambilan darah yang mengotori seluruh tubuhku dengan darah hitam.”⁷

Inferioritas itu sampai pada suatu pandangan bahwa darah hitam, kulit hitam itu kotor dan mengotori karena ada kerusakan rasial. Inferioritas semacam ini diciptakan, dikonstruksi sedemikian rupa. Fanon mencoba menunjukkan bahwa proses kolonisasi itu salah satunya melalui kolonisasi bahasa. Bahasa pribumi dipinggirkan sehingga dinilai menjadi bahasa murahan dibandingkan dengan bahasa penjajah. Kaum terjajah dipaksa menggunakan bahasa penjajah. Ketidakmampuan menggunakan bahasa penjajah dengan baik pada akhirnya menciptakan inferioritas.⁸

Inferioritas itu berdampingan dengan alienasi, terutama pada saat kaum terjajah hendak menjadi seperti kaum penjajah. Bukan hanya dalam berbahasa, tetapi dalam keseluruhan hidup kaum penjajah. Di sini, terjadi perpecahan diri, yaitu antara jiwa yang berwarna dengan cara hidup kaum putih, seperti *black skin in the white masks*. “What is often called the black soul is a white man's artefact.”⁹ Inilah yang disebut proses identifikasi kolonial dengan peniruan (*mimicry*) yang didasarkan atas fantasi untuk menjadi seperti orang kulit putih, sebuah fantasi yang membuat kehidupan semakin ambigu.

Mimicry (mimikri) merupakan upaya kaum terjajah untuk meniru apa yang dilakukan dan dihidupi oleh kaum penjajah, baik itu kebiasaan kultural, tingkah laku, tata nilai, dan institusi. Namun, hasil peniruannya itu tidak pernah sungguh merupakan reproduksi dari apa yang ditiru. Mimikri selalu menghasilkan suatu tiruan yang kabur dan sering justru menjadi upaya untuk mengejek (*mockery*) apa yang ditiru. Lewat mimikri seorang berkulit warna menjalankan hidup sebagai orang kulit putih tanpa pernah merasakan apa artinya menjadi seorang kulit putih: *almost the same but not white*.¹⁰ Dengan demikian, mimikri selalu bersifat ambivalen: hampir sama, tetapi tidak pernah persis sama. Ia adalah sebuah tiruan tanpa esensi, sebuah topeng tanpa jiwa. Namun, bagi mereka yang berada di ruang penjajahan, mimikri menjadi *strategy of survival*.

Di Indonesia sendiri, literatur kreatif yang menjadi wacana postkolonial dapat dibaca misalnya buku biografi *Panggil Aku Kartini Saja* oleh Pramoedya Ananta Toer. Lewat buku ini, Pramoedya menyuarakan pentingnya membangun sejarah baru, sebuah sejarah yang lepas dari bingkai politik pengajaran Kolonial Belanda. Melalui *Panggil Aku Kartini Saja* tampaknya Pramoedya ingin melepaskan diri dari bingkai pengetahuan yang dibangun oleh Belanda. Kartini telah dicitrakan oleh Belanda sebagai tokoh wanita terpelajar, agung berwibawa, hasil pendidikan penjajah. Dengan pencitraan itu, Kolonial Belanda hendak mengajarkan kepada para pribumi bahwa Belanda merupakan sumber peradaban dan mempunyai misi peradaban.¹¹ Kartini akhirnya tidak sungguh dipahami sebagai Kartini dan hanya menjadi mitos yang setiap tahun diperingati.

Sampai sedemikian jauh, Kartini disebut-sebut di pelbagai hari peringatan lebih banyak sebagai tokoh mitos, bukan sebagai manusia biasa, yang sudah tentu mengurangi kebesaran manusia Kartini itu sendiri, serta menempatkannya ke dalam dunia dewa-

dewa. Tambah kurang pengetahuan orang tentangnya, tambah kuat kedudukannya sebagai tokoh mitos. Gambaran orang tentangnya dengan sendirinya lantas menjadi palsu, karena kebesaran tidak dibutuhkan, orang hanya menikmati candu mitos. Padahal Kartini sebenarnya jauh lebih agung daripada total jendral mitos-mitos tentangnya.¹²

Literatur kreatif sebagai wacana resistensi dari kaum terjajah telah menetas dan menjadi sumber utama bagi perkembangan teori dan kajian postkolonial. Tonggak awal postkolonialisme sebagai sebuah teori ataupun kajian, secara umum disepakati dimulai pada tahun 1970an bersamaan dengan terbitnya buku *Orientalism* oleh Edward Said pada tahun 1978. Dalam *Orientalism*, Said membeberkan bahwa apa yang disebut *the Orient* (Timur) merupakan produk pengetahuan dan definisi dari kaum orientalis Barat. Kaum orientalis adalah orang-orang Barat yang mempelajari dunia Timur dan akhirnya merumuskan apa artinya Timur itu. Namun, studi mengenai Timur itu tidaklah didasari atas hasrat pengetahuan tetapi hasrat penguasaan. Pengetahuan dan definisi atas Timur merupakan wujud penguasaan atasnya. Dengan demikian, orientalisme merupakan kelanjutan dari kolonialisme di mana Barat menguasai Timur yang didefinisikan sebagai: irasional, malas, lamban, kekanak-kanakan, “berbeda.” Sebaliknya, *the Occident* dirumuskan sebagai yang rasional, dewasa, cerdas, bijaksana dan “normal.”¹³

Melalui postkolonialisme, dunia tidak lagi hanya dilihat dari perspektif Barat, tetapi dari perspektif Timur (Non-Barat); bukan dari pandangan dan asumsi (mantan) penjajah, tetapi dari kesadaran (mantan) kaum terjajah. Kita diajak untuk melihat potret dari sudut pandang berbeda, yaitu dari ruang alienasi kaum terjajah. Lebih dari itu, potret itu dilihat dari ruang pinggir yang dihuni oleh berbagai kalangan orang yang terpinggirkan dewasa ini. Postkolonialisme sebagai dekonstruksi wacana kolonial melampaui apa yang telah menjadi titik pijaknya, yaitu kolonialisme modern. Pembahasannya tidak lagi hanya seputar hubungan oposisi biner penjajah dan terjajah, Barat dan Timur, namun juga mencakup problem dominasi kekuasaan lainnya. Michel Foucault menyatakan bahwa kekuasaan itu ada di mana-mana, *persis* karena berasal dari mana-mana.¹⁴ Apa dan siapapun bisa menjadi tempat kekuasaan. Untuk itu postkolonialisme pada akhirnya juga merupakan kajian untuk situasi di mana terjadi hegemoni kekuasaan antara satu kelompok terhadap yang lain yang menyisakan pengalaman inferioritas dan alienasi. Namun demikian,

peristiwa kolonisasi dan wacana-wacana kolonial tetaplah menjadi inspirasi dan model utama dalam membangun postkolonialisme.

Neo-kolonialisme

Menilik perkembangan pemikiran postkolonial, postkolonialisme bagaimanapun juga bukanlah cara dan propaganda anti Barat. Upaya menemukan kembali masa lalu yang hilang lewat wacana postkolonial dilakukan tidak hanya sekedar menyalahkan apa yang terjadi selama masa kolonialisme. "Postkolonialisme bukanlah seni mengutuk kejahatan kaum imperialis, tetapi sebuah interogasi aktif atas sistem hegemonik yang telah diciptakan Barat untuk menguasai subjek kolonial."¹⁵

Melihat situasi masyarakat postkolonial bekas penjajahan saat ini, postkolonialisme juga merupakan reaksi atas kegagalan negara bangsa yang sudah mendapatkan kemerdekaannya dalam memberikan kemakmuran dan kehidupan yang merdeka bagi rakyatnya. Pada kenyataannya, berakhirnya masa kolonialisme modern tidak dengan sendirinya tercipta suatu kehidupan yang sungguh merdeka. Pemerintahan baru yang terdiri dari para bumi putra mewarisi tabiat kolonial dengan memandang rakyat dengan cara pandang kolonial. Rakyat diperlakukan dan dipandang sebagai orang yang bodoh, tertinggal, percaya takhyul sehingga perlu dididik agar beradap seperti orang-orang Barat. Kolonialisme berlanjut di era paska kolonialisme dengan penerapan sistem pemerintahan dan hukum kolonial pada negara-negara yang telah memproklamkan kemerdekaannya. "Negara bangsa yang baru merdeka hanya membagikan buah secara selektif dan timpang kepada rakyat. Digulingkannya pemerintahan kolonial tidak secara otomatis membawa perubahan ke arah perbaikan status perempuan, kelas pekerja, atau petani di kebanyakan negara jajahan."¹⁶

Dengan demikian, kolonialisme sesungguhnya belum berakhir. Hal itu juga diperingatkan oleh Gayatri Chakravorty Spivak bahwa studi postkolonial dapat membawa pada pemahaman yang salah, yaitu bahwa kolonialisme hanyalah fenomena masa lampau.¹⁷ Kelanjutan kolonialisme di era postkolonial saat ini juga mengambil wujud baru secara informal dalam neo-kolonialisme. Apa yang telah berakhir ialah hubungan dan pemerintahan politik formal negara-negara penjajah atas negara-negara koloni. Apa yang tetap berlanjut, bagaimanapun juga, ialah relasi kekuatan

lain yang didasarkan atas relasi ekonomi. Namun, relasi ekonomi ini lebih sering membawa kepentingan kapital asing sehingga kekuatan dan hasil ekonomi masih berada di tangan asing (bekas tuan penjajah).¹⁸ Dalam relasi ekonomi, tercipta ketergantungan negara bekas koloni kepada bekas tuan mereka. Ketergantungan dengan cara baru inilah yang sering disebut neo-kolonialisme.

Istilah ini dipakai pertama kali oleh Kwame Nkrumah, Presiden pertama Ghana dalam bukunya *Neo-colonialism: The Last State of Imperialism*. Neo-kolonialisme merupakan penguasaan dan penjajahan imperialis, bahkan dikatakan sebagai imperialisme yang paling kejam selama ini.

Neo-kolonialisme merupakan bentuk yang paling sadis dari imperialisme yang pernah ada. Bagi mereka yang menjalankannya, hal itu berarti kekuasaan tanpa tanggungjawab dan bagi mereka yang menderita karenanya, hal itu berarti eksploitasi tanpa kompensasi. Dalam kolonialisme lama, kekuasaan imperial paling tidak memberi penjelasan dan pertimbangan di negaranya tindakan-tindakan yang diambil di luar negeri [*koloni*]. Sedangkan di negara koloni mereka yang menjalankan pemerintahan imperial paling tidak mendapatkan perlindungan dari tindakan kekerasan para lawannya. Dengan neo-kolonialisme tidak satupun dari dua hal itu terjadi.¹⁹

Neo-kolonialisme merupakan wujud baru kolonial dalam bentuk hegemoni ekonomi yang dilakukan oleh negara bekas penjajah melalui bank-bank internasional dan korporasi multinasional. Dalam perkembangannya, saat negara-negara kolonial Eropa mulai berkurang pengaruh politik internasionalnya, istilah neo-kolonialisme telah bergeser untuk menunjukkan kekuatan baru Amerika Serikat dalam kancha kehidupan ekonomi dan politik dunia saat ini.²⁰ Nkrumah mengingatkan pula dengan keras bahwa “[n]eokolonialisme itu seperti batu kilangan di leher negara-negara berkembang yang menjalankannya. Jika mereka tidak dapat melepaskannya, ia akan menenggelamkannya.”²¹

Neo-kolonialisme menjadi wujud imperialisme baru seperti siluman yang sulit dilacak siapa yang bertindak dan bertanggungjawab. Bahkan, diyakini oleh Nkrumah bahwa neo-kolonialisme merupakan puncak dari imperialisme; sedangkan imperialisme, menurut Vladimir Lenin, mencapai tahap tertingginya pada kapitalisme.²² Kapitalisme menjadi sistem penguasaan ekonomi yang puncaknya adalah tegaknya imperialisme.

Dengan demikian, imperialisme sekarang ini bisa berdiri tegak bukan karena kehausan dan kemampuan untuk berkuasa melalui misi dan senapan, melainkan karena ada topangan kapitalisme yang semangatnya telah hinggap hampir dalam sanubari setiap insan dalam wujud konsumerisme. Hal ini berarti bahwa dalam skala global konsumerisme hidup dengan sendirinya yang ujung-ujungnya adalah kemenangan kapitalisme.

Kapitalisme telah menjadi alat neo-kolonisasi. Meminjam istilah Robert J.C. Young, neo-kolonialisme dengan kekuatan kapitalnya, telah menjadi mesin yang berhasrat (*the desiring machine*)²³ dan memaksa masyarakat untuk juga menjadi *the desiring machine*, yang selalu berhasrat menikmati dan mengkonsumsi produk-produk kapitalisme. Mekanisme hasrat ini bergulir dengan sendirinya dan terus menerus melaksanakan logika *supply and demand*. Dengan demikian, masyarakat telah menjadi mesin kapitalis yang berhasrat. Demikian juga, negara telah menjadi alat ekonomi dan warga negara telah dijadikan pekerja ekonomi dengan pengabdian pada kapital dan pemenuhan hasrat kapitalisme. Dengan cara inilah, gurita kekuasaan imperial mencengkeram masyarakat berkembang-dan hampir berkembang-dan menciptakan penjajahan baru, neo-kolonialisme.

Penjajahan baru pada akhirnya juga menciptakan ruang penjajahan bagi mereka yang ada di pinggiran *empire*. Siapakah saat ini yang berada di pinggiran, yang menghuni ruangan ini? Mereka tidak terhitung baik jumlah maupun ragamnya. Melihat fenomena gelandangan dan anak jalanan di kota-kota urban, yang jumlahnya semakin meningkat dari tahun ke tahun, kita bisa merasakan siapakah penghuni ruangan itu. Mereka adalah representasi sangat kecil dari kelompok terjajah dalam era neo-kolonialisme. Mereka merupakan bagian dari kemiskinan yang ditandai oleh penguasaan sumber ekonomi 99% penduduk oleh 1% penguasa kapital. Mereka bisa jadi pula kurban dari penggusuran, penertiban, pengalihan lahan pertanian di desa demi menyebarnya mesin-mesin produksi kapitalisme. Para penguasa kapital inilah penghuni *empire*, ruang imperial-neokolonial, yang semakin menggurita dan mencengkeram.

Suara dari Pinggir

Ruang pinggiran ini juga dihuni oleh mereka yang ada di diaspora, yaitu mereka yang ada di perantauan, yang mengalami diskolasi, entah

karena alasan ekonomi atau politik, legal ataupun ilegal. Mereka ini bagian dari migrasi besar-besaran abad ini demi impian kehidupan ekonomi yang lebih layak di pusat kisanan kapital metropolitan. Mereka ini juga termasuk pelarian dan pengungsi yang harus menghindari kerasnya perang dan getirnya hidup di negara asal yang sedang berkecamuk karena perebutan kekuasaan dan tentunya juga uang. Manusia perahu yang harus menyeberangi lautan dan terancam terhempas pecah tetap mejadi sebuah kenyataan di era neo-kolonial ini yang menambah suramnya fenomena dislokasi manusia. Ruang diaspora ini juga diisi oleh mereka yang menjadi kurban *human trafficking*, penyelundupan dan perdagangan manusia yang semakin hari semakin meningkat. Pengalaman dislokasi ini membuat mereka terlempar dan terdampar tanpa punya “rumah.”

Selanjutnya, mereka yang mengalami diri sebagai alat produksi di era industrialisasi kapitalis juga menjadi bagian minoritas pinggir. Mereka ini adalah para pekerja dan buruh yang-sepertinya halnya mesin produksi-akan habis masa pakai, *teronggok* tanpa jaminan hidup purna karya. Mereka harus hidup dalam keterasingan: terasing dari hasil produksi saat mereka sendiri tidak mampu menikmati apa yang mereka buat dengan tangannya sendiri; terasing dari tindakan kerjanya sendiri saat mereka harus menerima bahwa tindakan kerjanya itu tidak lebih dari komoditas yang hanya dinilai dengan uang; terasing dari teman kerja dan masyarakatnya saat mereka *dieram* di tempat kerja untuk memenuhi tuntutan produksi yang tidak memberi ruang untuk bersosialisasi. Mereka juga terasing dari kemanusiaan dirinya saat mereka harus tunduk terhadap proses dan tuntutan kerja tanpa pernah mampu memikirkan dan mewujudkan apa yang menjadi makna hidupnya sendiri.²⁴

Ragam manusia penghuni ruang minoritas pinggir ini masih berderet panjang dari kategori ras, gender, strata sosial, politik, agama yang mengalami kekerasan dan pemiskinan, eksploitasi dan penindasan. Dari ruang pinggir inilah justru akan muncul apa yang disebut *culture of survival* oleh Homi Bhabha. Kultur ini mengatasi definisinya yang baku mengenai karya-cipta manusia yang sering menjadi jaminan kepastian dan keberlangsungan suatu masyarakat. Kultur ini menurut Bhabha dicapai melalui proses pemaknaan yang terjadi di ruang minoritas pinggir sebagai tindakan penyelamatan diri dalam dunia sosial. Dengan demikian, *culture of survival* akan mentransformasikan strategi awal pertahanan diri dan menciptakan tekstualitas simbolik yang memberi aura kedirian di tengah situasi yang membuat hidup terlempar dalam ambiguitas dan

ambivalensi.²⁵

Culture of survival telah menjadi proyek postkolonialisme didalam rangka menjawab pertanyaan mengenai identitas kemanusiaan. Identitas tentu lebih dari sekedar status sosial, namun terlebih berkaitan dengan kesadaran dan pemaknaan diri terutama di tengah ambiguitas dan ambivalensi. Identitas pada akhirnya merupakan persoalan pencarian makna yang hilang atau terlupakan dari mereka yang ada di ruang pinggir. Di tengah kapitalisme global saat ini yang diwarnai dengan migrasi dan eksploitasi, manusia terlempar dalam kehampaan, menjadi instrumen berhadapan dengan kekuasaan imperial-kapitalis. Manusia menjadi instrumen karena memang diperlakukan demikian oleh pemegang kekuasaan, yaitu kapitalisme. Merefleksikan kembali *Orientalism* dari Edward Said bahwa the Orient diciptakan oleh yang lebih berkuasa, yaitu Barat, sejajar dengan itu manusia di era global kapitalisme saat ini diciptakan oleh kapitalisme. Dalam penciptaan ini, manusia dibuat lupa, yaitu lupa akan keberadaannya sebagai insan menyejarah dengan sejarahnya sendiri. Sebaliknya, ia dibuat sedemikian rupa sehingga hidup seturut sejarah yang ditulis oleh kapitalisme. Ini merupakan pengalaman kolonial dalam wujudnya yang baru yang menyisakan identitas neokolonial.

Dekonstruksi²⁶ identitas (neo-)kolonial diperlukan keberanian untuk membongkar kepastian palsu yang ada di dalamnya. Identitas hasil rekayasa tangan kekuasaan bisa tampak pasti, natural, tampak *memang seperti seharusnya*. Dekonstruksi merupakan gugatan, pertanyaan ulang atas identitas rekaya penguasa itu untuk dapat menemukan identitas diri yang lebih bermakna. Robert J.C. Young memahami dekonstruksi sebagai “gugatan atas konsep, otoritas, dan primasi dari kategori 'the West'.”²⁷ Di dalam gugatan itu terkandung ketidakpercayaan sekaligus kebebasan untuk menafsir dan memformulasikan ulang identitas kolonial.

Sejalan dengan Homi Bhaba, dekonstruksi Edward Said atas orientalisme dikaitkan pula dengan *survival*; dan “*survival* pada kenyataannya merupakan keterkaitan antara banyak hal.”²⁸ Dalam bahasa Homi Bhabha, keterkaitan antara banyak hal itu merupakan hibriditas (*hybridity*) yang merupakan perpaduan perbedaan-perbedaan kultural sehingga terlahir suatu identitas transkultural. “Banyak hal” itu dijumpai dalam saat kita berada. Keberadaan itu terjadi pada saat *ada kepedulian dan tanggapan atas situasi* tertentu yang seolah menyapa kita. Oleh karena itu, keberadaan, dalam teori Mikhail Bakhtin, selalu merupakan proses

ditanya dan menjawab, suatu proses menanggapi situasi yang seolah menyapa dan bertanya kepada kita. Dengan kata lain, ada perjumpaan, kepedulian, dan dialog dengan pengalaman situasional kita. Pemaknaan terjadi pada saat kita peduli dan menjawab stimuli-stimuli yang menyapa.

Dengan demikian dekonstruksi identitas (neo)kolonial dilakukan dengan mendengarkan dan menanggapi “banyak hal” sebagai ganti hanya peduli pada “satu hal” yang telah didefinisikan oleh hegemoni kekuasaan. Hal ini menjadi kunci dasar untuk bisa menciptakan dunia baru, aksi baru, dan cara hidup yang baru. Lantas pandangan kita mengenai identitas hendak menghargai subjek manusia yang mampu membayangkan dirinya mengatasi gambaran (identitas) diri yang telah tertanam dalam kesadarannya dan mampu beranjak menuju gambaran alternatif diri yang lain. Dekonstruksi diri selalu dipengaruhi oleh impian dan harapan, ketakutan dan keputusan, juga oleh kebahagiaan dan kebanggaan sebagai reaksi tanggapan spontan atas apa yang sedang dialami dan dipedulikan, atas apa yang sedang terjadi di sekitarnya.

Dalam pandangan Homi Bhabha, proses dekonstruksi identitas diri merupakan proses negosiasi atas perbedaan kultural. Negosiasi adalah bentuk dialogism, sintesis atas perbedaan kultur demi bertumbuhnya originalitas dan otentisitas manusiawi. Pembicaraan mengenai identitas selalu diletakkan dalam rangka mempertanyakan kerangka, ruang di mana kita hidup, yang bisa jadi mengelabui kita dengan gambaran diri yang tidak lengkap atau salah. Dekonstruksi identitas, dengan demikian, selalu dikaitkan dengan upaya menemukan kembali sisi diri yang hilang dirampok atau sengaja disembunyikan akibat (neo)kolonialisme. Negosiasi, menurut Bhabha, melampaui logika oposisi biner yang mengajak untuk menolak yang satu dan menerima yang lain, mengutuk yang satu dan memuji yang lain. Negosiasi membutuhkan “ruang ketiga” yang menjadi tempat perjumpaan perbedaan yang dialami. Ruang ketiga ini merupakan kondisi konstitutif bagi individu untuk menuliskan kembali identitasnya. Ruang ketiga ini juga merupakan ruang perjumpaan kreatif yang memaksa kita “untuk berfikir melampaui narasi primordial dan subjektivitas awal kita.”²⁹ Hidup di dalam ruang kreatif ini akan membuka jendela masa depan tanpa begitu saja melupakan masa lampau. Masa depan adalah bagian dari negosiasi dan improvisasi masa kini atas perbedaan-perbedaan kultural. Menghadapi masa depan dan hidup dalam ruang kreatif akan membantu kita “tidak semata mengubah narasi sejarah hidup kita sendiri, tetapi mentransformasikan pandangan kita mengenai apa arti

hidup, berada, di waktu-waktu lain dan tempat-tempat yang berbeda.”³⁰

Proses negosiasi di ruang kreatif yang memberi makna baru dan cara hidup yang baru—*culture of survival*—pada dasarnya menjadi proses agensi bila orang menyadari otonominya sebagai aktor kehidupan sosial dan kemampuannya menjadi pengarang yang menuliskan identitas sosial. Dalam perspektif teori postkolonial agensi muncul sebagai buah dari negosiasi yang memunculkan kesadaran sosial atas narasi histori diri. Agensi berkaitan dengan upaya menemukan kembali dan memperbaiki apa yang telah hilang, dilupakan, dan dirampok oleh kekuatan luar. Dengan demikian agensi berperan sebagai “a moment of authorship” dari ruang pinggiran yang mengembalikan subjek pinggiran menjadi subjek sejarah sehingga ia dapat hidup penuh percaya diri dengan sejarah hidupnya sendiri.

Being Home

Mendengarkan testimoni dari ruang pinggiran, kita mendengar banyak pengalaman terlempar, terbungkam, dan tersisihkan. Keterlemparan ini membuat mereka bisa digambarkan seperti gelandangan yang tidak mempunyai rumah (*homeless*). Dalam arti tertentu, keterlemparan manusia berhadapan dengan hegemoni kapitalisme menempatkannya seperti gelandangan yang tidak mempunyai rumah dan suara. Tragedi seorang gelandangan ialah bahwa batas-batas (*boundaries*) dia sebagai manusia hilang terhapus sehingga dia tidak mempunyai sekat (*border*) tempat dia menyangkutkan identitas, keamanan dan harga diri.³¹

Batas-batas menjadi suatu yang mutlak dalam kehidupan. Batas-batas itu membuat kita mempunyai tempat dan identitas yang dapat kita akui. Caroline Westerhoff menuliskan bahwa “batas merupakan garis yang memberi kita definisi, identitas, perlindungan—untuk orang, keluarga, institusi, negara... Batas memberi kita sesuatu di mana kita dapat menunjuk dan menulis nama. Tanpa adanya batas-batas, kita tidak mempunyai apapun untuk bisa mengundang dan menjamu orang lain.”³² Tanpa batas-batas tidak pernah akan ada yang namanya “rumah”, tempat di mana ada kehangatan, keamanan, dan keramah-tamahan. Identitas adalah suatu kemustahilan tanpa adanya batas-batas yang bisa membuat orang bisa menyebut “rumah” untuk dirinya.

Di tengah pengalaman terlempar dan tersisih dalam kehidupan ambigu

dan ambivalen, inferior dan teralienasi, orang membutuhkan “rumah” tempat ia dapat bersandar pada sebuah identitas dan makna tertentu. Apa itu rumah dan batas-batas apa yang hendaknya ada agar rumah itu sungguh menjadi tempat berteduh. Walsh dan Bouma-Prediger menawarkan tujuh karakteristik rumah yang dapat menjad boudaries apa artinya *home*.³³

Pertama, rumah adalah tempat yang tetap dan bersifat kekeluargaan. Mobilitas tinggi di era global kapitalis membuat sebagian dari kita menjadi *homeless*, tidak merasakan kehangatan sebagai anggota keluarga, suku, budaya. Unsur ke-tetapan merupakan ciri agar rumah tidak semata hotel; dan secara geografis batas-batas itu ialah keluarga, kesukuan, budaya. *Kedua*, rumah tidaklah semata tempat tinggal, tetapi tempat yang memberikan dan menyimpan makna sejarah, memori, dan kenangan yang diwariskan kepada generasi ke generasi; tempat di mana kata-kata bijak diucapkan, identitas diteguhkan, dan cita-cita dicanangkan. Rumah menjadi tempat bersejarah di mana kehidupan dinarasikan. Di sini kita melihat *boundaries* rumah yang harus ada ialah narasi yang dibangun berdasarkan memori dan kenangan penuh makna. Tanpa narasi tidak akan ada *home* maupun identitas. Untuk itu, jauh dari rumah bukanlah soal jarak, tetapi soal lupa, yaitu lupa akan narasi dan sejarah.

Ketiga, rumah merupakan tempat kedamaian dan istirahat, yang memberikan kesegaran dan keamanan, tempat di mana kita melepaskan kepenatan. Istirahat adalah ciri lain dari rumah sebagai tempat kita mengatakan “cukup” sehingga dengan demikian kita melepaskan kekhawatiran. *Keempat*, karakter rumah adalah hospitalitas. Hospitalitas berarti memberi keramahan, terbuka untuk menerima orang lain. Rumah adalah tempat kita melepaskan kontrol kita sehingga terbangun persahabatan yang semakin menumbuhkan. *Kelima*, rumah juga menjadi tempat yang dihuni. Penghunian mempersyaratkan perhatian, intimitas, dan juga cinta atas rumah. Ini ditandai dengan kemauan untuk merawat dan menjaganya. *Keenam*, rumah harus memberi orientasi hidup. Dari rumahlah orientasi hidup kita bangun; dan dari rumah pulalah kita keluar untuk memiliki dunia yang kita harapkan. *Ketujuh*, rumah merupakan tempat di mana kita merasa dimiliki, diterima dan didukung. Selain itu ada rasa di mana kita juga menerima dan merasa memiliki tempat itu. Dengan demikian, kita juga terhubung dengan siapa saja yang telah mejadi bagian dari sejarah rumah itu.

Dekonstruksi identitas dapat dimulai dengan mengubah *space*, ruang pinggir kita, menjadi *home*. Rumah senantiasa merupakan tempat bercerita.

Dari pengalaman ruang pinggir yang meruntuhkan hidup kaum pinggiran, cerita apa yang bisa dipakai untuk membangun reruntuhan hidup itu kembali? Narasi apa yang dapat kita pakai sebagai dasar untuk membangun rumah, tempat kita bisa bersandar dan mengklaim identitas kita.

Sebagai contoh, setelah pembuangan Babilon, orang-orang Israel kembali ke Yerusalem untuk membangun kembali reruntuhan kehidupan mereka di dalam konteks perdebatan cerita apa yang akan menjadi dasar untuk membangun kembali Yerusalem. Semuanya tinggal reruntuhan, termasuk hidup mereka terpecah, seolah tidak ada lagi yang bisa dibangun, tidak ada yang bisa jadi pegangan. Kehidupan mereka telah runtuh bersamaan dengan pembuangan di Babilon. Umat Israel memilih cerita mengenai penghancuran itu sendiri, kesedihan dan kehilangannya. Mereka berpuasa untuk mengenang kehancuran mereka, kehancuran Yerusalem. Namun, puasa mereka tidak diterima oleh Allah karena pada saat puasa mereka masih mengurus urusan mereka sendiri, berbantah dan berkelahi. (bdk. Yes 58: 3-4).

Para nabi tidak setuju dengan cara berpuasa umat Israel ini dengan mengatakan bahwa puasa semacam itu tidak akan bisa membebaskan. Membangun kembali Yerusalem harus didasarkan pada narasi yang ada dalam Kitab Taurat sediri, yaitu dengan menunjukkan hospitalitas yang disertai keadilan. Yerusalem dibangun bukan hanya dengan batu dan bata, tidak dengan memori kekalahan, tetapi dengan keadilan dan keramahan, karena itulah identitas yang ada di dalam Tradisi Taurat.³⁴

Bukan! Berpuasa yang Kukehendaki, ialah supaya engkau membuka belenggu-belenggu kelaliman dan melepaskan tali-tali kuk, supaya engkau memerdekakan orang yang teraniaya dan mematahkan setiap kuk, supaya engkau memecah-mecah rotimu bagi orang yang lapar dan membawa ke rumahmu orang miskin yang tak punya rumah, dan apabila engkau melihat orang telanjang, supaya engkau memberi dia pakaian dan tidak menyembunyikan diri terhadap saudaramu sediri. (Yes. 58:6-7)

Dalam konteks membangun kembali identitas kita yang runtuh, narasi apa yang bisa kita pakai sebagai dasar bangunan itu. Narasi itu yang berasal dari teks sejarah hidup kita sendiri akan menjadi dasar yang kokoh bagi bangunan rumah di mana identitas kita akan bertumbuh.

Penutup

Salah satu proyek postkolonialisme ialah mengembalikan subjek menjadi subjek sejarah yang menyejarah dengan narasinya sendiri. Untuk itu, gugatannya sangat keras terhadap dominasi kekuasaan yang dengan semena menuliskan dan mendefinisikan sejarah hidup orang yang di bawah kekuasaannya. Upaya untuk mengembalikan subjek yang menyejarah pantas pula untuk menjadi agenda teologi saat ini.

Perkembangan teologi Barat paska kolonialisme modern tampaknya tidak terlalu antusias membahas kolonialisme sebagai bagian dari sejarah dan dinamika kemanusiaan. R.S. Sugirtharajah mencatat dengan keheranan bahwa teologi Barat tidak tertarik menempatkan kolonialisme sebagai subjek pembahasan teologi.³⁵ Sementara banyak studi dan kajian lain mengenai kolonialisme dan imperialisme beserta dampak sosio-kultural yang diakibatkannya, persoalan tersebut tidak pernah menjadi tema populer bagi teologi baik selama era kolonialisme ataupun sesudahnya. Padahal kita semua sadar bagaimana eratnya hubungan antara kolonialisme dan aktivitas misioner pada zaman imperialisme modern. Hal ini mungkin terjadi karena kolonialisme hanyalah berdampak bagi masyarakat yang ada di negara koloni dan tidak begitu terasa sebagai persoalan bagi mereka yang hidup di pusat imperialisme. Walaupun demikian, menjadi perdebatan apakah sungguh kolonialisme dan imperialisme tidak menyisakan dampak di “dalam negeri” negara-negara penjajah. Bagi para teolog Barat, kolonialisme dan imperialisme adalah persoalan “mereka” yang ada di koloni dan bukan persoalan “kita.” Untuk itu, lebih banyak buku-buku teologi yang membahas mengenai sekularisme, ateisme dan dampak lain modernisme bagi iman kristiani daripada persoalan rasisme; lebih banyak tulisan teologi mengenai ajakan untuk cinta binatang dan lingkungan daripada persoalan kolonialisme. Tema-tema Barat itulah juga yang akhirnya populer menjadi bahan tulisan dan diskusi teologi di negara-negara bekas koloni.

Ada dua buku teologi yang terbit pada tahun 1950an, paska kemerdekaan negara-negara bekas koloni, yang membahas mengenai imperialisme. Buku pertama berjudul *Caesar the Beloved Enemy* karangan Max Warren dan buku kedua *Nations and Empires* ditulis oleh Reinhold Niebuhr. Namun demikian, kedua buku tersebut lebih menekankan bahwa imperialisme merupakan proses peradaban bagi negara-negara koloni. Oleh karena itu, secara moral imperialisme itu netral walau terbuka juga

terhadap penyelewengan. Ia adalah musuh yang dirindukan, dibutuhkan, dan dicintai (*the beloved enemy*). Oleh karena itu, di tangan yang benar, imperialisme akan membawa peradaban dan pertumbuhan. Menyebarkan peradaban itu merupakan kehendak dan panggilan Allah untuk mewartakan Kerajaan Allah. Namun mereka lupa bahwa imperialisme bagaimanapun indahnyanya, tetap akan menciptakan oposisi biner antara ras superior dan ras inferior. Superioritas imperial yang menciptakan penjajahan itulah yang tidak dibahas dalam kedua buku ini. Mereka menempatkan negara-negara penjajah sebagai pembawa misi peradaban,³⁶ namun mereka lupa untuk menuliskan bagaimana negara-negara koloni diperas baik melalui eksploitasi alam maupun perbudakan dan dehumanisasi sehingga sampai pada kepercayaan adanya kerusakan rasial dalam diri mereka.³⁷

Dalam upaya menemukan identitas yang hilang atau terlupakan, saat ini telah mulai muncul kerinduan untuk membangun teologi kontekstual yang berangkat dari situasi sosio-kultural lokal. Perkembangan ke arah teologi kontekstual, Teologi Asia misalnya, tentu juga tidak bisa dilepaskan dari kebutuhan untuk menyatakan jati diri Asia yang berbeda dengan Barat yang selama ini mendominasi. Melanjutkan proyek teologi kontekstual, postkolonialisme membantu memberi penekanan bahwa identitas bersifat *hybrid*, yang merupakan buah dari proses *cross-cultural*, pertemuan dan perpaduan antar budaya. Bersama dengan Homi Bhabha, kita memahami bahwa hibriditas menjadi perlawanan akan wacana dan narasi (neo)kolonial dan dominasi kultural yang memaksa orang untuk percaya bahwa identitas itu tunggal—entah itu Barat atau Timur, Islam atau Kristen, Jawa atau Batak. Hibriditas adalah sebuah pantekosta baru, yaitu sebuah kelahiran baru yang diwarnai banyak perbedaan dan pemahaman banyak bahasa. Dengan demikian, klaim atas suatu identitas tidaklah serta merta menegasi “yang lain,” karena dalam hibriditas “yang lain” merupakan bagian dari identitas itu. Negasi atas yang lain demi tegaknya sebuah identitas akan melahirkan kekerasan dan teror. Sebaliknya, hibriditas membawa kita kepada perayaan akan perbedaan, karena “serigala akan tinggal bersama domba dan macan tutul akan berbaring di samping kambing.” (Yes 10:6)

Teologi Postkolonial akan mendengarkan suara di ruang pinggir (*subaltern*) dan membantu menemukan batas-batas tempat identitas bisa disandarkan. Namun demikian, Teologi Postkolonial bertugas untuk mengubah batas-batas yang menjadi pemisah dan pertahanan (*borderline*)

menjadi batas-batas yang berfungsi sebagai poin pertemuan dan negosiasi (*frontline*). Batas-batas yang merumuskan apa itu kristianitas, misalnya, dapat berfungsi sebagai tembok yang membedakan dan memisahkan dengan batas-batas keislaman. Namun, tembok itu sesungguhnya tidak hanya berfungsi sebagai sekat dan benteng pertahanan, melainkan juga sebagai batas depan untuk perjumpaan dan negosiasi. Teologi Postkolonial akan memperhatikan apa yang terjadi di ruang negosiasi ini.

Dalam bidang eklesiologi, pertanyaan yang muncul ialah bagaimana negosiasi terjadi di batas depan antara Gereja lokal dan universal, antara Gereja Asia dan Eropa? Bagaimana Gereja di bekas koloni keluar dari kungkungan Gereja yang pernah menjadi bagian dari imperialisme? Dalam bidang antropologi kultural, di era neo-kolonialisme saat ini, bagaimana batas depan ruang negosiasi bisa diciptakan bagi orang-orang yang ada di diaspora sebagai akibat migrasi besar-besaran abad ini, baik lintas benua dan negara, maupun lintas pulau dan kota. Bagaimana negosiasi terjadi antara identitas lokal dan global di tengah arus kapitalisme global saat ini? Bagaimana batas depan dipromosikan di tengah dunia yang tampaknya semakin plural dan ambivalen. Itulah beberapa pertanyaan yang dapat menjadi agenda dan perhatian dari Teologi Postkolonial dewasa ini.

End Notes:

- ¹ Robert. J.C. Young, *Postcolonialism: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2003), 1.
- ² Pada awal munculnya wacana resistensi terhadap dominasi Barat setelah masa kolonialisme modern berakhir, istilah “postkolonial” atau “postkolonialisme” belum dipakai. Istilah itu baru sungguh digunakan secara populer sebagai kajian akademik teori kultural mulai tahun 1989 bersamaan dengan terbitnya buku *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* oleh Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin.
- ³ R. S. Sugirtharajah, *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism, Bible and Liberation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1998), 11.
- ⁴ Akiki K. Nyabongo, *Africa Answers Back* (London: George Routledge & Sons Ltd., 1936). Uraian singkat mengenai isi novel dalam tulisan ini diambil dari sebagian uraian yang ada dalam buku R. S. Sugirtharajah, *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism, Bible and Liberation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1998), 18-21.
- ⁵ Andrew Edgar dan Peter Sedgwick (eds.), *Cultural Theory the Key Concepts* (New York: Routledge, 2002), 291.

- ⁶ Fratz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. C. Farrington (London: Penguin Books, 1990), 169.
- ⁷ Fratz Fanon, *Black Skin, White Masks* (London: Pluto, 1986), 110-12.
- ⁸ Edgar dan Sedgwick (eds.), 291.
- ⁹ Fanon, 16.
- ¹⁰ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (New York: Routledge, 1994), 86.
- ¹¹ Choirotun Chisaan, "Dalam Himpitan Feodalisme dan Kolonialisme: Membaca Ulang Kartini Melalui Lensa Pramoedya Ananta Toer," dalam Budiawan (ed.), *Ambivalensi: Post-kolonial Membedah Musik sampai Agama di Indonesia* (Yogyakarta: Jalasutra, 2010), 131-132.
- ¹² Seperti dikutip oleh Choirotun Chisaan dari Pramoedya Ananta Toer, *Panggil Aku Kartini Saja* (Jakarta: Lentera Dipantara, 2003), 12.
- ¹³ Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), 1-4; 40.
- ¹⁴ Michel Foucault, *The History of Sexuality*, translated by R. Hurley, (New York: Vintage Books, 1990), 93.
- ¹⁵ R. S. Sigirtharajah, *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism, Bible and Liberation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1998), 17.
- ¹⁶ Ania Loomba, *Colonialism/PostColonialism* (London: Routledge, 1998), 12.
- ¹⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 1.
- ¹⁸ Ania Loomba, 3.
- ¹⁹ Kwame, Nkrumah, *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism* (London: Thomas Nelson and Sons, 1965), xi.
- ²⁰ R.S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation* (New York: Oxford University Press, 2002), 25. Robert J.C. Young juga menunjukkan bahwa Imperialisme Amerika Serikat selalu beroperasi tanpa sebuah penguasaan kolonial, tetapi selalu didasarkan atas kepentingan ekonomi. Oleh karena itu, "when the colonial powers themselves began to switch to this American form, giving their colonies independence but maintaining economic influence or control, colonialism was renamed neocolonialism." Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction* (Oxford, England:Blackwell, 2001), 42.
- ²¹ Nkrumah, xvi.
- ²² Vladimir Lenin, *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism* (New York: Penguin Classics, 2000)
- ²³ Robert J.C. Young, "Colonialism and the Desiring Machine" dalam Gregory Castle (ed.), *Postcolonial Discourse, An Antology* (Massachusetts: Blackwell, 2011), 73-78.
- ²⁴ lih. Edgar dan Sedgwick, 19.
- ²⁵ bdk. Bhabha, 172
- ²⁶ Dekonstruksi dari Jacques Derrida mengisyaratkan bahwa makna dari sebuah teks tidaklah abadi dan tunggal. Namun, teks itu selalu bisa mempunyai makna baru sesuai dengan konteks. *The death of the author* berarti bahwa teks tidak lagi seperti yang dikehendaki pengarang, tetapi akan terus bergulir bebas, berjumpa dengan interpretasi. Namun demikian, makna itu selalu muncul dari teks itu sendiri: "there is nothing outside the text."

- ²⁷ Robert. J.C. Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (London and New York: Routledge, 1990), 19
- ²⁸ Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1993), 336.
- ²⁹ Bhabha, 37
- ³⁰ Bhabha, 256
- ³¹ Brian J. Walsh dan Steven Bouma-Prediger, "With and Without Boundaries: Christian Homemaking amidst Postmodern Homelessness," di James K.A. Smith dan Henry Isaac Venema, *The Hermeneutics of Charity: Interpretation, Selfhood, and Postmodern Faith* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2004), 229.
- ³² Dikutib di dalam Walsh dan Bouma-Prediger, 233.
- ³³ Walsh dan Bouma-Prediger, 236-42.
- ³⁴ Walsh dan Bouma-Prediger, 242-44.
- ³⁵ R.S. Sugirtharajah, "Complacencies and Cul-de-sacs, Christian Theologies and Colonialism," dalam Catherine Keller, Michael Nausner, dan Mayra Rivera (eds.), *Postcolonial Theology, Divinity and Empire* (St. Louis, Miss.: Chalice Press, 2004), 22-24.
- ³⁶ Imperialisme kolonial Eropa mengklaim dirinya sebagai pembawa misi peradaban; sedangkan saat ini imperialisme neo-kolonial yang dipimpin oleh Amerika Serikat menyatakan dirinya sebagai pembawa misi demokratisasi dan pertumbuhan ekonomi.
- ³⁷ Bdk. Ibid, 23-27.

Bibliografi:

- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
- Chisaan, Choirotun. "Dalam Himpitan Feodalisme dan Kolonialisme: Membaca Ulang Kartini Melalui Lensa Pramoedya Ananta Toer," dalam Budiawan (ed.). *Ambivalensi: Post-kolonial Membedah Musik sampai Agama di Indonesia*. Yogyakarta: Jalasutra, 2010.
- Edgar, Andrew dan Peter Sedgwick (eds.). *Cultural Theory the Key Concepts*. London dan New York: Routledge, 2002.
- Fanon, Fratz. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto, 1986.
- Fanon, Fratz. *The Wretched of the Earth*, terj. C. Farrington. London: Penguin Books, 1990.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality*, terj. R. Hurley. New York: Vintage Books, 1990.
- Keller, Catherine, Michael Nausner, dan Mayra Rivera (eds.). *Postcolonial Theology, Divinity and Empire*. St. Louis, Miss.: Chalice Press, 2004.
- Lenin, Vladimir. *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*. New York: Penguin Classics, 2000.
- Loomba, Ania. *Colonialism/PostColonialism*. London: Routledge, 1998.

- Nkrumah, Kwame. *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. London: Thomas Nelson and Sons, 1965.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- Sugirtharajah, R. S. *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism, Bible and Liberation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1998.
- Sugirtharajah, R.S. *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Young, Robert J. C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford, England:Blackwell, 2001.
- Young, Robert. J.C. *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Young, Robert. J.C. *White Mythologies: Writing History and the West*. London and New York, 1990.
- Walsh, Brian J. dan Steven Bouma-Prediger. "With and Without Boundaries: Christian Homemaking amidst Postmodern Homelessness," di James K.A. Smith dan Henry Isaac Venema. *The Hermeneutics of Charity: Interpretation, Selfhood, and Postmodern Faith*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2004.

