MULTATULI MENGGUGAT

Editor: Niduparas Erlang



MAX HAVELAAR

Peter Carey . Yusri Fajar . Ruth Indiah Rahayu
Achmad Sunjayadi . Alpha Hambally
Endi Aulia Garadian . Fadly Rahman
Hamzah Muhammad . Suriani
Hudjolly . I Nyoman Darma Putra
Iman Zanatul Haeri . Nita Trismaya
Mushab Abdu Asy Syahid . Mashuri
Wahyu Widodo . Heri Priyatmoko

Membaca Ulang Max Havelaar

• Peter Carey • Yusri Fajar • Ruth Indiah Rahayu

• Achmad Sunjayadi • Alpha Hambally
• Endi Aulia Garadian • Fadly Rahman
• Hamzah Muhammad • Heri Priyatmoko
• Hudjolly • I Nyoman Darma Putra
• Iman Zanatul Haeri • Mashuri
• Mushab Abdu Asy Syahid • Nita Trismaya
• Suriani • Wahyu Widodo

cantrik

MEMBACA ULANG MAX HAVELAAR
© Peter Carey, dkk. 2019

Editor: Niduparas Erlang
Penyelaras Akhir: Saifa Ebidillah
Visual Isi & Sampul: Mawmaw

Diterbitkan oleh Cantrik Pustaka
naskahcantrik@gmail.com
0878-5039-0004

Perpustakaan Nasional:
Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Membaca ulang max havelaar/Peter Carey, dkk
-Yogyakarta: Cantrik Pustaka, 2019
258 hlm; 15,5 x 23 cm

Cetakan Pertama, September 2019
ISBN 978-602-0708-41-6

Apabila pembeli mendapati buku ini
dalam keadaan rusak, halaman terbalik,
atau kosong, silakan hubungi penerbit dan
kirim kembali ke alamat di atas.

Sekadar Pengantar Editor

Selamat datang Saidjah! Aku selalu memikirkanmu saat memintal dan menenun, dan saat menumbuk beras di lesung.... (Max Havelaar, 2008: 323)

Multatuli dan novelnya *Max Havelaar* merupakan suatu fenomena yang tak dapat diabaikan. Baik secara pribadi maupun secara kekaryaan, keduanya memancing pembacaan yang terus-menerus, lintas disiplin, yang menghasilkan pelbagai pemaknaan yang tidak selalu sejalan antara satu dan lainnya. Ia dimitoskan dan diagungkan, tapi sekaligus dinistakan dan dicurigai. Karyanya tidak hanya memengaruhi ranah kesusastraan, melainkan juga telah menggugah kesadaran berbangsa dan bernegara, menginspirasi tindakan, dan memengaruhi kebijakan dalam ranah sosial-politik, baik di Indonesia maupun di Belanda.

Berbagai kontroversi pun telah menyertainya sejak *Max Havelaar* pertama kali terbit pada 1860. Artinya, telah lebih dari 159 tahun Multatuli dan *Max Havelaar* dirayakan sekaligus hendak dilupakan. Kontroversi tersebut tidak hanya terjadi di

negerinya sendiri, namun juga terjadi di kota kecil Rangkasbitung, Lebak, tempat Multatuli pernah menjadi asisten residen; dan sekaligus menjadi *setting* cerita *Max Havelaar*.

Kini, pada "usianya" yang ke-199 tahun (Edward Douwes Dekker atau Multatuli lahir pada 1820), setelah 132 tahun kematiannya (pada 1887), kontroversi terhadapnya belum juga mereda. Untuk itu, kami mengajak para akademisi, peneliti, sejarawan, mahasiswa, guru, pelajar, pecinta, penggugat, dan lainnya, untuk melakukan pembacaan ulang terhadap sosok Multatuli maupun terhadap novel/film *Max Havelaar*, dari berbagai perspektif dan sudut pandang dengan berbagai-bagai disiplin ilmu yang relevan.

Undangan untuk melakukan pembacaan ulang atas novel *Max Havelaar* itu (*call for paper*) mulai kami publikasikan pada 7 Juni 2019, dengan tenggat pengiriman abstrak pada 15 Juni 2019, dan pengumuman abstrak terpilih pada 22 Juni 2019. Namun, menanggapi banyaknya permintaan yang masuk kepada panitia untuk memperpanjang masa penerimaan abstrak, maka dengan berbagai pertimbangan, tenggat penerimaan dan pengumuman abstrak terpilih kami mundurkan selama sepekan.

Dalam masa penerimaan abstrak tersebut, hingga kami tutup pada 22 Juni 2019, ada sebanyak 131 abstrak yang diterima panitia "Simposium: Membaca Ulang Max Havelaar". Namun, sebanyak 16 abstrak "terpaksa" dieliminasi panitia karena beberapa hal, seperti tidak mencantumkan judul, tidak mencantumkan kata kunci, abstrak yang terlalu panjang (bahkan hingga lebih dari 2000 kata), dan lainnya. Dengan demikian, akhirnya panitia hanya mengirimkan sebanyak 113 abstrak kepada para *reviewer* yang terdiri atas Yusri Fajar (Universitas Brawijaya), Arip Senjaya (Universitas Sultan Ageng Tirtayasa), dan Niduparas Erlang (Manajer Simposium FSM 2019). Para *reviewer* tersebut diminta untuk membaca dan menyeleksi abstrak-abstrak tersebut dan memilih sebanyak 15 abstrak yang para penulisnya akan diminta untuk mengirimkan naskah lengkap dan mempresentasikannya dalam "Simposium: Membaca Ulang Max Havelaar".

Dari 113 abstrak yang diserahkan kepada para *reviewer* itu, sebagian besar yang kemudian dieliminasi adalah abstrak-abstrak yang berbicara dengan tajam atau terlalu permukaan dengan topik-topik kunci yang sama, antara lain tentang Lebak sebagai cikal-bakal nasionalisme; kajian "pentingnya" Multatuli dalam pembelajaran sastra atau sejarah; menumbuhkan semangat cinta sejarah pada generasi milenial; pembelajaran Saidjah-Adinda untuk mencintai tanah air; birokrasi di zaman kolonial; kemiskinan di zaman penjajahan; elite pribumi yang turut melanggengkan kolonialisme; posisi *Max Havelaar* dalam sejarah sastra Indonesia; sinkretisme feodalisme dan kolonialisme; sinkretisme politik; pembelajaran intrinsik-ekstrinsik; nurani kemanusiaan; pendapat-pendapat berlebihan semacam Indonesia makin

rasis atau heroisme kemerdekaan; kolonial dan elite-elite lokal; kesetaraan gender yang tidak terlalu jelas maksudnya; memaknai ulang kemerdekaan; Penelitian Tindakan Kelas; bahkan ada pula soal pelanggaran HAM di masa kolonial; dampak film *Max Havelaar* tanpa kerja riset yang dapat dijelaskan; sastra perlawanan; politik etis yang kelewat sederhana; identitas kebangsaan; kebijakan kolonial; konstruksi sosial; citra perempuan; ada pula tinjauan psikologi yang terlalu rumit tapi tujuannya amat sederhana.

Persinggungan abstrak-abstrak tersebut menandakan kajian kita belum beringsut, tetapi sedang menajamkan—mudah-mudahan—, atau baru saja mengenali tema-tema tersebut. Karena itu, para pengulas hanya memilih mereka yang "berbeda", "berani", "eksploratif", dengan sudut pandang "yang tidak terlalu jelas". Kajian-kajian semacam kajian budaya, sastra, sejarah, entografi, psikologi, pendidikan, adalah kajian-kajian "yang sudah jelas". Mereka "yang tidak terlampau jelas" tapi menawarkan perspektif dan pengembangan cara membaca yang baru, jauh lebih penting ketimbang yang berusaha patuh pada sabuah garis. Yang terakhir ini, yang kami sebut sebagai yang patuh pada sebuah garis itu, kami pikir lebih cocok untuk penerbitan jurnal ilmiah atau diseminasi dalam seminar-seminar yang biasa digelar di kampus-kampus. Sementara itu, kami memiliki harapan besar bahwa simposium ini akan melahirkan pembacaan-pembacaan yang cukup baru, segar, dan beragam, serta lebih kontekstual dengan kondisi ke-Indonesiaan-an kita hari ini.

Akhirnya, atas berbagai pertimbangan dan pembacaan secara saksama, para *reviewer* bersepakat bahwa Simposium: Membaca Ulang Max Havelaar dalam Festival Seni Multatuli 2019 mestilah berangkat dari suara-suara yang segar. Untuk itu, ketiga *reviewer* memilih dan menentukan ke-15 abstrak terpilih—yang naskah lengkapnya dapat Anda simak dalam kumpulan makalah ini.

Ke-15 abstrak tersebut kami anggap cukup menarik karena, di antaranya, ada yang berusaha untuk meneliti bagaimana peran *Max Havelaar*/ Multatuli yang dikonstruksi sebagai ikon parawisata yang menjadi inspirasi dan sumber bagi pengembangan pariwisata, pendidikan, dan penelitian; ada yang menawarkan perspektif *comparative literature* dengan muatan isu pascakolonial, namun ditulis dan dengan latar waktu yang berbeda; ada pengkajian interdisiplin yang akan memperkaya kajian tentang *Max Havelaar* terkait identitas berkaitan dengan '*outward appearances*' tokoh-tokoh yang merepresentasikan Belanda dan Indonesia; ada yang menyingkap isu lingkungan, relasi manusia, binatang, dan alam dalam *Max Havelaar*; ada yang memberikan gambaran interdisipliner sastra (kolonial) dan arsitektur dan bagaimana konstruksi ruang berkorelasi dengan agenda-agenda kolonialisme; ada yang mencoba melakukan pengkajian sastra banding antara *Max Havelaar* dengan novel kontemporer Indonesia yang

fokus kajiannya akan memperkaya khasanah sastra kita; dan upaya-upaya pengkajian lainnya yang menarik dan segar untuk kita simak bersama.

Terakhir, kami ingin menyampaikan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada para pembicara utama (*keynote speakers*): Peter Carey, Yusri Fajar, Ruth Indiah Rahayu, dan Lisabona Rahman, yang telah berkenan menyampaikan gagasan-gagasannya dalam simposium yang sederhana ini. Terima kasih juga kepada para pengirim abstrak yang telah berpartisipasi dalam *call for paper* Simposium: Membaca Ulang Max Havelaar, dan tentu kepada para penulis abstrak terpilih (*presenter*) yang telah menyumbangkan gagasan-gagasannya dan memperkaya khasanah pembacaan kita atas atau novel/film Max Havelaar maupun atas sosok Multatuli.

Terima kasih juga kami sampaikan kepada Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, Platform Kebudayaan Indonesiana, Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Lebak, Museum Multatuli Rangkasbitung, Tim Kerja Festival Seni Multatuli 2019, khususnya kru simposium, dan Penerbit Cantrik Pustaka, serta semua pihak yang telah terlibat, bekerja sama, dan bergotong royong demi terselenggaranya Simposium: Membaca Ulang Max Havalaar dalam Festival Seni Multatuli 2019 dan terbitnya kumpulan "pembacaan" para pembicara ini. Semoga "pembacaan" ini dapat memungkinkan pembacaan-pembacaan lainnya yang mungkin akan lebih segar, lebih beragam, dan tetap kontekstual dengan kondisi ke-Indonesiaan-an kita, serta menjadi wacana dalam berbagai ranah keilmuan dan menumbuhkan harapan….

Selamat bersimposium.

Salam,
Manajer Simposium FSM 2019

Daftar Isi

5 ■
Sekadar Pengantar Editor

11 ■
Sistem Tanam Paksa (*Cultuurstelsel*) (1830-1870) dan Sang Algojo Kolonialisme: Max Havelaar (1860) dalam Konteks Sejarah Jawa di Abad ke-19

Peter Carey

32 ■
Mendua di Hindia Belanda: Ambivalensi dalam Novel Max Havelaar Karya Multatuli

Yusri Fajar

46 ■
Membaca Kembali Multatuli: Pertarungan Etis Abad ke-19 tentang Kapital, Keadilan Sosial, dan Perempuan

Ruth Indiah Rahayu

58 ■
Max Havelaar Milenial di Indonesia dan Belanda

Achmad Sunjayadi

72 ■
Di Antara Lebak dan Lamuri: Kebudayaan Indis dalam Metafiksi *

Alpha Hambally

86 ■
Kesalehan Makelar Kopi: Konstruksi Religiositas dan Moralitas dalam Novel *Max Havelaar*
Endi Aulia Garadian

99 ■
"Secangkir Kopi Pahit dari Max Havelaar": Kopi dan Ironi Kolonialisme di Indonesia
Fadly Rahman

113 ■
***Max Havelaar* dan H.B. Jassin: dari Korespondensi Hingga Biografi**
Hamzah Muhammad

126 ■
Diskursus Ekologi, Flora, dan Fauna dalam Max Havelaar
Heri Priyatmoko

141 ■
Multatuli dan Max Havelaar: *Phantasmagoria*
Hudjolly

150 ■
Legasi Baru Multatuli: dari Sastrawan menjadi Ikon Pariwisata Pascakolonial
I Nyoman Darma Putra

168 ■
Kajian Pascakolonial dalam Kurtilas di SMA/ Sederajat: Desain dan Strategi Pembelajaran Sejarah *Max Havelaar*
Iman Zanatul Haeri

190 ■
Dari Lebak ke Surabaya: Perbandingan Kesadaran Ruang Kolonial dalam *Max Havelaar* dengan *Bumi Manusia*
Mashuri

213 ■
Ruang, Susastra, dan Wacana Kolonial: Arsitektur dan Hierarki Spasial di Tanah Jajahan
Mushab Abdu Asy Syahid

226 ■
Menafsir Ulang Kebaya dan Kain dalam Kisah Saidjah dan Adinda Sebagai Identitas Budaya dan Kebangsaan
Nita Trismaya

236 ■
Citra Perempuan Pribumi, Eropa, dan Indo (Campuran) di Eropa Maupun Hindia-Belanda pada Abad ke-19
Suriani

246 ■
Yang Terampas dan Yang Luput (*Max Havelaar* dalam Lintasan Perjalanan Kesusastraan Indonesia)
Wahyu Widodo

Sistem Tanam Paksa (*Cultuurstelsel*) (1830-1870) dan Sang Algojo Kolonialisme: Max Havelaar (1860) dalam Konteks Sejarah Jawa di Abad ke-19

Peter Carey
Profesor Tamu FIB-UI dan Fellow Emeritus, Trinity College, Oxford.

Sebuah Peristiwa yang Bergaung: Multatuli, Max Havelaar dan Peristiwa Lebak (1856)

Penyair Libanon, Kahlil Gibran (1883-1931), yang konon merupakan penyair favorit Presiden kita, Haji Joko Widodo ("Jokowi"), pernah mengatakan bahwa "selain makan dan minum, kebutuhan paling mendasar bagi umat manusia adalah mendengarkan cerita ['*after eating and drinking, the most basic need of mankind is the hearing of stories*']". Mendengarkan cerita dan bercerita adalah dua tugas pokok Museum Multatuli yang belum lama ini diresmikan di Rangkasbitung. Multatuli ("Saya sangat menderita"), yang merupakan nama samaran Eduard Douwes Dekker (1820-1887), dan pernah menjabat sebagai Asisten-Residen Lebak (1856-1857), adalah seorang penulis yang luar biasa. Karyanya yang mengharukan tentang sepasang remaja dari Banten yang bernama Saidjah dan Adinda, dan penderitaan mereka di tangan para pemimpin pribumi yang merupakan kaki-tangan pemerintah kolonial Hindia Belanda (1818-

1942) menjadi sebuah peringatan bagi para pembaca di Belanda kala itu akan skala penindasan dan kesengsaraan yang terjadi di koloni mereka yang jauh berada di daerah katulistiwa.

Multatuli mendedikasikan bukunya untuk raja Belanda, Willem III (bertakhta 1849-1890)—dengan menyebutnya sebagai "sang pencuri penunggang kuda ['*That thief on horseback*']" dan penguasa "negara perampok yang berada di Laut Utara ['*That Robber State on the North Sea*']"—memoar yang berbentuk roman karangan Multatuli dengan judul *Max Havelaar of de Koffij-Veilingen der Nederlandsche Handel-Maatschappij* ["Max Havelaar atau Pelelangan Kopi milik Perusahaan Dagang Belanda"] ini membuat "seantero Negeri Belanda merinding (*een rilling door het land)*" ketika pertama kali diterbitkan oleh De Ruyter di Amsterdam pada 1860. Menurut para pendukung "Kebijakan Politik Etis" (1900-1930), yang dirancang untuk meningkatkan kesejahteraan penduduk pribumi di Hindia Belanda/Indonesia, buku *Max Havelaar* inilah yang menjadi algojo yang "membunuh kolonialisme [*The book that killed colonialism*]".

Lalu mengapakah di kota di distrik termiskin di antara ke-34 provinsi Republik Indonesia kontemporer perlu dibangun sebuah museum bermutu internasional, yang didedikasikan untuk seorang Belanda tersohor yang memulai memangkas sistem kolonial? Sebuah jawaban sudah diberikan kepada kita tahun lalu oleh Dirjen Kebudayaan, Dr. Hilmar Farid, dalam pidato pembukaan Museum ini pada 11 Februari 2018. Menurut Dr. Hilmar, justru di sini, di Distrik Lebak yang miskin, sistem berkompromi—"berkongkalikong"—antara kekuatan Pemerintah Kolonial dan feodalisme Jawa bisa dilihat dengan sangat jelas. "Peristiwa Lebak [*De zaak-Lebak*]", yang mengadu seorang humanis liberal, Multatuli (Douwes Dekker), dengan kepentingan Bupati sepuh yang terkenal korup, Raden Adipati Karta Natanegara (menjabat 1830-1865), dan menantunya yang sama korupnya, Raden Wiranatakusuma, Demang Parung Kujang, menjadi legenda dan inspirasi dalam penulisan *Max Havelaar.* Multatuli juga kena batunya ketika sang Gubernur Jenderal, A.J. Duymaer van Twist (menjabat 1851-1856), yang menurut naluri liberalnya Multatuli diharapkan menjadi penyokong untuk mendukungnya, malah memutuskan untuk berpihak pada Bupati sepuh menentang sang Asisten-Residen yang dijuluki "burung camar laut (*stormy petrel*)" itu.

Meskipun Multatuli sering dianggap sebagai korban dalam kisahnya yang menyedihkan ini, ia tidak seharusnya diagung-agungkan. Sebagai seorang suami yang suka memukul istrinya sendiri, berjudi, dan mabuk-mabukan, Multatuli jauh dari seorang manusia yang sempurna. Apalagi, mengingat bahwa kita perlu meragukan tujuannya menulis *Max Havelaar*: apakah benar ia betul-betul berniat untuk mengubur kolonialisme Belanda atau malah melestarikannya? Ternyata justru Multatuli lebih tertarik untuk

memperbaharui sistem kolonial daripada menjadi algojonya. Secara khusus, ia melihat bahwa keinginan untuk memutuskan tali hubungan antara negara Hindia Belanda dan sistem "feudal" malah memberi kesempatan besar bagi pembesar pribumi seperti Karta Natanegara untuk melakukan korupsi dan menindas *wong cilik*. Otoritas diktatorial bos-bos lokal seperti sang Bupati Sepuh Lebak dan Demang Parung Kujang yang diakui oleh Pemerintah Hindia Belanda, dalam pandangan Multatuli, menjadi sebuah malapetaka besar bagi warga pribumi "*inlander*". Dan di sini pulalah sang penulis *Max Havelaar* meneruskan semangat perjuangan reformis kolonial lainnya yang pernah menjadi pejabat pada setengah abad sebelum Multatuli, seperti Dirk van Hogendorp (1761-1822) dan Marsekal Herman Willem Daendels (1762-1818, menjabat 1808-1811), yang inisiatifnya dilanjutkan oleh para etisi pada awal abad kedua puluh.

Agenda antifeodalisme mereka kemudian akan diangkat oleh tokoh-tokoh pergerakan nasional Indonesia. Pergerakan ini dengan jeli dirujuk dalam sosok seorang priayi reformis muda bernama Minke dalam buku *Bumi Manusia* (1980), yang merupakan jilid pertama dari tetralogi "Kuartet Buru", sebuah karya besar karangan Pramoedya Ananta Toer (1925-2006), yang bercerita tentang berakhirnya kekuasaan Hindia Belanda. Tapi di sisi lain, Multatuli menunjukkan dirinya cukup tuli untuk mendengar gaung yang kencang dalam sejarah Indonesia. Dalam percakapannya dengan perwira Belgia yang telah mengkhianati Pangeran Diponegoro (1785-1855), Kolonel Jan-Baptist Cleerens (1789-1850), saat sang kolonel menjabat sebagai Residen Cianjur (1844-1846), Multatuli mencap pemimpin Perang Jawa (1825-1830) tersebut sebagai seorang "fanatik yang bego" (*armen dweeper*) dan sama sekali tidak menunjukkan rasa simpati terhadap perjuangan antikolonialnya yang mengusung panji Islam Jawa (Multatuli, 1862/1877, IV: 286).

Multatuli adalah anak hasil zamannya (*a child of his time*) dan sepertinya terbelenggu dalam sudut pandang khas Belanda dalam melihat sejarah kolonial. Tapi buku *Max Havelaar* karangannya masih bisa berbicara langsung kepada masyarakat zaman modern masa kini. Fakta bahwa sekitar 80 orang Gubernur dan Bupati telah ditangkap dan dipenjarakan sejak berdirinya Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) pada 2003, menunjukkan bahwa masalah standar etika pemimpin bangsa sangat kekinian. Dan kita bisa menyimpulkan bahwa penangkapan 80 pejabat tersebut hanyalah puncak gunung es yang terapung: menurut ahli korupsi hanya sekitar tiga persen dari semua kasus korupsi di negara ini berhasil dibawa ke meja hijau (Pradiptyo, 2013). Jadi Museum yang didedikasikan kepada sang "algojo sistem kolonial", Multatuli, dan perjuangannya melawan korupsi dan penyalahgunaan kekuasaan oleh pejabat lokal berdiri tepat pada waktunya.

Jadi bagaimana kita bisa menafsirkan sejarah abad ke-19 yang berujung

dengan terjadinya Peristiwa Lebak dan terus bergaung sampai sekarang? Untuk melakukan hal itu, kita harus membaca kembali situasi di Pulau Jawa pasca-Perang Jawa (1825-1830) yang nyaris membangkrutkan Pemerintah Hindia Belanda.

Sistem Tanam Paksa (1830-1870) dan Konteks Peristiwa Lebak

Lima tahun peperangan yang hampir terus-menerus terjadi di Pulau Jawa merupakan malapetaka besar bagi keuangan Pemerintah Hindia Belanda. Serentetan defisit tahunan, yang telah berjalan sejak 1820, telah mencapai jumlah yang sangat serius pada akhir Perang Jawa, di mana hutang Pemerintah mencapai 25 juta *gulden* (setaraf dengan 180 juta dollar Amerika dengan nilai uang sekarang [2019]). Sementara itu, di Belanda sendiri muncul kritik dan rasa keprihatinan tentang pelaksanaan kebijakan kolonial saat itu. Wilayah Nederland Selatan (pasca-4 Oktober 1830, Belgia) pada khususnya merasa sangat kecewa dengan sistem finansiil dan monopoli dagang Belanda.

Kemenangan pemberontakan Nederland Selatan (Belgia) melawan Belanda pada 1830-1831 semakin memperburuk keuangan Pemerintah Belanda. Raja Willem I (bertakhta, 1813-1840) sendiri di garis depan dalam menghadapi perdebatan sengit tentang masalah kolonial dan keuangan. Pada 1824, sang Raja mulai berminat untuk langsung terlibat dalam perdagangan luar negeri melalui Perusahaan Perdagangan Belanda (*Nederlandsche Handel-Maatschappij* NV; NHM). Perusahaan ini didirikan melalui dekrit kerajaan pada 1824 dengan tujuan untuk merebut kembali sebagian perdagangan kolonial Hindia Belanda dari para pesaing Inggris dan Amerika dengan membuat sebuah sistem preferensi dalam tender bisnis Pemerintah. Karena kondisi pasar di Jawa sangat lesu pada dasawarsa 1820-an, NHM menderita kerugian yang sangat besar bagi sang raja yang memiliki sepertiga saham perusahaan raksasa itu. Maka wajarlah jika dia akan mendengarkan nasihat dari siapa pun yang bisa menjanjikan bahwa Jawa dapat menghasilkan keuntungan besar yang dapat disalurkan melalui Perusahaan Perdagangan Belanda (NHM).

Adipati (Count) Johannes van den Bosch (1780-1844), yang pernah ditugaskan di Hindia Barat (Curaçao) dan Timur (menjabat Gubernur Jenderal Hindia Belanda, 1830-1834; dan Komisaris Jenderal 1832-1834), berjanji kepada sang raja bahwa ia bisa menyelesaikan masalah kolonial yang dihadapinya. Dari sejak ia diangkat menjadi gubernur jenderal pada akhir 1829 hingga pengunduran dirinya sebagai menteri koloni pada 1839, Van den Bosch mendominasi semua kebijakan kolonial di Jawa. Pengganti jabatan menterinya, Jean Chrétien Baud (menjabat, 1840-1848), berhasil melanjutkan sistem yang didirikan Van den Bosch. Rencana sang Adipati

di Jawa adalah untuk membuat pulau itu menghasilkan untung bagi Negeri Belanda dengan menerapkan sistem yang mirip dengan sistem VOC (1602-1799). Dengan demikian, ia menolak gagasan pandahulunya, L.P.J. du Bus de Gisignies (1826-1830), untuk menerapkan sistem kerja bebas (*free labour*) di mana para petani membayar pajak bumi (*land tax*). Dia malah mengusulkan untuk memperluas *Preangerstelsel* (Sistem Perkebunan Kopi di Priangan, Jawa Barat, pada zaman VOC) ke daerah lain di pulau Jawa. Sebagai pengganti sistem pembayaran pajak bumi yang berupa dua perlima dari hasil panen padi para petani Jawa, ia menyarankan agar para petani Jawa menyisihkan seperlima dari jumlah tenaga kerja (*labour*) dan tanahnya untuk menjadi milik Pemerintah. Kemudian Pemerintah pun dapat meraup keuntungan besar dari berbagai tanaman ekspor di pasar-pasar internasional karena rendahnya biaya penanaman dan administrasi yang dikeluarkan.Untuk menyederhanakan Sistem Tanam Paksa (1830-1870), Van den Bosch mengandalkan organisasi pedesaan di Jawa melalui hubungan feodal tugas komunal yang diatur oleh pejabat lokal seperti sang Bupati Sepuh Lebak, Karta Natanegara. Para pejabat Eropa, seperti Residen, Asisten-Residen, dan *kontrolir*, ditugaskan untuk mengontrol produksi tanaman ekspor dengan cermat dan mengatur penggunaan tenaga kerja dan keterampilan penduduk Jawa secara optimal. Hal ini membutuhkan sebuah sistem manajemen dengan visi yang jauh ke depan. Tapi ini juga mempunyai unsur amat konservatif, yang disebut oleh Van den Bosch sebagai "manfaat tambahan" untuk meningkatkan kesejahteraan penduduk lokal, karena lembaga dan adat kuno di desa mereka dapat dipertahankan dengan utuh di bawah sistem Tanam Paksa itu.

Walaupun Van den Bosch berpura-pura "liberal" dan mengambil nada optimis dalam laporannya, ada jurang sangat besar yang memisahkan teori dan kenyataan. Satu-satunya janji yang berhasil ditepati hanyalah upayanya untuk menghasilkan keuntungan yang sangat besar bagi Belanda. Dalam tiga tahun, antara 1836 hingga 1838, Pemerintah Belanda berhasil mengontrak 236 juta gulden (USD1.9 triliun atau Rp28.000 triliun dalam uang sekarang [2019]) menggunakan jaminan pendapatan kolonial. Memang, sejak awal sistem Tanam Paksa pasca-Perang Jawa, "Surplus India" (*batig slot)* menjadi fitur penting dalam anggaran tahunan Pemerintah Belanda. Dalam segala hal yang lainnya, "sistem" Van den Bosch dilaksanakan dengan cara sewenang-wenang. Seupamannya, sang Gubernur Jenderal berpura-pura hanya mengambil seperlima dari tanah para petani untuk kebutuhan Tanam Paksa Pemerintah, dengan alasan yang tidak jujur bahwa ini "sesuai adat Jawa". Tetapi dalam kenyataannya, ia mengambil tanah seluas yang diinginkan. Hal yang sama pula terjadi dengan jumlah tenaga kerja yang diminta Pemerintah. Meskipun ia telah menetapkan bahwa seorang petani hanya diwajibkan menghabiskan seperlima dari waktunya untuk

mengerjakan Tanam Paksa, dalam praktiknya tidak ada batasan waktu. Dia juga pernah mengusulkan agar Pemerintah harus menanggung kerugian jika terjadi gagal panen, akan tetapi hampir semua kegagalan panen yang terjadi menjadi tanggungan para petani.

Penerapan sistem Tanam Paksa tidak pernah mencakup keseluruhan Pulau Jawa: pada masa paling gencarnya, pada sekitar 1845, sistem Tanam Paksa hanya diterapkan di sebanyak lima persen dari semua tanah yang sudah dibuka untuk pertanian, dan seperlima dari jumlah sawah. Beberapa daerah seperti *Vorstenlanden* (negeri-negeri kerajaan di Jawa tengah-selatan) dan perkebunan swasta dibebaskan sama sekali dari kewajiban Tanam Paksa dan daerah-daeran lainnya tidak cocok untuk menanam tanaman ekspor. Namun demikian, terlepas dari wilayah yang relatif terbatas, sistem ini sangat memengaruhi sifat pemerintahan kolonial. Prinsip utamanya adalah untuk meraih untung sebesar-besarnya (*profit at any cost*), meskipun jika masyarakat di Pulau Jawa harus menderita untuk menghasilkan keuntungan tersebut.Bahkan pada tahap awal percobaan menanam berbagai tanaman ekspor (*cash crops*), petani Jawa pun selalu harus menanggung kerugian yang disebabkan oleh kurangnya pengalaman para manajer dan ahli pertanian tropis dari Eropa. Kerugian terutama terjadi ketika mereka mencoba untuk menanam tanaman-tanaman kecil seperti teh, kayu manis, dan sutra. Di samping itu, kegagalan juga sering terjadi ketika menanam tiga tanaman pokok: kopi, tebu, dan nila, kegagalan serius sering terjadi. Karena penanaman tebu dan nila menggunakan tanah yang tadinya dipakai untuk sawah, menurunnya hasil panen pun membahayakan jumlah persediaan makanan desa. Produksi gula membutuhkan paling sedikit jumlah tenaga kerja dua kali lebih banyak daripada untuk menanam padi. Untuk menanam nila bahkan lebih berat lagi, di mana jumlah petani yang kerja rodi (*corvée*) meningkat dengan pesat. Juga banyak waktu yang terbuang dengan sia-sia pada periode awal sistem Tanam Paksa karena manajemen dan infrastruktur yang buruk. Di Tegal, misalnya, para penduduk desa harus mengangkut tebu dengan berjalan kaki dari ladang ke pabrik gula karena kurang tersedianya jalan yang layak. Ditambah lagi, ladang sering disiapkan untuk menanam ketika tidak ada benih yang tersedia. Secara umum, tidak ada standar yang ditentukan tentang jumlah tenaga kerja yang harus diminta dan berapa harga yang harus dibayarkan kepada para petani untuk tanaman yang mereka hasilkan. Apalagi harga yang dibayarkan pun berfluktuasi mengikuti harga pasaran di Eropa dan setiap pengiriman hampir selalu dibayarkan dalam bentuk koin tembaga yang nilainya sering merosot karena terjadi inflasi terhadap koin perak. Di antara semua wilayah yang diterapkan sistem Tanam Paksa, terdapat perbedaan dampak yang sangat besar: di Pasuruan, para petani memperoleh keuntungan besar dari menanam tebu, tetapi di Demak, Rembang, dan

Cirebon, tanaman lain mengakibatkan para petani ke hampir kelaparan.

Sistem Tanam Paksa Pemerintah kolonial berjalan dengan cara yang jauh lebih boros daripada sistem kerja upahan (*free labour*) yang dipakai di perkebunan swasta. Akan tetapi, tanaman seperti kopi, tebu, dan nila yang diproduksi perkebunan swasta seringkali didiskriminasikan oleh Pemerintah yang berupaya untuk mencegah para pemilik perkebunan swasta untuk menyewa tanah dari penduduk pribumi. Pada 1856, hanya ada 608 orang Eropa non-pejabat Pemerintah yang bergerak di bidang perkebunan swasta di Pulau Jawa dari populasi masyarakat sipil Eropa di Pulau Jawa sebanyak dua puluh ribu orang. Istilah "cuma *partiklir*" (dia hanya orang swasta saja) menunjukkan tingkat diskriminasi sosial di antara masyarakat kolonial Belanda pada pertengahan abad ke-19.

Banyak penduduk Indo-Belanda, yang disebut *inlandsche kinderen* (anak kelahiran campuran pribumi), yang telah mencapai posisi terpandang dalam pemerintahan VOC pada abad ke-17 dan ke-18, sekarang mulai tertutup peluang mereka untuk mengecap pendidikan dan memegang jabatan Pemerintah (Sartono Kartodirdjo, 1973: 8). Pada era pasca-Pemerintah Hindia Belanda, yang berkuasa kembali pada 1816, apalagi sesudah Perang Jawa, semua kebijakan tergantung pada kehendak Gubernur Jenderal. Ia mengarahkan aliran investasi dan memberikan jabatan-jabatan penting kepada teman dan rekanan terdekatnya. Suasana pemerintahan pada zaman sistem Tanam Paksa mengingatkan kembali akan sifat monopolistik VOC, di mana Pemerintah Kolonial mengendalikan perkebunan melalui sistem Tanam Paksa, dan NHM—yang sepertiga sahamnya dimiliki sang Raja Belanda—mengambil porsi keuntungan terbesar dalam perdagangan luar negeri (*export trade*).

Beberapa upaya dilakukan untuk meningkatkan kualitas para pejabat Eropa, salah-satunya yaitu dengan mendirikan sekolah untuk insinyur dan pejabat sipil untuk Hindia Belanda di Delft—*Rijkinstelling voor Ingenieurs en Ambtenaren* (Sekolah Tinggi Negeri untuk Insinyur dan Pejabat Sipil)—pada 1842, tetapi reformasi birokrasi kolonial baru terjadi setelah 1860. Sebelumnya, meskipun jumlah pejabat Eropa sudah ditingkatkan, kualitas mereka seringkali sangat tidak memadai untuk menjalankan administrasi kolonial yang membutuhkan keterampilan linguistik dalam bahasa inti Nusantara (Melayu, Jawa, Sunda) dan pengetahuan ilmu sosial tentang masyarakat pribumi. Biasanya para pejabat yang dikirim ke daerah pedalaman di Pulau Jawa adalah orang-orang yang kurang berpendidikan dan miskin pengalaman tentang masyarakat pribumi (*inlander*). Selain itu, jumlah mereka masih terlalu sedikit untuk melayani kebutuhan warga setempat. Di Demak, misalnya, sebuah daerah yang berpenduduk 280.000 jiwa selama terjadi kelaparan pada 1849-1850, hanya ada satu kontrolir yang bertugas melayani kebutuhan seluruh distrik (*afdeeling*) tersebut.

Terlepas dari beberapa pengecualian—Douwes Dekker (Multatuli) dan Sicco Roorda van Eysinga (1825-1877) yang menjadi terkenal (Wertheim, 1968: 103-92) —pejabat kolonial dan manajer perkebunan Pemerintah tidak memiliki inisiatif untuk meringankan beban penduduk di daerah mereka. Ini dikarenakan gaji mereka dikaitkan dengan persentase tanaman ekspor yang dihasilkan di daerah mereka masing-masing. Jadi, seorang Residen dari daerah kaya tanaman ekspor seperti Pasuruan dapat melipatgandakan pendapatannya hanya dengan memaksa penduduk daerahnya untuk bekerja keras dan menghasikan lebih banyak hasil bumi untuk dijual di pasar internasional. Apalagi, peluang promosi jabatannya mungkin bergantung pada jumlah hasil bumi tersebut. Dalam hal-hal yang melibatkan kerja tanam paksa, para pejabat pun saling bersaing satu sama lain untuk mengesankan atasan mereka dengan melibatkan penduduk setempat dalam proyek pembangunan yang memboroskan waktu. Di antara proyek tersebut, bekerja membangun benteng Pemerintah adalah pekerjaan yang paling berat dan tidak bermanfaat. Pada akhirnya, hampir semua orang menderita akibat dari sistem pengawasan dan manajemen yang sama sekali tidak efisien.

Terlepas dari proyek infrastruktur militer dan sipil dari Pemerintah, para pejabat pribumi diberi wewenang untuk "hidup dari tanah" dengan mengumpulkan kontribusi dan layanan dari bawahannya untuk kepentingan mereka sendiri. Singkat kata, para Bupati dan pejabat Jawa rendahan diberi kesempatan untuk menghidupkan kembali segala macam pelanggaran yang pernah terjadi di zaman VOC (1602-1799). Dengan demikian, kepala desa terus menggelapkan sebagian besar hasil panen supaya mereka tidak terkena kewajiban membayar "pajak bumi" atas tanah pusakanya (tanah umum) desa. Mereka juga menggunakan jabatan mereka masing-masing untuk memperoleh "hibah" kecil dari penduduk setempat berupa uang, makanan, barang, dan tenaga kerja gratis. Seperti halnya yang dilakukan oleh atasan mereka, yaitu para Bupati, tetapi dalam skala yang jauh lebih besar. Ini dikarenakan Sistem Tanam Paksa (1830-1870) telah memulihkan berbagai hak istimewa yang sudah dipangkas oleh Daendels (1808-1811) dan Raffles (1811-1816).

Pemerintah bahkan, tampaknya secara terbuka, telah mendorong para Bupati untuk meningkatkan beban para penduduk lokal dengan mengizinkan mereka menerima hibah tanah, dan bukan gaji uang. Sistem ini berlaku antara 1832 dan 1867, waktu sistem Tanam Paksa mulai direformasi. Kebijakan yang dibuat oleh Raffles dan para Komisaris Jenderal dari Pemerintah Hindia-Belanda yang kembali berkuasa (1816-1818), yang bertujuan untuk membatasi ruang gerak Bupati untuk melakukan pemerasan, seperti dengan sengaja diabaikan. Semua permintaan Pemerintah menjadi semakin meningkat ketika melewati tangan pejabat

setempat sebab sudah jelas bahwa hibah tanah yang diberikan kepada para Bupati tidak cukup untuk membiayai gaya hidup mewah mereka. Dengan demikian, mereka didorong untuk melakukan praktik korupsi bukan karena mereka sendiri secara intrinsik korup—walaupun ada segelintir orang yang betul-betul jahat—tetapi untuk mempertahankan status dan reputasi sosial mereka. Dilema ini terletak di jantung "peristiwa Lebak" (*De zaak*-Lebak) (1856) di mana Douwes Dekker dicopot dari jabatannya sebagai Asisten-Residen (Van der Kroef, 1963: 39-44; dan lihat Bagian 1 di atas). Meskipun pengaduan berulang kali diajukan terhadap para Bupati, Pemerintah Kolonial lebih memilih untuk mengorbankan pejabat Belanda sendiri daripada memberikan sanksi kepada elite administratif pribumi. Karena itu, hampir tidak ada tindakan yang diambil untuk melindungi kesejahteraan penduduk lokal dari penindasan pejabat dari kaum mereka sendiri.

Sulit untuk menyimpulkan bahwa orang Jawa lebih menderita di bawah Sistem Tanam Paksa (1830-1870) dibandingkan periode sebelum Perang Jawa, karena dokumentasi tentang kondisi agraria sebelum 1830 sangat minim. Memang, menurut laporan kolonial Belanda, tidak ada pemberontakan yang berarti di Jawa selama periode 1830-1848 kecuali pemberontakan di Banten (Sartono Kartodirdjo, 1971: 51-69; 1973: 80-82; dan lihat Bagian 3 di bawah). Namun, ini tidak berarti bahwa kaum tani pada masa itu merasa puas. Gerakan-gerakan yang terjadi seringkali disebabkan karena tekanan sosial yang ekstrem, yang mana sebagian besar diakibatkan oleh pelaksanaan Sistem Tanam Paksa (1830-1870). Pulau Jawa secara tidak diragukan lagi tumbuh lebih makmur pada antara 1830 dan 1850, tetapi hanya sedikit bagian dari kemakmuran itu yang bisa dinikmati oleh penduduk pribumi. Pertumbuhan pertanian yang berkelanjutan dan peningkatan jumlah penduduk terjadi karena kesuburan alami Pulau Jawa dibandingkan implementasi Sistem Tanam Paksa (1830-1870).

Dampak Sistem Tanam Paksa (1830-1870) pada masyarakat Jawa

Meskipun mengalami kegagalan, Sistem Tanam Paksa (1830-1870) meninggalkan sebuah warisan yang jelas. Warisan ini sangat terasa pada struktur ekonomi dan karakter masyarakat Jawa. Perkembangan yang paling signifikan adalah pengangkatan Bupati sebagai pelayan setia rezim kolonial (Sutherland, 1979). Mereka dijadikan pejabat pribumi Pemerintah—priayi BB (*Binnenlands Bestuur* = administrasi dalam negeri)—yang dipuaskan dengan diberikan hak istimewa dan prestise sosial, tetapi kekuatan efektif mereka sangat dibatasi. Dengan kata lain, mereka dijadikan "adik laki-laki" Residen Belanda. Tetapi semakin rendah eselon pejabat Belanda, seperti pada tingkat Asisten-Residen atau kontrolir, semakin besar keputusan yang diambil *ambtenaar* Belandanya. Pemerintah banyak memberi perhatian

agar para Bupati tidak dapat mengandalkan terlalu banyak dukungan lokal: di Banten, misalnya, banyak lowongan administratif di tingkat kabupaten diberikan kepada pejabat yang datang dari luar wilayah Banten seperti Bandung dan Priangan. Meskipun prinsip pewarisan jabatan secara turun-temurun diam-diam diakui, para putra Bupati harus terlebih dahulu membuktikan kemampuan dan loyalitas mereka kepada Pemerintah sebelum mereka diangkat untuk menggantikan posisi ayahnya. Pada saat yang sama, budaya priayi yang sangat mementingkan status menjadi jauh lebih rumit dan semakin terpisah dari budaya akar rumput masyarakat desa, yaitu *wong cilik* Jawa (Sartono Kartodirdjo, 1972: 85-90).

Penerapan norma-norma birokrasi Barat dan konsep prestise baru pada akhirnya menjauhkan para elite priayi dari masyarakat umum. Peran mereka sebagai pemimpin tradisional masyarakat pedesaan dalam praktiknya pun dilepaskan. Sementara ketika pada waktu Perang Jawa, para Bupati berperan untuk menggalang dukungan masyarakat luas, selama periode 1830-1848 mereka tidak memegang peranan dalam pemberontakan lokal melawan pemerintah kolonial (Sartono Kartodirdjo, 1973: 82-83). Pemberontakan pada masa itu dipimpin oleh para pemimpin agama dan mistik lokal, yaitu para kiai, ulama, dan haji, yang lebih dekat dengan degup jantung dunia petani Jawa. Para pejabat priayi, yang termasuk di dalamnya pejabat desa yang bekerja untuk Pemerintah, menjadi semakin terasing karena hubungan mereka dengan para pemimpin rezim kolonial.

Walaupun belum ada sejarawan Indonesia yang melakukan penelitian yang layak masalah ini, tampaknya polarisasi antara para priayi dan pemimpin agama dari pesantren lokal menjadi semakin terasa di seluruh Pulau Jawa pada periode ini. Hal ini khususnya terjadi di Banten di mana ketaatan dan kekhususan agama adalah suatu hal yang biasa, meskipun masih ada beberapa orang Bupati yang menjaga hubungan dekat dengan para pemimpin agama setempat. Di daerah *mancanagara*—wilayah-wilayah di luar areal inti kerajaan Jawa tengah-selatan—yang baru saja dianeksasi pada pasca-Perang Jawa (1825-1830), polarisasi antara priayi dan kaum santri mungkin terlihat kurang jelas karena adanya ikatan emosional dengan budaya keraton dan kenyataan bahwa tanah inti *Vorstenlanden* tidak dilibatkan dalam Sistem Tanam Paksa (lihat Bagian 2). Namun, pada pertengahan abad ke-19, proses di mana peran para elite priayi sebagai pemimpin tradisional perlahan-lahan diubah menjadi pelayan Pemerintah Kolonial sudah berjalan di seluruh wilayah Pulau Jawa. Transformasi ini sebagian besar disebabkan oleh dampak pelaksanaan Sistem Tanam Paksa (1830-1870).

Di daerah pedesaan, Sistem Tanam Paksa (1830-1870) telah menyebabkan perubahan besar dalam karakter masyarakat. Di sini dampak penanaman tebu memiliki efek yang paling besar. Tidak seperti kopi yang bisa ditanam di areal "limbah" atau tanah kosong di lereng gunung, penanaman

tebu harus menggunakan lahan sawah irigasi dan perhatian yang konstan dari para petani. Karena biaya untuk mendirikan perkebunan gula di daerah-daerah yang sebelumnya tidak ditanami tebu cukup mahal, Pemerintah Hindia-Belanda memanfaatkan organisasi desa yang ada di kabupaten-kabupaten yang kaya sawah. Dengan demikian, tebu dimasukkan ke ekonomi desa dan penanamannya ditukar-nukar (rotasi) dengan beras. Karena kedua tanaman itu saling berhubungan secara simbiotik, semakin banyak sawah di desa tertentu, berarti semakin baik pula sistem irigasinya, maka semakin banyak tebu yang bisa ditanam, dan semakin banyak orang yang bisa digalang oleh kepala desa untuk menanamnya.

"Simbiosis" yang rapi ini memiliki dampak yang sangat serius: yang paling pertama terjadi adalah pencabutan hak-hak petani secara individu di tanah yang menjadi daerah kekuasaan komunal desa, yaitu "tanah pusaka". Proses ini secara aktif didorong oleh Pemerintah untuk meningkatkan penanaman tebu. Dan itu menyebabkan pemisahan kepemilikan tanah, terutama di daerah-daerah penanaman padi basah di Cirebon dan Jawa tengah-selatan. Dalam jangka panjang, pemasukan tanaman gula ke dalam ekonomi desa Jawa membentuk perkembangan ekonomi selanjutnya. Tapi penduduk desa Jawa tidak diubah oleh Sistem Tanam Paksa untuk menjadi buruh upahan, karena, meskipun ia mencurahkan sebagian waktunya untuk produksi gula, ia pada dasarnya tetap seorang petani padi.

Dengan demikian, tidak ada pergeseran penghuni desa dari daerah penanaman padi yang padat penduduk ke perkebunan di daerah terpencil, melainkan intensifikasi penanaman padi di areal sawah. Itu berdampak bagi pertumbuhan ekonomi di masa depan secara tidak menguntungkan bagi penduduk desa karena menyebabkan apa yang disebut oleh antropolog Amerika, Clifford Geertz (1926-2006), sebagai "involusi pertanian" (*Agricultural Involution*) (Geertz, 1963). Menghadapi tekanan dari pemerintah kolonial untuk menghasilkan lebih banyak gula, dan rasio tanah yang menurun untuk setiap penduduk desa ketika jumlah penduduk meningkat, petani Jawa merespons dengan bekerja lebih keras pada sawah yang ada untuk menghasilkan lebih banyak beras. Keuntungan per hektare yang dicapai melalui pertanian yang lebih intensif ini didistribusikan antara petani yang disebut *kuli sikep* yang mempunyai hak atas tanah komunitas atau tanah pusaka. Ini memungkinkan rumah tangga mereka tepat berada di atas garis kemiskinan. Tetapi pada dasarnya itu adalah proses yang menghancurkan petani sendiri: ini seperti menginjak-injak air (*treading water*) atau lari di tempat yang sama. Walaupun hasil per hektare sawah naik, hasil per kapita tetap statis (Geertz, 1963: 79).

Dengan demikian, Sistem Tanam Paksa (1830-1870) langsung bertanggung jawab atas kegagalan petani Jawa untuk merevolusionerkan sektor pertanian dan menyiapkannya untuk mendukung ekspansi industri. Orang

Jawa adalah bagian intrinsik dari ekonomi perkebunan Belanda yang menghasilkan tanaman untuk perdagangan internasional (*cash crops*), tetapi mereka tetap terpisah darinya. Ini mengakibatkan tidak ada tahap substitusi modal untuk tenaga kerja (*substitution of capital for labour*) terjadi kecuali di pabrik-pabrik gula (Burger, 1939: 149).

Sistem Tanam Paksa (1830-1870) juga membawa perubahan lain di desa di Jawa. Ini mengarah pada penguatan nyata posisi kepala desa yang menjadi penghubung penting antara para petani Jawa dan pejabat Eropa. Sang kepala desa sekarang bertanggung jawab atas berbagai tugas yang melibatkan pengorganisasian tenaga kerja di desa. Mereka juga mengawasi pengaturan sewa yang rumit ketika tanah komunal desa atau *tanah pusaka* diambil untuk melengkapi areal yang ditanam tebu dekat dengan pabrik gula. Dalam mengawasi sistem penyewaan tanah pusaka ini, tidak jarang kepala desa mendapat untung sendiri dengan meningkatkan kepemilikan tanahnya sendiri atau merebut tanah untuk pejabat yang lebih tinggi. Proses yang dipakai sebelum Perang Jawa di mana kepala desa telah dipilih oleh anggota tertua desa atau *kuli sikep* juga secara bertahap digantikan oleh praktik pengangkatan kepala desa langsung oleh Pemerintah. Ini merupakan pukulan berat bagi otonomi daerah. Meskipun Van den Bosch berpura-pura menghardik bahwa Sistem Tanam Paksa (1830-1870) mempertahankan secara utuh sistem desa lama, nyatanya dunia pedesaan Jawa mengalami perubahan mendasar dalam hal organisasi internalnya.

Memasukkan tanaman gula ke ekonomi desa Jawa membuka pintu untuk sebuah ekonomi uang yang berdasarkan transaksi uang daripada tukar-menukar barang. Transisi dari sistem *barter* ke ekonomi berbasis uang (*cash economy*) ini lebih nyata di distrik-distrik *mancanagara* (wilayah jauh dari tanah inti kerajaan) yang dianeksasi oleh Pemerintah Hindia Belanda pasca-Perang Jawa daripada daerah di pantai utara-timur Jawa yang sudah lama (sejak akhir abad ke-17) ada di bawah wewenang Belanda. Lebih banyak uang dibawa ke sirkulasi melalui ekonomi perdagangan selama periode Sistem Tanam Paksa (1830-1870) daripada sebelum Perang Jawa. Ini sebab petani pertama dibayar dengan uang koin (*gulden*) untuk tanaman yang mereka hasilkan, dan keduanya, setelah 1837, petani Jawa dan kepala desanya menerima *cash* melalui penyewaan tanah oleh pabrik gula. Pada 1834, hilangnya *specie* menunjukkan bahwa penduduk pedesaan mulai mengumpulkan tabungan dan pengeluaran untuk membeli tekstil yang diimpor dari Eropa meningkat tajam selama dekade pertama Sistem Tanam Paksa, yaitu 1830-40 (Burger, 1939: 141).

Meskipun banyak barang impor berasal dari negara asing yang bukan Belanda, Inggris pada khususnya, kenaikan barang-barang impor, terutama tekstil, juga mencerminkan pertumbuhan industri tenunan kapas di areal Belanda tenggara sekitar Twenthe di provinsi Overijssel. Ini sesuai dengan

rencana Van den Bosch yang telah berjanji untuk menyediakan *outlet* untuk ekspor Belanda di Jawa. Tetapi itu berdampak fatal kepada satu sektor vital dari industri lokal "tatanan lama" (*ancien régime*) Jawa, yaitu industri tenun lokal. Pada awal abad ke-19, industri tenunan kapas dan rami berada dalam kondisi yang berkembang pesat, dan sedang memperkuat perekonomian lokal di areal *mancanagara* barat (Banyumas dan Bagelen) di Jawa tengah-selatan. Kontraksi ini menandai sisi lain dari "involusi" ekonomi lokal pertanian Jawa pasca-Perang Jawa.

Di bidang lain, permulaan ekonomi perkebunan selama Sistem Tanam Paksa mendorong pertumbuhan pasar tenaga kerja bebas untuk penanaman dan memproses tebu. Bahkan sebelum Perang Jawa, terdapat sebuah kelas masyarakat penting, yaitu buruh tak bertanah yang disebut "bujang" atau "orang menumpang", yang banyak bekerja di pabrik-pabrik gula di sekitar Batavia dan di Ujung Timur Jawa (*Oosthoek*). Pasokan gula ke daerah lain selama Sistem Tanam Paksa (1830-1870) menciptakan peluang baru untuk para "bujang" tersebut dan menyebabkan peningkatan jumlah pekerja upahan yang berkelana. Dislokasi masyarakat Jawa yang disebabkan oleh Perang Jawa dan keinginan penduduk desa untuk melarikan diri dari ikatan kehidupan desa yang bersifat menindas juga berperan dalam mendesak orang Jawa untuk meninggalkan desa mereka untuk mencari pekerjaan di lain tempat. Pada 1855, lebih dari setengah tenaga kerja di pabrik-pabrik gula berasal dari tenaga kerja kontrak. Selain itu juga, sebagian besar layanan transportasi jalan umum dan kanal dipelihara dengan cara yang sama. Pada 1849, pembangunan pelabuhan dan sistem pertahanan di Surabaya hampir seluruhnya dilakukan oleh "bujang" dari Madura dan Ujung Timur Jawa (*Oosthoek*) (Burger, 1939: 144).

Buruh yang tak memiliki tanah (*landless labourers*) berbondong-bondong mencari pekerjaan di kota-kota pelabuhan atau pabrik-pabrik gula di Jawa Timur pada periode awal Sistem Tanam Paksa (1830-1870). Dan hal ini mengakibatkan pergerakan orang yang tak memiliki tanah, yang disebut "*wong numpang*", orang asing yang belum kawin yang tinggal di pekarangan atau rumah orang petani yang memiliki tanah (*kuli sikep*), dari pedesaan ke kota di Pulau Jawa pada paruh kedua abad ke-19. Namun demikian, orang "*numpang*" dan bujang tetap menjadi masyarakat marjinal dalam perekonomian di Jawa dan tidak pernah menjadi ujung tombak dari kaum tenaga kerja (*industrial workforce*) seperti halnya terjadi di negara-negara Eropa pada abad Revolusi Industri antara 1750 dan 1850. Sepanjang abad ke-19, orang Jawa yang tinggal di desa terus menjadi sumber tenaga kerja utama bagi perekonomian perkebunan Belanda dan sama sekali tidak ada upaya untuk mengubah mereka menjadi proletariat yang menghasilkan upah.

Reformasi Sistem Tanam Paksa antara 1848 dan 1870

Selama administrasi Gubernur Jenderal J. J. Rochussen (1845-1851) beberapa upaya telah dilakukan untuk mereformasi bagian-bagian terburuk dari Sistem Tanam Paksa (1830-1870) (Day, 1972: 309-342; Burger, 1939: 161-232). Peraturan untuk mengambil hanya seperlima dari tanah dari sawah dilaksanakan secara lebih ketat dan berbagai tanaman yang tidak menguntungkan Pemerintah Kolonial dan yang sangat menjadi beban bagi penduduk setempat pun berhenti ditanam. Di Demak, enam dari delapan kontrak tembakau dibatalkan dan upaya perbaikan saluran irigasi yang dilakukan berhasil meningkatkan produksi beras. Namun demikian, dekade ini masih berujung dengan bencana kelaparan di Pulau Jawa (1849-1850). Di Jawa tengah-selatan lebih dari 250.000 orang meninggal karena kelaparan. Bahkan situasi di Cirebon dan Grobogan lebih mengerikan lagi. Di sana penyalahgunaan pelayanan tenaga kerja rodi (*corvée*) oleh para Bupati telah mengakibatkan para petani Jawa tidak memiliki waktu yang cukup untuk menanam tanaman pangan seperti singkong, ubi, dan padi. Terlalu banyak sawah yang telah dialihkan untuk menanam tebu di Cirebon dan daerah lain, dan hal ini memperparah kurangnya pasokan makanan lokal. Kelaparan pada 1840-an dan pada 1858 dan 1861 menggarisbawahi kegagalan besar dalam penerapan Sistem Tanam Paksa (1830-1870).

Pada saat yang sama, terdapat tekanan yang semakin meningkat dari kalangan kaum liberal di Jawa untuk meningkatakan jumlah pabrik gula milik swasta dan untuk memperhatikan kebutuhan minimal penduduk Jawa, yang hampir sepenuhnya diabaikan selama periode 1830-1850. Keberhasilan menggunakan tenaga kerja kontrak, terutama di pabrik-pabrik gula dan di kota-kota pelabuhan, telah menunjukkan keunggulan sistem tenaga kerja upah (*free wage labour*) dibandingkan tenaga kerja rodi (*corvée labour*). Sejak sekitar 1849 terjadi kecenderungan untuk mengurangi penggunaan pekerja rodi dan diganti dengan pekerja upahan. Proses ini semakin meningkat pada dua dasawarsa terakhir diberlakukannya Sistem Tanam Paksa, yaitu 1850-1870 (Burger, 1939: 166-168). Semakin meningkatnya jumlah kontrak swasta untuk membangun pabrik gula, dan kesadaran bahwa keuntungan lebih besar dapat diperoleh dengan menggunakan sistem kontrak-kontrak swasta ini, telah menyebabkan meningkatnya arus pendatang baru dari Eropa. Jawa tidak lagi dianggap sebagai tempat untuk membuang sampah masyarakat dari Belanda. Dengan berkembangnya pengetahuan tentang proses bertani, semakin meningkat pula modal swasta yang diinvestasikan.

Memang, ada desakan dari para investor swasta untuk memperluas lahan untuk perdagangan internasional ke daerah kosong atau "limbah" di Jawa. Salah satu sebabnya adalah meningkatnya tekanan jumlah penduduk di daerah padat sawah di Jawa tengah-selatan. Seperti yang

sudah disebutkan di atas (Bagian 3), petak-petak tanah menjadi sangat terbatas akibat pengikisan hak-hak kepemilikan individu di bawah Sistem Tanam Paksa (1830-1870) sehingga para petani secara bergiliran menanam di sebidang tanah yang sangat kecil. Tuntutan para petani lokal akan jaminan kepemilikan yang lebih besar di tanah yang baru dibuka ini berjalan seiringan dengan meningkatnya kebutuhan modal swasta untuk membiayai skema irigasi di kabupaten-kabupaten.

Di Jawa terjadi tekanan dari kaum liberal untuk membuka Sistem Tanam Paksa (1830-1870) demi membebaskan perusahaan agar dapat memperoleh keuntungan besar yang terpengaruh oleh revolusi 1848 di Belanda. Hal ini menyebabkan pengunduran diri Jean Chrétien Baud sebagai menteri koloni dan munculnya faksi liberal di Parlemen Belanda (*States-General*) yang berjanji untuk mengakhiri Sistem Tanam Paksa dan monopoli Pemerintah di daerah koloni. Untuk pertama kalinya Parlemen Belanda bisa meneliti akuntansi dengan cermat dan mempersiapkan politik reformasi liberal. Sayangnya, untuk beberapa waktu setelah revolusi 1848, hanya ada sedikit kemajuan dalam upaya perubahan legislasi kolonial karena banyak deputi (wakil rakyat) di Belanda memiliki pengetahuan yang rendah tentang situasi di Pulau Jawa. Apalagi mereka sama sekali tidak tahu tentang cara kerja Sistem Tanam Paksa (1830-1870). Oleh karena Pulau Jawa selalu mengirim laba bersih (*batig slot*) ke Den Haag setiap tahunnya, deputi liberal di Belanda menyimpulkan bahwa masyarakat Jawa pastilah makmur. Sementara itu, negarawan Belanda terus dibuai oleh laporan-laporan yang mulus-mulus dari Jawa. Berita-berita ini, yang secara sarkastis dicap sebagai berita "*pour l'Europe*" (berita untuk Eropa), menutup-nutupi kondisi sesungguhnya di Jawa yang sedang melarat. Pada akhirnya, isu tentang reformasi mendasar Sistem Tanam Paksa seringkali diabaikan oleh para menteri di Belanda.

Namun, setelah 1848, informasi yang lebih akurat tentang urusan kolonial mulai dicetak di Jawa karena liberalisasi undang-undang pers di bawah administrasi Van Rochussen (1845-1851). Pemimpin di antara jurnal-jurnal yang memuat artikel tentang cara kerja Sistem Tanam Paksa (1830-1870) adalah *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië* (Berkala Hindia-Belanda), yang editornya, Wolter Robert Baron van Höevell (1812-1879), adalah seorang *predikant* (pastor), politisi, reformis, dan pengarang yang telah tinggal di Jawa selama lebih dari satu dekade (1838-1849) dan mengetahui kondisi setempat dengan baik. Ketika ia dikirim kembali ke Belanda karena politik liberalnya selama "kerusuhan" di Batavia (Revolusi Batavia) pada Mei 1848, ia memilikki peran penting dalam mengedepankan urusan kolonial dalam setiap perdebatan yang menyinggung isu-isu kolonial di Parlemen Belanda. Setelah menjabat sebagai anggota parlemen untuk Partai Liberal Belanda (1849-1862), ia menjadi anggota Dewan Negara

(*State Council*) (1862-1879) hingga kematiannya, dan selalu menggunakan posisi politiknya untuk terus mengkritik sistem kolonial Belanda. Dijuluki "kepala oposisi kolonial", ia adalah politisi Belanda pertama yang bisa berbicara dengan fasih menggunakan pengetahuannya yang luas tentang isu-isu kolonial. Multatuli juga mendapat ilham dari sang mantan predikat-cum-politisi liberal itu.

Pada 1854, prinsip liberal diabadikan dalam *Regeerings Reglement* (Peraturan/UUD Pemerintah) tentang pelaksanaan urusan kolonial, yang merupakan salah satu hasil dari Konstitusi 1848. Kejadian ini menghasilkan kebebasan pers yang lebih besar, penghapusan perbudakan, pendidikan lanjutan untuk orang Jawa, penyewaan tanah "limbah" untuk perkebunan Eropa, dan regulasi yang tepat untuk layanan tenaga kerja dan pajak bumi (*land-tax*). Walau ketentuan-ketentuan ini tidak segera ditindaklanjuti, mereka sangat membantu untuk membentuk opini tentang urusan kolonial antara pihak liberal dan konservatif di Parlemen (*States-General*) Belanda.

Pada 1859 di Brussels (pada 1860 di Amsterdam), Eduard Douwes Dekker menerbitkan novel otobiografinya, *Max Havelaar*, yang memiliki dampak yang begitu besar terhadap permasalahan kolonial di Belanda. Novel ini memperingatkan rakyat Belanda akan kenyataan masyarakat di Jawa pada tingkat emosional seperti apa yang dilakukan Van Höevell di bidang politik. Dekker memiliki satu tema, bahwa orang Jawa sedang ditindas atas nama raja, dan dia menggarisbawahi pesan ini dengan cemerlang dalam novelnya yang bergaya sarkastik dan romantis. Bukunya menyebabkan terjadinya kehebohan di Belanda—*een rilling door het land* (membuat seantero Negeri Belanda merinding)—dan menempatkan isu-isu kolonial di tengah panggung politik selama dasawarsa 1860-an sewaktu Sistem Tanam Paksa sedang direformasi. Meskipun ada terjadi kemunduran, kaum liberal berhasil meraih kemenangan mutlak pada 1870 ketika disahkannya Undang-Undang Agraria yang melindungi hak-hak kepemilikan orang Jawa dan mengizinkan penyewaan tanah jangka panjang bagi pihak swasta dari Eropa.

Sebenarnya jauh sebelum 1870, banyak aturan Tanam Paksa yang telah dihapus Pemerintah dan perusahaan swasta telah memegang peran penting dalam perdagangan internasional antara Negeri Belanda dengan Jawa (Burger, 1939: 162; Veth, 1898, II: 428). Beberapa kebijakan Pemerintah terus dilanjutkan, tetapi dalam segala aspek yang penting, prinsip liberal Du Bus de Gisignies dan para reformis awal sudah menang. Sementara perkembangan ini terjadi di Belanda, di 1860 banyak terjadi serangkaian perubahan yang tidak kalah pentingnya di Jawa. Mereka sejumlah serangan penting terhadap struktur hirarki masyarakat Jawa seperti yang diterapkan di bawah Sistem Tanam Paksa (1830-1870). Pada 1863, sebuah undang-undang baru melarang kontrak dengan kepala desa, dan untuk

selanjutnya semua perjanjian harus dibuat langsung dengan masing-masing petani. Aturan ini menghapus kesempatan bagi kepala desa dan banyak pejabat lokal lainnya untuk mengkorupsi kontrak pemerintah. Kemudian pada 1867, langkah yang lebih signifikan diambil dengan berakhirnya pembayaran berupa tanah kepada para pejabat dan pembatasan layanan pribadi kepada para pejabat, sebuah hak istimewa yang sampai saat itu terus disalahgunakan oleh para Bupati.

Dengan terjadinya pembatasan serentak terhadap tingkat layanan *corvée* (kerja rodi) dan penghapusan *Preangerstelsel* (Sistem Perkebunan Kopi di Priangan, Jawa Barat, pada zaman VOC) (1870), posisi para Bupati sebagai pengawas Sistem Tanam Paksa (1830-1870) pun berakhir. Meskipun mereka terus mendapat rasa hormat dari penduduk setempat, secara bertahap mereka kehilangan sebagian besar hak istimewa dan keuntungan yang mereka dapatkan di bawah Sistem Tanam Paksa (1830-1870). Sejak saat itu, metode birokrasi Eropa pun diterapkan dan ditanamkan di sekolah-sekolah baru untuk kaum priayi yang didirikan pada kuartal terakhir abad ke-19. Inilah yang disebut *Hoofden School* (Sekolah Pemimpin), yang pasca-1900 menjadi OSVIA (*Opleiding School voor Inlandsche Ambtenaren*), dan dibuka di tiga tempat di Jawa, yakni di Bandung, Magelang, dan Probolinggo untuk murid masing-masing dari Jawa Barat, Jawa Tengah, dan Jawa Timur. Setelah 1900, Provinsi Banten juga mempunyai cabang sendiri waktu OSVIA dibuka di Serang, pada saat yang sama cabang didirikan di Madiun dan Blitar. Dengan demikian proses kooptasi dan akulturasi elite priayi lama terjadi lebih jauh lagi, dan penduduk desa Jawa memiliki hubungan yang lebih dekat dengan pejabat Eropa melalui kegiatan para kontrolir.

Kesimpulan

Sistem Tanam Paksa (1830-1870) berupa sebuah periode yang sangat menentukan dalam sejarah modern Indonesia. Empat puluh tahun yang nyaris menjadi sistem perbudakan itu mengakibatkan dislokasi sosial, budaya, dan ekonomi mendasar masyarakat. Proses ini terjadi secara tidak merata dan pada tahap yang berbeda di berbagai bagian Jawa, tetapi pada akhir abad ini dislokasi sosial, budaya, dan ekonomi sudah terasa di mana-mana di seantero pulau dan telah memengaruhi semua kelas masyarakat.

Satu tema paling menonjol dalam masyarakat Jawa pada masa ini: tema involusi dan reaksi. Dalam urusan ekonomi, proses involusi menjadi sangat jelas selama periode Sistem Tanam Paksa, karena pada saat itulah petani Jawa tidak diikutsertakan dalam partisipasi nyata apa pun dalam pembangunan sebuah ekonomi modern untuk masa depan. Dia dilemparkan kembali ke organisasi desa yang lama dan harus menghadapi tekanan kepadatan penduduk yang terus meningkat dengan bekerja lebih keras di

lahan yang terus-menerus menjadi lebih kecil. Teknik pertanian menjadi lebih intensif, terutama dalam bidang penanaman padi, tetapi tidak ada kesempatan untuk memulai sebuah proses kapitalisasi pertanian, apalagi pergerakan penduduk dari pedesaan ke kota seperti terjadi di Eropa pada saat Revolusi Industri pada akhir abad ke-18 dan awal ke-19.

Terlepas dari janji perubahan kebijakan kolonial untuk memajukan kesejahteraan individu orang Jawa, hanya sedikit yang dilakukan dalam hal ini. Sebaliknya, petani Jawa secara bertahap menjadi lebih miskin sepanjang abad ke-19, dengan penurunan standar hidup yang sangat buruk pada paruh kedua (pasca-1885) "periode liberal" (1870-1900). Penghancuran penguasaan komunal, perubahan peran kepala desa dan restrukturisasi organisasi desa untuk mengatasi tuntutan sektor perkebunan Belanda semuanya berdampak buruk bagi petani Jawa. Petani Jawa mencoba menanggapi semua ini dengan bersekutu dengan para pemimpin agama (kiai, ulama) setempat yang menjadi elemen utama dalam berbagai pemberontakan pedesaan melawan Pemerintah Kolonial. Penting dalam hal ini bahwa selama Perang Jawa (1825-1930) justru daerah-daerah yang paling terpengaruh oleh dampak kebijakan kolonial, seperti Kedu dan Demak, yang merupakan tempat pergerakan gerakan rakyat paling luas melawan Belanda terutama di bulan-bulan pertama perang. Dalam istilah sosial, tema involusi dan reaksi bahkan lebih menonjol.

Pejabat yang paling penting, para bupati, yang mungkin bisa bertindak sebagai perantara dengan Pemerintah Kolonial dan rakyat pedesaaan dalam mengarahkan pembangunan masyarakat Jawa, dikooptasi oleh Pemerintah Kolonial dan kehilangan kontak yang nyata dengan massa penduduk. Budaya priayi menjadi olok-olok rumit dari nilai-nilai Jawa asli dan bercerai dari pengaruh kuat budaya pedesaan Jawa. Asosiasinya dengan budaya Melayu-Belanda membuat pemimpin lokal priayi dipandang rendah di mata massa orang Jawa dan dalam istilah politik penolakan ini diterjemahkan ke dalam sentimen antipriayi yang tersebar luas. Di sini para pemimpin agama di pedesaan muncul di garis depan sebagai oposisi paling gigih terhadap elite birokrasi pribumi. Tetapi pola kepemimpinan mereka sangat tradisional. Semua gerakan yang mereka pimpin memiliki cita-cita untuk memulihkan tatanan lama dan nilai-nilai tradisional, jadi sebuah pola kepimimpinan yang sangat reaksioner. Karena itu mereka sering bersekutu dengan elite lama keraton Banten, dan istana kesepuhan dan kanoman di Cirebon, dan para penguasa lokal yang mendambakan tujuan yang sama reaksioner—seperti di Banten membangkit kembali Keraton Banten yang dihapus Daendels pada November 1808. Perang Jawa adalah yang terakhir kali kaum bangsawan Jawa mengambil bagian dalam sebuah pemberontakan besar dari akar rumput masyarakat Jawa, tetapi tuan-tuan desa dan keluarga bangsawan yang miskin memainkan peran kecil dalam

beberapa pemberontakan terhadap Pemerintah Kolonial pasca-Perang Jawa.

Harapan agama dan kepercayaan milenaris berfungsi untuk memperkuat aspirasi konservatif rakyat kebanyakan dan memberikan daya tarik yang populer. Tema ortodoksi religius, yang berlangsung sepanjang abad ke-19, melengkapi harapan dan tradisi nativistik ini. Dengan demikian, antisipasi kedatangan Mahdi meningkatkan kepercayaan milenaris pada seorang pemimpin "Ratu Adil" seperti Diponegoro. Pada saat yang sama, tarekat Shatariyah telah menghidupkan kembali mistisisme Jawa. Baru pada awal abad ke-20, dengan munculnya gerakan reformasi Islam, Muhammadiyah (1912), sebuah dorongan berkembang dari dalam kaum Islam Jawa yang benar-benar memiliki implikasi modernistik. Namun, meski begitu perlawanan dari unsur-unsur agama konservatif di Jawa tetap sangat kuat.

Akhirnya, dalam bidang budaya, perkembangan artistik dan sastra juga ditandai oleh pendekatan konservatif dan berwawasan ke dalam. Konservatisme budaya tampaknya menjunjung tinggi penulis Jawa selama masa ekspansi kolonial, meskipun periode ini juga menyaksikan perkecambahan banyak perkembangan baru yang hanya mulai membuahkan hasil di abad ke-20 (Pigeaud, 1968-1980, I: 7-9). Dampak dominasi Barat dan pengaruh Islam yang lebih kuat dari Timur Tengah, semuanya memainkan peran dalam membentuk elemen-elemen budaya Jawa. Namun, perubahan-perubahan ini tidak dapat dengan jelas dilihat pada akhir abad ini. Pada pokoknya, abad ke-19 menyaksikan kemunduran ke dalam kekakuan dan reaksi di hadapan pengaruh Barat: perubahan ke dalam budaya dan masyarakat. Masih harus dilihat apakah konservatisme Jawa membawa benih integrasi dan pembangunan di dalam diri sendirinya.

Akhirnya, kita harus kembali ke awal pembicaraan ini, yaitu pertanyaan tentang "*soft power*" Indonesia. Hal ini secara langsung berkaitan dengan kemampuan orang Indonesia untuk menceritakan kisah tentang diri mereka sendiri agar cerita-cerita ini didengar dan dipahami secara global, dan ini fungsi pokok dari Museum Multatuli. Saat ini, kisah-kisah ini diceritakan hampir secara eksklusif oleh orang asing. Menurut sejarawan terkenal dunia dari Asia Tenggara, Tony Reid, sebanyak 90 persen dari semua artikel akademik dan monograf ilmiah tentang Indonesia yang diterbitkan di luar negeri ditulis oleh orang asing atau orang Indonesia yang memiliki kewarganegaraan asing (Reid, 2011). Jika benar, ini berarti Indonesia adalah salah satu negara—tentu saja dalam kelompok G20 ekonomi top dunia—yang paling tidak mampu menjelaskan dirinya sendiri kepada dunia luar. Situasi seperti itu tentu bukan sebuah pertanda baik bagi Republik ini. Bahkan jika McKinsey Global Institute pada bulan September 2012 memperkirakan bahwa ekonomi bahwa Indonesia akan meningkat dari ekonomi terbesar keenam belas menjadi ketujuh di dunia pada 2030

(MGI 2012) terbukti benar, Indonesia tetaplah bagaikan sebuah kapal tanpa kompas. Satu-satunya penangkal untuk menghindari kejadian ini adalah dengan mengindahkan Presiden pertama Indonesia, Sukarno (menjabat, 1945-1967), dan mengikuti kemerdekaan fisik dengan "dekolonisasi pikiran" yang menyeluruh.

Memang, jika Indonesia kontemporer gagal menangani korupsi endemik (korupsi yang terstruktur dan terlembaga yang diwariskan Orde Baru), maka ia tidak akan memiliki masa depan untuk menjadi negara modern. Kita hanya perlu merenungkan skandal e-KTP baru-baru ini di mana sang Ketua Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) Indonesia dan sejumlah anggota parlemen, gubernur provinsi, kroni-kroni bisnis yang terkait dengan Golkar dan antek-anteknya, menjarah kas negara hingga 2,3 triliun rupiah (US$1,5 miliar). Dalam sekejap, mereka membobol sebuah skema kartu identitas *online* nasional yang melibatkan sekitar 175 juta warga, yang berpotensial memperkuat keamanan negara untuk memperkaya diri. Seperti halnya dengan sang Bupati Sepuh Lebak, Karta Natanegara, pada pertengahan abad ke-19, mantan ketua DPR yang sekarang mendekam di bui di Bandung bersama antek-antek kriminalnya telah menorehkan luka yang mendalam bagi kepentingan publik. Dan kenyataan harus diakui secara umum. Museum Multatuli yang luar biasa ini dengan demikian akan memberikan sebuah pelayanan yang amat penting bagi masyarakat Indonesia. Pada khususnya, Museum ini bisa menjelaskan dampak sesungguhnya dari pembobolan kas negara oleh para politisi perampok di DPR dan kaitannya dengan Peristiwa Lebak yang terjadi 160 tahun yang lalu. [*]

Catatan Akhir

1. Bagian ini berdasarkan Day 1972:243-342; Burger 1939:117-60.

Bibliografi

A. Sumber Primer Terbitan

Sartono Kartodirjo (ed.) 1971. *Laporan Politik Tahun 1837 (Staatkundig Overzicht van Nederlandsch Indië, 1837)* Jakarta: Arsip Nasional.

____(ed.) 1973. *Ikhtisar keadaan politik Hindia-Belanda tahun 1839–1848.* Jakarta: Arsip Nasional.

B. Sumber Sekunder

Burger, D.H. 1939. *De Ontsluiting van Java's Binnenland voor het Wereld Verkeer.* Wageningen: Tjeenk Willink.

Day, Clive 1972. *The Policy and Administration of the Dutch in Java.* Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Geertz, Clifford 1963. *Agricultural Involution; The Processes of Ecological Change in Indonesia.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Kroef, Justus M. van der 1963. *The Dialectic of Colonial Indonesian History.* Amsterdam: Van der Peet.

MGI [McKinsey Global Institute] 2012. *The Archipelago Economy: Unleashing. Indonesia's Potential.* Downloaded 18 December 2012 at: www.mckinsey.com/.../McKinsey/.../The%20archipelago%20economy/ MGI_Unleashing_Indonesia_ potential_ Executive_Summary.ashx

Multatuli (Eduard Douwes Dekker) 1860. *Max Havelaar of de Koffij-Veilingen der Nederlandsche Handel-Maatschappij.* Amsterdam: De Ruyter.

____1878. *Ideën van Multatuli.* Amsterdam: G.L. Funke. Delapan jilid

Pigeaud, Th.G.Th. 1967-1980. *Literature of Java; Catalogue raisonné of Javanese manuscripts in the library of the University of Leiden and other public collections in the Netherlands.* The Hague, Leiden: Nijhoff. Empat jilid

Pradiptyo, R. 2013. "Does Corruption Pay? If so whom [sic] benefits the Most?" SSRN [Social Science Research Network] Working paper, UGM, Yogyakarta, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2107537 , accessed 23 February 2018.

Pramoedya Ananta Toer 1980. *Bumi Manusia.* Jakarta: Hasta Mitra.

Reid, Tony 2011. "Indonesia dan Dunia sesudah 66 Tahun", *Tempo* (Indonesian edition), 14–20 November.

Sartono Kartodirdjo 1972. "Agrarian Radicalism in Java", dalam Claire Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*, hlm.71-125. Ithaca: Cornell University Press.

____1973. *Protest Movements in Rural Java; A Study in Agrarian Unrest in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries.* Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Sutherland, Heather 1979. *The Making of a Bureaucratic Elite; The colonial transformation of the Javanese priayi.* Singapore: Heinemann Educational Books (Asia).

Veth, P.J. 1898. *Java. Geographisch, Ethnologisch, Historisch.* Jilid 2. Edisi Kedua Haarlem: Erven F. Bohn.

Wertheim, W.F. 1968. "De geest van het Oostindisch gouvernement honderd jaar geleden", dalam Wertheim, W.R. dan Hetty Wertheim-Gijse Weeninck (eds.), *Ketters en kwezels, regenten en rebellen.* Drachten: Laverman.

Mendua di Hindia Belanda: Ambivalensi dalam Novel *Max Havelaar* Karya Multatuli

Yusri Fajar
Fakultas Ilmu Budaya
Universitas Brawijaya

Multatuli dengan Max Havelaar-nya makin lama makin nampak sebagai tokoh yang makin susut sosok kepribadiannya di ufuk sejarah yang berteriak sia-sia di tengah padang pasir yang tak memantulkan kembali kumandang suaranya.
(Subagio Sastrowardoyo, 1988: 9)

Pendahuluan

Sejak novel *Max Havelaar (MH)* terbit dalam bahasa Belanda pada 1860 dan kemudian beredar luas dalam berbagai bahasa lain, para pemerhati jagat sastra seperti pembaca, peneliti, akademisi, dan kritikus sastra telah secara luas mengkaji novel karya Multatuli tersebut dengan sudut pandang berbeda-beda. Dalam pandangan sebagian pemerhati, MH diposisikan sebagai novel antikolonial karena dianggap menarasikan sistem kolonial di Hindia Belanda yang melahirkan penindasan dan eksploitasi warga pribumi. Dalam pandangan Ashcroft, Griffiths dan Tifflin, antikolonialisme menekankan penolakan pada kekuasaan kolonial (2001: 14). Mengacu pada konsep ini, anggapan bahwa novel MH adalah karya sastra antikolonial

cenderung problematis. Zook berargumentasi bahwa novel MH bukanlah karya antikolonial karena Multatuli tidak mengkritisi kekuasaan kolonial Belanda dan sistem eksploitatif yang dijalankannya, namun hanya menyuarakan bahwa kekuasaan kolonial itu menolak untuk menggerakkan kekuasaannya untuk melindungi orang-orang pribumi dari eksploitasi yang dilakukan oleh elite pribumi (2006: 1170-1173). Namun, pendapat Zook ini terkesan menyerang Multatuli secara personal karena didukung oleh argumentasi bahwa narasi Multatuli tentang penindasan itu lebih didasarkan pada kekecewaan Multatuli, sebagai asisten residen, karena dia gagal meraih jabatan lebih tinggi dan juga ketidakmampuannya dalam memperoleh "*bargaining position*" di depan Residen dan Gubernur Jenderal Belanda. Zook tidak menunjukkan narasi Multatuli dalam novel MH yang justru berlawanan dengan semangat antikolonialisme.

Ketidaksetujuan pada MH yang dianggap sebagai novel antikolonial juga ditunjukkan oleh Dewi dalam artikelnya *Max Havelaar dan Citra Antikolonial: Sebuah Tinjauan Poskolonial*, yang dengan perspektif fokalisasi dan orientalisme berargumentasi bahwa pada dasarnya Drogstoppel dan Mulatuli memiliki pandangan yang sama yaitu menyetujui pemerintahan kolonial Belanda tetap bercokol di Hindia Belanda. Oleh karena itu, MH dianggap belum menentang Belanda dan masih terkooptasi konstruksi orientalisme mengenai timur yang secara peradaban dinilai tertinggal dari Barat. Dewi juga mengkritisi MH yang tidak memberikan kesempatan pada orang-orang Jawa yang tertindas untuk berbicara menyuarakan suaranya sendiri. Di sisi lain, Dewi mengakui narasi protes atas ketidakadilan dan kesewenang-wenangan yang dilakukan elite lokal tercermin dalam MH, yang memberi kesan sebagai novel kritik atas kesalahan urus dalam menangani pemerintahan (2008). Terkait ketidaksepakatannya tentang MH sebagai novel antikolonial, Dewi tidak menyajikan data-data krusial dari novel MH yang terkait dengan tindakan dan gerakan Max Havelaar yang justru melegitimasi eksistensi Belanda dan meredam perlawanan pribumi. MH memang secara luas dipandang sebagai karya Multatuli, seorang dari pihak penjajah Belanda, yang justru mengkritisi kebijakan Belanda. Meskipun demikian, Faruk menuturkan bahwa daya kritis pihak Belanda terhadap ekspoitasi kolonial itu bukan semata ditunjukkan oleh Multatuli. Eksploitasi Hindia Belanda juga dikritisi oleh orang-orang Belanda lainnya yang berafiliasi dengan berbagai kekuatan politik di Belanda seperti Van Daventer, pemimpin sosial demokrat yang pada 1899 menyuarakan kesengsaraan rakyat Hindia Belanda yang menjadi "hutang kehormatan" yang harus dibayar (2007: 2018).

Selain muatan novel MH yang dikritisi sebagai karya yang dilematis jika dianggap novel antikolonial, posisi Multatuli sebagai pengarang juga dipertanyakan. Proses penciptaan novel MH tak bisa dilepaskan dari

pengalaman Eduard Douwes Dekker ketika menjabat sebagai Asisten Residen Lebak. Berdasarkan surat pengangkatannnya, Dekker menduduki jabatan Asisten Residen Lebak tertanggal 4 Januari 1856 (Hermans, 1988: 39). Masa tugasnya berakhir pada 29 Maret 1856. Multatuli tetap merepresentasikan seorang Belanda yang jauh dari pengalaman budaya di Indonesia sehingga konstruksi Multatuli tentang adat istiadat dan wewenang pemimpin tradisional di Hindia Belanda tidak dapat diterima sepenuhnya. Lebih jauh, novel MH dianggap menggambarkan penindasan yang dilakukan Bupati Lebak, Karta Nata Negara, secara sepihak karena dinarasikan dari sudut pandang subjektif pengarangnya. Oleh karena itu, narasi itu dianggap sebagai pembelaaan diri. Sementara itu, kasus personal Eduard Douwes Dekker, seperti penyalahgunaan keuangan negara ketika dia menjadi pejabat di Natal juga membuat Dekker secara pribadi dianggap bermasalah (Sastrowardoyo, 1988: 7-8; 1990: 40-41). Pandangan Subagio Sastrowardoyo, dalam beberapa bagian, berkorelasi dengan pandangan Edward Said yang menegaskan bahwa pandangan Barat atas Timur berpotensi mengalami distorsi (2003). Namun, pendapat Subagio Sastrowardoyo tersebut tak bisa dilepaskan dari posisi dirinya sebagai orang Indonesia yang menganggap bahwa orang-orang pribumi memiliki pengetahuan dan pengalaman tentang negerinya sendiri daripada orang-orang Belanda. Terlepas dari berbagai pandangan dan kritik ini, pengaruh Multatuli dan novel MH hingga sekarang masih kita lihat. Salverda berargumentasi bahwa pengaruh kuat Multatuli dan karyanya hingga kini tercermin dari adanya jurnal, ensiklopedia, museum, dan juga patung Multatuli, serta pembuatan film atas novelnya (2005).

Beberapa kajian dan pandangan di atas telah mengkritisi konstruksi MH yang dianggap sebagai novel antikolonial dan sekaligus mempertanyakan citra Multatuli sebagai salah satu inspirator antikolonialisme, namun belum secara komprehensif menggambarkan ambivalensi atau kontradiksi Max Havelaar yang tercermin dalam tindakan dan ucapan-ucapannya, sehingga artikel ini akan fokus untuk mengkaji ambivalensi ini, yang terfokus pada posisi Max Havelaar yang di satu sisi ternyata tetap melegitimasi eksistensi penjajahan Belanda, termasuk menguatkan narasi superioritas Belanda, dan meredam perlawanan orang-orang pribumi, tetapi di sisi lain dia mencitrakan diri sebagai tokoh yang mengkitisi penindasan pribumi dan mengonstruksi superioritas orang-orang pribumi dan ruang geografis di mana mereka tinggal. Narator-narator dalam novel MH adalah orang-orang Eropa, sebagaimana narator-narator dalam kumpulan cerita pendek (pasca) kolonial Indonesia mutakhir *Semua untuk Hindia* (2014) karya Iksaka Banu, yang memungkinkan melihat bagaimana mereka memandang orang-orang pribumi dan wilayah Hindia Belanda serta memandang diri mereka. Pusat narasi novel MH yang berada pada ucapan dan sepak terjang tokoh Max

Havelaar juga memungkinkan untuk melihat bagaimana kiprahnya secara nyata di tengah kemiskinan masyarakat Lebak secara khusus dan Banten secara luas.

Posisi Max Havelaar yang ambivalen, yang berada di ruang antara (*in between space*), tak bisa dilepaskan dari posisinya sebagai Asisten Residen Lebak yang merepresentasikan kepentingan birokrasi penjajah Belanda dan posisinya di ruang (Lebak dengan kemiskinan dan problematika eksploitatif di dalamnya) di mana dia terlecut kesadaran kemanusiannya hingga ingin menentang ketidakadilan. Identitas Max Havelaar sebagai orang Belanda yang dipekerjakan di Hindia Belanda demi kepentingan besar penjajah Belanda terkonstruksi secara dinamis karena fenomena-fenomena eksploitatif yang terjadi di koloni dan relasi kuasa yang memosisikan dirinya dalam tegangan-tegangan tidak hanya dengan pimpinan Belanda namun juga para elite lokal pribumi.

Ambivalensi, yang dalam kajian psikoanalisis dipahami sebagai sesuatu yang kontradiktif antara keinginan atas sesuatu dan keinginan berlawanan atas sesuatu itu, dalam kajian pascakolonial berhubungan dengan bagaimana wacana kolonial berkorelasi dengan subjek kolonial karena keduanya mungkin berpotensi eksploitatif dan bersifat memberi perhatian/bantuan dalam waktu bersamaan. Dalam pendapat Homi Bhabha, baik subjek penjajah dan terjajah terlibat dalam ambivalensi wacana kolonial, yang berkorelasi dengan konsep hibriditas karena ambivalensi mendekonstruksi otoritas dari posisi kekuasaannya dan ketika otoritas itu diletakkan dalam konteks kolonial, otoritas itu akan dipengaruhi oleh budaya-budaya lain (Ashcroft, Griffiths dan Tifflin, 2001: 11-12). Otoritas yang dimiliki oleh Max Havelaar sebagai Asisten Residen Lebak dan pejabat di Padang serta Natal misalnya, dalam praktiknya dipengaruhi oleh situasi sosial ekonomi dan budaya serta politik yang melingkupi otoritas yang dimilikinya. Max Havelaar berada dalam persinggungan dan pergulatan kepentingan penjajah Belanda yang eksploitatif di satu sisi dan kepekaan sosial humanisnya terkait fenomena kemiskinan dan penindasan masyarakat pribumi di sisi lain.

Legitimasi Kekuasaan dan Konstruksi Citra Kolonial Belanda

Novel MH menggetarkan publik Belanda termasuk di sekolah-sekolah. Istilah "getaran" dari efek novel Multatuli ini digunakan oleh anggota Dewan Liberal Ds. Van Hoevell, yang berbicara dalam Majelis Rendah di Belanda pada 25 September 1860. Narasi Multatuli dalam novel tersebut memengaruhi publik Belanda karena sebelumnya dalam pidato kerajaan Belanda dituturkan "keadaan di daerah-daerah seberang lautan serba memuaskan" (Hermans, 1988:89). Namun demikian, membaca novel MH secara parsial, hanya pada bagian keberpihakannya pada orang-orang

tertindas di Lebak dengan menyusun laporan pada residen dan keinginan menghadap Gubernur Jenderal, berpotensi menegasikan narasi tentang peran penting Max Havelaar dalam meredam perlawanan masyarakat pribumi. Padahal, resistensi kaum terjajah merupakan gerakan yang menjadi penanda antikolonialisme, sebagaimana dinyatakan Ashcroft, Griffiths dan Tifflin bahwa penentangan pada penjajahan ditandai dengan gerakan politis orang-orang terjajah terhadap ideologi dan praktik penjajahan (2001: 14). Sementara Loomba menekankan bahwa berbagai perjuangan antikolonial harus menghasilkan identitas-identitas baru yang kuat bagi rakyat terjajah… (2003: 240). Oleh karena itu, tindakan Max Havelaar dalam menghentikan perlawanan penduduk pribumi, seperti ketika dia bertugas di Ambon dan di Sumatra, justru berlawanan dengan spirit antikolonial warga pribumi untuk bebas dari penjajahan. Penghentian perlawanan berarti melemahkan kekuatan baik dari aspek psikologis maupun gerakan.

> Sebelum perjalanan ke Eropa, Havelaar menjadi Asisten Residen di Ambon. Di sana, dia harus berjuang menghadapi banyak kesulitan karena penduduk pulau itu sedang bergolak dan memberontak akibat banyaknya tindakan buruk yang dilakukan belakangan ini. Dengan susah payah, Havelaar berhasil meredam semangat perlawanan itu, tapi merasa jengkel dengan sedikitnya bantuan yang diberikan oleh pemerintah kepadanya, dan merasa sedih melihat pemerintahan buruk yang sudah beradad-abad mengurangi jumlah penduduk dan merusak kepulauan Maluku yang indah… (Multatuli, 2019: 140).

Usaha Max Havelaar untuk memadamkan semangat perlawanan pribumi pada kolonial Belanda menjadi bukti bahwa dia masih menjadi bagian hegemoni penjajah. Padahal, pemberontakan itu dilakukan oleh orang-orang pribumi karena perlakuan buruk dari pemerintah. Ambiguitas seorang Max Havelaar bisa dilihat ketika dalam waktu bersamaan dia meredam perlawanan pribumi (berada pada pihak Belanda) sekaligus merasa jengkel pada pemerintahan yang buruk (seperti membela rakyat pribumi dari sistem pemerintahan yang eksploitatif). Tindakannya meredam perjuangan pribumi kontraproduktif dengan usaha penegakan kedaulatan sebuah wilayah dan kebebasan dari cengkeraman penjajah. Dia hanya bisa menyampaikan keprihatinannya tanpa tindakan nyata untuk membebaskan orang-orang pribumi. Jika dia memiliki komitmen yang besar dan nyata pada perubahan, mestinya dia berada dalam barisan perlawanan atau pemberontakan itu. Tindakan Max Havelaar dalam meredam perlawanan tidak hanya dilakukan ketika dia bertugas di Ambon, namun juga di Sumatra sebagaimana narasi yang disampaikannya, "…aku selalu berjuang jauh dari kantorku untuk menghadapi ketidakpuasan penduduk yang siap memberontak kapan saja, sehingga dia sendiri pun memujiku sebagai orang "pemberani"…" (Multatuli, 2019: 255). Tindakan dan sikap Max Havelaar ini tak bisa dipisahkan dari posisinya sebagai bagian dari

struktur birokrasi pemerintah kolonial. Jika dia menolak perintah atasan untuk meredam atau mengatasi perlawanan dan ketidakpuasan penduduk pribumi, dia bisa terancam kehilangan jabatannya. Ambivalensi sikap dan tindakan Max Havelaar sungguh ironis terkait dengan peredaman ketidakpuasan penduduk di atas, karena di bagian lain, ketika dia berada di Lebak dia menyuarakan dan merefleksikan kemungkinan adanya penyampaian kemarahan bahkan revolusi yang dilakukan orang-orang pribumi jika ketidakadilan terus terjadi (Multatuli, 2019: 307).

Max Havelaar jelas menjunjung tinggi kekuasaan Belanda di atas koloninya. Bagi Max Havelaar, Belanda dan rajanya adalah pusat (*centre*) tempat di mana orang-orang terjajah (*periphery*) harus memberikan perhatian dan mengorbankan apa yang mereka punya untuk kekuasaan dan kejayaan imperialis. Wacana yang disampaikan Max Havelaar ini makin mengonstruksi sentralitas dan superioritas Belanda.

> Para Pemimpin Lebak! Kita semua melayani Raja Belanda. Namun Raja yang adil itu, yang menghendaki agar kita melaksanakan tugas kita, berada jauh dari sini. Tiga puluh kali ribuan jiwa, bahkan lebih, berada di bawah pemerintahannya, tapi dia tidak bisa berada di dekat semua orang yang bergantung pada kehendaknya. Gubernur Jenderal yang berada di Buitenzorg itu adil dan menghendaki semua orang untuk melaksanakan tugas mereka. (Multatuli, 2019: 162-163).

Pidato Max Havelaar merepresentasikan kekuasaan dan kepentingan Belanda. Max Havelaar juga mengonstruksi citra "adil" pada diri raja dan Gubernur Jenderal Belanda. Bagaimana mungkin raja dan Gubernur Jenderal dari negeri yang mempraktikkan penjajahan dan berbagai eksploitasi di dalamnya masih dipandang layak menyandang julukan "adil"? Konstruksi citra adil, citra superior, pimpinan kolonial Belanda menunjukkan bagaimana MH melegitimasi kedudukan dan sifatnya. Pidato Max Havelaar di atas jelas juga menunjukkan bagaimana Max Havelaar menggiring para pemimpin Lebak dan kawulanya untuk berkorban demi Raja Belanda. Kata "melayani" dalam pidato di atas berarti memenuhi dan menjalankan perintah raja. Kalimat "Kita semua melayani Raja Belanda" juga mengandung makna bahwa sistem dan semua orang di Hindia Belanda harus digerakkan untuk kepentingan Raja Belanda yang tentu saja menjadi simbol kekuasaan sekaligus hegemoni Belanda. Dalam narasi yang disampaikan Stern, Mulatuli menuliskan, "Orang Jawa adalah warga negara Belanda. Raja Belanda adalah raja mereka," (2019: 80). Max Havelaar tetaplah menjadi bagian dari mata rantai sistem kolonial itu, termasuk dalam soal pajak, meskipun dia ingin pajak itu dikelola dengan benar. Kepada Verbrugge, pengawas yang tak bisa menunjukkan kekritisannya, Max Havelaar berkata, "Kini, kau mengerti mengapa aku menyuruh pemungut pajak untuk langsung membayarkan uang itu." (Multatuli, 2019: 178). Meskipun Max Havelaar berharap tidak terjadi penyelewenangan

pajak, namun penarikan pajak yang eksploitatif tetap memberatkan dan membuat rakyat miskin.

Max Havelaar juga menunjukkan posisi ambivalennya bahwa di satu sisi dia tak bisa mengkhianati pemerintah dan di sisi yang lain dia berkeinginan memperjuangankan nasib orang-orang pribumi. Dengan mengatakan tak mau mengkhianati pemerintah, Max Havelaar masih menunjukkan penghormatan dan kesetiaannya.

> Saya juga tidak bisa mengkhianati pemerintah. Saya tidak bisa mengatakan kepada orang-orang yang Malang ini, "Pergilah menderita, karena menurut *kehendak* pemerintah kalian harus mengalami pemerasan." Saya tidak bisa mengakui ketidakberdayaan saya, karena itu sama saja dengan mengakui aib dan ketidakapatutan para penasehat Gubernur Jenderal.
> Inilah Jawaban Saya
>
> "Saya tidak bisa membantu kalian secara langsung, tapi saya akan pergi ke Batavia. Saya akan bicara dengan Gubernur mengenai kesengsaraan kalian. Beliau adil dan akan membantu kalian. Sekarang pulanglah dengan tenang. Jangan melawan. Jangan pindah tunggulah dengan sabar. Saya rasa… saya harap… keadilan akan ditegakkan.
>
> Jadi, karena merasa malu dengan pelanggaran janji saya untuk menolong, saya hendak menyelaraskan gagasan saya dengan kewajiban saya terhadap pemerintah—*yang masih membayar saya sampai bulan ini…* (Multatuli, 2019: 454).

Dengan menyatakan tidak berdaya (meskipun dia tidak bisa mengakuinya), Max Havelaar pada dasarnya menyadari keterbatasan dan ketidakmampuannya berbuat banyak untuk membantu orang-orang pribumi. Adalah hal yang ironis bahwa Max Havelaar menginginkan keadilan bagi orang-orang pribumi namun dia melarang mereka untuk melakukan perlawanan. Max Havelaar juga tak bisa berbuat lebih keras kepada pemerintah Belanda yang membayarnya.

Melalui pandangan Stern, kita juga bisa menemukan bagaimana novel MH mengonstruksi citra "pahlawan" pada Daendels yang telah membangun infrastruktur untuk kepentingan Belanda melalui eksploitasi sumber daya manusia pribumi.

> Jalan militer yang bercabang banyak, yang dibangun oleh Marsekal Daendels dengan mengorbankan banyak orang, benar-benar sebuah mahakarya. Dan kau akan takjub dengan energi lelaki itu yang, tanpa menghiraukan banyak rintangan dari lawan-lawan yang dengki di tanah airnya, berani menghadapi ketidaksukaan penduduk, ketidakpuasan kepala desa, dan berhasil menyelesaikan tugas yang, bahkan sekarang pun, menimbulkan kekaguman semua pelancong (Multatuli, 2019: 74).

Narasi di atas jelas terkesan membenarkan kerja paksa yang mengorbankan nyawa orang-orang pribumi. Eksploitasi sumber daya manusia pribumi justru tidak dikritisi. Sebaliknya, figur Daendels justru diagung-

agungkan, dicitrakan positif dan heroik karena telah berani berhadapan dengan resistensi penduduk pribumi.

Di bagian pidato Max Havelaar yang lain, kita bisa menemukan bagaimana Max Havelaar mengonstruksi dirinya sebagai piranti kekuasaan kolonial dengan dalih sebagai "kakak" yang perlu membantu "adik" (yang terjajah).

> Saya dikirim kemari untuk menjadi teman kalian, menjadi kakak kalian. Bukankah *kalian* harus memperingatkan adik kalian seandainya melihat harimau di jalanan yang hendak dilaluinya? (Multatuli, 2019: 152).

Ambivalensi Max Havelaar tampak dalam pidatonya di atas. Di satu sisi dia bermaksud memosisikan diri secara "egaliter" sebagai teman, namun di sisi yang lain dia mengartikulasikan relasi hirarkis kakak-adik, yang dalam praktik pemerintahan Belanda di Hindia Belanda berkaitan dengan relasi antara pemimpin Belanda dan pimimpin pribumi. Frase "harus memperingatkan adik" mencerminkan relasi problematis, yang justru menegaskan posisi superior kakak. Kuasa "kakak" dalam sistem kolonial lebih kuat dan berpotensi hegemonik. Dengan menegaskan sejak awal identitasnya sebagai kakak, Max Havelaar telah membangun kesan superiornya sebagai bagian dari kolonialis Belanda. Pertanyaannya, apakah Max Havelaar mampu secara nyata melalui tindakannya mencegah praktik-praktik penjajahan baik oleh Belanda maupun oleh elite pribumi? Apa yang dilakukan Max Havelaar baru sebatas membuat laporan dan dia gagal meyakinkan residen dan Gubernur Jenderal.

Sikap ambigu Max Havelaar juga tercermin dari pemahamannya atas kemiskinan masyarakat Lebak. Dia menyadari kemiskinan di depan matanya namun dia justru menunjukkan kegembiraannya yang dia legitimasi dengan semacam khotbah yang dikesankan religius.

> Saya tahu penduduk kalian miskin, dan karenanya saya bergembira dengan sepenuh jiwa.
>
> Karena saya tahu, Tuhan mencintai orang miskin, dan Dia melimpahkan kekayaan kepada mereka yang hendak diujinya. Tapi kepada orang miskin, Dia mengutus semua orang yang menyampaikan firman-Nya, sehingga mereka bisa bangkit di tengah penderitaan mereka…
>
> Tidakkah saya merasa gembira, ketika mengulurkan tangan kepada mereka yang terjatuh ke parit dan memberikan tongkat kepada mereka yang hendak mendaki gunung? Tidakkah hati saya melonjak gembira ketika melihat bahwa saya telah dipilih di antara banyak orang untuk mengubah keluhan menjadi doa dan ratapan menjadi syukur? (Multatuli, 2019: 154-155).

Alasan kegembiraan Max Havelaar dalam melihat kemiskinan adalah alasan religius dan mengesankan dia sebagai penyampai firman yang akan

menolong orang-orang miskin itu. Padahal kemiskinan perlu diperangi dengan tindakan nyata, seperti melalui pengembalian hak-hak para petani untuk menggarap sawahnya secara leluasa. Kegembiraan Max Havelaar yang menganggap dirinya dipilih untuk mengubah keluhan menjadi doa adalah kegembiraan salah kaprah. Pidatonya seperti terdengar mulia, namun dalam waktu bersamaan seperti menjanjikan harapan tanpa kejelasan. Kemiskinan tak bisa dihilangkan hanya dengan doa dan hanya melalui laporan tentang kemiskinan tanpa tindakan dan praktik pengentasan kemiskinan yang nyata dan melawan mereka yang melanggengkan kemiskinan.

Dan lihatlah bagaimana Max Havelaar turut serta memanggungkan kemewahan di tengah kemiskinan rakyat Lebak yang ingin dibelanya.

> Residen dan Havelaar, dengan pakaian berkilau emas dan perak, tapi dengan gerakan yang agak terhambat oleh pedang mereka sendiri, melangkah memasuki kereta dan berangkat ke gedung Bupati. Di sana mereka disambut dengan musik gong, gamelan dan segala jenis instrumen petik (Multatuli, 2019: 136).

Dengan berpakaian glamor, berkilau emas, Max Havelaar telah mengonstruksi citra dirinya sebagai representasi penjajah Belanda yang berada dalam posisi superior di atas penderitaan rakyat Lebak. Max Havelaar tak menunjukkan kepekaan sosialnya. Pidato-pidatonya yang menunjukkan itikad personalnya untuk menentang ketidakadilan dan keinginan untuk menaikkan derajat masyarakat Lebak tidak diikuti dengan aktualisasi diri dan konstruksi identitas yang pro-rakyat pribumi. Apa yang dipraktikannya itu juga berlawanan dengan kritiknya atas para pejabat Kabupaten Priangan yang terbiasa memamerkan kemewahannya.

Novel MH di beberapa bagian juga begitu jelas berusaha mengonstruksi kebaikan dan ketulusan hati Max Havelaar serta menggunakan narasi yang cenderung hiperbola untuk menolak anggapan bahwa kebaikan itu dipamerkan, sebagaimana narasi-narasi yang disampaikan oleh Stern.

> Aku tidak akan membela kecerdikan dan kepintaran Havelaar... tapi bagaimana dengan hatinya? ... Apakah Havelaar memamerkan diri ketika, di Natal, dia melompat ke muara sungai menyusul seekor anjing (namanya Sappho), karena khawatir makhluk muda itu belum cukup pandai berenang untuk meloloskan diri dari ikan hiu yang begitu banyak jumlahnya di sana? ... Aku memanggil kalian untuk bersaksi mengenai hati Havelaar, wahai kalian semua yang telah mengenalnya! (Multatuli, 2019: 311).

Narasi Stern di atas mengonstruksi Max Havelaar sebagai figur yang bercitra baik. Dengan pencitraan itu, Max Havelaar diharapkan mendapatkan pembelaan dan dukungan terkait dengan sikap, tindakan, dan keputusannya. Narasi-narasi yang menempatkan Max Havelaar sebagai tokoh utama yang ingin diakui melalui penuturan Stern membuat narasi tersebut menjadi legitimasi bagi sepak terjang dan pribadi Max Havelaar.

Antara Inferioritas dan Superioritas Pribumi

Dalam berbagai narasi dan diskursus kolonial, citra masyarakat pribumi sering dikonstruksi inferior. Penjajah selalu membangun narasi bahwa negeri-negeri jajahan tidak beradab sehingga penjajah mendeklarasikan posisinya untuk "memperadabkan". Namun di sisi lain penjajah dalam melegitimasi misi superiornya itu kemudian menjalankan praktik-praktik eksploitatif dan menindas. Konstruksi posisi Belanda sebagai negara beradab dan lebih maju dalam berbagai bidang tercermin dalam narasi dalam novel MH.

> Oleh karena itu Belanda telah dipilih untuk menyelamatkan sebanyak mungkin makhluk-makhluk menyedihkan ini… Kapal-kapal Belanda melayari lautan luas dan membawa peradaban, agama, dan kristenitas kepada orang-orang Jawa yang tersesat. (Multatuli, 2019: 193).

Narasi ini jelas digunakan untuk melegitimasi pendudukan Belanda atas wilayah lain. Dengan menegaskan posisinya sebagai negara beradab, Belanda mengonsruksi otoritas moralnya untuk menjalankan misi agung dan baik. Sementara, dengan mengonstruksi identitas orang-orang Jawa sebagai kelompok yang tersesat, yang kafir, penjajah Belanda kemudian berdalih perlu menyelamatkan mereka. Tetapi di balik dalih itu, ekspansi dan kolonialisasi dengan tujuan mendapatkan keuntungan dari sumber-sumber alam dan manusia wilayah Jawa dijalankan dengan menegasikan nilai-nilai kemanusiaan. Sebaliknya, narasi misi Belanda tersebut tidak mengungkapkan agenda dan kepentingan kolonialiasi Belanda untuk penjajahan. Kenyataannya, dalil "penyelamatan" menjadi selubung "penindasan". Said menegaskan bahwa dalam ekspansi negara-negara Eropa, keuntungan dan harapan untuk keuntungan yang lebih besar sangatlah penting, karena daya tarik berbagai kekayaan sumber alam dan perbudakan (1999: 10).

Dalam praktik kolonialisasi di tanah jajahan, namun demikian, sikap antar-penjajah pada beberapa konteks menunjukkan beberapa perbedaan atau kontradiksi. Sosok Droogstoppel dalam novel MH misalnya, merepresentasikan orang Belanda yang memandang Hindia Belanda semata sebagai objek eksploitasi. Terkait dengan kebijakan tanam paksa dan kepentingan bisnis kopinya, dia hanya mengedepankan keinginan mendapatkan keuntungan sehingga menempatkan penduduk pribumi secara inferior.

> Dalam dokumen Sjalman, akan tampak bahwa tanah itu di wilayah itu tidak cocok untuk ditanami kopi. Namun itu bukan alasan, dan menurutku itu pengabdian tak termaafkan terhadap kepentingan Belanda secara umum dan makelar kopi secara khusus. Ya, juga terhadap orang Jawa, karena tidak menjadikan tanah itu cocok untuk kopi… jika mereka menganggap ini mustahil, seharusnya mereka mengirim

> orang-orang yang tinggal di sana ke tempat lain yang tanahnya bagus untuk kopi (Multatuli, 2019: 186).

Pandangan Droogstoppel di atas jelas melegitimasi sistem tanam paksa dan berorientasi pada keuntungan Belanda melalui eksploitasi lahan dan juga sumber daya manusia pribumi. Pernyataan Droogstoppel terkesan menyalahkan orang-orang pribumi karena mereka tidak mau menjadikan lahan mereka untuk menanam kopi. Terkait dengan sistem tanam paksa ini, Niel menyatakan bahwa produksi pertanian dirasakan sebagai komoditas untuk ekspor dan pasar dunia, yang sebagai konsekuensinya akan mengganggu upaya petani dalam memenuhi kebutuhannya sendiri (2003: ix). Dengan demikian, kepentingan penjajah Belanda, sebagaimana disuarakan oleh Droogstoppel dapat merampas kesejahteraan para petani pribumi. Gambaran yang disampaikan Niel juga terpresentasikan dalam novel MH.

> Persentasi upah bagi orang Eropa dan para pejabat pribumi untuk produk-produk yang harus dijual di Eropa telah mengakibatkan terbengkalainya penanaman padi, sehingga di beberapa tempat terjadi bencana kelaparan yang tidak bisa dilenyapkan dari pandangan Belanda (Mutatuli, 2019: 305).

Droogstoppel tentu saja menjadi bagian dari pihak yang bisa dianggap mendukung kebijakan pengupahan ini, karena sistem pengupahan ini sangat terkait dengan komoditas dari Hindia Belanda yang diekspor ke pasar Eropa, seperti kopi. Sebagai pebisnis kopi dia tidak menunjukkan kepekaan dan daya kritisnya terhadap nasib para petani yang dipaksa untuk menggunakan atau menyerahkan lahannya untuk penanaman kopi dan komoditas ekspor lainnya. Droogstoppel dengan demikian memandang para petani pribumi secara inferior, semata sebagai objek yang layak disalahkan atas nama kepentingan Belanda.

Pada konteks tanam paksa komoditas ekspor seperti kopi dan gula, orang-orang pribumi dianggap sebagai "mesin-mesin kopi dan gula" (Multatuli, 2019:401). Mengonstruksi para manusia pribumi sebagai mesin berarti memandang mereka semata sebagai alat produksi semata. Ambivalensi yang dihadirkan novel MH dalam membentuk citra dan identitas subjek terjajah makin jelas karena di sisi yang lain tokoh Max Havelaar begitu mengagungkan sebagian orang pribumi sebagai manusia unggul. Dalam pidato pengukuhannya sebagai Asisten Residen Lebak, Max Havelaar menyampaikan anggapannya bahwa di antara orang-orang pribumi pasti terdapat orang-orang yang unggul sehingga dia bisa belajar dari mereka.

> Saya tahu, di antara kalian ada orang-orang yang unggul dalam pengetahuan dan kebaikan hati; saya berharap bisa memperluas pengetahuan saya dengan berhubungan bersama kalian, karena pengetahuan saya tidaklah seluas yang

> saya inginkan. …Oleh karena itu saya ingin meneladani mereka yang unggul dalam kebajikan di antara kalian untuk berupaya menjadi lebih baik dari sekarang (Multatuli, 2019: 154).

Max Havelaar bahkan memosisikan dirinya secara inferior di bawah orang-orang pribumi yang dia anggap unggul. Konstruksi superior yang Max Havelaar sampaikan, namun demikian, juga tidak bisa dilepaskan dari kepentingannya untuk menjalankan tugasnya dengan efektif. Dia memerlukan dukungan demi posisinya sebagai Asisten Resisten Lebak. Oleh karena itu, pujian dan konstruksinya atas orang-orang pribumi bisa saja hanya bersifat "basa-basi". Kepentingannya untuk mengoperasikan fungsi jabatannya telah mendorongnya untuk melakukan adaptasi dan negosiasi dengan orang-orang pribumi. Di sisi yang lain, anggapan orang-orang pribumi tidak beradab, tidak unggul, inferior dibanding penjajah Belanda, tidaklah selalu tepat.

Pandangan Max Havelaar atas superiotas pemimpin pribumi juga ditunjukkan Max Havelaar ketika memuji Bupati Lebak.

> Bupati Lebak adalah seorang lelaki tua cerdas yang bisa membahas banyak hal dengan bijak dan masuk akal. Seseorang hanya perlu memandangnya untuk meyakini bahwa sebagian besar orang Eropa yang berhubungan dengannya akan lebih banyak belajar darinya dibandingkan dengan yang sebaliknya (Multatuli, 2019: 99).

Namun demikian, Max Havelaar dalam perjalanan dan pengalamanya sebagai Asisten Residen Lebak kemudian merekonsruksi citra yang diberikannya kepada Bupati Lebak sebagai pemimpin yang cerdas, bijak, dan masuk akal, menjadi sosok pemimpin yang menindas rakyat dan merampas hak-hak masyarakatnya. Perubahan konstruksi awal Max Havelaar atas diri Bupati Lebak ini tak bisa dipisahkan dari sikap Max Havelaar yang memprotes ketidakadilan dan mempersoalkan kemiskinan di Lebak sebagaimana sumpah yang dia ucapkan bahwa dia "akan melindungi penduduk pribumi terhadap penindasan, perlakukan buruk, dan pemerasan" (Multatuli, 2019: 137).

Di bagian lain, ucapan-ucapan Max Havelaar yang seakan mengakui keunggulan dan kebaikan orang-orang Lebak, berkontradiksi dengan narasi yang dibangun Stern (narator yang diciptakan Multatuli) tentang Lebak.

> Namun mereka akan berhemat di Lebak. Dan, mengapa tidak? Di desa yang tidak beradab semacam itu kau tidak akan melihat gadis-gadis di jalanan yang hanya punya sedikit kehormatan untuk dijual demi mendapatkan sedikit makanan… Di sana, tidak ada keluarga yang mendadak kehilangan segala akibat perubahan nasib—dan pada umumnya inilah batu karang yang membuat niat baik Havelaar kandas. Jumlah orang Eropa di distrik ini terlalu sedikit untuk bisa diperhatikan; dan orang Jawa di Lebak terlalu miskin untuk menarik perhatian (Multatuli, 2019: 149-150).

Konstruksi Lebak sebagai desa tidak beradab yang dilakukan Stern menjadi strategi naratif yang digunakan untuk membela Max Havelaar dan menempatkannya sebagai sosok yang superior. Mencitrakan Lebak sebagai wilayah tak beradab mencerminkan pandangan Stern yang menilai Lebak sebagai jajahan yang tertinggal dan tak memiliki potensi yang bisa disejajarkan dengan wilayah lain yang beradab, seperti Belanda yang diklaim sebagai negara pilihan untuk memperadabkan wilayah lain. Narasi Stern di atas secara tidak langsung bisa dinilai ingin mengungkapkan bahwa tidak berubahnya Lebak dan kondisi statis dan tidak beradabnya bukanlah menjadi "kesalahan" Havelaar atau dengan kata lain tak bisa ditimpakan pada Havelaar. Namun demikian, di sisi lain, terkait dengan sumber daya alam, tokoh Max Havelaar mengakui kepemilikan/kekayaan pribumi, seperti sawah. Tanah di mana para petani bisa bercocok tanam menjadi potensi besar bagi ekonomi di bidang pertanian.

> Kalian memiliki sawah di lembah-lembah, dan ada sawah di pegunungan. Kalian ingin hidup dalam damai, dan kalian tidak ingin tinggal di distrik-distrik yang dihuni oleh orang lain. Ya, saya tahu ada banyak kebaikan di Banten Kidul (Multatuli, 2019: 154).

Pemahaman Max Havelaar bahwa penduduk ingin hidup damai menyiratkan makna bahwa penduduk bisa memenuhi kebutuhannya dan hidup jauh dari pemerasan dan penindasan. Dengan kesempatan yang diberikan pada petani pribumi untuk memberdayakan diri, inferioritas dan berbagai kondisi kemiskinan lainnya mestinya tidak terjadi. Namun demikian, di sisi yang lain, Lebak terkonstruksi inferior karena tak mampu menjadi tumpuan orang-orang pribumi seperti Saidjah. Max Havelaar juga tak bisa menolong Saidjah dan Adinda. Saidjah harus pergi ke Batavia untuk meraih mimpinya dalam meningkatkan ekonominya. Batavia, Ibu Kota pemerintahan Belanda itu, dikonstruksi superior, sebagai pusat menjadi tempat Saidjah bergantung dan mengadu nasib, memperbaiki kehidupannya di Lebak (*periphery*).

Penutup

Mengonstruksi citra Multatuli dan novel MH sebagai antikolonial cenderung dilematis karena beberapa narasi yang dikonstruksi dalam novel tersebut menunjukkan legitimasi yang dilakukan Max Havelaar atas kekuasaan dan kepentingan Belanda. Namun demikian, harus diakui bahwa sebagian narasi yang lain menunjukkan komitmen tokoh Max Havelaar dalam melawan penindasan dan ketidakadilan yang dialami penduduk pribumi karena tirani penguasa lokal serta sistem kolonial Belanda. Komitmen ini, namun demikian perlu dikritisi, karena Multatuli menunjukkan ucapan dan

tindakan yang kontrakdiktif, di satu sisi dia tetap menempatkan Belanda sebagai pusat dan di sisi yang lain dia ingin melawan ketidakadilan dan mengentaskan rakyat Lebak dari kemiskinan. Laporan Max Havelaar kepada Residen dan Gubernur Jenderal tidak mendapatkan tanggapan positif sehingga Max Havelaaar merasa bersalah karena tak bisa memenuhi janji pada rakyat Lebak. Max Havelaar justru dipecat. Namun, ironisnya diakhir masa jabatannya ia masih berharap mendapatkan gaji dari pemerintah Belanda yang dikritik dan ditelanjangi praktik kolonialisasinya. [*]

Catatan Akhir:

1. Terkait dengan persentasi upah ini, Multatuli menuliskan catatan kaki di novel MH, bahwa "orang Eropa dan pejabat pribumi menerima persentase tertentu dari produk-produk yang ditanam pemerintah Belanda untuk pasar Eropa. Pemerintah Belanda punya perkebunan kopi, perkebunan tebu, dan seterusnya. Orang Eropa dan para pejabat pribumi memaksa rakyat menggarap perkebunan-perkebunan itu agar persentasi komisi mereka terus baik (Multatuli, 2019: 305).

Daftar Pustaka

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. 2001. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. London: Routledge.

Banu, Iksaka. 2014. *Semua untuk Hindia*. Jakarta: KPG.

Dewi, Christiana. *Max Havelaar dan Citra Antikolonial: Sebuah Tinjauan Poskolonial*. Atavisme. Vol.11, No.1 2008, 23-37.

Fajar, Yusri. 2019. "Indonesia di Mata Orang-Orang Belanda di Era Kolonial: Menyingkap Sejarah dalam Kumcer *Semua untuk Hindia* karya Iksaka Banu". Dalam *Selisik Sastra Mutakhir* (Editor Sugiarti, dkk). Malang: Intelegensia Media.

Faruk. 2007. *Belenggu Pasca-Kolonial:Hegemoni dan Resistensi dalam Sastra Indonesia.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Hermans, Willem Frederik. 1988. *Multatuli yang Penuh Teka-Teki*. Jakarta: Djambatan.

Loomba, Ania. 2003. *Kolonialisme/Poskolonialisme*. Yogyakarta: Bentang.

Multatuli. 2019. *Max Havelaar*. Bandung: Qanita.

Niel, Robert Van Niel. 2003. *Sistem Tanam Paksa di Jawa*. Jakarta: LP3S.

Said, Edward. 2003. *Orientalism*. London: Penguin.

___. 1994. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.

Salverda, Reini. 2005. *The case of the missing empire, or the continuing relevance of Multatuli's novel Max Havelaar (1860)*. European Review, Vol. 13, No. 1 (2005), 127–138.

Sastrowardoyo, Subagio. 1988. "Kata Pengantar". Dalam Willem Frederik Hermans. *Multatuli yang Penuh Teka-Teki*. Jakarta: Djambatan.

___. 1990. *Sastra Hindia Belanda dan Kita*. Jakarta: Balai Pustaka.

Zook, Darren C. 2006. *Searching for Max Havelaar: Multatuli, Colonial History and the Confusion of Empire*. MLN 121 (2006): 1169-1189.

Membaca Kembali Multatuli: Pertarungan Etis Abad ke-19 tentang Kapital, Keadilan Sosial, dan Perempuan

Ruth Indiah Rahayu
Peneliti Inkrispena

Pembaca, rasanya kurang lengkap membaca kembali *Max Havelaar* karya Multatuli (nama samaran Eduard Douwes Dekker) tanpa menceritakan peranan ayah saya dalam mengenalkan kata penjajahan. Kata itu diperkenalkan oleh ayah saya –dalam cerita sehari-hari atau saat libur, dan entah mengapa saya menyukai. Penjajahan Belanda (juga Jepang) –begitu cerita ayah—telah membuat bangsa Indonesia miskin, bodoh tanpa harga diri. Cerita itu mengaduk emosi, meski saya tak sepenuhnya paham.

Setelah dapat membaca, saya suka membaca cerita yang ada kaitannya dengan cerita ayah. Ada tiga buku yang saya berhutang jasa kepada pengarangnya karena membekali pencerahan tentang penjajahan. Buku pertama *Habis Gelap Terbitlah Terang* (1922) yang ditulis oleh Kartini. Narasi Kartini itu memenuhi kepala dan dada saya sebagai bocah, menciptakan heroisme perempuan –entah 100 persen paham atau hanya 5 persen saja. Kemudian saya membaca *Sarinah* (1947) karya Soekarno yang sulit saya pahami, tetapi saya suka membacanya berulang-

ulang. Buku yang ketiga *Max Havelaar* (1860) karya Multatuli saya baca pada awal duduk di bangku sekolah menengah pertama. Air mata saya menetes ketika membaca kisah cinta Saidjah dan Adinda yang dihancurkan –ketika itu yang saya pahami—oleh kejahatan pada masa penjajahan. Terkutuk penjajahan, begitu maki saya, dan saya pun memuja Multatuli. Pendeknya, saya jatuh cinta pada tulisan mereka tak saja tentang tema penjajahan, tetapi juga tentang keindahan tulisannya.

Kini–setelah berpuluh tahun—saya membaca kembali *Max Havelaar*, pandangan saya berubah. Perspektif penjajahan yang terbangun dalam pikiran saya terhadap *Max Havelaar* telah bergeser ke perspektif sejarah pemikiran (sejarah filsafat). Di dalam *Max Havelaar* ini tersimpan pemikiran etis Multatuli mengenai kontradiksi etika akumulasi kapital dan etika keadilan sosial, yang di dalamnya menggambarkan posisi perempuan. Pemikiran Multatuli mutakhir untuk kondisi dunia saat ini, meskipun kolonialisme telah berubah metode.

Tulisan ini bermaksud untuk menyingkap pemikiran Multatuli abad ke-19 dalam *Max Havelaar*. Pemikiran itu ia yang narasikan ke dalam peranan tiga subyek etis yang menarik.

Tiga Subyek Etis dalam *Max Havelaar*

Membaca kembali *Max Havelaar* pada saat ini, adalah membaca tentang sebuah sejarah pemikiran yang dikemukakan oleh Eduard Douwes Dekker (Multatuli). Ia lahir pada 1820 di Amsterdam, pada masa Eropa Barat, termasuk Belanda, sedang kemaruk mengakumulasi kekayaan dari penjajahan. Dalam karyanya ini, ia menciptakan tiga subyek etis, yaitu tokoh Tuan Droogstoppel, Tuan Havelaar, dan Ernest Stern muda. Saya mengatakan sejarah pemikiran karena setelah saya baca ulang pada posisi saat ini, dasar filsafat *Max Havelaar* adalah pemikiran etika (filsafat moral) abad ke-19 yang hidup di Belanda dan sebagian Jerman.

Filsafat moral abad ke-19 yang mendasari pemikiran Eduard Douwes Dekker dipengaruhi oleh gagasan Revolusi Pencerahan abad ke-18 yang membongkar keyakinan teokratik menjadi antroposentris. Dunia sesungguhnya dipimpin dan dikelola manusia, dan bukan oleh Tuhan, sebab Tuhan beristirahat setelah *Penciptaa*n selesai. Maka, baik dan buruknya dunia tergantung pada kebijakan manusia, dan subyek etis adalah manusia itu sendiri (disebut antroposentris). Keyakinan baru itu diwarnai oleh semangat kebenaran, kesetaraan dan kemanusiaan (dalam satu Bahasa dengan slogan Revolusi Prancis: Persamaan Kebebasan dan Persaudaraan), dan pada sisi yang bersamaan adalah bangkitnya Revolusi Industri di Eropa Barat, termasuk Belanda. Landasan filsafat moral di Belanda kental diwarnai oleh *The Reformed* (Reformasi) yang muncul pada abad ke-16. Pengertian

Reformasi dalam hal ini adalah menolak dan memodifikasi praktik Katolik Roma agar lebih baik. Istilah ini sinonim dengan Protestan yang meliputi paham Lutheran, Zwingilian dan Calvinian, dan pada perkembangannya istilah Reformasi melekat dalam gereja Calvinis.

Apa yang menarik dari Reformasi Calvinian? Max Weber, dalam karyanya *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* (1930) menemukan adanya relasi asketisme Protestan (Calvinis) dalam membuka jalan untuk perkembangan kapitalisme. Etika Calvinis ini mengubah konsep keselamatan dalam tradisi Katolik Roma Abad Pertengahan. Konsep keselamatan Katolik Roma dipahami sebagai Kebijakan Tuhan Yesus untuk mengeluarkan manusia dari 'dosa asal' melalui penebusan Tuhan–pengorbanan penyaliban di Bukit Golgota—dan kebangkitan. Jalan keselamatan ini harus diikuti manusia melalui iman, pembaptisan, sakramen dan kepatuhan. Maka dari itu seluruh devosi manusia ditunjukkan untuk mengikuti Kebijakan Tuhan –sebagai jalan keselamatan dengan kehidupan membiara (khusyuk berdoa dalam biara). Kini, Calvin memperbarui dengan paham bahwa aktivitas sosial orang Kristen di dunia ini terutama adalah *in majorem gloria Dei* (semua dalam Kemuliaan Tuhan) yang dilakukan dalam kerja –suatu panggilan hidup untuk melayani kehidupan duniawi dari masyarakatnya. Sekalipun Calvin mengajarkan keselamatan dalam makna ganda: doa dan kerja sebagai kesatuan.

Weber mengutip pernyataan Benyamin Franklin: Ingatlah waktu adalah uang! Ingatlah uang mempunyai sifat berkembang sangat cepat. Uang dapat beranak dan anak-anaknya pun beranak! Inilah semangat kapitalisme, dan menurut Weber, semangat ekonomi kapitalis ini bertumbuh subur di ladang diaspora Calvinistis. Namun juga aneh bahwa etos Calvinis itu dapat berkawin dengan etos Lutherian yang menekankan pada kehidupan rohani dan paham mereka yang disebut *Pietisme Reformed.*

Mari kita periksa tiga subyek etis dalam Max Havelaar yang hidup dalam cuaca etika protestanisme di Belanda abad ke-19. Ketiganya adalah Tuan Droogstoppel, Tuan Havelaar, dan Ernest Stern muda. Ketiganya diciptakan Multatuli dalam peran yang kontradiktif dalam mengekspresikan etika protestanisme abad ke-19.

Multatuli menciptakan tokoh Tuan Droogstoppel sebagai makelar kopi yang jika anda baca karakternya sungguh menyebalkan. Namun, Tuan Droogstoppel ini merupakan gambaran umum kapitalis Belanda abad ke-19. Ia merupakan perkawinan semangat kapitalisme dan *Pietiesme Reformed* (gabungan antara etos kerja Calvinian dan etos kesucian Lutherian). Ia sukses sebagai seorang makelar kopi, yang kopinya diproduksi di tanah koloni Hindia Belanda (sekarang Indonesia). Berkat makelar kopi, ia menempati posisi kelas borjuis yang sukses di Belanda. Etos kelas borjuis yang tertanam di dalam dirinya adalah bisnis untuk mengumpulkan uang

(akumulasi kapital), memelihara keluarga suci (*The Holy Family*) yang terhormat, beradab, dan setiap Minggu ke gereja. Berdoa dan menyimak khotbah pendeta di gereja adalah penting, sama pentingnya dengan mengumpulkan kekayaan dan tentu saja bersedekah untuk gereja. Itu semua adalah perwujudan melaksanakan Kebijakan Tuhan dengan baik. Dalam kepala Tuan Droogstoppel tertanam semboyan bisnis: kebenaran dan akal sehat sebagai pelaksanaan Kebijakan Tuhan. Lalu Tuhan memberikannya imbalan, yaitu kekayaan, berkat kepatuhannya –menegakkan moralitas dan kebenaran—dalam menjalankan Kebijakan Tuhan—sebagaimana perintah yang tertera dalam Kitab Suci. Namun, dia hanya berpikir tentang dirinya dan bisnisnya, dan pelit –istilah yang setara dengan hemat.

Multatuli merepresentasikan pemikiran etisnya pada diri Tuan Havelaar, seorang yang digambarkan kurus, pucat dan miskin, tetapi memiliki rasa keadilan sosial. Ia mantan asisten residen; khususnya dalam cerita ini, yang ditugaskan oleh pemerintah Belanda di Lebak. Kemudian dipecat karena hendak membongkar kejahatan dalam pemerintahan di Lebak, dan kembali ke Belanda dalam keadaan miskin sebagai buruh serabutan. Ia lalu menulis manuskrip-manuskrip yang mengisahkan kesaksian kejahatan sebagai kombinasi kolonialisme dan feodalisme di Lebak. Tampaknya Tuan Havelaar tak pernah pergi ke gereja, juga tak memiliki etos kerja menumpuk kekayaan, tetapi hidupnya didermakan bagi orang miskin yang mengalami ketidakadilan. Dalam kepala Tuan Havelaar hidup satu kata: keadilan! Ketidakadilan dan keadilan, ia buktikan, berasal dari kebijakan manusia, dan bukan Kebijakan Tuhan. Orang yang memupuk kekayaan pada umumnya merupakan hasil dari ketidakadilan terhadap orang miskin.

Tokoh ketiga yang diciptakan Multatuli adalah Ernest Stern, anak Ludwig Stern pemilik firma kopi di Hamburg, Jerman, yang membeli kopi dari Tuan Droogstoppel. Stern muda dimagangkan oleh ayahnya kepada Tuan Droogstoppel. Ia pandai menulis surat, menyukai puisi dan prosa serupa dengan anak-anak Tuan Droogstoppel. Stern dan anak Tuan Droogstoppel berada dalam satu semangat zaman literasi, dan karena itu mereka tertarik pada puisi dan manuskrip Tuan Havelaar. Stern kemudian menyatakan kesediaannya untuk menyusun manuskrip-manuskrip Tuan Havelaar, hingga tersusun narasi sebagaimana yang kita baca. Kiranya Stern adalah tokoh yang diciptakan sebagai narator untuk memperlihatkan posisi etis Tuan Havelaar dan Tuan Droogstoppel.

Pertarungan Etis Dua Posisi Kebenaran

Apa yang menjadi cerita selanjutnya mengenai tiga subyek etis itu? Pada hemat saya, Multatuli hendak menampilkan dua pertarungan tentang kebenaran (*truth*) dalam etika protestanisme, antara kebenaran individu versus

kebenaran sosial. Apa yang dimaksud kebenaran? Bagi Tuan Droogstoppel —representasi etis keluarga borjuis yang religius—mengatakan bahwa kebenaran itu berbasis individu dalam menjalankan perintah Tuhan. Tuan Droogstoppel berkali-kali mengatakan "*Aku makelar kopi di Lauriergracht No. 37*", tentang aku, individuku—yang saya tambahi sebagai lelaki. Sebaliknya, bagi Tuan Havelaar, kebenaran berbasis sosial dalam menjalankan keadilan. Itu sebabnya, Tuan Havelaar sangat peka terhadap ketidakadilan, dan ia dapat membuktikan bahwa pelaku ketidakadilan adalah kelas yang berkuasa —kelas Tuan Droogstoppel. Kedua kebenaran etis tersebut bertarung dan diolah sedemikian indah oleh Multatuli, tetapi bagai pisau yang menghunus kaum borjuis, bangsawan dan politisi di Belanda.

Tuan Droogstoppel tak mengerti tentang kolonialisme, dan bagaimana kopi yang dijualnya itu diproduksi melalui penindasan di Hindia Belanda. Ia selalu merujuk pada khotbah Pendeta Wawelaar yang ia dengarkan secara takzim setiap Minggu di gerejanya. Khotbah pendeta Wawelaar itu demikian bunyinya:

> Tuhan adalah Tuhan penuh cinta. Bukan kehendak-Nya agar para pendosa binasa, tetapi agar mereka diselamatkan oleh belas kasih-Nya dalam Kristus melalui iman. Oleh karena itu, **Belanda telah dipilih untuk menyelamatkan sebanyak mungkin makhluk-makhluk menyedihkan ini**! Oleh karena itu Dia memberi kekuatan pada sebuah negara kecil, tetapi besar dan kuat karena pengetahuan mengenai Tuhan, dan menguasai penduduk di wilayah itu agar mereka bisa diselamatkan dari siksaan neraka oleh Injil yang suci dan selamanya terpuji. Kapal-kapal Belanda melayari lautan luas dan membawa peradaban, agama, dan Kristenitas kepada orang-orang Jawa yang tersesat (….).

Khotbah itu masih berlanjut, pendeknya untuk membenarkan bahwa misi Belanda ke Hindia Belanda adalah misi suci, bukan untuk penyelamatan diri sendiri, melainkan Belanda menjalan Kebijakan Tuhan untuk menyelamatkan semua makhluk di dunia. Untuk itu gereja memberikan enam perintah, dan Tuan Doogstoppel merasa telah melakukan perintah yang pertama, yaitu menyedekahkan sebagian uangnya bagi kelompok misionaris—kelompok agamawan yang mengikuti rute kolonialisme untuk menyelamatkan makhluk pribumi di tanah koloni. Inilah yang disebut "panggilan" Tuhan, dan Tuhan telah memilih Belanda sebagai penyelamat manusia di Hindia Belanda.

Paham *pietisme* yang membentuk kesalehan Tuan Droogstoppel dibentuk oleh Pendeta Wawelaar ini. Itu sebabnya, Tuan Droogstoppel tidak merasa kopi yang menghasilkan keuntungan bagi dirinya itu diproduksi melalui kejahatan: perampasan kekayaan petani, dan pengerahan kuli kontrak untuk bekerja dalam perkebunan yang dibayar dengan upah sangat rendah. Tentu saja, Tuan Droogstoppel tidak mau tahu bahwa sebelum era perkebunan kopi di Hindia Belanda, pemerintah kolonial

telah melakukan kebijakan Tanam Paksa yang membuat melarat petani di tanah Jawa. Uang Sistem Tanam Paksa ini mengalir deras ke kas kerajaan Belanda dan membuat negara kecil itu menjadi kaya. Menurut Tuan Droogstoppel, kekayaan yang melimpah bagi Belanda ini berkat upaya Belanda menjalankan Kebijakan Tuhan untuk menebarkan keselamatan bagi umat manusia. Jadi, barangsiapa menjalankan Kebijakan Tuhan, ia akan memperoleh imbalan kekayaan dunia.

Tuan Droogstoppel secara pribadi hanya peduli dengan kesempatan yang memberinya keuntungan yang ia percayai sebagai berkah Tuhan. Maka dari itu ia memandang Tuan Havelaar sebagai manusia yang dikutuk Tuhan, dan ia yakin karena Tuan Havelaar tidak menjalankan Kebijakan Tuhan. Ia menyangsikan 'Tuan Sjaalman' –panggilan olok-olok kepada Havelaar—suka pergi ke gereja. Sebagai penjaga moralitas, termasuk tentang kata, Tuan Droogstoppel tak suka dengan kevulgaran Tuan Havelaar ketika menyebut kata "rahim" dalam puisinya tanpa menggunakan metafora. Atau sebutan 'rahim" menurutnya tak perlu diungkapkan (istilah rahim itu tabu), sebab yang vulgar itu rendah dan tak terhormat. Namun, sebagai pebinis, Tuan Droogstoppel tertarik manuskrip Tuan Havelaar yang berjudul "Laporan Penanaman Kopi di Manado", hal yang akan menguntungkan bisnisnya. Sesungguhnya ia tak peduli dengan manuskrip Tuan Havelaar. Namun, Frits dan Marie –anak-anaknya— terlanjur jatuh cinta pada puisi karya Tuan Havelaar dan membacakannya pada sebuah pesta di keluarga makelar gula. Dalam ketermanguannya, Tuan Droogstoppel mulai tertarik dengan tulisan-tulisan Tuan Havelaar yang ia nilai bagus, tapi sekali lagi bagi Tuan Droogstoppel, sebagai pecinta kebenaran terhadap uang, ia harus menutupi ketertarikan terhadap karya sastra yang romantis. Ia mulai berpikir untuk memberi pekerjaan pada Tuan Havelaar –sesungguhnya teman sekolahnya dulu—untuk menggantikan seorang karyawannya yang sudah tak produktif. Keputusannya ini ia yakinkan pada dirinya berasal dari belas kasihnya –sebagaimana Tuhan mengasihi manusia.

Tuan Havelaar sesungguhnya menjijikkan di mata Tuan Droogstoppel. Pandangan etisnya mengenai keadilan sosial dan kritik-kritiknya kepada pemerintah Belanda, menurut Tuan Droogstoppel adalah melawan Kebijakan Tuhan. Namun, cerita Tuan Havelaar sulit dibantah karena menggambarkan pengalaman empiris pengarangnya sendiri. Lalu, dari mana datangnya etika keadilan sosial dalam diri Tuan Havelaar?

Kiranya menilai Tuan Havelaar adalah menilai Eduard Douwes Dekker alias Multatuli. Ia merupakan anak dari keluarga borjuis kecil (*petite bourgeoisie, the lower middle class*) yang dibesarkan dalam pendidikan sekolah berbahasa latin untuk menuju universitas. Pada masa itu sekolah berbahasa Latin terbilang elit dan gudangnya ilmu pengetahuan (pada masa itu ilmu pengetahuan berbahasa Latin). Secara umum sekolah berbahasa

Latin ini juga didukung dan bahkan dibangun oleh gereja. Eduard adalah murid yang cemerlang, tetapi kemudian mengalami kebosanan dalam sekolahnya hingga nilainya merosot. Ayahnya kemudian mengeluarkannya dari sekolah –artinya gagal masuk ke universitas—dan kemudian memagangkerjakan Eduard pada sebuah kantor perusahaan tekstil. Di sinilah Eduard mengenal apa arti menjadi buruh dan bergaul di lingkungan keluarga buruh miskin.

Ketika Tuan Havelaar menjadi pegawai pemerintah Belanda di Hindia, ia menunjukkan posisi etisnya:

> (...) apakah banyaknya kesalahan yang kita anggap lumrah, banyaknya ketidakadilan yang kita pikir benar, berasal dari fakta bahwa kita telah kelamaan duduk dengan teman yang sama di dalam kereta pelancong yang sama?.....Kurasa baik sekali untuk sesekali bertukar kereta, kursi dan teman perjalanan, sehingga kau dapat memiringkan leher ke arah lain (....)

Apa yang dilakukan Tuan Havelaar sebagai pegawai pemerintah di Hindia Belanda adalah meninggalkan tradisi korup dan menindas yang lazim pada masa itu. Ia bertukar kereta dan teman perjalanan sehingga memperoleh sudut pandang yang berbeda. Metafora ini menunjukkan posisi etisnya yang berpegang pada keadilan sosial ketimbang sebagai kolonialis. Apabila merujuk pada sejarah kehidupan Multatuli, saya menafsirkan pemikirannya tentang keadilan sosial berasal dari pengalaman hidupnya selama magang menjadi pegawai perusahaan tekstil. Data lain mengatakan ia diterima sebagai anggota *Freemasonry* pada 1954. Itu artinya, Multatuli tercatat sebagai anggota kelompok humanis sekuler yang menjunjung kebebasan berpikir tanpa menganut teologi apapun (meninggalkan teologi Protestanisme), selain membangun persaudaraan manusia. Kabarnya, manuskrip-manuskripnya dititipkan ke Belanda melalui saudara se-Freemason, yaitu W.J.C. van Hassel, dan kemudian oleh Hassel diserahkan kepada seorang penulis bernama Jacob van Lennep.

Dalam *Max Havelaar*, Tuan Havelaar mencari penerbit bagi manuskrip-manuskripnya karena didorong oleh rasa keadilan sosial. Keadilan sosial adalah kunci etis bagi Tuan Havelaar yang bekerja sebagai pegawai pemerintah (kerajaan) Belanda di tanah koloni. Posisi etis Tuan Havelaar kiranya cukup aneh di tengah pegawai pemerintah Belanda yang rata-rata dijiwai semangat sebagai "orang Belanda yang dipilih Tuhan untuk menebarkan keselamatan bagi rakyat Jawa yang tersesat", tetapi korup dan serakah. Semua pegawai pemerintah, terutama pejabat, diwajibkan untuk dapat menciptakan "kedamaian yang damai" dalam teritorial yang diperintahnya. Atas nama "kedamaian yang damai", hampir semua pegawai pemerintah Belanda –kecuali Tuan Havelaar—menutup mata dan telinga terhadap situasi ketidakadilan yang berlangsung di dalamnya –termasuk ketidakadilan sebagai pemangku pemerintahan. Mata Tuan Havelaar

melihat itu semua, dan satu hal lagi, bahwa ketidakadilan juga dilakukan oleh pejabat lokal non-Belanda terhadap para petani. Seperti mata rantai makanan, pemerintah kolonial mengisap pejabat lokal, lalu pejabat lokal mengisap petani, dan petani berada pada mata rantai terbawah yang paling sengsara. Di samping itu Tuan Havelaar memiliki kelebihan dibanding pejabat yang lain, yaitu kemampuannya terhadap analisa sosial sangat tajam. Dia memadukan data tertulis (sumber sekunder) dan sumber primer yang berasal dari observasi dan pengaduan petani. Dan Tuan Havelaar selalu mencatat itu semua.

Pendeknya Tuan Havelaar adalah pribadi yang mengandung kontradiksi: setajam silet sekaligus berhati selembut perempuan. Dia jujur dan dermawan dan mempunyai banyak hutang akibat kedermawanannya kepada petani yang mengalami ketidakadilan. Akibatnya, ia dituduh korupsi uang saat menjadi asisten residen di Natal (Sumatra Utara). Ia memang bekerja berdasarkan dorongan hatinya, bukan karena dorongan uang dan kehormatan palsu. Ia berpijak pada kebenaran dan kejujuran dan menjadi sedih ketika kejujurannya ditenggelamkan oleh kemunafikan. Ia merasa seperti Socrates ataupun Kristus yang harus mati akibat kejujurannya. Ya, Tuan Havelaar menilai dirinya seperti Socrates dan Yesus Kristus!

Posisi etis Tuan Havelaar dan Tuan Droogstoppel seperti kutub utara dan selatan, tetapi mengapa ia menyerahkan manuskripnya kepada Tuan Droogstoppel? Mengapa Tuan Droogstoppel bersedia menerbitkannya?

Bagi Tuan Droogstoppel, keputusan untuk menerbitkan karya Tuan Havelaar, tentu saja atas dasar keuntungan bisnis karena tulisan Tuan Havelaar perlu dibaca oleh seluruh pemangku kepentingan (stakeholder) bisnisnya di seluruh dunia. Namun, lebih jauh penerbitan buku itu merupakan *summun bonum* (kebajikan tertinggi) sebagai penjaga kebenaran dan moralitas dalam menjalankan Kebijakan Tuhan. Di dalam kebajikan itu termasuk menyelamatkan si miskin Tuan Havelaar –yang tak pernah ke gereja, mungkin pendosa dan karena itu miskin. Etika Tuan Droogstoppel ini persis yang dinyatakan Weber sebagai etika utilitarian yang menjiwai kapitalisme awal pada masa itu.

Lalu bagi Tuan Havelaar? Ia butuh meminjam uang Tuan Droogstoppel yang kaya berkat kopi dari Hindia Belanda agar "Aku dibaca!" oleh raja Belanda, penjilat raja, mantan gubernur-jenderal, para menteri, makelar kopi, sastrawan sampai pelayan perempuan.

Adapun tugas penyusunan naskah (*editing*) diserahkan kepada Stern muda yang terpelajar dan mengerti sastra. Sebagai anak orang kaya, Stern muda mampu dan gemar membeli buku dan membacanya dengan tekun –pengaruh cuaca literasi Jerman. Rupanya Stern muda sangat menyukai tulisan-tulisan Tuan Havelaar. Berbeda dengan Tuan Droogstoppel, Stern muda tertarik pada tulisan itu karena mutu tulisan itu sendiri, da-

lam konteks literasi ketimbang bisnis. Stern muda adalah narator yang diciptakan Multatuli untuk menghubungkan dua posisi etis agar pembaca dapat mengetahui pemikiran borjuis-kapitalis-religius Belanda yang menjadi sasaran kritik Multatuli.

Posisi Perempuan dalam Pertarungan Etis

Multatuli tak secara khusus membahas tentang perempuan, tanpa melupakan peran perempuan sebagai unsur nyata dalam kehidupan sosial. Namun, melalui etika Tuan Droogstoppel dan Tuan Havelaar, kita dapat melongok posisi perempuan menurut pemikiran masing-masing. Ingat Tuan Droogstoppel sebagai keluarga borjuis, *The Holy Family,* tak menyukai omongan kosong tentang romantisme cinta sebagaimana sastrawan memanipulasinya. Ia mempunyai istri dan anak-anak yang sehat sehingga tak perlu mengeluarkan uang untuk dokter, dan uang itu bisa disimpan untuk hari tua. Mungkin ia kurang romantik terhadap istrinya, tetapi kemeja flannel yang diberikan istrinya pada awal pernikahan mereka masih tersimpan sampai saat ini—tujuhbelas tahun lamanya—(artinya ia setia) dan "*cinta tak pernah mendorong kami lebih jauh*". Cinta Tuan Droogstoppel yang lebih jauh adalah kepada uang—kekayaan, karena itulah kebenaran yang nyata dibandingkan puisi yang berisi romantika omong kosong. Sepanjang narasi Tuan Droogstoppel selalu mengenai "Aku, Makelar Kopi", yang menunjukkan supremasi laki-lakinya, tanpa menyebut peranan istrinya.

Posisi perempuan dalam keluarga borjuis, termasuk di Belanda, umumnya diperlakukan sebagai properti—bagian dari kekayaan. Mereka menjunjung keluarga monogami patriarkat yang religius, tetapi menurut Karl Marx ada banyak kemunafikan di dalamnya. Pada umumnya laki-laki borjuis bersetia kepada istrinya, tetapi mengeksploitasi perempuan lain sebagai budak seksual maupun tenaga kerja. Meskipun, moral Tuan Droogstoppel tampaknya cukup bersih dan tak pernah datang ke daerah pelacuran. Dalam pernyataannya, ia sangat kikuk dan tak terhormat ketika lewat *Kapelsteeg* (Jalan Kupu-kupu, semacam daerah pelacuran). Tuan Droogstoppel menunjukkan rasa jijik terhadap pekerja seks, maupun perempuan yang bekerja keras mencari nafkah bagi keluarganya. Jadi, perempuan yang terhormat di matanya adalah yang tinggal di dalam rumah, tanpa bekerja domestik –karena itu pekerjaan babu—melainkan merajut, merenda atau menjahit. Identitas istri pun tidak perlu diungkap, makanya nama istri Tuan Droogstoppel anonim.

Tuan Havelaar juga penganut perkawinan monogami patriarkat, tetapi dalam semboyan "Kebenaran, Kesetaraan dan Kemanusiaan" ia menganggap istrinya adalah pasangan hidup yang setara dengannya. Maka sepanjang narasi cerita dirinya seringkali menyebut peranan istrinya.

Pun ia menyebut istrinya dengan nama panggilan akrab "Tine". Tentu ia sangat mengasihi Tine (Everdine Huberts, seorang perempuan bangsawan Wŷnbergen) dan menjadikannya sebagai teman diskusi dalam segala kesulitan maupun masalah yang dihadapi sebagai asisten residen di Hindia Belanda. Tine selalu mendukung prinsip keadilan sosialnya dan tak keberatan gaji suaminya untuk menolong petani-petani yang melarat. Tuan Havelaar selalu meminta kepada Tine, agar keluarga mereka hidup hemat, pun Tine tak keberatan, karena yang terpenting baginya hidup bersama Havelaar yang dikasihinya. Meskipun Tine adalah ibu rumah tangga, dan Havelaar yang mencari nafkah, tetapi Havelaar memperlakukannya sebagai manusia dan bukan bagian dari properti. Semua itu karena didasarkan pada cinta kasih dan penghormatan terhadap satu sama lain.

Tuan Havelaar membungkuk hormat pada Nyonya Slothers yang hatinya terlukai oleh kejahatan di dalam pemerintahan Lebak. Tuan Havelaar merasa bersalah ketika pada mulanya menganggap Nyonya Slothers –janda mendiang asisten residen sebelumnya—seorang perempuan aneh yang menutup diri dan galak terhadap orang-orang yang menghampiri pagarnya. Setelah ia berkenalan, ia baru tahu bahwa Nyonya Slothers yang non-Belanda itu perempuan yang kuat dan berani. Ia berani bertahan di rumah dinas asisten residen karena ingin menuntut kematian suaminya yang aneh –menurutnya diracun. Suaminya melaporkan kejahatan bupati Lebak kepada tuan Residen secara verbal, dan kemudian mati secara misterius. Namun, tentu saja Nyonya Slothers tidak dapat menuntut apa-apa, kecuali memberikan sejumlah dokumen yang disimpannya kepada Tuan Havelaar.

Ia pun merasa terlukai atas kisah cinta Sadijah dan Adinda yang terpisah oleh kejahatan Bupati Lebak. Pun atas kerbau-kerbau mereka yang selalu dirampas kroni-kroni Bupati Lebak. Pada suatu hari, Tuan Havelaar marah atas surat dari Tuan Residen yang membiarkan perempuan dan anak menjadi buruh di Batavia. Katanya kepada Tine:

> Lihatlah dalam surat ini, dia berani mengajukan usulan-usulan kepadaku mengenai jenis pekerjaan yang hendak diperintahkannya kepada orang-orang yang dipanggilnya secara tidak sah itu….Bukankah itu tindakan tidak tahu malu yang sudah keterlaluan? Tahukan kau, siapa orang-orang ini? Mereka adalah kaum perempuan dan anak-anak kecil, dengan bayi-bayi; perempuan yang sedang hamil, yang dibawa dari Parang Kujang ke ibukota agar bekerja untuknya –karena kaum laki-laki sudah tak ada lagi! Mereka tidak punya sesuatu untuk dimakan. Mereka makan pasir…Bisakah kau makan pasir? Haruskah mereka makan pasir sampai aku menjadi gubernur-jenderal? Terkutuk!

Tine sangat mendukung kepedulian sosial suaminya kepada perempuan dan anak. Tine merasa dirinya juga perempuan dan mempunyai anak kecil bernama Max hingga dapat merasakan penderitaan perempuan yang dimobilisasi menjadi buruh di kota. Ia pun merasa terluka mendengar cerita suaminya itu. Yang menarik, Tuan Havelaar melakukan kegiatan

yang dianggap tabu oleh laki-laki, yaitu merajut dan menyulam –sebagai kegiatan perempuan. Tuan Havelaar melakukannya, dan ketika marah pada penguasa, sulamannya sangat kasar, tetapi Tine membiarkannya, sembari mendengarkan keluh kesah suaminya.

Kiranya melalui tokoh Tuan Havelaar, Multatuli mempunya cara pandang kesetaraan terhadap perempuan, baik dalam kelas borjuis maupun kelas petani dan buruh. Selain itu ia menentang eksploitasi perempuan dan anak untuk menjadi buruh pelayan bagi tuan-tuan besar di Batavia. Semua itu atas nama keadilan sosial.

Relevansi Max Havelaar Pada Masa Sekarang

Saya beruntung dapat membaca *Max Havelaar* dan tentu saja karena ayah saya. Sementara anak-anak pada masa sekarang sama sekali tak mengenal *Max Havelaar*. Namun, seberapa penting narasi ini dibaca dan digaungkan kembali pada masa sekarang, menurut saya kepentingannya sudah bergeser dari pengingatan tentang kolonialisme. Dalam cuaca globalisasi dan neoliberalisme sekarang, mempelajari kembali *Max Havelaar* adalah mengingatkan kembali pada asketisme Protestan dalam semangat kapitalisme abad ke-19. Saat ini, bandul ekonomi-politik kembali memeluk *theocracy-conservatism* (populer disingkat *theocon*), seperti contohnya Hindu di India, Islam di Indonesia dan *Pietisme Reformed* (Protestan) di AS. Memang bukan berarti semua Hindu, semua Islam dan semua Protestan, tetapi di dalam agama-agama itu terdapat faksi-faksi *theocon* yang ingin kembali pada pemurnian agama dan juga permurnian nasionalisme, yang menurut Meera Nanda, untuk pengembangan dan pemeliharaan kapitalisme.

George W. Bush dengan sepenuh iman mempercayai bahwa asketisme Kristen adalah prasyarat berfungsinya pasar bebas neoliberal, persisnya prasyarat bagi Amerika Serikat. Begitu pula di India, Subramanian Swamy, seorang tokoh Hindunva berpendapat bahwa iman Hindu sebagai prasyarat untuk berfungsinya kapitalisme di India. Swamy berjanji bahwa India akan menjadi negara adikuasa global pada 2025 asalkan orang India mengembangkan kemauan politik untuk membongkar semua aspek sosialisme dan sekularisme Nehru. Pemikiran seperti Bush dan Swamy inilah yang pada abad ke-19 dilawan oleh Multatuli melalui karya *Max Havelaar*. Dan *theocon* Islam bertumbuh di Indonesia melawan unsur-unsur yang dipandang sekuler, termasuk feminisme yang berupaya membebaskan perempuan dari ketidakadilan sosial. Mungkin juga *theocon* Islam sesungguhnya sedang membangun semangat kapitalisme dan membangun etik Islamimisme seperti halnya Protestanisme pada masa Multatuli.

Jakarta, 12 Agustus 2019

Catatan Akhir:

1. Di Indonesia, nama Eduard Douwes Dekker sering dirancukan dengan Ernest Douwes Dekker (nama Indonesia: Setiabudi Danudirdja) pendiri *Indische Partij* bersama dr. Tjipto Mangunkusumo dan Soerjadi Soerjoningrat. Ernest Douwes Dekker adalah cucu Jan Douwes Deker, adik Eduard Douwes Dekker. Adapun Eduard Douwes Dekker adalah mantan asisten residen Lebak dan sastrawan yang telah menulis banyak naskah, termasuk Max Havelaar. Ia menggunakan anam samara Multatuli agar karyanya yang mengritik pemerintah Belanda dapat terbit.
2. Penulis menggunakan bahan bacaan *Max Havelaar* yang diterbitkan dalam Bahasa Indonesia oleh Qanita dan didistribusikan oleh Mizan Digital Publishing, yang diunduh dari pustaka-indo.blogspot.com pada Juli 2019
3. Max Weber, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, (London & New York: Routledge, 1992)
4. Weber, *The Protestant Ethic*, xxxix dan 65
5. Weber, *The Protestant Ethic*, 10 dan 15, dijelaskan pula oleh Weber bahwa semangat kapitalisme yang bertumbuh pada ladang Calvinian itu dapat berkawin dengan semangat Lutherian yang menekankan pada kesucian (*piety*, dan pahamnya disebut pietisme) yang bertumpu pada sakramen. Inilah yang disebut *Pietisme Reformed* yang banyak dipeluk oleh kapitalis Belanda abad ke-19.
6. *Max Havelaar*, 231
7. *Max Havelaar*, 125
8. *Freemasonry* adalah kelompok rahasia yang terorganisir melalui loji-loji. Kerahasiaan terbentuk dalam kondisi perlawanan terhadap gereja yang ortodoks dan sistem teokrtik yang melarang kebebasan berpikir, terutama humanism sekuler. Saya menduga Multatuli menjadi anggota Freemason karena perlawanannya terhadap gereja yang membenarkan misi kolonialisme Belanda dan pejabatnya yang berlindung di balik pembenaran agama untuk berbuat tidak adil bagi rakyat Hindia.
9. Etika utilitarian disusun oleh Jeremy Bentham dan disempurnakan oleh John Stuart Mills. Etika ini berpendapat bahwa tindakan yang baik (yang etis) adalah yang mengikuti prinsip *the greatest amount of good for the greatest number*. Orientasi filsafat ini adalah memaksimalkan kebaikan untuk kesenangan (untuk menenggelamkan kesakitan)
10. Karl Marx, "The Holy Family", dalam *Collected Works Volume 4*, 1844-1845, (GB & USA & USSR: Lawrence & Wishart; Electric Book, 2010)
11. *Max Havelaar*, 541-542
12. Meera Nanda, *The God Market: How Globalization is Making India More Hindu*, (London: Random House Group Limited, 2011)

Daftar Pustaka

Marx, Karl, "The Holy Family", dalam *Collected Works Volume 4*, 1844-1845, (GB & USA & USSR: Lawrence & Wishart; Electric Book, 2010)

Multatuli, Max, Havelaar, diterbitkan dalam Bahasa Indonesia oleh Qanita dan didistribusikan oleh Mizan Digital Publishing, yang diunduh dari pustaka-indo.blogspot.com pada Juli 2019

Nanda, Meera, *The God Market: How Globalization is Making India More Hindu*, (London: Random House Group Limited, 2011)

Weber, Max, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism,* (London & New York: Routledge, 1992)

Max Havelaar Milenial di Indonesia dan Belanda

Achmad Sunjayadi
Departemen Sejarah, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesi; achmad.sunjayadi@gmail.com

Pendahuluan

Ada jarak waktu yang terbentang sangat jauh sejak roman *Max Havelaar* karya Multatuli nama samaran dari Eduard Douwes Dekker (1882—1887) diterjemahkan dari bahasa Belanda ke dalam bahasa Indonesia. Roman *Max Havelaar* diterbitkan pertama kali pada 1860 dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia pada 1972. Penerjemah roman tersebut ke dalam bahasa Indonesia adalah Paus Sastra Indonesia, Hans Bague Jassin (1917—2000). Penerjemahan roman tersebut mendapatkan dukungan dari pemerintah Belanda yang memberikan subsidi sebesar 13.500 gulden dan dicetak sebanyak 5000 eksemplar dengan maksud dapat dijual seharga 3 gulden (*Limburgs Dagblad*, 2-2-1972).

Berkat karya terjemahan *Max Havelaar*, Jassin mendapatkan undangan mengunjungi Belanda kurang lebih setahun dan menerima hadiah Martinus Nijhoff dari Prins Bernard Fonds (*De Volkskrant*, 30/12/1972). Alasan mengapa begitu lama penerjemahan roman tersebut sejak diter-

bitkan pada akhir abad ke-19, Jassin menyatakan bahwa baru sejak masa Soekarno, para penulis Indonesia merasa lebih bebas (*Leeuwarder Courant*, 8/3/1973). Dalam hal ini Jassin kemungkinan mengaitkan dengan masa sebelum Soekarno yaitu masa kolonialisme ketika kebebasan mengeluarkan pendapat dan gagasan masih terbatas. Namun, mengapa roman *Max Havelaar* secara utuh tidak diterjemahkan pada masa Soekarno masih menjadi pertanyaan. Sebenarnya, ada bagian cerita dalam roman *Max Havelaar* yaitu Saidjah dan Adinda sebelumnya telah disadur ke dalam bahasa Sunda pada 1932 oleh Raden Tumenggung Aria Sunarya (1898—1965) dan dalam bahasa Indonesia oleh Bakri Siregar (1922—1994), salah seorang anggota Lekra (Lembaga Kebudayaan Rakyat) pada 1954.

Sejak diterjemahkan pertama kali ke dalam bahasa Indonesia pada 1972 dan dicetak ulang pada 1973, roman *Max Havelaar* banyak menjadi inspirasi, baik sebagai objek penelitian maupun dalam bentuk atau genre baru. Perkembangan dari era milenium kedua pada abad ke-20 tersebut semakin marak sejak era milenium ketiga yaitu pada 2000-an. Dalam artikel ini ditelusuri bentuk atau *genre* baru yang terinspirasi oleh *Max Havelaar*, baik di Belanda maupun di Indonesia dalam dua dekade era milenium ketiga (pada 2000—2018). Tujuannya adalah ingin mengetahui sejauh mana roman *Max Havelaar* dimaknai pada era milenium ketiga. Metode yang digunakan adalah metode ala milenial yaitu pencarian secara digital sumber dalam jaringan dengan kata kunci 'Max Havelaar' dan 'Multatuli'. Metode tersebut dipadu dengan metode sejarah, terutama pada tahap kritik sumber untuk memverifikasi sumber yang diperoleh.

Berbagai *Genre* yang Terinspirasi *Max Havelaar* di Era Milenial

Era milenium ketiga yaitu pasca 2000-an ditandai dengan perkembangan teknologi yang luar biasa. Faktor kecepatan dan jarak tidak lagi menjadi masalah. Informasi dapat diperoleh dengan lebih cepat dibandingkan dengan periode sebelumnya. Jika pada masa sebelumnya, informasi digali dan diperoleh hanya dari perpustakaan fisik, pada era milenium ketiga, informasi dapat diperoleh secara dalam jaringan (daring).

Melimpahnya informasi dalam jaringan menimbulkan persoalan, terutama cara mengetahui informasi yang tepat dan menyeleksinya. Jika kita tidak dibekali dengan pengetahuan mengenai informasi yang dicari, maka dalam proses memverifikasi akan mengalami kesulitan. Persoalan lain adalah tidak semua sumber informasi telah diubah bentuknya secara digital dan dapat diakses dalam jaringan. Oleh karena itu, berdasarkan pengalaman, kerap kita mendengar dari beberapa generasi milenial bahwa mereka tidak dapat memperoleh sumber yang dicari. Setelah ditelusuri, mereka rupanya hanya mengandalkan pada sumber dalam jaringan sehingga jika sumber

tersebut belum diunggah, mereka tidak akan menemukannya. Persoalan lain adalah demi alasan kepraktisan. Dengan hanya mengandalkan jari, mereka berharap semua sumber dengan cepat dapat tersaji. Alasan lain adalah rasa malas untuk menelusuri sumber di perpustakaan fisik yang juga belum tentu mereka peroleh.

Salah satu gerbang pencari sumber dalam jaringan adalah worldcat.org. Untuk keperluan artikel ini kata kunci yang digunakan di mesin pencari worldcat.org adalah 'Max Havelaar' dan 'Multatuli'. Untuk kata kunci 'Multatuli' diperoleh 4.227 bentuk sumber dari 1860 hingga 2017. Bentuk sumber dalam berbagai bahasa yang diperoleh adalah artikel, gambar, majalah, jurnal, buku, CD, buku audio, arsip, video, ensiklopedi. Bahasa yang paling banyak adalah bahasa Belanda (2269 sumber), Jerman (315 sumber), Inggris (313 sumber), Rusia (85 sumber), Prancis (74 sumber), Indonesia (54 sumber), Fris (28 sumber), Spanyol (24 sumber), Polandia (23 sumber), Afrika (22 sumber). Selebihnya dengan jumlah di bawah 20 sumber, seperti bahasa Ceko, Denmark, Yidis, Hongaria, Jepang, Esperanto, Slovenia, Swedia, Ibrani, China, Italia, Portugis, Kroasia, Korea, Jawa, Latin, Hindi, dan sebagainya. Apabila dilihat dari tahun, terutama pasca 2000 ada sebanyak 384 sumber mengenai 'Multatuli'. Jika pencarian lebih dipersempit hanya yang berbahasa Belanda diperoleh 160 sumber (2003-2010) dan yang berbahasa Indonesia diperoleh 9 sumber (2005—2015).

Jika kita memasukkan kata kunci 'Max Havelaar' di worldcat.org diperoleh 1307 sumber dari 1860 hingga 2017. Seperti jika kita memasukkan kata kunci 'Multatuli' bentuk sumber dalam berbagai bahasa pun serupa. Bahasa yang paling banyak adalah Belanda (432 sumber) disusul oleh bahasa Inggris (231 sumber), Jerman (118 sumber), Prancis (96 sumber), Spanyol (47 sumber), dan Indonesia (32 sumber). Apabila dilihat dari kurun waktu, pasca 2000 diperoleh 612 sumber, mulai dari 2000 hingga 2017. Jika cara pencarian dipersempit hanya yang berbahasa Belanda diperoleh 70 sumber (2010—2017) dan untuk yang berbahasa Indonesia diperoleh 15 sumber (2000—2016).

Angka-angka untuk jumlah sumber yang disebutkan oleh worldcat.org di atas perlu diverifikasi kembali karena kemungkinan besar, ada sumber yang sama atau dicantumkan lebih dari satu sehingga jumlah keseluruhan sebenarnya suatu sumber dapat saja kurang dari yang disebutkan. Untuk mengetahui lebih mendalam tentang suatu sumber, setelah menelusuri melalui worldcat.org, dapat digunakan mesin pencari *Google* atau jika ingin mengetahui sumber dalam bentuk tulisan ilmiah dapat digunakan *Google Scholar*. Metode ala milenial ini akan semakin bermanfaat jika dipadu dengan metode sejarah, terutama pada tahap kritik sumber, untuk memverifikasi sumber yang ditemukan.

Berbagai genre tentang *Max Havelaar* di Indonesia

Ragam genre yang berhubungan dengan 'Max Havelaar' atau 'Multatuli' di Indonesia pada periode ketiga milenial cukup bervariasi. Genre yang ditemukan antara lain berupa terjemahan dari roman *Max Havelaar*, penelitian mengenai *Max Havelaar* ditinjau dari nilai sastra, sosial, budaya, pascakolonial. Terjemahan *Max Havelaar* dari penerbit Djambatan yang diterjemahkan pertama kali oleh H.B. Jassin pada 1972, pada periode milenium kembali dicetak. Pada 2000 roman terjemahan *Max Havelaar* memasuki cetakan ke-delapan. Selain dalam bentuk buku, pada periode ini ditemukan pula bentuk drama tari Gitawerta Saidjah dan Adinda (2001) karya penata tari S. Kardjono dari Yogyakarta yang ditampilkan di Gedung Kesenian Jakarta pada akhir bulan September 2002 bekerja sama dengan Max Havelaar Indonesia Foundation Jakarta.

Ada pula buku *Buruh, Politik, dan Max Havelaar: Catatan dan Opini* karya Soeganda Priyatna (2002). Buku ini merupakan kumpulan opini Prof. Soeganda Priyatna, guru besar Fakultas Ilmu Komunikasi Universitas Padjajaran, Bandung. Bahasan mengenai Max Havelaar terdapat di bagian keempat dengan subjudul 'Max Havelaar dan Perpustakaan Saidjah-Adinda: 132 Tahun Multatuli'

Dalam roman *Hidupku Sesudah Max Havelaar* (2003) karya Mayon Soetrisno, Max Havelaar muncul sebagai figuran. Tokoh utama roman ini adalah Karti, putri bupati Lebak, yang memberontak dari adat feodal Jawa dan melarikan diri ke Batavia karena akan dinikahkan dengan seorang wedana yang memiliki kesempatan menjadi bupati Rembang. Karti sempat menyelesaikan *Europese Lagere School* (ELS), tempat ia bergaul dengan orang-orang Eropa. Salah satunya adalah Everdine yang memperkenal-kannya dengan Max Havelaar.

Pada 2005 ditemukan buku *Multatuli: Pengarang Besar, Pembela Rakyat Kecil, Pencari Keadilan dan Kebenaran* karya Mochtar yang merupakan buku biografi. Pada 2005 terjemahan *Max Havelaar* dari penerbit Djambatan memasuki cetakan ke-9. Pada 2008 terbit terjemahan *Max Havelaar* oleh penerbit Narasi Yogyakarta dengan penerjemah Andi Tenri W. Genre lain adalah dalam bentuk karya ilmiah berupa tesis di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta 'Max Havelaar dan Citra Antikolonial: Sebuah Tinjauan Poskolonial' karya Christina Dewi. Selain tesis, pada 2008 ditemukan pula skripsi dalam bahasa Inggris berjudul 'Colonialism in Indonesia: A Comparative Study of Pramoedya Ananta Toer's Child of All Nations and Multatuli's Max Havelaar' dari Letyzia Taufani yang merupakan skripsi di Universitas Sanata Dharma Yogyakarta.

Pada akhir 2009 Ubaidilah Muchtar yang ketika itu ditugaskan menjadi guru di SMPN Satu Atap 3 Sobang mendirikan Taman Baca Multatuli di

Ciseel. Dalam taman baca tersebut terdapat *Reading Group Max Havelaar*, *Reading Group Saidjah* dalam bahasa Sunda, pemutaran film Max Havelaar. Ketika itu gerakan literasi ini jauh dari hiruk-pikuk selebrasi dan fasilitas. Pada 2012 terbit buku *Rumah Multatuli-Kumpulan Catatan 2011 Menyusuri Jejak Multatuli* dengan editor Ubaidilah Muchtar yang diterbitkan oleh Taman Baca Multatuli.

Pada 2010 terdapat komik *Saijah dan Adinda*, kisah yang terdapat dalam roman *Max Havelaar*. Komik tersebut diterbitkan oleh Pustaka Lebah dengan ilustrator NBC Sukma dan kawan-kawan. Karya ilmiah lainnya ditemukan pada 2012 berupa skripsi bidang linguistik di FIB UI karya Hasta Dwi Pradana yang membahas perbandingan kalimat-kalimat dari *Max Havelaar* versi 1881 dengan versi 2010. Selain itu ada pula artikel ilmiah 'Hibriditas dalam Novel *Max Havelaar* karangan Multatuli: Sebuah Kajian Poskolonial' (2012) karya Dwi Suprabowo di Universitas Negeri Jakarta.

Multatuli juga menjadi bagian dari otobiografi Djoko Sri Moeljono (1938—2018) dalam *Banten seabad setelah Multatuli: Catatan seorang tapol 12 tahun dalam tahanan, kerja rodi, dan pembuangan* (2013). Djoko pria kelahiran Banyuwangi yang kuliah di ITB jurusan pertambangan (1957—1960) dan Metalurgi di Moskwa, Uni Soviet (1960) sempat bekerja setahun di pembangunan proyek baja Cilegon. Sebelum dijebloskan dalam penjara, ia pernah bekerja selama enam tahun dalam rehabilitasi jaringan jalan raya seluruh Banten. Pada 1971 ia diberangkatkan ke Pulau Buru dan bebas pada 1978.

Selain penerbit Djambatan dan Narasi, penerbit lain yang menerjemahkan roman *Max Havelaar* adalah penerbit Padasan, Ciputat pada 2013. Mereka menggunakan terjemahan H.B. Jassin disertai dengan tambahan anotasi dari editor. Pada 2014 terbit terjemahan komik seri Suske dan Wiske *Setengah Havelaar* karya Willy Vandersteen (2010) yang menampilkan Eduard Douwes Dekker sebagai salah satu tokoh dalam komik tersebut. Diceritakan bahwa Wiske mendapatkan tugas dari sekolah untuk mempresentasikan sebuah topik. Ia mendapatkan masukan dari keluarganya untuk membahas kopi. Ia lalu mencari informasi mengenai perkebunan kopi pada zaman Hindia-Belanda. Dengan bantuan mesin telewaktu milik Profesor Barnabas, ia memutuskan mengunjungi perkebunan kopi pada zaman Hindia-Belanda ditemani Suske.

Di periode masa kolonial inilah Suske dan Wiske bertemu dengan tokoh Eduard Douwes Dekker, seorang Asisten Residen Lebak yang menulis sebuah buku mengenai ketidakadilan di Lebak (Vandersteen, 2014: 9—10). Douwes Dekker hendak mengirimkan naskahnya pada Droogstoppel, teman sekolahnya yang seorang pedagang kopi. Suske dan Wiske menawarkan diri untuk mengantarkan naskah tersebut tetapi tidak semudah itu. Mereka harus menghadapi tokoh-tokoh yang juga menginginkan naskah buku

tersebut. Dalam petualangan ini, muncul tokoh-tokoh antagonis seperti Rahwana yang ternyata adalah tokoh Adipati, lalu tokoh Syalman yang ternyata Eduard Douwes Dekker yang menyamar. Judul *Setengah Havelaar* mengacu pada situasi ketika Wiske memperebutkan naskah tersebut dengan Droogstoppel di hutan sehingga naskah tersebut sobek terbagi menjadi dua bagian (Vandersteen, 2014: 33).

Pada 2014 terbit terjemahan *Max Havelaar* dari bahasa Inggris yang diterbitkan oleh Qanita, Bandung. Penerjemahnya adalah Ingrid Dwijani Nimpoeno. Selain terjemahan, pada 2015 kembali diterbitkan buku *Multatuli: pengarang besar, pembela rakyat kecil, pencari keadilan dan kebenaran* karya Moechtar yang pertama kali terbit pada 2005. Berikutnya ditemukan buku *Anak-Anak Multatuli: Sebuah Catatan Pembacaan Novel Max Havelaar* (2015) karya Ubaidilah Muchtar. Buku ini merupakan catatan Ubaidilah saat memandu dalam *Reading Group Multatuli* di Taman Baca Multatuli, Kampung Ciseel, Lebak sejak 23 Maret 2010 hingga 21 Februari 2011. Dengan tekun, anak-anak Kampung Ciseel 'mengaji' novel *Max Havelaar* dipandu oleh Guru Ubai yang membacakan paragraf demi paragraf dengan nyaring. Terkadang, anak-anak itu membaca secara bergantian. Mereka tidak hanya membaca tetapi juga bermain peran dan diajak membayangkan berbagai hal yang terdapat dalam roman tersebut.

Genre lain yang muncul terkait *Max Havelaar* adalah nama kelompok musik. Pada bulan Februari 2016 diluncurkan album perdana kelompok musik beraliran rock progresif asal Jakarta bernama Max Havelaar dengan judul album seperti nama kelompok band tersebut. Pilihan menggunakan nama Max Havelaar, menurut Asra salah seorang anggota band tersebut tidak ada kaitan dengan roman *Max Havelaar.* Menurutnya, pilihan nama tersebut hanya karena lebih enak diucapkan saja (www.revi.us diakses 8 Juli 2019). Kelompok ini pada 2012 meluncurkan *single* berlirik puitis 'Suara Kita Suara Tuhan'. Salah satu lagu dalam album *Max Havelaar* yang bersinggungan dengan sejarah terdapat dalam lirik yang berjudul 'Jas Merah'. Judul ini mengingatkan kita pada pidato terakhir Bung Karno pada 17 Agustus 1966 'Jangan sekali-sekali meninggalkan sejarah'.

Selain band Max Havelaar dari Jakarta, di Yogyakarta muncul band beraliran *grunge* dengan nama Multatuli. Band ini mengeluarkan album berjudul 'Satire' pada 2017 yang memuat tujuh buah lagu (www.krjogja.com diakses 9 Juli 2019). Berbeda dengan band Max Havelaar, band Multatuli yang mengambil nama samaran Eduard Douwes Dekker, penulis roman satir *Max Havelaar* sengaja memilih nama tersebut. Menurut mereka, novel satir tersebut sebagai 'rasa kepedihan yang telah dilalui'. Mereka berharap melalui musik Multatuli, dapat membawa rasa 'pedih' untuk dibawa ke lautan lepas hingga kepedihan itu sirna. Selain itu juga nama Multatuli sebagai pengingat yang lahir di era modern dengan membawa spirit

Multatuli atau Douwes Dekker pada masa lalu (www.musikeras.com dan www.mavemagz.com, diakses 9 Juli 2019).

Berbagai karya ilmiah mengenai *Max Havelaar* diterbitkan pada 2016—2017 berkaitan dengan sejarah dan sastra. Satu bentuk lain yang terinspirasi dari *Max Havelaar* dan Multatuli adalah dalam bentuk museum. Pada tanggal 11 Februari 2018 diresmikan Museum Multatuli di Rangkasbitung, Lebak (https://www.cnnindonesia. com, diakses 10 Juli 2019). Proses pembentukan museum tersebut berlangsung sejak 2010. Seiring dengan keberadaan museum tersebut yang dapat dijadikan sebagai tempat merawat ingatan kejamnya kolonialisme dan upaya perjuangan melepaskan diri dari belenggu penjajahan, museum tersebut juga menjadi objek turisme baru di Rangkasbitung (https://travel.tempo.co diakses 10 Juli 2019). Sejak dibuka pada bulan Februari 2018, museum tersebut sudah menarik puluhan ribu pengunjung (https://www.pikiran-rakyat.com; https://www.antaranews. com diakses 12 Juli 2019). Namun, dalam perjalanannya, proses pendirian museum tersebut tidak mulus karena sempat mendapatkan kecaman dan kritik. Terutama dari mereka yang mengaitkan nama museum yaitu Multatuli, sebagai seorang Belanda yang merupakan penjajah. Mereka meminta pemerintah setempat menghentikan penggunaan nama Multatuli untuk fasilitas umum (https://kumparan.com/ dan http://orbitbanten.co.id/ diakses 10 Juli 2019).

Pada tahun yang sama terbit antologi puisi *Kepada Toean Dekker* (2018) yang memuat 203 puisi dari 142 penyair Nusantara. Antologi tersebut bertema dan mengambil inspirasi dari Multatuli dan roman *Max Havelaar* dalam Festival seni Multatuli 2018. Antologi puisi ini memperlihatkan bahwa Multatuli dan karyanya *Max Havelaar* menginspirasi penulisan dalam *genre* selain prosa. Genre lain yang muncul pada 2018 adalah dalam bentuk opera yaitu Opera Saidjah-Adinda yang ditampilkan pada 8 September 2018 di Museum Multatuli, Rangkasbitung. Opera tersebut merupakan karya Ananda Sukarlan, didukung oleh koreografer dan sutradara Chendra Panatan yang menjadi bagian dalam rangkaian acara Festival Seni Multatuli 2018 (https://kompas.id diakses 19 Juli 2019).

Berbagai genre tentang *Max Havelaar* di Belanda

Pasca 2000, di Belanda genre yang muncul berkaitan dengan roman *Max Havelaar* didominasi dengan karya ilmiah dan roman adaptasi. Berikut beberapa contoh genre tersebut. Pada 2000 terdapat artikel 'Rob Roy en Max Havelaar: over de invloed van Walter Scott op Multatuli' karya G.J. Johannes yang dimuat dalam *Over Multatuli*, Vol. 22, No. 45. Pada 2002 terbit buku biografi *Multatuli. Leven en werk van Eduard Douwes Dekker* karya Dik van der Meulen yang terdiri dari dua jilid. Lalu pada 2003 terdapat

buku yang merupakan fragmen dalam *Max Havelaar* karya Multatuli yaitu *Saidjah's vader had een buffel waarmede hy zyn veld bewerkte.* Pada 2005 terdapat naskah drama *Max Havelaar* yang ditulis oleh Ger Thijs dengan sutradara Ignace Cornelissen, dan diproduksi oleh Hummelinck Stuurman Theaterbureau. Dalam drama ini dititikberatkan pada tokoh Droogstoppel dan Sjaalman.

Pada 2007 terbit buku yang ditujukan untuk siswa sekolah menengah yang diambil dari fragmen *Max Havelaar* berjudul *Saidjah en Adinda: het beroemde liefdesverhaal uit Max Havelaar.* Pada 2010 terdapat buku '*Misschien is niets geheel waar...en zelfs dat niet': Multatuli: inspiratiebron voor vrijdenker en humanisten* karya Bert Gasenbeek. Dalam buku ini ada dua karya tentang Multatuli. Salah satunya dari pemikir bebas H.C. Muller (1883) dan karya lainnya dari seorang anarkis dan pemikir bebas Ferdinand Domela Nieuwenhuis (1909). Selain dua artikel tersebut, buku ini disertai penjelasan oleh Philip Vermoortel dan Homme Wedman mengenai makna dan pengaruh Multatuli sekitar 1900.

Buku-buku lain yang terbit pada 2010 adalah *150 jaar Max Havelaar*, buku *Max Havelaar* yang diolah kembali oleh Gijsbert van Es ke dalam bahasa Belanda modern (*hertaling*), buku untuk siswa sekolah *Max Havelaar: Multatuli* (*leerlingenboek*) dengan editor Peter van Zonneveld. Selain dalam bentuk buku ada juga dalam bentuk komik yang terinspirasi dari *Max Havelaar* yaitu serial Suske en Wiske berjudul *Halve Havelaar* karya Willy Vandersteen. Komik ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia pada 2014. Ada pula buku *Het pak van Sjaalman* (2010) karya Jaap van den Born yang merupakan kumpulan puisi khusus dalam rangka 150 tahun *Max Havelaar*. Buku *Over Max Havelaar: een gids* (2010) karya T. Böhm, Tom Phijffer, dan Philip Vermoortel. Buku ini merupakan kumpulan tulisan mengenai *Max Havelaar*, kota Serang dan Rangkasbitung, drama Lebak, para tokoh dalam roman *Max Havelaar*. Dapat dikatakan, seperti tercantum dalam judulnya merupakan semacam panduan singkat mengenai *Max Havelaar*. Selain dalam bentuk cetak terdapat pula dalam bentuk CD yaitu *Max Havelaar-luisterboek* yang dibacakan oleh Marius J. Cohen.

Pada 2010 terdapat artikel-artikel ilmiah mengenai *Max Havelaar* dan Multatuli yang berkaitan dengan sejarah dan susastra. Pada 2013 terbit *Spreken als Max Havelaar, Hoe houd je een vlammende toespraak?*, buku cara berpidato karya Jaap de Jong. Sebuah buku *Max Havelaar met zombies* karya Martijn Adelmunt terbit pada 2016. Adelmunt menggabungkan dua karya besar yaitu Multatuli (*Max Havelaar*) dan Louis Couperus (*De Stille Kracht*). Namun, Adelmunt tetap mempertahankan jalinan cerita dari *Max Havelaar* dan hanya menambahkan para zombi yang dibangkitkan oleh dukun atas perintah pejabat kolonial Belanda. Tokoh utama Max Havelaar adalah komandan garnisun di Labuwangi. Hal menarik dalam buku tersebut, tokoh

Tine lebih banyak muncul dan digambarkan mahir bela diri pencak silat untuk melawan zombi bersama Max Havelaar dan Saidjah.

Pada 2017 terbit buku *Pax Havelaar of het theeleuten der Nederlandse handel- & wandelmaatschappij* karya Multaboni (Chris van de Ven), Gijsbert van Es, Jan Terlouw. Berbeda dengan *Max Havelaar met zombies* (2016), *Pax Havelaar* memuat sebuah kisah baru dan nyata tentang delapan tahun pertama yayasan Hope XXL. Seluruh kisah tentang yayasan tersebut termasuk interpretasi yang rumit dari ide-ide mereka, kegagalan mereka dan dukungan (finansial) yang berhasil mereka dapatkan, dibahas dalam *Pax Havelaar* disertai tokoh-tokoh yang karakternya dipinjam dari roman *Max Havelaar*. Misalnya tokoh Gerardus Gortstro (Droogstoppel), makelar bincang-bincang teh dan bir, sekaligus *spindoctor* untuk *Partij voor Chronisch Verongelijkten* (PCVC) – Partai Cedera kronis, yang tinggal di Rozenstraat 37 dan tokoh Petmans (Sjaalman) yang meminta bantuan Gortstro menerbitkan buku mengenai gagasan Hope XXL.

Pada 2017 terdapat *Volledige werken/17, Beschouwend werk: de raadselachtige Multatuli, Max Havelaar of de koffie veilingen der Handelsmaatschappij* yang merupakan karya lengkap dari Multatuli, Willem Frederik Hermans, H.A des van Amorie van der Hoeven. Lalu pada 2018 terbit bundel *Multatuli Nu*, nomor khusus majalah *Indische Letteren* dengan judul *Nieuwe Perspectieven op Eduard Douwes Dekker en zijn werk*.

Kekeliruan Visual dan Tulisan tentang *Max Havelaar* di Era Milenial

Sebenarnya kekeliruan visual dan tulisan tentang *Max Havelaar*, terutama Douwes Dekker tidak perlu terjadi, jika diterapkan kritik sumber untuk memverifikasi. Seringkali yang terjadi adalah si pencari sumber tidak lagi melakukan verifikasi dan langsung mengambilnya. Kekeliruan ini berkaitan dengan sumber yang diperoleh dalam jaringan atau secara digital. Sebagai contoh jika kita mengetikkan kata 'Douwes Dekker' yang akan muncul pada bagian teratas adalah Ernest Douwes Dekker (Dr. Setiabudi) (1879—1950). Demikian pula untuk gambarnya yang mengacu pada sepupu jauh Eduard Douwes Dekker. Hal ini berbeda jika kita mengetikkan kata 'Max Havelaar' atau 'Multatuli' di mesin pencari yang akan langsung menunjukkan pada roman *Max Havelaar* dan sosok Eduard Douwes Dekker.

Contoh kekeliruan tersebut ada dalam situs www.bobo.grid.id yaitu gambar wajah Eduard Douwes Dekker menjadi ilustrasi untuk artikel 'Douwes Dekker, Keturunan Belanda yang Membantu Pergerakan Nasional' yang seharusnya gambar Ernest Douwes Dekker (Dr. Setiabudi). Lalu dalam blog walkinourmoon.blogspot.com dengan judul 'Sejarah-Max Havelaar' tetapi isinya mengenai Ernest Douwes Dekker. Kekeliruan lainnya adalah ilustrasi yang digunakan untuk artikel tersebut adalah gambar Eduard

Douwes Dekker.

Kekeliruan lain terdapat dalam situs www.sejarahlengkap.com dengan judul 'Sejarah Indische Partij-Awal Pendirian dan Perkembangannya'. Pada awal tulisan mengenai tiga serangkai tidak ditemukan kekeliruan, tetapi di tengah-tengah tulisan terdapat uraian:

> 'Pastinya dengan keberanian menanggung risiko menjadi buronan polisi Belanda, E.F.E. Douwes Dekker mulai menggunakan nama samaran. Ia memilih nama Multatuli yang bermakna orang yang menanggung penuh kesengsaraan. Dengan nama itulah Douwes Dekker yang merupakan anak hasil perkawinan campuran dari ayahnya Belanda dengan ibunya Hindia-Belanda mulai mengkritisi habis-habisan kondisi sosial dan politik di masanya.'

Di dalam tulisan tersebut, Ernest Douwes Dekker 'dikacaukan' dengan Eduard Douwes Dekker atau Multatuli.

Kekeliruan lain terdapat dalam buku *Bahas Tuntas 1001 Soal IPS SD Kelas 4, 5, 6*. Untuk tema pergerakan nasional. Kekeliruan terdapat dalam tulisan. Di bawah nama 'Douwes Dekker' dengan gambar atau foto Dr. Setiabudi disebutkan:

> '.... adalah mantan residen Lebak, ia menulis buku *Max Havelaar* dengan nama samaran Multatuli. Isi buku menceritakan penderitaan rakyat selama 31 tahun sewaktu dilaksanakan tanam paksa. Buku itu menggegerkan warga Belanda, akhirnya tanam paksa dibubarkan. Douwes Dekker juga ikut mendirikan Indische Partij' (Forum Tentor, 2009: 94).

Seharusnya uraian tersebut mengenai Ernest Douwes Dekker (Dr. Setiabudi) bukan Eduard Douwes Dekker atau Multatuli penulis roman *Max Havelaar*. Bahkan dalam uraian ada kekeliruan mengenai jabatan Eduard Douwes Dekker. Ia bukanlah residen melainkan asisten residen. Kekeliruan-kekeliruan ini tidak akan terjadi jika dalam proses penyusunan melalui tahap kritik sumber untuk memverifikasi sumber yang diperoleh.

Penutup: *Max Havelaar* di Masa Depan

Berbagai genre yang terinspirasi oleh *Max Havelaar*, Multatuli, dan Eduard Douwes Dekker banyak ditemukan pada era milenium ketiga di Belanda dan Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa *Max Havelaar* masih relevan dengan situasi sekarang. Oleh karena itu tidak ada salahnya jika kita memproduksi kembali film *Max Havelaar* dengan sentuhan kekinian. Tujuannya adalah untuk menarik semangat literasi generasi milenial supaya mau membaca karya klasik *Max Havelaar* dan belajar dari karya tersebut. Untuk ini dibutuhkan pihak yang berani mengambil risiko untuk memproduksi film tersebut.

Demikian pula genre berbentuk komik. Di Indonesia terdapat banyak

ilustrator dengan karya-karya yang luar biasa. Mereka dapat diajak bekerja sama untuk menghasilkan karya komik *Max Havelaar*. Selain itu, dapat juga dirancang permainan (*game*) dengan inspirasi dari *Max Havelaar*. Tujuannya sama seperti memproduksi film *Max Havelaar* yaitu untuk menarik dan menggugah semangat literasi generasi milenial terhadap roman ini.

Melihat beragam genre yang muncul sejak era milenium ketiga abad ke-20 terinspirasi oleh Max Havelaar dan Multatuli tidak tertutup kemungkinan genre di masa mendatang akan lebih bervariasi. Revolusi 4.0 yang akan tergantikan dengan revolusi 5.0 semakin mengukuhkan betapa pentingnya penguasaan teknologi. Namun, penguasaan teknologi tanpa didukung oleh pemahaman sejarah dan budaya sama artinya melepaskan masa depan kepada bangsa lain yang mungkin akan lebih memahami sejarah dan budaya kita.

Hal yang terpenting adalah kelak setelah generasi milenial membaca *Max Havelaar* tidak hanya terhenti sebatas kenangan dalam ingatan mereka. Nilai-nilai perjuangan dan semangat melawan kolonialisme dalam roman tersebut diharapkan merasuk dalam jiwa generasi milenial dan pasca milenial. Generasi tersebutlah yang kelak akan menjadi pemimpin dan mengurus bangsa ini. Sikap kritis dan tidak mudah menyerah menjadi landasan penting untuk menjalankan semua ikhtiar ini.

Catatan Akhir:

1. Dr. Jugiarie Soegiarto, ketika itu salah seorang mahasiswa Jurusan Seksi Belanda Fakultas Sastra Universitas Indonesia angkatan 1973 mengungkapkan bahwa mereka diminta membeli buku terjemahan *Max Havelaar* tersebut (Percakapan pribadi, 1 Juli 2019).
2. Generasi milenial adalah istilah yang diperkenalkan oleh Neil Howe dan Willem Strauss, pakar sejarah dan penulis Amerika dalam buku mereka. Mereka membagi generasi berdasarkan kesamaan rentang waktu kelahiran dan kesamaan kejadian-kejadian historis. Berdasarkan kategori usia, generasi milenial adalah mereka yang lahir pada rentang 1980-1990-an atau pada awal 2000-an (Howe & Strauss, 2000).
3. Situs worldcat.org merupakan kumpulan katalog dari koleksi 72.000 perpustakaan di 170 negara dan termasuk teritori yang tergabung dalam Online Computer Library Center (OCLC). Gerbang ini akan mengarahkan kita pada sumber yang menjadi koleksi perpustakaan yang ada di dekat wilayah kita berada.
4. *Majalah Tempo* mengomentari pementasan sendratari tersebut menarik tetapi kurang greget (*Majalah Tempo*, 30 September 2002). Bentuk sendratari terutama kisah Saidjah dan Adinda ini pernah dipentaskan dalam Kongres Konfernas Sastra dan Seni Revolusioner (KSSR) pada 1964 yang merupakan hasil koreografi Bambang Sokawati berdasarkan adaptasi fragmen Saidjah-Adinda dari roman *Max Havelaa*r oleh Bakri Siregar (Bodden, 2012:474).
5. Mayon Soetrisno (1958-2005) adalah seorang penulis produktif. Beberapa karya romannya memang berlatarkan sejarah, seperti *Cermin Kaca Soekarno*, *Arus Pusaran Soekarno*, *Bandaneira* (www.goodreads.com diakses 24 Juli 2019).
6. Band Max Havelaar terdiri atas Dedidude (vocal dan gitar), Muhammad Asranur (keyboard), David Q Lintang (gitaris), Teddy Satrio (bass), dan Timur Segara

(drum) (www.provoke-online.com diakses 8 Juli 2019). Lirik lagu 'Jas Merah' Max Havelaar sebagai berikut: Kita tak tiba tiba di titik ini/Debu masa lalu masih ada di sini/Tegap menjulang tak khianati luka/Jatuh berdarah bertanda tanya/Meskipun prasasti diukir sang juara/Meski bukumu ditulis sang pemenang/Jangan lupakan debu yang tersisa/Karna datang nya mampu menyimpan semua/Jangan lupakan triakan kan terus ada/Meskipun prasasti diukir sang juara/ Meski bukumu ditulis sang pemenang/Jangan lupakan debu yang tersisa/Karna datangnya mampu menyimpan semua/Jangan lupakan triakan kan terus ada/Karna tutup matamu tak menuntun luka.

7. Band Multatuli yang berdiri pada bulan Oktober 2016 terdiri dari tiga anggota yaitu Rohmad 'Omet' (vokal), Danurseto 'Seto' Brahmana Adi (gitar), dan Andri 'Nyong' Widiasmara (bass).
8. Karya ilmiah tersebut adalah 'Persepsi Mahasiswa Sejarah terhadap Muatan Materi Fakta dan Fiksi dalam Novel Sejarah "Max Havelaar" karya Multatuli 1860' tesis Mochammad N. Lukmanul Khakim di Universitas Negeri Malang. Lalu pada 2017 terdapat artikel 'Dominasi Sosial dalam Novel Max Havelaar karya Multatuli (Kajian Dominasi Simbolik Pierre Bourdieu) karya Dani Alfianto di Jurnal *Bapala* Vol.4, No.1 Universitas Negeri Surabaya, 'Postcolonial Analysis on Multatuli's Max Havelaar' karya Herminus Efrando Pabur di *Journal of English Language and Literature Teaching*, Vol. 2, No. 2 Universitas Negeri Malang.
9. Artikel-artikel tersebut adalah '*Een gedeelde mentale wereld: Multatuli en Kartini*' karya Jean Gelman Taylor, beberapa artikel dalam *Over Multatuli*, Vol. 33, No. 66, seperti *'Een toch heeft hy gelyk: een contemporaine reactie van twee Lebakse ambtgenoten op Multatuli's Max Havelaar'* karya Henk Zoomers, *'Max Havelaar en het wereldwijde web'* karya A Kets-Vree, *'Max Havelaar, le Hollandais de Sumatra: op de planken voor een eerlijke handel'* karya Kim Andringa, *'Beelden van Max Havelaar in Over Multatuli'* karya Guide Leerdam, '*Rechtvaardigheid bestaat niet en de waarheid is altijd een onvoltooid karwei: Max Havelaar in international perspectief'* karya Fransisca van Vloten, *'Max Havelaar en de tweede generatie van Indische schrijvers*' karya Olf Praamstra, '*Max Havelaar: overpeinzingen van een totok'* karya Chiem van Houweninge, *'Max Havelaar in Indonesië: constanten en variabelen'* karya Kees Snoek, '*Max Havelaar: held of bestrijder van windmolens*' karya Frank H. de Jong.
10. Labuwangi adalah latar untuk novel Stlle Kracht karya Louis Couperus.
11. Yayasan Hope XX didirikan pada 2006 di Liemers, Gelderland Timur dan merupakan yayasan untuk dunia yang lebih baik. Tujuannya adalah semua orang di dunia menilai kehidupan mereka lebih baik pada akhir abad ini. Untuk mencapai tujuan tersebut orang-orang muda dari seluruh dunia telah terlibat dalam menyusun perspektif masa depan dengan saran dan tindakan dari para senior. Beberapa poin aksi tercantum dalam *Liemers List* (Daftar Liemers) pada akhir 2015 yang mencakup bidang keberlanjutan sosial, keberlanjutan ekonomi, perdamaian dan keamanan berkelanjutan, serta kerja sama internasional yang berkelanjutan. Pada 2015, mereka kemudian mencapai tujuan pertama mereka dengan mempresentasikan daftar ini kepada PBB di New York. Ketika daftar ini seperti yang mereka sesali tidak meledak seperti 'bom' di PBB, Hope XXL mulai bekerja di bawah slogan *think global*, *act local* untuk mengimplementasikan poin aksi mereka dalam delapan puluh kebijakan lokal yang disebut proyek TR8 (https://hope-xxl.com/ dan http://multaboni.nl diakses 30 Juli 2019).
12. Bundel ini memuat berbagai artikel mengenai roman *Max Havelaar* dari berbagai perspektif susastra. Selain itu terdapat artikel resensi dari Philip Vermoortel '*Multatuli in Zombieland*' (2017) tentang buku *Max Havelaar met zombies* (2016) karya Martijn Adelmunt, artikel '*Lijsten lezen: de codering van Max Havelaar*' (2017), artikel '*Humor? Check. Humor en lijsten in Moby-Dick (1851) en Max Havelaar*' (1860) karya Couder O.

Daftar Pustaka

Adelmunt, Martijn. 2016. *Max Havelaar met zombies.* Amsterdam: Luiting-Sijthoff B.V.

Bodden, Michael, 2012. Dynamics and Tension of Lekra's Modern National Theatre', dalam Jennifer Lindsay dan Maya H.T. Liem (eds), *Heirs to World Culture. Being Indonesian 1950—1965*. Leiden: KITLV Press, 453—481.

Chamim, Mardiyah. 2002. Saidjah -Adinda dari Yogya. *Majalah Tempo*, 30 September.

De Volkskrant. 1972. Nijhoff-prijs voor Peter Verstegen en H.B. Jassin, 30 Desember.

Djoko Sri Moeljono. 2013. *Banten seabad setelah Multatuli: Catatan seorang Tapol 12 tahun dalam tahanan, kerja rodi, dan pembuangan.* Bandung: Ultimus.

Forum Tentor. 2009. *Bahas Tuntas 1001 Soal IPS SD Kelas 4, 5, 6.* Yogyakarta: Pustaka Widyatama.

Howe, Neil & Strauss, William. 2000. *Millenials Rising: The Next Great Generation.* New York: Vintage Books.

Jong, Jaap de. 2012. *Spreken als Max Havelaar, Hoe houd je een vlammende toespraak?*Amsterdam: Nieuw Amsterdam.

Limburgs Dagblad. 1972. *Vertaling van Max Havelaar in Indonesisch*, 2 Februari.

Leeuwarder Courant. 1973. *Weekbladen.* 8 Maret.

Moechtar. 2015. *Multatuli: pengarang besar, pembela rakyat kecil, pencari keadilan dan kebenaran.* Jakarta: Pustaka Jaya.

Multatuli. 2008. *Max Havelaar.* Andi Tenri W (penerjemah). Yogyakarta: Narasi

Multatuli. 2010. *Max Havelaar,* ditulis ulang oleh Gijsbert van Es. Amsterdam: Uitgeverij Nieuw Amsterdam.

Multatuli. 2013. *Max Havelaar.* H.B. Jassin (penerjemah).Rempoa-Ciputat: Padasan.

Multatuli. 2014. *Max Havelaar.* Ingrid Dwijani (penerjemah). Bandung: Qanita.

Multatuli. 2015. *Max Havelaar atau lelang kopi maskapai dagang.* H.B. Jassin (penerjemah). Cetakan ke-9, Jakarta: Djambatan.

Multaboni. 2017. *Pax Havelaar of het theeleuten der Nederlandse handel- & wandelmaatschappij.* Amsterdam: Uitgeverij Orlando.

Siregar, Bakri. 1954. *Saidjah dan Adinda.* Medan: Sasterawan.

Soeganda Priyana. 2002. *Buruh, politik, dan Max Havelaar: catatan dan opini* Pusat Pengkajian Komunikasi dan Pembangunan, Fakultas Ilmu Komunikasi, Universitas Padjadjaran Bandung.

Ubaidilah Muchtar. 2015. *Anak-Anak Multatuli: Sebuah Catatan Pembacaan Novel Max Havelaar.* Jakarta: PT Artha Kreasi Aksara (Arkea books).

Vandersteen, Willy. 2014. *Suske & Wiske. Setengah Havelaar.* Jakarta: Elex Media.

Situs

- https://www.goodreads.com/author/show/491258.Mayon_Soetrisno
- http://www.unpad.ac.id/buku/buruh-politik-dan-max-havelaar/2-40/
- https://www.provoke-online.com/index.php/music/musicnews/7236-max-havelaar-rock-puitis-jakarta-merilis-video-klip-manusia-pemberani
- https://krjogja.com/web/news/read/38646/Multatuli_Band_Grunge_Yogya_Menjanjikan
- http://musikeras.com/2017/07/09/multatuli-penyatuan-kebebasan-rock-pelibas-kepedihan/
- http://mavemagz.com/multatuli-rilis-debut-album-bertajuk-satire.html
- https://www.cnnindonesia.com/hiburan/20180211170713-241-275446/museum-anti-kolonialisme-pertama-di-indonesia
- https://kompas.id/baca/nusantara/2018/09/07/ananda-sukarlan-pentaskan-opera-saidjah-adinda/

- https://travel.tempo.co/read/1077235/museum-multatuli-lebak-mulai-dilirik-pelajar-dan-turis-asing/full&view=ok
- https://www.pikiran-rakyat.com/nasional/2018/09/25/upaya-pemkab-lebak-menjaga-ingatan-tentang-multatuli-patut-diacungi-jempol
- https://www.antaranews.com/berita/806923/puluhan-ribu-pelajar-telah-kunjungi-museum-multatuli
- https://kumparan.com/@kumparannews/kepala-museum-multatuli-mendobrak-tabu-1551443189530850658
- http://orbitbanten.co.id/waduh-peringatan-hari-pahlawan-diwarnai-aksi-unjuk-rasa/
- https://bobo.grid.id/read/08675354/douwes-dekker-keturunan-belanda-yang-membantu-pergerakan-nasional?page=all
- http://walkinourmoon.blogspot.com/2014/10/sejarah-max-havelaar.html
- https://multaboni.nl/

Di Antara Lebak dan Lamuri: Kebudayaan Indis dalam Metafiksi *

Alpha Hambally
Komunitas Salihara

"*Ia seorang kesatria, tapi seperti djuga Don Kisot, seringkali keberaniannja habis terbentur sia-sia pada kintjir angin.*"

Si pemberani itu bernama Max Havelaar, Gubernemen Hindia Belanda yang ditugaskan sebagai Asisten Residen di Bantam Kidul (Lebak). Daerah itu menjadi puncak keguncangan hati Max selama sembilan belas tahun berada di Hindia Belanda. Di sana Max melihat Bupati Lebak menyalahgunakan kekuasaan untuk menindas rakyat. Semua orang tahu tapi tidak ada yang berani bersuara, bahkan pemerintah Hindia Belanda lebih memilih bungkam. Hanya Max yang berani melawan, bahkan mengorbankan jabatannya.

Tokoh Max Havelaar dalam *Max Havelaar, of de Koffij-veilingen der Nederlandsche Handelmaatschappy* (1860) ditulis Multatuli alias Eduard Douwes Dekker, pengarang Belanda yang juga benar pernah menjabat Asisten Residen Lebak pada 1856. Novel tersebut ditulis di kota Brussel, Belgia pada 1859, setelah ia tidak lagi bekerja sebagai Gubernemen Hindia Belanda. Tentu ia kecewa kepada pemerintah dan melalui

novel yang terbit delapan puluh enam tahun sebelum Revolusi Indonesia itu, ia mungkin berharap Belanda gempar dan mau mengubah haluan politik kolonial di tanah jajahan menjadi lebih beretika.

Di dalam lanskap serupa, yakni masih pada masa kolonial, Tobias Fuller merapat di Pelabuhan Olele, Lamuri (nama kuno Aceh) dengan kapal *Azimuth*, tepatnya pada 1912, setelah penaklukan ketiga militer Belanda di Lamuri. Tobias bukanlah seorang Asisten Residen seperti Max, melainkan adalah dokter jiwa terkemuka yang dimiliki oleh Hindia Belanda. Tobias diutus pemerintah untuk meneliti sejumlah kasus pembunuhan yang dilakukan orang-orang Lamuri terhadap orang-orang kulit putih. Kenapa hal itu terjadi padahal perang telah usai puluhan tahun dan Lamuri sedang dalam tahap pemulihan?

Tokoh Tobias Fuller ditulis Azhari Aiyub dalam novel *Kura-kura Berjanggut* (2018). Berbeda dengan *Max Havelaar* yang memang ditulis pada masa kolonial, *Kura-kura Berjanggut* ditulis pada masa kini, satu tahun setelah penandatanganan perjanjian damai antara pemerintah Republik Indonesia dengan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) di Helsinki, Finlandia (2005). Butuh belasan tahun bagi Azhari merampungkan novel setebal 960 halaman ini.

Kini di hadapan kita, ada dua tokoh fiksi berkebangsaan Belanda, Max dan Tobias, di dalam dua novel berbeda yang punya kesamaan latar Hindia Belanda, sebuah wilayah masa lalu yang menyajikan pelbagai persoalan budaya. Untuk menangkap cerita tentang Max dan Tobias, kita tidak bisa menganggap Hindia Belanda sebagai koloni "eksploitasi" penjajahan semata, karena wilayah ini juga merupakan dua budaya yang bertemu secara organik. Wilayah yang pada akhir abad 19 dihuni sekitar dua puluh juta lebih manusia ini semula merupakan kerajaan-kerajaan kecil yang saling berkonflik satu sama lain, kadang juga berkonflik di dalam kerajaan sendiri. Kerajaan-kerajaan itu tersebar di beberapa wilayah Kepulauan Nusantara dan memiliki budaya yang terbentuk dari sebaran nilai-nilai agama Hindu, Budha, Islam melalui kedatangan bangsa India, Cina, Arab pada rentang masa berbeda. Pertautan antara nilai-nilai budaya tersebut menghasilkan kebudayaan pribumi. Sementara Eropa yang datang pada abad 16, adalah benua yang terbagi menjadi beragam bahasa dan kebudayaan. Kebudayaan Eropa bersumber pada mitologi Yunani dan agama Kristen, serta pada kemudian hari juga melahirkan gagasan tentang modernisme dan rasionalisme. Hindia Belanda (sampai hari ini pun Indonesia) adalah semua nilai dan ukuran budaya dari segala penjuru yang mengendap.

Belanda yang mulanya hanya ingin berdagang secara bebas, lambat laun merasa perlu mempertahankan kedudukan. Mereka pun melakukan itu, tapi tanpa melawan segala tradisi pribumi, mendesakkan pikiran-pikiran Revolusi Prancis dan menggunakan dasar hukum Belanda di seluruh negeri.

Apabila kita bandingkan dengan kedatangan *conquistadores* (Spanyol) yang menggilas seluruh kebudayaan Pra-Kolombia kecuali artefak-artefaknya, atau pemindahan penduduk seperti situasi di Amerika Utara dan Afrika Selatan, bangsa Belanda malah merobohkan "benteng" mereka sendiri dan secara luwes berbaur bersama pola kehidupan (adab-norma-nilai-tradisi) yang telah berakar berabad-abad di Nusantara tanpa meninggalkan ukuran hidup Belanda. Hal ini menciptakan realita kehidupan berbeda apabila dibandingkan dengan budaya asal Belanda di Eropa bagian barat. Peristiwa pembauran inilah yang kemudian dikenal dengan kebudayaan Indis dan "terjadi pertukaran mental di antara orang Jawa dan Belanda, yaitu manusia Jawa memasuki lingkungan budaya Eropa dan sebaliknya," kata Rob Nieuwenhuys, penulis Belanda yang mendokumentasikan dengan baik kesusastraan pada masa Hindia Belanda.

Hal tersebut berdampak pula dalam bidang kesusastraan. Kontak antar manusia dari dua identitas tidak dapat dihindarkan sehingga sastra tidak hanya menceritakan satu lingkaran budaya sebagaimana ditemukan di dalam sastra Yunani dan Eropa klasik. Situasi inilah yang melahirkan karya penulis Belanda tentang kehidupan di Hindia Belanda. Sebelum Multatuli ada nama-nama lain seperti R. Van Goens, Dirk Van Hogendrop sampai Van Hoëvell, serta terbitnya majalah Hindia Belanda seperti *Tijdschrift voor Neêrlands-Indië* (Majalah untuk Hindia Belanda) pada 1838, *De Kopiist* (Si Penyalin) kemudian menjadi *Indisch Magajin* dan majalah sastra *Lakscmi* pada 1840 yang kemudian menjadi *Warnasarie* pada 1848. Majalah dan surat kabar itulah yang mencatat kejadian-kejadian di seantero Hindia Belanda pada masa itu.

Dua tokoh fiksi yang sedang kita hadapi, Max dan Tobias, berada di dalam realita ketika proses pembauran (yang tak pernah selesai) antara kaum pribumi dan bangsa kolonial berlangsung. Untuk mencapai hasil pembauran, karena ada pertemuan dua budaya, benturan "norma etis modern" dengan "suatu hukum adat masyarakat" adalah satu hal yang tidak dapat dihindarkan oleh Max dan Tobias.

Max adalah pemegang teguh sumpah jabatan sebagai Asisten Residen. Selama di Lebak, Max mendengar dan melihat sendiri pelbagai kejanggalan yang terjadi. Ia juga memeriksa arsip dan laporan yang baginya menggambarkan perbuatan membebani rakyat Lebak. Max menuduh Bupati Lebak beserta menantu, Demang Parangkujang melakukan pemerasan terhadap rakyat. Max mengadukan hal tersebut kepada atasannya, Residen dan Gubernur Jenderal yang kemudian malah menolak, karena bagi mereka, Max tidak menyertai tuduhan dengan bukti yang kuat. Max dianggap tidak becus dan lantas akan dipindahtugaskan. Max yang tidak mau kehilangan harga diri lebih memilih agar dibebaskan dari segala jabatan. Dari titik inilah kita melihat bahwa Max menghadapi hal yang tampak (*real*), "paradoks"

struktur pemerintahan sebagai sebab petani Lebak tertindas. Pertanyaan terbesar Max mengenai kesulitan rakyat Lebak telah ia jawab sendiri di dalam novel, tanpa perlu mendengar penjelasan lebih lanjut dari tokoh-tokoh lain.

Sementara di Lamuri, Tobias yang terlintas merupakan sosok periang dan tekun, harus menghadapi persoalan tidak kasat mata, tanpa bukti yang rasional. Pertanyaan terbesar mengenai penyebab para pembunuh Lamuri mengincar orang-orang kulit putih hanya menyeret Tobias ke dalam realita yang belum pernah ia alami. *Pertama* tidak ada pola dan rencana pembunuhan yang bisa diamati dengan jelas. *Kedua* rata-rata para pembunuh tidak punya catatan kriminal dan tidak mengenali korban mereka, begitu pun sebaliknya. *Ketiga* hasil penyelidikan terhadap seorang juru foto perang Lamuri hanya membawa Tobias ke dalam kekonyolan, selayaknya cerita horor, bahwa para pembunuh keluar dari hasil negatif foto ekspedisi terakhir militer Belanda. *Keempat* adanya campur tangan Sang Bayangan, sosok gaib pelindung Sultan terakhir Lamuri (yang juga gaib) untuk memberikan rasa percaya diri kepada para pembunuh. *Kelima* semua pembunuh mengaku bahwa terpancing melakukan perbuatan keji setelah membaca kitab *Kura-kura Berjanggut*. Sesekali tampak usaha Tobias menghadapi persoalan dengan sikap rasional dan menduga bahwa ada kebijakan yang membuat sakit hati orang-orang di tanah jajahan. Tapi praduga Tobias bisa dipatahkan dengan mudah oleh bukti-bukti yang lebih masuk akal.

Bersama Max dan Tobias sesungguhnya kita tidak sedang mempertentangkan apa pun, melainkan melihat bagaimana dua penulis dari masa yang berbeda, menghadirkan cerita pada latar masa yang sama. Multatuli memang berada di wilayah dan konteks zaman kebudayaan Indis, tapi tidak bagi Azhari yang bahkan mengangkat tema di salah satu wilayah Hindia Belanda yang sama sekali tidak memiliki bukti hasil kebudayaan Indis. Kenapa kebudayaan Indis bisa terjadi di Jawa, sementara di Lamuri (apabila ini miniatur dari Aceh) tidak? Penasihat kolonial Belanda untuk Aceh, C. Snouck Hurgronje yang menulis *The Achehnese* (1906) tentu punya jawaban ilmiah, tapi untuk bidang kesusastraan, perbedaan mendasar pertemuan dua budaya inilah yang menjadi persilangan kedua karya dan penulis.

Bagi Azhari dan pada umumnya kita hari ini yang tidak hidup pada zaman kolonial, kebudayaan Indis adalah kumpulan abstraksi, wilayah imajinasi. Meskipun demikian Multatuli sebenarnya menghadapi hal yang tidak berbeda dengan Azhari. Melalui Max, Multatuli menggambarkan realita itu bukan harus ditelan mentah-mentah, melainkan perlu dibongkar. Bukankah Multatuli sendiri mencoba mengurai hubungan antara pemerintah pribumi dan kolonial, karena melihat keganjilan bahwa seorang Asisten Residen bisa sewaktu-waktu diganti sementara Bupati bisa berkuasa

sampai kapan pun ia mau? Pertanyaan kemudian adalah bagaimana Multatuli melakukan intervensi terhadap kenyataan tersebut?

Multatuli hidup ketika aliran romantisisme di Eropa sangat kuat sementara kebudayaan Indis telah dan sedang tumbuh di sekitar Multatuli. Semula Multatuli yang berusia 19 telah menulis sajak-sajak romantik konvensional ketika berangkat ke Hindia Belanda. Selama berpindah-pindah kerja di Hindia Belanda, ia pun masih menulis sajak, beserta renungan-renungan dan karangan *Losse Bladen uit het Dagboek van een Oud Man* dan beberapa judul drama. Beberapa dari naskah-naskah itu dikirim kepada Arie Cornelis Krusman, teman masa kecilnya yang kemudian menjadi penerbit di Harlem. Beberapa tahun kemudian mereka bertemu, Krusman berkata bahwa penerbit tidak melihat keuntungan di dalam naskah-naskahnya. Tapi perkembangan gaya bahasa Multatuli justru tampak berdasarkan surat-menyurat kepada istri dan kerabatnya. Bagi Rob Nieuwenhuys surat-surat yang ditulis Multatuli sejak 1845 memperlihatkan penggunaan bahasa tutur yang membebaskan diri dari konvensi bahasa Belanda abad 19. Gaya bahasa inilah yang menjadi salah satu kekuatan novel *Max Havelaar*.

Sementara Azhari dan kita hidup pada masa ketika seluruh nilai dan ukuran sastra jauh berkembang lebih kompleks. Kebudayaan Indis mengalami erosi ketika Jepang datang pada 1942, pun romantisisme yang semula dianut oleh Pujangga Baru (1930an) mulai ditinggalkan oleh Angkatan 45 karena bagi Chairil Anwar dan kawan-kawan aliran tersebut telah usang. Masuknya nilai-nilai baru pascarevolusi yang belum ada pada zaman Multatuli menjadikan sastra Indonesia modern sebagai pertemuan segala nilai dan bentuk yang sampai hari ini tidak akan usai. Di tengah tumpang-tindih itu, mempelajari kembali kebudayaan kita pada masa lalu yang ditulis bukan dengan bahasa Indonesia—yang baru menjadi bahasa resmi kita sejak 1928—adalah laku bertanya, apakah semua itu bisa direngkuh secara faktual, kalau bukan membongkar dan menafsirkannya?

Berdasarkan perbedaan masa dua penulis tersebut, mari kita baca dua penggambaran yang kira-kira mirip, ketika Max dan Tobias sama-sama sedang diceritakan menaiki kereta kuda menuju kediaman mereka.

> Orang akan keliru sekali, djika mempunjai gambaran tentang seluruh djalan besar dipulau Djawa, menurut ukuran djalan didaerah Lebak itu. Djalan raja yang sebenarnja, dengan tjabang-tjabangnja jang banyak, jang disuruh Marsekal Daendels buat dengan pengorbanan jang besar dari rakjat, sesungguhnja merupakan suatu pekerdjaan jang hebat, dan kita takdjub dengan semangat orang itu, jang dengan menempuh segala kesukaran jang dilintangkan orang-orang jang iri hati dan kawan-kawannja di tanah airnja, berani menghadapi rakjat jang enggan dan kepala-kepala jang tidak senang, untuk mengerdjakan sesuatu, jang sampai sekarang masih menimbulkan kekaguman tiap pengundjung dan sepantasnja dikagumi.

> Tidak ada djalan pos kuda di Eropah, pun tidak di Inggris, Rusia atau Hongaria, jang dapat disamakan dengan djalan pos kuda dipulai Djawa.
>
> Berbelok ke kanan, kereta kuda melintasi sisi Mesjid Besar orang Lamuri. Sementara di sampingnya berdiri megah Hotel Eropa. Tapi, bukan hotel itu tujuanku. Aku diberikan sebuah rumah. Untuk ukuran sebuah kota yang baru saja ditundukkan dua puluh tahun silam, Mesjid Besar Lamuri termasuk mengagumkan. Kubahnya berbentuk Indo-Saracen. Bentuk yang jarang terlihat di Hindia bahkan di Batavia. Mesjid ini mempunyai empat gerbang dan masing-masing dijaga oleh dua orang serdadu. Aku meminta Piter menghentikan kereta kuda di gerbang utama. Aku turun untuk melihatnya. Jelas sekarang bahwa gerbang-gerbangnya meniru bentuk pintu Kota Babilon yang masyhur. Hanya saja, relief Naga Asyria dan Singa Afrika digantikan oleh kuntum-kuntum bunga yang tidak kuketahui dari jenis apa.

Kita dapat membaca betapa kuat keinginan Multatuli menyampaikan "komentar sosial" di sela-sela penggambaran pemandangan. Tidak heran apabila *Max Havelaar* disebut sebagai "pamflet" politik berbulu roman, karena melalui tokoh Max, Multatuli memang mengajak pembaca merenungkan hal-hal berbau filosofis dan moral, misalnya ketika Max berpidato di depan petinggi-petinggi pribumi di Lebak maupun ketika bercakap-cakap bersama istri dan kerabatnya, Duclari dan Verbrugge. Sementara melalui Tobias, Azhari yang tampak tidak punya beban terhadap kebenaran faktual, tidak ingin repot terhadap hal-hal heroisme dan emosional, apalagi moral, sehingga Azhari asik masuk dan terpukau pada arsitektur Mesjid Besar Lamuri dan temuan yang bersifat "antropologis" lainnya.

Tapi bukan berarti Max tidak peduli terhadap lukisan situasi. Narasi di bawah ini barangkali membuktikan perkataan Rob Nieuwenhuys bahwa Multatuli memang berkembang sebagai pengarang selama sembilan belas tahun tinggal di Hindia Belanda.

> Ja, Tuhan, djalan itu ..... kita masuk kedalam djurang, djerit orang jang tidak berpengalaman, disitu tidak ada djalan ..... disitu ada djurang!"
>
> Ja, demikian nampaknja. Djalan meliku, satu lontjatan lagi dan djatuhlah pasangan kuda kedalam djurang, tapi djustru pada saat itu kuda-kuda membelok, dan kereta melajang memutar sudut. Mereka terbang kegunung tinggi, jang saat sebelumnja tidak anda lihat, ... dan djurang sudah ada dibelakang anda.

Sampai di sini dulu perkenalan kita bersama Max dan Tobias. Lagi pula seluruh upaya kedua tokoh fiksi kita menghadapi kenyataan berujung sia-sia. Max berhenti dari Gubernemen Hindia Belanda. Sementara Tobias diceritakan tidak pernah lagi tampak setelah memasuki goa di sekitar kaki Perbukitan Barisan. Sekarang kita akan beralih ke hal lain mengenai bagaimana kedua tokoh fiksi ini dibungkus oleh Azhari dan Multatuli, karena Tobias dan Max adalah salah satu elektron yang membentuk *Max Havelaar* dan *Kura-kura Berjanggut* menjadi sebuah struktur, apabila kedua novel tersebut dianalogikan seperti sebuah atom.

Kita bisa saja dengan mudah mengatakan bahwa *Max Havelaar* ditulis berdasarkan pengalaman hidup Multatuli, sementara *Kura-kura Berjanggut* ditulis berdasarkan riset mendalam Azhari terhadap sejarah. Tapi bukankah mengait-ngaitkan sastra dan fakta adalah hal yang sia-sia belaka? Bukankah King Lear yang dalam kenyataan tetap hidup pada akhir perang, malah diceritakan mati oleh William Shakespeare? Apakah Asisten Residen sebelum Max Havelaar yang diceritakan meninggal karena diracun punya bukti sejarah? Atau apakah kopiah Abdul Gaffar (C. Snouck Hurgronje) benar dicuri oleh seorang pendendam dari Lamuri? Percayalah, sampai syariat Islam di Aceh berakhir, kita tidak akan menemukan jawaban yang pasti.

Novel *Max Havelaar* pun memang sulit dilepaskan dari kecaman dan pembelaan yang memang kebanyakan datang dari sudut pandang politis. Tapi kenapa suara Multatuli yang paling nyaring ketimbang L. Vitalis, seorang pegawai BB (*Binenlandsbestuur*) yang menerbitkan kritik terhadap tanam paksa, lengkap dengan bukti, sembilan tahun sebelum *Max Havelaar* terbit? Berseteru dengan Subagio Sastrowardoyo "bahwa justru karena persoalan estetik dan kehadiran sebagai karya sastra, *Max Havelaar* merebut perhatian pembaca." Tapi olahan estetik seperti apa yang ada dalam *Max Havelaar* dan apa kaitannya dengan *Kura-kura Berjanggut*?

Sisi yang paling unik adalah *Max Havelaar* dan *Kura-kura Berjanggut* seakan-akan ditulis oleh lebih dari satu pengarang. Dua novel ini berisi atas cerita-cerita yang bisa berdiri sendiri maupun saling berkaitan. Tujuan kedua pengarang tentu memperkaitkan seluruh cerita, tapi secara sengaja atau tidak, mereka memilih bentuk yang tidak lazim digunakan dalam bentuk sastra realisme, menyusun plot secara linier: permulaan, konflik dan akhir cerita ada dalam satu jalur. Di dalam kedua novel ini kita akan menghadapi bentuk "cerita tidak tunggal" yang menempatkan dua tokoh fiksi kita, Max dan Tobias di salah satu bagian. Mari kita awali dari *Max Havelaar*.

Max Havelaar seakan ditulis oleh tokoh bernama Batavus Droogstoppel dan asistennya yaitu pemuda Jerman bernama Ernest Stern. Droogstoppel mula-mula muncul sebagai narator di awal novel dan menggambarkan diri sebagai tokoh borjuis yang angkuh, munafik, sangat anti terhadap kesenian, serta berpandangan hanya pada keuntungan praktis. Berkali-kali ia menyebutkan bahwa ia adalah makelar kopi, pemilik firma Last & Co yang tinggal di Lauriergracht No. 37, tempat bermukim warga-warga kaya di Amsterdam. Suatu kejadian datang kepada Droogstoppel, ketika ia tidak sengaja bertemu dengan sahabat lamanya, Sjaalman yang beberapa waktu kemudian mengirimkan sepucuk surat dengan bungkusan besar berisi sejumlah karangan. Sjaalman berharap Droogstoppel mau menerbitkan salah satu di antara naskah-naskah tersebut. Alih-alih membantu mener-

bitkan, Droogstoppel malah menuliskan kembali—karena melihat ada bagian karangan yang bermanfaat—dan meminta bantuan Stern menyusun semua itu menjadi naskah roman. Pada saat itulah tokoh Max Havelaar muncul di bawah kendali penceritaan (narator) yang dipegang oleh Stern dan kadang-kadang Droogstoppel juga mengambil alih kembali secara tiba-tiba di beberapa bagian. Selain itu, berdasarkan naskah Sjaalman, Stern menyusun kisah penyayat hati ala genre romantisisme mengenai "Saidjah dan Adinda".

Kura-kura Berjanggut pun seakan-akan ditulis oleh beberapa tokoh. Bagian satu "Buku Si Ujud" menceritakan konflik Kerajaan Lamuri pada paruh kedua abad ke-16 sampai permulaan abad ke-17 melalui tokoh bernama Ujud. Bagian kedua "Catatan Harian Tobias Fuller" ditulis oleh Tobias Fuller berdasarkan pengalamannya mencari penyebab pembunuhan di Lamuri pada awal abad ke-20. Bagian ketiga "Lubang Cacing" adalah sebentuk manuskrip (reportase) yang ditulis oleh orang-orang yang pernah berhubungan dengan Lamuri. Bagian keempat "Catatan Bantaqiyah Wolya" ditulis oleh Bantaqiyah Wolya, pustakawan yang diwarisi dua buku antik oleh paman (atau bibinya) bernama Tajul Muluk, tahanan politik pemberontak Darul Islam yang akan dieksekusi mati. Dua buku antik tersebut adalah "Buku Tobias Fuller" dan "Buku Si Ujud". Bagian terakhir *Kura-kura Berjanggut* ini "serupa tapi beda" dengan bagian Droogstoppel yang menerima naskah dari Sjaalman pada permulaan *Max Havelaar*.

Tapi marilah kita lihat bahwa Azhari memindahkan juru cerita (narator) kepada subyek yang sedang ia ceritakan. Ujud dan Tobias bercerita menggunakan "aku-narator" sehingga tampak sebagai pengalaman masing-masing. Bantaqiyah yang ditempatkan sebagai pewaris naskah, tidak muncul sama sekali untuk menceritakan dua bagian *Kura-kura Berjanggut*, kecuali sekilas pengantar pembuka pada bagian "Catatan Harian Tobias Fuller" dan memberi penjelasan bahwa ia mengumpulkan arsip-arsip untuk diletakkan di "Lubang Cacing". Hal ini berbeda dengan Multatuli yang ketika menceritakan Max Havelaar dan kisah sedih "Saidjah dan Adinda" tetap mem-percayakan Stern sebagai dalang.

Subagio Sastrowardoyo pernah membedah dan membagi komposisi *Max Havelaar* ke dalam sebuah grafik yang menempatkan lapisan-lapisan cerita sesuai porsi. Hal yang jarang dilakukan pembedah *Max Havelaar*. Kita patut setuju bahwa, pada intinya Subagio berpendapat, ada struktur yang tidak teratur dan sejumlah keganjilan tapi tetap membentuk *Max Havelaar* menjadi pola cerita berbingkai. Bingkai terluar adalah milik Multatuli karena pada akhir cerita ia muncul mengambil alih narator dari tangan Droogstoppel dan Stern, serta mengakui tujuan kepengarangannya. Bingkai di bawah Multatuli adalah cerita tentang Droogstoppel bersama kehidupan kelas atas berlatar Amsterdam. Cerita *Max Havelaar* dan "Saidjah

dan Adinda" yang berlatar Lebak adalah dua bingkai terakhir.

Sebelum kita bandingkan dengan *Kura-kura Berjanggut*, kita perlu mengingat bahwa cerita berbingkai sesungguhnya terdapat di sejumlah kebudayaan pada masa lampau. Cerita berbingkai adalah salah satu bentuk sastra pramodern dan tidak pasti siapa yang kali pertama memulai bangunan cerita ini. Cerita yang paling kita kenal adalah *Hikayat Seribu Satu Malam* dari Timur Tengah dan *Pancatantra* dari India. Tapi ada pula adaptasi ke dalam sastra Melayu yaitu *Hikayat Panja Tanderan* atau *Kalilah dan Damina*. Bentuk sastra ini kemudian tergilas ketika genre sastra realisme tumbuh merebak sejak abad 19, karena bentuk penyajian secara "dongeng", *illusions* dan fantasi (fantastik) sama sekali tidak cocok dengan semangat rasionalisme dan modernisme yang melihat kesenian harus merepresentasikan kenyataan semirip-miripnya, tanpa intervensi dari interpretasi. Bentuk sastra ini ternyata tidak punah sepenuhnya karena ada upaya rejuvenasi oleh sejumlah pengarang abad ke-20 yang bereaksi terhadap modernisme. Kebanyakan dari pengarang tersebut berasal dari dunia ketiga, misal Alejo Carpentier, Jorge Luis Borges dan Gabriel Garcia Márquez, sekadar menyebut beberapa nama dari Amerika Latin. Di Eropa sendiri juga dapat kita temukan *Hazarski rečnik* (*Dictionary of the Khazars*) karya penulis Serbia, Milorad Pavić yang terbit pada 1984. Nama-nama pengarang terakhir ini jelas lahir setelah Multatuli, tapi sebelum Azhari.

Sekarang kita lihat *Kura-kura Berjanggut*. Sekalipun novel tersebut tidak membentuk cerita berbingkai sebagaimana *Max Havelaar*, Azhari punya cara tersendiri untuk mengemukakan masalah yang abstrak di Lamuri, yaitu dengan menghubungkan satu cerita ke cerita yang lain menggunakan tiga narator lintas generasi. Melalui Ujud, kita dibawa ke dalam konflik pelik Kerajaan Lamuri yang melibatkan puluhan tokoh dan mengingatkan kita pada *Cien años de soledad* (1967) karya Gabriel Garcia Márquez. Melalui Tobias Fuller, Azhari memperlihatkan bahwa pembunuhan yang terjadi di Lamuri pada masa Hindia Belanda merupakan residu dari masa ketika Ujud hidup. Melalui Bantaqiyah Wolya, Azhari memperluas cakupan terhadap konflik turun-temurun di Lamuri yang pada akhirnya sampai pula pada masa kini. Melalui reportase "Lubang Cacing" yang barangkali juga merupakan fiksi, Azhari memperekat keseluruhan bagian cerita. Semua porsi cerita terjalin dan disusun dengan rapi, seakan tanpa celah kekeliruan. *Kura-kura Berjanggut* mungkin lebih tepat dikatakan "cerita berlapis" dengan pelbagai benang merah. Beberapa di antara benang merah itu adalah istilah Kura-kura Berjanggut sendiri, di dalam "Buku Si Ujud", adalah komplotan yang ingin membunuh Sultan Nurruddin, penguasa lalim Kerajaan Lamuri. "Buku Si Ujud" ini diwarisi turun-temurun oleh Kaum Fanatik Lamuri dan telah disebut kitab *Kura-kura Berjanggut* pada bagian "Catatan Harian Tobias Fuller". Tapi pada bagian kedua istilah Kura-kura Berjanggut beralih arti

menjadi komplotan yang melakukan teror pembunuhan terhadap orang-orang kulit putih di Lamuri.

Jika kita bayangkan *Kura-kura Berjanggut* hanya berisi "Buku Si Ujud", kita mungkin merasa bahwa novel tersebut adalah sekadar hikayat yang dikonstruksi belaka. Marilah kita ingat bahwa *Kura-kura Berjanggut* dikembangkan selama puluhan tahun oleh Azhari berdasarkan cerpen "Hikayat Kura-kura Berjanggut" dan "Pengantar Singkat untuk Rencana Pembunuhan Sultan Nurruddin". Kritikus seni Wicaksono Adi pernah memberi catatan bahwa narasi cerpen tersebut berada di antara "sejarah" faktual dengan kenyataan "imajiner". Tapi dua cerpen tersebut sebenarnya hanyalah cikal bakal "Buku Si Ujud". Tugas Azhari yang lebih besar untuk *Kura-kura Berjanggut* adalah bagaimana menembus lapisan fiksi dalam "Buku Si Ujud" sehingga memperkuat fiksi secara keseluruhan. Tugas ini diberikan oleh Azhari kepada dua tokoh fiksi dengan sangat rapi. Tokoh pertama adalah Tobias Fuller yang menemukan "Buku Si Ujud" melalui hasil penyelidikan di Lamuri. Tokoh kedua yang ditugaskan Azhari adalah Bantaqiah Wolya, pewaris naskah "Buku Si Ujud" dan "Catatan Tobias Fuller". Hal yang bisa kita soroti di sini adalah Azhari menggunakan beberapa tokoh fiksi yang menulis fiksi yaitu Ujud, Tobias Fuller dan Bantaqiyah Wolya.

Multatuli ternyata juga menggunakan tokoh fiksi yang menulis fiksi. Ia bernama Sjaalman yang diceritakan telah menulis risalah dan karangan berdasarkan pengalaman berada di Hindia Belanda. Ada naskah "Tentang bahasa Sanskerta sebagai induk tjabang-tjabang bahasa German" sampai "Tentang "jus talionis" (hal balas membalas)". Berdasarkan sejumlah naskah tersebutlah dua tokoh fiksi selanjutnya yaitu Stern dan Droogstoppel menyusun roman tentang seorang Asisten Residen dan "Saidjah dan Adinda" di Lebak. Yang memperkaitkan semua itu adalah peristiwa di Lebak.

Teknik yang dipilih oleh Multatuli dan Azhari boleh jadi memang terlihat hampir mirip secara fondasi, meskipun gerakan dan perkembangan sastra pada masing-masing masa kedua penulis berbeda. Terkait dengan *Max Havelaar*, kata Subagio "sekalipun tidak pasti, tidak sama sekali mustahil, bahwa Multatuli mengenal cerita-cerita berbingkai di Indonesia, dan dengan sengaja direncanakan atau tidak, ia sampai kepada bentuk cerita itu." Subagio juga dengan jeli melihat bahwa tugas pemuda Stern yang bercerita tentang Max untuk Droogstoppel, sama belaka dengan peran yang dilakukan oleh putri Shahrazad yang mengisahkan hikayat demi hikayat di muka Rajanya, sebagaimana *Hikayat Seribu Satu Malam*". Kita juga dapat menempatkan bentuk cerita berbingkai dalam *Max Havelaar* sebagai salah satu dari sekian banyak "segala sarana literer" yang digunakan Multatuli. Karena dengan cara itu Multatuli dapat bebas mempertentangkan tokoh

dengan tokoh: Droogstoppel sebagai antitesis *Max Havelaar*; situasi dengan situasi: kehidupan kelas atas di Amsterdam dengan kehidupan "menyedihkan" di Lebak. Inilah cara Multatuli melakukan intervensi terhadap realita.

Persamaan Multatuli dan Azhari menempuh bentuk yang tidak lazim di dalam realisme adalah salah satu upaya meyakinkan pembaca dengan memperkuat fiksi dengan peristiwa fiksi yang ditulis oleh tokoh fiksi. Kita tidak sedang mencari kecocokan yang identik berdasarkan dua karya ini, tapi melihat keterampilan kedua pengarang merujuk teks fiksi yang ditulis oleh tokoh fiksi, istilah yang biasa disebut dengan metafiksi. Kedua penulis sepenuhnya "sadar diri" bahwa realitas yang kompleks bukan disalin, melainkan diciptakan untuk dapat menyentuh hubungan di luar fiksi. Seperti halnya Milorad Pavić yang seakan-akan menulis *Dictionary of the Khazars* berdasarkan bahan yang disusun oleh tokoh fiksi ciptaannya sendiri untuk memperlihatkan kompleksitas pertemuan tiga agama Abrahamik yang merobohkan peradaban Khazar. Atau tokoh rekaan Jorge Luis Borges yaitu Pierre Menard yang menulis kembali *Don Quixote*, sehingga Borges bisa memberi sudut pandang baru terhadap novel klasik Spanyol tersebut.

Dengan bentuk metafiksi *Max Havelaar* tentu menjadi karya yang sangat berani beda pada zaman itu, berani berada di luar gaya penulisan prosa yang telah menjadi konvensional di Belanda pada abad 19. Sementara Azhari di tengah serbuan prosa-prosa yang tarik-ulur masalah hidup urban kekinian dan lokalitas, selain berani mengangkat tema cerita zaman kolonial, juga berani mengambil jalur berbeda jika dibandingkan dengan tema serupa seperti *Semua untuk Hindia* (2014) karya Iksaka Banu dan *Rumah Tusuk Sate di Amsterdam Selatan* (2017) karya Joss Wibisono, prosa pendek yang murni realis.

Adapun dengan metafiksi, *Kura-kura Berjanggut* seakan membongkar (atau barangkali merapikan?) bentuk yang tidak terstruktur pada komposisi *Max Havelaar*, karena bagi Azhari masalah di Lamuri tidak dapat diceritakan dan dipertentangkan melalui satu waktu, satu narator. Bukan sebuah alasan kenapa "Buku Tobias Fuller" dan "Buku Si Ujud" akhirnya bisa berada di tangan pemberontak Darul Islam? Barangkali bagi Azhari realisme konvensional memang tidak cukup untuk menggambarkan peristiwa kompleks yang turun-temurun terjadi di Lamuri.

Sungguhpun komposisi *Max Havelaar* tampak tidak teratur dan terencana, tapi itulah tujuan Multatuli yang memang ingin mengambil alih cerita di akhir novel. Bukan sekadar untuk mengajukan pertanyaan tentang apa telah ia hadapi di Hindia Belanda, ia bahkan menjawab. Sementara dalam keteraturan *Kura-kura Berjanggut*, Bantaqiyah yang meskipun bukan bertugas sebagai dalang dan diceritakan hanya menerjemahkan "Buku Si Ujud" dari bahasa Arab-Melayu dan "Buku Tobias Fuller" dari bahasa

Belanda, serta menyusun manuskrip untuk "Lubang Cacing", sesungguhnya telah mengonkretkan seluruh bagian novel tersebut untuk menyentuh sesuatu yang tak diduga oleh C. Snouck Hurgronje.

Demikianlah, berdasarkan segala perbandingan yang kita lakukan terhadap dua karya ini, hal terakhir di atas adalah perbedaan yang sangat mendasar. Multatuli memang hadir ketika *Max Havelaar* telah menyentuh halaman-halaman terakhir. Ia menggugat pemerintah kolonial untuk bertanggung jawab atas kondisi di Lebak. Hal demikian sama sekali tidak kita temukan dalam *Kura-kura Berjanggut*. Azhari dengan elok dan bijak tetap bersembunyi di belakang ribuan kisah dan kata, serta sama sekali tidak ingin muncul menggugat apa pun. Dengan ketidakhadiran pengarang, Azhari membiarkan pembaca berinterpretasi bahwa yang terjadi di Lamuri bukanlah hal yang mudah untuk dipecahkan. Ada peristiwa di luar nalar yang bahkan tidak akan cukup dengan melakukan gugatan.

Jika kita tilik perkataan Multatuli "bahwa apa yang berupa khayalan pada khususnya, menjadi kebenaran pada umumnya," sesungguhnya juga berlaku untuk *Kura-kura Berjanggut*, karena perbedaan persoalan di Lamuri dan Lebak memiliki satu persamaan dasar, yaitu proses pembauran dua kebudayaan yang mendapat reaksi berbeda. Melihat persoalan tersebut, bagi Multatuli pada masa lalu dan Azhari pada masa kini, adalah menciptakan kembali karena bahasa dan seni novel tidak pernah dihukum untuk meniru kenyataan. Masyarakat Jawa punya kitab *Babad Tanah Jawi* dan orang Lamuri hari ini akhirnya juga punya kitab sendiri, *Kura-kura Berjanggut*. Sementara itu Eropa datang dengan kisah-kisah yang lain. Barangkali seperti kata Jose Luis Borges, kebenaran sejarah bukanlah apa yang terjadi, melainkan apa yang kita pikir terjadi.

Pada masa lalu, Multatuli memang perlu mendesakkan sebuah revolusi, tapi tidak bagi Azhari pada zaman ini, revolusi sudah selesai.

Jakarta, 2019

Catatan Akhir:

1. Multatuli alias Eduard Douwer Dekker, *Max Havelaar atau Lelang Kopi Persekutuan Dagang Belanda* terjemahan H.B. Jassin (Jakarta: Djambatan, 1972), hal. 82. Dalam tulisan ini, semua kutipan novel *Max Havelaar* yang saya petik dari terjemahan H.B. Jassin tetap saya suguhkan sebagaimana adanya ejaan lama.
2. Lihat Willem Frederik Hermans, *Multatuli yang Penuh Teka-Teki* (Jakarta: Djambatan, 1988), hal. 40.
3. Lihat Sapardi Djoko Damono, *Sastra Bandingan* (Jakarta: Editum, 2009), hal. 13.
4. Lihat Willem Frederik Hermans, *Multatuli yang Penuh Teka-Teki* (Jakarta: Djambatan, 1988), hal. 41.
5. Lihat Nirwan Dewanto, "Octavio Paz, Amerika Latin, dan Senjakala Modernisme" dalam *Senjakala Kebudayaan* (Yogyakarta: Oak, 2017), hal. 142.
6. Willem Frederik Hermans, *Multatuli yang Penuh Teka-Teki* (Jakarta: Djambatan,

1988), hal. 39.

7. Indis yakni Nederlandsch Indië atau Hindia Belanda, nama daerah jajahan Belanda di seberang lautan yang secara geografis meliputi jajahan di kepulauan yang disebut Nederlandsch Oost Indië. Lebih lanjut baca Djoko Sukiman, *Kebudayaan Indis* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011).
8. Lihat Dick Hartoko, *Bianglala Sastra: Bunga Rampai Sastra Belanda tentang Kehidupan Indonesia* (Jakarta: Djambatan 1979). Buku tersebut ditulis ulang berdasarkan Rob Nieuwenhuys, *Oost Indisce Spiegel* (Amsterdam: Em. Querido's Uitgeverij B. V., 1972).
9. Ibid, hal 63-66.
10. Lihat Gerard Termorshuizen, "Max Havelaar di Lebak", *Kian Kemari: Indonesia dan Belanda dalam Sastra* (Jakarta: Djambatan: 1973), hal 2-22.
11. "Tidaklah benar jika dikatakan bahwa sastra bandingan sekadar mempertentangkan dua sastra dari dua negara atau bangsa, tetapi lebih merupakan suatu metode untuk memperluas pendekatan atas sastra suatu bangsa saja. Sastra bandingan melampaui batas-batas bangsa dan negara untuk mendapatkan pemahaman yang lebih baik tentang kecenderungan dan gerakan yang terjadi di berbagai bangsa dan negara." Lihat Sapardi Djoko Damono, *Sastra Bandingan* (Jakarta: Editum, 2009).
12. Lebih dalam Djoko Sukiman memaparkan bahwa kebudayaan Indis terjadi karena kontak budaya Jawa dan Belanda. Tentu akan timbul pertanyaan kenapa hal yang serupa kebudayaan Indis tidak terjadi di luar Jawa? Tapi di sinilah kesempatan bagi fiksi dan imajinasi.
13. "…. achirnja tertjiptalah suatu hubungan, yang djika dilihat sepintas lalu, harusnja menimbulkan bentrokan, tapi sering mendjadi sumber pergaulan yang menyenangkan." Baca Multatuli alias Eduard Douwer Dekker, *Max Havelaar atau Lelang Kopi Persekutuan Dagang Belanda* (Jakarta: Djambatan, 1972), hal. 61.
14. Saya rangkum dari Willem Frederik Hermans, *Multatuli yang Penuh Teka-Teki* dan Dick Hartoko, "Yang Banyak Menderita", *Bianglala Sastra: Bunga Rampai Sastra Belanda tentang Kehidupan di Indonesia.*
15. Lihat Djoko Soekiman, *Kebudayaan Indis* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011), hal. 18-19.
16. Multatuli alias Eduard Douwer Dekker, *Max Havelaar atau Lelang Kopi Persekutuan Dagang Belanda* (Jakarta: Djambatan, 1972), hal 51.
17. Azhari Aiyub, *Kura-kura Berjanggut* (Jakarta: Banana, 2018), hal. 686.
18. Saya piuh dari ucapan G. Termorshuizen dalam pengantar *Max Havelaar atau Lelang Kopi Persekutuan Dagang Belanda* (Jakarta: Djambatan, 1972), hal XIX.
19. Multatuli alias Eduard Douwer Dekker, *Max Havelaar atau Lelang Kopi Persekutuan Dagang Belanda* (Jakarta: Djambatan, 1972), hal. 51-52.
20. Baca Wiratmo Sukito, "Sastra tanpa Kehadiran Sastra", *Kesusasteraan dan Kekuasaan* (Jakarta: Yayasan Arus Jakarta, 1984), hal. 28.
21. Lihat Dick Hartoko, *Bianglala Sastra: Bunga Rampai Sastra Belanda tentang Kehidupan Indonesia* (Jakarta: Djambatan 1979), hal. 107.
22. Baca Subagio Sastrowardoyo, "*Max Havelaar* sebagai Karya Sastra", *Sastra Hindia Belanda dan Kita* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1983).
23. Tajul Muluk jadi pria ketika bulan ganjil dan menjadi wanita ketika bulan genap.
24. Lihat Subagio Sastrowardoyo, *Sastra Hindia Belanda dan Kita* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1983), hal. 56-58.
25. Ini adalah salah satu siasat bercerita yang menarik dari Azhari Aiyub. Kerika Tobias menyelidiki tentang buku *Kura-kura Berjanggut* yang memicu orang Lamuri untuk membunuh, Tobias menemukan bahwa kitab tersebut terdiri dari beberapa versi. Bagi penyelidik, kitab yang paling berbahaya adalah versi ditulis oleh Putri Tajul Dunya, edisi 1613. Sementara yang diceritakan Azhari pada kita adalah versi Si Ujud, edisi 1629. Edisi itu pun ada banyak tiruan, karena timbul nama pengarang

lain seperti Cutabato atau Tulafatu.

26. Baca *20 Cerpen Indonesia Terbaik 2008: Anugerah Pena Kencana 2008* (Jakarta: Gramedia, 2008).
27. Baca *20 Cerpen Indonesia Terbaik 2009: Anugerah Pena Kencana 2009* (Jakarta: Gramedia, 2009).
28. "Ia bukan sekadar kisah rencana pembunuhan sebagaimana dalam cerita detektif biasa karena di situ terjadi pencampur-adukan segala kemungkinan: mitos, cerita rakyat, hikayat, magi, dan acuan sejarah sebagai kilas-kilasan yang berputar seperti kaleidoskop yang tumbuh pada konteks tak bertuan." Lebih lanjut lihat Wicaksono Adi, "Membaca Cerita di Pagi Hari", *Menyangkal Sorga: Esai-esai Seni Modern Indonesia* (Bantul: Ruas Media, 2017).
29. Lihat Multatuli alias Eduard Douwer Dekker, *Max Havelaar atau Lelang Kopi Persekutuan Dagang Belanda* (Jakarta: Djambatan, 1972), hal. 30-37.
30. Lihat Dick Hartoko, *Bianglala Sastra: Bunga Rampai Sastra Belanda tentang Kehidupan Indonesia* (Jakarta: Djambatan 1979), hal. 106.
31. Baca Patricia Wough, *Metafiction: The Theory and Practice of Self-Conscious Fiction* (Taylor & Francis e-Library, 2001).
32. Multatuli alias Eduard Douwer Dekker, *Max Havelaar atau Lelang Kopi Persekutuan Dagang Belanda* (Jakarta: Djambatan, 1972), hal. 299.

Kesalehan Makelar Kopi: Konstruksi Religiositas dan Moralitas dalam Novel *Max Havelaar*

Endi Aulia Garadian
Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta

"Di luar sana... 30 juta penduduk pribumi... sedang diperlakukan semena-mena... Dieksploitasi... Kelaparan dan mati dibunuh. Dan semua itu dilakukan atas namamu [Raja Belanda]! Dieksploitasi dan ditindas. Atas namamu."
(**Max Havelaar dalam Film Multatuli, 1976, 2:37:26-2:38:52**)

Pendahuluan

Max Havelaar kecewa. Dirinya yang berupaya menghadirkan keadilan bagi penduduk pribumi malah disingkirkan oleh kolaborasi Residen Banten dan Bupati Banten Kidul (baca: Lebak). Tapi, dirinya tidak menyerah begitu saja. Havelaar justru mencoba membawa kegelisahannya ke Duymaer van Twist, Gubernur Jenderal Hindia Belanda, yang dianggapnya bijaksana dan akan mengerti kepedihan kaum pribumi di Lebak.

Sesampainya di rumah dinas Gubernur di Buitenzorg (sekarang Bogor), dirinya langsung diarahkan ke sebuah ruangan tempat di mana Gubernur menerima tamu. Ia begitu berharap dapat mendiskusikan persoalan ini dengan Gubernur Jenderal

secepat mungkin. Namun, yang terjadi malah sebaliknya. Alih-alih bisa bersua dengan Duymaer, seorang lelaki bernama De Waal––masih kerabat dekat istri Max Havelaar––justru menghampirinya. Dengan raut wajah kecewa, De Waal yang mengusulkan posisi Asisten Residen Lebak kepada Gubernur Jenderal, menatap wajah Max Havelaar penuh makna. De Waal berkata bahwa Sang Gubernur tidak akan menemui Havelaar karena akan segera pergi ke Belanda. De Waal kemudian bergegas meninggalkan ruangan dan mengunci Havelaar dari luar. Havelaar lantas terpukul dan menyerukan kutipan di atas sembari menggenggam, sangat erat, foto Willem Alexander Paul Frederik Lodewijk, atau Willliam III dari Belanda sang Raja Belanda, yang terpajang di ruang tersebut.

Layar perlahan berganti ke sosok Willem III yang tengah melakukan liturgi di sebuah gereja. Kalimat-kalimat liturgi tersebut sungguh syahdu. Membawa siapapun yang mendengarnya merenung begitu dalam tentang belas kasih Tuhan kepada setiap insan. Tentang rahmat dan cahaya-Nya yang membawa keadilan serta kesejahteraan bagi setiap anak Adam. Setelah liturgi selesai disenandungkan, film pun berakhir dengan menyorot salah satu pilar di gereja yang penuh dengan ornamen mewah.

Tiga paragraf di atas adalah menit-menit terakhir pada film *Max Havelaar of de koffieveilingen der Nederlandsche handelsmaatschappij*. Berbeda dengan novelnya yang lebih vulgar memperlihatkan nuansa religius, film ini justru terlihat minim ekspose aspek religiositas para karakternya. Di akhir film, yang sepenuhnya diadopsi dari novel dengan judul sama, para penonton baru menemukan religius yang dilekatkan pada sosok raja.

Artikel ini tidak akan membahas film *Max Havelaar*. Sebaliknya, novel *Max Havelaar* (selanjutnya kata MH akan digunakan untuk merujuk nama novel, sementara Max Havelaar merujuk nama karakter)-lah yang menjadi sorotan utama di artikel ini. Religiositas, pada saat yang sama juga beririsan dengan aspek moralitas, menjadi fokus pendedahan pada tulisan sepanjang setidaknya lima ribu kata ini.

Pertanyaannya, mengapa religiositas? Studi terakhir dari Zook (2006), yang sebetulnya cukup berani, memperlihatkan bahwa *Max Havelaar* bukanlah kritik Multatuli terhadap kolonialisme. Justru sebaliknya, novelnya justru menjadi cara bagi Eduard Douwes Dekker untuk mendapatkan kembali posisinya sekaligus promosi ke jenjang yang lebih tinggi di struktur pemerintahan Hindia Belanda (Zook 2006). Ini jelas memukul studi-studi lalu yang mencoba menjelaskan bahwa *Max Havelaar* adalah karya sastra yang sangat menonjolkan aspek kemanusiaan dan keadilan (Phijffer 2000; Salverda 2005), dan sebuah sebuah upaya cerdik untuk membunuh kolonialisme dan imperialisme (Feenberg 1997; Sen and Hill 2006; Toer 1999). Sementara studi lainnya berupaya meletakkan novel

ini sebagai jalan dalam melihat posisi Multatuli di kancah politik negeri Belanda (Pieterse 2010). Dari situ, artikel ini berupaya menggarap aspek religiositas dan moralitas yang belum banyak disorot oleh studi-studi sebelumnya.

Tulisan ini berupaya melihat bagaimana Batavus Droogstoppel, selaku salah satu karakter sentral dalam novel, memosisikan dirinya sebagai seorang yang religius dan bermoral, namun di satu sisi hipokrit. Banyak dialog, sebagai misal, yang diutarakan oleh sang penulis bagaimana Droogstoppel kerap menghadirkan nama Tuhan pada setiap aktivitasnya, merespons secara religius dan penuh moral atas praktek imoral dalam praktik perekonomian yang terjadi dalam perdagangan kopi, dan beberapa kali menilai status sosial-ekonomi seseorang dengan kacamata Calvinism.

Droogstoppel (secara kasar dapat diartikan sebagai "si hati gersang") sendiri adalah tokoh yang paling banyak mewarnai novel ini, dan dirinya menjadi representasi para pejabat kolonial di Belanda pada umumnya. Di novel MH, dirinya digambarkan sebagai seorang makelar kopi yang berupaya menceritakan perjumpaannya dengan beberapa orang, terutama Sjaalman atau "manusia bersyal" (nama yang digunakan Droogstoppel untuk menyebut Max Havelaar yang merepresentasikan Multatuli), dan Stern (asisten Droogstoppel berkebangsaan Jerman yang masih muda).

Artikel ini berargumen bahwa konstruksi moralitas dan religiositas yang ditampilkan oleh seorang makelar kopi merupakan cara MH dalam memberikan gambaran tentang bagaimana hipokritnya negara kolonial. Di satu sisi menampilkan wajah religius, namun di sisi lain melakukan praktek yang tidak sesuai dengan nilai-nilai religius. Dalam menjabarkan argumen yang disodorkan, *pertama*, tulisan ini menjelaskan secara umum isi novel MH, karakter-karakter utama di dalamnya dan konteks yang melahirkannya. *Kedua*, tulisan ini akan fokus membahas pernyataan-pernyataan Droogstoppel yang memuat nuansa religiositas dan moralitas di dalamnya. *Ketiga*, tulisan ini akan memperlihatkan bagaimana narasi religius dan bermoral digunakan oleh Multatuli dalam memperlihatkan inkonsistensi penegakan hukum (bila bukan hipokritas) yang tengah terjadi di Lebak, Banten pada kisaran 1850-1856.

Max Havelaar Selayang Pandang

MH merupakan novel yang sudah punya popularitas jempolan. Daya tariknya dapat menyedot perhatian banyak orang lintas generasi. Meski demikian, saya sangat yakin, tidak semua orang sudah membaca novel ini. Bila boleh berlebihan, popularitas novel ini, terutama di kalangan milenial, barangkali tidak bisa menandingi kedigdayaan novel *Dilan 1990* yang dikarang oleh Pidi Baiq. Pun dengan saya sendiri yang baru sempat

menyelesaikan membaca novel ini setelah tertunda paling tidak selama lima tahun. Oleh karena, biarkan saya memberikan kilasan tentang MH kepada para pembaca sekalian.

Satu hal bahwa tidak mudah memahami alur cerita novel ini. Tanpa menonton film *Max Havelaar* terlebih dahulu, saya yakin butuh waktu lama untuk memahami seluruh alur dalam novel MH. Apalagi, agak berbeda dengan film, novel lebih banyak menonjolkan sosok karakter bernama Batavus Droogstoppel ketimbang Max Havelaar. Saya mencoba membuat skema sederhana bagaimana memahami alur cerita MH. Novel ini berisi sebanyak dua puluh bab. Singkatnya, cerita MH adalah susunan narasi bagaimana Stern––dibantu oleh Frits Droogstoppel––menarasikan kisah Max Havelaar dan kisah mereka, kisah tentang bagaimana Droogstoppel memberikan arahan moral pada narasi Stern dan Frits, dan dalam konteks yang lebih luas kisah mengenai bagaimana Multatuli menceritakan kepedihannya sebagai Asisten Residen Lebak lewat karakter bernama Max Havelaar (Zook 2006).

Bab 1-4 berisi pengantar. Isinya merupakan luapan narasi kritis Droogstoppel terhadap sastra. Sepanjang empat bab ini, di samping akan menemukan beberapa hal mengenai aktivitas makelar kopi di bursa kopi, para pembaca akan menjumpai bagaimana ketidaksukaan Droogstoppel terhadap karya sastra yang dianggapnya sebagai entitas imoral. Baginya, meski diisi banyak buaian yang memikat banyak hati orang, sastra dalam berbagai bentuk seperti teater bisa dinikmati para penikmatnya sekalipun penuh kedustaan. Sementara segala hal tentang kebaikan dan kebenaran, tentunya versi Droogstoppel, tidak disukai orang karena seringkali bersifat menohok. Selain itu, empat bab awal ini juga mengantarkan kita pada perkenalan tokoh-tokoh lain yang akan diceritakan sambil lalu dalam bait-bait kata.

Dari itu semua, bab-bab awal ini menjadi fondasi kenapa Droogstoppel, dibantu oleh asistennya Stern di bab-bab lain, menulis novel ini. Semua berawal dari pertemuan tidak sengaja Droogstoppel dengan Sjaalman, nama yang digunakan Droogstoppel untuk merujuk Max Havelaar. Dalam pertemuan tersebut, Sjaalman menjual tulisan-tulisannya kepada Droogstoppel karena dianggap seorang makelar kopi––sebuah okupasi yang bergengsi saat itu di kala perdagangan kopi di Eropa sedang di masa kejayaan. Awalnya, Droogstoppel menolak naskah Sjaalman. Apalagi setelah mengetahui banyak naskahnya merupakan karya sastra, sesuatu yang dianggapnya imoral. Namun, karena Sjaalman mengatakan bahwa ada tulisannya tentang kopi, Droogstoppel pun mencoba memikir ulang tawaran tersebut.

Sampai di rumah, Droogstoppel meminta bantuan Stern dan Frits Droogstoppel (anaknya), untuk menyortir naskah dari Sjaalman. Sortiran

naskah-naskah ini yang kemudian menjadi elemen-elemen penyusun bab-bab selanjutnya dalam novel ini. Sebuah bentuk autobiografi mulai muncul, sebagaimana muncul di bab 5-8. Pada bagian ini, kita akan menjumpai sosok Max Havelaar yang dinarasikan oleh Stern. Awalnya, narasi Stern cenderung datar dan netral––barangkali karena karakter ini diciptakan sebagai seorang Jerman yang tidak begitu lancar berbahasa Belanda. Namun, seiring berjalannya novel ini, para pembaca akan menemukan bahwa Stern perlahan mulai simpati pada kisah Max Havelaar ketika menjabat sebagai Asisten Residen di Lebak.

Narasi-narasi yang dihadirkan Stern tentang Max Havelaar di awal penugasannya di Lebak membantu para pembaca memahami konteks Lebak. Ilustrasi kata-kata mengenai situasi geografis, demografis, hingga kondisi jalanan yang tidak bisa dibilang prima dapat memberikan gambaran kepada para pembaca MH tentang Lebak di masa itu. Ilustrasi lain yang tak kalah penting adalah kemiskinan yang merajalela di daerah yang subur itu (meskipun tanahnya tidak cocok ditanami kopi yang waktu itu menjadi primadona pasar).

Bab 9-10, para pembaca akan melihat kembali narasi Droogstoppel. Dua bab ini menampilkan kritik Droogstoppel terhadap Stern yang dianggapnya imoral. Terutama karena Stern mulai simpati terhadap Max Havelaar dan beberapa kali menyanggah Droogstoppel ketika mereka sedang beradu argumen. Di bab ini, Droogstoppel juga memperlihatkan bagaimana bermoralnya dirinya, meskipun ia adalah seorang makelar kopi. Rasanya, para pembaca akan jenuh membaca bagian ini––setidaknya saya––karena terlalu banyak mengekspos kebaikan-kebaikan diri sang makelar (sekalipun versi dirinya sendiri) secara vulgar dan berlebihan.

Bab 11-15 kembali kepada cerita Max Havelaar yang ditulis oleh Frits. Klimaks dan masalah mulai bermunculan di sana-sini pada bagian ini. Para pembaca akan melihat bagaimana Max Havelaar mulai mencari jalan keluar untuk kasus penyalahgunaan wewenang, korupsi, dan kemungkinan-kemungkinan adanya pembunuhan yang dilakukan oleh para pejabat, termasuk bupati, Lebak. Meskipun narasi dari Stern tidak begitu membara seperti Droogstoppel, para pembaca tetap dapat merasakan pasang-surut emosi yang tengah berkecamuk di pikiran Havelaar.

Pada bab 16-19, para pembaca akan semakin kesulitan menemukan alur cerita yang benar dari kisah Max Havelaar. Berbeda dengan pola sebelumnya,di mana bab kritisisme Droogstoppel ditulis setelah bab narasi Stern selesai dijabarkan, di sisa bab-bab terakhir ini uraian Stern tentang Max Havelaar dan kritik Droogstoppel bercampur dalam satu bab. Transisinya, setidaknya, dapat dibaca lewat gaya penulisan. Bagi yang membaca novel ini dari awal akan memahami ciri-ciri narasi Droogstoppel (kental dengan aku-sentris dan kesombongan seseorang yang merasa paling

beriman). Sehingga, bila dapat memahami ini secara jeli, para pembaca yang awam sekalipun akan paham kapan meletakkan alur-alur ini agar dapat menciptakan sebuah konstruksi cerita yang utuh.

Bab terakhir barangkali menjadi yang paling menarik dari semuanya. Setelah emosi para pembaca diaduk-aduk, pikiran pembaca dibuat kusut, dan ketahanan akan rasa jenuh diuji, di bab ini semua terasa jelas. Kunci utama di bab ini, seperti bisa ditemukan juga di bab 19, ada di kutipan (dalam novel yang saya gunakan dalam penelitian ini berupa gambar) surat Max Havelaar terhadap pejabat-pejabat penting di Hindia Belanda: mulai dari Residen hingga Gubernur Jenderal. Kejahatan-kejahatan yang tadinya sulit dipahami pada narasi Stern menjadi terang benderang setelah membaca surat-surat ini. Apalagi, di akhir tulisan, ketika Stern sedang menarasikan surat-surat ini, tiba-tiba sosok Multatuli datang menyela dan menghentikan narasi Stern. Multatuli, seperti sosok Zeus yang sering muncul tiba-tiba dalam perselisihan anak-anak dan istrinya di bumi, menampakkan dirinya dan mengkritik setiap karakter yang telah dikarangnya dalam novel MH.

Multatuli menjelaskan dirinya sebagai seorang penulis asli dari ini semua. Apa yang telah dinarasikan lewat karakter-karakternya didaku sebagai sebuah fiksi belaka. Kritik paling tajam, dan rasanya ini juga menjadi bentuk otokritik Multatuli, dilayangkan terhadap Havelaar yang dianggap sebagai seorang naif. Pemimpi yang mendambakan kehidupan damai dan penuh keadilan.

Dari ujung novel tersebut kita dapat memahami bagaimana konteks tulisan ini dilahirkan. Secara historis, hal ini tentu bisa dijelaskan. Pada 1838, Douwes Dekker––nama asli Multatuli––mulai bekerja di Hindia Timur, meninggalkan tanah kelahirannya di negeri kincir angin. Tak lama setelah itu dia diangkat menjadi pegawai negeri Kerajaan Belanda. Berulangkali dia dipindahtugaskan untuk menangani persoalan penanaman kopi, pemberontakan, dan penyalahgunaan wewenang di beberapa daerah di Hindia Belanda. Pada 1856, yang dikira dapat menjadi awal menuju puncak kariernya sebelum bisa melanggeng ke jabatan yang lebih tinggi dari asisten residen, dia dipindahtugaskan ke Lebak sebagai asisten residen. Hal ini bukan tanpa alasan. Kinerjanya terbilang baik di mata Pemerintah Hindia Belanda.

Sebagaimana telah disinggung di atas, di Lebak, Dekker menemui banyak persoalan. Namun, jiwa kemanusiaan dan keadilan dalam dirinya, mendorong Dekker untuk mencoba mengatasi perlakuan buruk terhadap penduduk oleh para pejabat Lebak. Apalagi, bagi seseorang yang memegang nilai dan prinsip seperti dirinya, sudah jadi tugas seorang asisten residen 'untuk melindungi penduduk asli dari eksploitasi dan penindasan'––sebuah kalimat yang diucapkan dalam sumpah pengangkatan seorang asisten residen sebagai rekan imbangan bupati.

Namun, dalam proses penyelesaian sengketa di wilayah kekuasaannya, proses administrasi yang berkelit membuatnya terburu-buru. Ia menolak untuk mengikuti prosedur formal sehingga ia memutuskan untuk "melewati" seorang residen sebagai atasannya. Ini menyebabkan konflik antara Dekker dan atasannya dan berakibat pada keputusan Dekker untuk hengkang dari sistem yang dinilai tidak adil dan korup.

Sebelum novel ini diterbitkan, karya ini pun menimbulkan polemik politis. Sehingga sulit untuk diterbitkan. Apalagi, Douwes Dekker tidak akrab dengan komunitas sastra kontemporer saat itu. Akhirnya ia berhasil memberikan naskahnya kepada Jacob van Lennep, seorang penulis terkenal di Belanda kala itu. Van Lennep mengakui novel MH sebagai 'mahakarya' sastra, sekalipun dia juga menyadari bahwa buku itu mungkin memancing pemberontakan di tanah-tanah koloni. Namun, Van Lennep memolesnya sehingga karya ini lebih terlihat sebagai karya sastra ketimbang satir politik terhadap Kerajaan Belanda. Van Lennep juga mengusulkan agar pidato penutupan yang eksplosif dari penulis dihapus. Multatuli menyetujui sebagian besar dari perubahan ini tetapi menolak untuk menghapus penutupnya. Dia menyerahkan naskahnya ke van Lennep yang menjualnya ke penerbit. Novel ini akhirnya dapat terbit dan sampai ke tangan para pembaca pertama pada 1860.

Batavus Droogstoppel: Representasi Calvinist dan Kapitalis Belanda Abad-19

Aku makelar kopi, dan tinggal di Lauriergracht No. 37, Amsterdam (h. 15). Sampai akhir cerita, kalimat ini akan sering ditemui oleh para pembaca––mungkin sampai muak. Tapi, ini juga yang menjadi ciri khas bahwa Batavus Droogstoppel sedang mengelu-elukan tingkat religiositas dan moralitasnya pada bagian-bagian novel yang berbelit. Ia merupakan seorang Calvinist. Sekalipun tidak dikatakan secara tersirat di novel, tapi hal ini bisa diketahui dari caranya memojokkan kelompok Lutheran seperti asistennya Stern. Indikator lain yang bisa digunakan adalah perkembangan Calvinisme di Belanda setelah bergulirnya Reformasi Gereja di Vatikan abad ke-16. Dan tentu, kebenciannya terhadap penganut Katolik menjadi elemen penting yang memperkuat status keagamaannya.

Sosok Droogstoppel sendiri menjadi prototipe yang merepresentasikan para pebisnis Belanda abad ke-19. Dari berbagai percakapan, penulis bisa menilai banyak hal. Tapi, saya yakin, para pembaca setidaknya dapat membaca beberapa dan bahkan semua sifat seperti tamak, hipokrit, inferiority complex, bigot, dan pada derajat tertentu "dungu" dalam memahami situasi sosial-budaya.

"Aku tidak menyukai orang miskin karena sebagian besar dari

kemiskinan itu adalah kesalahan mereka sendiri dan, menurutku, Tuhan tidak akan meninggalkan orang yang setia melayani-Nya (Droogstoppel, bab 2, h. 34)." Dalam kalimat ini, sebagai misal, ada dua penilaian yang bisa ditarik. *Pertama*, kalimat ini bisa menampilkan konsep keagamaannya sebagai seorang calvinist-protestan. Sebagaimana sudah dijabarkan oleh Weber (2005), etika protestan, salah satunya tentang konsep takdir (predestination) dan kebaikan dan kerja keras di dunia membawa kebaikan pada kehidupan akhirat, menjadi landasan kebangkitan kapitalisme di Barat, dan bahkan dunia. Lewat konsep-konsep keagamaan seperti ini, kelompok protestan mengembangkan komunitasnya untuk mengkonter spirit keagamaan lain seperti Katolik dan juga Islam. *Kedua*, kalimat di atas juga menunjukkan bahwa Droogstoppel benar-benar orang yang berhati kering karena menuduh sekenanya bahwa kemiskinan adalah persoalan keimanan, alih-alih konstruksi dan ekses dari mekanisme industri.

Sementara dalam kalimat ini, "Belakangan, aku sering bertanya-tanya mengapa kau harus memahami bahasa Latin untuk bisa mengatakan "Tuhan itu baik" dalam bahasamu sendiri (Droogstoppel, bab 2, h. 35)," Droogstoppel digambarkan sebagai Calvinist tulen. Hanya dalam tradisi Katolik, secara historis, otoritas keagamaan dipegang oleh elit-elit gereja. Sebab, elit-elit gereja, dan mereka yang belajar agama di gereja, menguasai bahasa Latin. Sebuah bahasa yang dianggap bahasa Tuhan. Sementara mereka yang tidak bisa, harus mendengarkan kata-kata Paus dan jajarannya untuk memahami esensi ajaran Kristus. Orang-orang protestan, salah satunya kelompok Calvinism, menentang ini dengan mengatakan bahwa siapa saja bisa mempelajari dan memahami bahwa Tuhan itu baik tanpa perlu memahami bahasa latin.

Potret Droogstoppel yang kapitalis juga bisa dilihat dalam sebuah monolog yang terjadi ketika dirinya berupaya mempekerjakan Sjaalman di perusahaannya. Baastians, salah satu karyawannya sudah mulai tua. Kerjanya dianggap lambat dan merugikan kinerja perusahaan. Pada satu narasi, dia berupaya mengganti Baastians dengan Sjaalman (meskipun di akhir cerita Baastians tetap dipekerjakan karena menganggap Sjaalman tidak bermoral). Sebagai seorang pengusaha (baca: kapitalis) sejati, apalagi hidup di tengah spirit kapitalisme global periode awal, Droogstoppel tidak dapat menerimanya. Dirinya yang kerap mendaku bermoral justru berulangkali bermonolog untuk memecat Baastians. Sebab, dirinya tak rela membayar tiga gulden untuk kakek tua tersebut (h. 65).

Namun, dari itu semua, untuk melihat bagaimana sosok Droogstoppel begitu mengkwatirkan religiositas dan moralitas. Sebagai seorang ayah dan suami, dan tentu saja makelar kopi, menentang bahaya dan mengambil risiko besar yang dapat mencelakakan kehidupan adalah jalan bagi orang-orang yang pandir (h. 36-37). Selain itu, konstruksi religiositas dan moralitas tokoh ini juga dapat dibayangkan lewat kalimat berikut:

> "Namun kupikir, jika bukuku bisa ditulis oleh Stern – sesekali aku bisa menulis sebuah bab ketika punya sesuatu yang hendak ditambahkan – Frits juga bisa membantu [dia punya kamus kata-kata sulit]. Marie bisa menyalinnya dengan baik, dan ini akan menjamin tidak adanya sesuatu pun yang tidak bermoral; karena, kau mengerti, makelar terhormat tidak akan menyerahkan sesuatu pun yang bertentangan dengan moral dan kehormatan ke tangan putrinya (h. 71)."

Dari situ, terlihat Droogstoppel yang khawatir akan citranya sebagai makelar kopi di dunia bursa ketika memublikasikan sebuah karya yang memuat hal-hal yang irreligius dan imoral. Mulai dari asisten hingga anak-anaknya diperdayakan dalam penulisan naskah novel––yang bahan-bahannya sebetulnya banyak diambil dari catatan Sjaalman. Baginya, menjadi imoral meski sedikit adalah sebuah aib besar. Sebab itu, sebagaimana diyakininya, berarti kegagalan seorang umat beragama dalam menjalankan perintah-perintah Tuhan. Dengan melalaikan perintah-Nya sama saja menghadirkan kesialan ke dalam hidup sang makelar kopi. Oleh karena, ketika berbicara tentang kesalehan, dirinya begitu masygul––walaupun berlebihan sehingga terlihat terlalu sempurna untuk menjadi sebuah kenyataan (*too good to be true*).

Lebih lanjut, kebejatan moral menuntun pada kehancuran, bagi Droogstoppel. Hal ini membuatnya memaksa Frits untuk membaca Alkitab dan jangan meninggalkan jalan Tuhan seperti Sjaalman (h. 224). Sebab, lanjutnya, dia miskin dan tinggal di loteng kecil. Itu akibat kebejatan moral dan perilaku buruknya. Droogstoppel bahkan tidak peduli dengan narasi Stern tentang Sjaalman. Satu hal yang ia khawatirkan adalah imoralitas Frits akan merusak bisnisnya di kemudian hari. Apalagi, sebagaimana ceramah Pendeta Dominé Wawelaar yang dikutipnya bahwa Tuhan mengatur segala sesuatu yang secara ortodoks akan menuntun pada kekayaan! (h. 437). Kalimat terakhir ini agaknya menjadi penting untuk menghubungkan sosok Batavus Droogstoppel dengan corak keagamaan sekaligus ambisinya sebagai seorang kapitalis.

Di Balik Narasi Religiositas dan Moralitas

Kita mulai mendapat gambaran bahwa Droogstoppel ingin sekali menampilkan dirinya sebagai seorang yang saleh. Namun, apa sebetulnya yang ingin disampaikan oleh Multatuli dengan menampilkan religiositas dan moralitas seorang makelar kopi, hingga pada derajat tertentu, secara berlebihan? Ada kemungkinan bahwa Multatuli berupaya menghadirkan sebuah narasi di mana para Calvinist di Belanda merupakan kumpulan keagamaan yang egois, obsesif, dan hanya peduli pada kepentingan kelompok mereka sendiri. Hal ini, misalnya, dapat dilihat dari pernyataan Droogstoppel ketika mengutip khotbah Wawelaar berikut:

> "Tuhan memberi kekuatan pada sebuah negara yang berukuran kecil, tetapi besar dan kuat karena pengetahuan mengenai Tuhan, dan menguasai penduduk di wilayah itu, agar mereka bisa diselamatkan dari siksaan neraka oleh Injil yang suci dan selamanya terpuji. Kapal-kapal Belanda melayari lautan luas dan membawa peradaban, agama, dan Kristenitas kepada orang-orang Jawa yang tersesat (h. 231)."

Sekalipun ada kesan penyelamatan lewat proses konversi agama, namun yang terjadi pada praktiknya, sebagaimana sudah ditunjukkan banyak studi, adalah penindasan dan ketidakpedulian terhadap para penduduk koloni. Novel ini memperlihatkan bagaimana narasi religius menampilkan sifat inferiority complex Belanda sebagai sebuah negara. Kita juga melihat bagaimana stereotip kolonial Belanda terhadap kultur lokal yang dianggap keliru. Sehingga, kita dapat melihat bahwa lewat narasi keagamaan, Multatuli sedang memperlihatkan insensivitas kultural sebuah bangsa yang besar. Apalagi, dari pernyataan Wawelaar yang diutarakan oleh Droogstoppel bahwa beberapa orang Jawa benar-benar tersesat dan tak terselamatkan karena tidak menyembah Tuhan (h. 232).

Lebih lanjut, upaya penginjilan merupakan sebuah upaya buruk karena berupaya menghadirkan homogenitas budaya di tengah diversitas di tanah Hindia Belanda. Ini seolah menggambarkan betapa tidak senangnya, dalam hal ini Wawelaar, terhadap kebudayaan Jawa yang harus dihapus dan diganti dengan kebudayaan Belanda yang adiluhung. Dengan motif keagamaan, Belanda berupaya membawa orang-orang Jawa keluar dari budaya lamanya yang dianggap tidak ideal dengan visi-misi Kristus.

Narasi religiositas juga digunakan oleh Multatuli untuk mengungkapkan betapa korupnya gereja-gereja di Belanda—tentunya hal ini dimaksudnya pada Belanda secara umum. Dalam pernyataan Wawelaar yang dikutip Droogstoppel, para pembaca bisa melihat bagaimana sang pendeta mewajibkan orang-orang di tanah koloni, terutama orang Jawa, untuk memberikan sejumlah besar uang mereka kepada kelompok-kelompok misionaris. Saya sendiri tidak terbesit penjelasan lain selain pemaksaan negara kolonial terhadap masyarakat Jawa untuk membayar pajak secara sukarela (h. 233). Ini juga menjadi cara Multatuli dalam menyembunyikan kewajiban tanam dalam kebijakan *Kultursteelsel*.

Narasi di atas didukung dengan pernyataan Wawelaar berikut: "Memerintahkan orang Jawa agar dididik dalam kerajaan Tuhan melalui kerja (h. 233)." Seolah menyembunyikan "perbudakan" dan penindasan lewat aktivitas kerja, dalam hal ini bekerja untuk negara kolonial, kata dididik dalam kerajaan Tuhan menjadi kunci penting dalam memahami betapa "suci" bekerja untuk kerajaan Tuhan (baca: Kerajaan Belanda).

Segala upaya di atas, sebagaimana dinarasikan oleh Droogstoppel, merupakan upaya menggunakan narasi religiositas dan moralitas untuk menutupi kejahatan sebetulnya yang dilakukan oleh Belanda. Kalimat

seperti "mengulurkan tangan kepada makhluk-makhluk malang" atau "menyelamatkan orang Jawa menuju jalan yang benar" digunakan oleh Multatuli untuk memperlihatkan inferioritas masyarakat koloni yang dianggap tidak bisa berbuat apa-apa tanpa kehadiran Belanda; yang tidak bisa berbuat apa-apa karena belum, dalam bahasa religius, "terselamatkan".

Hal menarik lain yang bisa diungkap dari balik narasi religius misalnya dapat dilihat pada satu dari enam poin dakwah Wawelaar di bawah ini:

> Pembentukan perkumpulan orang-orang berpengaruh yang bertugas memohon kepada Raja termulia kita untuk: a) hanya mengangkat gubernur, pejabat, dan pegawai yang bisa dianggap memegang teguh agama sejati; b) mengizinkan orang Jawa mengunjungi barak-barak, kapal-kapal perang, dan para pedagang sehingga, melalui hubungan dengan para tentara dan pelaut Belanda, mereka bisa belajar mengenai kerajaan Tuhan; c) melarang penggunaan Alkitab atau pamflet keagamaan sebagai pembayaran di rumah-rumah minum; d) menetapkan, dalam persyaratan lisensi candu di Jawa, agar disediakan sejumlah Alkitab yang sebanding dengan perkiraan jumlah pengunjung tempat semacam itu; dan petani harus berjanji untuk tidak menjual candu, kecuali jika pembelinya juga menerima pamflet keagamaan; dan e) memerintahkan orang Jawa agar dididik dalam kerajaan Tuhan melalui kerja.

Pada poin a) terindikasi hipokritas Belanda. Sebab, ada kesan bahwa setiap pejabat yang ditunjuk mengurus tanah-tanah di Hindia Belanda merupakan seorang yang religius dan taat beragama, namun yang terjadi, orang-orang yang taat seperti Max Havelaar justru didepak dari sistem. Sama halnya seperti poin d) yang mengatakan bahwa menjual candu, yang sebetulnya tidak diizinkan dan bertentangan dengan ajaran agama, tidak jadi persoalan asalkan dapat mendatangkan keuntungan bagi kas Belanda. Tapi yang menarik semua kejahatan kolonial dilakukan (baca: ditutupi) atas nama iman: "Lihat, bukankah ada begitu banyak kekayaan di Belanda? Ini karena Iman. Bukankah setiap hari di Prancis terjadi pembunuhan? Itu karena ada Katolik Roma di sana. Bukankah orang Jawa miskin? Mereka kafir. Semakin banyak orang Belanda berurusan dengan orang Jawa, semakin banyak kekayaan di sini, dan semakin banyak kemiskinan di sana." (h, 438).

Meski demikian, tidak selamanya narasi religiositas dan moralitas digunakan untuk mengonstruksi, dalam rupa eufisme, kejahatan-kejahatan di tanah koloni. Dalam beberapa kesempatan, narasi keagamaan juga digunakan oleh Multatuli untuk menunjukkan pejabat-pejabat naif seperti dirinya, misalnya:

> "Saya tahu penduduk kalian miskin, dan karenanya saya bergembira dengan sepenuh jiwa. Karena saya tahu, Tuhan mencintai orang miskin, dan Dia melimpahkan kekayaan kepada mereka yang hendak diujinya. Tapi kepada orang miskin, Dia mengutus semua orang yang menyampaikan firman-Nya, sehingga mereka bisa bangkit di tengah penderitaan mereka. Bukankah Dia mencurahkan hujan ketika batang-batang padi hendak melayu, dan menurunkan embun dalam kelopak bunga yang kehausan? (h. 184-185)."

Lebih jauh, narasi tersebut digunakan oleh Multatuli untuk menarik simpati warga lokal. Agama juga menjadi bentuk sakralitas dari seorang pejabat dalam menjalankan amanah. Sebab, dalam ikrar jabatan, seorang pejabat—dalam hal ini Asisten Residen Lebak—bersaksi kepada Tuhan yang Mahakuasa untuk berbuat adil dan penuh belas kasih, untuk menegakkan keadilan tanpa rasa takut atau benci (h. 195). Pejabat yang adil akan dikenang namanya dan dipuja-puji, sementara yang tidak bertindak adil barangkali bisa mendapat sumpah serapah dan tidak ada yang menangisi kematiannya (h. 197-199).

Di akhir tulisan, Multatuli sadar bahwa kalimat-kalimatnya mengenai agama dapat memicu kekisruhan—dan memang itulah yang diinginkannya. Sebab, dirinya telah mengkritik tradisi lama, yang *more majorum* (berdasarkan kebiasaan leluhur), para pengkhotbah gereja. Dirinya rentan dianggap sebagai penyerang agama, sebagaimana telah diakuinya: "para pengkhotbah akan mengatakan bahwa aku menyerang Tuhan yang Mahakuasa (h. 564)." Tapi, di sisi yang bersamaan, Multatuli juga menghadirkan kalimat bertahan dengan mengatakan: "padahal aku hanya menyerang tuhan yang mereka ciptakan menurut gambaran mereka sendiri (h. 565)".

Penutup

Agama selalu menarik, setidaknya sebagai dalil dalam memuluskan kepentingan. Entah kepentingan duniawi (utamanya politik dan ekonomi) dan surgawi. Dalam novel Max Havelaar, agama juga menarik, setidaknya sebagai selimut yang digunakan oleh Multatuli untuk menyembunyikan—atau mungkin memperhalus—praktik kolonialisme dan tindakan korup para pejabat lokal di Hindia Belanda. Selain itu, Multatuli nampaknya juga berupaya memperlihatkan bagaimana agama tidak menjadi solusi bagi persoalan ketidakadilan di tanah koloni. Sekalipun ikrar jabatan kerap menyertakan nama Tuhan, dan juga raja pada hal-hal lain, tetap saja amanah tidak bisa dijalankan para pejabat. Konstruksi religiositas dan moralitas dalam novel ini paling tidak dapat memberikan ilustrasi bahwa dalil-dalil keagamaan, dalam konteks ini di abad ke-19, nyata-nyata menyimpan motif-motif penindasan dalam bahasa—yang terkesan—Ilahiah.

Catatan Akhir

1. Max Havelaar yang digunakan dalam penelitian tulisan ini merupakan versi terjemahan yang dibuat oleh penerbit Qanita. Lihat: Multatuli, *Max Havelaar.* (Jakarta: Qanita, 2015)
2. Multatuli adalah nama pena dari Eduard Douwes Dekker (1820–1887). Dekker menggunakan kata Multatuli, secara kasar berarti saya sudah sangat menderita, juga menjadi pseudonim dari apa yang dialaminya selama menjabat sebagai Asisten Residen di Lebak.

3. Lihat misalnya pendapat Droogstoppel berikut: … juga keluarga Rosemeijer, yang berdagang gula dan punya pelayan rumah penganut Katolik Roma, belum lama ini menerima 27 persen dari harta milik seorang Yahudi yang mengalami kebangkrutan." Max Havelaar, 2015: 439.

Daftar Pustaka

Feenberg, Anne-Marie. 1997. "'Max Havelaar': An Anti-Imperialist Novel." MLN 112 (5): 817–35.

Multatuli. 2015. Max Havelaar. Jakarta: Qanita - Mizan.

Phijffer, Tom. 2000. Het gelijk van Multatuli: het handelen van Eduard Douwes Dekker in rechtshistorisch perspectief. Amsterdam: Lubberhuizen.

Pieterse, Saskia. 2010. "'I Am Not a Writer': Self-Reflexivity and Politics in Multatuli's Max Havelaar." Journal of Dutch Literature 1 (1). http://www.journalofdutchliterature.org/index.php/jdl/article/view/8 (August 10, 2019).

Salverda, Reinier. 2005. "The Case of the Missing Empire, or the Continuing Relevance of Multatuli's Novel *Max Havelaar* (1860)." European Review 13(1): 127–38.

Sen, Krishna, and David T. Hill. 2006. Media, Culture and Politics in Indonesia. Singapore: Equinox Publishing.

Toer, Pramoedya Ananta. 1999. "Best Story; The Book That Killed Colonialism." The New York Times. https://www.nytimes.com/1999/04/18/magazine/best-story-the-book-that-killed-colonialism.html (August 10, 2019).

Weber, Max. 2005. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. London and New York: Routledge.

Zook, Darren C. 2006. "Searching for Max Havelaar: Multatuli, Colonial History, and the Confusion of Empire." MLN 121(5): 1169–89.

"Secangkir Kopi Pahit dari Max Havelaar": Kopi dan Ironi Kolonialisme di Indonesia

Fadly Rahman
Departemen Sejarah dan Filologi Universitas Padjadjaran; E-mail: fadly.rahman@unpad.ac.id

Pengantar

"*Buku yang Membunuh Kolonialisme*". Demikian Pramoedya Ananta Toer memberi judul sebuah artikelnya. Artikel ini diterbitkan oleh *The New York Times Magazine* pada 18 April 1999 dengan judul asli *The Book that Killed Colonialism.* Adapun buku yang dimaksudkan oleh sastrawan ini adalah: *Max Havelaar.* Ya, sebuah karya sastra yang ditulis oleh Multatuli alias Eduard Douwes Dekker. Bukan hanya Pram. Jauh sebelum ia menulis artikelnya itu, para intelektual dan aktivis politik masa Pergerakan Nasional pun banyak yang terinspirasi oleh *Max Havelaar.* Sebagian besar para pembacanya di Indonesia menilai karya sastra yang terbit perdana pada 1860 ini merupakan api pembakar semangat kebangsaan. Penilaian ini tidaklah salah jika menilik kandungan buku ini yang mengandung gugatan tajam terhadap penderitaan dan ketidakadilan yang dialami masyarakat Bumiputera di Hindia Belanda pada abad ke-19. Sebuah masa yang menjadi pengalaman pahit sekaligus bernilai penting bagi Dekker, sang penulis

novel ini, ketika ia menjejakkan kakinya untuk pertama kali di Hindia Belanda pada 1838 hingga diangkat sebagai asisten residen di Lebak pada 1856.

Bagi para pembacanya, *Max Havelaar* adalah kisah mengenai eksploitasi kolonialisme dan penderitaan rakyat jajahan. Namun, apa salah satu ide yang memantik Dekker menuliskan kisah kelam itu? Kopi. Ya, biji-biji hitam inilah yang menjadi salah satu bahan pemantiknya. Sebelum pembaca membuka lembar demi lembar halaman novel ini, sang penulis sudah membubuhkan kata "kopi" dalam anak judul karyanya: *Max Havelaar: of de **koffij**-veilingen der Nederlandsche Handel-Maatschappij "*(dalam versi terjemahan bahasa Indonesia-nya "*Max Havelaar: Atau Lelang **Kopi** Maskapai Dagang Belanda"*).

Setelah berakhirnya era kejayaan rempah-rempah seiring dengan berakhirnya kejayaan maskapai dagang VOC pada akhir abad ke-18, kopi – di samping teh, gula, tembakau, karet – menjadi salah satu komoditas penting yang dibudidayakan oleh pemerintah Hindia Belanda. Dengan kondisi keuangan Belanda yang melemah pasca-bangkrutnya VOC hingga ongkos mahal dari Perang Jawa (1825 – 1830), mendorong pemerintah Hindia Belanda menerapkan Cultuurstelsel. Di Priangan ada kebijakan khusus yang dinamakan Preangerstelsel. Sebuah kebijakan peluasan budidaya kopi di dataran tinggi Jawa Barat yang penerapannya berlangsung sejak 1720 hingga 1870. (Breman, 2014). Kebijakan pembudidayaan kopi sebagai tanaman komoditas yang keuntungannya disetor ke Belanda lambat laun mendongkrak kesejahteraan ekonomi di negeri kincir angin. Akan tetapi pada sisi lain di negeri koloni di mana tanaman komoditas ini dibudidayakan, yang terjadi adalah eksploitasi alam dan manusia secara sistematis. Dari Preangerstelsel sebagai sebuah sistem yang menjadi bagian dari kebijakan pemerintah kolonial, ada kisah éxploitation de l'homme par l'homme sebagai hal yang tidak boleh dilupakan dari jejak sejarah kopi di Indonesia.

Kisah pahit itu pun tertuang dalam *Max Havelaar.* Ketika arsip dan laporan pemerintah mencatat kopi lebih pada kepentingan politik dan ekonomi kolonial, maka *Max Havelaar* sebagai sebuah karya sastra mengungkap aspek kemanusiaan di dalamnya. Sebagaimana dikatakan oleh Gerard Termorshuizen yang memberi kata pengantar untuk *Max Havelaar* (2000: XVII), kisah dalam novel ini banyak mengandung unsur oto-biografis Dekker. Dan kopi merupakan bagian dari ingatan sang pengarang. Ingatan yang membawanya ke kampung halamannya di Amsterdam hingga tempat ia berdinas sebagai asisten residen di Lebak, di mana ia menyaksikan kesewenang-wenangan kolonial di sana.

Makalah ini berupaya untuk mendedah berbagai realitas kopi dari masa ketika Dekker menuliskan dan menerbitkan *Max Havelaar.* Untuk

mengonfirmasi narasi-narasi kopi dalam novel ini, maka sumber-sumber yang dirujuk dalam makalah ini bukan hanya bersudut pandang pada aspek politik dan ekonomi kolonial terkait dengan kebijakan budidaya dan produksi kopi –sebagaimana sudah dilakukan oleh Breman (2010). Selain itu, sumber-sumber dengan sudut pandang sosial dan budaya terkait konsumsi kopi pada masa kolonial juga menjadi rujukan dalam makalah ini. Di antara aspek budidaya, produksi, hingga konsumsi, ada distribusi kopi yang menjadi aspek penting dalam membentuk jaringan niaga global antara Hindia Belanda dengan pasar kopi mancanegara. Hubungan antara biji-biji kopi yang diproduksi di Jawa dengan Amsterdam sebagai pasar kopi terpenting di Eropa sebagian tersaji pula dalam *Max Havelaar.* Berkat jaringan niaga internasional ini popularitas kopi Jawa melambung di mancanegara. Dengan menelaah fakta-fakta sejarah jaringan global niaga kopi ini, maka akan tampak seberapa penting Dekker menjadikan kopi sebagai pecitarasa untuk merajut cerita derita rakyat Bumiputera di tanah jajahan Belanda.

Antara Amsterdam dan Jawa

"Saya adalah makelar kopi, tinggal di Lauriergracht No. 37", demikian sebaris kalimat yang membuka *Max Havelaar.* Lauriergracht adalah nama jalan di Amsterdam. Dan tokoh yang memperkenalkan dirinya sebagai makelar kopi adalah Batavus Droogstoppel. Nama belakang makelar jika diartikan ke dalam bahasa Indonesia adalah "si kersang hati". Dekker menciptakan tokoh ini sebagai representasi dari kepentingan Belanda yang dilukiskan dengan sifat materialistis dan munafik. Setelah memperkenalkan dirinya, kisah dilanjutkan dengan Droogstoppel yang tengah berjalan kaki di jalanan Amsterdam. Di tengah kondisi cuaca dingin, ia berpapasan dengan seorang pria dengan menggunakan syal yang disebut Droogstoppel dengan julukan "Sjaalman" (orang pakai syal). Sjaalman sendiri adalah Max Havelaar, tokoh yang dilukiskan Dekker sebagai idealis tapi terkandas dalam masyarakat.

Dalam pertemuan itu, Havelaar menyerahkan kepada Droogstoppel sebuah bungkusan dokumen yang berisikan surat-surat negara mengenai niaga kopi. Droogstoppel menyadari dokumen-dokumen ini dapat membahayakan bisnis kopinya di Belanda. Namun ia tetap memakai dokumen-dokumen ini sebagai bahan untuk menulis sebuah buku dengan sebisa mungkin menghindari segala kemungkinan masalah yang dapat merugikan bisnis kopinya. Dalam menulis buku itu, Droogstoppel lantas menggunakan bantuan asistennya, Ernest Stern. Dari apa yang dituliskan Stern, novel ini menghadirkan dua tokoh yang terwakili dalam judul, yaitu *Max Havelaar* yang mewakili kisah Max Havelaar*;* dan *of de* ***koffij****-veilingen der Nederlandsche Handel-Maatschappij* (*Atau Lelang* ***Kopi*** *Maskapai Dagang*

Belanda) yang mewakili kisah Batavus Droogstoppel sang makelar kopi.

Lantas apa alasan Dekker mengambil Amsterdam sebagai latar dari awal cerita? Apa pula pertimbangannya menciptakan tokoh Droogstoppel sebagai seorang makelar kopi? Dan mengapa sang makelar kopi khawatir dengan dokumen-dokumen negara terkait niaga kopi?

Jawaban atas tiga pertanyaan itu erat kaitannya dengan perjalanan hidup dan pengalaman Dekker sendiri. Selain sebagai kota kelahiran sang penulis, Amsterdam adalah salah satu kota pelabuhan dagang terpenting di Eropa di mana tanaman kopi pertama kali dibawa oleh para pedagang Belanda pada pertengahan abad ke-17 (Ukers, 1935: 39). Para pedagang Belanda memperoleh tanaman kopi dari Yaman. Tanaman kopi itu lantas ditanam di kebun raya Amsterdam. Setek tanaman kopi itu lalu dijadikan bibit untuk membuka perkebunan kopi di Sri Lanka (koloni VOC saat itu) pada 1658 (Pendergrast 2010: 7; Ukers, 1935: 2). Kemudian pada 1696 para pedagang Belanda membuka perkebunan kopi di Jawa.

Kopi kemudian menjadi minuman populer sejak abad ke-17 yang menyebabkan berkurangnya konsumsi alkohol di banyak negara Eropa. Setelah Sri Lanka dan Jawa, pada abad ke-18 kopi mulai dibudidayakan di Brazil. Hal menarik untuk disimak adalah persebaran perkebunan kopi baik di Asia (Jawa dan Sri Lanka) maupun di Amerika Selatan (Brazil) sejak abad ke-17 hingga abad ke-18 ternyata berasal dari setek satu tanaman kopi yang ditanam di Kebun Raya Amsterdam (Eskes & Leroy 2004:58). Dari persebaran itu maka dapat disimpulkan sejarah awal kopi di Jawa adalah bagian dari sirkulasi hubungan global yang bermula dari tangan para pedagang Belanda sebelum dilabuhkan lalu diuji-tanam untuk pertama kalinya di Amsterdam. Namun uji-tanam kopi di Amsterdam tidak menunjukkan hasil memuaskan karena kopi hanya cocok tumbuh di dataran-dataran tinggi tropis.

Maskapai Dagang Belanda di Hindia Timur, VOC, lantas menjelajah mencari wilayah di Kepulauan Nusantara yang cocok untuk ditanami kopi. Ternyata tanaman kopi yang dibawa VOC dari Sri Lanka dapat tumbuh dengan baik di daerah pedalaman Jawa dengan kontur berbukit-bukit. Para pedagang VOC kemudian mendorong pembudidayaan tanaman asing ini. Pada akhir 1707 Gubernur Jenderal J. Van Hoorn melaporkan kepada atasannya, De Heeren Zeventien (Tuan Tujuh Belas), bahwa ia telah membagikan tanaman kopi kepada para kepala Pribumi di sepanjang pantai Batavia hingga Cirebon (Leupe, 1859: 56). Para bupati di berbagai daerah mengupayakan pembudidayaan tanaman kopi. Hasil panennya tentu saja disetorkan kepada VOC. Dalam catatan de Haan (1910 jilid I: 119), pembudidayaan kopi sebenarnya tidak terlalu banyak masalah, mengingat tanaman ini tidak memerlukan banyak modal, peralatan pun tidak begitu mahal, dan hanya membutuhkan sedikit pengetahuan. Tidak heran pembudidayaan kopi meluas dengan cepat terutama di pedalaman

Batavia dan dataran tinggi Priangan yang sejak awal hingga medio abad ke-19 tumbuh berkembang menjadi wilayah produsen kopi utama di Jawa. Dari kesuksesan hasil budidaya kopi ini, VOC lantas menjadi penyalur terpenting tanaman komoditas ini. Pada 1726, VOC menguasai setengah hingga tiga perempat perdagangan kopi dunia. Dari jumlah itu setengahnya dihasilkan dari perkebunan kopi Cianjur (Knaap, 1986: 34).

Awalnya VOC menerapkan transaksi komersial dalam memborong hasil panen kopi dari para petani. Akan tetapi hal itu kemudian berubah menjadi penyetoran kopi secara paksa dengan harga yang jauh di bawah harga pasar. Jan Breman (2014), menerangkan bahwa melalui kebijakan Preangerstelsel para petani kopi dipaksa oleh penguasa lokal (bupati) – selaku kepanjangan tangan VOC– untuk menanam komoditas ini seraya dilarang untuk menjualnya sendiri. VOC khawatir jika petani mengetahui nilai jual dari biji-biji kopi, mereka akan melakukan praktik *smuggling* ke pasar-pasar gelap. Hasil panen kopi sendiri dijual sesuai harga yang ditetapkan VOC. Biji-biji kopi lalu disetor petani kepada para bupati. Para bupati lalu menyetorkannya ke petinggi VOC. Setelah itu kopi diangkut ke Amsterdam untuk dilelang. Demikian proses distribusi biji-biji kopi dari Jawa hingga menyebar ke Eropa.

Menjelang bubarnya VOC –akibat dari kebangkrutannya– pada akhir abad ke-18, seiring itu pamor komoditas rempah-rempah yang banyak memberikan keuntungan bagi Belanda sejak abad ke-17 mulai meredup. Setelah berakhirnya era rempah-rempah, kopi menjadi komoditas niaga yang kian naik daun. Dengan melihat keuntungan besar yang diperoleh Belanda dari niaga kopi, maka Preangerstelsel menjadi sistem yang tetap dipertahankan hingga abad ke-19. Untuk menjaga keuntungan di balik kepentingan kebijakan budidaya tanaman komoditas serta niaganya – sebagai bentuk persaingan dengan Inggris, maka pada 7 Februari 1925, Kerajaan Belanda mendirikan Nederlandsche Handelsmaatschappij (NHM)/ Maskapai Dagang Belanda (Furnival, 2009: 104).

Hingga momen pendirian NHM itu menjadi terang kiranya jika dikaitkan dengan konteks masalah dalam *Max Havelaar.* Anak judul yang berbunyi "Lelang Kopi Maskapai Dagang Belanda" jelas mewakili bagaimana hubungan NHM dengan niaga kopi. Pada 1830 pemerintah kolonial melalui van den Bosch menerapkan Cultuurstelsel khususnya di kawasan Jawa Tengah dan Timur sebagai manifestasi dari sistem tanam paksa tanaman budidaya, terutama tebu. Latar belakang pendirian Cultuurstelsel ini adalah untuk meningkatkan produksi ekspor hasil bumi hingga setingkat dengan produksi (kopi) dari Priangan (Furnival, 2009: 123). Ini menunjukkan betapa produksi kopi memang menjadi kepentingan ekonomi yang begitu diistimewakan oleh pemerintah kolonial. Tidak mengherankan jika alur cerita *Max Havelaar* memang tidak dapat dipisahkan dari aspek kepentingan

politik dan ekonomi kolonial terhadap budidaya dan niaga kopi. Tanah koloni yang subur menjadi modal utama bagi pemerintah kolonial untuk menerapkan kebijakan sistem budidaya tanaman komoditas. Melalui kebijakan dan sistem ini, maka terjadi perubahan alih fungsi lahan dari semula lahan pangan untuk memenuhi kebutuhan pokok rakyat sehari-hari, menjadi lahan bagi tanaman komoditas yang tidak dikonsumsi oleh rakyat. Multatuli (2000: 63) melukiskan bagaimana kebijakan dari sistem budidaya ini:

> "Tapi datanglah orang-orang asing dari Barat; mereka itu menjadikan dirinya pemilik tanah itu. Mereka hendak mendapat untung dari kesuburan tanah itu, dan menyuruh penduduk memberikan sebagian tenaga dan waktunya untuk menghasilkan tanaman-tanaman lain, yang lebih menguntungkan di pasar-pasar Eropa. Untuk menggerakkan orang-orang yang sederhana itu, cukuplah mempunyai pengetahuan politik sedikit. Mereka patuh kepada kepala-kepalanya; jadi cukuplah kalau dapat mempengaruhi kepala-kepalanya itu, dengan menjanjikan sebagian keuntungan kepada mereka....., dan, —mereka berhasil."

Dari pernyataan Multatuli itu, jelas para bupati adalah agen Bumiputera yang banyak mendapat keuntungan dari bisnis kopi. Hal ini wajar, mengingat melalui sistem pemerintahan tidak langsung (*indirect rule system*) bupati merupakan kepanjangan tangan pemerintah kolonial dan dengan demikian mereka memiliki peluang untuk mendapatkan banyak laba (meskipun hanya sebagian kecil karena sebagian besarnya dikuasai oleh pemerintah kolonial). Demi mendapatkan keuntungan yang diperolehnya, maka mereka harus "mendukung" optimalisasi produksi kopi yang ditargetkan oleh penguasa kolonial. Caranya yaitu dengan mengerahkan sebanyak mungkin tenaga rakyatnya sendiri untuk dipekerjapaksakan dalam membudidayakan tanaman kopi. Dari praktik eksploitasi ini, Multatuli (2000: 238) menyinggung perihal kehidupan makmur sosok seorang bupati Lebak:

> "Bupati itu sudah tua, dia adalah kepala suatu kaum yang hidup mewah di propinsi-propinsi yang berdekatan, di mana banyak dihasilkan kopi dan banyak hasil tambahan. Bukankah ia merasa hina jika tingkat hidupnya jauh di bawah keluarganya yang lebih muda? Lagipula ia fanatik dan mengira dengan bertambahnya usianya, ia dapat membeli keselamatan jiwanya dengan membayarkan orang lain naik haji, dan memberi sedekah kepada penganggur-penganggur yang mendoa untuknya. Pejabat-pejabat sebelum Havelaar di Lebak, tidak selalu memberikan contoh yang baik, dan akhirnya keluarga bupati di Lebak itu, yang hidup atas biayanya, jadi begitu besar, sehingga sukar baginya untuk kembali ke jalan yang benar."

Berkat kopi, para bupati bergelimang kekayaan. Mereka dapat menghalalkan segala cara untuk memperoleh keuntungan bagi diri dan keluarganya. Adapun rakyatnya hidup dalam kemiskinan. Apa yang dikhawatirkan Droogstoppel atas informasi dalam dokumen-dokumen kopi yang dibawa oleh Sjaalman alias Havelaar pun beralasan jika melihat

kondisi sistem tanam paksa budidaya kopi di Hindia Belanda. Banyak kesewenang-wenangan yang dilakukan oleh para pejabat kolonial dan Bumiputera terhadap para petani dalam praktik sistem budidaya kopi di Hindia, sebagaimana disinggung oleh Multatuli (2000: 225):

> "Pejabat-pejabat Eropa dan Bumiputera mendapat sekian persen hadiah untuk hasil-hasil yang harus dijual ke Eropa, dan peraturan ini menyebabkan penanaman padi jadi terbelakang sehingga di beberapa daerah berkecamuk bencana kelaparan yang tidak dapat disulap hilang di depan mata bangsa".

Sebagai makelar kopi yang mendapat banyak keuntungan dari bisnis niaga kopi, wajar jika Droogstoppel khawatir wibawanya jatuh jika publik di Eropa mengetahui fakta kondisi para petani kopi di negeri di mana tanaman ini dibudidayakan. Menurut Multatuli (2000: 64) ini merupakan buah dari suksesnya politik tanam paksa meskipun keuntungan yang diperoleh oleh para pejabat Eropa dan bupati merupakan hal tercela, dengan alasan:

> "Kalau kita perhatikan betapa banyaknya hasil-hasil pulau Jawa, yang dilelang di negeri Belanda, menjadi yakinlah kita betapa suksesnya politik itu, meskipun tidak mulia. Sebab, kalau ada orang bertanya apakah si petani sendiri mendapat upah sebanding dengan hasilnya, maka saya harus mengatakan tidak. Pemerintah mewajibkan menanam di tanahnya sendiri apa yang dikehendaki oleh pemerintah; pemerintah menghukumnya, jika ia menjual hasil yang diperoleh dengan cara itu kepada siapapun juga, kecuali pemerintah, dan pemerintah sendiri yang menetapkan harga, yang akan dibayarnya untuk itu. Ongkos-ongkos pengangkutan ke Eropa dengan perantaraan badan perdagangan yang diberi hak istimewa tinggi; wang penggairah yang diberikan kepada kepala-kepala, memberatkan pula harga beli, —dan karena seluruh perdagangan harus memberikan untung, keuntungan itu tidak didapat dengan cara lain dari membayar si orang Jawa sekadar supaya ia jangan mati kelaparan, hal mana akan mengurangi tenaga hasil bangsa itu.

Tanah yang subur dan rakyat sebagai tenaga kerja adalah modal penting dalam penerapan sistem tanam paksa kopi. Jika Multatuli melihat suburnya tanah merupakan petaka bagi para petani dan keluarganya, maka Droogstoppel melihat banyak keuntungan untuk dikeruk dari tanah di Hindia. Syarat untuk memperoleh keuntungan itu adalah dengan cara mengubah tanah yang semula difungsikan sebagai lahan pangan menjadi lahan untuk ditanami tanaman komoditas. Dalam kultur agraris para petani di Hindia menganut prinsip subsistensi dalam mengolah tanah sebagai lahan untuk memenuhi kebutuhan pangan sehari-hari. Maka ketika kebijakan seperti Preangerstelsel dan Cultuurstelsel berdampak pada alih fungsi lahan, maka yang terjadi adalah bencana kelaparan seperti disaksikan oleh Multatuli. Sebagai makelar, Droogstoppel menilai isi dokumen dari Max Havelaar yang menyinggung bahwa kondisi tanah Lebak tidak cocok untuk ditanami kopi adalah sebuah kesalahan:

> "Dari dokumen-dokumen Sjaalman ternyata, bahwa tanah di daerah itu tidak baik untuk menanam kopi, tapi ini bukan sekali-kali suatu alasan untuk memaafkan, dan saya berpendapat bahwa di sini orang telah melakukan kesalahan besar melalaikan kewajibannya terhadap negeri Belanda pada umumnya, dan terhadap makelar kopi pada khususnya, ya, terhadap orang Jawa sendiri; mengapa tanah itu tidak diubah, (orang Jawa toh tidak punya pekerjaan lain), atau kalau mereka merasa tidak dapat mengubahnya, mengapa tidak dikirim orang-orang yang tinggal di sana ke daerah-daerah lain, di mana tanah baik untuk ditanami kopi?" (Multatuli, 2000: 136 – 137).

Dalam hal kaitan antara budidaya kopi dengan kondisi tanah dan rakyat Bumiputera, *Max Havelaar* mencerminkan ironi kopi di tanah jajahan. Pada satu sisi pembudidayaan kopi di tanah jajahan banyak berbuah pahit bagi kondisi hidup rakyat Bumiputera, tapi pada sisi lain bisnis perniagaan produksi kopi berbuah manis bagi kemakmuran para makelar di negeri Belanda. Selain itu, ironi antara kisah manis dan pahit kopi pun tidak hanya berlingkup dalam masalah pembudidayaan dan perniagaannya saja. Dalam hal konsumsi kopi sebagai cerminan dari kehidupan sosial budaya pun terdapat ironi yang tertuang dalam *Max Havelaar.* Ironi yang berkenaan dengan siapa yang sesungguhnya menikmati kenikmatan kopi?

Pahit di Hindia, Manis di Belanda

Budidaya kopi di tanah jajahan menghasilkan surplus kopi yang dikirim ke Belanda lalu dilelang di Amsterdam. Sejak abad ke-17 orang-orang Eropa mulai gandrung terhadap kopi yang mereka tiru dari kebiasaan orang-orang Arab dan Turki. Mereka mulanya penasaran dengan kopi sebagai minuman stimulan penuh mitos yang oleh orang-orang Arab dan Turki dipercaya dapat merangsang energi dan berkhasiat untuk kesehatan. Alhasil pada 1645 kedai kopi pertama dibuka di Italia; lalu disusul kedai kopi pertama di Inggris. Dari tahun ke tahun kedai kopi di Inggris terus bermunculan. Pada 1672, kedai kopi pertama mulai dibuka di Paris menyusul pembukaan kedai-kedai kopi kemudian tersebar di Berlin dan Amsterdam. Dalam buku *All about Coffee* (1922) yang ditulis oleh William H. Ukers, dijelaskan bahwa di dunia Barat minum kopi bukan hanya sekadar urusan gaya hidup, tapi juga sebagai identitas kebersamaan. Di sana kedai kopi adalah ruang bagi warga untuk berkumpul dan berdiskusi.

Kopi yang dinikmati sebagai simbol gaya hidup masyarakat Eropa tentunya berasal dari negeri-negeri koloni Eropa. Dari berbagai jenis kopi, yang termasyhur adalah kopi Jawa. Dalam *Max Havelaar* kemasyhuran kopi Jawa di Belanda juga disinggung, misalnya ketika Droogstoppel mengamati sebuah warung/kedai rempah-rempah di Kalverstraat, Amsterdam, yang pemiliknya menjual: *"kopi Jawa, yang biasa, yang bagus, yang kuning, jenis*

Cirebon, yang agak rusak, yang bercampur kotoran." (Multatuli, 2000: 11).

Namun, setelah terbitnya *Max Havelaar,* para pembacanya dari kalangan kelas menengah Eropa ini menjadi tersadarkan pikirannya ketika mengetahui praktik eksploitasi kolonial dalam proses produksi kopi terhadap kehidupan para petani di Hindia. *Max Havelaar* membuka pandangan baru bagi kalangan liberal di Belanda yang menekan pemerintah kolonial Belanda agar mengubah kebijakan politik dan ekonomi kolonial di tanah jajahannya menjadi lebih humanis. Perasaan kaum liberal ini dilukiskan oleh Fraser & Rimas (2010: 240) dalam konteks kopi: *"A liberal wave swelled up in the coffee shops of Amsterdam, and Europeans began to notice the true bitterness in their cups."*

Maksud dari kepahitan nyata dari setiap secangkir kopi yang dinikmati oleh para konsumennya di Eropa dapat dikonfirmasi dari kondisi rakyat Bumiputera di negeri koloni Belanda sendiri sebagai tempat di mana kopi dihasilkan. Apakah mereka turut menikmati kenikmatan dari biji-biji kopi yang dipanennya? Untuk mengetahuinya, mari simak percakapan antara tokoh Verbrugge dan Duclari dalam *Max Havelaar* (Multatuli, 2000: 73)*:*

> Verbrugge:... "*Lihatlah kuli-kuli yang mengangkut barang-barang berat di gunung, mereka itu lentur dan tangkas karena minum air hangat atau kopi daun...*"
> Duclari: "*Apa?... Kopi daun, teh dari daun kopi? Saya belum pernah melihatnya*."
> Verbrugge: "*Karena anda tidak pernah bekerja di Sumatra, di sana itu biasa*."
> Duclari: "*Berilah saya teh saja..... tapi jangan daun kopi...*"

Mengapa yang dikonsumsi dari kopi justru daun, bukan bijinya? Mungkin itu pertanyaan yang terlintas dalam benak seorang Eropa seperti Duclari. Dalam praktik budidaya kopi pada masa kolonial ada berbagai aturan ketat bagi para petani. Di samping kontrol ketat dari para pengawas perkebunan yang melarang para pekerja perkebunan kopi untuk menyelundupkan, mencuri dan menjual sendiri biji-biji kopi, ada juga hal menarik terkait aturan yang melarang penduduk untuk mengonsumsinya. J.M. Eschse (1891: 189) dalam laporannya menuturkan tentang kebiasaan minum kopi yang sudah tersebar di kalangan rakyat. Menurutnya kebiasaan ini adalah salah kaprah karena kopi ia anggap bukanlah kebutuhan pokok sehari-hari penduduk. Untuk membatasi kebiasaan minum kopi, langkah yang dilakukan adalah dengan melakukan penggeledahan rumah penduduk. Imbas dari aturan ketat pemerintah ini, C. J. de Casembroot (1887: 21) mencatat sebuah informasi menarik dari seorang pejabat kolonial mengenai rakyat yang tidak diperbolehkan membuat biji dari kopi lalu mereka beralih membuat kopi dengan memanfaatkan daunnya.

Apa yang dicatat Casembroot dapat mengonfirmasi keheranan Duclari mengenai konsumsi kopi daun di kalangan rakyat Sumatra. Selain itu pernyataan Verbrugge bahwa kopi daun memiliki khasiat dapat dikonfirmasi

pula dari pernyataan seorang dokter bernama L.F. Praeger. Dari penelitian yang dilakukannya di dataran tinggi Pantai Barat Sumatra. Praeger (1863: 71) melaporkan bahwa di wilayah itu sangat umum dikonsumsi daun kopi. Menurutnya secara kimiawi minuman ini memiliki khasiat yang baik bagi tubuh.

Di Sumatra Barat ada istilah populer yaitu *kahwa daun* untuk menyebut kopi daun. Konsumsi *kahwa daun* berkaitan dengan masa penerapan budidaya kopi di Sumatra Barat pada pertengahan abad ke-19. Dalam buku *Apakah jang Perloe Diketahoei oleh Orang Tani Boemipoetra di Soematra Barat tentangan Bertanam Kopi?* (1928: 58 & 61) penulisnya, Maran Adin, menyinggung kebiasaan rakyat Sumatra Barat yang gemar minum kopi daun:

> "Semendjak. dahoeloe anak negeri dismi, gemar nian minoem kopi. Sekarang jang masih menjoekai benar, ialah pendoedoek pergoenoengan atau orang-orang kampoeng jang diam dekat tempat-tempat jang masih banjak kedapatan kopi-kopi lama (rodi). Ketika kopi rodi dimatikan, anak negeri berloemba-loemba meloeroet daoen kopi rodi itoe.
>
> Kopi daoen berasal dari daoen kopi Arab jang dihidangkan dengan taboeng dan ditoetoep dengan sekoempal idjoek sebagai saringan serta sajak jang ditarah sebagai mangkoek, amat lazat tjita rasanja. Menjalangkan (memboekakan) mata dan pikiran, kata sipeminoem itoe.
>
> Sekarang ada djoega diboeat orang kopi daoen dari pada daoen kopi Roboesta; akan tetapi koerang digemari orang benar, karena maoeng (koerang sedap) rasanja. Mendjoeal kopi daoen, adalah satoe mata pentjaharian jang baik poela bagi kita anak negeri di sini. Sebab itoe sebaik-baiknjalah dipelihara kopi Arab, biarpoen akan menghasilkan daoen kopi sahadja. Soepaja ia banjak menghasilkan daoen, maka ditanam rapat rapat, oempamanja: 3 atau 4 hasta dan haroes banjak kali dipangkas."

Kopi daun adalah bukti dari kisah pahit kolonialisme. Namun di balik kepahitannya, rakyat tetap bersukacita dan menjadikan kopi daun sebagai minuman favorit yang dipercaya berkhasiat mampu membangkitkan stamina sebagaimana hal itu terpancar dari dialog antara Verbrugge dan Duclari. Dalam segala kesukacitaan, tetap saja dalam *Max Havelaar* semua itu adalah ironi. Apa yang dinikmati dari budidaya kopi di negeri jajahan tidak lebih dari ampas manisnya kisah kopi di mancanegara. Kisah manis itu terasa menjelang akhir abad ke-19 ketika dunia Barat tengah gandrung dengan kopi dari Jawa yang ketika itu melampaui pamor kopi dari Yaman (negeri di mana kopi berasal). Bahkan di kalangan konsumen kopi di Amerika Serikat, kopi disinonimkan dengan "Jawa". Pada perhelatan World Columbian Exhibition pada 1893 di Amerika Serikat, Java Village menjadi paviliun paling diminati para pengunjung. Selain menampilkan wayang, batik, dan gamelan, "Kopi Jawa" memikat perhatian pengunjung. Secara spontan ketika itu para pengunjung menyebut kopi nikmat yang

diminumnya dengan "*a cup of Java*" (bukan *a cup of coffee*) (Teggia & Hanusz, 2003).

Pada 1870 atau sepuluh tahun setelah terbitnya *Max Havelaar*, Pemerintah Hindia Belanda menerbitkan Undang-undang Agraria yang sekaligus menghapuskan Cultuurstelsel, termasuk Preangerstelsel. Multatuli melalui karyanya dinilai oleh Wertheim (dalam Breman, 2014: 351) berhasil menggugah nurani publik Eropa khususnya para politisasi liberal agar kebijakan ketat sistem tanam paksa seharusnya dihapuskan oleh pemerintah. Meskipun demikian, pemaksaan dan penanaman kopi masih berlangsung setelah 1870 meskipun ada kesan kepentingan para petani lebih diutamakan. Menjelang akhir abad ke-19, berdasarkan penelitian Ultee (1946), produksi kopi di Hindia terus mengalami penurunan akibat serangan hama karat daun (*Hemelia vestatrix*). Kondisi ini berdampak besar pada semakin terpuruknya industri kopi hingga abad ke-20. Keterpurukan ini seolah tulah dari amarah Multatuli yang sudah banyak menderita menyaksikan kesewenang-wenangan sistem tanam paksa dalam mencari keuntungan atas biji-biji kopi yang dipanen dari keringat dan darah para petani.

Penutup

Ironi kopi pada masa kolonial yang tertuang dalam *Max Havelaar* setidaknya dapat menjadi inspirasi untuk memikirkan bagaimana memahami masalah kopi hari ini melalui perspektif historis. Inspirasi itu misalnya tampak lebih dari seabad setelah novel Multatuli ini terbit ketika pada 1992 sebuah organisasi non-profit bernama Max Havelaar Foundation (MHF) didirikan di Swiss. MHF didirikan untuk membantu para petani di Mexico dan Guatemala yang menderita dari masa ke masa akibat rendahnya niaga harga kopi dunia. (Jaffee 2007: 13). Organisasi ini bahkan meluncurkan produk kopi dengan label Max Havelaar. Ini sungguh hal yang menarik bagaimana *Max Havelaar* menjadi sumber inspirasi dari misi perdagangan bebas dunia (*World Fair Trade*) untuk meningkatkan kesejahteraan petani kopi.

Di Indonesia sendiri dalam dua dasawarsa terakhir, industri kopi nasional kembali bergeliat. Dari data International Coffee Organization 2017, Indonesia menempati peringkat sebagai negara produsen kopi keempat terbesar di dunia. Ini menunjukkan kebangkitan Indonesia sebagai produsen kopi setelah mengalami masa-masa mati suri kejayaannya yang manis (namun pahit) pada masa kolonial. Kondisi ini semestinya mendorong berkembangnya konsumsi kopi di kalangan masyarakat Indonesia. Meski demikian dalam hal rata-rata konsumsi kopi di dunia ternyata jika merujuk data dari analis minuman Dana La Mendola dalam *Top 50 Coffee Consuming Countries* pada 2013, Indonesia tidak masuk dalam daftar 50 negara dengan

rata-rata konsumsi kopi terbanyak per kapita per tahun di dunia.

Mengapa? Ke mana biji-biji kopi terbaik tersalur? Dan siapa yang mengonsumsinya? Dari data International Coffee Organization, biji-biji kopi lokal Indonesia ternyata banyak diekspor ke kawasan Eropa dan Amerika Serikat. Di sana berbagai jenis kopi lokal banyak dinikmati dan telah menjadi bagian dari budaya konsumsi di dunia Barat. Di Indonesia sendiri sebagai negara produsen kopi, budaya konsumsi kopi memang tidak sepahit masa kolonial. Masyarakat konsumen di Indonesia kini dapat menikmati kenikmatan berbagai jenis kopi lokal tanpa ada larangan dari pemerintah atau siapapun. Namun masih rendahnya konsumsi masyarakat terhadap kopi-kopi lokal berkualitas menunjukkan bahwa produksi dari budidaya kopi Indonesia memang ditujukan untuk ekspor.

Apakah kopi yang dinikmati oleh konsumen di Indonesia umumnya sama berkualitasnya dengan yang dinikmati oleh konsumen di negara-negara tujuan ekspor? Jika demikian pertanyaannya, maka secara tersirat kisah manis dan pahitnya kopi dalam *Max Havelaar* sekali lagi dapat dijadikan sebagai bahan refleksi untuk menjawabnya. Untuk menutup tulisan ini, sebaris kalimat manis dari Dewi Lestari dalam *Filosofi Kopi* (2006: 28) rasanya menarik dikutip untuk menghayati kembali warisan kisah secangkir kopi pahit dari *Max Havelaar* agar tidak dilupakan oleh para penikmat kopi: *"Sesempurna apa pun kopi yang kamu buat, kopi tetap kopi, punya sisi pahit yang tak mungkin kamu sembunyikan."*

Catatan Akhir:

1. Buku *Max Havelaar* yang saya pakai dalam tulisan ini adalah edisi bahasa Indonesia terjemahan H.B. Jassin terbitan 2000.
2. Sebagaimana dijelaskan oleh Termorshuizen, dalam menuliskan *Max Havelaar*, dengan kelihaiannya Dekker seolah-olah ingin mengesankan kepada para pembacanya bahwa novelnya ini ditulis oleh tiga orang, yaitu sang makelar kopi Amsterdam Batavus Droogstoppel, asisten Droogstoppel seorang pemuda Jerman bernama Ernest Stern, dan Multatuli sendiri.
3. Dekker lahir di Amsterdam pada 1820.
4. Sebelum budaya minum kopi menyebar di Jazirah Arab, orang-orang Arab pertama kali mengenal biji kopi dari kawasan Afrika. Moyang kopi diduga berasal dari Ethiopia dan mulai dikenal konsumsinya sejak sekitar 1000 M. Pada masa itu suku Galla memiliki kebiasaan menyantap sejenis biji-bijian yang diyakini dapat menambah energi mereka. Sejarah kopi di kawasan Afrika Timur ini sendiri berselimutkan kisah mitos dan legenda sosok penggembala domba bernama Kaldi yang hidup pada masa sekitar 850 M. Dikisahkan bahwa domba-domba gembalaan Kaldi menjadi hiperaktif setelah memakan sejenis "buah ceri merah" di padang rumput. Kaldi mencicipinya dan merasakan ada energi yang merasuk ke tubuhnya. Seorang rahib menyebutnya sebagai "buah setan"; namun sang rahib berpikir buah ini dapat membantunya terjaga dari tidur ketika beribadah dan berdoa. Kisah "buah setan" yang dipercaya dapat membuat mata terjaga ini lantas menyebar hingga ke Jazirah Arab. Dari Ethiopia, pada sekitar 1100 M kopi kemudian mulai dibawa para pedagang Arab ke negerinya. Ketika itu orang-orang Arab memulai kebiasaan

merebus biji kopi untuk membuat minuman *qahwa*. Arti kata *qahwa* sendiri adalah mencegah mata tertidur. Dari Arab kopi menyebar ke Turki. Pada 1453 M, Turki Usmani membawa dan mengenalkan kopi di Konstantinopel. Pada 1475, kedai kopi pertama di Turki *Kahvehane* (dilafalkan orang-orang Eropa dengan *Kiva Han*, cikal bakal kata *cafe*) dibuka. (Wellman, 1961:9).

5. Baca: Nederlandsche Handel-Maatschappij (Maskapai Dagang Belanda)
6. Bagi pemerintah dan para pengusaha kolonial, yang dimaksud dengan tanah produktif bukanlah lahan pangan untuk memenuhi kebutuhan subsisten petani dan keluarganya, melainkan tanah yang dimanfaatkan sebagai lahan untuk ditanami tanaman komoditas demi memperoleh profit ekonomi.
7. Ada berbagai mitos tentang kopi yang diyakini dapat menstimulasi energi peminumnya. Di antara mitos yang populer berasal dari Jazirah Arab. Kopi pernah memicu kekhawatiran Gubernur Mekkah, Khair Beg, yang pada 1511 menerapkan upaya melarang konsumsi kopi yang dianggapnya dapat memunculkan kekuatan kaum oposisi terhadap kekuasannya. Mitos kopi juga terjadi di Eropa ketika para pedagang Italia untuk pertama kalinya mulai mengenalkan kopi di Eropa. Paus Clement VIII diminta oleh para penasihatnya agar mempertimbangkan penyebaran kopi di Italia yang dapat menguatkan ancaman kaum kafir (baca: Kekaisaran Turki Usmani). Kenyataannya Paus malah menerima minuman ini agar dikonsumsi oleh umatnya. Kopi juga dimitoskan memiliki khasiat kesehatan. Konsumen kopi di Eropa pada abad ke-17 mempercayai mitos kopi sebagai minuman kesehatan yang diikutinya dari bangsa Turki. Mitos kopi dari Turki sebagai mimuman kesehatan ini misalnya pernah diiklankan di Kedai Kopi St. Michaelis Alley di London pada 1652. Secara provokatif teks dari iklan itu menyebut berbagai khasiat kopi yang baik untuk kesehatan. Salah satunya berbunyi: "*It is observed that in Turkey, where this is generally drunk, that they are not troubled with the Stone, Gout, Dropsie, or Scurvy, and that their Skins are exceeding cleer and white."* Kopi saat itu diyakini dapat mencegah dari kebiasaan mabuk, penyakit encok, kudisan, edema (gembur) (Ellis, 2011).
8. Maksudnya biji kopi yang masih bercampur kotoran luak (musang) atau dikenal dengan nama "kopi luak".
9. Hingga kini kesinoniman Jawa dengan kopi masih melekat dalam pikiran orang Amerika. Buktinya tampak dari perusahaan perangkat lunak Sun Microsystems yang memberi nama produknya "Java" dengan lambang secangkir kopi panas mengepulkan asap. Mengapa? Ternyata kebiasaan mengopi para pekerja perusahaan itu saat bekerja menginspirasi penamaan produk: "Java" (Teggia & Hanusz, 2003).

Daftar Pustaka

Adin, Maran. 1928. *Apakah jang Perloe Diketahoei oleh Orang Tani Boemipoetra di Soematra Barat tentangan Bertanam Kopi?* Padang: Kantor Landbouw.

Breman, Jan. 2014. *Keuntungan Kolonial dari Kerja Paksa: Sistem Priangan dari Tanam Paksa Kopi di Jawa, 1720 – 1870.* Jakarta: Obor.

Casembroot, C.J. de. 1887. *Mijne herinneringen aan een twintigjarig verblijf in de binnenlanden van Java, 1785 – 1855.* 's-Gravenhage.

Ellis, Markman. 2011. *The Coffee-House: a Cultural History.* London: Hachette.

Esche, J.M. 1891. "Een en ander naar aanleiding der onttrekking van koffie aan de verplichte levering", *Indische Gids* 13/1: 184 – 219.

Fraser, E.D.G. & A Rimas. 2010. *Empires of Food. Feast, Famine, and the Rise and Fall of Civilizations.* New York: Free Press.

Furnivall, J.S. 2009. *Hindia Belanda: Studi tentang Ekonomi Majemuk* (judul asli: *Netherlands India: a Study of Plural Economy*). Jakarta: Freedom Institute.

De Haan, F. 1910. *Priangan: de Preanger-Regentschappen onder het Nederlandsch bestuur tot 1811* (jilid 1 dari 4 jilid). Batavia: Kolff.
International Coffee Organization (ICO). 2017. ICO Annual Review 2016/17. London: ICO, http://www.ico.org/documents/cy2017-18/annual-review-website-e.pdf
Jaffee, Daniel. 2007. *Brewing Justice. Fair Trade Coffee, Sustainability, and Survival.* Berkeley: University of California Press.
Knaap, G.J. 1986. "Coffee for Cash; the Dutch East India Company and the Expansion of Coffee Cultivation in Java, Ambon and Ceylon, 1700–1730", dalam Jurrien van Goor (ed.), *Trading Companies in Asia 1600–1830,* Utrecht: HES Uitgevers.
Lestari, Dewi. 2006. *Filosofi Kopi: Kumpulan Cerita & Prosa Satu Dekade.* Jakarta: Gagasmedia.
Leupe, P.A. 1859. "Invoering van de koffijkultuur op Java, 1700–1750", *Bijdragenn voor de Taal-, Land- en Volkenkunde* 7: 53–71.
La Mendola, Dana. 2013. *Top 50 Coffee Consuming Countries,* dalam https://www.caffeineinformer.com/caffeine-what-the-world-drinks
Multatuli. 2000. *Max Havelaar: Atau Lelang Kopi Maskapai Dagang Belanda.* Jakarta: Obor.
Pendergrast, M. 2010. *Uncommon grounds: the history of coffee and how it transformed our world.* Basic Books, Philadelphia.
Praeger, L.F. 1863. *Indische Studien: Bijdragen tot de Kennis Levensvatbaarheid, Levens en Gezondheidsleer van de Vreemde en Eigene Bewoners van Nederlandsch Indie.* Nieuwediep: J.C. de Buisonje.
Teggia, Gabriella & Mark Hanusz. 2003. *A Cup of Java.* Jakarta: Equinox.
Toer, Pramoedya Ananta. 1999. "The Book That Killed Colonialism", The New York Times Magazine, April 18, 1999, http://www.nytimes.com/1999/04/18/magazine/ best-story-the-book-that-killed-colonialism.html
Ukers, William H. 1935. *All about Coffee.* New York: The Tea and Coffee Trade Journal Co.
Ultee, A.J. 1946. "Koffiecultuur der Ondernemingen,", dalam C. J. J. van Hall & C. van de Koppel. *De Landbouw in de Indische Archipel Deel IIb Genootmiddelen en Specerijen.* 's-Gravenhage: van Hoeve, hal. 9-88
Wellman, F.L. 1961. *Coffee: Botany, Cultivation, and Utilization.* London: Leonard Hill.

Max Havelaar dan H.B. Jassin: dari Korespondensi Hingga Biografi

Hamzah Muhammad
Universitas Indonesia

Pengantar

Multatuli, melalui *Max Havelaar*, menguak kesewenangan praktik kuasa pemerintah Belanda di tanah jajahan, Indonesia (Hindia Belanda). *Max Havelaar* menyita perhatian lantaran bisa menyuarakan kritik terhadap ketidakadilan yang disebabkan kolonialisme pada medio abad ke-19. Pada zaman itu, novel adalah bentuk tulisan, jenis karya sastra, yang paling mungkin menampung cetusan pemikiran pengarangnya secara bebas. Multatuli sadar realisme sebagai gaya narasi yang memberi keleluasaan untuk mempersoalkan realitas faktual.

Secara intrinsik, *Max Havelaar* terbagi menjadi tiga bagian: (1) tentang Droogstoppel, (2) tentang Max Havelaar, dan (3) tentang Saidjah dan Adinda. Ketiga bagian tersebut punya jalinan ceritanya dengan tokoh masing-masing, tidak saling berhubungan, bahkan melompat-lompat. Tapi *Max Havelaar* utamanya berkisah tentang kesulitan yang dihadapi tokoh Max Havelaar sebagai asisten residen Lebak. Kisah itu yang jadi corong gagasan kritis Multatuli.

Pada masa itu belum ada perdebatan bentuk dan isi yang baku. Multatuli mengakui dan bukunya "ruwet… terbengkalai… mencari sensasi… gayanya jelek… pengarangnya tidak cakap… tidak berbakat… tidak punya metode", tetapi kehendak tidak menghiraukan wujud indah dan aturan sastra justru menjadikannya karangan yang otentik. Subagio Sastrowardoyo menulis: *Max Havelaar* adalah cerita berbingkai dengan bahasa keseharian yang lahir secara halus dan inti amanatnya tidak tampak dalam sekali baca, tapi begitulah rangka bentuknya.

Sekeras apa pun kritik dan reaksi negatif terhadapnya, *Max Havelaar* tetaplah karya fiksi dan tidak proporsional apabila dijuktaposisikan dengan fakta sejarah dan jalan hidup pengarangnya. Kualitasnya yang utuh menyembul terbukti bagus lantaran ceritanya dekat dan intim menggambarkan kenyataan sosial sesungguhnya. Tidak sedikit kalangan tokoh awal pergerakan Indonesia yang memandang *Max Havelaar* sebagai penginspirasi. *Max Havelaar* ibarat pembawa ilham yang yang menggerakkan kesadaran akan kemerdekaan sebuah bangsa dan membacanya adalah tindakan dekolonisasi pengetahuan.

Selain itu, *Max Havelaar* menunjukkan bahwa di antara banyak orang jahat, sedikit ada orang baik, dan lebih sedikit orang baik yang berani. Itulah yang barangkali dilihat dan dialami H.B. Jassin, yang disebut A Teeuw sebagai 'penjaga gawang' sastra Indonesia—yang semasa mudanya aktif menjadi sekretaris dari Sutan Takdir Alisjahbana di Poejangga Baroe —terinspirasi oleh *Max Havelaar* yang di kemudian hari ia terjemahkan.

Korespondensi

Multatuli disebut Jassin dalam suratnya kepada Subagio Sastrowardoyo pada 13 Januari 1962. Isinya perihal arsip sastra. Subagio meminta Jassin mengirim majalah *Sastra* ke Wellek untuk perpustakaan Universitas Yale. Tapi, Jassin sangsi. Wellek, bagi Jassin, 'tidak mengerti bahasa Indonesia', otomatis 'tidak akan dapat menyelami isinya'. Jassin tangkap kesan itu tatkala ia residensi seminar sastra bandingan akhir 1950an di Amerika. Ia lihat satu-satunya antisipasi Wellek tentang sastra (di) Indonesia ialah Multatuli. Artinya, di kancah mancanegara, Multatuli menjadi bayang-bayang bagi sastra Indonesia.

10 tahun kemudian, Jassin menerjemahkan *Max Havelaar.* 16 Februari 1972, ia tulis surat terima kasih kepada Teeuw kasih atas catatan bandingan terjemahannya. Di era itu, institusi sastra (kampus) sedang demam kajian sastra bandingan. Jassin sendiri mendalami bidang itu. Ia sadar penerjemahan adalah kerja perbandingan, mulanya. Teeuw punya *Max Havelaar* versi Garmt Stuiveling berdasarkan naskah otentik Van Oorschot (1969) yang terbit pertama kali pada 1949. Sisanya, surat Jassin berisi kesan belaka.

Jassin sebut terjemahannya 'sudah mulai diset' Penerbit Djambatan. Ia bercerita menemui Termorshuizen, lektor Sastra Belanda UI kala itu, untuk membahas anotasi dan catatan susulan Teeuw. Keduanya sepakat berpatok pada versi Stuiveling. Di sinilah tampak peran penting Teeuw:

> Saya merasa gembira mendapat surat dari Rob Nieuwenhuis bulan Desember yang lalu bahwa usulnya untuk mengundang saya ke negeri Belanda, telah disetujui dalam rapat Panitia Inti Persetujuan Kebudayaan dan kini telah sampai kepada subkomisi untuk ilmu pengetahuan yang diketuai oleh Saudara. Mudah-mudahan berhasil dan saya dapat datang dengan istri saya yang sangat ingin sekali melihat Eropa.
>
> Dalam kunjungan saya ke negeri Belanda nanti saya ingin melihat perdokumentasian sastra di negeri Belanda, perpustakaan-perpustakaan dan museum-museum sastra, kalau bisa juga di Prancis, Inggris, dan Jerman, tapi terutama melihat daerah kebudayaan Eropa, pewaris kebudayaan Yunani dan Romawi, yang sampai sekarang masih begitu vital, sampai-sampai menyeberang ke Benua Amerika dan Australia, serta mempengaruhi pula Benua Asia dan Afrika dan mengguncangkan kebudayaannya yang tua.
>
> Rob menjanjikan akan minta disisihkan *fonds* untuk ongkos perjalanan keliling Eropa. Dapatkah juga minta disediakan *fonds* untuk membeli buku-buku? Terutama buku-buku ilmu perbandingan sastra dan sastra umum yang saya perlukan untuk memperluas pemandangan dalam menghadapi pekerjaan saya di Lembaga Bahasa Nasional dan tugas saya di Fakultas Sastra UI. Dan jika mungkin saya ingin menghadiri beberapa kuliah ilmu perbandingan sastra dan sastra umum pada Garmt Stuiveling misalnya. Saya pasti permukiman saya di Eropa banyak membawa manfaat bagi saya pribadi dan perkembangan sastra di Indonesia kelak.

Untuk bisa memberi sebuah rekomendasi, Rob bukan sembarang orang. Artinya, Rob, yang masyhur dikenal sebagai kritikus sastra, memiliki kedudukan yang patut diperhitungkan di Belanda. Kutipan di atas secara implisit menunjukkan usulan Rob yang disetujui Panitia Inti Persetujuan Kebudayaan. Artinya, surat Jassin adalah bujukan Jassin kepada Teeuw agar berangkat ke Belanda terkait *Max Havelaar*. Deskripsi 'subkomisi untuk ilmu pengetahuan' memperlihatkan perbedaan struktur antara Teeuw dan Rob. Selaku pemberi legalitas, Teeuw adalah akademisi terpandang di Leiden. Di tangan Teeuw, nasib Jassin berada.

Namun, di tiga paragraf tersebut sama sekali tidak disebutkan '*Max Havelaar*'. Alih-alih, Jassin mengangkat motif personalnya bersama istrinya yang 'sangat ingin sekali melihat Eropa'. Tampak jurang kultural Jassin selaku non-Eropa. Ucapan persuasifnya meninggikan Eropa dengan menyebut beberapa negaranya sebagai ikhtiar meyakinkan Teeuw. Jassin ingin baik di mata Teeuw dengan menjelaskan keterangan yang terlalu berlebihan. Angan-angan menjamah peradaban Barat mau diserapnya. Barat yang diwakili 'kebudayaan Yunani dan Romawi'. Jassin berhasrat mengalami langsung kebudayaan yang 'masih sangat vital'. Hasrat yang secara khas membayangi generasi Indonesia yang menyongsong modernisme.

Hasrat itulah yang Jassin penuhi melalui kemauan untuk mengoleksi pustaka selama di Eropa. Jassin optimis, apa yang kelak ia peroleh di Belanda; sertamerta ia mau bagikan demi perkembangan kebudayaan Indonesia, khususnya sastra. Saat itu Jassin sudah dijuluki Paus Sastra Indonesia. Sebuah maqam dari kerja kritik sastra yang sukar ditandingi oleh siapa pun yang punya akses kepada Teeuw. Selaku akademisi, tidak sulit bagi Jassin mengatakan apa yang dilakukannya demi 'perkembangan kesusastraan Indonesia kelak'.

Singkat kisah, 15 September 1972, Jassin dan istrinya diberangkatkan ke Belanda. Artinya, *Max Havelaar* sudah rampung dicetak untuk khalayak luas. Ada perubahan yang terlihat dari suasana hati Jassin tatkala ia berada di negeri kincir angin tersebut. Lihat surat Jassin kepada Kasim Mansur yang ditulis di Leiden, 24 Oktober 1972.

> Tanpa terasa kami sudah sebulan di negeri Belanda. Waktu cepat sekali berlalu. Setiap hari saya bekerja dari jam 9 pagi sampai jam 5 sore di Koninklihk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. Sebenarnya tidak ada kemestian, tapi saya mencoba menyesuaikan langkah dengan disiplin di sini, supaya tahu bagaimana kehidupan sesungguhnya. Dan saya senang sekali dapat bekerja di tanpa gangguan sehari-harian, suatu hal yang saya tidak dapat lakukan di Jakarta karena timpa-menimpa berbagai macam pekerjaan.
>
> Saya mengumpulkan bahan dari masa 1870-1920, surat kabar, majalah, dan segala penerbitan yang dapat memberi saya pengetahuan tentang suasana dan semangat baru yang nanti akan merembes dalam kesusastraan Indonesia abad ke-20. Dan saya ingin mempelajari banyak hal lain lagi, di antaranya kesusastraan Indo yang telah dibicarakan oleh Rob Nieuwenhuis dalam bukunya yang baru terbit: *Oost-Indische Spiegel*. Buku ini mestinya segera diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia—Teeuw juga berpendapat demikian—sebab sastra Indo adalah milik Indonesia di samping milik Belanda juga. Dan tentu saja tidak kurang pentingnya untuk menyuruh terjemahkan karya-karya yang paling baik yang disebutkan di dalamnya ke dalam bahasa Indonesia. Rob sendiri ingin menyuruh terjemahkannya ke dalam bahasa Inggris untuk mencapai publik yang luas.
>
> Kasim baca pembicaraan Zuber Usman mengenai terjemahan *Max Havelaar* dalam *Sinar Harapan* 3 Oktober yang lalu? Nyata benar ia kurang membaca sehingga tiba pada kesimpulan-kesimpulan yang keliru. Dikiranya apa yang dikatakan oleh Pendeta Wawelaar dan Droogstoppel adalah gagasan-gagasan Multatuli. Dan kritikan-kritikannya mengenai bahasa tidak mengherankan datang dari guru kolot demikian. Saya sudah balas karangannya itu dan mengirimkannya kepada *Sinar Harapan*.

Kutipan di atas menunjukkan suasana hati Jassin yang diliputi kebebasan bekerja. Satu hal yang kontras, tidak ia rasakan saat di Indonesia. Bagi orang Belanda, itu hal biasa. Di Eropa, waktu terasa cepat—tapi Jassin tidak diam saja. Di Belanda, tubuh Jassin bergerak menyesuaikan ritme disiplin Eropa. Kebebasan artinya privasi. Jassin tiada merasa terganggu seharian bekerja. Jassin implisit membenarkan disiplin berarti fokus. Dan itulah yang ingin ia katakan kepada Kasim yang tidak mengalami Eropa

sebagai 'kehidupan yang sesungguhnya'. Kasim bukan Teeuw. Dan Kasim menerima Eropa sebagai narasi dalam surat Jassin.

Jakarta seketika menjadi yang—asing bagi Jassin. Atmosfer di Belanda mengubah cara pandangnya terhadap negerinya. Nada yang terasa spontan serba kagetan itu terang sekali pada kesan Jassin terhadap buku Rob, *Oost-Indische Spiegel*. Segalanya dikaitkan dengan upaya penerjemahan. Betapa optimis Jassin. Ia seperti yakin penerjemahan ialah jalan pintas memangkas keterbatasan Indonesia dalam bidang literatur. Responsnya terhadap itikad Rob mengalihbahasakan sendiri ke bahasa Inggris adalah perkara penting bagi Jassin. Ia *ngeh* terbitan berbahasa Inggris membuka peluang lebih luas bagi pembaca. Cara pikir Jassin mulai internasional. Belanda membuat Jassin melepas inferioritasnya sebagai anak zaman kolonial.

Jassin tersinggung kepada ulasan Zuber Usman atas *Max Havelaar*-nya. Entah apa surat balasan Kasim, saya belum temui klipingnya. Tapi simpulan yang bisa ditarik adalah Jassin tidak bisa menerima kritik dari Zuber. Olok-olok yang menyebut Zuber sebagai 'guru kolot' bisa jadi menciderai optimisme Jassin; pun menciderai jerih payah Jassin yang sampai Belanda malah membaca kritik yang 'kurang membaca'. Jassin marah tidak dihargai; marah karena mungkin ia merasa memiliki *Max Havelaar*. Tapi kenapa Jassin perlu meluapkannya ke Kasim—selain Kasim adalah sahabat karibnya? Kemarahan itulah yang tidak sekali pun dilontarkan Jassin ke Teeuw—terbukti tidak ada surat tentang Zuber kepada Teeuw. Apakah Jassin dibayangi perasaan superior tatkala ia berkorespondensi dengan orang sebangsanya?

Namun, di lain sisi, kemarahan Jassin bisa dianggap sebagai tanggung jawab moral selaku penerjemah *Max Havelaar*. Dan itulah sebabnya, ia membalas karangan Zuber. Jassin sudah di Belanda, artinya terjemahannya dihargai betul oleh Belanda. Tapi, apa yang di balik itu semua? Lagi, Jassin menjelaskannya ke Kasim melalui surat pada 20 November 1972.

> Di negeri Belanda ini saya menghadiri upacara penyerahan *Max Havelaar* kepada Menteri Kebudayaan Belanda; sangat sederhana sekali, pidato tidak panjang-panjang. Diserahkan oleh Profesor Teeuw dan diterima oleh Menteri Kebudayaan sendiri, Menteri Engels, pada permulaan bulan ini.
>
> Dan saya dengan terjemahan *Max Havelaar* sedang dipertimbangkan oleh Prins Bernhard Fonds untuk diberikan Hadiah Martinus Nijhoff sebesar f 5000. Kalau gol, upacara penyerahan akan dilangsungkan bulan Januari atau Februari tahun depan. Ini satu kehormatan yang besar yang tidak pernah saya impikan akan saya terima begitu jauh dari tanah air.
>
> Hadiah Maritinus Nijhoff itu diberikan oleh Prins Bernhard Fonds sejak tahun 1955 untuk terjemahan puisi, drama, atau prosa yang istimewa karena nilai sastranya. Yang pernah mendapat hadiah ialah orang Amerika, James S. Holmes, untuk terjemahan puisi klasik dan modern Belanda ke dalam bahasa Inggris (1956), Dolf Verspoor untuk terjemahan karya-karya Portugis, Spanyol, dan Italia ke bahasa

> Belanda dan terutama terjemahannya Roland Holstm Slauerhoff, Marsman, Nijhoff, Vasalis, Achterberg, dan Vestdijk ke bahasa Prancis (1960), dan Giacomo Prampolini untuk karya-karya terjemahannya yang dituang dalam bentuk bunga rampai prosa dan puisi Belanda Utara dan Selatan dan karya-karya Frislan, untuk terjemahan-terjemahannya roman-roman Arthur van Schendel dan terutama untuk sumbangannya yang penting mengenai sastra Belanda dalam terjemahan bukunya yang tebal, *Sejarah Sastra Dunia*.
>
> Mudah-mudahan H.B. Jassin sebagai pemenang dari Indonesia akan tercatat pula dalam sejarah pemenang-pemenang Hadiah Martinus Nijhoff.

Dari kutipan di atas tampaklah Jassin menilai harkatnya sebagai manusia diangkat. Di Belanda, ia bergaul dengan orang-orang penting. Jassin tamu terhormat. Tentu, *Max Havelaar* membuat kredibilitas Jassin selaku penerjemah jadi absah. *Max Havelaar* mempertemukan Jassin kepada Menteri Kebudayaan Belanda. Politis, memang. Lantaran bukan Jassin yang memberi langsung, melainkan Teeuw. Oh, Profesor Teeuw. Jassin membubuhi 'Profesor' saat menyebut Teeuw ke Kasim. Sekali lagi, ada kesan superior pada capaian itu, khususnya pada keterangan pertimbangan Hadiah Martinus Nijhoff untuk terjemahan *Max Havelaar*. Bayangan pencapaian itu melenakan Jassin. Seakan ia belum pernah menerima 'kehormatan yang besar' atas segala pengabdian Jassin dalam kesusastraan Indonesia di negeri sendiri.

Paragraf ketiga kutipan memperlihatkan semacam pengakuan yang mau dikejar Jassin. Prins Bernhard (Cultuur)Fonds merupakan lembaga bentukan Belanda yang diresmikan di London pada 1940 oleh Pangeran Bernhard selama Perang Dunia Ke-2. Tujuan awalnya adalah untuk membayar kebutuhan perang Inggris dan Belanda. Pasca Perang Dunia, lembaga itu berubah haluan memajukan kembali kebudayaan bagi Belanda. Jassin yang boleh tulus hatinya dan teguh jiwanya mengesampingkan hal itu dalam surat kepada Kasim. Jassin lebih merasa perlu mendahului paparan mengenai Hadiah Martinus Nijhoff berikut penerimanya.

Jassin memendam pamrih yang tidak dimiliki Kasim. Kasim sahabatnya yang pada surat 20 November 1972 menerima kiriman sajak-sajak terjemahan lampiran *Max Havelaar* untuk cetakan kedua. Dalam balasan sebelumnya, Kasim tanya kepada Jassin apakah ada undangan untuk deklamasi sajak, lalu Jassin menjawab 'saya tidak tahu bagaimana caranya'. Kasim mungkin ingin merasakan apa yang dialami Jassin. Tapi Jassin bilang, "Dan Kasim tahu, saya paling kagok cari hubungan-hubungan kalau ditawari sendiri. Jadi maaflah."

Pada 30 Desember 1972, Jassin kembali menulis ke Kasim. Surat yang dikirim dari Leiden itu menyedihkan, sebab isinya pengulangan dari surat sebelumnya: perihal keterangan Hadiah Martinus Nitjoff. Saya bayangkan Kasim yang hanya bisa gigit jari.

> Barusan saya terima kabar baik: Prins Bernhard Fonds telah menetapkan H.B. Jassin sebagai pemenang Hadiah Martinus Nijhoff untuk tahun 1973, buat terjemahan *Max Havelaar* karangan Multatuli. Pemenang yang lain ialah Peter Verstegen. Upacara penyerahan hadiah akan diadakan di Balai Kota Den Haag tangga 26 Januari 1973. Besarnya hadiah 5000 gulden, tapi yang lebih penting bagi saya ialah kehormatan yang saya dapat di negeri orang dan berarti kehormatan bagi negeri kita. Tolong diteruskan kabar gembira ini kepada Kantor Berita Antara dan KNI dan kalau mereka belum tahu juga kepada surat kabar *Kompas*, *Sinar Harapan*, Harian *Abadi*, dan lain-lain koran yang terbit di Jakarta.
>
> Keterangan tentang hadiah ini sudah pernah saya tuliskan kepada Kasim dalam surat saya tanggal 17 November yang lalu. Saya ulangi di sini:
>
> [Seterusnya adalah keterangan yang sama dengan surat sebelumnya—*pen*]

Kabar baik untuk Indonesia, memang. Utamanya kabar baik untuk Jassin seorang. Mungkin keterangan yang diulang Jassin ditujukan sebagai *press release* guna disebarluaskan ke media massa dalam negeri. Tidak ada salahnya. Baiklah, jika begitu kesampingkanlah jumlah nominal hadiah yang diterima Jassin. Prasangka baik saya, Jassin sendiri menyadari penobatan Hadiah Martinus Nijhoff akan membawa dampak kepada kesusastraan Indonesia.

Sebuah kehormatan yang tidak tergantikan dan ketika itu belum pernah ada karya terjemahan penulis Indonesia yang menyabet penghargaan di luar negeri. Dan lumrah pula apabila Jassin mengabarkan kabar baik itu ke rekan sastrawan lainnya, seperti dalam surat tertanggal 27 Februari 1973 kepada Arifin C. Noer dengan kata-kata: "Bulan Januari yang lalu saya mendapat Hadiah Martinus Nijhoff untuk terjemahan saya, *Max Havelaar*."

Dan isi surat kepada Arifin sangat mungkin tidak diketahui Kasim, pada saat itu. Jassin menulis begini: "*Poetry reading* di Rotterdam kalau tidak salah bulan Juli. Nama Saudara saya berikan kepada Teeuw dan katanya akan disusulkan kepada yang berwenang supaya Saudara dapat membacakan sajak-sajak Saudara. Yang sudah diusulkan juga katanya Abdul Hadi W.M." Jassin berbohong kepada Kasim? Saya tidak tahu. Bisa saja Jassin tidak punya waktu sebagaimana penjelasannya kepada Arifin: "Saya sibuk membacai majalah dan surat kabar pada peralihan abad ke-19-20 mencari pertanda-pertanda pertumbuhan baru sastra Indonesia modern." Ditambah, terjemahan Alquran yang ia tengah persiapkan.

Saya tidak tahu apakah puisi Arifin lebih baik ketimbang puisi Kasim. Setidaknya, Jassin tidak perlu bilang 'saya tidak tahu bagaimana caranya'. Dan terlihat bahwa kepada Arifin, Jassin tidak membubuhi kata 'Profesor' sebelum nama Teeuw. Siapa tahu Arifin juga intens berkarib-korespondensi dengan Teeuw. Begitu juga Abdul Hadi W.M. Tapi, Jassin tetap Jassin yang optimis. Dua tahun setelah acara Hadiah Martinus Nijhoff, 9 Maret 1975, ia menulis surat kepada Termorshuizen.

> Pertengahan bulan yang lalu saya diminta oleh Fons Rademakers menerjemahkan skenario film *Max Havelaar*, yang tentu saja saya lakukan dengan segala senang hati. Baru 105 halaman yang diserahkan kepada saya dan sudah saya terjemahkan. Katanya masih akan menyusul kira-kira 100 halaman lagi. [...] Saya merasa belajar banyak dengan menerjemahkan skenario ini. sekarang saya tahu bagaimana seorang sineas merombak cerita roman untuk menyesuaikannya dengan syarat-syarat perfilman supaya lebih mengesankan. Dan Fons melakukan itu dengan baik sekali. Dia sangat teliti dalam penggambaran watak-watak dan kejadian-kejadian sehingga meyakinkan. Saya kira film ini akan mendapat pasaran yang baik, di Eropa maupun di Indonesia. Hanya saya agak ragu, kalau di Indonesia sensor turut bicara, mungkin ada kesukaran. Saudara tahu, bagaimana cengeng kami dalam hal-hal semacam ini. [...]
>
> Sehingga Saudara lihatlah bahwa sepeninggal Saudara, saya masih tetap punya hubungan dengan kegiatan-kegiatan pihak Belanda. Hanya pada undangan-undangan *dinner*, *cocktail-party*, dan sebagainya saya tetap ogah datang. Dan mereka lambat laun tahu juga bahwa saya bukan orang yang suka rame-rame seperti itu.

Optimisme Jassin merupakan kerja penerjemahan yang fokus. Sebuah kerja bahasa yang mengorbankan banyak hal: waktu, uang, dan pikiran. Permintaan Fons untuk keperluan skenario film *Max Havelaar* Jassin terima dengan tangan terbuka. Rupanya, ia getol bekerja sama dengan orang yang punya visi bagus terhadap sastra. Optimisme Jassin dibarengi keingintahuan sehingga kerjanya penghayatan dari proses belajar. Keterangan mengenai alih wahana yang dilakukan Fons memperlihatkan antusiasme Jassin menyikapi pengabdiannya di bidang sastra. Jassin menimbang tinjauan Fons atas unsur struktur (watak dan kejadian) di dalam *Max Havelaar*: mengapresiasi ketelitian Fons mengolah karya sastra menjadi film.

Akan tetapi, optimisme Jassin menilai upaya Fons dijegal sensor yang diberlakukan di Indonesia; yakni ketentuan rezim pemerintah Orde Baru. Secara kritis, Jassin mau katakan keterbatasan negeri sendiri adalah 'cengeng' terhadap isu politis. Jassin menyayangkan itu, kendati kesediaan membantu Fons ia maknai sebagai agenda bilateral Indonesia-Belanda di ranah budaya. Kepada Termorshuizen, orang Belanda, ia mengonstruksi dirinya selaku agen kebudayaan yang berikhtiar keras mengabdikan dirinya kepada kesusastraan.

Dengan konstruksi tersebut, suatu keniscayaan Termorshuizen melihat Indonesia pada Jassin: Indonesia yang tanpa keramaian *cocktail party* pada Jassin. Sebuah paradoks yang tidak diutarakan Jassin kepada rekan sastrawan dalam suratnya mana pun; paradoks yang menjelma misi pribadi yang lama dan diam-diam dipendamnya guna melepas bayang-bayang Multatuli di satu sisi—seperti pada kasus Wellek tersebut—sekaligus menyerap khazanahnya sebagai karya sastra dunia melalui penerjemahan—di lain sisi.

Biografi

Terpisah dari ceritanya, bisa dikatakan bahwa penerjemahan *Max Havelaar* ke dalam bahasa Indonesia penting karena mempertemukan Jassin dan Duisterhof. Hubungan antara murid dan guru yang terbentang hampir separuh abad. Kisah itu ilustrasikan ulang dalam biografi HB Jassin karya Darsjaf Rahman. Duisterhof merupakan guru Jassin di HIS Gorontalo pada 1929-1932. Keduanya dipertemukan lagi di Nederlands pada 1973.

Mulanya, Jassin dapat kabar bahwa Duisterhof tinggal di Hellevoetsluis, Zeeland. Melalui keterangan Prof. Schulte Nordholt dari perkumpulan pensiunan guru, Jassin diberitahu alamat kediaman Duisterhof ternyata di Harlem. Melalui sambungan telepon di Leiden, Jassin memastikan hal tersebut. Setelah membuat janji, bertandanglah Jassin ke Duisterhof. Pertemuan itu diadakan beberapa hari sebelum pemberian Hadiah Martinus Nijhoff.

Jassin katakan, "Saya sangat berterima kasih kepada Tuan, karena Tuanlah yang memperkenalkan saya dengan kesusastraan, [...] Tuanlah yang menimbulkan minat saya kepada sastra kurang lebih 40 tahun yang lalu. Tuan dulu pernah membacakan *Saidjah dan Adinda* di kelas. Baru kemudian saya tahu bahwa itu adalah sebagian dari karangan Multatuli, *Max Havelaar*. Tuan juga membacakan *Pidato di depan Kepala-kepala Lebak* yang mengesankan saya."

Kesan itu termaktub di dalam buku *Dari Imajinasi ke Hukum* mengiaskan nostalgia. Seumpama penebusan memori jatuh cinta pertama Jassin kepada kesusastraan. Ilustrasi atas pertemuan keduanya—terlebih pada saat acara hadiah—ditampilkan melodramatis. Jassin merasa kikuk di hadapan Duisterhof yang memanggilnya 'mijnheer'. Belanda adalah tanah asal Duisterhof, dan boleh jadi panggilan tersebut adalah upaya mengangkat harkat diri Jassin yang mengapresiasi sastra negeri—yang pernah menduduki bangsanya.

Duisterhof bangga atas Hadiah Martinus Nijhoof yang dicapai Jassin. Kebanggaan yang wajar dirasakan seorang guru melihat keuletan muridnya. Tapi bagi Jassin, hal itu melampaui segala kerja sastranya selama usia dewasa. Menerjemahkan *Max Havelaar* berarti mengembalikan kenangan lama semasa di Gorontalo 1929-1932. Pertemuan Duisterhof dan Jassin adalah reuni kecil yang merepresentasikan jati diri Jassin sebagai pengabdi sastra di Indonesia. Sebaliknya, Duisterhof, bagi Jassin, telah membangkitkan perhatiannya kepada keindahan bahasa, berupa kalimat bagus dan kata-kata menarik. Itulah jasa Duisterhof yang tidak tergantikan dan tidak sebanding dengan siapa pun yang dikenal Jassin di ranah sastra.

Pada pertemuan itu, Duisterhor sampaikan ke Jassin kalau dirinya sejak sudah gemar sastra dan *Max Havelaar*—yang memuat sajak indah

dan mengharukan *Saidjah dan Adinda*—adalah perkara lumrah. Tapi, relasi personal itulah yang memperlihatkan inferioritas Jassin. Bagaimana pun Jassin adalah anak generasi yang mengalami masa kolonial Hindia Belanda. Sementara Duisterhof tidak ambil pusing, dan merayakan pertemuan sewajarnya. Bagaimana pun, Duisterhof cerminan dari 'Barat' yang membaca lebih dahulu.

- Mijnheer Duisterhof, jangan panggil saja dengan "mijnheer", cukup dengan "Hans" saja, seperti dulu
+ Saya terharu Mijnheer Jassin masih ingat kepada saya. Dan saya bangga Mijnheer Jassin mendapat hadiah sastra di negeri saya.
- Tuan Duisterhof-lah yang turut membangkitkan perhatian saya kepada keindahan bahasa, kalimat yang bagus dan kata-kata yang menarik.
+ Ah, lupakan saja Mijnheer Jassin. Saya memang gemar kesusastraan. Sejak dulu *Max Havelaar*-nya Multatuli mengena di hati saya. Sajak "Saidjah dan Adinda" memang sajak yang indah dan mengharukan. Saya senang Mijnheer Jassin sudah menerjemahkannya ke dalam bahasa negeri Tuan, bahasa Indonesia.
- Berkat jasa Tuan dulu.
+ Mijnheer Jassin, sudahlah, jangan membesar-besarkan sesuatu yang tak berarti.
- Tapi bagi saya, itu berarti sekali.

Kutipan di atas memperlihatkan pujian yang dilontarkan Duisterhof adalah tindakan apresiatif seperti Termorshuizen yang melihat ada Indonesia pada diri Jassin. Sebagai guru, Duisterhof bangga melihat muridnya bisa memetik hikmah dari apa yang telah ia ajarkan dulu. Panggilan 'mijnheer' tampak membuat Jassin tidak nyaman, tapi terjemahannya sudah membuktikan bahwa Jassin bersepadan untuk diperlakukan sebagai 'Barat' oleh Duisterhof.

Tapi Jassin tampak belum bisa melepas cara pandang lamanya, atau memang begitu Jassin: pribadi yang apa adanya. Ia tidak mau dipandang sebagai 'mijnheer'. Ia mau dianggap selamanya sebagai murid di mata Duisterhof. Dapat disimpulkan bahwa Duisterhof adalah orang pertama yang membawa Jassin masuk ke dalam dunia kesusastraan sebelum ia sendiri mengetahuinya. Jassin ingin mengabadikan momentum napak tilasnya atas kecintaan kepada sastra dengan menerjemahkan *Max Havelaar*.

Suatu kecintaan yang tertuang melalui bahasa Indonesia yang disebutkan oleh juri Hadiah Martinus Nijhoff bahwa terjemahan yang Jassin lakukan bertolak dari pendiriannya sendiri tentang penggunaan bahasa Indonesia dan menganggap bahwa terjemahan Jassin lebih dekat dengan Multatuli daripada terjemahan dalam bahasa Inggris paling mutakhir saat itu. Oleh sebab itu, persekutuan kebudayaan Belanda-Indonesia menjadi penting di sini. Yang saya ingin katakan, Hadiah Martinus Nijhoff adalah apologi yang baik, meskipun terlambat.

Proses penerjemahan *Max Havelaar* diceritakan Jassin lewat "Pidato

Terima Kasih"-nya dalam biografi tersebut: "Saya menikmati bahasa dan gayanya, pikiran-pikiran dan rasa kemanusiaannya." *Horison* Nomor 11 Tahun 1973 memuat versi lengkap dari pidato Jassin:

> Saya kira saya bukan yang pertama-tama yang dengan cara ini berkenalan dengan Multatuli. Multatuli sudah sebelum perang dikenal, ia banyak dibaca dan banyak dikutip oleh cendekiawan kami dan karya-karyanya nampak dalam hampir semua lemari buku tokoh-tokoh pemimpin Indonesia. Multatuli menulis dari rasa keadilan yang dimengerti oleh setiap orang dan *Max Havelaar* bukan saja dokumen sejarah tapi juga suatu gugatan terhadap keburukan-keburukan yang terasa aktual dalam setiap masyarakat.
>
> Kita boleh bertanya mengapa *Max Havelaar* yang telah diterjemahkan ke dalam berpuluh-puluh bahasa itu baru sekarang dapat dibaca dalam bahasa Indonesia. Instansi yang paling tepat untuk menerbitkannya di Hindia Belanda sebelum perang mestinya Balai Pustaka, tapi penerjemahan Multatuli tidak pernah dibicarakan karena Balai Pustaka suatu badan kepunyaan pemerintah dan pikiran-pikiran Multatuli sudah terlalu besar pengaruhnya pada semangat kemerdekaan nasional yang waktu itu sedang timbul. Tapi sekarang, tiga puluh tahun sesudah berakhir pemerintah kolonial, terbitlah *Max Havelaar* dan malahan mendapat subsidi pemerintah Belanda. Multatuli diakui sebagai seniman dan manusia dan ternyata lebih besar dari sejarah yang terikat politik.
>
> [...] Bahasa Indonesia, yang sebelum perang laksana seorang dara dijaga keras oleh guru-guru kolot dan tiada bebas dalam gerak-geriknya, meskipun dilakukan usaha-usaha oleh satria-satria Pujangga Baru yang hendak memberinya semangat baru, baru berkembang mekar selama pendudukan Jepang dan dalam tahun-tahun revolusi. Waktu itulah ia membuka diri bagi seluruh dunia dan menempuh segala kemungkinan, sehingga satria-satria dahulu yang membantunya dalam emansipasi, kini dengan khawatir melihat perkembangannya dan dengan cemas bertanya-tanya: hendak ke manakah dia? –Jawabannya jelas: biarlah dia mencari jalannya sendiri dan janganlah terlalu dikekang dengan ikatan-ikatan gramatikal dan leksikografis, sebab jalan amat jauh dan alam semesta amat luas.

Kutipan pidato Jassin memperlihatkan bahwa *Max Havelaar* bukanlah sesuatu yang baru bagi orang Indonesia. Tapi, masalahnya adalah bagaimana *Max Havelaar* bisa diakses oleh kalangan yang lebih luas. Jassin menghargainya sebagai karya sastra yang mengandung nilai-nilai keadilan yang universal—yang secara historis memang menggerakkan cendekia Indonesia pada awal kebangkitan nasional. Jassin menyadari bahwa hal itulah yang pada gilirannya membuka pemerintah Belanda untuk memperbaiki ketetapannya dalam meninjau karya Multatuli. Artinya, inisiasi Jassin melampaui Balai Pustaka yang jumud terhadap sikap politis pemerintah. Inisiasi Jassin yang personal dan nostalgis melangkahi kekakuan institusi sastra yang serba hati-hati. Sebuah inisiasi yang nantinya menjadi universal karena didorong kehendak untuk memajukan Bahasa Indonesia.

Tentunya, Jassin menyampaikan pidato tersebut di hadapan orang Belanda. Ia sadar dilihat sebagai 'perwakilan' Indonesia, sebuah bangsa yang yang dulu merupakan koloninya. Kesadaran itu yang menunjukkan bahwa penerjemahan adalah jalan politis untuk kemajuan bahasa dan

sastra Indonesia. Jassin menempuh itu seorang diri, melalui *Max Havelaar*.

Apakah dengan begitu Jassin menjadi 'Barat'? Saya rasa tidak. Ia hanya orang yang tahu menyiasati pergaulan di bidang kebudayaan. Selaku penerjemah *Max Havelaar*, ia yakin pada dirinya pun terbesit rasa pamrih kebudayaan—suatu pamrih yang selamanya ia akan kembalikan kepada kesusastraan Indonesia. Sebuah pamrih yang mungkin tampak di depan seolah meninggikan diri sendiri: agen yang superior di hadapan rekan sastrawan senegeri, dan pamrih yang mengangkat harkat bahasa (dan kesusastraan) Indonesia di kancah mancanegara.

Penutup

Korespondensi dan biografi Jassin menuntut Jassin supaya perlu menyesuaikan posisi dengan siapa ia bicara, kepada siapa ia berhadapan. Jika Indonesia diasosiasikan melulu sebagai Timur, penerjemahan meninggikan harkatnya menjadi 'Barat'. Dan proses itu mengorbankan satu hal lain, yaitu pertemanan, sebab berkenaan dengan relasi kuasa atas pihak-pihak yang berhubungan dengan Jassin. *Max Havelaar* hanya fenomena umum dari diplomasi budaya—dalam hal ini kesusastraan—sekaligus fenomena khusus dari bahasa Indonesia.

Sehubungan dengan fenomena terakhir saya singgung, Afrizal Malna menulis sesuatu yang tepat pada obituari kepada Jassin; "Konstruksi sastra yang dibangunnya adalah sebuah konstruk yang tidak berbeda jauh dengan idealisme yang dibawa oleh generasinya; yaitu sebuah konstruksi yang terlalu percaya kepada modernisme; konstruksi yang terlalu memiliki harapan besar terhadap masa depan bahasa Indonesia; konstruksi yang memahami sastra Indonesia sebagai sastra yang ditulis dalam bahasa Indonesia; sebuah moral yang terlalu lurus dalam memahami Indonesia; generasi yang khas Pujangga Baru yang telah membawa pembaruan bahasa Indonesia ke cara berpikir jernih, sistematis, tidak vulgar."

Jassin mengingatkan kita: di dunia modern yang penuh hiruk-pikuk, optimisme adalah motor dari idealisme untuk bertahan hidup sebagai manusia. Optimisme itu yang mendorong ketekunan sehingga menjadikan penerjemahan bukan sesuatu yang sia-sia belaka. Karena dalam optimisme selalu ada harapan. Selurus apa pun moralnya, dari *Max Havelaar* garapan Jassin, kita bisa melihat masa depan bahasa Indonesia sudah diupayakan sejak masa lalu.

Pada akhirnya, penerjemahan ibarat kerja tukar-tangkap dengan lepas. Ia senantiasa dibayangi paradoks melepas pengaruh, sekaligus menyerap pengaruh. Jassin menebus Barat dengan cara itu. Penerjemahan adalah salah satu jalan yang diseru Jassin untuk memperkaya wawasan kita dengan semangat lintas-benua bahwa sastra Indonesia adalah warga dari

sastra dunia, sebagaimana diucapkan Jassin pada pidato Honoris Causa 14 Juni 1975.

Di balik semua itu, kita jadi kenal siapa Jassin; ialah yang sesekali ia merasa superior, sesekali kurang percaya diri. Dari kisah Jassin, ada sebuah Indonesia yang kita bisa kenali: sebuah konstruksi identitas yang dari luar tampak sebagai optimisme, sekali pun di dalam kesehariannya tertanam hal-hal yang membuat kita pesimis. Kita sepatutnya berterima kasih kepada Jassin sebagaimana dirinya mengucapkan *Dank U zeer, mijnheer Dusterhof*!

Jassin guru bagi kita yang telah membuka cakrawala pikiran kita bahwa 'Timur' dan 'Barat' bukanlah hal yang relevan untuk didebatkusirkan—seandainya kita selama ini diam-diam turut mengabdikan diri untuk memajukan kebudayaan, khusus penerjemahan sastra di Indonesia. Dengan pemaknaan seperti itulah, *Max Havelaar* tidak sekadar disikapi oleh kita sebagai karya sastra monumental, tetapi juga (proses penerjemahannya oleh Jassin) sebagai perintis dari ikhtiar berkesinambungan untuk terus menghidupkan semangat berkebangsaan dan mengangkat harkat kita yang percaya terhadap nasib baik masa depan Bahasa Indonesia.

Daftar Pustaka

Jassin, H.B. (1973). *Horison*, Majalah Sastra, Nomor 11 Tahun 1973.
Jassin, H.B. (1984). *Surat-surat 1943-1983.* Jakarta: Penerbit PT Gramedia.
Oyon Sofyan. (2001). *H.B. Jassin Harga Diri Sastra Indonesia.* Magelang: IndonesiaTera.
Rahman, Djasraf.(1986). *Antara Imajinasi Dan Hukum.* Jakarta: Gunung Agung.
Sastrowardoyo, Subagio. (1990). *Sastra Hindia Belanda dan Kita.* Jakarta: Balai Pustaka.

Diskursus Ekologi, Flora, dan Fauna dalam Max Havelaar

Heri Priyatmoko
Fakultas Sastra, Universitas Sanata Dharma;
heripriyatmoko@usd.ac.id

Dari Ekosistem Pekarangan Hingga Ekologi Hutan

Di tengah persoalan merosotnya kualitas lingkungan hidup di Indonesia dan tergerusnya pengetahuan lokal pedesaan dewasa ini, perlu menyibak kandungan karya sastra. Jika pujangga era Mataram Kuno menyanjung alam bagaikan "kekasih tercinta", maka karangan periode jauh berikutnya tetap saja sukar melepaskan unsur lingkungan sekitarnya. Manusia, sastra, serta lingkungan dalam kacamata Bennet (2001:19) dituntut beradaptasi diri. Proses adaptasi ekologis inilah dinamakan budaya.

Karya sastra Belanda yang diam-diam merekam ekologi budaya di Jawa adalah *Max Havelaar*, buah pena Multatuli, nama samaran E. Doewes Dekker (1820-1887). Multatuli, yang mengandung arti "dia yang banyak menderita", menangkap daya adaptasi manusia terhadap lingkungannya. Ia menelisik ekologi budaya karena mengalami sentuhan kultural dengan penduduk lokal Banten dan menghidupkan mata batin tatkala menyusun karangannya.

Makalah ini mengulik potongan kalimat-kalimat yang terpahat dalam *Max Havelaar* dalam kerangka ekokultural.

Ekosistem pekarangan tergambar dengan baik. **Pekarangan** Havelaar luas sekali. Sisinya yang satu boleh dikatakan tidak berujung, sebab berbatasan dengan jurang yang membentang sampai ke tebing-tebing Ciujung, sungai yang memeluk Rangkas Betung dalam salah satu keluknya yang banyak. Sukar menentukan batas akhir pekarangan rumah asisten residen, juga di mana mulainya tanah kotapraja. Pasalnya, batas-batasnya selalu berubah lantaran banyaknya air mengalir ke sungai Ciujung; sesekali pinggirannya mundur sampai sejauh mata memandang. Dan, lain kali pula air memenuhi jurang hingga dekat sekali ke rumah Havelaar.

Residen bersama istri menceritakan cara hidupnya di negeri Hindia, yang mestinya enak sekali. Kata mereka, tempat peristirahatannya di Driebergen tidak ada separuh dari apa yang mereka sebut **"erf"**, **pekarangan** di pedalaman pulau Jawa, yang memerlukan kira-kira 100 orang untuk memeliharanya. Orang-orang itu bekerja tanpa minta bayaran karena dilandasi kasih sayang. Di "pekarangan" yang sama, ada rumah yang dahulu didiami asisten residen. Walau agak runtuh, tapi masih lumayan untuk ditinggali.

Dalam kesempatan lain, pemilik rumah memahami pekarangan sebagai lapis keamanan. Sesuai cuplikan Multatuli: opas meneriakkan sesuatu kepada seorang lelaki yang tadi masuk ke **pekarangan**, rupanya dengan maksud hendak pergi ke dapur yang letaknya di belakang rumah. Nyonya Slotering sangat penakut dan melakukan semacam pengawasan terhadap tiap orang yang masuk ke pekarangannya.

Perbedaan ekosistem pekarangan di Belanda dengan Hindia Belanda disinggung jua. Multatuli tidak tahu kata apa di Belanda untuk menggambarkan **pekarangan** di Hindia. **Pekarangan** di Hindia bukan kebun, taman, ladang, juga hutan, tapi sesuatu yang menyerupainya, atau sama sekali bukan semua itu. **Pekarangan** ialah tanah sebagian dari rumah, sepanjang tidak ditempati oleh rumah itu. Maka, di Hindia ungkapan "kebun dan pekarangan" dianggap sebagai pleonasme. Di Belanda, tak banyak rumah tanpa pekarangan demikian. Beberapa **pekarangan** meliputi hutan, kebun, dan padang rumput, mengingatkan suatu taman. Yang lainnya kebun bunga. Di tempat lain, seluruh pekarangan berupa padang rumput luas. Ada pula pekarangan dijadikan tanah lapang berbatu kersik tidak begitu enak dipandang. Tapi rumah-rumah tetap bersih, sebab serangga tertarik dengan rumput dan pepohonan.

Di Jawa, pekarangan adalah unsur pokok. Ditanami banyak jenis tumbuhan. Semisal, pekarangan di kecamatan Cinangka dan Padarincang, Banten, ditumbuhi 179 jenis tanaman tahunan maupun setahun yang beraneka ukuran. Belum ditambah beberapa varietas. Contohnya, varietas

pisang ada raja, kepok, susu, ambon, mas, dan klutuk. Keragaman ini menciptakan kestabilan ekologis pada pekarangan. Warga memetik hasil dari pekarangan untuk konsumsi sendiri maupun dijual, selain sebagai bahan industri rumah tangganya. Pekarangan juga menjadi "apotek hidup".

Di pekarangan, wong Jawa memelihara binatang. Ayam biasanya dimiliki keluarga miskin, sedangkan kerbau atau sapi dipelihara orang kaya, serta kambing atau domba dipunyai keluarga menengah. Ada pula kuda, itik, kelinci, marmut, anjing, kucing, dan burung. Ayam, misalnya, dibiarkan keliaran mematuki sisa makanan dari dapur atau di meja makan, selain yang diperolehnya di pekarangan. Di Priangan, dijumpai kolam ikan dalam ekosistem pekarangan. Makanan ikan sebagian dari daur sampah, dan kotoran hewan maupun manusia.

Masa kolonial, desa-desa di Jawa digambarkan damai, tenang, dan harmonis. Pemandangan alamnya luar biasa. Indonesia adalah sebuah daerah koloni beriklim tropis yang berbeda dengan Nederland di Eropa. Di Nederland, mentari hampir tidak pernah terlihat. Tapi di negeri jajahan, mentari seolah tidak pernah terbenam, juga tiada salju. Alamnya dipenuhi gunung dan sawah yang eksotis. Menurut Onghokham, seluruh latar belakang inilah yang melahirkan konsep Mooi Indie.

Faktanya, wajah Jawa tidak melulu mencopet hati orang Eropa. Seperti nyonya Slotering yang benci kepada **jurang**, dan hal itu bisa dimaklumi. Di Hindia, tanaman cepat sekali tumbuh. Berkat lumpur, tumbuhan subur sekali di **jurang**. Kendati air naik-turun berkekuatan mencabut akar belukar dan menyeretnya, sebentar saja tanah tertutup lagi oleh tumbuhan. Imbasnya, Slotering sulit membersihkan pekarangan. Ini sungguh mengesalkan baginya dan orang yang bukan ibu rumah tangga. Malamnya, bermacam serangga mengitari lampu. Aktivitas membaca serta menulis terusik gara-gara serangga, celakanya itu tak hanya di Banten. Banyak pula **ular** dan binatang lain di dalam belukar. Kebun di sekitar rumah atau di tanah lapang depan turut disinggahi ular.

Dituturkan, tokoh Tine ketakutan, terutama malam hari, sebab **ular** sering merayap ke rumah, mencari kehangatan dengan bersembunyi di kamar tidur. **Ular** dan binatang berbahaya lainnya ada banyak tempat di Hindia, termasuk Rangkas Betung yang dipenuhi hutan. Saat Havelaar menyuruh membersihkan rumput di pekarangan hingga ke bibir jurang, memang **ular-ular** itu terlihat di dalam kebun, tapi tidak dalam jumlah besar seperti sekarang ini.

Petikan rangkaian kalimat: "... Adinda ... o ya, aku mendapat pikiran yang lebih baik; ... tunggulah aku di **hutan jati**, di bawah **ketapang** di mana kau memberiku **kembang melati**." "Tapi, Saidjah, bagaimana aku tahu bila aku harus pergi menunggumu di bawah **ketapang**?" Akhirnya nampak olehnya pohon ketapang... Itu mestinya **hutan jati** dekat pohon di

mana ia akan bertemu dengan Adinda keesokan harinya sesudah terbitnya matahari. Ia mencari dalam gelap dan meraba-raba banyak batang pohon. Tak lama kemudian dia menemukan sebatang pohon, pada kulitnya sebelah selatan ada bekas tetakan yang dikenalnya… Itulah **ketapang** yang dicarinya.

Penyebutan ketapang beberapa kali dalam naskah ini perlu diurai. Semula, ketapang atau katapang (*Terminalia catappa*) banyak tumbuh di bibir pantai. Dijadikan pohon peneduh taman dan perindang jalan, lantaran ketapang tumbuh cepat. Berketinggian mencapai 40 m dengan gemang batang 1,5 m. Pohon ini cocok dengan iklim pesisir dan dataran rendah, juga menggugurkan daunnya dua kali setahun. Ketapang punya faedah. Contohnya, pepagan (kulit luar) bersama daunnya untuk menyamak kulit, pewarna alami, serta sebagai tinta. Kayunya bermutu, kendati rayap mengincarnya. Kayu terasnya merah bata pucat hingga kecoklatan, tidak begitu berat bobotnya. Hanya saja, kayu ketapang tidak terlalu awet meski keras dan ulet. Di pasaran, kayu ini untuk penutup lantai atau venir, juga bahan perahu dan rumah.

Karena mengandung minyak dan bebas dikonsumsi, biji ketapang dapat menggantikan minyak almond yang berkhasiat meredakan radang rongga perut. Lepra, kudis, dan penyakit kulit yang lainnya diyakini tersembuhkan dengan memakan biji itu yang diolah bersama daunnya. Meski rasanya tidak enak dan berserat, daging buah ketapang yang harum bisa dilahap. Rematik pada sendi yang melanda manusia Jawa dapat diobati dengan daun ketapang.

Multatuli mengemukakan hutan jati, yang membayang adalah sebuah ekologi. Keberadaan hutan ini multifungsi bagi makhluk hidup. Daun jati, misalnya, dipakai warga membungkus makanan dan barang, jauh sebelum plastik dan kertas menggurita. Cabang dan ranting jati untuk bahan bakar. Di lingkup hutan jati, diperoleh makanan berkarbohidrat, madu, serta obat-obatan. Antara lain, gadung, uwi, iles-iles, kencur, kunyit, jahe, serta temu lawak. Madu dihasilkan lebah yang mendiami hutan diunduh warga untuk dijual maupun dikonsumsi sendiri. Muncul alternatif pangan dengan berkreasi mengolah jenis serangga seperti belalang kayu dan *enthung* (kepompong) ulat jati tanpa harus bergidik, malah dipercaya mengandung gizi.

Ruang hutan mewadahi tanaman lain untuk tumbuh bareng. Antara lain, bungur, kemloko, kepuh, kesambi, laban, ploso, serut, trengguli, winong, dan lainnya. Bercampur pula tanaman rakyat seperti mahoni, akasia, sonokeling, juga empon-empon. Kegembiraan direguk hewan ternak yang dilepaskan petani, lalu leluasa mencari *pakan* di hutan.

Di tanah Jawa, pohon jati (*Tectona grandis*) sohor sebagai pohon berkayu yang paling dibutuhkan, tak ayal harga kayu jati cukup mahal dibanding jenis kayu lainnya. Pohon jati begitu dipuja dan dekat dengan

manusia Jawa. Buktinya, ditemukan ratusan nama desa di Jawa yang mencomot nama jati. Renville Siagian menyebut muasal tumbuhan jati di Jawa adalah dari Gujarat, India, yang dibawa para pedagang India ke Jawa. Penguasa Jawa masa itu menganggap jati sebagai pohon suci, lantas mengimpornya dari Kalingga di Pantai Timur India Selatan yang sejak abad II menanamnya di sekitar candi di sana. Pohon jati banyak ditemukan di sekitar candi di Jawa untuk menghormati Dewa Shiwa. Awalnya hutan jati di Jawa ialah hasil penanaman di akhir era Hindu.

Dalam dunia perkayuan, yang layak ditemploki gelar "sejatining kayu" ialah kayu jati. Pasalnya, ia bertahan lama nyaris tanpa mengalami penurunan kualitas sama sekali. Sedangkan kayu lain disebut "kayu tahun", sebab hanya bertahan dalam hitungan tahun, bukan hitungan abad sebagaimana kayu jati. Bukan hal yang ganjil tatkala dijumpai pohon jati berukuran besar berumur ratusan tahun, berketinggian 40-45 meter, dan diameter hingga 2,5 meter. Wong Jawa *niteni*, pohon jati bergaris lingkar besar, berbatang lurus, dan sedikit cabangnya dianggap bermutu bagus.

Kayunya gampang dipotong dan diolah kendati keras dan kuat. Maklum kayu ini dipakai sebagai bahan ukir-ukiran dan perabotan rumah tangga. Permukaan licin dan seperti berminyak sewaktu kayu jati selesai diampelas halus. Terlihat jelas pola-pola lingkaran tahun pada kayu teras, sehingga menghasilkan gambaran yang indah. Jati direken kayu mewah berkat kehalusan tekstur dan keindahan warna kayunya. Maka, kayu jati cocok pula diolah menjadi mebel taman, mebel interior, kerajinan, dan anak tangga yang berkelas.

Kawruh flora, terutama kayu jati, cukup detail dan komplit dimiliki orang Jawa. Sebagai bukti, masyarakat Jawa menciptakan klasifikasi pohon jati berdasarkan kualitas: (1) jati *lengo* atau jati *malam* dikenal kayunya keras, berat, halus jika diraba dan seperti mengandung minyak, kayu berwarna gelap, banyak bercak dan bergaris. (2) jati *sungu* berwarna hitam, padat, dan berat. (3) jati *werut* berciri kayunya keras dengan serat berombak. (4) jati *doreng* yang kayunya keras, berkelir loreng hitam yang indah dan seperti menyala. (5) Jati *kapur* dianggap kayunya kurang kuat dan kurang awet, kayunya berwarna keputihan lantaran mengandung kapur.

Flora Idaman: Dari Kopi Hingga Mawar

Selanjutnya, petikan kalimat: "… di Kalverstraat, dan berhenti di depan warung rempah-rempah. Saya melihat pemiliknya menyusun sebuah partai ***kopi Jawa***, yang biasa, yang bagus, yang kuning, jenis Cirebon, yang agak rusak, yang bercampur kotoran, sangat menarik perhatian saya…" Di halaman lain, disuratkan: "tentang akar luncus **pohon kopi** (ini saya sisihkan untuk buku saya)."

Mencuatnya frasa "kopi Jawa" dan "pohon kopi" menjadi petunjuk penting untuk menjabarkan pemahaman perihal kopi di Hindia Belanda. Kopi Jawa adalah sebutan bagi kopi Arabika di luar negeri. Dalam buku *Raja Pala* dijelaskan, *coffea arabica* sangat baik tumbuh pada tinggi 600 sampai 1200 m. Berkembang biak dengan biji. Petak semainya diberi atap supaya tumbuhan muda itu tidak binasa gara-gara sengatan mentari atau hujan lebat. Perlahan, pelindung ini dikurangi hingga hilang sama sekali. Tumbuhan kopi menghendaki tempat teduh. Maka, di antara pepohonan kopi ditanami pohon dadap untuk menaungi. Pohon Petai Cina atau tumbuhan Polong yang lain menggantikan pohon dadap lantaran acap dihinggapi penyakit.

Membuka kebun kopi baru bukan pekerjaan enteng dan butuh setumpuk ongkos. Kudu menebangi hutan dan menyiapkan kebun, sampai ia dapat ditanami jelas memakan waktu bertahun-tahun. Pendapat lain dilontarkan De Haan (1910) bahwa pembudidayaan kopi tidak menimbulkan banyak persoalan. Sebab, kopi merupakan tanaman yang tak butuh modal, peralatan mahal, dan hanya memerlukan sedikit pengetahuan. Dalam perspektif kolonial, pernyataan De Haan bisa dimaklumi karena tuan kulit putih merasa lebih mumpuni menyelidiki botani, gesit menggarap kopi, dan bermodal jalinan kekuasaan dengan birokrat pribumi. Catatan harian seorang prajurit perempuan menguatkan analisa Belanda jago budidaya tanaman ekspor. Disebutkan, Gusti Mangkunegara I pada 1792 meminta petunjuk Kompeni mengenai penanaman lada dan nila yang belum diketahui rakyatnya guna menambah pemasukan kas praja.

Permulaan budidaya kopi di Jawa abad XVII. Jan Breman (2016) menyoroti, penanaman kopi terjadi berkat campur tangan pribadi dari anggota direksi VOC. Ia ditanam di kebun luar milik para pegawai tinggi itu. Selepas menerima kiriman contoh segenggam biji kopi dari Jawa pada 1706, *De Heeren Zeventien* (Tuan Tujuh Belas) menyurati Gubernur Jenderal J. van Hoorn agar menyeriusi produk ini. Setahun berlalu, gubernur mengabari atasan bahwa dia membagikan tanaman kopi "sebagai sekadar kesenangan" ke seluruh kepala pribumi di Batavia hingga Cirebon. Namun lekas disadari, buah kopi di daratan rendah tidak mudah tumbuh. Dari perbukitan Karawang digeser ke daerah yang lebih tinggi, akhirnya hasilnya bagus.

Penjelasan di atas selaras dengan kutipan *Max Havelaar*: "...di daerah Lebak tidak ditanami **kopi**. Saya akan bersenang hati jika pemerintah menyadari kesalahan itu dengan membaca buku saya. Dari dokumen-dokumen Sjaalman, (diketahui) tanah di daerah itu tidak baik untuk menanam **kopi**." Pada 1711, bupati Cianjur memelopori penyetoran 100 pon kopi ke VOC. Mengantongi harga sebesar 50 gulden per pikul (pada 1695 1 pikul sama dengan 125 pon). Harga dibandrol rendah dibanding harga

di pasaran Belanda. Upaya menanam kopi meluas ke pedalaman Batavia, dataran tinggi Priangan, yang hingga pertengahan abad XIX menjadi daerah produksi utama tanaman ekspor di Jawa. Belanda menjadi penyalur terpenting produk kolonial ini. Saat *Max Havelaar* disusun (1859), tokoh pribumi Gusti Mangkunegara IV (1853—1881) meluaskan penanaman kopi ke Hanggabayan, Keduwang, dan Karangpandan. Budidaya kopi digenjot dengan membabati hutan di Wonogiri. Artinya, pengetahuan perihal tanaman kopi bukan hanya dimonopoli bangsa Eropa. Pembesar bumiputra mempelajari sekaligus memasok kopi sebagai primadona komoditas ekspor.

Di samping kopi, tersebutkan gula, nila, dan kayu manis. Berikut ini kutipannya: "Penghasilan kepala-kepala bangsa Jawa, dapat dibagi dalam empat bagian…. ketiga suatu hadiah sebanding dengan jumlah barang yang dihasilkan kabupatennya: **kopi, gula, nila, kayu manis,** dan sebagainya; Mereka sewenang-wenang mempergunakan tenaga dan barang kepunyaan rakyatnya."

Dalam dimensi flora, nila atau tarum alias tom (*Indogofera suffruticosa*) dikenal sebagai tumbuhan legendaris di Jawa. Merujuk keterangan Imam Budhi Santosa (2017), nama tarum agaknya bertemali dengan keberadaan Kerajaan Tarumanegara di tanah Sunda, laiknya buah maja yang berjejalin dengan nama Kerajaan Majapahit di Jawa Timur. Nila merupakan tumbuhan penghasil bahan warna biru untuk memproses pembuatan kain batik abad XIV/XV. Di atas tanah gembur dan kaya bahan organik, nila tumbuh mulai dataran rendah hingga 1.500 m dpl.

Di samping sebagai bahan pewarna, nila dimanfaatkan mengobati sipilis atau raja singa, epilepsi, cacingan, kanker lambung, serta depresi. Perempuan tradisional menyuburkan sekaligus menghitamkan rambut lumrah memakai herbal tarum. Kini, nila sebagai tanaman penting mutifaedah dari masa lampau mulai melenyap. Kenyataan ini imbas dari masyarakat meninggalkan zat pewarna alami, menggantinya dengan pewarna sintetis yang murah dan gampang diperoleh di pasaran.

Sementara itu, kayu manis di Jawa punya nama lain: keningar atau pohon manis jangan (*Cinnamomum burmam*). Periode kolonial, pohon ini termasuk penghasil rempah-rempah dengan hasil utamanya kulit batang. Kayu manis bertinggian 15 m dengan gemang 30 cm. Tumbuh baik pada ketinggian di atas 1.000 m dpl. Belanda mengekspor kayu manis dari Indonesia dalam jumlah besar. Pengirimannya ke luar negeri melalui pelabuhan Jakarta, Cirebon, Tegal, Semarang, Surabaya, Cilacap, Sibolga, Padang, Makassar, Manado, dan Waingapu. Pada 1924, Padang tercatat sebagai pengekspor tertinggi kayu manis sebanyak 3.175 ton. Pasalnya, kayu manis untuk obat juga bumbu masak. Kayu manis bercampur madu sebagai suplemen aneka penyakit. Ambillah misal, pengobatan radang sendi, perut kembung, dan lainnya. Cerita kayu manis bergulir sampai

negara Indonesia berdiri. Pada 1970-an, pemerintah menempatkan kayu manis untuk penghijauan di pegunungan.

Di kebun, tokoh Tine melihat banyaknya **bunga mawar**, selain **rempah** dan **cempaka**, dan begitu banyak **melati**, dan **kembang bakung** yang indah. Dari sekian bunga mekar, yang dianggap "raja" adalah mawar yang digandrungi kaum wanita segala bangsa. Tokoh Marie berada di taman yang merah itu mendengarkan dongeng yang diceritakan sembunyi-sembunyi oleh **kembang mawar** yang satu kepada yang lain.

Bunga mawar punya nama lain *Rosa hybrida Hort* (bunga ros). Seturut keterangan Poerwadarminta dalam kamus *Bausastra Jawa* (1939) merekam terminologi "rus" berarti *kêmbang mawar abang*. Di negara induk kolonial, Eropa, bunga ros dipelihara begitu tekun. Berbagai macam ros yang baru diperbanyak dan dikirim ke beberapa kebun percobaan di negeri lain. Rajinnya menanam bunga ros, tukang kembang di Amerika sampai melibatkan ahli botani untuk memperoleh aneka rupa dan warna. Selain bahan karangan bunga, mawar di Eropa diambil minyaknya. Di Indonesia, mawar untuk dijual dan ditanam sendiri di pekarangan.

Di Jawa, mawar dijadikan simbol perempuan ayu. Tersaji fakta dalam majalah *Kajawèn* (1941) berbahasa Jawa: di kontrakan itu, terdapat Sang Dewi Sarijem yang menjadi "kembang mawar", menjadi rebutan lelaki. Malah ada kisah seorang kuli kontrak yang kondang ampuh, merebutkan wanita cantik ini lantas dibawa pergi. Ki Hajar Dewantara dan Siti Sukaptinah menulis dalam *Pusaka Jawi* (Mei 1935). Artikel berjudul "*Kembang Setaman*" itu menjelaskan, kembang mawar merupakan ratunya bunga, menyeruak aroma harum, memenuhi halaman, disoraki dengan senang. Demikian pula bunga melati dalam *Max Havelaar*, disinggung Ki Hajar: bunga melati, dikenakan sebagai suweng/hiasan di telinga terlihat bagus, aromanya wangi, dirajut di rambut perempuan, disoraki dengan gembira.

Sedari era kerajaan, melati (*Jasminum sambac*) akrab dalam kehidupan wong Jawa. Bersama kantil, kenanga, dan mawar, bunga melati senantiasa menguntit di hampir setiap upacara ritual. Tak heran di halaman rumah sering ditanami tumbuhan ini, sebab bunganya banyak dibutuhkan untuk aneka keperluan. Melati adalah jenis tumbuhan semak dan tanaman merambat dalam keluarga zaitun. Di antara 200 jenis melati yang diidentifikasi ahli botani, baru sekitar 9 jenis melati dibudidayakan, dan ada 8 jenis melati yang potensial dijadikan tanaman hias. Berbagai jenis melati antara lain, melati hutan, melati primrose, melati Casablanca, melati pot, melati Italia, melati raja, melati putih, melati bintang.

Selain untuk *nyekar* (tabur bunga di kuburan), bunga ini dipakai bahan industri minyak wangi, kosmetika, parfum, farmasi, rangkaian bunga, dan campuran atau pengharum teh. Dunia pengobatan menempatkan bunga serta daun dari beberapa spesies melati berfaedah mengurangi

atau menghentikan keluarnya air susu ibu. Bahkan, dipakai berkumur mengusir sariawan dan pembengkakan gusi. Dipercaya bisa menyegarkan muka dengan mencuci memakai air rendaman bunga yang terendapkan semalaman. Lalu, ekstrak akar beberapa jenis melati dapat menurunkan demam. Radang paru-paru, bronkhitis, dan asma diatasi pula dengan rebusan akar melati atau rendaman bunganya. Akar yang ditumbuk dijadikan tapal penyembuh keseleo atau patah tulang.

Beberapa bunga yang disodorkan Multatuli merupakan bahan sesaji di lingkungan masyarakat Jawa. Ada *kembang telon* yang ditambahi cerutu ditaruh dalam wadah berbahan daun pisang yang kedua sisinya ditusuki potongan lidi. Simbol *kembang telon* (kenanga, melati, dan kanthil) menurut tradisi Jawa kuno mendeskripsikan godaan yang datangnya dari tiga dunia, baik dunia atas (dunia dewa), tengah (dunia manusia), dan bawah (dunia binatang). Kemudian, cerutu menyimbolkan sifat madat atau suka mengonsumsi barang haram.

Dianalisa secara kritis, bunga menjadi bagian dari sajen upacara dan perlengkapan meditasi sebetulnya adalah "parfum" tradisional temuan nenek moyang berabad-abad silam. Berkat kembang itulah, aroma ruangan mengharum tanpa menyemprotkan wewangian impor dari Eropa. Begitu pula prosesi *siraman* dalam upacara pernikahan khas Jawa. Calon pengantin tampil memesona di muka publik dengan tubuh menguarkan aroma wangi, tanpa memakai sabun buatan Barat.

Aroma wewangian terbukti sanggup menenangkan pikiran, timbulkan rasa gembira, dan menenteramkan urat syaraf. Aroma pada tumbuhan mampu melancarkan saluran pada paru-paru sehingga dapat meningkatkan sirkulasi oksigen dalam darah. Dengan sirkulasi darah yang lancar, akan melancarkan kerja sel-sel tubuh dan denyut jantung. Juga memberi ketenangan pikiran dan nyaman, sehingga berpengaruh baik terhadap kesehatan.

Keakraban masyarakat Jawa dengan bunga yang ditulis Multatuli tergambar dari parikan atau pantun yang merakyat. Ia mudah dibuat dan diucapkan oleh siapa pun, termasuk wong cilik. Saya ambilkan contoh: *Kembang mawar ganda arum ngambar-ambar, ati bingar aja mung yen nampa bayar. Kembang jagung kembang kenanga, yen wis kadhung aja tinggal lunga. Kembang mlati ganda arum warna peni, watak puti kudu gemi lan nastiti.* Parikan adalah ekspresi budaya yang terekam dalam sejarah manusia, dan sebagai rekaman sejarah ia memiliki dinamika hidup sendiri yang tak dapat diperdebatkan masa depannya.

Fauna Membawa Cerita: Kuda dan Kerbau

Multatuli menempatkan kuda dalam cerita lokalnya. Berikut ini penggal kisahnya: "Pagi-pagi jam sepuluh ada keramaian yang tidak lazim di jalan

besar yang menghubungkan Pandeglang dengan Lebak…. dengan **kereta empat kuda** berangkat dari Serang, ibukota Banten, hendak pergi ke Rangkas Betung…. Saban sebentar kereta masuk ke dalam lumpur… kita akhirnya berhasil mengumpulkan 20 petani sekitar situ, kemudian **kuda-kuda** dan kereta sudah berada di tanah keras lagi… cambuk **kuda-kuda** itu di bawah perutnya untuk menggalakkannya.

Kuda merupakan simbol penting bagi kehidupan manusia Jawa. Selain *wanita* (istri), *kulilo* (burung), *wisma* (rumah), dan *curigo* (keris), syarat menjadi lelaki sempurna ialah perlu memiliki *turangga* (kuda). Dalam khazanah budaya Jawa, binatang ini disebut *kapal.* Sedangkan istilah "*swa*" mengandung arti *jaran kinasih* alias kuda kesayangan. Lazim saban bangsawan punya kuda lebih dari satu sebagai tunggangan maupun penarik kereta. Hewan ini ditaruh di kandang atau *pagedogan.* Diterbitkan pustaka *Katuranggan* yang memuat pengetahuan memelihara binatang ini.

Di Nusantara, kuda untuk menarik kereta beroda dua. Banyak nama tentangnya. Contohnya, sado atau delman di wilayah Betawi, dan Cidomo di Nusa Tenggara. Sedangkan beroda empat disebut andong di Jawa atau kosong di Surabaya. Juga kereta kecil bernama bendi ditarik kuda poni. Kereta beroda empat sering dipakai bangsawan, orang Eropa, dan priayi seperti terlukis dalam novel *Max Havelaar.* Saban kerajaan di Jawa punya kereta kuda disebut kereta kencana. Bahkan, kereta mewah ini didatangkan khusus dari Belanda atau Inggris. Raja menaikinya ketika acara kerajaan dan kirab. Lumrah warga terpukau mendapati kereta yang bagus ini dalam tontonan kirab.

Multatuli ingin membulatkan gambaran ideal orang Jawa. Diterangkan, orang Jawa sebenarnya petani. Tanah di mana dia lahir, yang banyak menghasilkan dengan sedikit keluar keringat, membikin hatinya tertarik menjadi petani. Dengan seluruh jiwa raga berkeinginan menanami sawahnya. Dia cekatan, dan tumbuh di tengah sawahnya, gaga-gaga dan tiparnya. Sejak kecil, mengikuti ayah ke ladang, membantu membajak dan mencangkul, mengerjakan bendungan dan saluran air untuk mengairi ladangnya. Dirinya merasa senang di tengah teman-temannya memotong padi. Mencari jodoh di tengah gadis desa yang sambil menyanyi gembira malam hari menumbuk padi untuk melepaskan kulitnya. Memiliki sepasang **kerbau** yang akan membajak sawahnya, itulah cita-citanya. Pendeknya, menanam **padi** bagi orang Jawa, sama dengan memetik anggur bagi orang di Rijn dan di selatan Prancis.

Panorama umum, petani Jawa dikawani padi dan kerbau. Padi (*Oryza Sativa*) merupakan tanaman pokok penghasil beras yang amat "dimuliakan" di Jawa. Dari paham budaya lokal, kedekatan orang Jawa dengan padi hingga diolah menjadi nasi menerbitkan aneka terminologi. Sementara dalam bahasa Inggris, sederet istilah di bawah ini hanya punya satu

padanan "*rice*". Istilah *damen* adalah batang tanaman padi. *Pari* ialah butir-butir tanaman padi yang masih melekat di tanaman. *Gabah* merupakan padi yang sudah dipanen dan dilepaskan dari batangnya. *Kawul* dipahami sebagai gabah yang masih kotor bercampur dengan kapak.

Sedangkan *kapak*, yakni gabah yang ditinggal kulitnya alias kopong. Beras merupakan biji padi. *Las* ialah beras yang masih bercampur biji gabah (proses penggilingan tidak sempurna). *Leri*, yaitu air hasil cucian beras. *Intip* adalah nasi gosong, ada di dasar penanak nasi. Istilah menir dimengerti sebagai gabah giling menjadi beras yang terlalu halus (tidak utuh satu biji). *Sega* ialah nasi (bahasa Indonesia), beras yang berhasil dimasak dan ditanak. *Karak*, yakni nasi aking atau nasi basi/nasi sisa yang dijemur kering. Kemudian, *kenul* yaitu lapisan di atas intip, jika dimakan sangat empuk dan kenyal.

Sekeping bukti pemuliaan padi, yakni adanya kepercayaan tradisional tentang dewi penjaga padi yang sohor disebut Dewi Sri. Penduduk Sunda punya rangkaian perayaan menghormati Dewi Sri. Taruhlah contoh, masyarakat Baduy, Ciptagelar Kesepuhan Banten Kidul, Kampung Naga, Cigugur, Kuningan, dan berbagai komunitas tradisional Sunda lainnya menghelat upacara *Seren Taun* setahun sekali. Merujuk tradisi lisan, ritual tersebut telah mengada sedari periode Kerajaan Sunda purba. Lewat ritual ini, warga mendoakan bibit padi yang hendak ditanam serta padi yang bakal dipanen. Mereka menyanyikan pantun atau kidung seperti *Pangemat* dan *Angin-angin*. Laiknya mantra, kidung itu bermaksud mengundang Dewi Sri memberkati bibit padi. Juga supaya petani sehat dan menangkal kesialan digelar upacara *ngaruwat* atau *tolak bala*.

Masyarakat dilarang memakai arit atau golok untuk memanen padi, harus menggunakan ani-ani atau ketam, pisau kecil yang dapat disembunyikan di telapak tangan. Wong Jawa memahami Dewi Sri atau Nyai Pohaci berjiwa halus dan lembut akan murka (ketakutan) melihat arit atau golok sebagai senjata tajam besar. Dipercaya pula, padi yang hendak dipanen adalah perwujudan sang dewi, maka tidak boleh dibabat secara kasar, musti diperlakukan dengan lembut satu persatu.

Kemudian disebutkan hewan kerbau mengawani petani membajak sawah. Perlu diusut ke belakang, kerbau memang biasa pakai untuk *ngluku* dan "tabungan" warga (*rajakaya*). TS Raffles menginformasikan, kerbau di Jawa lebih kecil dari kerbau Sumatra atau Semenanjung Malaya, tetapi lebih besar dari kerbau Bengali atau kerbau pulau-pulau di timur laut Jawa. Orang Sunda menyebut kerbau dengan nama *munding*. Mengait penyebutan ini, guna menghormati pangeran yang pertama kali mengenalkan cara bertani di wilayah Sunda (*lalean*), maka para pangeran dan keluarga bangsawan menyandang gelar *maesa lalean* atau *munding sari*.

Saking lekatnya manusia Jawa dengan kerbau, tanpa sungkan dalam

mitologi Jawa memuat sederet tokoh sejarah yang menggunakan sebutan kebo atau mahisa atau maeso. Semisal, Kebo Ijo, Kebo Kanigoro, Kebo Kenongo, Maesa Sura, Maesa Jenar, Mahisa Cempaka, dan Mahisa Wongateleng. Di sini, kerbau dijadikan alat melegitimasi kekuasaan kerajaan atau sarana orang masuk keraton.

Bisa ditegaskan, kerbau dalam mitologi Jawa ialah sebuah heterogenitas. Meski dia hewan, tapi dimuliakan dan dipakai untuk nama tokoh. Dia diagungkan, namun di satu sisi juga dikorbankan. Habitatnya di sawah, tiba-tiba nongol di keraton. Kotorannya bau, tapi banyak orang yang ramai memperebutkan. Di Banten, kerbau diminta dari tangan rakyat dan dibeli dengan harga rendah, bahkan terkadang tanpa bayaran sama sekali, adalah pukulan yang luar biasa. Pilihan kerbau bersama dua anak kecil sebagai sampul depan buku *Max Havelaar* secara simbolik memamerkan lekatnya relasi antara mereka. Cerita kerbau bagi orang Jawa dianggap *tan ana wekasane*, tak ada akhirnya.

Penutup

Selama kakinya menyentuh tanah Hindia Belanda, Multatuli mengalami sentuhan kultural. Ternyata mata batinnya tidak melulu menangkap eksploitasi kolonial dan kenestapaan wong cilik. Diskursus kekayaan flora, fauna, dan ekologi bernuansa lokal Jawa tertampilkan meski sayup-sayup, dan berhasil memberi kelir pembeda antara negeri Belanda dengan tanah koloni.

Sodoran fakta itu menggerakkan nalar kita untuk tidak membangun generalisasi persepsi serta ekologi budaya orang Eropa ketika tinggal kampung halamannya (Belanda) dengan di negeri jajahan. Tidak selamanya konsep *mooi indie* sesuai realitas. Pengelabuhan mata turis (orang asing) agar terbujuk datang ke Banten lewat penggambaran *mooi indie* kurang mempan, justru karangan *Max Havelaar* yang bergelimang cerita penderitaan rakyat dan kondisi alam sedemikian rupa bak besi sembrani bagi orang kulit putih berlayar ke Jawa dan membuktikannya.

Kemandirian warga lokal menciptakan tatanan harmonis jagat pedesaan tanpa campur tangan kekuasaan kolonial menghasilkan harmoni alam. Jauh sebelum kolonialisme merusak tatanan ekologi dengan proyek tanam komoditas ekspor, masyarakat punya ikatan batin yang kuat dengan ekosistem pekarangan, hutan, dan fauna. Ritme hidup tidak tergesa dan tidak dirundung tekanan elite pribumi sebagai kepanjangan tangan pemerintah kolonial Belanda, masyarakat dibalut kesederhanaan melakoni *green culture* atau kebudayaan hijau.

Keselarasan relasi antara manusia dengan alam yang terbangun berabad lebih membuahkan foklore atau ritual demi menjaga kelestarian

alam. Perlakuan istimewa mereka terhadap padi, misalnya, melahirkan fenomena budaya Dewi Sri yang hampir dijumpai di sekujur pulau Jawa. Artinya, sebelum kedatangan penjajah Eropa, masyarakat lokal telah mengembangkan kebudayaan yang canggih meski dibalut mitos yang sukar dicerna nalar Barat.

Kearifan lokal ini menjadi kritik terhadap kebudayaan modern belakangan yang cenderung materialistis dan mengabaikan keselarasan alam. Kebudayaan modern selalu dikaitkan determinisme ekonomi dan abai terhadap penghormatan terhadap alam. Eksploitasi alam mengundang bencana, sedangkan eksploitasi kolonial terhadap masyarakat pribumi serta menjauhkan mereka dengan ekologi budaya menimbulkan pemberontakan dan menguatnya nasionalisme. Sumbangan *Max Havelaar* sebagai sastra ekologis menyalakan alarm peringatan pentingnya merawat kekayaan alam, melestarikan lingkungan hidup, serta mempelajari persepsi masyarakat setempat untuk menghasilkan pengetahuan baru.

Catatan Akhir

1. John W Bennet, 2001, *The Ecological Transition: Cultural Antropology and Human Adaptation.* New York Pergamon Pers. Dalam kajian sastra, cara pandang ini dikembangkan Suwardi Endraswara (editor), 2016, *Sastra Ekologis: Teori dan Praktik Pengkajian.* Yogyakarta: CAPS.
2. Perihal biografi Multatuli alias E. Doewes Dekker ditulis sangat menarik oleh Boejoeng Saleh, "Seorang Indonesia Tentang Multatuli", dan Garmt Stuiveling, "Multatuli", dalam Madjalah *Menara* XVIII.
3. Multatuli, 1991, *Max Havelaar.* Penerjemah H.B. Jassin. Jakarta: Djambatan, hlm 200. Setiap kata yang saya cetak tebal (*bold*) untuk memberi penekanan.
4. *Max Havelaar* hlm. 315.
5. *Max Havelaar* hlm. 93.
6. *Max Havelaar* hlm. 193.
7. *Max Havelaar* hlm. 200.
8. Otto Soemarwoto dkk, 1987, "Pekarangan Rumah di Jawa: Suatu Ekosistem Pertanian Terpadu", dalam Joachim M dan N Daldjoeni, *Ekofarming: Bertani Selaras Alam.* Jakarta: YOI, hlm 165-175.
9. Periksa Onghokham, "Hindia yang dibekukan Mooi Indie dalam Seni Rupa dan Ilmu Sosial" dalam Harsja W Bachtiar, 2009, *Raden Saleh: Anak Belanda, Mooi Indie, dan Nasionalisme.* Depok: Komunitas Bambu.
10. *Max Havelaar* hlm. 200.
11. *Max Havelaar* hlm. 216.
12. *Max Havelaar* hlm. 216-217.
13. *Max Havelaar* hlm. 280.
14. *Max Havelaar* hlm. 287.
15. Pelajari Imam Budhi Santosa, 2017, *Suta Naya Dhadhap Waru, Manusia Jawa dan Tumbuhan.* Yogyakarta: Interlude, hlm 232-233.
16. Baca Hasanu Simon, 1993, *Hutan Jati dan Kemakmuran: Problematika dan Strategi Pemecahannya.* Yogyakarta: Aditya Media.
17. Renville Siagian, 2017, "Tumbuhan sebagai Pertapa Sejati" dalam Imam Budhi Santosa, *Suta Naya Dhadhap Waru, Manusia Jawa dan Tumbuhan.* Yogyakarta: Interlude.

18. Pengetahuan pohon jati lebih mendalam, pelajari Soepardi Poerwokoesoemo, 1953, *Jati Jawa*, Bogor: tanpa nama penerbit.
19. *Max Havelaar* hlm. 11.
20. *Max Havelaar* hlm. 36.
21. Lihat Hermanu (editor), 2011, *Raja Pala: Indonesian Fruit & Flowers*. Yogyakarta: Bentara Budaya Yogya, hlm. 38-40.
22. Aan Kumar, 2008, *Prajurit Perempuan Jawa: Kesaksian Ihwal Istana dan Politik Jawa Akhir Abad Ke-18*, Jakarta: Komunitas Bambu, hlm 47.
23. Jan Breman, 2014, *Keuntungan Kolonial Dari Kerja Paksa: Sistem Priangan Dari Tanam Paksa Kopi Di Jawa*. Jakarta: YOI hlm. 61.
24. *Max Havelaar* hlm 136.
25. Heri Priyatmoko, 2008, "Onderneming Kopi di Masa Mangkunegara IV (1853-1881)", *skripsi* Jurusan Sejarah, FSSR, UNS Surakarta.
26. *Max Havelaar* hlm. 62.
27. Simak Imam Budhi Santosa, 2017, *Suta Naya Dhadhap Waru, Manusia Jawa dan Tumbuhan*. Yogyakarta: Interlude, hlm. 413.
28. *Ibid*, hlm 224.
29. *Max Havelaar* hlm. 109.
30. *Max Havelaar* hlm. 149.
31. Poerwadarminta, 1939, *Bausastra Jawa* Groningen, Batavia.
32. Atjung, 1953, *Bunga*, Jakarta: Balai Pustaka hlm. 68-71
33. Majalah *Kajawèn* edisi 1941.
34. Majalah *Pusaka Jawi* edisi Mei 1935.
35. Imam Budhi Santosa, 2017, *Suta Naya Dhadhap Waru, Manusia Jawa dan Tumbuhan*. Yogyakarta: Interlude, hlm. 289-290.
36. Baca Koesalah Soebagyo Toer, 2011, *Parikan-Pantun Jawa, Puisi Abadi*. Jakarta: Felizs Books.
37. *Max Havelaar* hlm 50.
38. Pelajari Sindhunata, 2008, *Tjap Djaran: Katoeranggan*. Yogyakarta: Bentara Budaya Yogyakarta.
39. *Max Havelaar* hlm 62-63.
40. Perihal mitos Dewi Sri dalam dunia agraris, pelajari Sindhunata, 2008, *Ana Dina Ana Upa: Pranata Mangsa*. Yogyakarta: Bentara Budaya Yogyakarta.
41. Simak Thomas Stamford Raffles, 2008, *The History of Java*. Yogyakarta: Narasi.

Daftar Pustaka

Aan Kumar, 2008, *Prajurit Perempuan Jawa: Kesaksian Ihwal Istana dan Politik Jawa Akhir Abad Ke-18*, Jakarta: Komunitas Bambu.

Atjung, 1953, *Bunga*, Jakarta: Balai Pustaka

Hasanu Simon, 1993, *Hutan Jati dan Kemakmuran: Problematika dan Strategi Pemecahannya*. Yogyakarta: Aditya Media.

Heri Priyatmoko, 2008, "Onderneming Kopi Di Masa Mangkunegara IV (1853-1881)", *skripsi* Jurusan Sejarah, FSSR, UNS Surakarta.

Hermanu (editor), 2011, *Raja Pala: Indonesian Fruit & Flowers*. Yogyakarta: Bentara Budaya Yogya.

Imam Budhi Santosa, 2017, *Suta Naya Dhadhap Waru, Manusia Jawa dan Tumbuhan*. Yogyakarta: Interlude.

Jan Breman, 2014, *Keuntungan Kolonial Dari Kerja Paksa: Sistem Priangan Dari Tanam Paksa Kopi Di Jawa*. Jakarta: YOI.

John W Bennet, 2001, *The Ecological Transition: Cultural Antropology and Human Adaptation*. New York Pergamon Pers.

Koesalah Soebagyo Toer, 2011, *Parikan-Pantun Jawa, Puisi Abadi*. Jakarta: Felizs Books.

Majalah *Kajawèn* edisi 1941.

Majalah *Pusaka Jawi* edisi Mei 1935.
Multatuli, 1991, *Max Havelaar*. Penerjemah H.B. Jassin. Jakarta: Djambatan.
Onghokham, "Hindia yang dibekukan Mooi Indie dalam Seni Rupa dan Ilmu Sosial" dalam Harsja W Bachtiar, 2009, *Raden Saleh: Anak Belanda, Mooi Indie, dan Nasionalisme*. Depok: Komunitas Bambu.
Otto Soemarwoto dkk, 1987, "Pekarangan Rumah di Jawa: Suatu Ekosistem Pertanian Terpadu", dalam Joachim M dan N Daldjoeni, *Ekofarming: Bertani Selaras Alam*. Jakarta: YOI.
Poerwadarminta, 1939, *Bausastra Jawa* Groningen, Batavia.
Renville Siagian, 2017, "Tumbuhan sebagai Pertapa Sejati" dalam Imam Budhi Santosa, *Suta Naya Dhadhap Waru, Manusia Jawa dan Tumbuhan*. Yogyakarta: Interlude.
Sindhunata, 2008, *Tjap Djaran: Katoeranggan*. Yogyakarta: Bentara Budaya Yogya.
Sindhunata, 2008, *Ana Dina Ana Upa: Pranata Mangsa*. Yogyakarta: Bentara Budaya Yogya.
Soepardi Poerwokoesoemo, 1953, *Jati Jawa*, Bogor: tanpa nama penerbit.
Suwardi Endraswara (editor), 2016, *Sastra Ekologis: Teori dan Praktik Pengkajian*. Yogyakarta: CAPS.
Thomas Stamford Raffles, 2008, *The History of Java*. Yogyakarta: Narasi.

Multatuli dan Max Havelaar: *Phantasmagoria*

Hudjolly
Universitas Sultan Ageng Tirtayasa

Pendahuluan

Suatu karya sastra disusun demi tujuan tertentu, bahkan tujuan sederhana sekalipun. Terdapat unsur teleologis dalam rangkaian kosakata yang disusun menjadi tema-tema tulisan sastrawi. Pilihan kata yang diuntai menjadi kalimat sastrawi tidak bersifat acak tetapi tertentukan dalam pola-pola yang biasa dikaji oleh kritik sastra, analisis sastra dan sebagainya. Pilihan analogi serta penggubahan dari objek-objek terinderai seperti aroma bunga, senja yang dililit kabut dan sebagainya, memerlukan pemilihan-pemilihan yang mengarah pada pola di mana pengarang berusaha membawa pembacanya mengarah pada tujuan penulisan. Demikian pula tulisan panjang dalam novel *Max Havelaar* yang melegenda menembus bilangan tahun hingga abad berganti, memendam tujuan dengan dua kemungkinan: tujuan yang dibatinkan secara dalam oleh penulisnya, bersifat tersembunyi (monstrasi) dan tujuan yang dinyatakan secara luas, dalam argumen penulis maupun argumen dalam rasionalitas susunan intrinsik karya itu sendiri, tujuan yang ini bersifat terbuka atau disebut demonstratif. "Multatuli" sang penulis *Max Havelaar* berusa-

ha memberikan rangkaian fakta-fakta tentang Lebak dan tanam paksa di Tanah Jawa, yang dipilih, digubah dengan analogi dan balutan narasi fiksi, kemudian dimaknai diberi struktur makna agar mampu menghantarkan siapapun pembacanya memahami apa yang dikehendaki, yang dipikirkan oleh sang penulis, baik yang montsrasi maupun tujuan yang demonstratif.

Secara teoritik, jenis karya fiksi dipantulkan dari dunia fenomena, baik peristiwa sosial maupun peristiwa sensibilia seperti tentang keindahan alam, dan moleknya gadis kembang kampung. Narasi sastra membentuk suatu ruang pemahaman dari komunitas masyarakat tentang struktur, makna maupun aktivitas yang direproduksir dalam teks. Kondisi sosial budaya, politik, ekspresi dibuat sebagai latar belakang dalam narasi teks sastra dengan pertimbangan-pertimbangan yang dapat membawa kepada tujuan sastra. Maka membaca sastra merupakan usaha untuk mencari tujuan, menemukan tujuan dan menghayati tujuan dari perangkaian teks, baik fiksional ataupun rasional. Di dalam rangkaian itu, seberapun banyak narasi alegoris yang digunakan, tetap saja terdapat hal-hal yang tidak fiksional seperti nilai dan pesan yang dimontrasi. Untuk menyusun rangkaian teks dalam rangkaian fiksional, menggubah pengalaman fenomenal real ke arah ekspresi diri tidak berjalan tanpa dasar. Selalu ada sisi epistemologis dalam penggubahan pengalaman aktual, fenomena, ke dalam narasi teks. Mencari penyesuaian narasi yang tepat, meskipun kosakata bersifat imajiner, tetapi semua itu bekerja dalam ruang kadar "rasional" yang bersifat deduktif-induktif dan alegoris.

Eduard Douwes Dekker (EDD), mantan Asisten Residen Lebak menyadari operasi logika rasionalitas dalam sastra, novel yang ditulisnya. Pengetahuannya tentang operasi logika diperlihatkan sepanjang bagian lima hingga bagian delapan yang memuat tentang mekanisme kontradiksi dalam logika. Kontradiksi antara makna general (*genus*) dengan makna khusus (*species*), antara harapan sosial dengan realitas sosial. Demikian pula cara EDD menarik simpulan-simpulan atas pilihan narasi yang disajikan dalam novel untuk kemudian ditarik menjadi konklusi. Tentu saja konklusi itu merupakan bagian dari unsur intrinsik yang dikehendakinya, selaras dengan tujuan yang di-monstrasi atau yang ter-demontrasi itu. Maka sangat boleh jadi bahwa penyusunan *Max Havelaar* oleh Multatuli merupakan *Phantasmagoria* pasca keputusan pemerintah Belanda pada keputusannya saat menjadi Asisten Residen.

Struktur *Phantasmagoria* Max Havelaar

Perangkat epistemologis pertama dalam diri manusia untuk menyusun sebuah karya sastra adalah imajinasi. Aristoteles memandang bahwa pemahaman imajinasi merupakan upaya representasi mental (*phantasma*)

terhadap pemikiran. Maka imajinasi tidaklah bersifat liar, justru sebaliknya, imajinasi sangat berperan penting sebagai penghubung antara sensasi (sensibilia) dan rasio (operasi logika). Sensibilia (penginderaan) memberikan sumbangan pengalaman aktual, empirik pada EDD tentang alam Jawa, kondisi geografis Lebak dan halaman rumah dinasnya di Rangkas yang dikepung alang-alang dan ular. Kumpulan sensibilia yang empirik itu berubah menjadi alam imaji tentang Jawa-Lebak dalam narasi Max Havelaar. Semua imaji serta gambaran mental yang dimiliki, didapatkan dari pengalaman melalui sensasi (sensibilia-perceptual) yang dibawa kepada rasio melalui imajinasi maka imajinasi dan sensasi sama saja

Proses mengimajinasikan *Max Havelaar* merupakan proses mental membentuk gambaran dari fakta-fakta empirik semasa menjadi Assisten Residen dan pengalaman perceptual lainnya semasa di Hindia-Belanda. Kehadiran *Max Havelaar* dan dilema yang dihadapinya tidak nampak secara visual (tampak oleh mata), tidak pula bersifat perceptual tetapi pembaca di Belanda bisa "melihat" apa yang terjadi dengan masyarakat Jawa pada umumnya akibat tanam paksa. Yang dipersepsi oleh masyarakat Belanda adalah dunia imajinal Multatuli. Dan persepsi tersebut merupakan proses mental yang hendak diuji kebenarannya dengan cara *korespondensi (kebenaran korespondensi)*: meminta EDD sebagai pembangun dunia imaji *Max Havelaar* menyajikan fakta-fakta di hadapan sidang resmi dewan Hindia Belanda. *Max Havelaar* bukan proses visual-material, tetapi sajian potongan kepingan-kepingan imaji membangun representasi mental (*panthasma*). Oleh karena kedudukannya sebagai panthasma maka pemikiran EDD itulah yang menjadi otentik dan bukan pula *Max Havelaar* yang diposisikan sebagai representasi visual-faktual. Proses visualisasi-faktual tertentu memanglah dapat diimajinasikan, tetapi imajinasi tetap tidak sama dengannya

Istilah imajinasi berawal dari kata imaji, ini kadang dipakai untuk menerjemahkan kata Yunani *eidolon*, sebagaimana dalam Demokritos dan Epikuros yang menyebut kerangka-kerangka yang dikirim oleh obyek-obyek kepada pancaindera kita dalam persepsi. Imaji yang membangun panthasma merupakan daya untuk membentuk gambaran (imaji) yang lebih kompleks atau menghasilkan konsep-konsep mental lebih luas yang tidak secara langsung didapat dari sensasi (penginderaan)". *Panthasma* adalah suatu daya, dan karenanya, *pathasma* itu berkaitan langsung dengan manusia yang memiliki daya tersebut. Dalam membaca ulang *Max Havelaar* yang menjadi *point of view* bukanlah imaji yang diposisikan serupa realitas faktual.

Memang benar bahwa *Max Havelaar* berhasil membangun imajinasi kolektif yang membangkitkan kesadaran baru di Belanda dan di nusantara. Tetapi peran dan posisi *Max Havelaar* yang memperantarai sensasi indera

sensorik (persepsi) tentang Lebak dan dilema kekuasaan yang hadir saat itu disajikan dalam alegori, jagat simbol sastra. Dokumen otentik EDD dan persepsi subjektif EDD memberikan kehadiran secara riil fenomena Lebak era tersebut yang menjadi titik pijak. Sangat boleh jadi membangun dunia imajinal berbeda dengan fakta-fakta saat itu dan dokumen yang sama. Dokumen sama, fakta sama tetapi dunia imajinal yang dibangun secara berbeda, bukan *Max Havelaar* yang lahir, misalnya, bertajuk Raden Adipati Kertanegara yang piawai menerjemahkan kebijakan van Den Bosch di Lebak yang membuatnya lebih dibela. Maka menempatkan dunia imajinal *Max Havelaar* sebagai yang realitas adalah sebuah problema epistemology.

Jika menggunakan perspektif ini, dapat dilihat bagaimana nuansa teleologis "pledoi" berupa panthasma *Max Havelaar* yang dibangun EDD dengan narasi pilihannya sepanjang bagian enam hingga bagian Sembilan, tentang sumpah pegawai pemerintah yang harusnya melindungi pribumi, tentang keramahan, perbedaan sikap Hindia Belanda dan Eropa. Kehadiran *Max Havelaar* dan sejumlah tulisan dengan teleologis yang sama, menghasilkan nilai "kekejaman tanam paksa" sebagai sesuatu yang *commonsensible*. Bagaimanapun juga Proses kreasi EDD dengan menggunakan nama Multatuli yang mempersembahkan *Max Havelaar* merupakan produksi *panthasmagoria* dari "ketiadaan menjadi ada" mensyaratkan pemilihan aksi, pasi relasi atau segala hal yang dibutuhkan untuk mencipta suatu gambaran Lebak, Jawa, Hindia Belanda, kemiskinan, kekejaman dan ketidakadilan yang rasakan rakyat petani saat itu. Kepingan gambaran-gambaran ini tidak hanya berhubungan dengan fakta real, tetapi berhubungan pula dengan kisah-kisah yang belum tentu ada seperti Droogstoppel, Stern atau orang Yunani yang ditinju di kios. Bagian-bagian yang belum tentu ada (imajinal-ekspresi subjektif) masih ada dalam dunia imajinasi penulis yang membaur dengan fenomena sosial, pengalaman, sensibilia EDD dalam Max Havelaar.

Membaca *Max Havelaar* tentu saja perlu menggunakan imajinasi, sekalipun Multatuli meyakinkan pembaca dengan kemampuan logikanya dalam sajian *dilema* (misalnya penuturan tentang "keramahan", "kepantasan", "panggilan madam/nyonya" yang selalu disoal oleh Max, tentang ketamakan dan kepemimpinan di Jawa dan sebagainya), sajian *ideogenesis* (lihat misalnya sajian Multatuli tentang "Janggut biru", "Firaun" dan kisah-kisah dalam sastra asing yang berlalu lalang dikutip sepanjang bagian 1-5), sajian *generalisasi* (lihat penggambaran tentang orang "Jawa dan kerbau", "atap-pendopo-piadeterre") yang perlu dibaca menggunakan interpretasi imajinal bukan interpretasi deduktif.

Peran imajinasi memainkan peran cukup vital dalam menangkap teleologis "pledoi" *Max Havelaar* yang tersebar dalam kepingan panthasma. Pada literatur ilmiah, imajinasi merupakan tahapan awal untuk proses

”tahu dan pengetahuan”, membangun sistem berpikir secara lebih kompleks tentang bagaimana Multatuli meletakkan dirinya pada konstelasi pemerintah Hindia Belanda dan orang pribumi yang dibelanya. *Max Havelaar* adalah dunia imajinal Multatuli yang menempatkan dirinya sedemikian rupa di dunia real, di hadapan Dewan Hindia Belanda dan kongres International yang meminta pertanggungan jawab atas dunia imajinal Max Havelaar.

Hubungan Induksi Multatuli-Phantasma Max Havelaar

Apa yang disebut sebagai pukulan telak bagi kolonialisme tidak hanya berasal dari tinju Multatuli melalui kepalan *hook* Max Havelaar. Untuk menjelaskan ini, perlu dipilah kepergian panthasma dalam *Max Havelaar*. Kepingan pertama yang memberikan pukulan pada pemerintah Belanda, tentang ketamakan pemimpin pribumi, tentang kekejaman dan dampak sosial, kelaparan, kekejaman yang terjadi di daerah jajahan. Kepingan ini disebut sebagai pukulan telak karena dilancarkan dari dalam sistem administrasi, selaku pejabat, administrator yang semestinya bekerja sama dengan pemimpin lokal menggenjot hasil panen kopi, dan memberikan laporan-laporan yang baik kepada atasan, lengkap dengan peningkatan penghasilan dan produksi kopi yang ditugaskan pada Gubernur Jenderal Hindia Belanda, pada para Residen, para Asisten Residen dan pegawai Eropa lainnya. “Semakin tinggi produksi maka semakin tinggi pula komisi pemimpin lokal” merupakan pengetahuan *commonsensible*, alias bukan barang baru yang baru kali pertama dipersembahkan oleh EDD. Untuk menghasilkan kepingan ini tentu saja diperlukan induksi atas pengalaman *sensibilia* EDD sebagai seorang mantan pejabat pemerintahan.

Kepingan kedua adalah induksi Multatuli dalam menggambarkan Max Havelaar, si Assisten Residen yang baik hati, berprinsip teguh dan lurus. Tidak ada hal buruk yang dimiliki oleh tokoh Max Havelaar selain kesukaannya yang berbicara panjang lebar. Tidak ada induksi tentang bagaimana Assisten Residen juga tidak mempersoalkan kebijakan Staatsblad cultuurstelsel lengkap dengan aturan-aturan juknis lain tentang besaran upah dari setiap pikul kopi, besaran pendapatan, besaran pengeluaran, cara memberikan hukuman dan pernik-pernik sejenisnya dalam administrasi pemerintahan. Untuk melihat ini secara lebih jelas, masyarakat perlu menerawang pada posisi para Assisten Residen dalam hubungannya dengan tanaman kopi di Lebak (dan Jawa pada umumnya) yang jika semakin ditingkatkan produksinya dari situ penguasa pribumi seperti Raden Kertanagara dan menantunya semakin mendapatkan keuntungan. Terhadap kebijakan tanam paksa, sebagai pegawai pemerintah, Max Havelaar hanya harus mematuhi bukan melawan.

Tidak nampak adanya gelagat bahwa Multatuli memberikan perla-

wanan pada tanam paksa, memperlonggar kebijakan kerja di lahan pemerintah. Perlawanan yang diberikan adalah pukulan telak yang pertama itu, sebagai administrator pemerintah Belanda melaporkan Bupati yang semestinya bermitra sebagai "kakak-adik". Ia melaksanakan kewajiban sesuai sumpahnya.

> "Ketika seorang Eropa dipercaya untuk memegang kekuasaan di pedalaman Jawa, dia diberitahu dengan jelas bahwa salah satu kewajiban pertamanya adalah mencegah penduduk agar tidak terlalu merendahkan diri, melindungi mereka dari ketamakan pemimpin mereka" (hlm. 108)"

Akibat tindakannya itu pertentangan dan heroisme melahirkan dilema Assisten Residen, "sumpah untuk melindungi masyarakat dari ketamakan para pemimpin lokal" tetapi dirinya selaku pegawai pemerintah Belanda tidak mendapatkan perlindungan dari pemerintah yang telah menerima sumpahnya. Tindakannya itu dilakukan oleh Havelaar yang meminta keadilan ditegakkan bagi perilaku tamak, tidak adil Raden Kertanegara dan menantunya. Lawan Max Havelaar adalah pribumi yang tamak, penguasa lokal yang sewenang-wenang. Dari ulasan ini pun terkandung suatu kekeliruan episteme yakni menempatkan panthasma Havelaar sebagai sosok real EDD. Inilah salah satu potongan yang menunjukkan betapa Max Havelaar itu serupa "pledoi" yang dipenuhi panthasma EDD.

Untuk mencari heroisme, pada kepingan yang lain, tidak diketemukan sikap dan ulasan Multatuli yang khas ketika serdadu Belanda yang telengas menyudahi hidup Adinda dan Saidjah. Penerjemah *Max Havelaar* menggunakan kata "pemberontak" untuk menyebut rombongan ayah Adinda yang pindah ke Lampung dan melakukan perlawanan. Bukankah dalam realitas dan fakta sosial kala itu, pertempuran terhadap Belanda yang dilancarkan penduduk lokal pasti diketemukan sebagai fenomena. Peristiwa-peristiwa semacam itu diinduksi "sebagai hal biasa" Bukankah sosok militer seperti tokoh Verbrugge tetap diceritakan dengan hal yang "baik".

Kepingan lain dapat dilihat semenjak bagian empat belas hingga bagian delapan belas, terdapat sudut pandang bagaimana Multatuli meletakkan pribumi dengan frasa "pemberontak" dan orang yang memang layak untuk diperintah karena kebiasaan orang Jawa tunduk, bentuk-bentuk bangunan "terbelakang" berbaur dengan hewan peliharaan (Lihat frasa kepantasan yang kerap digunakan pada bagian awal *Max Havelaar*). Pada bagian enam hingga delapan, nampak pula bagaimana bentuk-bentuk induksi dibangun untuk menunjukkan *gaps* kelas masyarakat Jawa dan masyarakat Eropa lengkap dengan ketinggian bahasa,strata sosial dan ekonomi. Pada bagian awal *Max Havelaar* nampak diperlihatkan bagaimana kemakmuran masyarakat Eropa, keriangan, pesta yang kontras dengan Lebak, pedalaman

Jawa. Deskripsi pada bagian-bagian tersebut meletakkan secara diametral *Max Havelaar* sebagai bagian dari pemerintah Belanda yang memang layak dan absah memerintah di Jawa. Meskipun disebutkan bahwa masyarakat Jawa merupakan rakyat Ratu Belanda yang tidak perlu menyampaikan upeti tahunan, tetapi toh pengaturan tata sosial hingga pertanian diatur secara mutlak oleh Residen, Assisten Residen para Adipati yang mendapatkan gaji dari pemerintah Belanda.

Cara penempatan diri Multatuli sebagai sosok yang "teguh berprinsip" dituangkan gamblang dalam banyak frasa yang menyajikan panthasma berupa sikap-sikap prinsipil seperti ketika "merasa iba usai berduel", "orang yang menembaknya justru diberi perhatian", "tidak mau mempekerjakan orang hukuman untuk membersihkan halaman rumah dinas". Demikian pula cara Multatuli meletakkan Havelaar sebagai komunikator yang baik, memahami sedemikian rupa terhadap Adipati Kertanagara.

Penutup

Tidak dapat dipungkiri bahwa *Max Havelaar* merupakan karya menawan, membaca karya ini akan membawa pembaca ke alam 1800an, apalagi bagi orang yang telah mengenal Jawa (Lebak-Rangkasbitung). Dan tidak dapat dipungkiri pula teleologi dari *Max Havelaar* sebagai sastra yang memberikan *warning system* pada pemerintah Belanda tentang apa yang terjadi di Hindia Belanda. *Max Havelaar* membangun kritik sosial, memberikan gambaran sosiologis tentang Jawa secara umum pada masa tanam paksa. Bersama van Hoevell, Frasen van Der Putte, sejumlah jurnalis di Belanda maupun di luar Belanda saat itu, sampai keberhasilan de Venter yang menginisiasi politik etis sebagai pengakhiran politik cultuurstelsel. Multatuli memberikan perlawanan justru kepada penguasa pribumi lokal yang menyebabkan Tanam Paksa sebagai kebijakan ratu Belanda semakin buruk implementasinya di Lebak. Serama umum, tanam paksa menyebabkan ratusan ribu jiwa melayang di karisidenan-karisidenan di luar Banten. Perlu ditegaskan dari ulasan-ulasan di atas tentang ketidaktepatan epistemologi akibat penempatan Max Havelaar sebagai rangkaian dari berbagai potongan fakta real yang disajikan secara sastrawi.

Max Havelaar adalah kumpulan keping panthasma yang disusun berdasarkan mekanisme induksi, dibalut dengan pola-pola logika, sehingga berhasil mengarahkan pembaca kepada kondisi "lalai" untuk memisahkan yang real dan yang imajinal. Kajian terhadap *Max Havelaar* dengan mudah diketemukan seolah sebagai catatan jurnal EDD ketika menjabat sebagai Asisten Residen di Banten. Rafless dari Inggris menunjukkan hal yang sama dengan membuat jurnal tentang Hindia Belanda dan memublikasikan sebagai suatu karya yang tidak berbaur dengan dunia imajinal. Multatuli

adalah tokoh yang berjasa bagi Lebak pada saat itu dan memberikan arti tersendiri. Keberaniannya untuk melawan praktik kesewenang-wenangan dari pemimpin pribumi (perlu digaris bawahi, kesewenangan dari pemimpin Pribumi dan bukan dari masyarakat Belanda sendiri), patut diapresiasi hingga lintas zaman. Namun yang menarik adalah tidak menempatkan posisi *Max Havelaar* sebagai dunia non imajinal agar kajian-kajian terhadap Multatuli dan perannya saat itu semakin jernih dan masyarakat luas tidak tersesat secara epistemologis.

Catatan Akhir

1. Lihat dalam Austin, bahwa sastra menyuguhkan kehidupan tersendiri, suatu kenyataan sosial, menduplikasi alam, atau mencerminkan dunia subjektif manusia. Sastra membuat fungsi sosial tertentu, sehingga tidak sepenuhnya bersifat pribadi-ekspresif. Di dalamnya kerap kali terdapat problema nilai, tradisi, simbol, mitos bahkan konvensi-konvensi tertentu. Selengkapnya simak di Warren Austin. 1989. *Teori Kesusastraan*. Jakarta: Gramedia, hlm 109.
2. Perlu diingat pula bahwa penggunaan nama pena Multatuli merupakan operasi demontrasi-montrasi. EDD mendemontrasikan bahwa *Max Havelaar* adalah buah karya sastra, sekaligus me-montrasi peristiwa yang menimpa dirinya sebagai "pegawai" yang tidak disupport oleh Institusi negerinya lalu dituangkan dalam sastra.
3. Hudjolly, 2011. *Imagologi Strategi Rekayasa Teks*. Yogyakarta: Arruz Media, hlm 25
4. Tedjoworo, 2001. *Imaji dan Imajinasi*. Yogyakarta: Kanisius. hlm 33.
5. Lorens Bagus, 2002. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia hlm.316
6. Dapat dilihat bahwa selain EDD terdapat pula tokoh lain Baron van Hoevell yang memberik kritik tajam pada praktik tanam paksa Insulinde. Ada pula Frasen van Der Putte yang menulis "Zucker Contracten" dan mengisahkan kekejaman tanam paksa.
7. Kata problem epistemologi digunakan untuk menghaluskan kata yang lebih tepat yakni "sesat epistemologis". Karena menempatkan dunia imajinal dalam spektrum kedudukan "dunia real". Meskipun dalam kajian sastra secara luas memungkinkan dikaji dari segi-segi sosiologi yang termontrasi di dalam teks. Tetapi kedudukan Max Havelaar tidak boleh dilupakan sebagai panthasmagoria
8. Tanam paksa merupakan kebijakan resmi dari pemerintah kerajaan dengan nama Sistem Kultivasi, (*cultuurestelsel*) dengan penetapan S*taatsblad* pada 1834 No. 22 dengan tujuan menjadikan Jawa sebagai penghasil produk agrarian terbesar, tetapi ketika diimplementasikan berubah menjadi petaka bagi masyarakat Hindia Belanda.
9. Pertentangan dua persepsi pengetahuan yang memiliki derajat sama
10. Kemampuan mengerti yang bukan sekadar kemampuan metarial tetapi kesatuan dari material dan psikis agar mengalami apa yang disebut "kesan"
11. Frasa terkecil yang mengandung berbagai macam makna yang meliputi banyak subjek. Lihat istilah-istilah ini dalam Poespoprodjo. 2007. *Logika Scientifika*. Bandung: Grafika
12. Imajinasi tidak sama dengan fantasi, sebab fantasi berarti, sebagai kemampuan membayangkan dengan produknya bernama khayalan atau ilusi. Imajinasi disebutkan oleh Richard Kearney sebagai orang tua bagi bahasa, imajinasi mendahului realitas yang hendak direpresentasikan dan realitas dapat dikatakan sebagai pantulan imajinasi. Bahasa dan imajinasi merupakan sisi koin yang tidak bisa saling menegasikan. Lihat dalam Tedjoworo, 2001:17

13. Induksi merupakan pemikiran yang mengambil simpulan lewat kejadian khusus yang satu kepada kajadian khusus yang lainnya dan menyimpulkan bahwa dalam kebenaran dalam kejadian itu akan berlaku pula sebagai kebenaran pada kejadian yang lain. Selengkapnya Poespoprodjo. 2007. *Logika*..hlm 242
14. Kosakata ini menunjukkan positioning dan pengetahuan EDD terhadap peristiwa di Lampung yang dipersepsinya sebagai gangguan bagi kelangsungan pemerintahan Belanda.

Daftar Pustaka

Hudjolly, 2011. *Imagologi Strategi Rekayasa Teks.* Yogyakarta: Arruz Media
Lorens Bagus, 2002. *Kamus Filsafat.* Jakarta: Gramedia
Poespoprodjo. 2007. *Logika Scientifika.* Bandung: Grafika
Tedjoworo, 2001. *Imaji dan Imajinasi.* Yogyakarta: Kanisius.
Warren Austin. 1989. *Teori Kesusastraan.* Jakarta: Gramedia
S*taatsblad* Tahun 1834 No. 22

Legasi Baru Multatuli: dari Sastrawan menjadi Ikon Pariwisata Pascakolonial

I Nyoman Darma Putra
Fakultas Ilmu Budaya,
Universitas Udayana

Pengantar

Nama Multatuli sangat terkenal dalam sejarah kolonial dan sejarah sastra di Indonesia. Popularitas itu tidak pernah menyurut, bahkan semakin populer terutama dengan didirikannya Museum Multatuli di Lebak Banten pada 2018. Museum Multatuli tidak saja menjadi sumber bagi pengunjung untuk mendapatkan informasi tentang sejarah yang dipamerkan di museum, tetapi juga menambah daya tarik Kota Rangkasbitung, Lebak, Banten, sebagai daya tarik wisata. Inilah legasi baru Multatuli, setelah novel monumentalnya *Max Havelaar* (1860). Multatuli mungkin tak pernah membayangkan bahwa nama dan spiritnya diabadikan ke dalam museum, selang hampir dua abad kemudian. Museum Multatuli hadir untuk mengartikulasikan spirit antikolonialisme yang menjadi spirit Multatuli yang pernah menjadi asisten residen di Rangkasbitung, Lebak.

Pendirian Museum Multatuli di Rangkasbitung, Kabupaten Lebak, Provinsi Banten, bisa dilihat sebagai paradoks, ka-

rena di Indonesia, kelaziman pendirian museum diarahkan untuk nama-nama tokoh penjuang kemerdekaan bangsa, bukan untuk tokoh orang asing, apalagi dari kubu kolonial. Kehadiran museum ini juga pradoksal jika dilihat dari sosok Multatuli sebagai sastrawan karena sampai sekarang tidak ada satu pun sastrawan Indonesia yang namanya mendapat penghormatan didirikan museum atau diabadikan sebagai nama museum. Di Sidoarjo Jawa Timur, ada Museum Empu Tantular, nama sastrawan besar pencipta *Kakawin Sutasoma* pada abad ke-14. Namun, berbeda dengan Museum Multatuli yang sepenuhnya berkaitan dengan sang tokoh, Museum Empu Tantular adalah museum sejarah dengan pajangan berbagai artefak seperti telepon meja, sepeda, dan foto-foto. Koleksi yang berkaitan dengan Sang Empu adalah penyimpanan naskah dan aktivitas diskusi sesekali membahas *Sutasoma* (Komunikasi dengan Prof. Djoko Saryono, 11-08-2019).

Di Singaraja, Bali Utara, ada Museum Gedong Kirtya, yang didirikan 2 Juni 1928 dan dibuka untuk umum 14 September 1928 (Wikipedia 2019a). Museum yang semula bernama "Kirtya Liefrinck van der Tuuk", dirintis berdua oleh ahli bahasa dan sastra Frederik Albert *Liefrinck* dan Hendrik Neubronner *van der Tuuk. Nama Kirtya yang berarti 'usaha' diberikan oleh* I Gusti Putu Djelantik, *Raja Buleleng saat itu. Museum Gedong Kirtya awalnya adalah perpustakaan yang menyimpan buku, majalah/ jurnal terbitan Belanda, serta lontar-lontar Bali. Nama van Der Tuuk yang sangat populer di kalangan sarjana bahasa dan budaya sebagai penyusun kamus tri bahasa Kawi-Bali-Belanda belakangan hilang dari nama museum, mungkin karena terlalu asing bagi awam dan terlalu panjang jika dipertahankan sebagai nama museum. Yang jelas kini, Museum Gedong Kirtya seluas 300 meter persegi itu sudah diperkenalkan sebagai daya tarik wisata heritage di Singaraja. Turis yang berkunjung ke sana tidak banyak. Di sana mereka bisa melihat lontar, koleksi buku kuna dari zaman Belanda, majalah baik asli maupoun fotokopinya. Tidak banyak kunjungan wisatawan ke museum ini karena tidak tertata seperti wajarnya museum.*

Tulisan ini membahas kehadiran Museum Multatuli di Lebak sebagai ikon pariwisata pascakolonial. Walaupun tujuan utama pembangunannya bukan untuk mengkultuskan Multatuli tetapi mengartikulasikan gerakan antikolonialisme, adalah keniscayaan bahwa museum ini, seperti halnya museum-museum lainnya di mana pun, Museum Multatuli ini pun menjadi daya tarik wisata. Data atas kajian ini dikumpulkan dengan metode *netnografi* yaitu etnografi secara *online*, teknik pengumpulan data dengan mencari bahan di internet. Metode ini diperkenalkan oleh Robert Kozinets, dengan mengadaptasi cara-cara etnografi lapangan untuk riset di Internet (Kozinets, 1997; Mkono, 2012). Dalam kajian ini, data internet dimaksud berupa artikel di blog, video di Youtube, laman TripAdvisor, dan juga berita *online* dari media massa konvensional. Sejak Museum Multatuli

Rangkasbitung mulai dibangun sampai selesai pembangunannya dan dibuka sebagai museum, ada banyak data tentangnya di internet. Data yang terkumpul dianalisis untuk mendapatkan pandangan masyarakat dan pengampu kepentingan lainnya (*stakeholders*) tentang kehadiran Museum Multatuli.

Kerangka Konseptual "Literary Tourism"

Museum Multatuli bersifat multidimensional. Di satu sisi, dia merupakan museum sejarah anti atau pascakolonial, sejarah sosok Multatuli sebagai aparat kolonial dan sastrawan, di sisi lain, Museum Multatuli sebagai daya tarik wisata. Tidak ada satu destinasi wisata pun yang tidak menonjolkan museum yang dimiliki sebagai daya tarik wisata. Sehubungan dengan itulah, kehadiran Museum Multatuli dibahas dengan *literary tourism*, pendekatan yang membahas kegiatan wisata yang berkaitan dengan kunjungan ke tempat yang berkaitan dengan sastrawan dan karyanya (Watson ed. 2009:2). Watson dalam bukunya *The Literary Tourist Readers and Places in Romantic & Victorian Britain* (2006:5), menyampaikan bahwa literary tourism meliputi praktis "*to visit the graves, the birthplaces and the carefully preserved homes of dead poets and men of letters*" (mengunjungi kuburan, tempat lahir dan ke rumah yang terawat dan dilestarikan dengan baik milik penyair dan sastrawan yang sudah meninggal).

Sastra pariwisata seperti halnya bentuk tulisan kreatif *travel writing* sudah lama berkembang dalam dunia sastra Barat, seperti tulisan-tulisan *travel writing* atau *travelogue*, tetapi pendekatan *literary tourism* merupakan hal yang relatif baru. Kajian sastra pariwisata menjadi pendekatan gabungan antara sastra dan pariwisata. Herbert melakukan beberapa kajian tentang sastra pariwisata dari sudut pandang pariwisata, seperti bisa disimak dalam artikelnya "Artistic and literary places in France as tourist attractions" (1996) dan "Literary Places, Tourism and The Heritage Experience" (2001). Dalam kedua tulisannya, Herbert menunjukkan tempat-tempat yang berkaitan dengan sastrawan dan pelukis sebagai daya tarik wisata. Kaitan antara sastra dan pariwisata dibahas Yu dan Xu (2016) dalam tulisannya mengenai fungsi puisi Cina kuna dalam pariwisata Cina dewasa ini. Ilustrasi yang diberikan oleh Yu dan Xu adalah bagaimana teks puisi dan lukisan penyairnya dilukiskan ke dalam mural, dipasang di rumah yang dulu milik seorang penyair, dan ternyata memikat wisatawan. Kajian-kajian ini merupakan kajian pariwisata yang menjadikan sastra sebagai data dan diterbitkan dalam jurnal kepariwisataan yaitu *Tourism Management* dan *Annal Tourism Research.* Contoh kebalikannya adalah Melton (2002) yang melakukan kajian sastra pariwisata dengan fokus sastra di depan sedangkan pariwisata di latar belakang, seperti terlihat pada

kajiannya pada *travel writing* Mark Twain, pengarang Amerika dari abad ke-19. Contoh lain adalah Teeuw (1987) yang mengkaji naskah *Bhujangga Manik* (1500) yang memfokuskan bahasan pada kisah perjalanan Sang Pujangga dari Jawa Barat menuju Bali. Kajian sastra pariwisata (*literary tourism*) belum menarik minat para peneliti sastra dan peneliti pariwisata di Indonesia, padahal karya sastra yang potensial untuk itu banyak sekali.

Dalam tulisannya "'Literary Tourism': Literary Tourism: Kajian Sastra dengan Pendekatan Pariwisata" (2019) membedakan empat fokus kajian sastra pariwisata. Keempat fokus itu adalah (i) kajian sastra yang bertema kepariwisataan, (ii) kajian atas peninggalan sastrawan dan tempat-tempat sastra (*literary places*) yang menjadi daya tarik wisata; (iii) kajian aktivitas sastra seperti festival yang menjadi daya tarik wisata; dan (iv) kajian sastra yang dialihwahanakan ke dalam bentuk lain seperti film dan menjadi saran promosi pariwisata. Kajian sastra pariwisata bisa merupakan kombinasi dari keempat kemungkinan tersebut, misalnya sosok sastrawan yang rumahnya dijadikan museum, seperti halnya rumah sastarawan Dostoevsky di Rusia atau Robert Burns di Dumfries, Glasgow, UK, atau rumah kelahiran pianist *Beethoven* di Bonn, Jerman (Putra 2019; Arcana 2016).

Museum Multatuli di Lebak bisa dikaji dengan *literary tourism* karena memenuhi dua kriteria. Pertama, museum ini dibangun di daerah tempat pengarang Multatuli pernah bekerja, serta dalam buku yang ditulisnya yaitu *Max Havelaar*, tertulis tempat-tempat yang ada di Lebak dan sekitarnya. Dengan kata lain, museum ini merupakan *literary places* dari teks sastra *Max Havelaar* karya sastrawan Multatuli. Kedua, Museum Multatuli sejak berdiri sudah diniatkan sebagai daya tarik wisata, sehingga wisatawan yang berkunjung ke sana tidak saja mendapatkan informasi sejarah biasa tetapi sejarah khusus tentang sastra. Bagaimanapun, Multatuli adalah nama besar dalam dunia sastra Hindia Belanda. Karyanya *Max Havelaar* menciptakan trend baru dalam sastra Hindia Belanda yang semula banyak fokus pada kehidupan orang Belanda di negeri jajahan, beralih kepada eksplorasi atas kehidupan tertindas masyarakat terjajah. Sastrawan seperti Roorda Von Eysinga atau Eduard du Perron meneruskan spirit Multatuli dengan memberikan simpati pada pribumi yang tereksploitasi pada zaman penjajahan (Limanta dan Wiranda 2004: 72). Sastrawan Indonesia seperti penyair W.S. Rendra menulis kumpulan puisi *Orang-orang Rangkasbitung* (1993), sebagai bukti lain bahwa *Max Havelaar* memberikan pengaruh pada sejarah sastra di Indonesia. Di luar dunia sastra, pengaruh Multatuli juga tercermin dalam pemikiran tokoh-tokoh Indonesia seperti Raden Ajeng Kartini dan Presiden Sukarno. Foto-foto mereka dipajang dalam Museum Multatuli di Lebak.

Museum Multatuli: Profil dan Ikon Museum Pascakolonial

Ada dua Museum Multatuli sehingga bisa disebutkan sebagai museum kembar, hanya saja tahun dan tempat lahirnya berbeda. Satu di Amsterdam lahir terlebih dahulu yaitu pada 1957, dan satu lagi di Lebak Banten lahir 2018. Kehadiran dua museum ini bisa dikatakan perwujudan dan pelestarian spirit sejarah antikolonialisme di Indonesia khususnya dalam konteks penjajahan Belanda.

Berikut adalah uraian sepintas profil dan kehadiran masing-masing museum. Uraian dilanjutkan dengan kajian perbedaan dan persamaannya sebagai ikon pariwisata pascakolonial.

Museum Multatuli di Amsterdam

Museum Multatuli dibangun pada 1957 di jalan Korsjespoortsteeg 20, jaraknya 5 menit jalan kaki dari pusat kota Amsterdam. Gagasan pendirian Museum Multatuli di Amsterdam berawal dari 1910 ketika untuk pertama kalinya dibentuk *the Society to Memorise Multatuli* atau Masyarakat untuk Mengenang Multatuli (Amsterdam.Info 2019).

Tujuan awal pembentukan Masyarakat Multatuli adalah untuk mengoleksi naskah-naskah dan artefak yang berkaitan dengan Multatuli. Naskah-naskah yang dimaksud bukan saja manuskrip yang pernah ditulis oleh Multatuli, tetapi juga naskah-naskah yang ditulis orang lain tentang sosok dan pemikiran Multatuli. Artefak yang berkaitan dengan kehidupan sang tokoh misalnya furnitur, lukisan, dan memorabilia (Foto 1). Berhubung belum ada tempat, Masyarakat Multatuli memutuskan untuk menyimpan naskah dan artefak yang berkaitan dengan Multatuli itu di University Library of Amsterdam (Perpustakaan Universitas Amsterdam). Empat dekade kemudian, tepatnya pada 1957, Museum Multatuli. Sebagian besar artefak mulai dipindahkan ke museum yang baru didirikan, sementara itu, sambil menunggu proses, naskah-naskah tetap tersimpan di perpustakaan Universitas Amsterdam.



Foto 1. Museum Multatuli di Amsterdam, Belanda, dengan beberapa artefak di dalamnya termasuk tulisan tangan dan sofa merah tempat Multatuli menghembuskan nafas terakhir (Foto-foto Darma Putra, Juli 2019.

Museum ini didirikan di rumah kelahiran Multatuli yang dihuninya sampai dia berusia tiga tahun (Kees van Bueren, Amsterdam, wawancara 19/07/2019). Menurut Kees, rumah kelahiran Multatuli itu dulunya sudah pernah berpindah tangan, namun pemilik terakhirnya menyumbangkan rumah itu untuk Masyarakat Multatuli yang kemudian dijadikan museum. Rumah loteng khas Belanda yang berlantai empat itu, hanya satu lantai yang dihuni oleh keluarga Multatuli. Kini tiga dari empat lantai itu dipakai museum: Lantai I, paling bawah untuk buku-buku dan arsip; Lantai II adalah lantai utama berisi patung Multatuli dan beberapa buku, peta, dan infografis perjalanan hidup dan karya Multatuli. Lantai IV berisi beberapa furnitur tempat naskah tulisan tangan Multatuli dan memorabilia lainnya terpajang. Meski demikian, ada 5000 lebih manuskrip yang tersimpan di koleksi spesial di perpustakaan Universitas Amsterdam (Wikipedia 2019b).

Di Amsterdam terdapat sekitar 74 museum, termasuk Museum Multatuli. Museum terkenal dunia yang terdapat di Amsterdam seperti museum seni lukis maestro Van Gough, Troppen Museum, dan Rijk Museum. Ada juga museum yang 'aneh' yang memikat kunjungan para turis yang lalu-lalang di ibu kota Belanda, seperti 'Sex Museum'. Museum Multatuli termasuk museum sejarah atau museum tokoh (penulis/ sastrawan). Sebagai museum khusus, pengunjungnya pun agak khusus dan sangat sedikit, mungkin 5-10 orang per hari. Sebuah data menunjukkan bahwa pada 2013 kunjungan ke Museum Multatuli mencapai 1176, berarti rata-rata 98 orang per bulan, atau 3 orang per hari. Menurut Kees, pengunjung Museum Multatuli Amsterdam berasal dari berbagai negara, termasuk Indonesia, dan mereka memiliki minat khusus untuk mengenal sosok Multatuli sebagai penulis dan pemikir

yang antikolonial. Nama-nama mereka tertulis di buku tamu yang tersedia di Lantai II, di depan sebuah patung Multatuli.

Museum Multatuli yang disulap dari rumah tinggal khas Belanda terasa relatif sempit sehingga tidak mampu menampung. Ketika penulis berkunjung ke tempat itu Jumat, 19 Juli 2019, pengunjungnya hanya kami berdua, tidak ada yang lain. Kami menghabiskan waktu sekitar dua jam di Museum Multatuli untuk berwawancara dan melihat-lihat ke semua lantai, belum ada satu pun pengunjung yang datang. Museum ini buka selama enam hari, Selasa (10.00—17.00) dan Rabu—Minggu (12.00—17.00). Senin dan libur umum museum tidak buka. Museum yang nirlaba ini dijaga oleh volunter, seperti Kees, yang sebelumnya adalah seorang guru yang mengajar sastra Belanda. Ketika masih aktif mengajar, Keese menggunakan novel Multatuli sebagai bahan pelajaran, setelah pensiun, dia ingin menyumbangkan pengetahuannya untuk Masyarakat Multatuli, dengan menjadi volunter sebanyak dua kali seminggu. Tiket masuk ke museum ini *free*, tetapi untuk pengunjung khusus yang ingin mendapatkan penjelasan tentang isi museum membayar 3,50 Euro untuk minimal lima orang pengunjung.

Sesudah kunjungan ke museum, peminat bisa melihat patung Multatuli ukuran besar yang dipajang di ruang terbuka, dekat kafe dan kanal, sekitar 350 meter dari Museum. Di tempat ini, patung Multatuli setinggi 3 meter (termasuk kerangka dasar) yang bertuliskan 'Multatuli' di depan sementara di belakang berisi informasi penunjuk arah ke Museum Multatuli, tiga menit dari sana. Orang yang ingin tahu lebih banyak mengenai pemikiran dan ketokohan Multatuli, bisa berkunjung ke museumnya.

Selain dipromosikan di web informasi Amsterdam, Museum Multatuli ini juga memiliki web tersendiri yang informasinya rada minim dan berisi video pendek tentang sang tokoh. Informasia penting tentang sosok Multatuli atau Eduard Douwes Dekker tertulis demikian:

> *Eduard Douwes Dekker was born on 2 March 1820 on the top floor of a small house in the Amsterdam Korsjespoortsteeg. A boy of simple descent who transcended his environment. With the novel "Max Havelaar", he was immediately famous. Max Havelaar is a critical essay about the Dutch colonial rule in what is now Indonesia. It can be compared to Uncle Tom's cabin by Harriet Beecher Stowe (http://www.multatuli-museum.nl/home).*
>
> Artinya
> Eduard Douwes Dekker lahir pada 2 Maret 1820 di lantai atas sebuah rumah kecil di Amsterdam Korsjespoortsteeg. Seorang bocah lelaki sederhana yang melampaui lingkungannya. Dengan novel Max Havelaar, ia langsung terkenal. *Max Havelaar* adalah esai kritis tentang pemerintahan kolonial Belanda di tempat yang sekarang Indonesia. Ini dapat dibandingkan dengan kabin Paman Tom oleh Harriet Beecher Stowe.

Tidak ada penjelasan lebih lanjut, namun bisa ditafsirkan bahwa penyandingan novel/ esai *Max Havelaar* karya Multatuli dengan *Uncle*

Tom's Cabin (1952) oleh Harriet Beecher Stowe menunjukkan maksud untuk menyejajarkan Multatuli dengan penulis Amerika yang karyanya berkontribusi untuk mengangkat masalah-masalah perbudakan di Amerika. Karya Multatuli terbukti mengubah kebijakan kolonial dan juga akhirnya kolonialisme secara lebih luas di Indonesia, seperti pengurangan tanam paksa dan pengenalan politik etis (balas budi). Dalam web ini juga diinformasikan rencana peringatan 200 tahun Multatuli, yang lahir 1820, diisi dengan berbagai kegiatan untuk mengharumkan nama Multatuli.

Museum Multatuli di Lebak Banten

Museum Multatuli di Lebak Banten diresmikan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan yang diwakili oleh Dirjen Kebudayaan, Dr. Hilmar Farid, Minggu, 11 Februari 2018. Dirjen Hilmar Farid dalam sambutannya seperti dikutip media *online* menyampaikan bahwa "Sosok Multatuli punya peran khusus. Dia orang Belanda mengkritik sistem kolonial, karyanya memiliki dampak besar" (Detik.com 2018). Dalam peresmian itu, hadir Bupati Lebak Iti Octavia Jayabaya, dan Ketua Umum Partai Kebangkitan Bangsa Muhaimin Iskandar. Fakta bahwa peresmian sebuah museum di kabupaten diresmikan oleh pejabat kementerian dan dihadiri oleh pimpinan partai besar menunjukkan bahwa Museum Multatuli memiliki arti dan nilai penting.

Gedung Museum Multatuli dibangun di atas lahan seluas 1843 meter [info lain terpaut sedikit menyebutkan 2020 meter persegi] dengan dana Rp 16 miliar. Gedung yang juga disebut dengan 'Rumah Max Havelaar' selesai dibangun Desember 2016, bagian dari peringatan hari jadi Lebak, 2 Desember (Mansyur 2018). Walaupun gedung sudah selesai dibangun, artefak yang berkaitan langsung dengan Multatuli belum siap. Jalan ke luarnya adalah Pemkab Lebak bekerja sama dengan Masyarakat Multatuli di Belanda untuk menduplikasi sejumlah dokumen terkait Multatuli di Amsterdam. Bupati Lebak Iti Octavia Jayabaya bersama Bonnie Triyana sejarawan sekaligus inisiator Museum Multatuli datang ke Amsterdam untuk mendapat sejumlah artefak untuk mengisi Museum di Rangkasbitung (BBC Magazine – detikNews 2016). Perjalanan berhasil, mereka mendapat izin untuk menduplikasi naskah dan artefak, serta mendapat sebiji tegel rumah Multatuli ketika di Lebak abad ke-19 lalu. Tegel itu 'diselamatkan' oleh turis Belanda sebelum rumah Multatuli di Lebak dibongkar. Ada dua tegel, yaitu satu putih dan satu hitam. Tegel hitam disimpan di Amsterdam, tegel warna putih dibawa ke Lebak menjadi salah satu koleksi otentik Museum Multatuli di Lebak.



Foto 2. Museum Multatuli di Rangkasbitung, Lebak, Banten, mulai dari tampak depan, koleksi dan aktivitas pengunjung (Foto-foto Niduparas Erlang)

Khawatir akan kritik bahwa pendirian museum ini untuk mengingatkan kekelaman sejarah kolonialisme, Bonnie Triyana yang mengatakan bahwa tempat ini bisa digunakan untuk belajar sejarah. Sejarah, katanya, tidak saja dapat dipelajari di ruang kelas, tetapi juga di ruang publik (Detik.Com 2018). Pemberitaan media *online* menyebutkan bahwa Museum Multatuli adalah untuk "mengenang tokoh Belanda penolak kolonialisme tersebut menampilkan sejarah kolonialisme dan antikolonialisme dari berbagai sisi" (Adikurnia 2018). Berkali-kali ditegaskan bahwa museum ini bukan untuk mengkultuskan Multatuli, tetapi untuk mengungkapkan gerakan antikolonialisme di Indonesia.

Walaupun disebut Museum Multatuli, museum ini disiapkan sebagai museum tentang gerakan antikolonialisme -sejak persinggungan awal berbagai wilayah di Nusantara di abad 14 dengan Belanda, Portugis, Spanyol hingga berdirinya Republik Indonesia (BBC Magazine - detikNews 2016).

Berita-berita sebelum dan sesudah peresmian dengan amat positif mempromosikan museum khsususya mengenai berbagai informasi dan artefak yang bisa dilihat pengunjung. Konten pemberitaan yang berhasil dijaring lewat etnografi menunjukkan bahwa di Museum Multatuli, pengunjung bisa menyimak informasi sejarah, pengetahuan, artefak, buku-buku, foto, *podcast*, multimedia, dan gambar. Informasi itu dikutip *Kompas Travel* bersumber dari keterangan Kepala Museum Multatuli Ubaidilah Muchtar. Selain itu, dijelaskan juga fasilitas dan aktivitas yang bisa dimanfaatkan dan diikuti di sana seperti seminar, lokakarya, pemutaran film, bedah buku, dan kegiatan kreatif lainnya (Adikurnia 2018).

Kehadiran Museum Multatuli diikuti dengan kegiatan seni yang penting dan terkait, yaitu Festival Seni Multatuli (FSM) yang dirancang setiap tahun. Pemerintah Lebak sudah menandatangani MoU dengan Kementerian Pendidikan dan kebudayaan untuk pelaksanaan FSM paling tidak hingga 2020, di mana pada 2020 akan dirangkai dengan peringatan 200 tahun Multatuli (1820—2020), sama dengan rencana Museum Multatuli Amsterdam merayakan 2020 Tahun Multatuli. Ada syarat yang harus dipenuhi agar MoU bisa dilaksanakan, yaitu (a) terdapat lembaga resmi atau Museum Multatuli; (b) kesiapan Pemkab Lebak; dan (c) tujuan mengangkat pesan baik dalam buku *Max Havelaar*. Museum Multatuli dan Pemkab Banten dapat memenuhi prasyarat tersebut sehingga Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan menetapkan FSM 2018 sebagai salah satu dari sembilan festival di Indonesia untuk didampingi secara profesional (*Kompas*, 10 September 2018).

Berlangsung empat hari, Kamis—Minggu, 6-9 September 2018, FSM 2018 diisi kegiatan seni budaya seperti teater, peluncuran buku, festival kerbau, berkunjung ke bekas rumah dinas Multatuli. Ketika FSM berlangsung, Museum Multatuli dipenuhi pengunjung. Selain itu, pendopo Museum Multatuli sesak oleh para peserta lokakarya mencapai 300 orang dari semula 100 kuota yang disediakan. Sejumlah pengunjung juga hilir mudik di Perpustakaan Saidjah-Adinda di sebelah Museum Multatuli (*Kompas*, 10 September 2018).

Di mata pemerintah lokal, FSM dan Museum Multatuli merupakan daya tarik wisata yang bisa memikat minat orang datang berkunjung. Museum Multatuli sudah masuk dalam daftar daya tarik wisata di daerah ini, seperti tercantum dalam laman Dinas Pariwisata Kabupaten Lebak. Museum Multatuli berada dalam satu daftar dengan daya tarik wisata alun-alun, Perpustakaan Saidjah dan Adinda, dan Taman Hati. Bupati Lebak Iti Octavia Jayabaya menargetkan kunjungan wisatawan ke daerahnya mencapai 1 juta orang pada 2019. Pada 2018 sebelumnya, angka kunjungan mencapai 650 ribu dari target 700 ribu. Ketidakberhasilan mencapai target karena trauma orang berkunjung akibat tsunami Selat Sunda (Kabar Banten 2019). Kehadiran Museum Multatuli dan FSM dijadikan sandaran untuk menambah jumlah wisatawan ke Lebak, baik wisatawan domestik maupun mancanegara, seperti Belanda, Arab Saudi, dan Rusia.

Antara Museum Multatuli di Amsterdam dan Lebak

Terdapat perbedaan dan persamaan antara Museum Multatuli di Amsterdam dan di Lebak Banten. Museum Multatuli di Belanda terletak di ibukota negara, sedangkan Museum Multatuli di Indonesia terletak di ibukota Kabupaten. Karena lokasi itu, Museum Multatuli di Amsterdam tergolong

'kecil' dibandingkan umumnya museum di negeri Kincir Angin itu, sedangkan di Lebak Banten tergolong 'besar'. Ruang yang relatif lebih luas membuat Museum Multatuli Lebak bisa ditata lebih atraktif dibandingkan dengan yang di Amsterdam. Museum Amsterdam adalah di sebuah rumah, tidak mempunyai halaman depan, karena langsung tepian jalan. Museum Multatuli di Lebak memiliki halaman luar yang cukup untuk menempatkan patung Multatuli dan tokoh-tokoh utama dalam novel *Max Havelaar*. Persamaan dan perbedaan kedua museum dengan agak detil dapat disimak dalam tabel.

Tabel 1. Persamaan dan Perbedaan Museum Multatuli di Lebak dan Amsterdam

No	Poin	Museum di Lebak	Museum di Amsterdam
1	Tahun Berdiri	2018	1957
2	Cikal Bakal	2016	1910
3	Pembangunan	Dibangun dengan dana Pemkab Lebak	Gedung museum disumbangkan donatur kepada Masyarakat Multatuli
4	Pengelola	Pemkab Lebak	Masyarakat Multatuli
5	Staff	Pegawai Negeri	Voluntir
6	Tiket	Free	Free
7	Aktivitas	Festival Seni Multatuli tiap tahun sejak 2018	-
8	Respons Pengunjung (Komen Trip Advisor 11/8/2019)	84% menilai *exellence* dan *very good*	80% menilai *exellence* dan *verygood*
9	Pengunjung	Mengisi buku tamu	Mengisi buku tamu.
10	Tipe Pengunjung	Pengunjung minat khusus	Pengunjung minat khusus

Sebagai museum minat khusus, terutama bagi mereka yang tertarik pada sejarah atau perjuangan sang tokoh, kedua museum mendapat penilaian dari pengunjung dengan nilai baik, seperti terlihat dari komentar di Trip Advisor. Museum minat khusus, tentu saja pengunjungnya khusus, alias terbatas. Untuk Museum Multatuli di Lebak, sebanyak 84% komen memberikan penilaian *exellence* dan *very good,* sedangkan sisanya 16% *poor* (jelek) sedangkan museum di Amsterdam mendapat 80%, dengan sisanya komen *average* (rata-rata) 17%, dan *poor* 3%.

Satu kutipan komentar berikut kiranya dapat mewakili kesan positif secara kuantitatif di atas. Seorang pengunjung bernama Astrilia L, dari

Jakarta, menulis *review* (komentar) atas kunjungannya ke Museum Multatuli di Lebak, 28 Januari 2019, seperti berikut:

> ***Retracing Mutatuli's Steps in Banten***
> *Small yet informative and modern museum, tells a story about Multatuli during his days in Banten and other things about Rangkasbitung as an old establishment during colonialization period. They hold annual Multatuli festival and music and seminars and tours (Date of experience: January 2019).*
>
> Artinya:
> **Menapak langkah Mutatuli di Banten**
> Museum kecil namun informatif dan modern, bercerita tentang Multatuli selama hari-harinya di Banten dan hal-hal lain tentang Rangkasbitung sebagai bangunan lama selama masa kolonialisasi. Mereka mengadakan festival tahunan Multatuli dan musik dan seminar serta tur (Tanggal pengalaman: Januari 2019)

Hal yang terungkap dalam komentar di atas adalah penilaian positif atas museum yang menyebutkan bahwa museum ini bersifat informatif dan modern yang bercerita masa kolonial. Penulis komen sadar bahwa informasi yang diperoleh dari museum ini adalah sosok Multatuli ketika bertugas di Rangkasbitung. Dia juga menyebutkan tentang aktivitas museum melaksanakan festival secara tahunan. Komentar ini menunjukkan bahwa pesan atau misi pembuatan museum bisa dipahami oleh pengunjung, tanpa merasa adanya pengkultusan Multatuli.

Hal yang sama juga terungkap dalam review pengunjung untuk Museum di Amsterdam. Pengunjung yang menuliskan inisialnya sebagai TJRTravel, dari Rotterdam, The Netherlands, yang menulis komen 15 Desember 2015, sebagai berikut.

> ***Great for the Right Niche of People***
>
> There are lots of grand canal house museums in Amsterdam. But not many showing how the middle class lived. There are only 2 rooms in this museum but has a great curator who is happy to show you around and answer questions. I think this is a must see for fans on Multatuli and his famous book Max Havelaar. It's also interesting for those interested in Indonesia or human rights. It is free, there is a donation jar. There are surprising artifacts, check out the urn (Date of experience: December 2015).
>
> Artinya
> **Sangat cocok untuk orang yang tepat**
> Ada banyak museum rumah kanal besar di Amsterdam. Namun tidak banyak yang menunjukkan bagaimana kelas menengah hidup. Hanya ada 2 kamar di museum ini tetapi memiliki kurator hebat yang dengan senang hati mengajak Anda berkeliling dan menjawab pertanyaan. Saya pikir ini adalah harus dilihat untuk para penggemar di Multatuli dan bukunya yang terkenal *Max Havelaar*. Ini juga menarik bagi mereka yang tertarik dengan Indonesia atau hak asasi manusia. Gratis, ada toples sumbangan. Ada artefak yang mengejutkan, lihat guci (Tanggal pengalaman: Desember 2015).

Komentar di atas memberikan kesan positif terhadap museum dan memuji kurator dan penjaga museum yang siap berbagi informasi kepada pengunjung. Sarannya untuk melihat guci, kiranya mengacu pada dua guci yang masing-masing dulu pernah menjadi penyimpan abu Multatuli dan istri keduanya. Judul komen ini memberikan saran yang kuat dengan kata 'sangat cocok untuk orang yang tepat'. Komentar ini pun menunjukkan bahwa misi pendirian museum ini dapat dipahami masyarakat.

Hadirnya kedua museum di laman TripAdvisor (laman untuk promosi kepariwisataan dengan konten diunggah pengguna, khususnya untuk review/ komen) menunjukkan bahwa mereka menjadi bagian dari dunia pariwisata. Komentar di atas memiliki makna bahwa Museum Multatuli di Lebak digunakan untuk menyampaikan informasi mengenai 'kolonialisasi', sedangkan komentar untuk Museum Multatuli Amsterdam sikap antikolonial dibungkus dengan istilah yang lebih umum yaitu *human right* ('hak asasi'). Kesannya di Amsterdam, Multatuli ditampilkan sebagai sosok pejuang 'human right', sedangkan di Indonesia sebagai 'antikolonial'. Tentu saja ini masuk akal karena perbedaan tempat hadirnya museum, walau makna kedua istilah saling berhimpitan, memiliki medan makna yang sama.

Museum Multatuli sebagai Ikon Pariwisata Pascakolonial

Pascakolonialitas yang semula populer di kalangan kajian kritis sastra dan budaya, mulai 1990-an diminati sarjana dan peneliti di bidang kajian pariwisata (Hall dan Tucker 2004:1). Dalam buku berjudul *Tourism and Postcolonialism Contested discourses, identities and representations* (2004), Hall dan Tucker menyampaikan bahwa kajian pascakolonial pariwisata menunjukkan *"concerns over identity and representation"*, yaitu memperhatikan masalah identitas dan representasi. Meski demikian, dalam hal warisan budaya kolonial yang menjadi dan dijadikan daya tarik wisata, hubungan antara bekas penjajah dan terjajah tidak lagi bersifat mendominasi dan didominasi tetapi bersifat ekual (Henderson 2004). Pelestarian warisan kolonial Inggris di Singapura yang menjadi Raffles Hotel. Hotel ini menjadi ikon kebanggaan Singapura, identitas yang menutupi suasana kolonialisme silam ketika negeri ini dijajah Inggris. Nama, Multatuli yang dijadikan museum di Lebak memiliki makna identitas yang kuat karena dia adalah pembela rakyat tertindas oleh kolonial Belanda. Makna ganda diperoleh dengan menjadikan namanya sebagai nama museum, yaitu apresiasi untuk tokoh antikolonialisme yang spiritnya masih relevan dalam konteks berbeda dewasa ini, dan popularitas nama Multatuli yang menguntungkan sebagai branding kuat mempromosikan produknya dalam hal ini museum dan kota Rangkasbitung.

Pemberitaan media massa secara tertulis dan bentuk pemberitaan audio visual Museum Multatuli di internet memberikan kesan kuat hadirnya Museum Multatuli sebagai ikon pariwisata pascakolonial di Rangkasbitung, Lebak, Banten. Pelaksanaan Festival Seni Multatuli setiap tahun (2018-2020) dengan promosi Multatuli jelas dapat memperkokoh Museum Multatuli sebagai ikon pariwisata kota Rangkasbitung. Secara historis memang kota Rangkasbitung lekat dengan sejarah antikolonial lewat novel *Max Havelaar* tetapi ikon pariwisata pascakolonial baru benar-benar hadir setelah berdirinya Museum Multatuli. Selain karena kebesaran nama Multatuli, juga karena publikasi media massa secara *online*.

Ulasan tertulis mengenai Museum Multatuli bisa dijumpai dari media online atau media cetak yang memiliki versi online, sedangkan promosi lewat audio visual tampak dari postingan di video museum baik yang ditayangkan televisi seperti program "Travel Notes" dari TV Berita Satu maupun yang dibuat oleh vloger yang amatiran. Karena berada di dalam internet, maka berita-berita tersebut semua bisa diakses dengan mencari dengan kata kunci yang tepat.

Tabel 2 menunjukkan sebelas berita dari media online yaitu *Kompas.com, Detik.com, Kumparan,* dan *IND Times*. Jumlah lainnya jauh lebih banyak dari ini, tetapi sebagai sampel daftar ini sudah cukup berbicara. Yang menarik dari pemberitaan ini adalah bagaimana media massa menggairahkan spirit antikolonialisme dengan tokoh Multatuli bagi masyarakat pembaca. Dilihat dari segi isinya yang mengartikulasikan spirit antikolonialisme, tetapi beritanya dipasang di rubrik yang rada 'santai', yaitu rubrik Pariwisata, Food and Travel, atau Festival. Ini juga sebuah paradoks, karena topik yang '*hard*' (keras) disajikan dalam rubrik yang '*soft*' atau bahkan bersifat hiburan. Pengemasan berita keras dengan cara ringan mungkin juga dilakukan media untuk membuat topik berita mampu memikat pembaca yang lebih beragam dan luas.

Memperhatikan judul-judul berita atau tulisan, pesannya jelas bahwa Museum Multatuli adalah adalah daya tarik wisata pascakolonial. Ada berita yang menegaskan aspek 'antikolonialisme'-nya yang *hard* seperti judul berita "Gelora Antikolonialisme dari Rangkasbitung" atau berita "Museum Multatuli, Museum Antikolonial Pertama di Rangkasbitung", yang pesannya jelas sekali sebagai museum pascakolonial. Ada juga yang menampilkan aspek *soft*-nya seperti dalam judul berita "Mengenal Museum Multatuli, Rekomendasi Liburan Seru Berfaedah" dan berita di rubrik 'Pariwisata' berjudul "Festival Seni Multatuli Sedot Banyak Pengunjung" (Tabel 2). Tulisan ini beserta gambar yang menjadi ilustrasinya serta tulisan-tulisan lain terus bekerja memperkuat ikon pariwisata pascakolonial, seterus mereka dibaca oleh pencari informasi tersebut di internet.

Tabel 2. Beberapa Judul Berita Online Berita Museum Multatuli Lebak

No.	Judul	Sumber
1	Peduli Multatuli Merebak di Lebak	Dian Dewi Purnamasari *Kompas*, 12 Mei 2018
2	PARIWISATA Festival Seni Multatuli Sedot Banyak Pengunjung	*Kompas*, 10 September 2018 03:55 WIB
3	Gelora Antikolonialisme dari Rangkasbitung	*Kompas*, 12 September 2018 03:14 WIB
4	Pemkab Lebak Revitalisasi Rumah Multatuli	Dwi Bayu Radius, 7 September 2018, 21:45 WIB
5	Museum Multatuli di Kabupaten Lebak Dibuka	Dwi Bayu Radius, 11 Februari 2018 · 22:56 WIB
6	Festival Multatuli Buku Antologi Puisi "Kepada Toean Dekker" Diluncurkan	Dwi Bayu Radius, 6 September 2018 · 22:34 WIB
7	Resmikan Museum Multatuli, Kemdikbud: Dia Orang Belanda Antikolonial	Minggu 11 Februari 2018, 18:32 WIB, Bahtiar Rifa'i - detikNews
8	Museum Multatuli akan Jadi Saksi Perlawanan Kolonial di Banten	Senin 05 Februari 2018, 11:29 WIB, Bahtiar Rifa'i – *detikNews*
9	Museum Multatuli, Museum Antikolonial Pertama di Rangkasbitung	Jumat 03 Maret 2017, 13:40 WIB, *BBC Magazine – detikNews*
10	Food & Travel Jadi Wacana Sejak 2014, Museum Multatuli di Lebak Akhirnya Diresmikan	11 Februari 2018 16:40 WIB, *Kumparan*
11	Mengenal Museum Multatuli, Rekomendasi Liburan Seru Berfaedah	CP name *IDN Times* Reporter Muhammad Iqbal Upload Date & Time Diterbitkan 15.00, 12/07/2019

Teks video tentang Museum Multatuli juga cukup banyak di Youtube, termasuk tiga seri dari "Travel Notes" dari Berita1 TV. Seri ini berjudul "Menyusuri Jejak Multatuli" dengan seri 1,2,3, dengan masing-masing durasi 7.43 menit, 9.42 menit, 4.36 menit. Catatan perjalanan ini dikemas sebagai bentuk promosi pariwisata Lebak, Banten. Jika ditotal, durasinya mencapai 20 menit lebih, sebuah durasi yang sangat panjang untuk sebuah program televisi. Panjangnya durasi itu, tentu saja, merupakan ruang promosi yang jelas, luas, dan gratis.

Dalam *Travel Notes#1*, narasinya dimulai dari ketika presenter menuturkan perjalanannya mulai dari Jakarta, naik kereta, dan akhirnya sampai di depan museum. Profil Museum Multatuli sebagai ikon pascako-

lonial bisa disimak dalam pengantar presenter yang ditulis di *YouTube* sebagai berikut:

> Travel Notes kali ini mengunjungi Museum Multatuli di Rangkasbitung, Lebak, Banten. Jaraknya 2 jam dari Palmerah, Jakarta Barat dengan KRL Commuterline dan melewati 17 stasiun. Museum tersebut menyimpan sejarah politik balas budi oleh Belanda ke rakyat Indonesia yang digagas Douwes Dekker dalam bukunya Max Havelaar. Douwes Dekker menggunakan nama lain Multatuli.
>
> (https://www.youtube.com/watch?v=O4XoIsnF78o)

Penyebutan Multatuli dan juga Douwes Dekker, politik balas budi Belanda, *Max Havelaar* adalah tanda yang mengartikulasikan makna antikolonial atau pascakolonial. Praktik kekejaman kolonial Belanda dan simpati Multatuli kepada masyarakat tertindas terartikulasikan dalam Travel Notes, namun semua disampaikan dengan lembut, ringan, bersifat hiburan karena disajikan dalam konteks kepariwisataan (*travel*).

Dua seri berikutnya meneruskan narasi di dalam museum dan berbagai keunikan yang ada di dalamnya. Selain narasi dari presenter, teks *Travel Notes* juga berisi wawancara dengan Kepala Museum Multatuli Ubaidilah Muchtar, narasumber yang tampil mantap dan sangat menguasai sejarah dan informasi tentang Multatuli, Max Havelaar, dan juga museumnya. Menariknya, selain menampilkan gambar dan *syut-syut* yang bagus dan hidup, liputan video ini bisa ditonton secara berulang di *YouTube*. Selama ini, jumlah hit-nya dari penonton memang sedikit yaitu antara 500-906 hit, tetapi hal itu akan dapat bertambah sejalan dengan popularitas dan semakin populernya Museum Multatuli. *Postingan* di *YouTube* memungkinkan pemirsa memberikan komen dan memopulerkan ikon. Salah satu komen adalah yang menyampaikan keprihatinan tentang tak terawatnya bekas rumah Multatuli di Rangkasbitung.

Penutup

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa Multatuli tidak saja meninggalkan warisan berupa spirit antikolonialisme lewat novelnya yang terkenal *Max Havelaar,* tetapi juga kini memberikan legasi baru berupa Museum Multatuli. Museum ini ada dua, satu di Amsterdam yang dibangun pada 1957, dan satu lagi di Rangkasbitung, Lebak, Banten, yang hadir Februari 2018, menjelang dua abad kelahiran Multatuli. Kedua Museum Multatuli ini pertama-tama mempunyai tujuan untuk menyelamatkan karya dan spirit sang tokoh, kemudian menjadi tempat rekreasi untuk mencari pengetahuan sesuai dengan yang terpamerkan dalam museum tersebut. Sama dengan museum di mana pun, Museum Multatuli pun memiliki dimensi sebagai daya tarik wisata. Kota Rangkasbitung, Lebak, Banten,

memiliki asosiasi erat dengan nama Multatuli, namun baru pada 2018, sejak didirikan Museum Multatuli di sana, kota itu mendapat ikon baru, berupa ikon pariwisata pascakolonial.

Setelah legasi 'monumental' novel *Max Havelaar*, Museum Multatuli nyata merupakan legasi baru Multatuli. Museum Multatuli memberikan *branding* baru terhadap kota Rangkasbitung, Lebak, Banten, dan membujuk calon pengunjung untuk mengenal sejarah gerakan antikolonialisme di Indonesia sambil berwisata.

Daftar Pustaka

Arcana, Fajar. 2016. "Bertamu ke Rumah Dostoevsky", *Kompas*, Minggu, 27 Juni 2016, p. 18.

Adiakurnia, Muhammad Irzal. 2018. "Yang Baru di Rangkasbitung Banten, Yuk Main ke Museum Multatuli", https://travel.kompas.com/read/2018/02/13/181000927/ yang-baru-di-rangkasbitung-banten-yuk-main-ke-museum-multatuli Akses 12/07/ 2010

Amsterdam.indo. 2019. "Multatuli Museum Amsterdam", https://www.amsterdam.info / museums/multatuli-museum/ Akses 10/08/2019.

BBC Magazine-detikNews. 2016. https://news.detik.com/bbc-world/d-3437096/ museum-multatuli-museum-antikolonial-pertama-di-rangkasbitung Diakses 10/ 08/ 2019

Deti.com. 2018. https://news.detik.com/berita/d-3861701/resmikan-museum-multatuli-kemdikbud-dia-orang-belanda-antikolonial Diakses, 12/07/2019.

Hall, C. Michael and Hazel Tucker. 2004. Tourism and Postcolonialism Contested discourses, identities and representations. London: Routledge.

Henderson, Joan C. 20024. "Tourism and British Colonial Heritage In Malaysia and Singapore", dalam Michael C. Hall and Hazel Tucker (eds) Tourism and Postcolonialism Contested discourses, identities and representations, pp.113-124. London: Routledge.

Herbert, D.T. 1996. "Artistic and literary places in France as tourist attractions", Tourism Management, Vol. 17, No. 2, pp. 77-85.

Herbert, David. 2001. "Literary Places, Tourism and The Heritage Experience" Annals of Tourism Research, Vol. 28, No. 2, pp. 312– 333.

Kabar Banten 2019. https://www.kabar-banten.com/kunjungan-wisata-pantai-di-kabupaten-lebak-menurun/ Akses 11/08/2019

Kompas. 2018. "Festival Seni Multatuli Sedot Banyak Pengunjung", Kompas, 10 September.

Kozinets, R. V. 1997. ''I want to believe:'' A netnography of the X-Philes' subculture of consumption", *Advances in Consumer Research*, 24, 470–475.

Limanta, Liem Satya dan Onny Wiranda. 2004. " What's Left From Max Havelaar's Failures: Max Havelaar's Failures in Improving the Indigenous' Life in Multatuli's Max Havelaar or the Dutch Coffee Auctions of a Dutch Trading Company", k@ta, Volume 6, Number 1, June, pp.57-74

Mansyur. 2016. http://museummultatuli.id/news/detail/berita/gedung-museum-multatuli-di-rangkasbitung-selesai-desember-2016 Akses, 12/07/2019.

Melton, Jeffrey Alan. 2002. *Mark Twain, Travel Books, and Tourism*. Alabama: The University of Alabama Press.

Mkono, Muchazondida. 2013. "Hot And Cool Authentication: A Netnographic Illustration", *Annals of Tourism Research*, Vol. 41, pp. 215–218.

Putra, I Nyoman Darma. 2019. "Literary Tourism: Kajian Sastra Dengan Pendekatan Pariwisata" dalam *Nuansa Bahasa Citra Sastra Pendalaman dan Pembaruan dalam Kajian Bahasa dan Sastra,* I Wayan Pastika, Maria Matildis Banda, I Made Madia (eds), pp. 161-180. Denpasar: Pustaka Larasan.

Teeuw, Andrias. 1998. "Kunjungan Peziarah Sunda ke Bali Sekitar Tahun 1500", dalam *Proses dan Protes Budaya*, *Persembahan untuk Ngurah Bagus*, pp. 3-14. Denpasar: Balai Bahasa Denpasar.

Watson, J. Nicola. 2006. *The Literary Tourist Readers and Places in Romantic & Victorian Britain*. New York: Palgrave MacMillan.

Watson, J. Nicola (ed). 2009. *Literary Tourism and Nineteenth-Century Culture*. New York: Palgrave MacMillan.

WikiPedia. 2019a. https://id.wikipedia.org/wiki/Gedong_Kirtya

WikiPedia. 2019b. https://en.wikipedia.org/wiki/Multatuli_Museum Akses 10/08/2019

Yu, Xiaojuan and Honggang Xu. 2016. "Ancient poetry in contemporary Chinese tourism", *Tourism Management* 54 (2016) 393-403.

Kajian Pascakolonial dalam Kurtilas di SMA/ Sederajat: Desain dan Strategi Pembelajaran Sejarah *Max Havelaar*

Iman Zanatul Haeri
Madrasah Aliyah
Pondok Pesantren Luhur
Al-Tsaqafah

Latar belakang

Museum Multatuli diresmikan pada tanggal 11 Februari 2018 di Rangkasbitung, Banten. Keberadaan Museum Multatuli menegaskan episode sejarah yang unik, bahwa Novel bernama pena Multatuli berjudul *Max Havelaar* menjadi karya sastra pertama yang berisi pesan antikolonial yang ditulis oleh seseorang keturunan Belanda. Menjelang peresmian Museum tersebut, Bupati Lebak sempat mengeluhkan penolakan masyarakat atas pembangunan museum Multatuli karena beberapa kalangan melihat Multatuli sekadar seorang individu berkebangsaan Belanda yang notabenenya adalah kaum penjajah. Namun dilupakan, rangkaian peristiwa bersejarah selanjutnya menunjukkan bahwa novel *Max Havelaar* memiliki pengaruh besar terhadap kelahiran gagasan antikolonial, dalam hal ini adalah semangat kemerdekaan masyarakat terjajah itu sendiri. Wacana untuk merekonstruksi ulang pemahaman tentang kolonialisme disebut kajian Pascakolonial.

Sebenarnya pemahaman mendasar masyarakat Indonesia tentang wacana pascakolonial sudah terselenggara dalam pembelajaran mereka di sekolah, khususnya di SMA/sederajat. Artinya pembelajaran sejarah di tingkat SMA/sederajat adalah gambaran awal mereka tentang pascakolonial. Kajian tentang gagasan antikolonial diakui merupakan bagian dalam kajian pascakolonial. Pada awalnya pengertian ini mengacu pada fenomena Negara-negara terjajah sepeninggal Negara induk atau yang pernah menjajahnya. Belakangan kajian Pascakolonial mengacu pada kehidupan masyarakat terjajah dan respons mereka terhadap kondisi penjajahan. Meski demikian, istilah pascakolonial tidak dipakai dalam pembelajaran sejarah SMA/sederajat. Meski tema ini termuat dalam dalam babakan sejarah yang diajarkan, namun kata kunci yang dipakai adalah 'kolonialisme'.

Penjelasan mengenai Kolonialisme dalam pengajaran sejarah di SMA/sederajat dalam Kurikulum 2013 (Kurtilas) dipisah melalui dua mata pelajaran sejarah berbeda. Secara Kronologis, sekuel sejarah sepanjang Kolonialisme dijelaskan dalam mata Pelajaran Sejarah Indonesia (wajib). Sedangkan sekuel sejarah kolonialisme dalam bentuk tematik dijelaskan dalam Sejarah (Peminatan). Penulis sebagai guru sejarah seringkali mengalami 'pengulangan materi ajar' karena 'kronologi Kolonialisme' kadang beririsan dengan 'tema kolonialisme'.

Pengalaman ini menjadi gambaran awal penulis untuk mengetahui lebih jauh strategi dan desain guru-guru sejarah di Sekolah Menengah lain dalam mengajarkan Kolonialisme, seperti di SMA, MA dan SMK (SMA/sederajat). Dalam pengajaran sejarah Kolonialisme di SMA/sederajat, novel berjudul *Max Havelaar* yang ditulis oleh Eduard Dowes Dekker (dengan nama samaran Multatuli) merupakan respons atas kebijakan Pemerintahan Kolonial Hindia Belanda. Kebijakan tersebut adalah *Cultuurstelsel*. Seperti diketahui, penerbitan novel tersebut di Belanda menimbulkan dampak yang luar biasa. Dalam suratnya sebelum membacakan pidato naik tahta, Ratu Wilhemina mengakui kebijakan politik balas budi yang dikeluarkannya terinspirasi dari novel Max Havelaar.

Artinya novel *Max Havelaar* tidak hanya berhasil mendeskripsikan penjajahan di Hindia Belanda, namun sekaligus menjadi motor penggerak semangat antikolonial baik di Negara Induk Kerajaan Belanda maupun semangat antikolonial di negeri jajahan sendiri (Hindia Belanda). Sifatnya yang deskriptif sekaligus agitatif dari novel *Max Havelaar* membuat materi tersebut dituangkan dalam dua babakan sejarah (Kolonialisme itu sendiri dan respons terhadapnya) dan mata Pelajaran berbeda seperti sejarah Indonesia dan Sejarah (Peminatan).

Niat baik Kurtilas dalam membagi sejarah menjadi dua pelajaran seharusnya memberi ruang yang cukup luas bagi guru sejarah untuk mengeksplorasi materi Kolonialisme, dalam hal ini sekuel *Max Havelaar*

melalui jam ajar yang cukup panjang. Kenyataannya, pembagian ini malah membuat perulangan materi ajar Sejarah Kolonial di SMA/Sederajat. Selain itu guru sejarah di SMA/ sederajat memiliki persoalan terkait jam ajar dan kemungkinan untuk mengajarkan materi kolonialisme tentang *Max Havelaar* sesuai kondisi sekolahnya masing-masing.

Namun telah diketahui beberapa SMA/sederajat telah melakukan pembelajaran terkait novel *Max Havelaar* dalam tema Kolonialisme, bahkan melakukan kunjungan ke Museum Multatuli. Menarik untuk dikaji bagaimana mereka tetap bisa melakukan pembelajaran sejarah terkait *Max Havelaar* secara efektif bahkan melakukan kunjungan ke Museum Multatuli di tengah pembagian Sejarah Indonesia dan Sejarah Peminatan serta kondisi sekolahnya masing-masing (SMA, SMK dan MA).

Rumusan Masalah

1. Bagaimana kedudukan *Max Havelaar* dalam Pembelajaran Sejarah di Tingkat SMA/Sederajat Kurtilas?
2. Sejauh mana kesadaran Pascakolonial dalam pembelajaran sejarah tingkat SMA/Sederajat, Kemudian?
3. Bagaimana desain pembelajaran yang dapat direncanakan terkait materi sejarah *Max Havelaar* di tingkat SMA/Sederajat?

Metode Penelitian

Kurtilas sebagai kebijakan Pendidikan dan Strategi guru dalam pembelajaran sejarah merupakan dua hal yang berbeda. Untuk menguji ruang lingkup dan pengaruh Kurtilas dalam pembelajaran sejarah tidak cukup hanya dengan analisa isi seperti metode kuantitatif yang menghasilkan fakta-fakta dan angka-angka. Sementara itu kajian kualitatif yang bisa menggali banyak fakta lebih mendalam membutuhkan angka-angka dan fakta-fakta dalam menyusun argumen. Dalam dunia pendidikan, analisa isi kebijakan Kurtilas harus dibarengi dengan wawancara mendalam kepada guru dan siswa agar bisa menjawab pertanyaan penelitian yang spesifik.

Dalam studi masalah pendidikan tertentu, suatu populasi perlu dinilai, diukur, diperhitungkan dan dibandingkan. Hal tersebut bergantung pada hasil kuantitatif. Namun ketika pertanyaan penelitian meminta penjelasan atas sebuah fenomena, maka metode kualitatif diperlukan dalam rangka menjelaskannya. Dalam hal sifat penalaran (ontologi), penelitian kuantitatif adalah deduktif, sedangkan penelitian kualitatif bersifat induktif. Ketika mempertimbangkan sifat realitas (aksiologi), penelitian kuantitatif memiliki pandangan realitas tunggal, yang bertentangan dengan penelitian kualitatif di mana terdapat banyak pandangan tentang realitas. Penelitian metode

campuran ini dikenal dengan istilah *Mix Method Research* (MMR).

Dalam hal epistemologi, sifat mengetahui dalam penelitian kuantitatif adalah objektif, berbeda dengan penelitian kualitatif, di mana sifat mengetahui adalah subjektif. MMR mengambil jalan tengah karena sifat mengetahui adalah intersubjektif. Peran nilai-nilai dalam interpretasi hasil juga berbeda, karena para peneliti kuantitatif berusaha bersikap tidak memihak dan mengambil tindakan pencegahan untuk menghindari bias dalam penelitian. Berbeda dari penelitian kualitatif di mana para peneliti merupakan bagian integral dari penelitian (pada dasarnya memiliki bias). Dalam MMR, interpretasi temuan bersifat bias sekaligus tidak bias karena penggunaan metode kuantitatif dan kualitatif.

Penulis sebagai guru sejarah sudah memiliki pandangan subjektif akan pembelajaran sejarah terkait materi *Max Havelaar* di tingkat SMA/sederajat. Dengan akses grup guru sejarah (*offline & online*) yang dimilikinya, penulis memilik akses untuk membagikan formulir pertanyaan kuantitatif kepada para guru sejarah yang populasinya tersebar di Indonesia. Namun dalam kenyataannya, hanya mampu dikumpulkan 18 Guru sejarah (termasuk peneliti) yang bersedia mengisi formulir tersebut. Populasi ini terpusat di wilayah Jabodetabek (ibukota DKI Jakarta, Tangerang Selatan, Kabupaten Tangerang) dan beberapa tambahan dari guru Sejarah di Sumatra Utara, Jawa Tengah dan Riau.

Penyebaran formulir online yang menghasilkan data kuantitatif ini mengalami berbagai kendala. Pertama, jawaban yang diberikan bersifat tidak langsung. Kedua, sulitnya memverifikasi jawaban tersebut. Meski demikian, pembuatan formulir untuk dijawab siswa membantu upaya verifikasi. Untuk memperdalam data kuantitatif, penulis melakukan mewawancara kepada para guru yang tersebar di Jabodetabek sesuai dengan keterbatasan waktu dan jarak yang dimilikinya. Oleh sebab itu gabungan dari pendekatan kuantitatif dan kualitatif dapat menggambarkan dua realitas sekaligus.

Realitas yang dimaksud adalah pengetahuan guru sejarah terhadap Kurtilas, pascakolonial dan Max Havelaar. Secara administratif para guru sangat mungkin menyediakan bukti administrasi pembelajaran sejarah terkait *Max Havelaar* yang dimaksud. Seperti Silabus dan RPP. Namun realitas pengajaran sejarah tersebut dapat terkonfirmasi dalam jawaban wawancara kepada siswa. Dalam wawancara kepada guru secara kualitatif dapat ditarik kesimpulan tentang kedalaman pengetahuan mereka tentang Kurtilas, Pascakolonial dan *Max Havelaar* dalam pembelajaran sejarah. Sehingga kemudian pertanyaan terakhir tentang strategi pembelajaran sejarah terkait materi ajar *Max Havelaar* dapat diperoleh secara lengkap. Jawaban para guru ini kemudian dibagi menjadi dua bagian. Bagian pertama, guru sejarah di SMA dan MA yang menggunakan Sejarah Indonesia dan

Sejarah (Peminatan). Bagian kedua adalah jawaban guru SMK yang tidak mengajarkan sejarah Peminatan.

Max Havelaar dalam Mapel Sejarah Kurikulum 2013

Kurikulum 2013 atau Kurtilas ditetapkan pada 2013 dan mengalami berbagai perubahan sampai 2016. Dalam penjelasan rasionalnya disebutkan bahwa Kurtilas adalah *naskah yang dapat menghasilkan insan Indonesia yang produktif, kreatif, inovatif, melalui penguatan sikap, keterampilan, dan pengetahuan yang terintegrasi.* Gagasan ini diterapkan hingga pada silabus per mata pelajaran, termasuk Sejarah Indonesia dan Sejarah Peminatan tingkat SMA/Sederajat.

Pengembangan silabus mata pelajaran Sejarah Indonesia berdasarkan pada Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional. Di dalam pasal 3 tentang Dasar, Fungsi dan Tujuan ditegaskan bahwa dasar pendidikan nasional adalah Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Sedangkan kedudukan Sejarah Peminatan terdapat dalam Permen No.64 Tahun 2014 Tentang Peminatan pada Pendidikan Menengah. Pada pasal 2 disebutkan bahwa *"Peminatan pada SMA/MA memiliki tujuan untuk memberikan kesempatan kepada peserta didik untuk mengembangkan ... kompetensi keterampilan.."*

Pada pasal 3 ayat (1) disebutkan bahwa Peminatan bidang sejarah hanya berlaku di SMA dan MA, sedangkan SMK dan MAK tidak memuat Sejarah peminatan. Sebagaimana tertuang dalam penjelasan silabus Peminatan bahwa pendidikan menengah yaitu SMA/MA IPS menjadi kelompok peminatan, yang di dalamnya terdiri atas mata pelajaran yang berdiri sendiri (monodisipliner) yaitu Geografi, Sosiologi, Ekonomi, dan Sejarah.

Sekolah	Sejarah Indonesia	Sejarah Peminatan
SMA	√	√
MA	√	√
SMK	√	
MAK	√	

Perbedaan Sejarah Indonesia dan Sejarah Peminatan, terletak pada proses tujuan dan ruang lingkup materi. Secara umum dapat digarisbawahi bahwa tujuan Sejarah (Peminatan) dan Sejarah Indonesia sama-sama menekankan aspek *Historical Thinking*. Hanya saja, Sejarah Peminatan memberikan penekanan pada *Historical Skill* dan *Historical Issue*. Selain itu, Sejarah Indonesia bertujuan untuk meningkatkan pengetahuan tentang sejarah Indonesia secara kronologis, sedangkan Sejarah Peminatan

bertujuan untuk pengembangan fenomena sejarah yang lebih aktual dan global. Tidak jauh berbeda, ruang lingkup materi Sejarah Peminatan menekankan aspek tematik Sejarah (Prinsip dasar ilmu Sejarah, Revolusi, kolonialisme, dan lainnya), sedangkan Sejarah Indonesia berurutan waktu sesuai kronologi Sejarah Indonesia Sejak Pra-aksara hingga era Reformasi.

Mata pelajaran Sejarah Indonesia merupakan mata pelajaran yang wajib diikuti oleh seluruh peserta didik di Sekolah Menengah Atas (SMA)/ Sekolah Menengah Kejuruan (SMK)/Madrasah Aliyah (MA)/ Madrasah Aliyah Kejuruan (MAK). Sedangkan dalam Mata Pelajaran Sejarah (Peminatan) hanya diikuti oleh SMA dan MA. Artinya Sekolah Menengah Kejuruan tidak memiliki sejarah Peminatan. Namun, baik Sejarah Indonesia dan Sejarah Peminatan sama-sama membahas ruang lingkup 'Kolonialisme'. Maka potensi diajarkan atau dibahasnya konten 'Max Havelaar' yang tidak bisa dilepaskan dari sejarah kolonialisme di Hindia Belanda (Indonesia), dan banyak alasan lainnya, semakin terbuka lebar. Besar kemungkinan Silabus Kurtilas bisa menyediakan ruang yang cukup proporsional bagi konten 'Max Havelaar'.

Silabus

Guna menguji sejauh mana Silabus Sejarah Indonesia (wajib) Kelas XI SMA/Sederajat dan Sejarah Peminatan Kelas XI SMA/MA memberi ruang yang cukup bagi materi Kolonialisme, diawali dengan menghitung jumlah kata kunci 'Kolonialisme' di kedua silabus tersebut. Pada Silabus Sejarah Indonesia (wajib) SMA/Sederajat kata kunci kolonialisme hanya disebut sebanyak satu kali. Sedangkan pada silabus Sejarah Peminatan SMA/MA kata kunci kolonialisme disebut sebanyak delapan kali.

Hal ini membuktikan secara kuantitatif, Sejarah peminatan kelas XI memiliki ruang yang lebih luas daripada Sejarah Indonesia dalam membahas kolonialisme. Selain itu Sejarah Peminatan kelas XI di SMA/MA memiliki jam yang lebih panjang, yakni 4 jam pelajaran/Minggu. Secara kualitatif, Sejarah Indonesia kelas XI SMA/Sederajat hanya menyebut kolonialisme pada satu materi, yang terangkum dalam empat Kompetensi Dasar (KD. 3.1, 3.2, 4.1 & 4.2). Sebaliknya, Sejarah Peminatan kelas XI hanya menyebut kolonialisme dalam dua Kompetensi Dasar (KD. 3.7 & 4.7).

SEJARAH INDONESIA KELAS XI	
NO	KOMPETENSI DASAR (KD)
3.1	Menganalisis proses masuk dan perkembangan penjajahan bangsa Eropa (Portugis, Spanyol, Belanda, Inggris) ke Indonesia

3.2	Menganalisis strategi perlawanan bangsa Indonesia terhadap penjajahan bangsa Eropa (Portugis, Spanyol, Belanda, Inggris) sampai dengan abad ke-20
4.1	Mengolah informasi tentang proses masuk dan perkembangan penjajahan bangsa Eropa (Portugis, Spanyol, Belanda, Inggris) ke Indonesia dan menyajikannya dalam bentuk cerita sejarah
4.2	Mengolah informasi tentang strategi perlawanan bangsa Indonesia terhadap penjajahan bangsa Eropa (Portugis, Spanyol, Belanda, Inggris) sampai dengan abad ke-20 dan menyajikannya dalam bentuk cerita sejarah
SEJARAH (PEMINATAN) KELAS XI	
NO	KOMPETENSI DASAR (KD)
3.7	Menganalisis respons bangsa Indonesia terhadap imperialisme dan kolonialisme dalam bidang politik (organisasi pergerakan), ekonomi (bentuk perlawanan terhadap praktik monopoli), sosial-budaya (karya seni dan sastra), dan pendidikan (Taman Siswa, Kayu Tanam)
4.7	Menyajikan hasil analisis respons bangsa Indonesia terhadap imperialisme dan kolonialisme dalam bidang politik, ekonomi, sosial-budaya, dan pendidikan dalam bentuk tulisan dan/atau media lain

Apabila disepakati bahwa *Max Havelaar* merupakan konten sejarah yang hanya ada dalam ruang lingkup 'Kolonialisme', maka Kompetensi Dasar yang sangat mungkin bisa membahas *Max Havelaar* hanya terdapat pada Kompetensi dasar tersebut di atas. Namun, KD 3.7 & 4.7 (Sejarah Peminatan kelas XI) secara umum tidak membahas Max Havelaar. Padahal Kegiatan Pembelajaran yang disediakan silabus tersebut, menyebut *'sastra' sebagai bentuk perlawanan* dan respons terhadap kolonialisme. Sangat mungkin 'Max Havelaar' menjadi hal yang dibahas dalam pembelajaran sejarah pada KD 3.7 & 4.7 dan Materi pembelajaran tersebut. Untuk memperjelas kedudukannya mari lihat tabel kronologi *Max Havelaar* dalam sejarah di bawah ini:

Tahun	Peristiwa	Keterangan
1820	Lahir Eduard Douwes Dekker	Penulis novel *Max Havelaar* bernama pena Multatuli dilahirkan
1830	Cultuurestelsel (Tanam Paksa)	Kebijakan Gubernur Jenderal Van de Bosch
1860	Penerbitan Novel Max Havelaar	Novel ini terbit di Belanda kemudian membuka kedok kolonialisasi di Hindia Belanda
1870	Berakhirnya Cultuurstelsel	Banyak penyimpangan kemudian dihapus
	Undang-undang Agraria (Liberal)	Penanda berakhirnya Cultuurstelsel

1879	Lahir Ernest Douwes Dekker	Keponakan Eduard Douwes Dekker, dengan nama Indonesia Danudirja Setiabudi, tokoh pergerakan dan salah satu dari tokoh Tiga Serangkai
	Lahir Raden Ajeng Kartini	Tokoh emansipasi wanita yang mengaku membaca novel Max Havelaar
1888	Pengaruh *Max Havelaar* di Filipina	Jose Rizal mengaku pada rekannya bahwa ia membaca *Max Havelaar* dan banyak terinspirasi dari novel tersebut
1901	Pidato Ratu Wilhemina	Mulai berlaku Politik Etis

Apabila ditelusuri lebih lanjut, sebenarnya 'Max Havelaar' berpotensi besar dibahas dalam KD 3.3 & 4.3 Sejarah Peminatan kelas XI. Sebab novel *Max Havelaar* memiliki dampak yang cukup besar terhadap perkembangan pemikiran di dunia dan di dalam negeri Hindia Belanda (Indonesia). Pada KD 3.3 & 4.3 Sejarah Peminatan kelas XI dibahas tentang pemikiran *Renaissan-ce, Merkantilis-me, Reformasi Gereja, Aukflarung, Revolusi Industri dan pengaruhnya di Indonesia.* Dalam telaah secara ideologis, novel *Max Havelaar* memiliki corak '*kritik kaum liberal*' terhadap kolonialisme Belanda, sekaligus menjadi referensi pertama tentang sikap antikolonial. Artinya novel *Max Havelaar* merupakan realisasi pemikiran liberal yang berkembang seiring dengan revolusi Industri yang berpengaruh di Indonesia. Belakangan sikap antikolonial (dalam novel tersebut) menyatu dengan anarkisme global yang sedang berkembang pesat saat itu.

Merkantilisme sebagai akar politik ekspansi Eropa dan Revolusi Industri sebagai basis ekonomi yang membuat kolonialisasi menjadi kebutuhan merupakan dua tema utama yang bisa dijelaskan dalam konteks lokal Hindia Belanda oleh novel Max Havelaar. Jadi telaah novel *Max Havelaar* memiliki ruang yang sangat luas untuk membahas 'Merkantilisme' dan Revolusi Industri dalam konteks Indonesia (KD 3.3 & 4.3 Sejarah Peminatan).

Potensi terbahasnya Kompetensi dasar dan materi ajar tersebut di atas tidak bisa dilaksanakan secara maksimal di SMA/sederajat. Dari hasil wawancara 18 guru sejarah SMA, MA dan SMK, 8 guru Sejarah menjawab novel *Max Havelaar* masuk dalam Sejarah Indonesia (wajib) saja. Sedangkan 4 guru sejarah menjawab bahwa novel tersebut masuk dalam Sejarah (Peminatan) saja. Sisanya, 6 guru menjawab bahwa *Max Havelaar* masuk dalam sejarah Indonesia maupun sejarah (Peminatan). Secara keseluruhan, 13 guru sejarah menjawab *Max Havelaar* masuk dalam Sejarah Indonesia, dan 9 Guru sejarah menjawab pembahasan *Max Havelaar* masuk dalam Sejarah (peminatan).

Temuan ini menunjukkan bahwa ada ketidaksepakatan antara guru sejarah di SMA sendiri, maupun guru sejarah MA tentang di mana letak *Max*

Havelaar di antara kedua Mata Pelajaran (Mapel) tersebut. Bisa disimpulkan, hanya 6 guru sejarah yang memahami bahwa *Max Havelaar* bisa diterapkan dalam kedua Mapel (Mata Pelajaran) tersebut. Suatu pengecualian, Guru SMK yang menjawab bahwa *Max Havelaar* hanya masuk dalam Sejarah Indonesia (wajib), bukan berarti guru tersebut tidak memahami bahwa *Max Havelaar* masuk dalam Sejarah (Peminatan), namun hal tersebut dikarenakan kebijakan diskriminatif yang sudah sejak lama. Selain memang guru SMK tidak mengajarkan Sejarah Peminatan sesuai dengan silabus Kurtilas 2016 yang dikeluarkan pemerintah, terdapat kebijakan lebih diskriminatif bahwa Mapel Sejarah di SMK hanya diajarkan pada kelas X (sepuluh) saja. berikut keluhan Guru sejarah SMK N 25 Jakarta:

> "Kalau di SMK ya, karena materi dari kelas satu (X) sampai kelas tiga (XII) semua harus diajarkan di kelas satu (X) untuk materi-materi detail seperti itu akan sulit disampaikan. Padahal anak-anak kalau baca buku suka bingung nih, nama Douwes Dekker itu ada dua nama lho. nah ini suka sering, orang suka gagal faham"

Standar Kompetensi, materi dan jam ajar harus turun drastis di SMK. Padahal hampir kebanyakan guru Sejarah (SMA,MA dan SMK) menjawab bahwa materi *Max Havelaar* diajarkan di kelas XI. Sedangkan kondisi memprihatinkan di SMK memaksa mereka hanya mengajarkan semua materi sejarah dari kelas X hingga kelas XII di kelas X. Dari seluruh guru sejarah yang menjadi informan, hanya 9 guru saja yang menjawab bahwa materi Max Havelaar masuk dalam tema kolonialisme atau penjajahan bangsa Barat. Dua di antara 9 guru Sejarah tersebut menjawab secara spesifik bahwa kolonialisme yang dimaksud terkait Politik Etis (salah satu di antaranya menjawab 'Tanam Paksa').

Namun ketidaktersediaan buku teks akan tema tersebut, mengasumsikan bahwa tema *Max Havelaar* begitu sempit. Pada situasi ini, Kompetensi Dasar 3.3 & 4.3 Sejarah Peminatan kelas XI yang membuka peluang 'Max Havelaar' menjadi pembahasan utama direduksi oleh kenyataan buku teks yang tidak memuatnya. Seakan-akan peristiwa besar dan pemikiran di Eropa merupakan hal terpisah dengan situasi di Negara jajahan (terutama Hindia Belanda). Pada akhirnya potensi besar yang disediakan dalam KD tersebut harus bertekuk lutut pada mekanisme penyederhanaan materi ajar sejarah dalam buku teks.

Buku Teks

Maka wajar kemudian dalam penelitian penerapan kurikulum 2013 mengenai pembelajaran sejarah yang dilaksanakan pada 2014 menunjukkan bahwa buku teks menjadi salah satu masalah dalam implementasi kurikulum tersebut. Buku Teks yang dipakai para guru umumnya buku terbitan

swasta. Alasan utamanya karena buku teks dari pemerintah hanya tersedia dalam bentuk digital (Pdf). Penulis sendiri sebagai guru sejarah mengalami kesulitan mengakses secara langsung buku ajar di laman Kemdikbud yang menurut informasi resmi bisa diunduh secara mudah.

Buku paket sejarah yang diterbitkan oleh non-pemerintah (swasta) yang pernah dipakai oleh penulis yakni terbitan Quadra, Yudhistira dan Erlangga. Pada buku paket Sejarah Indonesia terbitan Quadra hanya sekali menyebut *Max Havelaar* pada Bab I Perkembangan Imperialisme dan Kolonialisme di Indonesia. Sedangkan pada Bab II 'Dampak Penjajahan Bangsa Eropa bagi Bangsa Indonesia' menyebut babakan sejarah Tanam Paksa namun tidak menyinggung Novel Max Havelaar. Sedangkan pada Bab III mengenai 'Pendidikan dan Pergerakan Nasional Indonesia' menyebut novel *Max Havelaar* dan Multatuli. Namun penyebutan ini dalam rangka 'informasi tambahan' ketika menjelaskan profil Ernest Francois Eugene Douwes Dekker (salah satu tokoh Tiga Serangkai) atau Keponakan dari Eduard Douwes Dekker (Multatuli).

Selain Quadra, dalam buku teks Sejarah Indonesia kelas XI terbitan Yudhistira juga membahas *Max Havelaar* dan Multatuli. Hanya saja penjelasan ini hanya berbentuk informasi foto pada Bab I subbab 'Perebutan Politik Hegemoni Bangsa Eropa'. Berbeda dengan Quadra, dalam buku Sejarah Indonesia terbitan Erlangga, kata *Max Havelaar* dan Multatuli hanya terdapat pada Bab I subbab 'Kolonialisme-Imperialisme Bangsa Eropa di Indonesia,' dan tidak terdapat pada Bab lainnya. Berbeda dengan Quadra, buku teks Sejarah Indonesia kelas XI terbitan Erlangga memberikan penekanan yang cukup besar atas peran novel *Max Havelaar* sebagai kritik atas kebijakan *Curtuurstelsel*.

Buku Teks yang diterbitkan Kemdikbud pada tahun awal diterapkannya kurikulum 2013 Mata Pelajaran Sejarah Indonesia dibagi menjadi dua buku, yakni buku Guru dan buku siswa. Buku guru memuat teknis, desain dan strategi pembelajaran, sedangkan konten materi Sejarah ada pada buku siswa. Hampir mirip dengan terbitan Quadra maupun Erlangga, dalam buku Teks Sejarah Indonesia kelas XI buku Siswa terbitan Kemdikbud (2014) *Max Havelaar* dan Multatuli disebut di Bab I dan Bab III. Pada bab I muncul pada subbab 'Dominasi Pemerintahan Kolonial Belanda.' Pada Bab III nama Multatuli dan novel Max Havelaar kembali dibahas dalam subbab 'Organisasi Awal Pergerakan.' Dalam buku siswa terbitan Kemdikbud pada 2017, Max Havelaar disebut dalam penjelasan 'Sistem Usaha Swasta' sebagai kelanjutan dari kebijakan 'Tanam Paksa' yang berakhir. Hampir semua guru yang diwawancarai mengaku tidak memakai buku teks terbitan Kemdikbud (baik terbitan 2014 dan revisi 2017). Adapun pemakaiannya hanya sebagai pembanding yang disimpan secara digital.

Buku Teks Sejarah Peminatan

Berbeda dengan Sejarah Indonesia, hampir di seluruh buku teks Sejarah Peminatan kelas XI terbitan Quadra, Yudhistira dan Erlangga sama sekali tidak membahas Multatuli, Max Havelaar dan Douwes Dekker. Hal ini diperparah bahwa hampir semua guru Sejarah SMA/MA yang menjadi informan penelitian memberikan informasi bahwa mereka tidak bisa mengakses Buku Teks Sejarah Peminatan. Penulis sebagai guru sejarah (juga) sama sekali tidak bisa mengakses buku Peminatan di *website* Kemdikbud.

Ternyata hal tersebut sudah menjadi keluhan utama para guru sejarah yang mengajar Sejarah Peminatan. Meski tidak ditemukan keputusan mengenai hilangnya peran 'Kementrian Pendidikan' terhadap buku teks Sejarah Peminatan kelas X,XI dan XII tingkat SMA/MA, seorang Guru Sejarah SMA Negeri di Jakarta menanggapi hal tersebut dengan santai bahwa '*pemerintah menyerahkan konten sejarah peminatan pada pasar*'. Namun pemerintah tetap terlibat dalam memberi penilaian kepada buku yang diterbitkan oleh pihak swasta tersebut melalui mekanisme Pusat Kurikulum (Puskur) yang di dalamnya terdapat unsur guru, dosen dan pihak kementrian.

Pada kenyataannya, terbitan Quadra Sejarah Peminatan kelas XI menjelaskan Pemikiran Revolusi Industri yang berpengaruh di Indonesia, seperti (penjajahan) melalui pembukaan perkebunan Gula, the, dan kopi (sebenarnya ada materi Tanam Paksa), namun tidak menyebut Max Havelaar. Dilihat dari konten materi, Sejarah peminatan seharusnya dengan mudah memuat konten *Max Havelaar* sebagai bagian dari penjelasan Kolonialisme. Kondisi yang sama juga terjadi dalam buku Sejarah (Peminatan) kelas XI terbitan Erlangga. Meskipun di dalamnya dibahas tentang KD dan materi yang berpotensi menjelaskan Max Havelaar, namun materi tersebut tidak dijelaskan dalam buku Erlangga.

Kesadaran Pascakolonial dalam Pembelajaran Sejarah Tingkat SMA/Sederajat

Edward Said disebut-sebut sebagai pelopor kajian Pascakolonial. Terdapat perdebatan apakah istilah tersebut harus dipisah menggunakan '-' atau tidak. Said sendiri tidak mau mempermasalahkannya. Mengutip Ella Shoahat, ia mengatakan pascakolonial sebagaimana pascamodernisme, merupakan suatu kontinuitas sekaligus diskontinutas. Suatu kelanjutan sekaligus ketakberlanjutan. Said tidak secara langsung membahas Pascakolonial dalam karyanya tentang 'Orientalisme'. Suatu karya kritik sastra yang disebut-sebut pengaruhnya melebihi bidang kajiannya.

Orientalisme sendiri merupakan kritik terhadap karya sastra Barat—kemudian berlanjut ke teks akademis Barat—karena memiliki banyak bias 'dominasi kolonial' dalam merepresentasikan 'Timur'. Dari karya Said inilah banyak berkembang kajian untuk merekonstruksi ulang gambaran umum tentang 'Timur' yang notabenenya Negara terjajah. Orientalisme menyadarkan Negara terjajah untuk 'menulis ulang' sejarahnya sendiri yang berbeda dengan historiografi Kolonial. Sebagai contoh, di Indonesia dominasi teks kolonial Belanda sebagai sumber sejarah mulai diimbangi dengan sumber-sumber lokal. Meskipun demikian, kajian pascakolonial berkembang lebih pesat seperti *Discourse on Colonialism* (1950) Aime Cesaire, *Can Subaltern Speak?* (1988) Gayatri Spivak, *The Location of Culture* Homi K. Bhaba, dan lainnya.

Max Havelaar sendiri merupakan karya sastra Barat. Namun kedudukannya berseberangan dengan arus utama teks Kolonial Belanda. Novel tersebut justru menggugat kedudukan kolonialisme Belanda di tanah jajahan Hindia Belanda. Lebih dari itu, novel *Max Havelaar* membuka kedok Kolonialisme Belanda yang keji dan tidak berperikemanusiaan terhadap wilayah Jajahan. *Max Havelaar* adalah karya sastra pertama, bahkan di dunia, yang berhasil membongkar praktek kolonialis.

Kedudukan Max Havelaar yang unik tersebut membuktikan bagian kecil dari optimisme Said bahwa masih banyak karya sastra Barat yang berseberangan dengan argumen superioritas Barat. Meskipun Said tidak pernah membahas secara mendalam praktik dominasi teks kolonialis di Hindia Belanda, namun kepeloporannya dalam membaca ulang produksi pengetahuan kolonialis membuka kalangan intelektual untuk melihat pascakolonial sebagai kajian tandingan yang lebih dibutuhkan Negara-negara terjajah.

Peranan Edward Said dalam memelopori kajian Pascakolonial digambarkan oleh Richard King *seakan-akan Pascakolonial mirip dengan Orientalisme itu sendiri*. Sehingga muncul istilah 'era pascakolonial' kontemporer yang mengawali gerakan 'di luar Orientalisme'. Perkembangan teoritis semacam itu tidak menjadi fokus dari kesadaran pascakolonial yang dimaksud penulis. Sebab para peneliti Barat yang mengkaji Sejarah dan budaya di Hindia Belanda (Indonesia) kadangkala disebut Orientalis atau Indolog secara bersamaan.

Pengertian yang pertama mengacu pada definisi Said tentang semua profesi di Barat yang *dianggap memiliki otoritas* berbicara tentang Oriental, atau kajian Ketimuran (Hindia Belanda termasuk di dalamnya). Sedangkan pengertian Indolog sendiri adalah para peneliti yang memang memiliki fokus pada kajian di wilayah Indonesia. Maka wajar seringkali ditemukan—sebagai contoh—orang seperti Snouck Hongrunje (Penasihat Gubernur Jendral J.B. van Heutsz) yang disebut sebagai Orientalis sekaligus Indolog.

Dalam hal ini penulis menghindari perdebatan teoritis dan mengacu pada pengertian Pascakolonial sebagai sebuah kesadaran baru yang berkembang di masyarakat bekas jajahan tentang kedudukannya di hadapan sejarah. Penulis tidak mengacu pada pengertian 'semua literatur Barat' memiliki bias kolonialisme. Bagaimanapun, *Max Havelaar* adalah karya fiksi dari buah pikiran seorang Belanda (Barat). Namun di sisi lain, karya sastra tersebut memiliki peran yang cukup besar dalam menolak semua argumen Kolonialisme sebagai takdir sejarah yang tidak terelakan. Sebab kolonialisme adalah praktik yang direncanakan, disengaja dan diorganisir dengan baik meliputi segala bidang dari politik, ekonomi, budaya hingga ilmu pengetahuan.

Ketidakhadiran buku teks dalam mengakomodasi *Max Havelaar* sebagai bagian dari spirit perjuangan bangsa Indonesia membuat historiografi Indonesia menjadi Historiografi yang rasis. Sebab dalam materi Respons Bangsa Indonesia terhadap Penjajahan/kolonialisme Belanda, tidak menyertakan *Max Havela*ar sebagai bentuk 'Respons Bangsa Indonesia.' Hal ini karena masih umum *stereotip* antara Bangsa Indonesia adalah pejuang dengan Bangsa Belanda sebagai Bangsa Penjajah hanya melalui perbedaan warna kulit/ras saja. Padahal dikotomi ini bermasalah. Seperti sudah dijelaskan sebelumnya, Eduard Dowes Dekker adalah orang Belanda dan lahir di Belanda. Namun kalau dikatakan karya sastranya tidak berpengaruh terhadap perjuangan Bangsa Indonesia karena Dekker berkebangsaan Belanda, hal ini menafikan bahwa para tokoh kemerdekaan Indonesia banyak terinspirasi dari karya sastra Max Havelaar.

Dikotomi tersebut nyatanya masih terlihat dalam susunan kurikulum 2013 Revisi. Telah disebutkan sebelumnya, Silabus Kurtilas 2013 Revisi dan buku Teks yang membahas responss Bangsa Indonesia terhadap kolonialisme hanya menyertakan beberapa Perlawanan Daerah di setiap penjuru Hindia Belanda hingga perkembangan Organisasi pergerakan. Perjuangan kemerdekaan yang 'rasis' ini membuat *Max Havelaar* tidak dimunculkan sejak awal. Maka persoalan berikutnya sudah mampu ditebak; guru Sejarah hanya memiliki sedikit peluang untuk membahas Max Havelaar sebagai respons atas kolonialisme.

Pada pertanyaan apakah penting membahas novel *Max Havelaar* dalam pembelajaran sejarah, masih terdapat tiga Guru sejarah yang menjawab hal tersebut *biasa saja*. Meskipun kebanyakan guru sejarah yang menjadi informan menjawab bahwa membahas novel *Max Havelaar* sangat penting, namun keberanian tiga guru menjawab bahwa novel *Max Havelaar* 'biasa saja' menandakan tingkat kesadaran mereka tentang pascakolonial. Hal ini diperkuat dengan argumentasi para guru sejarah terhadap definisi mereka tentang Pascakolonial. Berikut analisa yang didapatkan dengan mengambil kata kunci yang disebutkan oleh informan.

No	Nama	Sekolah	Kata Kunci Penjelasan Guru Sejarah Tentang Pascakolonial
1	Arlyan Ditoswar	SMA GLobe national plus	Budaya Kolonial
2	Andrian Jati Wasiso	SMAN 24 Kabupaten Tangerang	reaksi kolonial
3	Irfanul hakim	Sman 51 jakarta	Historiografi kolonial
4	Rizki permadi	SMA Garuda Cendekia	Melepaskan diri
5	Mohamad Setiawan	SMAN 7 Kab. Tangerang	Teori masyarakat bekas jajahan
6	Aryo Sandhi Pratikto	SMA GIS 2 SERPONG	Pendekatan pascastruktural
7	Dimas Eka M N	SMAN 43 Jakarta	Keadaan pasca
8	Zia Ulhaq	SMAN 42 Jakarta	Ilmu
9	Nurrahmah Mazria	SMKN 25 Jakarta	praktik menggugat
10	Adistia K. Rini	SMA Santa Laurensia Alam Sutera	masa setelah
11	Aziz Muhammad	SMA Dua Mei	kolonial gaya baru
12	Suherni	Adzkia Islamic School	praktik menggugat
13	Yopi Rachmad	SMA Negeri 6 Binjai	Pasca/ setelah
14	Heni Purwono	SMAN 1 Sigaluh	Setelah kolonial
15	Umi damaiyanti	SMAN 113 JAKARTA	Akhir kolonial
16	Helza Rahdia	SMA Galatia	Faham sesudah kolonial
17	Wahyu Afrizal	SMA Budhi Warman 2	masa pembaharuan

Beberapa istilah yang dipakai para guru dalam mendeskripsikan arti pascakolonial cukup menarik. Hanya 5 guru yang secara tegas menulis bahwa pascakolonial adalah ‘pasca’, sesudah’ atau ‘setelah’. ketiga kata ini penting untuk menunjukkan pengertian awal Pascakolonial yang memang adalah peristiwa, wacana dan periode sejarah yang berkembang ‘setelah’ Kolonialisme. Meskipun sebagian besar guru sejarah menjawab deskripsi Pascakolonial sesuai dengan pengertian segala bentuk reaksi, hingga pembacaan ulang terhadap hal-hal berkaitan setelah kolonialisme, namun beberapa jawabannya banyak meniru dari jawaban instan.

Maksudnya, proses pengambilan data melalui melalui formulir digital ini memungkinan para guru sejarah hanya menyalin dari keterangan website seperti *Wikipedia*. Salah satu Guru sejarah dari wilayah Provinsi Banten mengaku—dalam wawancara secara langsung—bahwa ia baru mengetahui definisi pascakolonial dari internet karena kebutuhan untuk menjawab formulir tersebut. Apabila dilacak lebih jauh, ada sekitar 3 guru

sejarah yang menyalin jawaban dari internet. Sebab struktur jawabannya sangat mirip dengan yang tertera di internet, bahkan langsung menyalinnya saja.

Strategi dan Desain Pembelajaran Sejarah Terkait Max Havelaar

Terdapat dua hal yang akan dibahas di sini. Pertama Strategi belajar guru sejarah di sekolah. Kedua, pembelajaran sejarah yang mungkin dilakukan guru sejarah menggunakan media Museum. Kunjungan ke museum maupun pembelajaran di sekolah tetap berada di dalam koridor strategi dan desain Pengajaran sejarah. Menurut Heri Pornomo, Strategi Strategi pembelajaran juga dapat diartikan sebagai perencanaan yang dilakukan untuk mengatur kegiatan interaksi antara peserta didik, pendidik, dan atau media/sumber belajar sehingga tujuan pembelajaran yang ditetapkan dapat tercapai. Konsep tersebut menjelaskan bahwa dalam strategi terdapat beberapa komponen yang terlibat dalam pembelajaran, yaitu; peserta didik, pendidik, media dan sumber belajar.

Secara garis besar strategi pembelajaran dapat diartikan sebagai serangkaian tindakan perencanaan yang mencakup pengaturan cara penyampaian materi ajar, cara memaksimalkan kemampuan belajar peserta didik, cara menggunakan sumber daya yang tersedia, pengaturan materi ajar dan evaluasi hasil belajar yang tersusun dalam desain pembelajaran (instruksional). Dengan demikian terdapat beberapa aspek dalam strategi pembelajaran yang harus direncanakan dan diatur secara sistematis.

Persoalannya terdapat tiga jenis sekolah yang berbeda, seperti SMA, MA dan SMK. Hal ini terbagi lagi sebab masing-masing sekolah tersebut ada yang dimiliki oleh Negara (sekolah Negeri) dan didirikan oleh Swasta. Dalam hal pengajaran, SMA dan SMK di bawah naungan Kemdikbud. Sedangkan MA di bawah Kemenag. Penulis sebagai guru Madrasah Aliyah merasakan betul sulitnya mencapai akses informasi mengenai pembelajaran, silabus, konsep soal HOTS dan isu-isu lainnya terkait guru dan pendidikan. Berbeda dengan pengalaman penulis ketika (pernah) menjadi guru Sejarah di SMA Tangerang Selatan. Beragam informasi terbaru mengenai pengajaran, informasi dari kementrian terkait hingga berita administrasi keguruan didapatkan secara mudah melalui Musyawarah Guru Mata Pelajaran (MGMP). Maka bisa dikatakan corak pembelajaran sejarah di SMA lebih diakomodir daripada di MA.

Strategi Pembelajaran sejarah terkait Multatuli dilakukan para guru dengan berbagai macam cara. Dari semua informan, terdapat 9 Guru sejarah dalam strategi pengajarannya memasukan tugas membaca *(reading log)* novel *Max Havelaar* ke dalam jam pelajaran sejarah (termasuk penulis). Artinya guru Sejarah memahami bahwa proses membaca siswa SMA/

Sederajat harus dimasukkan dalam proses pengajaran di kelas maupun di Perpustakaan sekolah selama jam sejarah. Empat guru memberikan tugas resensi novel Max Havelaar, masing-masing dua guru memberikan tugas opini atau pendapat siswa mengenai *Max Havelaar* dan dua guru lainnya menugaskan siswa untuk membuat profil atau biodata Max Havelaar. Masing-masing satu guru memberikan tugas peta konsep, analisa teks dan memberikan soal sebagai strategi pengajaran sejarah terkait materi ajar Max Havelaar.

Menarik untuk disimak, hanya satu guru yang menjawab memberikan soal dalam membahas Max Havelaar. Artinya, pola lama menjawab soal sebagai salah satu strategi pengajaran sejarah sudah tidak dipakai banyak guru sejarah yang menjadi informan penelitian ini. Selain itu hanya satu guru yang memakai strategi 'analisa teks' terhadap novel *Max Havelaar* secara khusus.:

> "Saya pakai *literature circle*, lalu setelah mereka Membahas sekitar sepuluh Bab (Novel Max Havelaar) dalam kelompok, saya putarkan filmnya supaya mereka ada bayangan. Kemudian selama libur peralihan semester 1 ke semester II, saya minta mereka membuat *reading log*, Bab per Bab."

Setelah memberikan keterangan mengenai model 'analisa teks', ia menjelaskan tujuan strategi pembelajaran sejarah tersebut:

> "Materi terkait pembacaan Max Havelaar memang dimaksudkan agar siswa memahami kehidupan pada masa kolonial, hubungan antara pemerintah penjajah dengan pemimpin Bumiputera, serta posisi dan kondisi masyarakat Bumiputera lapisan bawah. Materi dikaitkan juga dengan kondisi feodalisme di Jawa, terutama Banten."

Selain Adistia Kartika, Rizki Permadi Guru Sejarah SMA Cendikia juga melakukan strategi pembelajaran sejarah dengan *reading log*. Strategi ini dapat mengukur secara jelas capaian siswa dalam membaca suatu tema buku. Kemudian, hasil *reading log* ini dimasukkan dalam soal ulangan harian dan Penilaian Akhir Semester (PAS). Berikut keterangannya:

> "Anak-anak membaca habis novel Max Havelaar, lalu membuat *reading log*, dan menjawab pertanyaan seputar cerita Masa kolonial yang diangkat di dalam novel Saat ulangan harian dan Penilaian Akhir Semester."

Pada kesempatan lain, Guru Sejarah SMA Insan Cendikia ini menyatakan bahwa *Reading Log* tersebut bisa dilanjutkan dengan membuat diskusi grup. Kemudian, Guru tersebut menjadikan hasil *reading log* novel *Max Havelaar* sebagai materi sejarah yang dibahas dalam ulangan harian dan PAS. Hal ini menunjukkan bahwa guru tersebut menghubungkan antara strategi pengajaran sejarah dan proses evaluasi belajar. Melanjutkan

strategi pengajaran dalam bentuk evaluasi seperti penugasan, ulangan harian, dan PAS merupakan suatu proses berkesinambungan yang dapat mengukur hasil belajar.

Sebelas Guru sejarah yang menjadi informan mengaku memberikan 'tugas' terkait Max Havelaar. Enam guru sejarah mengaku memasukan materi sejarah *Max Havelaar* menjadi Ulangan Harian dan hanya lima guru sejarah yang mengaku memasukan materi sejarah Ma Havelaar dalam Penilaian Akhir semester. Hanya tiga guru sejarah (termasuk penulis) yang memasukan materi sejarah *Max Havelaar* dalam bentuk penugasan, ulangan harian dan PAS secara merata.

Kunjungan ke Museum

Beberapa penelitian tentang Kunjungan museum membantu penulis untuk memetakan strategi dan desain pembelajaran sejarah yang sangat mungkin dilakukan terhadap materi terkait Multatuli. Keberadaan museum sangat penting dalam strategi pengajaran sejarah. Tsabit Azimar Ahmad menyatakan bahwa pemanfaatan museum harus memperhatikan perencanaan observasi terhadap museum yang hendak dikunjungi seperti (1) merumuskan tujuan instruksional, (2) menghubungi pihak museum, (3) mempersiapkan instrumen observasi bagi siswa (4) membagi siswa menjadi beberapa kelompok dan (5) pembekalan terhadap siswa.

Pentingnya membuat perencanaan kunjungan museum dikuatkan oleh penelitian Kunjungan Museum Lampung yang dilakukan oleh SMA Seputih Agung. Salah satu hasilnya, kunjungan guru sejarah di SMA tersebut dinilai kurang efektif karena kurangnya perencanaan sebelum melakukan observasi ke Museum. Penulis sendiri pernah melakukan kunjungan ke Museum Multatuli (2018). Meskipun perencanaan tugas observasi Museum Multatuli sudah dibuat, masih banyak beberapa persoalan. Seperti siswa yang kelelahan, lembar kerja siswa (observasi) yang hilang dijalan, terlipat, terinjak dan lain sebagainya. Sehingga siswa hanya bisa mengandalkan ingatan dan foto-foto kamera *Handphone* untuk mengumpulkan data tugas observasi kunjungan Museum.

Kunjungan ke Museum dikenal dengan berbagai istilah. Seperti Karya Wisata dan *Field trip*. Kedua istilah ini pada prinsipnya adalah mengajak siswa ke suatu tempat atau objek tertentu di luar sekolah. Sebagai contoh, Karya Wisata ke Museum Semarajaya Bali yang dilakukan oleh SMA Semapura (Bali), selain banyak keunggulan lainnya, terdapat beberapa kekurangan. Yaitu biaya, persiapan dan tumpang tindih waktu pembelajaran dengan mata pelajaran lainnya. Oleh karena itu pembelajaran diluar sekolah pada dasarnya akan mengubah struktur jam mengajar di dalam sekolah.

Istilah lain dari kunjungan Museum disebut sebagai *Field Trip*. Pada

prakteknya hampir serupa. Tujuannya hampir sama, bahwa *field trip* berupaya agar siswa mendapatkan pembelajaran langsung di lapangan. Penulis ketika menjadi guru SMA Hellomotion pernah melakukan *field trip* ke Museum Multatuli. Mengingat lokasi Museum Multatuli yang berada di wilayah pusat kota Rangkasbitung, saat itu sekolah membuat program *field trip* selama di sana untuk mengunjungi destinasi lainnya di sekitar Lebak Banten. Seperti diketahui, di wilayah Lebak terdapat sub-kebudayaan lokal bernama Kampung Baduy. Keaslian budaya yang masih terjaga telah menjadi daya tarik bagi wisatawan, peneliti dan pelajar.

Field trip yang dilakukan saat itu sekaligus perjalanan ke Baduy. Jadi, kunjungan ke museum adalah salahsatu bagian awal dari perjalanan destinasi dalam program *Field trip*. Sebelum Museum dibangun, beberapa sekolah melakukan kunjungan ke Kampung baduy saja. Namun setelah berdirinya museum, kunjungan ke Museum Multatuli menjadi bagian dari paket perjalanan Sekolah. Dari seluruh guru sejarah yang menjadi informan penelitian ini, hanya lima guru yang pernah melakukan kunjungan ke Museum Multatuli, termasuk penulis. Dengan catatan bahwa Guru sejarah yang berada diluar Jabodetabek (dan wilayah Banten sendiri) sangat dimaklumi apabila tidak pernah melakukan kunjungan ke Museum Multatuli.

Kesimpulan

Penelitian tentang kajian pascakolonial dalam Kurtilas di SMA/sederajat, desain dan strategi pembelajaran sejarah *Max Havelaar* mengalami berbagai persoalan. Kendala utamanya adalah waktu yang sempit dan kurangnya informan yang bisa didapatkan. Kebanyakan informan berasal dari SMA Negeri maupun SMA Swasta. Penulis sendiri pernah mengajar di SMA Swasta dan sedang mengajar di Madrasah Aliyah saat penelitian ini dilaksanakan. Dua guru sejarah MA yang sudah ditargetkan memberikan informasi mengenai penelitian ini menolak menjadi informan. Pada akhirnya, informasi mengenai Strategi maupun desain pembelajaran di tingkat MA hanya didapatkan penulis dari pengalaman pribadinya saja.

Dari dua guru sejarah SMK yang ditargetkan, hanya satu guru yang bersedia diwawancara. Penelitian ini masih memiliki banyak kekurangan, sebab ruang lingkup subjek dan objek penelitian terus berubah seiring ketersediaan data penelitian. Alhasil hanya terdapat 18 guru sejarah termasuk penulis yang menjadi informan penelitian pembelajaran sejarah terkait materi *Max Havelaar* dan yang berkaitan dengan Museum Multatuli.

Sejauh ini, Penelitian tentang kajian pascakolonial dalam Kurtilas di SMA/sederajat, desain dan strategi pembelajaran materi sejarah *Max Havelaar* sudah berhasil menjawab pertanyaan penelitian. **Pertama**, di

satu sisi telaah terhadap Materi sejarah *Max Havelaar* dalam Mata Pelajaran Sejarah Indonesia dan Peminatan Kurikulum 2013 menunjukkan bahwa (1) Potensi Max Havelaar dibahas dalam Mapel Sejarah Indonesia dan Sejarah Peminatan kelas XI sangat besar. Yakni meliputi Kompetensi Dasar (KD) 3.1, 3.2, 4.1 & 4.2 Sejarah Indonesia dan Kompetensi Dasar (KD) 3.7 & 4.7 Sejarah Peminatan kelas XI. bahkan KD 3.3. 4.3 Sejarah Peminatan kelas XI.

Kemudian di sisi lain (2) Para guru sejarah yang menjadi informan saling berbeda pandangan mengenai kedudukan Max Havelaar di antara kedua mata pelajaran sejarah. 13 Guru Sejarah menyebut Max Havelaar masuk ke dalam Sejarah Indonesia, 9 Guru Sejarah menyebut Max Havelaar masuk ke dalam Sejarah (Peminatan). 8 Guru menjawab Sejarah Indonesia saja. 4 Guru menjawab Sejarah (Peminatan) saja. Hanya 6 Guru di antaranya yang menjawab Max Havelaar masuk dalam kedua Mapel sejarah.

Sehingga (3) ketidaksepakatan tersebut di atas didukung oleh kondisi buku teks, baik yang diterbitkan Pemerintah (Kemdikbud) maupun pihak Swasta (Yudistira, Quadra dan Erlangga) yang tidak mengakomodir Max Havelaar masuk dalam Sejarah (Peminatan) meskipun hasil kajian poin pertama (1) sudah menunjukkan potensi besar Max Havelaar lebih besar diajarkan dalam Mapel Sejarah (Peminatan) Kelas XI.

Kedua, Kesadaran Guru Sejarah (yang menjadi informan penelitian) terhadap kajian dan wacana Pascakolonial dinilai masih kurang, sebab hanya lima guru yang berhasil memberikan definisi yang tepat dan mendasar. Bahkan beberapa jawaban dinilai bertentangan dengan pengertian dasar Pascakolonial. Selain itu hanya delapan dari 18 Guru Sejarah yang menyadari pentingnya proses 'membaca' dalam memahami novel Max Havelaar. Artinya kesembilan guru tersebut menyadari sulitnya memahami novel Max Havelaar.

Ketiga, desain dan strategi pengajaran sejarah yang dilakukan guru sejarah terbagi dua, di dalam dan diluar sekolah. Strategi pengajaran di dalam sekolah dibagi lagi menjadi dua tempat. (1) ruang kelas dan (2) Perpustakaan. Hanya tiga guru yang menyebut Perpustakaan sebagai lokasi menelaah novel Max Havelaar. Sisanya, lima guru sejarah mengkaji novel tersebut di ruang kelas. Selain itu strategi lain yang dilaksanakan adalah pembuatan profil biografi, *Mind Map*, dan opini/ pendapat siswa tentang Max Havelaar. Dalam strategi pengajaran sejarah di luar sekolah, Kunjungan Museum berbentuk karyawisata dan *field trip*. Ditemukan hanya 5 Guru Sejarah yang pernah melakukan kunjungan ke Museum Multatuli. Sangat dimaklumi dua di antara seluruh informan merupakan Guru Sejarah di luar Pulau Jawa. Namun Sebelas guru Sejarah lainnya yang berlokasi di Jabodetabek tidak pernah melakukan kunjungan ke Museum Multatuli.

Catatan Akhir

1. Penulis hadir saat acara peresmiannya pada tanggal 11 Februari 2018.
2. keterangan ini didapatkan dalam koleksi Museum Multatuli
3. Jane Stokes, *How To do Media dan Cultural Studies: Panduan untuk Melaksanakan Penelitian dalam Kajian Media dan Budaya.* (Yogyakarta: Bentang, 2006). hlm.59
4. Lihat, penelitian Anna Marie Wium & Brenda Louw dalam *Mixed-methods research: A tutorial for speechlanguage therapists and audiologists in South Africa*, (Jurnal AOSIS, 2018), hlm.3
5. Lihat hasil wawancara Guru, hampir semua guru sejarah yang menjadi informan tidak ada yang mengaitkan KD 3.7 &4.7 Sejarah Peminatan kelas XI dengan materi sejarah *Max Havelaar* dan Tiga Buku teks Sejarah Peminatan Kelas XI pun tidak membahasnya (Quadra, Yudistira dan Erlangga).
6. Deretan Tokoh pergerakan yang membaca Novel *Max Havelaar* dan mengaku terinspirasi darinya masih banyak, seperti Soekarno, Tan Malaka, Ahmad Sobarjo dan lainnya. bahkan sastrawan terkemuka Pramoedya Ananta Toer termasuk juga mengakui pengaruh novel tersebut terhadap dirinya dan menganggap novel tersebut 'membunuh' kolonialisme.
7. Ben Anderson, *Dibawah Tiga Bendera*: *Anarkisme Global dan Imajinasi Antikolonial (Penj. Ronny Agustinus).* (Serpong: Marjin Kiri, 2015) hlm.43-45
8. *Ibid*,
9. Lihat lampiran Tabel Survei Mapel Sejarah
10. Wawancara dengan ibu Nurahmah Mazzria, S.Pd Guru Sejarah di SMKN 25 Jakarta tanggal 17 Juli 2019, pukul 15.20 WIB.
11. 15 Guru sejarah yang menjadi informan menjawab bahwa materi Max Havelaar diajarkan di kelas XI. Ibu Nurahmah sendiri yang menjadi informan Guru Sejarah di SMK sebenarnya menjawab bahwa materi Max Havelaar bisa diajarkan dikelas XI. meskipun ia tidak kunjung dapat mengajarkannya ditingkatan tersebut.
12. Dua guru tersebut adalah Wahyu Afrizal dari Guru Sejarah SMA Budhi Warman 2 dan Rizki Permadi guru sejarah SMA Garuda Cendikia. Rizki Permadi mampu menjawab secara spesifik bahwa materi yang dimaksud adalah Tanam Paksa.
13. Eko Sutarman, *Implementasi Guru Sejarah dalam menerapkan Kurikulum 2013 di kelas X di SMAN 1 Rembang Tahun ajaran 2014/2015*, (Vol.3 No.2 tahun 2014), hlm. 36-46
14. Pemerintah sebenarnya menerbitkan buku teks Mata Pelajaran Sejarah Indonesia yang terbagi menjadi dua bentuk. Buku guru (yang berisi instruksi, intrumen dan model evaluasi pembelajaran) dan buku siswa (yang berisi materi ajar). buku tersebut pertama kali terbit pada 2014. kemudian direvisi, dan muncul kembali menjadi 'revisi 2017'.
15. Dwi Winarno & Yadika Mahendra, *Sejarah Indonesia 2 Untuk SMA Kelas XI* (Bogor: Quadra 2017), hal.24
16. *Ibid*, hlm.34
17. *Ibid*, hlm.55
18. M Habib Mustopo dkk, *Sejarah Indonesia Program Wajib SMA Kelas XI Edisi Revisi 2016.* (Bogor: Yudhistira, 2017), hal.25
19. Ratna Hapsari & M. Adil, *Sejarah untuk SMA/MA Kelas XI: Kelompok Wajib (Berdasarkan Kurikulum 2013 Revisi).* (Jakarta: Erlangga, 2016),
20. Sardiman AM & Amurwani Dwi Lestariningsih, *Sejarah Indonesia /Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan untuk SMA/MA/SMK/MAK Kelas XI Semester I,* (Jakarta: Kemdikbud, 2014), hlm.52
21. *Ibid*, hlm.164
22. Sardiman AM & Amurwani Dwi Lestariningsih, *Sejarah Indonesia /Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan untuk SMA/MA/SMK/MAK Kelas XI Semester I Edisi Revisi 2017. (Jakarta: Kemdikbud*, 2017), hlm.59

23. Tia Karunia, *Sejarah 2 untuk SMA Kelas XI Peminatan Ilmu-ilmu Sosial*, (Bogor: Quadra 2017), hal.65
24. Dalam Bab 7 Sejarah (peminatan) Terbitan Erlangga, meskipun yang dibahas adalah respon terhadap kolonialisme, namun tidak sedikitpun membahas Max Havelaar. lihat, Ratna Hapsari & M. Adil, *Sejarah untuk SMA/MA Kelas XI: Kelompok Peminatan Ilmu Pengetahuan Sosial (Berdasarkan Kurikulum 2013 Revisi).* (Jakarta: Erlangga, 2016), hlm.337-345
25. Mengenai kata Pos dalam poskolonial, lihat, Edward Wadie Said, *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat dan Mendudukan Timur Sebagai Subjek.* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm.543
26. Richard King, *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme: Sebuah kajian tentang Pertelingkahan Antara Rasionalitas dan Mistik.* (Yogyakarta: Qalam, 2001), hlm.369.
27. Lihat Kuliah Umum Guru Besar Monash University (Australia) berkebangsaan Indonesia, Prof Ariel Heryanto tentang "Historiografi yang Rasis'. Bisa di lihat di Youtube. Terdokumentasi dalam, Nur Jayanti, *Rasisme dalam Film Sejarah*, (Majalah Historia, 19 Juli 2017), https://historia.id/kultur/articles/rasisme-dalam-film-sejarah-DnEeg
28. Guru sejarah yang menjawab **biasa saja** adalah Guru Sejarah di SMA Global National Plus, SMAN 24 Tangerang dan SMA Dua Mei Tangerang Selatan
29. Lima Guru sejarah yang menjawab demikian adalah guru sejarah dari SMAN 42 Jakarta, SMA Santa Laurensia Alam Sutera, SMA Negeri 6 Binjai, SMAN 1 Sigaluh dan SMA Galatia.
30. Informasi ini tidak akan diurai sebab beberapa guru tersebut meminta hal ini tidak dipublikasi.
31. Heri Susanto, *Seputar Pembelajaran Sejarah (Isu, Gagasan dan Strategi Pembelajaran)*, (2014. Yogyakarta: Aswaja Pressindo) hlm.94-6
32. Wawancara dengan Adistia Kartika, Guru Sejarah di SMA Santa Laurensia pada tanggal 12 Juli 2019 pukul 15.30 WIB di SMA Santa Laurensia
33. Tsabit Azimar Ahmad, *Strategi Pemanfaatan Museum Sebagai Media Pembelajaran Pada Materi Zaman Prasejarah*, Paramita Vol. 20 No. 1 - Januari 2010. hlm. 113-114
34. Umi Hartati, *Museum Lampung Sebagai Media Pembelajaran Sejarah,* Jurnal HISTORIA Volume 4, Nomor 1, Tahun 2016, ISSN 2337-4713 (e-ISSN 2442-8728)2016 hlm. 8-9
35. Luh Putu Ayu Diah Pratiwi, Museum Semarajaya Sebagai Sumber Belajar Sejarah Lokal di SMAN 1 Semarapura, Klungkung, Bali, Artikel, Pendidikan Sejarah, Fakultas Ilmu Sosial Universitas Pendidikan Ganesha, 2014. hal, 13
36. Guru sejarah yang pernah melakukan kunjungan ke Museum Multatuli adalah Zia Ulhaq (SMAN 42 Jakarta), Dimas Eka (SMAN 43 Jakarta), Andrian Jati (SMAN 24 Kab. Tangerang), Mohammad Setiawan (SMAN 7 Kab. Tangerang, dan penulis sendiri.

Daftar Pustaka

Ahmad, Tsabit Azimar. *Strategi Pemanfaatan Museum Sebagai Media Pembelajaran Pada Materi Zaman Prasejarah*, Paramita Vol. 20 No. 1 - Januari 2010.

AM Sardiman & Amurwani Dwi Lestariningsih. 2014. *Sejarah Indonesia Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan untuk SMA/MA/SMK/MAK Kelas XI Semester I* (*Buku Siswa*). Jakarta: Kemdikbud

____. 2017. *Sejarah Indonesia Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan untuk SMA/MA/SMK/MAK Kelas XI Semester I Edisi Revisi 2017* (*Buku Siswa*). Jakarta: Kemdikbud

Anderson, Benedict. 2015. *Di bawah Tiga Bendera: Anarkisme Global dan Imajinasi Antikolonial (Penj. Ronny Agustinus).* Serpong: Marjin Kiri

Hapsari, Ratna & M. Adil. 2016. *Sejarah untuk SMA/MA Kelas XI: Kelompok Peminatan Ilmu Pengetahuan Sosial (Berdasarkan Kurikulum 2013 Revisi).* Jakarta: Erlangga.

____. 2016. *Sejarah Indonesia untuk SMA/MA Kelas XI: Kelompok Wajib (Berdasarkan Kurikulum 2013 Revisi).* Jakarta: Erlangga.

Hartati, Umi. 2016. *Museum Lampung Sebagai Media Pembelajaran Sejarah,* Jurnal HISTORIA (Volume 4, Nomor 1, Tahun 2016, ISSN 2337-4713).

King, Richard. 2001. *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme: Sebuah kajian tentang Pertelingkahan Antara Rasionalitas dan Mistik.* Yogyakarta: Qalam

Multatuli. 2016. *Max Havelaar (Penj. Ingrid Dwijani Nimpoeno).* Bandung: Qanita

Mustopo, M Habib dkk. 2017. *Sejarah Indonesia Program Wajib SMA Kelas XI Edisi Revisi 2016.* Bogor: Yudhistira

Nur Jayanti, *Rasisme dalam Film Sejarah*, (Majalah Historia, 19 Juli 2017), https://historia.id/kultur/articles/rasisme-dalam-film-sejarah-DnEeg

Said, Edward W. 2010. *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat dan Mendudukan Timur Sebagai Subjek.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Stokes, Jane. 2006. *How To Do Media and Culture Studies: Panduan untuk Melaksanakan Penelitian dalam Kajian Media dan Budaya.* Yogyakarta: Bentang

Susanto, Heri. 2014. *Seputar Pembelajaran Sejarah (Isu, Gagasan dan Strategi Pembelajaran).* Yogyakarta: Aswaja Pressindo

Dari Lebak ke Surabaya: Perbandingan Kesadaran Ruang Kolonial dalam *Max Havelaar* dengan *Bumi Manusia*

Mashuri
Balai Bahasa Jawa Timur
Jalan Siwalanpanji II/1
Buduran, Sidoarjo
Pos-el: misterhuri@gmail.com

Pendahuluan

Max Havelaar (1868) sudah dikaji dari berbagai sisi oleh banyak ahli, mulai dari aspek pengarang, teks, pascakolonialitas, sejarah, politik, dan lainnya. Kajian perbandingan antara *Max Havelaar* dengan *Bumi Manusia* (1980) pun sudah ada. Dapat dilihat pada Nugroho (2011) yang mengkaji dari sisi penulis dan ideologinya, Ubaidilah (2016), yang mengulas dari perspektif pendidikan untuk penyusunan buku pengayaan SMA, dan Syafi'ie (2017) yang mengkaji dari perspektif hegemoni. Namun, di antara ketiga telaah perbandingan tersebut belum ada yang menyoal kesadaran ruang kolonial dan pascakolonial. Oleh karena itu, tulisan ini berusaha menelisik dari sisi tersebut dengan beberapa pertimbangan, di antaranya latar belakang pengarang dan kedua novel merupakan produk zaman berbeda, yang memungkinkan diskursus ke ruangan dalam kedua novel memiliki versi tersendiri meskipun dibuhul dengan tema-tema pembebasan berlatar dunia kolonial dan pascakolonial.

Fokus kajian tersebut bermula dari dua asumsi diskursif. Pertama, kolonialisme atau imperialisme itu bukan sesuatu yang homogen, karena sejarah kolonialisme atau imperialisme memiliki ciri khasnya masing-masing, terkait dengan asal dan tanah jajahan, serta waktu terjadinya. Sebagaimana Chrisman (1994: 500) yang mengamati perbedaan praktik imperialisme, baik secara geografis atau nasional atau historis, yang memiliki perbedaan-perbedaan signifikan, meskipun tujuan dan eksesnya hampir sama. Loomba pun menegaskan heterogenitas gagasan pascakolonial, yang sempat mengalami homogenisasi ketika teori dan diskursus pascakolonial merebak, karena "Warisan-warisan kolonialisme itu banyak dan beragam meski memiliki aspek-aspek penting yang sama" (Loomba, 2003: 21). Kedua, posisi antara yang dipandang dan yang memandang menjadi penting karena kelahiran diskursus kolonialisme dan pascakolonialisme bersifat kontekstual. Hal itu terkait dengan posisi kolonial yang melihat posisinya dan daerah jajahan dan posisi pascakolonial yang melihat posisinya sendiri dan penjajah.

Sementara itu, *Max Havelaar* merupakan warisan sastra Belanda, dikarang oleh Multatuli atau Eduard Douwes Dekker (1820—1887), seorang asisten residen di Lebak. Pertama kali dicetak pada 1860 dalam bahasa Belanda, kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, lalu ke dalam bahasa Indonesia. Terdapat beberapa versi terjemahan dalam bahasa Indonesia dan diterbitkan penerbit berbeda. Banyak ahli memberi label novel ini sebagai novel yang antikolonial, dan disejajarkan dengan novel *Uncle Tom's Cabin* (1852) karya Harriet Beecher Stowe yang turut andil dalam menghapus perbudakan di Amerika Serikat. Bahkan, Pramudya Ananta Toer melabeli novel tersebut sebagai pembunuh kolonialisme (*New York Times*, 18 April 1999). Banyak pendapat tentang novel ini dan sebagian besar memang terkait perihal kolonialisme di Indonesia, bahkan ada yang mengaitkannya tentang tanam paksa dan munculnya politik etis.

Adapun, *Bumi Manusia* ditulis Pramudya Ananta Toer (1925—2006), sastrawan terkemuka Indonesia, ketika ia diasingkan di Pulau Buru sebagai tahanan politik. Terbit pertama pada 1980 oleh penerbit Hasta Mitra Jakarta dan dinyatakan sebagai bacaan terlarang oleh Orde Baru. Meski dilarang pemerintah, tetapi kajian terhadap novel tersebut melimpah, sebagaimana Teeuw, Anderson, dan lainnya. Adapun Pascareformasi 1998, cukup banyak kritikus sastra lain yang membahasnya. Novel ini dianggap sebagai novel pascakolonial paling berhasil, dengan mengambil model 'biografis' tokoh Tirto Adhi Soerjo (1880—1920), tokoh perintis pers dan tokoh kebangkitan nasional kelahiran Blora, sebagai bahan penulisan, dengan menyajikan narasi pembentukan Indonesia, meskipun ada pendapat yang menyatakan bahwa Indonesia tidak hadir dalam *Bumi Manusia* (Lane, 2017).

Dalam konteks kajian ini, dapat ditera perbedaan fundamental secara sastrawi antara *Max Havelaar* dan *Bumi Manusia*, baik dari sisi pengarang,

bahasa, dan unsur-unsur pembentuknya –yang memungkinkan terdapat perbedaan kesadaran ruang. Pertama, dari sisi pengarang. Multatuli adalah orang Belanda dan pejabat kolonial, sedangkan Pramoedya Ananta Toer adalah pengarang Indonesia. Dengan latar belakang kepengarangan yang berbeda memiliki nuansa dan perseptif yang berbeda terkait kesadaran ruang kolonialnya. Kedua, adalah perbedaan zaman. *Max Havelaar* terbit ketika kolonialisme sedang masif, sedangkan Bumi Manusia terbit ketika Indonesia sudah merdeka. Situasi zaman pada saat penulisan sangat mungkin berpengaruh besar pada narasi kolonialisme. Ketiga, unsur-unsur pembentuknya. Secara intrinsik, sudut pandang *Max Havelaar* adalah sudut pandang Belanda, sedangkan *Bumi Manusia* adalah sudut pandang Indonesia. Selain itu, juga soal latar sosiokultur novel yang berbeda, yang memungkinkan representasinya juga berbeda dalam menghadirkan ruang.

Kesamaan di antara kedua novel tersebut 'hanya' pada gairah untuk melawan kolonialisme dan kritik pada feodalisme. Meski keduanya memanggul spirit yang sama, tetapi ada nuansa yang tetap menjadi pembeda, bahkan paradoks. Dengan demikian, mengungkap representasi ruang kolonial di antara kedua novel tersebut memiliki relevansi kesejarahan sastra dan jejak pascakolonial di Indonesia. Apalagi beberapa ahli menyatakan bahwa ada keterpengaruhan Toer dari Multatuli. Hal itu tentu tidak semata-mata berupa jejak intertekstual di antara kedua novel tersebut tetapi konstruksi diskursus masing-masing zaman dalam konteks dan kesejarahan karena dapat dirunut adalah adanya ruang kesadaran dari Toer untuk mimikri dalam warisan kolonialnya sebagai manusia pascakolonial.

Adapun, kesadaran ruang yang dimaksud dalam kajian ini berperspektif *cultural studies* terkait dengan kendali diri dan sikap pada ruang atau dunia yang dikonstruksi. Levebre (dalam Callavaro, 2014) menyuguhkan beberapa hal terkait dengan kesadaran ruang dan dunia sebagai praktik spasial (berdasarkan bagaimana dunia dirasakan), representasi ruang (berdasarkan pada bagaimana dunia diyakini atau dipikirkan), dan ruang representasional (berdasarkan pada bagaimana dunia dihuni oleh tubuh kita). Levebre menegaskan, 'dunia yang dihuni, diyakini dan dirasakan' seharusnya saling terkait, sehingga 'subjek' akan bergerak dari satu tempat ke tempat yang lain tanpa merasa tersesatkan. Bagi Levebre ketiganya merupakan kesatuan yang koheren dalam 'lingkungan yang baik, ketika konsensus, kode dan bahasa yang lazim dapat ditetapkan' (Cavallaro, 2004, 310).

Tentu dalam hal ini termasuk pula ruang komunal, yang bernama 'bangsa'. Bila Anderson (2001) menyiratkan bahwa bangsa adalah sebuah konstruksi komunitas terbayang, tetapi ada unsur-unsur empiris yang dapat dijadikan rujukan untuk mengonstruksi sebuah bangsa yang memunculkan nasionalisme. Tak heran, meski konstruksinya dianggap imajiner, tetapi mulai abad ke-19, konstruksi tentang negara-bangsa mengemuka di negeri

jajahan, sehingga mereka merumuskan kediriannya bukan saja dalam kapasitas pengakuan diri tetapi juga kemerdekaan, sebagaimana yang diungkap Said (1993), "Sejalan dengan hambatan bersenjata di berbagai tempat pada abad ke-19, seperti Aljazair, Irlandia dan Indonesia, ada juga usaha-usaha yang patut dipertimbangkan yang ada dalam hambatan secara kultural hampir di semua tempat, tuntutan-tuntutan identitas para nasionalis, dan dalam bidang politik, dunia asosiasi, dan partai-partai yang mempunyai tujuan yang sama, yaitu pengakuan diri dan kemerdekaan nasional (Said, 1993: xii, dalam Gandhi, 2001: 137)

Namun yang patut dicermati adalah yang dijelaskan Massey (via Barker, 2004), dengan mengusulkan lima argumen tentang ruang, di antaranya: "Ruang adalah sebuah konstruksi sosial. Dunia sosial terkonstruksi secara spasial (berdasarkan ruang). Ruang sosial tidak statis tetapi dinamis, terbentuk oleh hubungan-hubungan sosial yang terus berubah. Ruang terkait dengan persoalan kekuasaan dan simbolisme, yakni 'geometri-kekuasaan ruang. Ruang sosial mengandaikan adanya 'kejamakan ruang yang simultan: saling-silang, tumpang-tindih, saling berdampingan, atau berada dalam hubungan paradoks atau antagonisme' (Massey via Barker, 2004: 384). Sementara itu, terkait hubungan antara ruang dan kultural, manusia dan lingkungannya memperoleh makna dari keterpautannya dengan konstruksi-konstruksi simbolik (Cavallaro, 2004: 131).

Karena bercorak analisis diskursus, hal-ihwal terkait genealogi dan arkeologi pengetahuan dalam bingkai kesejarahan menjadi landasan dalam kajian. Hal itu karena dalam perspektif Foucault, arkeologi merupakan metode tepat untuk menganalisis diskursus lokal (Barker, 2014: 11). Dalam konteks ini, arsip dipahami bukanlah kumpulan teks-teks yang dijaga oleh peradaban tertentu, bukan pula kumpulan peninggalan arkeologis yang mungkin untuk dijaga dari kehancuran, tapi merupakan kumpulan prinsip-prinsip (aturan-aturan) yang menentukan bagi muncul dan hilangnya suatu diskursus; ketersambungan ataupun keterputusan diskursus. Arkeologi dipahami sebagai eksplorasi kondisi-kondisi historis yang khusus dan tertentu yang menjadi landasan bagi terbentuk dan diaturnya sejumlah diskursus untuk mendefinisikan ranah objek atau pengetahuan yang khas (Barker, 2014: 11). Adapun genealogi yang digunakan dalam penelitian ini bukan mengacu pada keturunan dan asal-usul seseorang, sekumpulan ide atau sehimpunan gejala. Dalam kajian budaya, konsep genealogi mendapatkan maknanya yang khas, terkait dengan Foucault. Konsep ini digunakan untuk meneliti relasi kekuasaan, serta kesinambungan dan patahan diskursus yang bermain dalam kondisi-kondisi kesejarahan tertentu (Barker, 2014: 106).

Oleh karena itu, peneliti bermaksud membandingkan kedua novel tersebut dengan mengelaborasi teori pascakolonial, ruang, dan arkeo-

genealogi pengetahuan. Fokusnya, menelisik aspek-aspek kesadaran ruang, baik dalam praktik spasial, ruang representasi atau representasi ruang kolonialnya, meliputi representasi ruang kolonial/pascakolonial berdasarkan cara pandang pengarang, ruang sosiokultural, dan kebahasaan. Diasumsikan, kesadaran ruang dalam *Max Havelaar* adalah kesadaran ruang Eropa di tanah jajahan, sedangkan kesadaran ruang *Bumi Manusia* adalah kesadaran ruang pribumi di tanah jajahan. Namun, kesadaran ruang tersebut tidak selamanya statis, karena Multatuli, meskipun orang Belanda, memiliki empati besar pada tanah Jajahan. Adapun Toer sebagai orang Jawa, kelahiran Blora, dan tergolong generasi pascakolonial yang pernah mencecap pendidikan kolonial, sehingga dimungkinkan memiliki pandangan ambivalen pada warisan Belanda/Eropa di Indonesia.

Metode Penelitian

Metode penelitian yang diterapkan adalah perbandingan diskursus. Tahap-tahap yang ditempuh dengan menelisik data-data terkait praktik spasial, representasi ruang dan ruang representasional (yang ketiganya sebagai sebuah kesadaran ruang) dalam novel *Max Havelaar* dan *Bumi Manusia*. Bahan penelitian ini novel *Max Havelaar* hasil terjemahan Ingrid Dwijani Nimpoeno, terbitan Qanita (Grup Mizan) Bandung, cetakan ke-8, Januari 2016 (477 halaman), sedangkan *Bumi Manusia* terbitan Lentera Dipantara, Jakarta, cetakan ke-3, Desember 2006 (535 halaman).

Penelisikan diawali dari hal-hal sederhana yang menjadi penghubung pengarang atau tokoh novel pada ruang dan dunia di sekelilingnya, dapat berupa benda-benda, suasana, bahasa, dan sebagainya, yang menyimpan jejak diskursif. Setelah data-data itu dihimpun kemudian dikaji porsi dan proporsi dalam konstruksi ruang kesadaran pada masing-masing novel, baik itu terkait dengan pandangan pengarang dan tokoh-tokoh novel, maupun relasi di antara unsur novel. Relasi dapat berupa kesejajaran, kontraversi, atau paradoks. Analisis selanjutnya adalah dengan membandingkan kesadaran ruang dalam kedua novel dengan menjabarkan bagaimana diskursus terkait konstruksi kesadaran tersebut terbentuk dengan mengacu pada aspek-aspek relasi subjek-ruang, seperti praktik spasial, ruang representasi, dan merepresentasikan ruang dengan bertumpu pada pemikiran pengarang, wawasan geokultur, konstruksi sistem pengetahuan, dan kesejarahan.

,

Hasil dan Pembahasan
Kerbau dan Sapi Perah

Pidato Havelaar di depan pembesar pribumi, ketika ia diangkat menjadi asisten residen Lebak, begitu menggugah tentang pribumi dan penderitaan.

Terdapat sebuah taklimat menarik dari pidato tersebut sebagai awal membicarakan novel *Max Havelaar* terkait dengan kesadaran ruang kolonial, yang terkonstruksi pada sosiokultur Jawa atau Sunda. Terdapat konstruksi pribumi yang genial dan hablur menjadi semacam proses penandaan. Havelaar menegaskan, "Lagi pula, bisakah seseorang merasa terhibur ketika mendengar cerita mengenai kerbau-kerbau dan orang Jawa dengan penderitaan mereka sendiri?" (Multatuli, 2016: 360).

Dalam kesempatan berbeda, narator novel yang ditera sebagai komposisi Stern, juga menggugah soal penderitaan yang menggugah. Berikut kutipannya: "aku menceritakan bahwa ternak (kerbau, red.) yang dicuri itu dibuntuti oleh pemiliknya beserta anak-anaknya yang menangis, dan membuat pemilik kerbau itu duduk di atas anak tangga rumah perampoknya, tanpa bisa berkata-kata, tenggelam dalam kedukaan, lalu diusir dengan kemarahan dan penghinaan, diancam dengan cambuk dan penjara" (Multatuli, 2016: 353—354).

Memang, ketika berbicara soal pribumi, Multatuli selalu menyoal penderitaan. Namun, dalam kesempatan ini, peneliti tidak akan menyoal ihwal penderitaan tersebut lebih jauh. Pasalnya, soal ini telah menjadi sumbu yang menggerakan banyak pihak untuk meresepsi *Max Havelaar* sepanjang masa. Peneliti tertarik untuk menggarisbawahi posisi 'kerbau' yang ambigu dalam diskursus *Max Havelaar*. Dua nukilan tersebut merupakan bukti betapa kerbau merupakan entitas yang tidak dapat dipandang sebelah mata. Meski kerbau menempati wilayah subordinat, baik dalam langgam teks maupun konteks, tetapi kerbau memiliki semesta yang tak mungkin diabaikan. Perannya dalam novel demikian vital. Bahkan, secara radikal dapat dinyatakan, sejatinya kerbau adalah penggerak novel *Max Havelaar*.

Kerbau merupakan representasi pengarang pada pribumi dengan nuansa paradoks. Sekilas Multatuli menyamakan kerbau dan manusia, terutama orang Jawa (Sunda/pribumi). Namun, bila dilihat dari keseluruhan bangun novel, pengarang memosisikan kerbau sangat kontekstual. Kehadiran kerbau dijadikan sebagai bentuk representasi yang ulang-alik. Berkali-kali kerbau hadir dalam kapasitasnya yang pasang-surut dan paradoks. Ia dapat mewakili penderitaan sebagaimana nasib Saidjah dan Adinda, sekaligus dapat menjadi sebuah penanda kemakmuran, meskipun diperbandingkan dengan keterbelakangan. Dengan kata lain, cerita tentang pribumi adalah cerita kerbau. Apalagi ketika klimaks *Max Havelaar*, terkait nasib Saidjah dan Adinda, yang sebermula dari cerita kerbau. Kisah-kasih keduanya pun bertumpu dan ditarik nasib kerbau.

Kerbau yang bernama latin *Bubalus Bubalis* dengan berbagai varian genus dan termasuk binatang asli Asia itu dalam alam kultural Nusantara memang tidak dipersepsi secara tunggal. Sebagian masyarakat Nusantara memandang kerbau sebagai simbol sakralitas. Dapat dilihat pada beberapa

contoh. Asal-usul penamaan Minangkabau berakar dari kerbau, sedangkan di kalangan etnis Batak, Toraja, Jawa dan beberapa geokultur lain di Indonesia kerbau menempati posisi istimewa. Bahkan dalam kesejarahannya, tokoh-tokoh besar masa lalu di Jawa dan Sunda menggunakan nama alias kerbau dalam bahasa lokal, seperti Kebo Anabrang, Mahesa Jenar, Mahesa Sura, Mundingwangi, Mundingsari, dan sebagainya. Fakta historis-kultural itu menunjukkan bahwa kerbau tidak hadir hanya sebagai lambang kekuatan, karena fungsinya sebagai binatang untuk mengolah sawah di kawasan agraris di Jawa dan Sunda –berbeda dengan Madura, sebagaimana deskripsi realis kerbau dalam novel *Max Havelaar*. Di sisi lain, perlambangan kerbau mengandung residu, karena ia diidentikkan sebagai simbol kelambanan, kemalasan, bahkan kedunguan. Realitas kultural itu dapat dilihat dari beberapa peribahasa Nusantara, yang menempatkan kerbau pada kelas rendah, misalnya 'seperti kerbau yang dicocok hidungnya', 'kebo nusu gudel', 'aja cedak kebo gupak', dan lain sebagainya. Terlepas soal itu, dalam konteks *Max Havelaar*, yang berlatar Lebak, Banten Selatan, hingga kini terdapat habitat kerbau tertentu, jenis kerbau rawa dan dianggap sebagai spesies yang 'khas' di dunia perkerbauan.

Dimungkinkan, Multatuli menyadari realitas kultural tersebut. Oleh karenanya, dalam *Max Havelaar*, keberadaan kerbau tidak hanya mewakili sebuah kesadaran ruang kolonial —dengan aspek-aspek pribumi yang intim dan mendalam. Kerbau mendapatkan pemaknaan yang kompleks, bahkan sebagian di antaranya membalik anggapan yang selama ini berlaku. Dalam pandangan Multatuli, kerbau menyiratkan martabat dan kerja keras, dan itu jauh dari konsepsi tentang mitos pribumi malas yang dikonstruksi pihak kolonial (Alatas, 1988). Hal itu dapat dirunut dari diskursus pidato Havelaar, sebagai pembesar kolonial di hadapan pembesar pribumi, yang menunjukkan bahwa antara kerbau dan pribumi menempati ruang yang sama, setara, dan itu tidak hanya soal penderitaan. Hal itu karena, selain penderitaan, kerbau juga menjadi penanda sebuah dunia yang aktif: adanya kehidupan dan kegiatan manusia dalam mengembangkan diri.

> Tidak adakah kegetiran ketika berjalan dari sini ke Pantai Selatan, ketika melihat pegunungan yang tidak punya air di lereng-lerengnya, atau melihat dataran-dataran yang tidak pernah dibajak kerbau? (Multatuli, 2016, 156)

Meski demikian, kerbau pun hadir dalam kapasitas kegetiran. Apalagi tuturan panjang Havelaar terkait dengan pahit-getir Lebak mengerucut pada kisah Saidjah dan Adinda (Multatuli, 2016: 343). Dramatisasi kisahnya diawali dengan pendahuluan tentang keadaan pejabat pribumi Lebak dan kerbau. Multatuli mencatat, di Karesidenan Lebak terdapat distrik yang dipenuhi dengan pemerasan dan perampokan, yang dilakukan para pembesar pribumi pada rakyatnya sendiri yang jelata. Jumlahnya sangat

wah untuk ukuran Lebak, pada masa itu yang digambarkan sebagai kawasan minus. Digurat sebagai berikut, "di Distrik Parang Kujang saja, yang dalam waktu satu bulan dicuri kerbaunya sebanyak tiga puluh enam ekor untuk digunakan oleh Bupati" (Multatuli, 2016: 344).

Meskipun Multatuli menegaskan bahwa, "bukan hanya kerbau; perampokan kerbau juga bukan masalahnya" (Multatuli, 2016: 345), tetapi pada soal kerja paksa, yaitu pembesar pribumi memanggil rakyat untuk bekerja tanpa bayaran, dan itu merupakan sebuah pandangan pejabat kolonial yang berstandar Eropa. Namun, Multatuli tidak dapat mengelak dari kesadaran terhadap penghayatan dan pemaknaannya pada kerbau, ketika pada paragraf selanjutnya, ia menulis, "aku akan menceritakan kisah seorang Jawa bernama Saidjah" (Multatuli, 2016: 345), dan dengan tegas ia menjelaskan bahwa kisah itu bermula dari "kerbau terakhir dirampas dari kandangnya, di siang hari bolong, di bawah perlindungan kekuasaan Belanda" (Multatuli, 2016: 353).

Dalam fragmen Saidjah—dinda dapat diketahui sejauhmana kesadaran ruang Multatuli pada dimensi kerbau. Ternyata, Multatuli begitu menyadari bahwa kerbau menempati dunia tersendiri di kalangan pribumi. Meski kerbau berdimensi sarana, karena fungsinya di negeri agraris sebagai pembajak sawah, tetapi keberadaannya menembus ruang-ruang yang bersifat psikis. Multatuli menunjukkan bagaimana kerbau menempati ruang tersendiri di kalangan pribumi, yang bersifat batiniah, dan itu tidak disadari oleh para pejabat pribumi. "Ayah Saidjah punya kerbau untuk membajak sawah. Ketika kerbau itu dirampas darinya oleh pejabat distrik di Parang Kujang, dia merasa sangat sedih dan tidak mengucapkan sepatah kata pun selama berhari-hari." (Multatuli, 2016: 366)

Ruang kehadiran kerbau pun berkembang karena menjadi tenaga Multatuli untuk menguak dunia sosiokultur Lebak lebih dalam, luas, sekaligus hancur. Dengan ideologi dan visi kepengarangannya, ia menyandingkan batas-batas pribumi dan kolonialnya, meski kontradiksi dan paradoks, karena secara realitas, memang sulit dipisah sekat antara Eropa dan Hindia. Namun, Multatuli berupaya membuat ruang liminal, tempat ia merasa kepahitan yang dirasa pribumi—dengan visi kemanusiaannya. Kerbau pun hadir tidak hanya mewakili pribumi dengan penderitaan, tetapi menjadi semacam ruang pertemuan antara Havelaar dan penderitaannya sendiri. Pada titik tertentu, kerbau adalah ruang representasi Multatuli/Havelaar sendiri—yang mengemban misi membajak sawah kolonial, tetapi akhirnya dirampas haknya oleh atasannya dan tidak sesuai harapan.

Di sisi berbeda, keberadaan kerbau sebagai semesta dunia yang menarik jalan cerita untuk mengungkap nasib dan ketertinggalan pribumi berparalel dengan kondisi jalan, apalagi deskripsi jalan-jalan di Lebak digambarkan memprihatinkan dalam *Max Havelaar*. Belanda memiliki

kesadaran tinggi terhadap pertumbuhan jalan di koloninya karena itu terkait ketersambungan ruang dan tanda peradaban modern. Mrazek (2002) dengan cerdas melacak keberadaan aspal sebagai pengeras jalan sebagai penanda peradaban, terutama di negeri bekas jajahan, di Indonesia. Ihwal posisi jalan di negeri jajahan dapat dirunut dari kehadiran jalan dan mode transportasi modern di Hindia Belanda, seperti pembangunan jalan darat pertama yaitu Jalan Pos (*de Grote Postweg*) Deandles, yang membentang dari Anyer—Panarukan sejauh 1000 km, yang dibuat pada 1808. Karena itu, ada yang menyebut pembangunan jalan tersebut merupakan penanda keterbukaan, kosmopolitanisme, dan era baru kolonialisme. Jalan pos yang legendaris itu tidak sampai di Lebak, karena memang menghubungkan kota-kota di Pantai Utara Jawa. Namun, selain jalan pos tersebut, beberapa wilayah juga dihubungkan dengan jalan raya. Sayangnya, Lebak tidak terhubung dengan jalan raya—dalam konstruksi jalan raya modern—sebagaimana yang digurat Multatuli bahwa 'Rangkas Bitung, ibukota Lebak jauh dari jalan raya' (Multatuli, 2016: 139).

Oleh karena itu, gambaran jalan di Lebak begitu brutal dan menekankan kerunyaman secara praktik spasial. Posisi jalan yang diangankan Multatuli berdimensi Barat. Jalan tidak hanya sebagai penanda kemajuan teknologi dan budaya, tetapi juga sebagai bentuk penghayatan dan menghadirkan diri di depan dunia. Dikisahkan dalam novel, ketika Havelaar berada di kawasan terpencil, dengan standar jalan yang tidak Eropa, dalam menghayatinya dibutuhkan strategi-strategi tersendiri. Dalam satu sisi, Havelaar diuntungkan dengan kondisi demikian, karena ia berpandangan kritis pada nilai-nilai Eropa yang menempatkan jalan sebagai entitas utama dan berempati pada kondisi Lebak yang tidak beradab. Berikut ini kutipannya.

> Namun, mereka akan berhemat di Lebak. Dan, mengapa tidak? Di desa yang tidak beradab semacam itu kau tidak akan melihat gadis-gadis di jalanan yang hanya punya sedikit kehormatan untuk dijual demi mendapatkan sedikit makanan. Di sana, kau tidak akan menjumpai orang-orang yang hidup dari pekerjaan yang problematis. (Multatuli, 2016: 149—150)

Berparalel dengan kondisi jalan, gambaran geokultur Lebak juga babak-belur. Pada masa itu, sebagai kawasan pedalaman yang jauh dari bekas pusat kerajaan lokal, bukan hanya Lebak saja yang mengalami kondisi sosio-kultur runyam. Apalagi latar waktu Lebak adalah 1800-an, ketika pusat-pusat kekuasaan di Pasundan dan Banten mengalami masa surut. Pasundan, secara umum, masih di bawah cengkeraman Mataram sebagaimana dalam kesejarahan Dipati Ukur (Ekadjati, 1992). Padahal sebelumnya, Sunda sebagai kerajaan klasik mandiri, dan pada masa kerajaan Banten merupakan wilayah otonom, meski terdapat pergolakan dalam proses Islamisasi (Pudjiastuti, 2005). Sistem feodalisme dan pemerintahan yang Mataram-

sentris dan kolonial menjadikan perkembangan kehidupan masyarakatnya stagnan, bahkan tertinggal. Memang, secara umum, perkembangan daerah-daerah di Banten pada masa kolonial tidak tunggal (Kartodirdjo, 1984). Dalam kesejarahan lokal, wilayah Lebak pun mengalami masa pasang-surut. Tak heran, dalam *Max Havelaar*, Lebak diklaim sebagai 'desa tidak beradab' dengan rincian yang terkesan menyederhanakan, seperti tidak ada 'petani', 'tidak mendengar bunyi gamelan yang menandakan kegembiraan', dan 'tidak mendengar bunyi padi ditumbuk oleh anak-anak perempuan' (Multatuli, 2016: 156), karena 'Lebak miskin, banyak penduduk pindah' dan bekerja di tempat lain, seperti 'di Cikandi, Bolang, dan Karawang, serta di daerah sekitar Batavia' (Multatuli, 2016: 158—9).

Representasi ruang geokultur antara *Max Havelaar* dan *Bumi Manusia* sangat berbeda meskipun latar waktunya hampir sama, yaitu abad ke-19 dan peralihan abad dari abad ke-19 ke abad ke-20. Hal itu karena Lebak yang ditampilkan dalam *Max Havelaar* lebih dominan menyasar wilayah rural dan perkembangan kotanya stagnan, dengan kesadaran ruang representasi kolonialnya berupa 'kerbau', dengan sederet medan pemaknaan yang sudah disebutkan. Sebaliknya, *Bumi Manusia* menampilkan sebuah kota kolonial yang sedang berkembang, yang dalam istilah Dick (2002) disebut sebagai kota kerja (*city of work*) dan baru mengalami kemunduran ketika terjadi resesi dunia pada 1930. Representasi kesadaran ruang kolonialnya pun berbeda, yaitu berupa 'sapi perah', dengan peternakan yang sistematis dan tertata ala Belanda.

Toer menghadirkan tokoh Minke, yang menghayati dunia sapi perah secara paradoks. Pada satu sisi, ia sangat mengagumi sistem peternakan yang maju dan emansipatoris. Hal itu tergambar saat Minke menguraikan keterkejutannya pada peternakan yang diampu keluarga Herman Mellema. Di dalamnya, ia melihat bagaimana sebuah peternakan sapi perah dijalankan ala Belanda, dengan manajemen yang dikomandani Nyai Ontosoroh dan Annelies, dengan pekerja perempuan berbaju putih-putih, meniru peternakan sapi perah di Belanda, meskipun dengan beberapa pengecualian. Secara kesejarahan, sapi perah memang bukan hewan asli Asia atau Indonesia. Kehadirannya di Indonesia memang didatangkan dari Belanda untuk mencukupi kebutuhan susu orang-orang Belanda dan Eropa di Hindia, yang terbiasa mengonsumsi susu di tanah kelahiran mereka. Namun, di sisi lain, Minke mengalami ekses dari peternakan sapi perah yang tidak menyenangkan dan membuatnya mual, sehingga ia tersiksa dan mendapat 'rangsangan untuk muntah'.

> Deretan kandang itu sangat panjang. Di dalamnya, orang-orang sedang sibuk mengurus umpan dan minum sapi perahan. Bau kotoran dan rumput layu menyesakan nafas. Aku tahan rangsangan untuk muntah. (Toer, 2006: 45).

Realitas teks tersebut dapat diartikan sebagai praktik spasial Minke. Awalnya, sebagai pribumi, ia merasa takjub dengan hal-ihwal berbau Belanda, karena terdidik secara Belanda. Namun, pada akhirnya, ia harus mendesain ulang konstruksi ruang pribuminya di hadapan Belanda, karena ia mengalami ekses tidak mengenakan berhadapan dengan sistem Belanda. Meski demikian, keberadaan sapi perah yang tertata merupakan konstruksi ruang kolonial. Ia pun berparalel dengan keberadaan ruang Surabaya dan ruang representasi tokoh-tokoh *Bumi Manusia* terhadap dunia di sekelilingnya. Apalagi tokoh-tokoh *Bumi Manusia* dihadirkan memiliki kesadaran ruang dan waktu yang tinggi. Hal itu memang sudah dikonstruksi Toer karena ia menggunakan sudut pandang aku-an dalam novelnya, dengan narator Minke, sehingga Minke pun sangat sadar ruang dan waktu. Ketika peristiwa terjadi di Surabaya, ia menyebut, "7 September 1898. Hari Jumat Legi. Ini di Hindia. Di Nederland sana: 6 September 1898, hari Kamis Kliwon." (Toer, 2006: 18)

Dari sanalah, dunia yang dihayati, dihadirkan, dan dihuni dalam *Bumi Manusia* menunjukkan kesadaran ruang kolonial yang kebelanda-belandaan. Dengan narator dominan Minke, hal-ihwal tentang Surabaya dan daerah penyangganya pada masa kolonial terasa demikian tertata, yang berparalel dengan keberadaan peternakan sapi perah milik keluarga Herman Mellema. Tentu hal ini sejalan dengan realitas kesejarahan Surabaya, sebagaimana Faber (1920) dan Silas (1996). Bahkan, pada masa Deandles sebagai gubernur jenderal, pada 1808, sudah diletakkan fondasi yang disebut 'Grooter Surabaya', berupa dua benteng baru (Santoso, 2006: 141). Ketertataan Surabaya dan daerah penyangga itu dapat dilihat dari kondisi jalan yang berbatu dan rata, juga jalur trem. Faber (1920) mencatat, pada 1866, trem dioperasikan di Surabaya; pada 1880 hubungan kereta api Jakarta-Surabaya dibuka; pada 1881, jalan-jalan kota dilengkapi dengan lampu gas untuk penerangan, dan otomobil pertama masuk Surabaya—dan disebut masyarakat sebagai kereta setan—dan 'Surabaya telah berhasil menyusun standar kota-kota di Eropa' (Faber, 1920 via Santoso, 2006: 142). Secara kesejarahan jalan, lebih jauh dijelaskan Santoso (2006), kota berkembang secara radial pada sepanjang akses utama seperti Jalan Pasar Besar, Jalan Tunjungan, hingga Jalan Kali Asin dan sepanjang sungai Kali Mas sejak 1870 (Santoso, 2006: 141).

Keberadaan jalan di Surabaya yang dianggap sebagai pengejawantahan kemajuan dalam dunia kolonial—tidak berlumpur dan berlubang sebagai kubangan kerbau seperti deskripsi Multatuli terkait jalan-jalan di Lebak—. Bahkan, Toer sudah membedakan dengan jelas antara kota (Surabaya) dan tempat peternakan (Wonokromo). Hal ini tentu tidak terdapat dalam *Max Havelaar*, ketika yang ruang kota seakan-akan menyatu dengan dusun. Hal itu terdapat pada beberapa kutipan berikut ini.

> Bingkai besi roda karper itu gemeratak menggiling jalanan batu jalan Kranggan, ke Blauran, menuju ke Wonokromo (Toer, 2006: 20)

Pada masa itu, Surabaya berbeda dengan Wonokromo, meski kini Wonokromo adalah bagian tak terpisahkan dari Surabaya. Meski demikian, memang ada jarak atau batas antara Surabaya dan Wonokromo. Batas dan perbedaan ruang di antara kedua tempat tersebut disimbolkan sebagai botol dan lehernya oleh penyair Akhudiat (Akhudiat, 1996). Pasalnya, di era kolonial, Surabaya sebagai sebuah kota terbagi menjadi Surabaya atas-Surabaya selatan dan Surabaya bawah-Surabaya utara (Faber, 1920) dan kawasan Wonokromo masih termasuk wilayah di luar Surabaya. Namun, Toer memiliki strategi untuk menghadirkan tokoh-tokohnya dari kalangan kelas menengah, dengan menggunakan moda transportasi pribumi dan tradisional, yaitu dokar atau karper.

> Dan dokar itu tak juga berhenti, makin lama makin jauh meninggalkan Surabaya. (Toer, 2006: 23)

> Karper mulai memasuki daerah Wonokromo. (Toer, 2006: 24)

Begitu pun dengan ruang representasi tokoh-tokoh novel dari kalangan kelas menengah tersebut tersaji seiring dengan pertumbuhan kota yang multikultur, kapital dan hedon. Bila Lebak dalam gambaran Multatuli ditinggalkan penduduknya, tidak demikian dengan Surabaya dengan 'sapi perah'-nya. Surabaya menjadi kota tujuan dari berbagai etnis untuk bekerja dan hidup. Basundoro (2012: 1) menyebut, keragaman etnis di Surabaya sudah berlangsung sangat lama. Hal tersebut disebabkan adanya gelombang migrasi dan urbanisasi dari berbagai tempat ke kota Surabaya. Oleh karena itu, selain kesejarahan Surabaya lekat dengan nasionalisme, juga 'kapitalisme' karena kota didesain kosmopolit dan menyantuni kepentingan industrial.

Hal yang terakhir itu dapat dilihat dari ruang representasi kapital dan hal-hal yang mengelilinginya. Dalam kultur kota yang kolonial-kapitalis, yang kaya bukan hanya pembesar negeri, tetapi pengusaha. Mereka menghayati ruang representinya berbeda dengan kalangan pribumi dan udik. Salah satunya adalah keberadaan *Boerderij Buitenzorg Mellema* menunjukkan praktik spasialnya. "Dan setiap penduduk Surabaya dan Wonokromo kiranya tahu belaka: itulah rumah hartawan besar Tuan Mellema —Herman Mellema" (Toer, 2006: 24). Bahkan, strategi keluarga Mellema melindungi ruang privasinya, yang digambarkan sebagai istana kayu—sangat tropis tetapi feodal, dengan merekrut para penjaga dari Madura, yang digambarkan Minke bersosok keras, ditakuti dan setia. Ditegaskan, "kata orang, keamanan keluarga dan perusahaan dijaga oleh seorang

pendekar Madura, Darsam, dan pasukannya. Maka tak ada orang berani datang ke istana kayu itu" (Toer, 2006: 24).

Berparalel dengan *Bumi Manusia*, di Surabaya, pada era setelah kemerdekaan dikenal dengan pertumbuhan tempat hiburan dan pelesiran. Dalam *Bumi Manusia*, juga terdapat narasi ruang representasi seksual kalangan tertentu. Terdapat kemiripan aspek kesejarahan soal pertumbuhan bisnis tersebut dengan munculnya prostitusi di Dolly, meskipun secara latar terdapat perbedaan. Lokalisasi Dolly berada di Surabaya barat, tetapi deskripsi *Bumi Manusia* berada di areal Wonokromo. Keduanya sama-sama dibentuk oleh pendatang. Dolly dirintis oleh Dolly Khavit, keturunan campuran Belanda-Cina, pada 1950-an (Purnomo & Siregar, 1982), meskipun jejak prostitusi di Surabaya sudah ada jauh sebelumnya. Adapun Rumah Pelesir Babah Ah Tjong berbeda. Toer menggambarkannya dengan baik.

> Sebuah rumah bergaya Tiongkok berpelataran luas dan terpelihara rapi dengan pagar hidup. Pintu dan jendela depan tertutup. Catnya serba merah. Tidak menarik perasaan keindahanku. Dan siapa tidak tahu rumah siapa dan apa itu? Rumah pelesir, suhian, Babah Ah Tjong punya. (Toer, 2006: 24)

Bila ruang kultural *Max Havelaar* tertutup dan senyap, yang disinyalir dari tiadanya bumi gamelan dan sejenisnya, hal itu tidak berlaku dalam *Bumi Manusia*. Terdapat ruang representasi kultural berkelas borjuis-kolonial. Beberapa tokoh digambarkan memiliki cara tersendiri dalam menghayati ruang kulturalnya. Bila Minke digambarkan memiliki kegemaran menulis dan melakukan praktik spasial dalam surat kabar Belanda, tokoh-tokoh lainnya berbeda. Ruang representasi kalangan kolonial terkait dengan kegemaran Eropa mereka, yaitu berburu, dansa, dan sepak bola. Bisa jadi, untuk yang terakhir itu, dalam kekiniannya dapat pula identik dengan *Bonek*. Ihwal klub sepak bola di Surabaya memang memiliki kesejarahan yang tidak dapat dipisahkan dengan kegemaran orang Belanda pada si kulit bundar. Dalam *Bumi Manusia*, digambarkan bagaimana interaksi sesama anak muda atau pelajar Belanda, dibuhul dalam hobi mereka, yang ternyata mampu menjadi cara menghadirkan diri dalam dunia dan menjadi pembeda dengan lainnya. Dari narator Minke, diketahui hal-ihwal tersebut, dari kutipan sebagai berikut.

> Kami berempat duduk di Sitje rotan. Robert Suurhof dan Robert Mellema segera terlibat dalam percakapan tentang sepakbola, pertandingan besar yang pernah mereka saksikan di Surabaya. Aku merasa kikuk untuk mencampuri. Tak peran aku suka pada sepakbola. (Toer, 2016: 28)

Dari narator dia-an dapat diketahui Suurhof dan Mellema menghayati ruang liminalnya sebagai sesama pemuda keturunan Eropa. Bahkan, ketika mereka berada dalam ruang lahiriah yang sama, tetapi menghayati

ruangnya sendiri, yang dibuhul dengan sepak bola. Dinyatakan dalam *Bumi Manusia*, "Keduanya terus membicarakan sepakbola hingga Annelies dan Minke berpindah tempat" (Toer, 2016: 28). Ruang representasi kedua pemuda keturunan Eropa itu tidak hanya sepak bola tetapi kegemaran lain, yang juga menjadi ruang tersendiri bagi mereka, yang membedakan dengan 'yang lain'. Ihwal tersebut, dari narator Annelies, diketahui, "tak perlu kau risaukan. Abangku pasti akan mengajaknya pergi. Sehabis makan siang biasa ia pergi berburu burung atau tupai dengan senapan angin" (Toer, 2016: 43).

Selain 'sapi perah' sebagai penanda utama, yang menunjukkan kesadaran ruang kolonial, baik oleh pengarang dan tokoh-tokohnya, dalam *Bumi Manusia*, terdapat penanda lainnya yang senada, yaitu kuda. Hal itu berlaku bagi Minke dalam rangka ia mengonstruksi ruang yang dihuninya, terutama terkait posisinya yang ambigu, yang secara genetik pribumi tapi memiliki pemikiran dan mental 'Belanda'. Kuda menjadi representasi meleburnya ruang pribumi Minke dengan keluarga Mellema, yang Indo dan Belanda, dan itu terdapat pada momen ketika Minke sudah dapat berkuda dengan baik (Toer, 2006: 393).

Pada awalnya, Minke merasa takjub dengan kandang dan peternakan kuda, sebagaimana ia takjub pada peternakan sapi perah dan para pekerjanya (Toer, 2006: 49), dan ia dihantui rendah diri sebagai Jaka Tarub yang silau pada keberadaan bidadari dari dunia lain (Toer, 2006: 60). Minke, alias Jaka Tarub, sadar diri dengan ruangnya sebagai 'manusia bumi' dan ia tergila-gila dengan Annelies, yang memiliki dunianya sendiri sebagai 'manusia langit'. Tentu, kesadaran ruang kultural yang dialami Minke tersebut menunjukkan kesadaran ruang kolonial/pascakolonial yang paradoks yang terkait dengan hasrat mimikri terhadap kolonial dan ambivalensi sebagai pribumi.

Sawang-Sinawang: Bangsa dan Bahasa

Kesadaran ruang komunal yang bernama bangsa, meskipun dalam takaran Anderson (2001) disebut sebagai komunitas terbayang atau imajiner, memiliki implikasi-implikasi psikis melampaui batas fisik. Bisa jadi ruang komunitas terbayang dalam aras *Max Havelaar* belum menunjukkan konkritasinya karena pandangan pada ras, masih diliputi dengan dualitas yang tegas, yaitu antara ras kulit berwarna dan kulit putih. Namun, dalam *Bumi Manusia*, konstruksi ruang komunial yang terbayang itu lebih konkret. Tentu saja, ada perbedaan dalam perspektif ruang antara latar novel dan waktu penciptaan, karena pada 1980, tahun kemunculan *Bumi Manusia*, konstruksi bangsa sudah ditera sedemikian rupa, bahkan novel Toer itu disebut kuyup dengan narasi pembentukan bangsa.

Dari sinilah, proses *sawang-sinawang* (memandang dan dipandang) dalam kedua novel tersebut memiliki narasi dan diskursusnya sendiri-sendiri. Multatuli sangat genial ketika merepresentasikan sosok Havelaar di Belanda, dengan narasi biasa—dan orang-orang Belanda yang disajikannya, yang hadir sebagai manusia biasa. Hal itu berbeda ketika ia menyajikan para pejabat dan orang Belanda di Hindia, yang dipenuhi narasi ruang berbeda, meskipun di antara orang-orang Belanda itu hadir dalam konstruksi babak-belur.

Multatuli memang menerapkan standar ganda kepada pribumi. Kepada rakyat jelata, ia memiliki empati, dengan merepresentasikan kenangan mereka dalam bingkai 'kerbau'. Namun, pada para pejabat pribumi, ia menggunakan standar Eropa. Ia menempatkan pejabat pribumi pada dimensi berbeda. Tak heran, ada kritikus yang mencatat bahwa gairah *Max Havelaar* bukan semata demi nasionalisme Indonesia. Ia hanya mengkritik sebangsanya dan menunjukkan kebobrokan pemimpin pribumi. Ada yang menganggap karya ini menyimpan bumerangnya sendiri karena seakan-akan menghalangi Indonesia untuk dipegang anak negeri dan merdeka. Ia hanya menginginkan kerajaan Belanda keras dalam mendisiplinkan para pemimpin lokal Hindia dan bukan memerdekakan rakyatnya (Fasseur,1992: 198).

Selain menyoroti pejabat pribumi, Multatuli juga menyoroti pejabat sebangsanya, termasuk tempat Havelaar dulu berdinas di Sumatra. Ia menampilkan pejabat kolonial bukan idaman dan sontoloyo. Tak heran, pada halaman persembahan novel untuk raja Belanda, ia menegaskan 'rakyat Hindia, dihisap atas namamu'. Kepada bangsanya sendiri, ia juga menunjukkan kejujuran. Ia menampilkan sosok makelar kopi yang konyol dan ruang representasi Belandanya yang beradab, dengan adanya pertemuan-pertemuan keluarga dengan membaca karya sastra, tapi terbalut kamuflase.

Sementara itu, dalam *Bumi Manusia*, Toer mengkritik bangsanya sendiri yang feodal, yang dalam konteks ini bernama Jawa. Salah satunya adalah momen ketika Minke harus menghadap ayahnya sendiri, seorang adipati di Jawa, sambil berjalan jongkok. Ia merasa dunia Jawa demikian membatasi karena pikirannya sudah terbuka dan berhasrat untuk menembus batas-batas primordialnya. Ia juga melihat ketakjubannya pada Belanda. Ada beberapa item yang menunjukkan bahwa Minke ambivalen karena di satu sisi, ia sadar dengan kediriannya yang pribumi, tapi di sisi lain, ia juga terpukau pada nilai-nilai Belanda. Salah satu contohnya adalah ruang representasi perempuan. Ia melihat Nyai Ontosoroh dan Annelies mampu melakukan praktik spasial dan menghayati dunia yang jauh dari peran perempuan Jawa pada umumnya. Bahkan, kedua perempuan itu membuka ruang bagi perempuan-perempuan pribumi untuk berkarya di peternakan

sapi perah, yang berbeda dengan konstruksi domestik perempuan Jawa yang serba terbatas. Baginya, perempuan Jawa memang terbatas pada ruang domestik (Toer, 2016: 34).

Dalam ranah bangsa, salah satu representasi penting adalah soal bahasa sebagaimana adagium bahasa menunjukkan bangsa. Dalam konteks kesadaran ruang, posisi bahasa sangat menentukan dalam kesadaran ruang, baik dalam laku praktik spasial, menghayati ruang atau merepresentasikan diri dalam ruang. Kuasa-bahasa dapat dilihat pada kehadiran novel *Max Havelaar* dan *Bumi Manusia* di depan publik pertamanya, juga bagaimana bahasa itu menjadi strategi pengarang dalam memaknai ruang-ruang kolonial, karena tokoh-tokoh kedua novel yang memiliki problem eksistensial terkait dengan bahasa. Apalagi dalam kajian pascakolonial bahasa menempati porsi yang tidak dapat diabaikan, apalagi jika melihat pengalaman kolonial Inggris, seperti di India dan beberapa bangsa di Afrika.

Seperti diketahui, *Max Havelaar* ditulis dalam bahasa Belanda. Yang disasar pertama adalah pembaca Belandanya, sehingga memiliki ekses pada respons publiknya. Begitu pun dengan *Bumi Manusia* yang ditulis pertama dalam Bahasa Indonesia—yang berbeda dengan *Senja di Jakarta* karya Mochtar Lubis yang ditulis pertama dalam Inggris, menunjukkan ada ruang yang ingin 'diisi' oleh Toer dalam ranah sastra Indonesia. Terlepas soalan yang mengarah pada pembaca, soal kebahasaan ini menjadi penting karena masing-masing novel memperlakukan bahasa secara berbeda, begitu pula dengan politik kebahasaannya.

Sebagai sebuah bahasa, Sunda hilang dalam *Max Havelaar*. Memang, yang hilang bukan soal bahasa saja, tetapi geokultur secara umum. Multatuli selalu menyebut penduduk Lebak sebagai orang Jawa, dan hampir tidak pernah menyebut Sunda. Dalam studi kolonial, Sunda memang mengalami 'subordinasi', dan di antara kajian awal yang memunculkan entitas Sunda dan bahasanya salah satunya adalah Raffles (1781-1826) dalam *History of Java* (1817). Meski demikian, Raffles sudah mensinyalir adanya perbedaan bahasa Sunda di Cianjur dan Bogor dengan di Cirebon (Raffles, 1817: 357 *via* Moriyama, 2005: 30-3). Konstruksi Sunda dari sarjana Belanda, dalam waktu lama tidak menjadikan Sunda sebagai sebuah geokultur mandiri dan dianggap bagian dari Jawa. Meski demikian, kamus bahasa Sunda-Belanda sudah disusun pada 1841 oleh De Wilde. Dalam pengantar kamus, Roorda sudah mendefinisikan wilayah penutur bahasa Sunda. Dijelaskan, bahasa Sunda yang murni dituturkan di seluruh Priangan, juga di Banten dan Cirebon, kecuali di pantai Banten yang berhadapan dengan Selat Sunda (Roorda via Moriyama, 2005: 32).

Namun, fakta tekstual dalam *Max Havelaar*, selalu menyebut Jawa untuk Sunda. Bukan soal unsur etnisitas saja, kota di Lebak pun disebut kota Jawa, termasuk Rangkas Bitung, ibukota Karesidenan Lebak. Salah

satu teks yang eksplisit adalah ketika Residen Lebak yang akan segera kembali ke Serang, setelah menyambut Havelaar di tempat kerja barunya di Rangkas Bitung, karena ada pekerjaan yang tidak dapat ditinggalkan. Setelah Residen pergi, "Rangkas Bitung segera kembali menjadi sesunyi seperti yang bisa diharapkan dari sebuah kota kecil di Jawa: hanya dihuni oleh beberapa orang Eropa, lagi pula jauh dari jalan raya" (Havelaar, 2016: 139).

Namun, ada sebuah fakta menarik yang digurat Hurgronje (1908: 440 *via* Frasseur, 1992) sebagai kritik pada Multatuli sebagai penulis *Max Havelaar* bahwa "Multatuli kurang memahami watak bangsa Indonesia maupun beberapa bahasa asli Indonesia" (Hurgronje *via* Frasseur, 1992: 195). Kritik tersebut memang dapat dimaklumi, terlepas bagaimana penguasaan Multatuli pada keindonesiaan, karena sentimen pada Multatuli sempat mengemuka setelah penerbitan karyanya pada 1860, baik dari kalangan politikus dan akademikus. Dalam sebuah pembelaannya, Multatuli menyatakan bahwa ia bukan politikus dan bukan penulis, dia memang pamongpraja idealis yang berbeda dengan sarjana spesialis. Baru setelah 50 tahun kemudian setelah itu dan beberapa tahun setelah Multatuli meninggal, suara Multatuli baru didengar di negerinya.

Meski adanya simplifikasi ihwal geokultur dan etnisitas dalam *Max Havelaar* dengan tidak adanya pemilahan Jawa-Sunda, dan keberadaan komunitas Badui, tetapi ada pandangan menarik Multatuli terhadap bahasa pribumi, dalam hal ini Melayu. Pandangan ini merupakan bukti sebuah kesadaran ruang yang bertumpu pada bahasa. Havelaar, ketika menjadi asisten residen, berbahasa Melayu pada pejabat pribumi. Hal ini dapat dimaklumi karena pada masa itu, Melayu menjadi *lingua franca* di Hindia Belanda, karena Belanda memiliki politik kebahasaan diskriminatif dan tidak mengajarkan bahasa mereka pada pribumi di negeri jajahan, kecuali golongan bangsawan atau pejabat pribumi. Ihwal itu sudah banyak yang menyinggung, yang diawali pidato R.M.P. Sosrokartono, kakak R.A. Kartini, dalam bahasa Belanda, pada acara Kongres Bahasa Belanda ke-25 di Belgia, yang dimuat dalam *Neerlandia*, tahun ketiga, Oktober 1899. Ia meminta, agar Kerajaan Belanda mengajari rakyat Hindia dengan bahasa Belanda, karena rakyat Hindia agar rakyat Hindia dalam tercerahkan dan mengakses berbagai ilmu pengetahuan (*Neerlandia*, 1899).

Adapun, Havelaar memiliki kesadaran berbahasa untuk menciptakan ruang baru. Pada awal menjadi asisten residen Lebak, Havelaar berpidato dalam bahasa Melayu. Pemilihan bahasa merupakan upaya untuk menciptakan sekat-sekat antara yang Eropa-Pribumi teratasi, sebagaimana yang dijelaskan Multatuli berikut ini.

> Tentu saja, pidatonya kepada para pemimpin Lebak dibawakannya dalam bahasa Melayu, sehingga membuat efeknya jauh lebih besar, karena kesederhanaan bahasa-bahasa Timur bisa memberikan tekanan pada banyak ungkapan, tekanan yang akan hilang dalam formalitas lebih tinggi bahasa-bahasa Barat. (Multatuli, 2016: 153)

Selain itu, ada kesadaran terhadap keunikan berbahasa, yang tidak sekadar soal efek, tetapi soal cita rasa bahasa. Multatuli menyadari bahwa masing-masing bahasa memiliki praktik spasial dan ruang representasinya sendiri-sendiri, baik secara objektif, politis, maupun secara ekspresif ketika posisi bahasa dijadikan sebagai sarana menghayati, dan menghadirkan dunia. Ia menegaskan, "kemanisan bahasa Melayu juga sulit untuk diungkapkan dalam bahasa lain" (Multatuli, 2016: 153). Tentu saja, hal itu berlaku untuk bahasa-bahasa lain di Hindia, termasuk Sunda, Jawa, dan Madura. Meski terdapat ruang liminal di antara bahasa-bahasa itu, sebagai bahasa Timur, tetapi ada ruang tertentu yang tidak dapat ditembus oleh bahasa lain.

Sementara itu, di kalangan orang Belanda sendiri, terdapat ruang terbelah antara orang Eropa totok dengan Liplap (Multatuli, 2016: 131). Istilah Liplap adalah sebutan merendahkan dari kalangan Eropa terdidik pada kalangan keturunan Eropa-Pribumi sebagai sindiran terhadap model bibirnya yang menonjol karena Liplap itu berarti bibir dower dan dianggap tidak berdarah murni. Pembedaan ini tentu saja menciptakan kesadaran ruang berbeda, sebagaimana yang dilakukan Madam Slotering, yang merasa diri lebih hina dibandingkan dengan Belanda totok. Madam Slotering pun menghayati ruangnya sendiri sebagai Belanda berdarah campuran, yang merasa tidak mempunyai hak setara dengan Belanda tulen. Bahkan, lebih *rempong* lagi, ada konstruksi bahwa anak-anak dari darah campuran, dianggap 'pribumi'. Apalagi, hal itu dikonstruksi oleh pejabat kolonial sendiri. Sebagaimana posisi Madam Slotering, yang 'Residen mengatakan bahwa Madam Slotering adalah seorang "wanita pribumi". (Multatuli, 2016: 130).

Ihwal diskriminasi tersebut mengingatkan pada sinyalemen Sosrokartono terkait dengan penguasaan bahasa Belanda oleh Bumiputera. Multatuli melihat pandangan diskriminatif tersebut sebagai sesuatu yang tidak menunjukkan martabat Eropa/Belanda. Meski demikian, realitas yang berkembang di negeri jajahan demikian rupa. Apalagi dalam berbahasa, kalangan liplap memiliki perbedaan dengan Belanda tulen, dan itu menjadi persoalan tersendiri dalam kesehariannya. Dunia atau ruang yang dikonstruksi secara sosial juga menjadikan perbedaan terkait dengan persoalan-persoalan praktik spasialnya. Meskipun kalangan liplap memiliki keunggulan, tetapi dikonstruksi ia biasa saja, sebagaimana kutipan, "Walaupun ada liplap yang jelas lebih unggul daripada orang Eropa tertentu, dia

tidak ditonjolkan gara-gara asal-usulnya" (Multatuli, 2016: 132). Salah satu penandanya adalah persoalan penguasaan bahasa Belanda. sebagaimana kutipan, "Seringkali menggelikan mendengar seseorang yang memperoleh pendidikan di salah satu jalanan Rotterdam mengolok-olok liplap karena mereka melakukan kesalahan dalam pelafalan dan tata bahasa". (Multatuli, 2016: 133) dan "orang Eropa seperti itu tidak bisa bercakap-cakap dengan liplap semacam itu" (Multatuli, 2016: 134).

Oleh karena itu, Multatuli menyajikan strategi-strategi tertentu, agar kesatuan kode yang bernama bahasa itu tidak menjadi penghalang dan pembeda ruang. Sebenarnya, hal ini dapat dideteksi dengan lebih subtil dalam pengalaman kolonial yang berbasis bahasa Inggris, karena kebijakan kolonial Inggris lebih 'beradab' dibandingkan dengan Belanda dalam soal bahasa. Namun, dalam dunia kolonial Belanda, berbeda. Bagi seorang liplap, bahasa telah menjadi penjara diri ketika harus berhadapan dengan Dunia.

> Untuk mencegah orang Eropa tadi menertawakannya, seorang liplap harus tahu bahwa, dalam bahasa Arab dan Melayu, cha dan hha diungkapkan dengan huruf yang sama bahwa Hieronymus menjadi Geronimo dan akhirnya Jerome, dan bahwa kita mengubah Huano menjadi Guano, sedangkan Guild Heaume kita ubah menjadi Huillem atau Willem (William) dalam bahasa Belanda. (Multatuli, 2016: 133—134)

Terlepas soal itu, Multatuli menampilkan humor menarik terkait dengan silang bahasa di Hindia Belanda. Dengan menampilkan sosok liplap yang unik, yang biasanya memiliki kefasihan dalam bahasa Belanda, meskipun dalam taraf memprihatinkan, sebagaimana dalam tradisi pernyaian di Hindia Belanda (Gouda, 2007: 309; Baay, 2010), tetapi yang terjadi ini sebaliknya, yaitu pada diri Madam Slotering, istri asisten residen yang digantikan Havelaar. Madam Slotering tidak memiliki problem kebahasaan, karena ia sama sekali tidak menguasai bahasa Belanda, "Namun demikian, Madam Slotering benar-benar bebas dari semua kesalahan dalam bahasa Belanda, karena dia hanya bisa berbahasa Melayu," (Multatuli, 2016: 134). Tak heran, Madam Slotering menciptakan ruang dan dunia sendiri, yang berusaha untuk memisahkan diri dari 'kebiasaan' pejabat kolonial pascapensiun, apalagi pensiunnya sang suami karena meninggal dunia, dan ia merasa terputus dengan negeri asal atau dunia pertama.

Sementara itu, terkait dengan eksistensi bahasa sebagai penanda ruang kolonial, ada beberapa kemiripan antara *Max Havelaar* dan *Bumi Manusia* —tentu saja dengan aksentuasi masing-masing novel. Salah satu kasus yang berpotensi intertekstual adalah soal cibiran kalangan Eropa pada pribumi, meskipun ada ironi tersendiri dalam *Max Havelaar* ketika seorang residen menyebut Indo sebagai pribumi. Namun, pribumi yang dimaksudkan dalam *Bumi Manusia* adalah pribumi tulen, terutama terkait dengan nama tokoh utama novel: Minke.

Hal itu dapat dilihat dari pengakuan dari narator Minke (aku-an): "Sejak itu seluruh kelas, yang baru mengenal aku, memanggil aku Minke, satu-satunya Pribumi" (Toer, 2006: 51). Minke sendiri menduga bahwa sebutan itu dari kata *monkey* (Toer, 2006: 52), artinya adalah kera atau monyet. Ihwal rasial tersebut ditegaskan oleh sergahan Herman Mellema, ketika Minke bertandang ke rumahnya di Wonokromo bahwa pribumi memang identik dengan monyet. "Siapa kasih *kowe ijin* datang kemari, monyet!' dengusnya dalam melayu pasar, kaku dan kasar, juga isinya (Toer, 2006: 64).

Herman Mellema—yang disapa oleh tokoh novel dengan Tuan Mellema—sangat menyadari keberadaan dan dunianya sebagai orang Belanda. Karena itu, ia perlu memberi batas demarkasi dengan pribumi, meskipun pribumi itu sudah memasuki ruangnya, baik secara harfiah ke rumahnya atau menggunakan bahasanya, karena Minke menyapa Tuan Mellema dengan Belanda. Tuan Mellema pun harus membalasnya dengan bahasa Melayu Pasar, bukan Belanda, karena dengan menyapanya dengan bahasa berbeda, plus kasar, masih ada ruang berbeda yang dihuni oleh masing-masing: sebagai orang Belanda dan pribumi. Herman Mellema menegaskan, "Kowe kira, kalo sudah pake pakean Eropa, bersama orang Eropa, bisa sedikit bicara Belanda lantas jadi Eropa? Tetap monyet!" (Toer, 2006: 64)

Selanjutnya, dalam *Bumi Manusia* (halaman 64—65), dapat diketahui konstruksi ruang Eropa dan pribumi (dalam *Bumi Manusia* ditulis Pribumi) antara Nyai dan Tuan Mellema (Nyai Ontosoroh dan Herman Mellema), yang juga terkait dengan bahasa. Nyai Ontosoroh, sebagai pribumi, memiliki pandangan tersendiri terhadap kuasa-bahasa karena Nyai ini digambarkan memiliki penguasaan bahasa Belanda yang bagus, sehingga ia pun punya ruang liminal antara kediriannya sebagai pribumi dan bagian dari orang Belanda, meskipun tidak sah. Berikut kutipannya: "Eropa gila sama dengan Pribumi gila," sembur Nyai tetap dalam Belanda (Toer, 2006: 65).

Sementara itu, soal Indo, *Bumi Manusia* punya konstruksi agak berbeda dengan *Max Havelaar*. Pernyaian di kalangan orang Belanda di Indonesia memang menyisakan beberapa problem, termasuk status anak-cucu. Namun, meskipun statusnya 'tidak jelas', tetapi kalangan Indo lebih terhormat posisinya dari pribumi di depan pemerintah kolonial, sehebat apapun pribumi tersebut. Dalam kontes tersebut, Toer menghadirkan seorang Indo yang menolak ke-Indoannya dan memilih menjadi pribumi, yaitu Annelies. Pilihan tersebut berbeda dengan janda asisten residen Lebak dalam *Max Havelaar*, baik dalam penguasaan bahasa dan kesadaran ruang kolonialnya. Berikut ini kutipan terkait dengan konstruksi ke-Indoan Annelies:

> "Aku bukan Indo," bantah si gadis. "Tak Mau jadi Indo. Aku mau hanya seperti Mama." (Toer, 2006: 37)

> "Pribumi juga baik," ulang Annelies sedikit bersungguh. "Ibuku juga pribumi – Pribumi Jawa. Kau tamuku, Minke," suaranya mengandung nada memerintah. (Toer, 2006: 34)

Dalam novel dikisahkan, melihat bagaimana putrinya menolak sebagai Indo dan memilih Pribumi, Nyai Ontosoroh pun menyatakan, "Nah, Nyo, kau dengar sendiri: dia lebih suka jadi pribumi…" (Toer, 2006: 38). Annelies memilih demikian demikian karena ruang representasinya hanya domestik semata. Ia lebih didominasi oleh Nyai Ontosoroh dan menghadapi kakak (Indo) dan ayahnya yang Belanda tulen yang sontoloyo. Hal itu berbeda bila Annelies memiliki pergaulan luas dan tidak hanya bersekolah sampai kelas empat sekolah dasar. Tentu ia akan memiliki kesadaran ruang kolonial berbeda.

Bahasa juga digunakan oleh Annelies untuk mengidentikkan diri bahwa ia menolak menjadi Indo dengan menggunakan bahasa lokal Jawa pada pekerjanya, yang dibalas dengan Jawa Kromo oleh para pekerja (Toer, 2016: 47). Tentu penggunaan bahasa itu memiliki implikasi secara praktik spasial dalam mengkonstruksi dirinya di depan sekat-sekat identitas untuk menembus batas yang ambigu dengan mudah. Kesadaran ruang terkait dengan bahasa juga dialami oleh Minke dalam hal tulis-menulis.

Terdapat sebuah momen dalam *Bumi Manusia* ketika Minke terperangah ketika Jean Marais memberi masukan kepadanya, agar ia tidak hanya menulis dalam bahasa Belanda di media masa, tetapi dalam Melayu. Minke pun menyadari bahwa bahasa tidak hanya menjadi praktik spasial, tetapi juga ruang representasi dan representasi pribumi terhadap kolonialisme. Bila sebelumnya Minke berpikiran *ala* Multatuli, yang menghasilkan tulisan demi publik Belanda, pada perkembangannya Minke pun mulai menciptakan ruang kehadiran terkait dengan posisi bangsanya di ruang publik lewat bahasa pribumi. Langkah itu diambil setelah ia menyesap pengalaman hidup yang menuntutnya untuk sadar diri terhadap dunia di sekelilingnya bahwa pribumi memang berbeda dunia dengan Belanda.

Penutup

Karya sastra tidak lahir dari langit kehampaan. Aspek-aspek latar belakang pengarang, tradisi, dan zaman memegang peranan penting dalam kelahirannya. Sebagai sebuah produk kultural, novel tidak dapat kalis dari semangat zaman. Memang, ada hal-hal yang universal, terutama terkait dengan nilai-nilai kemanusiaan, tetapi balutan warna zaman, renik-renik lokal, geokultur, dan konteks, menyiratkan hal-ihwal yang berbau parsial. Oleh karenanya, *Max Havelaar* dan *Bumi Manusia* memiliki siasat berbeda dalam menghadirkan nilai-nilai kemanusiaan dan universitalitas dengan

tetap merujuk pada tujuan-tujuan ideologisnya dan mengacu pada realitas sosiokultur dan kesejarahannya.

Dari hasil telisik kesadaran ruang kolonial, baik dari sisi teks, pengarang, geokultur, dan kesejarahan, dapat dimengerti bahwa Multatuli dan *Max Havelaar* adalah produk kultural kolonial, sedangkan Toer dan *Bumi Manusia* adalah produk kultural pascakolonial, meskipun ada ruang liminal dan intertekstual di antara keduanya dalam aras nilai universalnya, tetapi memiliki nuansa sendiri dari aras parsialnya. Dengan demikian, "Lebak" dalam *Max Havelaar* dan "Surabaya" dalam *Bumi Manusia* tidak sekadar hadir sebagai dokumen kultural dalam ranah kolonial dan pascakolonial, tetapi ia menyimpan ketegangan kreatif, antara konvensi-inovasi, lokal-global, ihwal strategi anak manusia yang berusaha menyantuni gejolak zaman dan mencatat geliat kemanusiaan, dengan terus berikhtiar menjaga dan memperjuangkan dengan gairah untuk memberi hidup pada kehidupan.

Daftar Pustaka

Akhudiat. (1996) "Wonokromo" dalam Aminoedhin, A., dkk., *Malsasa '96*. Surabaya: Dewan Kesenian Surabaya.

Alatas, S.H. (1988). *Mitos Pribumi Malas; Citra Orang Jawa, Melayu dan Filipina dalam Kapitalisme Kolonial*. Jakarta: LP3ES.

Anderson, B. (2001). *Imagined Communities; Komunitas-Komunitas Terbayang*. Yogyakarta: Insist & Pustaka Pelajar.

Baay, R. (2010). *Nyai dan Pergundikan di Hindia Belanda*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Barker, C. (2004). *Cultural Studies*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

----------. (2014). *Kamus Kajian Budaya*. Yogyakarta: Kanisius.

Basundoro, P. (2012). "Penduduk dan Hubungan Antaretnis di Kota Surabaya pada Masa Kolonial", dalam *Paramita*, vol. 22. no.1, Januari 2012.

Cavallaro, D. (2004) *Critical and Cultural Teory, Teori Kritis dan Teori Budaya*. Yogyakarta: Niagara.

Chrisman, L. (1994). "The Imperial Unconcious? Representations of Imperial Discourse" dalam William, P. & Crishman L. (eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory; A Reader*. New York: Columbia University Press, hlm. 498—516.

Gouda, F. (2007). *Dutch Culture Overseas; Praktik Kolonial di Hindia Belanda, 1900—1942*. Jakarta: Serambi.

Dick, H. W. (2002). *Surabaya, City of Work. A Socioeconomic History 1900—1920*. Athens: Ohio University Press.

Ekadjati, E. S. (1982). *Ceritera Dipati Ukur, Karya Sastra Sejarah Sunda*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Faber, G. H. (1920). *Oud Soerabaia I & II*. Soerabaia. Brugmans H.

Fasseur, F. (1992) "Tentang Lebak" dalam Alfian, T.I., Koesoemanto, H., Hardjowidjono, D., & Suryo, Dj. *Dari Babad dan Hikayat Sampai Sejarah Kritis*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Kartodirdjo, S. (1984). *Pemberontakan Petani Banten. Kondisi, Jalan Peristiwa dan Kelanjutannya; Sebuah Studi Kasus Mengenai Gerakan Sosial di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Ghandi, L. (2001). *Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*. Yogyakarta: Qalam.

Lane, M. (2017). *Indonesia Tidak Hadir di Bumi Manusia: Pramoedya, Sejarah, dan Politik*. Yogyakarta: Djaman Baroe

Loomba, A. (2003). *Kolonialisme/Pascakolonialisme*. Yogyakarta: Bentang.
Mrazek, R. (2002). *Engineers of Happy Land; Perkembangan Teknologi dan Nasionalisme di Sebuah Koloni*. Jakarta: Obor.
Moriyama, M. (2005). *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak, dan Kesastraan Sunda Abad ke-19*. Jakarta: KPG.
Multatuli. (2016). *Max Havelaar*. Bandung: Qanita.
Pudjiastuti, T. (2015). *Menyusuri Jejak Kesultanan Banten*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
Purnomo, Tj. & Siregar, A. (1982). *Dolly: Membedah Dunia Pelacuran Surabaya, Kasus Kompleks Pelacuran Dolly*. Jakarta: Graffiti.
Ragil, N. (2011). "Denyar *Max Havelaar* di *Bumi Manusia* (Sebuah Percobaan Mengenal Dua Sosok: Multatuli dan Pramoedya)", dalam www.readingmultatuli.co/2011/05. Diunduh pada 1 Agustus 2019.
Rifa'ie, M. (2017). "Perbandingan Novel *Bumi Manusia* Karya Pramoedya Ananta Toer dengan *Max Havelaar* karya Eduard Douwes Dekker, Dalam Perspektif Teori Poskolonialisme" dalam http:// berjuanglahkata-kata.blogspot.com/2017/01/. Diunduh pada 1 Agustus 2019.
Santoso, J. (2006). *[Menyiasati] Kota Tanpa Warga*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
Silas, J. (1996). *Kampung Surabaya Menuju Metropolitan*. Surabaya: Yayasan Keluarga Bhakti Surabaya dan Surabaya Post.
Toer, P.A. (2006). *Bumi Manusia*. Jakarta: Lentera Dipantara
Ubaidilah. (2016). *Kajian Bandingan Novel Max Havelaar dengan Bumi Manusia, serta Pemanfaatannya untuk Menyusun Buku Pengayaan Kepribadian di SMA*. Tesis S2, Universitas Pendidikan Indonesia, Bandung.

Media Massa

Neerlandia, Oktober 1899, dalam https://nasima.wordpress.com/2012/06/24/pidato-sosrokartono-bahasa-belanda-di-hindia-1899/ diunduh tanggal 1 Agustus 2019.
New York Times, 18 April 1999, dalam https://c2o-library.net/2017/02/max-havelaar-buku-yang-membunuh-kolonialisme/ diunduh tanggal 1 Agustus 2019.

Ruang, Susastra, dan Wacana Kolonial: Arsitektur dan Hierarki Spasial di Tanah Jajahan

Mushab Abdu Asy Syahid
Departemen Arsitektur
Universitas Indonesia

Pendahuluan: Arsitektur dan Ruang sebagai "Teks"

> "Bangunan bisa berkata lebih lantang kepadaku, terutama bangunan bersejarah. Namun, perasaan yang dibangkitkan oleh bangunan-bangunan ini sangat berbeda: mendatangkan kembali masa lalu, membuat bayang-bayang masa lalu melintas di hadapan kita untuk ditinjau. Sesuatu yang bisa memberi kita kepuasan lebih daripada sekadar kegairahan sesaat terhadap keindahan." – *Max Havelaar*, hlm. 254

Novel *Max Havelaar* dalam historiografi susastra di Indonesia sering disebut-sebut sebagai teks sastra antikolonial pertama di tanah air. Teks antikolonial umumnya membongkar wacana kolonial (*colonial discourse*) dengan cara menjelaskan bentuk-bentuk penguasaan (*forms of dominance*) penjajah terhadap yang terjajah melalui berbagai aparatus kolonial yang dikonstruksikan. Dalam tulisan ini, saya berargumentasi bahwa produk arsitektur dan perkotaan juga menjadi bagian aparatus tersebut, dengan cara mengandalkan ide imajinatif pengarang dan pembaca tentang "ruang" dalam cerita *Max Havelaar*.

Ruang menjadi arena penting yang dapat mewadahi segala kemungkinan; menguatkan sekaligus menentang praktik kolonialisme. Dalam *Max Havelaar*, praktik penjajahan berupa eksploitasi hasil bumi, timpangnya kualitas hidup penjajah dan terjajah, serta kekerasan epistemik terhadap rakyat Bumiputera sebagai kaum marginal. Lingkungan binaan memang sering menjadi latar penunjang dalam teks sastra, namun peran bidang ilmunya dalam menjelaskan konstruksi ruang sebagai satu kesatuan belum banyak dibahas.

Dengan kata lain, kajian ini hendak membaca arsitektur sebagai "teks" yang merajut wacana kolonial tentang hierarki spasial. Studi pertentangan dualistis Barat vs non-Barat, penjajah vs terjajah, Pusat vs Pinggir, hingga Global vs Lokal amat berkaitan dengan konsep ruang dalam karya sastra. Ruang membantu mewadahi representasi kebudayaan (*cultural representation*) (Hall, 1997). Tujuan utama kajian ini ialah membongkar bentuk dominasi, hierarki spasial, hegemoni kolonial maupun feodal agar kita sebagai subyek pascakolonial mampu bersikap kritis terhadap dualisme tersebut dan bukan semakin mengabsahkannya.

Dengan menggunakan metode deskriptif-analitis dan bingkai pascakolonialisme untuk membaca literatur *Max Havelaar*, saya banyak mengacu pada tulisan-tulisan Gayatri Spivak (2008); Ashcroft, Griffith & Tiffin (2000); Rudolf Mrázek (2002); Abidin Kusno (2000); Esra Akcan (2014); dan Chakraborty (2014) sebagai landasan teori. Rumah, kantor, pekarangan, sawah, jalan, serta lanskap desa-kota di Lebak turut menjadi obyek kajian ini. Dokumentasi visual berupa peta dan foto koleksi arsip dari Universitas Leiden, Tropen Museum, dan Arsip Nasional Republik Indonesia ikut memperkaya pemahaman. Analisis pembahasan akan terdiri dari dua bagian; yaitu: (1) deskripsi hierarki spasial arsitektur dan perkotaan di Lebak, dan (2) cerita Saidjah sebagai subyek kolonial pengalam ruang yang berjalan kaki mengelilingi tanah jajahan di Hindia-Belanda, hingga refleksi terhadap faktor-faktor pembentuk hierarki spasial dan perkembangan kajian pascakolonial di Indonesia.

Pusat-Pinggir, Hierarki Ruang Kota dan Arsitektur di Tanah Jajahan

Arsitektur dan perkotaan sebagai produk kebudayaan di masa kolonial memiliki potensi untuk menguatkan dan mendisiplinkan koloni (Kusno, 2000). Keduanya turut membentuk hadirnya Pusat dan Pinggir sebagai sentral wacana kolonial, yaitu menjelaskan superioritas Pusat dan inferioritas Margin dalam penguasaan wilayah, ekonomi, politik, hingga sosial-budaya. Aspek penting pembentuk hierarki yang sering dilupakan adalah perekonomian, seperti praktik tanam paksa (*cultuurstelsel*). (Loomba, 2000) Belakangan, pembagian kutub ekstrem pusat-pinggir kini

berkembang dengan hadirnya konsep Global dan Lokal, yang bertujuan menunjukkan keadilan dalam melihat relasi kuasa kedua pihak.

Persepsi terhadap ruang Pinggir (*periphery* atau *margin*) yang 'eksotis', 'liar', 'manipulatif', dan 'irasional' berkembang setelah ia menjadi lokasi dibangunnya modernitas kolonial. Chakraborty (2014) menyebutkan wilayah margin sering menjadi tempat inovasi gaya arsitektur dan kompleksitas interaksi rakyat lokal dengan Barat. Pemerintah kolonial menjadikan Pinggir (negara jajahan) sebagai "laboratorium" eksperimen atas nilai-nilai modern. AlSayyad (1992) dan Akcan (2014) menggarisbawahi bentuk penguasaan daerah jajahan (*form of dominance*) melalui penanaman nilai modern Barat dan teknologinya yang bersifat politis, sehingga ruang yang terbentuk bukan selubung kosong "pembawa" (*container*) yang bersifat netral. Indahnya rancangan arsitektur dan tata kota juga cenderung menutupi buruknya praktik kolonialisme.

Dari peta-peta kolonial, tercermin adanya konstruksi alegori ruang (*allegorization of space*) yang membentuk hierarki spasial oleh pemerintah kolonial. (Aschroft, *et.al*, 2000) Misalnya, perbandingan antara tipe morfologi pusat kota lama dan baru di Lebak. Pada **Gambar 1** dan **Gambar 2** menunjukkan pusat administrasi Lebak sebelum Max Havelaar tiba (±1834), sedangkan **Gambar 3** (1878-1885) dan **Gambar 4** (1915) menggambarkan adaptasi rancangan kota kolonial yang dipadu dengan adaptasi morfologi kota khas kesultanan Islam di Jawa: alun-alun, masjid agung, keraton, pasar, dan permukiman penduduk. Kesamaan kedua pusat ini yaitu hadirnya kantor pemerintahan, kantor pos, rumah tahanan (penjara). Meskipun demikian, pusat baru di Rangkasbitung lebih mengindikasikan ruang hasil negosiasi yang melibatkan pengaruh Bupati Adipati Kerta Natanegara sebagai agensi lokal di Lebak dalam perencanaan dan pembangunannya daripada pusat lama.

Pusat lama di Warunggunung terdiri atas lahan perkebunan luas, di mana fungsi institusi kolonial terkesan sebagai pendisiplin ketat yang mengawasi dan memastikan produksi hasil bumi tanam paksa (*cultuurstelsel*). Rumah Asisten Residen menjadi inti kuasa, dengan rumah Kontrolir di sisi dekatnya sebagai satu kesatuan perangkat administrasi. Mereka juga memiliki benteng pengawasan dan pertahanan di tengah ladang perkebunan.

Dengan demikian, praktik kolonialisme di pusat lama masih mengeksploitasi tanah jajahan secara frontal, termasuk membangun gudang-gudang rampasan (*loot*) hasil kopi dan pasar (*bazaar*) yang berdekatan dengan rumah Kontrolir dan Asisten Residen. (**Gambar 2**) Hal lain yang menarik adalah rumah Bupati Lebak yang berlokasi jauh dari pusat kota. Tidak adanya pola kota seperti kota Islam serta minimnya akses penghubung menunjukkan kecilnya pengaruh dan relasi bupati yang tidak berdaya terhadap praktik tanam paksa.

Kesan berbeda ditemukan pada morfologi kota Rangkasbitung yang menjadi pusat kolonial baru di Lebak sejak ±1850. Peta pada 1878-1885 (**Gambar 3**) dan pada 1915 (**Gambar 4**) menunjukkan pusat kota yang lebih formal dan jauh dari aktivitas perekonomian, membuat penjajahan menjadi lebih "halus" dengan menempatkan pendopo di tengah kota sebagai ruang kerja Bupati dan perpanjangan tangan kolonial untuk mempermudah kendali produksi hasil bumi. Hingga pada 1915 jauh setelah praktik *cultuurstelsel* ditiadakan, permukiman penduduk hadir melintang ke utara menjauh dari pusat kota menuju pasar dan stasiun. Tidak banyak warga membangun rumah permanen berlanggam Arsitektur Indis seperti Padesan milik bangsawan R.A. Soetadisastra.

Dalam perspektif kolonial Hindia-Belanda, Rangkasbitung mungkin dipersepsikan sebagai Pinggir atau Margin; dengan Batavia atau Belanda sebagai Pusat. Akan tetapi, bila menimbang subjektivitas orang-orang Lebak sebagai entitas non-Barat yang memiliki agensi lokal, maka bupati-bupati di daerah ini justru dipandang sebagai Pusat (mikrokosmos). Upacara Seba Baduy sebagai ritual performatif, misalnya, mencontohkan bagaimana kuasa bupati sebagai raja dan inti absolut para Pinggir melampaui hubungan hierarkis patron-klien.

Arsitektur pendopo sebagai representasi kuasa yang setara antara hegemoni kolonial (asisten residen) dan agensi lokal (bupati) terbentuk selain karena elemen fisik bangunan, ia juga dipengaruhi kepercayaan akan ruang batas antara profan dan sakral. Alun-alun, pendopo dan masjid agung menjadi seperangkat wilayah sakral yang hierarkis, sehingga menjadi wajar apabila permukiman lebih berkumpul di luar pusat itu. Di dalam ruang-ruang bangunan ini, hierarki spasial makin terasa dan digambarkan jelas pada *Max Havelaar*. Baik di pendopo maupun kantor pemerintah kolonial, hierarki spasial bersifat sejajar antara bupati dan pejabat kolonial (Residen, Asisten Residen, Kontrolir), namun tidak demikian bagi pejabat kecil dan pelayan Bumiputera. (**Gambar 5**) Hierarki sering ditandai dengan batas ruangan; seperti anak tangga menuju serambi, furnitur kursi dan meja, atau pintu masuk; ataupun ditandai perilaku para subyek kolonial itu sendiri yang merespons terhadap ruangnya.

> Bupati adalah "Tumenggung", "Adipati", ya, bahkan "pangeran", yaitu "pangeran Jawa"... Jika orang Eropa itu tinggal di sebuah rumah, tempat kediaman bupati seringkali berupa "keraton" dengan banyak rumah dan desa di dalamnya... Jika orang Eropa itu pergi berkuda diikuti oleh beberapa pejabat... bupati diikuti oleh ratusan abdi dalem, dan di mata penduduk hal ini tidak bisa dipisahkan dari kedudukannya yang tinggi." – *Max Havelaar*, hlm. 100

> "Begitu kedatangan Asisten Residen yang baru diketahui, sebuah pendopo cepat-cepat didirikan; sebuah meja dan beberapa kursi dibawa ke sana bersama makanan dan minuman ringan, serta Bupati dan Pengawas menunggu kedatangan pemimpin baru itu di pendopo. Setelah topi berpinggiran lebar, payung, dan pohon

> berongga, jelas pendopo merupakan representasi paling sederhana dari gagasan mengenai 'atap'." – *Max Havelaar*, hlm. 89
>
> "Dengan gerakan kepala yang nyaris tidak terlihat, Bupati memanggil salah seorang pelayan yang berjongkok di pintu masuk pendopo. Seorang bocah laki-laki—yang berpakaian menawan dalam jaket beludru biru dan celana panjang putih, dengan sabuk emas yang menahan sarung di pinggang dan ikat kepala cantik di atas kepala, dengan mata yang mengintip nakal—merayap sambil berjongkok menuju kaki Bupati, lalu meletakkan kotak emas berisikan sirih, kapur, pinang, gambir dan tembakau, menghaturkan sembah dengan mengangkat kedua tangan yang disatukan di atas kening sambil membungkuk rendah, lalu menawarkan kotak berharga itu kepada majikannya." – *Max Havelaar*, hlm. 115-116
>
> "Abdi kecil tadi sudah merayap sambil berjongkok ke pintu masuk pendopo, tempatnya berada bersama teman-temannya." – *Max Havelaar*, hlm. 116
>
> "Para pejabat yang berkedudukan lebih rendah menurut adat Timur duduk membentuk lingkaran besar di atas tikar di tanah, dan di ujung serambi panjang itu terdapat sebuah meja. Di sanalah Residen, Adipati, Asisten Residen, Pengawas dan 2 pembesar Bumiputera duduk." – *Max Havelaar*, hlm. 160

Pendopo menjadi batas antara publik dan privat, dan ini juga tercermin pada rumah Asisten Residen yang Multatuli kisahkan (**Gambar 7** dan **Gambar 8**) dengan hadirnya ruang serambi depan dan serambi dalam khusus untuk rapat pejabat yang megah dan menyediakan semacam atap pendopo dan serambi tamu. (**Gambar 6**) Multatuli juga membandingkan Rumah Indis dan rumah Eropa. Ia lebih menggemari rumah Indis karena luasnya pekarangannya dan berlantai satu. Namun, pekarangan membuat rumah koloni Belanda yang besar ini berjarak lingkungan sekitarnya, sehingga luasan hunian juga mendefinisikan tingkat lebih tinggi daripada rumah rakyat bumiputera di pedesaan yang hanya berbentuk gubuk.

Saidjah sebagai Subyek Kolonial: Jalan, Pengembaraan, dan Rumah

Dalam roman Saidjah-Adinda yang bertualang sepanjang tanah Banten, Batavia, hingga Lampung, aktivitas mengadu nasib keluar desa membantu Saidjah terbuka terhadap berbagai modernitas kolonial baru di luar Lebak, yang kelak membentuk kemajuan berpikir serta pergerakannya. Berjalan kaki menjadi mekanisme Saidjah dalam mengalami ruang tanah jajahan dan melampaui batas geografis dominasi penjajah di Lebak menuju Pandeglang, Serang, Tangerang, hingga Batavia. "Jalan" di sini adalah struktur ruang terbentang yang rasional dan kadang beraspal namun terbuka, egaliter dan demokratis untuk dilewati dengan berjalan kaki, menaiki bendi kuda hingga kereta api, sehingga turut menjadi simbol perjuangan subyek kolonial untuk terbebas dari cengkeraman penjajahan. (Mrázek, 2002)

Bukti pengaruh ini aktivitas penjelajahan tersebut adalah hilangnya rasa kagum Saidjah terhadap rumah dan tata kota di Serang setelah

mengunjungi Batavia yang lebih indah. Sebelumnya ia melihat rumah-rumah bermaterial batu ekspos yang mewakili ide gaya hidup elit, borjuis, suatu kemewahan di Serang yang berbeda dengan di Lebak. Ia turut membayangkan rumahnya yang terbuat dari material bambu dan kayu yang lapuk dan tidak permanen. Perbandingan jalan-jalan Batavia yang ramai oleh bendi, Jalan *Postweg*, dan jalan berlumpur di desa Lebak juga menunjukkan adanya ketimpangan spasial yang sejenis.

Namun, tetap saja sulit bagi Saidjah ketika ia kembali ke desanya untuk menentang hierarki feodalisme, yang seolah-olah juga telah terbentuk dalam dirinya. Hal yang sebenarnya lebih dilematis bagi rakyat Bumiputera adalah bagaimana bisa terbebas dari hierarki kekuasaan yang dilakukan bangsanya sendiri alih-alih oleh kolonialisme Barat; seperti yang dilakukan pejabat bupati Lebak yang dipercaya sebagai manifestasi sosok "raja kecil" di daerah. Ini bukan berarti rakyat sama sekali tidak bisa melawan kala itu, namun konstruksi penjajahan yang sistemik dan kultural membuat perlawanan itu sulit dipraktikan.

Adat kesopanan dan etika khas Jawa-Sunda terhadap bupati sebagai "orang tua" jelas membantu berlangsungnya pengoperasian hierarki spasial, yang digambarkan dengan kepatuhan secara ekstrem, ketakutan, hingga sikap membungkuk dan duduk di bawah, yang menandai adanya status ruang yang berbeda (**Gambar 5**). Pengaruh aspek geografis juga hadir, di mana ruang Pinggir yang lebih stagnan dan statis dibanding ruang perkotaan Batavia sebagai pusat yang lebih progresif. Selain karena posisi bupati berperan menjadi penyambung lidah bumiputera dalam hierarki kolonial, juga tidak ada alasan kuat pada perbedaan biologis (warna kulit), asal usul, dan sosial-budaya rakyat dan bupati, lain halnya Belanda. Konsekuensi menghadapi bupati adalah harus siap menghadapi sesama saudara lainnya yang mendukungnya, dan itu jauh lebih berat daripada melawan penjajah asing.

Novel *Max Havelaar* banyak dikritik karena mengandung ide tentang *white savior narrative* yang menekankan pendatang kolonial sebagai pahlawan rakyat bumiputera yang tertindas akibat sistem feodalisme dan kepercayaan. Gagasan ini mengingatkan saya pada kredo yang Gayatri Spivak pernah ucapkan, yaitu "*White men saving brown women from brown men*". Kredo ini merujuk pada fenomena pelarangan ritual "Sati" oleh pemerintah kolonial Inggris di India pada abad ke-19. *Sati* sendiri adalah tradisi Hindu yang membakar diri tiap-tiap istri Hindu ketika suami mereka wafat sebagai bentuk pengorbanan suci.

Dalam konteks tindakan penjajahan di Lebak, Multatuli menawarkan wacana kolonial "*White man saving brown men from brown men*"; yaitu bahwa sosok Max Havelaar (orang berkulit putih) sebagai seorang pendatang dari Barat hendak menyelamatkan nasib kaum Bumiputera (orang berkulit

cokelat) dari berbagai penderitaan, *khususnya* yang diakibatkan oleh para penguasa dari bangsa mereka sendiri (orang berkulit cokelat). Dengan kata lain, Barat sebagai Pusat hendak menyelamatkan Pinggir Yang Lain dari Pinggir.

Demonisasi sepihak terhadap penguasa bumiputera oleh Multatuli menjadi tidak terelakkan, tanpa mengesampingkan kolonialisme Belanda yang sama jahatnya. Wacana ini membangun persepsi bahwa bumiputera yang ditindas penguasa lokal tidak dapat berbicara atas diri mereka sendiri, dan menunggu Barat untuk menyelamatkan mereka. Apalagi melihat bahwa Multatuli tidak benar-benar tegas ingin menghapuskan pendudukan Belanda di tanah Jawa ataupun nusantara. Saya pikir telah banyak kajian susastra yang membicarakan secara kritis timpangnya melihat ketidakadilan penjajahan kolonial secara adil semacam ini.

Kondisi rakyat bumiputera di Lebak maupun Hindia-Belanda pada umumnya sangat berbeda dengan golongan tertindas secara ekstrem seperti kasta Dalit dalam kepercayaan Hindu di India, yang memiliki arti 'tidak tersentuh'. Masyarakat ini digolongkan sebagai *subaltern*, jika meminjam istilah Spivak (2008), disebabkan ketidakmampuan mereka untuk berbicara atas diri mereka sendiri akibat penindasan hierarkis dari sistem kepercayaan. Kaum bumiputera bukan golongan *subaltern* semacam itu, karena mereka masih bisa diam-diam berserikat, bertindak, menyusun strategi pergerakan, hingga memegang senjata dan kontak fisik dengan penjajah demi memperjuangkan kepentingan kaum mereka sendiri.

Meskipun demikian, tetap saja bagi rakyat jelata seperti keluarga Saidjah dan Adinda, penjajahan dalam bentuk apapun dan oleh siapapun terutama akibat tanam paksa (*cultuurstelsel*) sama-sama menyakitkan. Saidjah dan rakyat bumiputera lainnya mengalami apa yang disebut sebagai penjajahan ganda (*double colonization*) oleh sistem kolonialisme dan feodalisme. (Aschroft, *et.al*, 2000) Hancurnya rumah Adinda menjadi puing-puing debu dan kepingan atap yang rapuh menggambarkan runtuhnya harapan Saidjah dan titik kulminasi atas tanam paksa penguasa lokal berujung maut akibat kontak dengan penguasa kolonial.

Arsitektur rumah menjadi alegori sempurna sebagai tempat Saidjah berpulang –yang juga mewakili akan kehadiran Adinda yang dirindukan— yang jika ia hancur, maka tidak ada tempat berpulang lagi hingga membuat Saidjah bingung dan bersyair '*tidak ku tahu di mana aku 'kan mati*'. Rumah yang hancur dan terbakar menggambarkan penjajahan di tingkat paling privat, menyangkut tanah dan tempat bernaung sebagai kebutuhan primer manusia, dan seseorang akan "hilang" tercerabut dari akar sosial masyarakatnya.

Konflik batin Saidjah sebagai subyek kolonial sejak awal juga tidak dibangun oleh hadirnya kekejaman kolonial secara langsung, akan tetapi

oleh kesewanang-wenangan pejabat Lebak dan Parangkujang yang mengambil properti keluarganya dan menarik pajak besar. Hal ini berbanding terbalik dengan penggambaran koloni Belanda di Batavia selama tiga tahun yang terkesan baik hati, pemurah, dan membuat Saidjah kenyang dan menghasilkan uang.

Saidjah sebagai subyek kolonial menjadi kompas yang mendefinisikan kualitas ruang pusat dan pinggir, di mana Batavia sebagai Pusat cenderung diasosiasikan dengan "kemajuan", "kemakmuran", "kenyamanan", dan "penerimaan" yang baik terhadapnya; sedangkan Desa Badur tempat Saidjah kembali berharap menunggu Adinda, sekaligus tempat hancurnya tatanan keluarganya; adalah Pinggir yang berasosiasi dengan "kekecewaaan", "kezaliman", "irasionalitas" dan "kegilaan". Ketimpangan ini hadir, diekspresikan dan dikonstruksikan ke dalam bahasa sastra *Max Havelaar* bukannya tanpa kesengajaan.

Penutup: Melawan dengan Meruang

Setelah mengidentifikasi dan menganalisis singkat lingkungan binaan arsitektur dan tata perkotaan dalam teks-teks *Max Havelaar*, dapat dirumuskan secara umum bagaimana ruang sebagai aparatus kolonial menghadirkan hierarki spasial di tanah jajahan. Ia beroperasi setidaknya melalui 3 (tiga) faktor, yang membantu Multatuli menyajikan representasi atas relasi kuasa para tokoh di dalam karyanya. Faktor-faktor tersebut adalah:

1. ***Dimensi atau besaran (dimension)***; yaitu deskripsi penjelas mengenai panjang, lebar, tinggi, volume, luasan, massa, dan besaran (*bigness*) suatu massa dan ruang para tokoh bernaung. Contohnya kasus rancang bangun per unit arsitektur pendopo, rumah Asisten Residen, masjid, alun-alun, taman, rumah Indis, atau rumah-rumah penduduk. Pusat kota di Warunggunung yang memiliki hierarki kolonial yang lebih frontal, sedangkan Rangkasbitung memiliki hierarki feodalistik yang lebih mengakar.
2. ***Jarak atau kedekatan (proximity/distance)****;* merupakan perpanjangan dari faktor *Dimensi*, akan tetapi lebih menekankan perbedaan geografis antara pusat dan pinggir, membahas akses-akses jalan, dan pengaruh jarak tempuh satu tempat dengan tempat lain, sehingga melihat morfologi urban secara makro. Ini dituturkan melalui imajinasi ladang persawahan dan perkebunan yang kontras dengan hiruk pikuk Batavia yang dipenuhi kendaraan berlalu-lalang; posisi jauh-dekat antarfasilitas di desa dan kota. Jarak menjadi ruang yang mendefinisikan perbedaan budaya, teknologi, dan hierarki.
3. ***Materialitas (materiality);*** yaitu sensasi taktilitas yang melibatkan pengalaman inderawi visual, seperti penggunaan elemen arsitektur

untuk mengekspresikan melalui kualitas jenis bahan pembuat, tekstur, hingga langgam/gaya bangunan spesifik. Ditemukan pada perbandingan rumah bambu-kayu di pedesaan Lebak dengan rumah-rumah batu beratap merah di Serang sebagai pusat karesidenan, jalan yang berlumpur dengan beraspal, hingga pilar Neo-Klasik rumah pejabat kolonial.

Dengan demikian, *Max Havelaar* juga secara implisit menunjukkan bahwa satu pihak lebih unggul dari pihak yang lain dilihat dari alegori dan simbol-simbol kualitas ruang tempat para tokoh bernaung. Aktivitas meruang atau mengalami ruang menjadi salah satu cara memahami dan membebaskan diri dari belenggu penjajahan lokal maupun global, serta memecah stereotipe Pusat dan Pinggir yang dikonstruksikan di dalam karya sastra.

Namun, dampak negatif stereotipe itu faktanya belum sepenuhnya hilang pada Indonesia pascakolonial kini. Ia menjadi *colonial gift* yang diwariskan berbentuk feodalisme politik dan budaya sebagai sistem tidak langsung. Yang sulit adalah bahwa pandangan itu masih mengakar dan diamini baik oleh aktor politik maupun masyarakat tidak hanya di Lebak tetapi secara umum di setiap daerah di Indonesia. Wacana kolonial di manapun secara esensial menunjukkan kesamaan bahwa penjajahan, seperti halnya kapitalisme, bekerja hingga ke akar-akar peradaban manusia; termasuk kebudayaan.

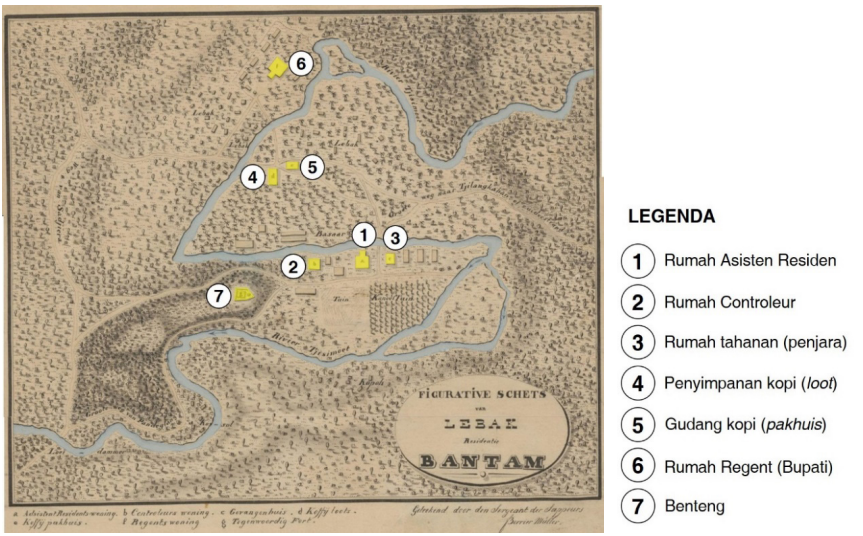
Bahkan pada satu titik tertentu, mekarnya pembangunan kota dan daerah baru di Indonesia sejak Otonomi Daerah Pascareformasi terkadang juga menimbulkan kekhawatiran Pusat akan bangkitnya semangat identitas kedaerahan (etnosentrisme) yang pada satu fase tertentu mengancam universalitas Negara. Isu pemindahan ibu kota negara yang sedang hangat belakangan ini juga tidak terlepas dari asumsi umum bahwa persoalan Pusat dan Pinggir masih relevan berperan besar sebagai ruang persinggungan dan kontestasi.

Memperbanyak perbincangan wacana kolonial tentang Pinggir atau Margin dalam karya sastra maupun bidang ilmu lainnya yang relevan merupakan hal menarik, terutama bagi hasrat khayalan khas orang-orang Eurosentris di tengah pergaulan sehari-hari yang senang "melainkan" orang lain. Pinggir selalu menjadi ruang dengan segala kemungkinan dan tidak bisa ditebak, sekaligus penuh potensi untuk dieksplorasi dan menjadi tantangan yang terus mempertanyakan posisi-posisi normatif, meskipun kita juga perlu menghindari eksotisisme kelompok dan daerah demi merayakan kemerdekaan bangsa pascakolonial.

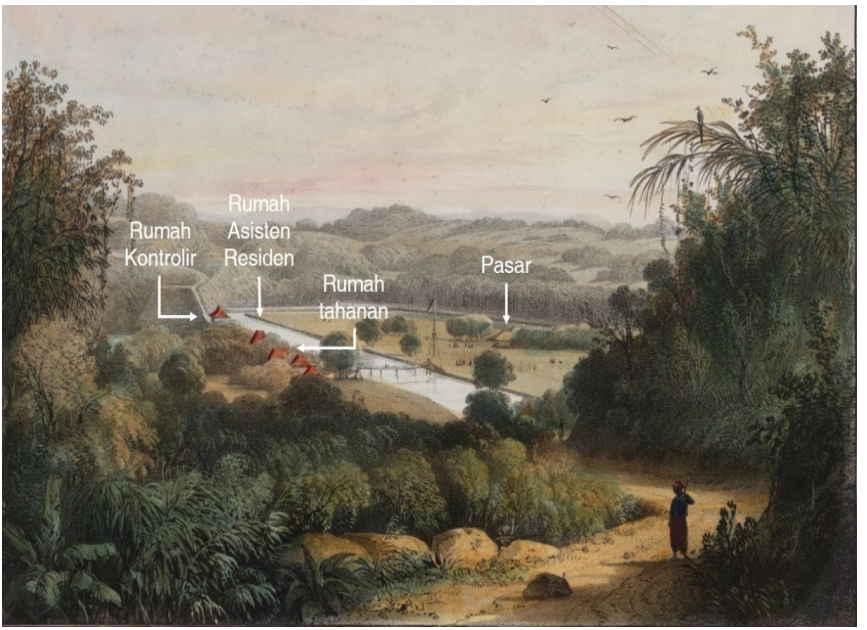
Pada akhirnya, kajian interdisiplin semacam ini yang secara ambisius meramu bidang ilmu sejarah, susastra, arsitektur, dan studi perkotaan

sekaligus juga bertujuan mendorong pemajuan kebudayaan khususnya di daerah yang terus berkembang dinamis; mengajak berbagai pihak saling mengenal lokalitas satu sama lain; menjelajahi ruang perbedaan dan keberagaman untuk melawan ketidaktahuan dan penjajahan pemikiran; dan memperkaya khazanah wacana kolonial dan pascakolonial di Indonesia dengan temuan makna-makna baru yang lebih menantang keajegan, menginspirasi, menguatkan, serta membebaskan. (*)

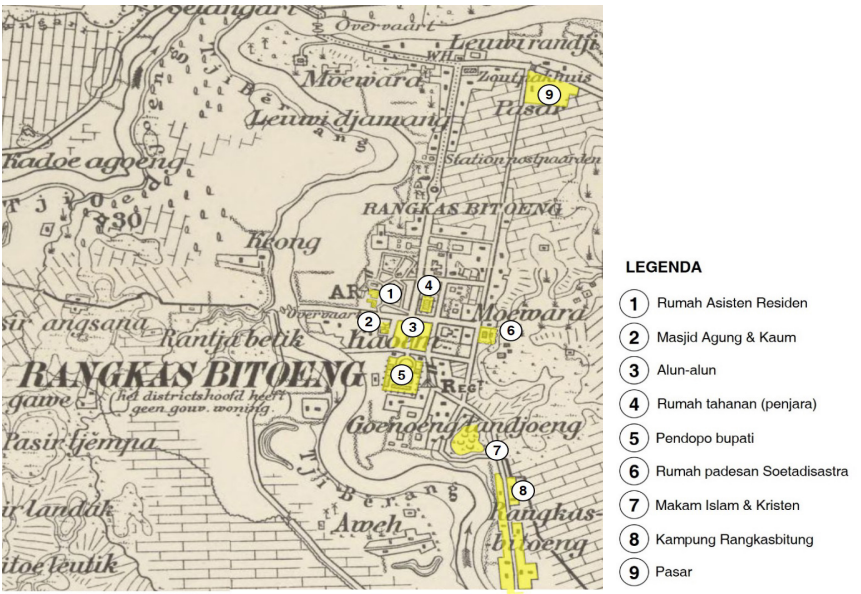
Lampiran



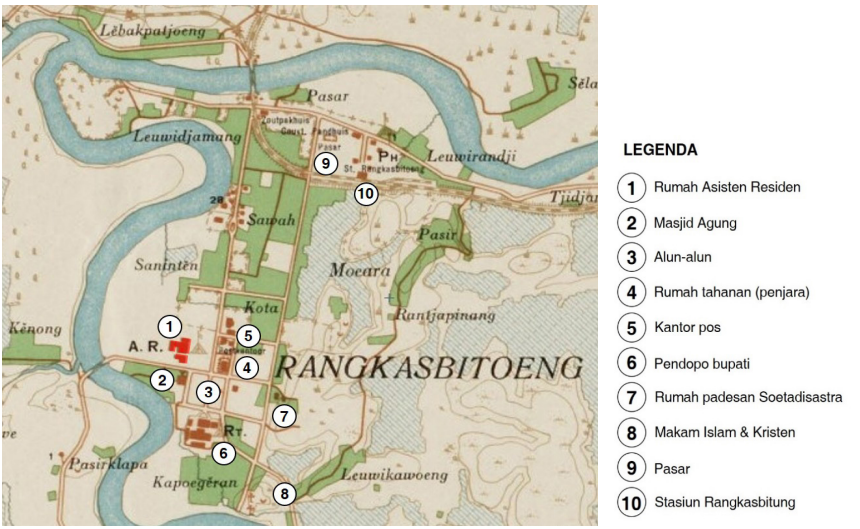
Gambar 1. Peta pusat pemerintahan Lebak di Warunggunung pada ±1834 sebelum datangnya Max Havelaar (sumber: koleksi F. de Haan, Arsip Nasional Republik Indonesia)



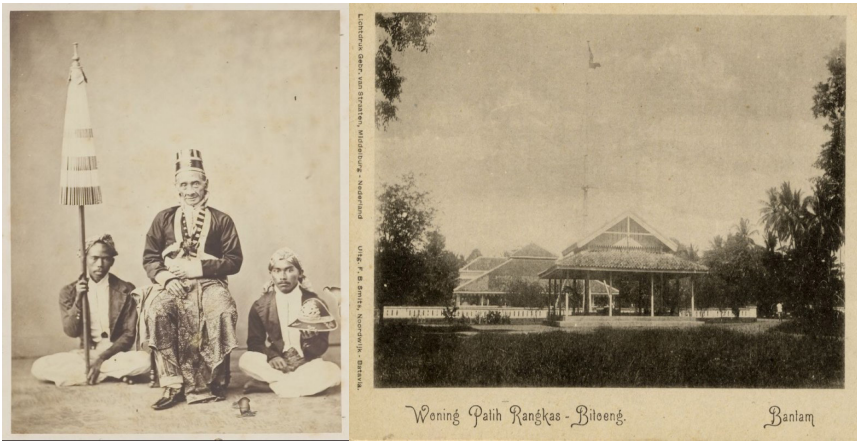
Gambar 2. Warunggunung pada 1846 (*Gezigt op Lebak*). Gambaran lanskap pada lukisan ini cukup sesuai dengan peta topografinya di **Gambar 1**. (sumber: C.W.M. van de Velde & P. Lauters, KITLV Image Collection, Leiden University Libraries)



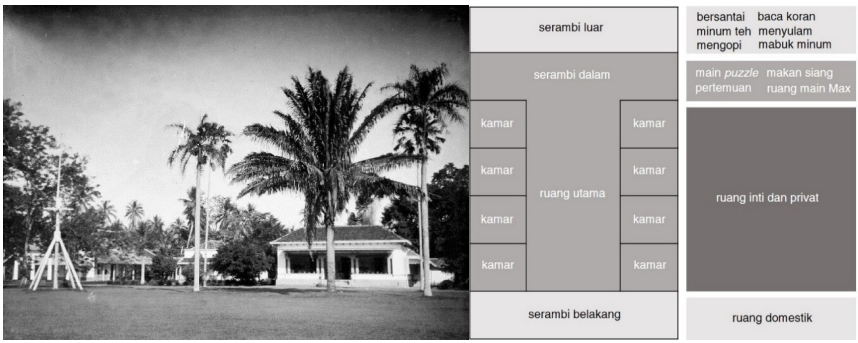
Gambar 3. Peta pusat pemerintahan Lebak di Rangkasbitung pada 1878-1885 (sumber: *Topographisch Bureau van de Generale Staf, Batavia*, Universitaire Bibliotheken Leiden)



Gambar 4. Peta pusat pemerintahan Lebak di Rangkasbitung pada 1915 (sumber: koleksi peta Universiteit Leiden Library, Belanda)



Gambar 5 dan Gambar 6. Kiri-kanan: Foto Raden Adipati Karta Natanegara, *de Regent van Lebak*, dengan dua ajudannya pada 1865; serta rumah tinggal Patih Rangkasbitung pada 1900-an (sumber: KITLV Images Collection, Universitaire Bibliotheken Leiden)



Gambar 7 dan Gambar 8. Kiri-kanan: Bangunan Asisten Residen Lebak di Rangkasbitung pada 1915-1926. Kolom-kolom pilar Neo-Klasik di depan rumah yang memiliki serambi dalam dengan lapangan pekarangan luas menggambarkan tingkatan elit bagi pejabat kolonial dan pejabat bumiputera di Hindia-Belanda; serta denah rumah Asisten Residen Max Havelaar yang Multatuli deskripsikan berikut aktivitas di setiap ruangannya. (sumber: Georg Friedrich Johannes Bley, Tropen Museum)

Daftar Pustaka

Akcan, E., 2014, 'Postcolonial Theories in Architecture', dalam Haddad, E. G. & Rifkind, D., eds., *A critical history of contemporary architecture 1960-2010*. Inggris: Ashgate.

AlSayyad, N., ed., 1992, *Forms of dominance: On the architecture and urbanism of the colonial enterprise (Ethnoscapes Series)*, Avebury.

Ashcroft, Griffith & Tiffin, 2000, *Postcolonial studies–The key concepts*. Oxon: Routledge.

Hall, S., 1997, "The Work of Representation", The Open University, ed., *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London: SAGE Publications, 13-74.

James-Chakraborty, 2014, "Beyond postcolonialism: New directions for the history of nonwestern architecture," *Frontiers of Architectural Research*. Higher Education Press.

Kusno, A., 2000, *Behind the postcolonialism: Architecture, urban space and political cultures in Indonesia*. London: Routledge.

Loomba, A., 2000, *Kolonialisme/Pascakolonialisme*, diterjemahkan dari *Colonialism/ Postcolonialism*. New York: Routledge.

Mrázek, R., 2002, "Language as Asphalt", *The engineers of happiness, Technology and nationalism in a colony*. Princeton University Press.

Multatuli, 1868, *Max Havelaar: Or the coffee auctions of the Dutch Trading Company*. Diterjemahkan oleh Ingrid Dwijani Nimpoeno (2014). Bandung: Penerbit Qanita.

Multatuli. 1860. *Max Havelaar, of de koffie-veilingen der Nederlandsche* . Amsterdam: G. L. Funke.

Spivak, G. C., 2008, "Can Subaltern Speak?", Sharp, J., ed. "Chapter 6, Can the Subaltern Speak?", *Geographies of Postcolonialism*. SAGE Publications.

Menafsir Ulang Kebaya dan Kain dalam Kisah Saidjah dan Adinda Sebagai Identitas Budaya dan Kebangsaan

Nita Trismaya
Sekolah Tinggi Desain Interstudi

Pendahuluan

Pakaian adalah kulit sosial dan kebudayaan kita, pakaian dapat dilihat sebagai, "perpanjangan tubuh, namun bukan benar-benar bagian dari tubuh [... yang] tidak saja menghubungkan tubuh dengan dengan dunia sosial, tetapi juga [...] memisahkan keduanya (Wilson dalam Nordholt, 2005:1). Ketika pakaian hendak berbicara dalam sebuah narasi tentang kesejarahan, kiranya kita perlu kembali melihat ke belakang pada masa di mana pakaian tidak saja menjadi media mengomunikasikan sosial budaya pemakainya, tetapi juga membawa nilai-nilai yang hidup di masyarakat. Ketika sebuah kisah berbicara, ketika itu pula penulisnya seyogyanya mampu memahami secara mendalam latar belakang para tokohnya dan menarasikannya dengan baik sehingga pembaca tidak kesulitan dalam menangkap pesan yang tertuang. Namun tidak semua penulis mampu menggambarkan dengan detail kepada para pembacanya karena tidak mudah menuliskan sebuah benda yang bersifat visual dalam

rangkaian kata-kata sehingga apa yang dibayangkan akan sama dengan apa yang ingin disampaikan oleh penulis.

Tidak jauh berbeda halnya ketika kisah Saidjah dan Adinda dalam novel *Max Havelaar* ditulis dalam jalinan kalimat yang membuat pembaca terlibat secara emosional ke dalamnya. Namun penulis menangkap kesan barangkali Multatuli sengaja tidak menulis detail mengenai pakaian yang membungkus tubuh tokoh-tokohnya dan hal yang berkaitan seperti alat tenun dan batik, meski dia memberi catatan kaki pada kata sarung, batik, kepala yang dititikberatkan pada segi teknik dan visualisasi secara singkat (2008: 313). Sebagai seorang Eropa yang belum lama menetap di tanah Jawa, khususnya daerah Lebak, Multatuli tampak mengalami kesulitan dalam mendalami sosial budaya masyarakat dari sudut pakaian yang mereka kenakan karena tidak banyak tulisan yang menggambarkan detail mengenai kostum lokal yang dikenakan penduduk setempat. Bandingkan dengan karya Raffles '*History of Java*' yang menulis dengan detail mengenai pakaian, batik dan tenun yang dihasilkan dan dikenakan masyarakat lokal. Namun demikian tulisan ini tidak bertujuan merekonstruksi pakaian lokal di masa kolonial melainkan menelusurinya untuk kemudian ditafsir ulang sesuai dengan kondisi masa kini.

Penafsiran ulang sehelai kain dan kebaya menjadi menarik ketika berada dalam ranah sebuah kisah setingkat Max Havelaar. Nama Indonesia tidak saja terkenal ke seluruh dunia melalui sisi historis kejamnya sistem tanam paksa, tetapi juga keadaan sosial budaya di masa itu termasuk cara berpakaian masyarakat lokal. Barangkali cara pengenalan yang lebih efektif dan menarik adalah melalui kisah yang didongengkan melalui sebuah buku, terutama yang berlatarkan sejarah. Begitu banyak pengetahuan yang akan didapatkan pembaca, khususnya dunia internasional mengenai kekayaan tradisi dibalik kepahitan kisah Saidjah dan Adinda. Alat tenun, alat pintal, batik, kebaya, sarung dan kain menjadi penanda kokohnya tradisi yang telah berjalan berabad lampau sampai saat ini oleh masyarakat yang memilikinya. Kisah dua sejoli ini juga memosisikan diri sebagai tokoh yang melakukan tradisi yang dijaga secara turun-temurun di tengah kepahitan hidup, kemelaratan, dan keputusasaan. Tradisi yang menjadi bukti bahwa cinta mereka adalah cinta sejati yang diwujudkan melalui tangan mungil Adinda yang setia menanti kedatangan kekasihnya dan mengisinya dengan memintal, menenun dan membatik. Barangkali dua sejoli ini tidak pernah berpikir tentang nasionalisme lewat kebaya dan kain seperti halnya masyarakat Indonesia saat ini yang mengenal kebaya sebagai busana nasional, kain dan sarung sebagai produk lokal yang harus dilestarikan. Saidjah yang berhati halus bahkan tidak terpikir untuk bergabung melawan pemerintah kolonial ketika dia menyusul Adinda yang mengungsi bersama ayah dan adik-adiknya.

Pemahaman akan kebaya, kain dan sarung dalam kisah Saidjah dan Adinda melalui kacamata generasi muda barangkali akan berbeda dibandingkan dengan generasi sebelumnya yang kehidupan sehari-harinya masih lekat dengan ketiga benda tersebut, misalnya penafsiran tentang pakem kebaya ataupun motif batik di masa kini yang memiliki kebebasan lebih luas dibandingkan dengan generasi sebelumnya. Bahkan barangkali tidak sedikit masyarakat yang abai terhadap tradisi aslinya sendiri karena lebih menyukai budaya dari luar.

Tulisan ini mencoba mengangkat mengenai simbol dan makna yang ditafsirkan dalam bentuk kebaya dan kain melalui kisah Saidjah dan Adinda direlasikan dengan kondisi politik identitas yang dilakukan oleh pemerintah kolonial terhadap penduduk pribumi. Saat ini, pakaian menjadi bagian dari dinamika politik identitas dalam masyarakat kontemporer ketika dikaitkan dengan himbauan Presiden Jokowi untuk memakai pakaian daerah dalam berbagai kegiatan, terbitnya peraturan pemerintah daerah yang menetapkan pemakaian busana lokal pada hari tertentu bagi murid sekolah dan pegawai pemerintahan, dan adanya gerakan sosial dari komponen masyarakat yang mengajak untuk kembali berkebaya dan mencintai budaya bangsa sendiri melalui *tagline* Indonesia Berkebaya dan Gerakan Kembali pada Busana Nusantara Sebagai Identitas Bangsa.

Sekilas kebaya dan kain

Menurut Kamus Mode (2011: 118-120), kebaya adalah pakaian tradisional perempuan Indonesia berbentuk atasan dengan model blus berlengan panjang dengan bukaan di bagian depan, dikenakan bersama bawahan sarung atau kain panjang yang dililitkan membalut tubuh dari pinggang ke mata kaki. Model kebaya itu sendiri beraneka ragam mulai dari pendek sampai panjang. Menilik dari akar sejarahnya, Kamus Mode membagi kebaya ke dalam beberapa jenis yaitu, 1) Kebaya Belanda; dikenakan perempuan Belanda dan Indo-Belanda di abad 19 dengan model kebaya putih berenda dan bawahan kain batik, 2) Kebaya Cina; dikenakan perempuan keturunan Cina di Indonesia akhir abad 19 yang terbuat dari bahan kain tipis dan berwarna yang dikenakan bersama bawahan sarung batik pesisir dengan motif khas budaya Cina, 3) Kebaya Encim; merupakan istilah lain dari kebaya Cina yang dipakai pada 1970-an, 4) Kebaya Kartini; diambil dari nama Kartini yang mengenakan kebaya dengan model panjang dan berkerah dengan keliman, berhias bros di bagian dada, 5) Kebaya Kutubaru; model kebaya dengan tambahan kain berbentuk persegi (*bef*) pada bagian depan menghubungkan sisi kanan dan kiri kebaya, 6) Kebaya Panjang; panjangnya selutut, berlengan lebar hingga pergelangan, dikenakan dengan bawahan sarung atau kain tradisional setempat di mana kebaya model ini

terdapat di berbagai daerah Indonesia. Masih dari sumber yang sama, kain panjang adalah kain batik yang biasa dikenakan oleh kaum perempuan atau laki-laki di Jawa sebagai penutup bagian bawah tubuh (2011: 115). Sedangkan sarung adalah kain tenun atau batik yang berbentuk tabung, dikenakan oleh kaum pria atau perempuan di berbagai daerah di Indonesia untuk menutupi tubuh bagian bawah (2011: 185).

Tradisi berpakaian di nusantara itu sendiri memiliki kekayaan akan keragamannya di mana setiap daerah mempunyai ciri khas yang membedakannya dengan daerah lainnya, misalnya Yogyakarta dengan Kebayanya yang berbeda dengan Bugis Makasar dengan Baju *Bodo*-nya, begitu pula kebaya dari wilayah Sunda mempunyai perbedaan dengan kebaya di Bali. Tradisi berpakaian sesuai budaya lokal di daerah masing-masing disebut pakaian daerah atau pakaian adat (*ethnic dress*). Hansen (2004) menyatakan melalui penelitian-penelitian yang dilakukan para antropolog, *ethnic dress* mulai ada ketika kelompok-kelompok masyarakat yang hidup di suatu daerah akan membandingkan pakaian mereka dengan pakaian kelompok daerah yang lain sehingga pakaian menjadi salah satu penanda yang memberi ciri sebuah kelompok masyarakat. Namun bukan berarti antara daerah yang satu dengan daerah lainnya tidak ada saling mempengaruhi seperti Sandra Niessen dalam Hansen (2004) yang menemukan bahwa pakaian di daerah Batak merupakan hasil dinamika pengaruh budaya Muslim Melayu, misionaris Kristen dan kolonial Eropa.

Kebaya di masa lalu mempunyai multitafsir yakni sebagai simbol pembeda status sosial ketika kebaya yang dikenakan perempuan keraton berbeda dengan yang dikenakan perempuan dari kalangan rakyat jelata, seperti kebaya Kartini dikenakan oleh perempuan berdarah bangsawan sedangkan kebaya kutubaru dikenakan perempuan dari kalangan biasa. Begitu pula kebaya menjadi penanda etnis, ras dan kelas sosial di masa kolonial (Taylor dalam Nordholt: 2005) antara priyayi Jawa dan Indo yakni perempuan Indo memakai kebaya katun putih berenda dan batik untuk pakaian di pagi hari sedangkan perempuan Jawa priyayi memakai kebaya sutera, beludru atau brokat yang dipadu kain bawahan batik tulis dengan motif tradisional, sedangkan perempuan Jawa biasa memakai kebaya katun bercorak dan kain batik produksi batik. Setelah pergantian abad ke-20, kebaya, kain dan sarung terbatas pada lingkup pribumi sedangkan gaya Barat menjadi sinonim dengan kekuasaan kolonial kulit putih (Nordholt, 2005:22).

Dari berbagai sumber, penulis mendapatkan bahwa pakaian lokal masyarakat Banten di masa kini terdiri dari pakaian model baju koko berleher tertutup dipadu celana panjang dengan kain batik yang diikat di bagian pinggang dan kain yang diselempangkan pada bahu. Di bagian ikat pinggang diselipkan sebilah parang di bagian depan. Bagi kaum

perempuan, memakai kebaya dengan kain batik sebagai bawahan, dipadu kain yang diselempangkan di bagian bahu dan bros yang disemat di bagian depan kebayanya. Tata rambut berupa sanggul dengan hiasan kembang goyang keemasan. Aspek historis pakaian tradisional wilayah Banten itu sendiri dikutip dari Busana Tradisional Indonesia (1998) dikategorikan ke dalam busana daerah wilayah Sunda (Jawa Barat), khususnya pakaian suku Baduy di mana adanya anggapan bahwa pakaian mereka merupakan bentuk pakaian masyarakat yang hidup di di wilayah Jawa Barat di masa lalu (1998: 129).

Dalam kaitannya dengan tradisi berkain menurut buku Tenunan Indonesia (1995), alat menenun diperkirakan telah dikenal sejak lama dan menjadi tradisi turun temurun pada masyarakat Sunda melalui lagu Ninun (menenun). Suku Baduy merupakan masyarakat yang masih memelihara tradisi menenun di mana mereka memakai pakaian (selendang, baju lengan panjang) telekung dan kain (kain sarung dan kain panjang) yang ditenun sendiri, kapasnya ditanam dan dipintal sendiri. Berdasarkan kesejarahan, masyarakat yang berdiam di Banten mempunyai hubungan erat dengan orang-orang Jawa di mana Kesultanan Banten didirikan oleh Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati) beserta putranya Hasanudin setelah menguasai wilayah pelabuhan utama Kerajaan Sunda-Pajajaran di wilayah Banten Girang pada 1527 oleh pasukan gabungan Kesultanan Demak dan Kesultanan Cirebon yang mereka pimpin. Kesultanan Banten mencapai era keemasannya pada masa pemerintahan sultan ke-6 Banten yaitu Ageng Tirtayasa pada 1651—1683. Namun kesultanan Banten mengalami penurunan semenjak terjadi konflik pewarisan tahta pada 1680-1683 antara Ageng Tirtayasa dengan putranya Abu Nashar Abdul Qahar (Sultan Haji) yang bekerja sama dengan Belanda. Banten akhirnya dikuasai oleh Belanda pada 1608 M, dan kemudian resmi dihapus oleh pemerintahan kolonial Inggris pada pada 1813 (Ramadina, 2018: 24). Maka masyarakat Banten diperkirakan terdiri dari bukan hanya etnis Sunda tetapi juga etnis Jawa di mana kedatangan orang-orang Jawa yang membawa adat istiadatnya memberi pengaruh pada sendi-sendi kehidupan penduduk lokal (Sunda). Lebak yang menjadi bagian dari wilayah Kesultanan Banten di masa lalu, saat ini menjadi bagian dari Provinsi Banten. Perlu digaris bawahi pernyataan Multatuli mengenai etnis Saidjah sebagai orang Jawa, bukan Sunda, dan penguatan pandangannya tentang kecintaan orang Jawa pada tanahnya,

> Orang Jawa sesungguhnya adalah petani.... Dia tumbuh bersama sawah dan gagah serta tiparnya dan pergi ke sawah bersama ayahnya sejak usia yang masih muda, menemaninya bekerja dengan sekop dan bajak (2008: 80)

> Saya berkata jika saya akan menceritakan kisah si orang Jawa Saidjah ... (2008: 291)

Kebaya dan Kain Sebagai Identitas Etnis dan Gender

Pemerintah kolonial Belanda memahami bahwa pakaian dapat menjadi alat untuk mengidentifikasi penduduk pribumi sehingga politik identitas dilakukan terutama di Batavia di mana setiap kelompok etnis diperintahkan memakai pakaian tradisionalnya masing-masing. Hal tersebut akan memudahkan Belanda tidak saja dalam mengawasi penduduk pribumi Indonesia dan non-Eropa melalui pakaiannya masing-masing, juga untuk membedakan simbol dan kelas antara penduduk Eropa dengan non Eropa. Orang-orang Indonesia non-Kristiani tidak diperbolehkan memakai pakaian bergaya Eropa, dengan pengecualian berlaku bagi orang-orang yang dekat dengan Belanda dari kalangan ningrat dan pribumi yang beragam Protestan atau Kristiani berupa pelengkap pakaian seperti digambarkan oleh De Haan dalam Van Dijk (Nordholt, 2005: 66) yaitu topi gaya Eropa, kaus kaki dan sepatu. Van Dijk mengutip tulisan N. de Graaf tentang Batavia pada 1742 yang deskriptif mengenai laki-laki Jawa,

> "Sering telanjang dan mengenakan kain di seputar pinggang mereka yang panjangnya mencapai lutut, kadang-kadang mereka mengikatkan selempang di pinggang, di mana mereka kemudian menyisipkan keris atau senjata lain, kepala mereka memakai semacam topi, namun mereka bertelanjang kaki" (2005: 67).

> Gambaran laki-laki Jawa tersebut sejalan dengan visualisasi yang ditulis oleh Multatuli lewat sosok Saidjah ketika berjalan pulang kembali ke kampung halamannya di Badur meski ada sedikit perbedaan pada bagian tubuh atas yang memakai rompi,

> Di punggungnya terlihat mencuat sebuah sarung keris perak yang dia selipkan di ikat pinggangnya... Di dalam ikatan kain pinggangnya dia menyimpan ikat pinggang wanita yang seluruhnya terbuat dari perak dan terhubung dengan sebuah ikat pinggang emas atau apitan... Dan tergantung benang tipis mengelilingi lehernya, di antara rompinya, dia membawa sebuah kantung kecil terbuat dari sutra yang berisi beberapa melati kering (Multatuli, 2008:321-322).

Perlu digaris bawahi pernyataan Multatuli mengenai etnis Saidjah sebagai orang Jawa, bukan Sunda, dan kecintaan orang Jawa pada tanahnya,

> Orang Jawa sesungguhnya adalah petani.... Dia tumbuh bersama sawah dan gagah serta tiparnya dan pergi ke sawah bersama ayahnya sejak usia yang masih muda, menemaninya bekerja dengan sekop dan bajak (2008: 80)

> Saya berkata jika saya akan menceritakan kisah si orang Jawa Saidjah... (2008: 291)

Bagi para perempuan Jawa seperti dikutip dari *History of Java* (2016), baik yang berasal dari kalangan bangsawan maupun rakyat biasa, mereka diharuskan untuk menyediakan pakaian untuk suami mereka yang ditandai dengan tersedianya alat pemintal dan alat jahit di setiap rumah. Kain menjadi penutup tubuh bagian bawah yang pemakaiannya berbeda untuk

laki-laki dan perempuan, masih dikutip dari sumber yang sama, yakni laki-laki dari kalangan bawah menggunakan celana kain selutut dengan kain yang dililitkan di bagian pinggang oleh sabuk saat mereka bekerja di sawah atau bepergian, namun saat bertemu dengan orang yang lebih tinggi status sosialnya, kain itu akan dilepas. Keris atau belati dipakai oleh laki-laki dari semua kalangan sosial. Untuk perempuannya, mereka memakai kain yang sama yang dililitkan sampai mata kaki yang disebut *kain panjang*. Bagian dada ditutup dengan kain yang disebut *kemben*. Raffless menyebut sebuah pakaian yang sering dikenakan oleh para perempuan Jawa yang berupa gaun longgar sepanjang lutut yang biasanya berwarna biru dan berlengan panjang dengan kancing di bagian pergelangan tangan.

Bagian visualisasi penampilan Adinda menggambarkan penampilan perempuan pribumi di masa itu,

> .... dia melihat konde yang berat, begitu hitam dan berkilau, terperangkap di jaring rambut, tergantung di lehernya... Dia melihat payudaranya, yang saat ini pasti membesar di balik kebaya...dia melihat bagaimana sarung, yang dia tenun sendiri, dengan ketat menyarungi pinggulnya...

Raffles mencatat bahwa rakyat dari bagian Barat Jawa yaitu Sunda tidak banyak yang memakai pakaian seperti di Jawa bagian Timur yang ditandai dengan jarangnya mereka berpakaian selain dari secarik kain yang dililitkan di bagian pinggang (2016: 56). Dalam kisah Saidjah dan Adinda, tidak digambarkan secara detail model kebaya dan motif kain yang dikenakan Adinda, begitu pula bentuk alat tenun dan pintal yang menjadi penanda rumah Adinda ketika Saidjah kembali ke kampung halamannya.

Multatuli menyebut Ayah Saidjah adalah orang Jawa dan seorang petani, sebagaimana umumnya para pembaca dari Eropa menyebut masyarakat pribumi yang tinggal di Jawa di masa itu sehingga pemahaman akan kostum Adinda adalah tidak jauh berbeda dengan perempuan Jawa yang datang dari masyarakat petani pada umumnya. Meskipun dijelaskan oleh Multatuli bahwa penyebutan itu terdengar keliru bagi orang Eropa yang menetap dan berinteraksi langsung dengan penduduk asli.

> ... namun mereka jelas cukup berbeda dengan orang-orang yang ada di Jawa Tengah atau Timur. Pakaian, karakter ras dan bahasa sangat berbeda dengan mereka yang berada jauh di timur bahwa orang Sunda atau orang Gunung, orang dari pegunungan, memiliki perbedaan besar dengan orang Jawa asli dibandingkan perbedaan antara orang Inggris dengan orang Belanda (2008: 291).

Apabila direlasikan dengan kebaya yang dikenakan oleh perempuan kalangan bawah, yaitu petani, maka Adinda memakai kebaya kutubaru dengan bahan katun kasar dan kain panjang bermotif batik yang merupakan buatannya sendiri. Sebuah hal yang lazim dilakukan oleh anak perempuan di masa itu, apalagi membeli bahan kain di pasar bukanlah prioritas bagi

kalangan petani yang lebih mementingkan membeli seekor kerbau sebagai harta bergerak yang lebih berharga.

Peran domestik Saidjah disimbolkan lewat alat pintal dan alat tenun. Dikutip dari Gillow (1992) sebagian besar kain tenun di Indonesia secara tradisional diproduksi oleh penenun perempuan, mulai dari persiapan dasar, penanaman kapas, pengolahan tanaman pewarna alam dan pencelupannya, sampai pembuatan motif pada kain tenun. Kaum laki-laki hanya mengambil bagian pada bagian pertukangan dan membuat alat-alat tenunnya sehingga peran perempuan begitu besar dalam tradisi menenun. Taylor (Nordholt, 2005) mengutip Gittenger yang menemukan budaya menenun dan menghias kain merupakan pekerjaan yang dilakukan para perempuan di Indonesia. Tradisi menenun juga dilakukan perempuan yang akan menikah sebagai bekalnya kelak menjadi seorang istri dan ibu dari anak-anaknya.

> ... Ketika kerbau ini dibunuh, Saidjah sudah melihat dua belas musim kemarau, dan Adinda sudah menenun sarung dan membatik motif geometrik di kepala, garis lebar yang ada di sepanjang ujung sarung. Dia sudah memiliki ide untuk diungkapkan dalam pola yang dilukiskan di kain dengan cangkir kecil lilinnya... (2008: 313)

> "Itu sangat bagus, Saidjah! Aku akan dengan senang hati menikah denganmu ketika kau kembali. Aku akan memintal, dan menenun sarung serta selendang, dan baju batik, dan sangat sibuk sepanjang waktu." (2008: 315)

> Dia mendengar Adinda berkata, "Selamat datang, Saidjah! Aku selalu memikirkanmu saat memintal dan menenun, dan saat menumbuk beras di lesung yang menyimpang tiga kali dua belas tanda yang kubuat dengan tanganku. Ini aku, di bawah ketapang, di hari pertama bulan baru. Selamat datang, Saidjah: aku akan menjadi istrimu." (2008: 323)

> ...dan dengan tawanya yang manis dia akan memberitahu bahwa, sebuah sumpah telah membuatnya terjaga untuk menyelesaikan tenunan selendang yang sedang dia kerjakan, yang harus diselesaikan di hari pertama bulan baru.... (2008: 326)

Pakaian dalam Konteks Identitas Bangsa

Novel *Max Havelaar* kerap kali ditafsirkan sebagai kisah yang berhasil mengangkat kejamnya pemerintah kolonial Belanda, sesuai *tagline* buku tersebut, "Buku pertama yang membuka mata dunia tentang busuknya Kolonialisme Hindia-Belanda, dan memberi ilham bangsa Indonesia untuk merdeka." Kisah Saidjah dan Adinda yang menjadi bagian tak terpisahkan buku ini mengangkat sisi lain tentang kehidupan penduduk asli yang bertahan di tengah tekanan dan tindakan sewenang-wenang para penguasa. Kostum yang digambarkan oleh Multatuli mewakili sebuah masa mengenai cara berpakaian orang pribumi melalui kebaya, kain dan sarung yang menunjukkan identitas etnis mereka. Identitas etnis tersebut

mengartikulasikan pula identitas pribumi yang memilih untuk setia pada tradisinya, sedangkan bagi pribumi yang dekat dengan pemerintah Belanda memilih untuk mengenakan pakaian bergaya Eropa.

Kebaya dan kain di masa sebelum abad ke-20 sebagaimana dalam Nordhlot (2005) masih menjadi pakaian sehari-hari bagi perempuan keturunan Belanda. Ketika awal abad 20 dimulai, budaya Barat yang datang langsung dari Eropa melalui buku, majalah, film dan iklan bersamaan dengan semakin banyaknya perempuan Eropa yang menetap di wilayah Hindia Belanda, membuat gaya berpakaian mereka turut berubah berkiblat pada Eropa dan tidak lagi memakai kebaya yang dianggap representasi perempuan pribumi. Setelah masa pasca kolonial, Soekarno dan Soeharto menetapkan kebaya-kain sebagai kostum nasional perempuan Indonesia dan setelan Barat bagi laki-laki. Busana nasional menjadi sebuah kebutuhan sebagaimana Desmond Morris dalam Idi Subandy (Barnard, 2007) mengatakan pakaian menampilkan peran sebagai pajangan budaya karena ia mengomunikasikan afiliasi budaya pemakainya sekaligus menunjukkan identitas nasionalnya. Setiap negara mempunyai busana nasional, seperti Jepang dengan kimono-nya dan India dengan sarinya. Bagaimana dengan Indonesia sendiri saat ini, apakah masyarakat masih menganggap kebaya dan kain sebagai kostum nasional yang mewakili pluralitas budaya Indonesia atau masih melihatnya sebagai produk hegemoni Jawa warisan pemerintahan Orde Baru?

Kebaya itu sendiri merupakan hasil dari terjadinya proses asimilasi beragam budaya mulai dari lokal, Islam, Cina dan Barat. Sedangkan kain merupakan representasi kearifan lokal yang bergerak dinamis seiring perubahan-perubahan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat pembuat dan pemakainya, misalnya kain batik yang di masa lalu sarat akan filosofi dan tata cara pemakaian, ketika berada dalam ranah modern berkembang menjadi produk yang lebih mementingkan unsur estetika, fungsional dan selera pasar. Pakaian lokal ataupun busana nasional sebagai identitas bangsa terus bergerak dinamis seperti argumen Hall (1994) bahwa identitas kultural itu sifatnya tidak *fix*, tapi dinamis, karena berelasi dengan konstruksi sosial, berubah sesuai waktu dan tempat, juga dikonstruksi melalui memori, fantasi, narasi dan mistis.

Pemerintah daerah telah mencoba mengangkat kembali pemakaian baju daerah sekaligus mengenalkannya pada generasi muda sebagai penerus bangsa lewat peraturan daerah yang mengatur himbauan atau kewajiban memakai pakaian lokal seminggu sekali, mulai dari lingkungan pemprov sampai institusi pendidikan. Sebagai contoh, anak-anak sekolah dan pegawai pemerintahan Provinsi Jawa Barat memakai pakaian daerah setiap hari Rabu. Presiden Jokowi sendiri telah mendorong pemakaian kostum daerah yang tidak lagi terbatas pada kebaya, kain dan batik,

yang rutin dilaksanakan pada setiap perayaan kemerdekaan di Istana Negara diwarnai oleh pakaian dari berbagai daerah yang menggambarkan keanekaragaman kekayaan budaya lokal Indonesia. Politik identitas yang dilakukan pemerintah kolonial melalui pakaian di masa lalu, pada saat ini dilakukan oleh pemerintah dengan cara yang berbeda dan makna yang berbeda, yaitu untuk merawat Indonesia.

Simpulan

Novel *Max Havelaar* telah banyak membuka mata masyarakat internasional akan Indonesia yang tidak semata mengenai sisi kesejarahan penjajahan pemerintah Belanda, tetapi juga produk budaya lokal, seperti kebaya, kain, tenun, selendang, keris dan sarung. Melalui novel ini pula, terjalin relasi antara masyarakat kontemporer Indonesia dengan masyarakat masa lalu sehingga identitas kebangsaan melalui pakaian dapat diartikulasikan sekaligus dirawat dengan baik.

Catatan Akhir

1. Tafsiran 'rompi' dilihat menurut kacamata model pakaian Barat yang mempunyai gaya berpakaian 3 pieces yaitu kemeja/blus, bawahan (celana, rok) dan rompi sebagai pakaian luar yang melapisi pakaian utama yang berfungsi sebagai penahan angin, penghangat badan dan fashion.
2. Blus ini penulis tafsirkan sebagai kebaya yang di masa itu lazim dikenakan para perempuan di pulau Jawa.

Daftar Pustaka

Barnard, Malcom (2007), *Fashion sebagai komunikasi: Cara mengomunikasikan identitas sosial, seksual, kelas dan gender*. Yogyakarta: Jalasutra

Eicher, Joanne B (2000), *Anthropology of dress*. Dress 2000. Vol. 27

Gillow, John. (1992) *Traditional Indonesian Textile*. London, Thames and Hudson Ltd.

Hansen, Karen Tarnberg (2004), *The world in dress: Anthropological perspective on clothing, fashion and culture*. Annual review of anthropology, vol 33, pp. 369-392

Hadisurya, Irma, dan Pambudy, N, M, Jusuf, H (2011), *Kamus mode Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama

Hall, Stuart & du Gay, Paul (ed), (1996), *Questions of Cultural Identity*. London, Thousand Oaks, Delhi. Sage Publication

Lombard, Denys (1996), *Nusa Jawa: Silang Budaya, Jaringan Asia*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

Multatuli, *Max Havelaar* (2008), Yogyakarta: Penerbit Narasi

Nordholt, H. Schulte (ed), (2005), *Outward appeareances: trend, identitas, kepentingan*. Yogyakarta: LkiS

Ramadina, S. Puteri (2018), *Konfluen Budaya pada Gaya Visual Ilustrasi Naskah Sajarah Banten*. Jurnal Itenas Rekarupa FSRD Itenas, no.1, vol 5. Diunggah pada 29 September 2019.

Citra Perempuan Pribumi, Eropa, dan Indo (Campuran) di Eropa Maupun Hindia-Belanda pada Abad ke-19

Suriani
IAIN Bukittinggi

Pengantar

Gender dalam sebuah karya sastra di sepanjang abad ke-19 adalah realita sosial yang biasanya berangkat dari kacamata penulisnya. Artinya, sebuah karya sastra dapat dikatakan mewakili jiwa zamannya. Terlepas bahwa karya sastra bukanlah fakta sejarah, namun terdapat fakta mental yang bisa membangun sebuah narasi sejarah yang bernilai akademik. Rekonstruksi sejarah adalah produk subyektif dari sebuah proses pemahaman intelektual yang dilambangkan dalam simbol-simbol kebahasaan atau naratif dan dapat berubah dari waktu ke waktu, dari satu tempat ke tempat lain, atau dari satu orang ke orang lain. Karya-karya sastra di sepanjang abad ke-19 yang bercerita akan persoalan gender dapat dikatakan sebuah realita yang hanya bisa ditangkap dalam mentalitas penulis maupun pembaca. Oleh sebab itu, *Max Havelaar* sebagai salah satu karya penting di abad ke-19 tidak hanya bercerita tentang penindasan atau kolonialisme yang terjadi sepanjang abad tersebut, melainkan hadirnya persoalan

gender di dalamnya. Karya tersebut terasa lebih penting lagi karena membuka persoalan gender yang berkaitan akan ras dan warna kulit serta agama yang tanpa "gender" pun sudah membangkitkan persoalan sosial, bahkan hingga saat ini.

Membaca ulang *Max Havelaar* maka akan ditemukan rumitnya persoalan gender yang dihadapi, baik itu bagi pribumi, Eropa, Timur Asing, dan juga di antara sesama ras itu sendiri. Tidak heran jika Pramoedya Ananta Toer menganggap *Max Havelaar* sebagai salah satu karya terpenting yang membunuh kolonialisme. Tak hanya untuk dunia sastra, melainkan sebagai rujukan dalam narasi sejarah. Tak hanya berbicara kolonialisme dan penindasan, melainkan usaha kebangkitan perempuan dari narasi sejarah selama berabad-abad yang penuh kekangan.

Di sepanjang abad ke-19 karya-karya sastra yang meletakkan derajat perempuan sama pentingnya dengan laki-laki memang masih cukup sulit untuk dilihat, terlebih mengingat abad tersebut adalah masa kolonialisme sedang kencang-kencangnya. Di negaranya sendiri pun perempuan di Eropa masih dipandang sebelah mata, meskipun terdapat juga beberapa penulis kulit putih yang mampu unjuk diri. Sebut saja seperti Lucy Montgomery (1874-1942) yang kehadirannya sebenarnya cukup luar biasa. Seorang kulit putih yang lahir dan besar di Kanada mampu berbicara banyak tentang peran perempuan dalam kehidupan sosial melalui Anne of Green Gables (1908) yang terbit beberapa jilid. Namun kehadirannya hanya segelintir dari peran besar kaum lelaki yang menguasai abad kolonialisme, terutama dalam bidang sastra.

Apabila berbicara gender dalam sebuah karya sastra di Hindia-Belanda pada abad ke-19, barangkali *Max Havelaar* yang berani tampil mengawali sebelum karya-karya bernada serupa hadir. Ia—dalam hal ini Multatuli—sangat berani membahas hak perempuan dari berbagai ras dan segi peran untuk dianggap sama selayaknya seorang perempuan dan manusia. Tak peduli jika harus terlahir sebagai *inlander* atau indo, hak mereka dengan perempuan Eropa murni mestilah sama. Keunggulan atas pengetahuan pun tidak bisa dibatasi karena perbedaan golongan ras dan warna kulit yang tergambar dalam *liplap* di novelnya. Namun yang terjadi adalah keunggulan tak akan naik ke permukaan karena batasan golongan yang termaktub dalam hukum Hindia-Belanda pada abad ke-19.

Keberanian Multatuli dalam membahas persoalan gender barangkali menginspirasi beberapa penulis lain setelahnya. Soalnya sejak kehadiran *Max Havelaar* mulai bermunculan karya-karya bernada serupa yang mencoba memandang citra perempuan dalam kehidupan sosial, baik di Hindia-Belanda maupun di Eropa, khususnya di negeri Belanda itu sendiri. Namun perempuan sering dicitrakan sebagai obyek yang mempengaruhi sebuah cerita, bukan sebagai subyek yang memiliki otoritas dalam

pengalamannya yang merupakan bagian dari *knowladge* dalam ruang publik. Karena itu eksplorasi perempuan sebagai tokoh dalam sebuah karya sastra lebih cenderung ke arah eksploitasi. Berbanding terbalik dengan tokoh perempuan dalam *Max Havelaar* yang sifatnya dipengaruhi secara adil dari internal maupun eksternal.

Contoh karya yang bagus untuk membandingkan anggapan di atas bisa ditemukan dalam buku De Stille Kracht karya Couperus di mana perempuan yang berada di sekitar tokoh utama (pria) membawa pengaruh buruk, baik perempuan kelahiran Hindia-Belanda atau perempuan kelahiran Eropa. Bahkan kisah Matahari yang ditulis Remy Sylado pada abad ke-20 masih lebih banyak mengeksploitasi perempuan untuk bercerita. Hal ini tentu berbeda ketika kita membaca karya Pramoedya Ananta Toer—khususnya tetralogi Buru—yang lebih banyak mengeksplorasi sisi kemanusiaan seorang perempuan serta akibat-akibat yang bisa ditimbulkannya.

Bagaimanapun juga *Max Havelaar* tak sekadar dianggap sebagai novel yang berisi penentangan kolonialisme, melainkan juga menentang garis pemisah yang tebal antara pria dan perempuan. Dengan kodratnya masing-masing yang tak mungkin disamakan, terdapat banyak sisi yang pada dasarnya bisa berjalan berimbang. Justru sisi-sisi yang berusaha dihilangkan atau diukur secara tak adil tersebut adalah keseharian kita. Contohnya saja adalah dalam mengemukakan pendapat.

Perempuan di Hindia-Belanda

Memahami perempuan di penjuru Hindia-Belanda abad ke-19 punya kerumitan tersendiri bagaimana memulainya dan lebih sulit lagi meng-akhirinya. Ada banyak suku yang mendiami Hindia-Belanda dengan garis pemisah antarras pula. Tentu ini belum menyangkut persoalan politik, ekonomi, atau budaya yang sangat mempengaruhi pembentukan citra perempuan di Hindia-Belanda. Tak mungkin menggeneralisir citra kaum perempuan untuk seluruh Hindia-Belanda.

Max Havelaar memperlihatkan situasi perempuan di Sumatra Utara secara tersirat ketika menjadi Asisten Residen di Natal. Ia bertemu seorang gadis berusia 13 tahun bernama Si Upik Keteh, anak seorang Datuk. Secara khusus Havelaar mengamati si gadis kecil tersebut pada saat menemani perjalanannya dengan sang Datuk dalam mengontrol wilayah-wilayah Natal. Barangkali tentu hal itu menjadi luar biasa karena gadis seusia tersebut ikut dalam perjalanan melelahkan di atas perahu. Hal itu tentu berbeda dengan kebiasaan gadis seusianya di Eropa. Bandingkan dengan Marie, gadis yang berusia sama anak Batavus Droogstoppel, yang di cerita sama punya rutinitas menjahit dan membantu pekerjaan ibunya di dapur. Secara tersirat Havelaar menganggap perempuan pribumi lebih mandiri.

Namun, setelah ia berbincang sedikit dengan Si Upik Keteh, Havelaar menemukan bahwa kemandirian perempuan tetap tergantung pada laki-laki yang dalam hal ini adalah sang ayah.

> "Aku bertanya, apakah perjalanan semacam ini menyenangkan?"
> "Jika ayah saya berkata seperti itu," jawabnya.

Ada batas budaya yang membedakan perempuan pribumi dengan perempuan Eropa di mana mereka tinggal, akan tetapi alam pikiran patriarki masih menjadi sesuatu yang general di abad ke-19, baik di Belanda maupun di Natal. Kebebasan perempuan pribumi di Hindia-Belanda barangkali lebih besar dibandingkan di Eropa. Namun, hal ini tidak bisa dikatakan secara umum, atau bahkan kebebasan perempuan pribumi yang dilihat Havelaar di Natal sangat khusus.

Pada budaya Batak garis keturunan adalah patrilineal. Anak mewarisi marga yang berasal dari ayah. Namun dalam keseharian ibu adalah faktor dominan dalam kegiatan rumah tangga. Untuk mengasuh hingga bekerja di sawah seorang istri lebih aktif daripada suami. Termasuk masa depan sang anak sangat dipengaruhi oleh sang istri. Kegiatan istri seperti arah perjuangan gender, di mana perempuan cukup mampu melakukan apa yang dilakukan laki-laki. Terdapat istilah *parengge-rengge* (berjualan) untuk membuktikan kaum perempuan mampu secara ekonomi. Hal ini tak jauh berbeda dengan di Sumatra Barat di mana dominasi perempuan lebih kentara dengan kekuasaannya yang besar atas Rumah Gadang serta mewariskan marga berdasarkan garis keturunan perempuan.

Di wilayah Jawa sendiri perempuan tak melulu menjadi obyek. Mereka mampu beraktivitas secara ekonomi. Kajian tentang cerita hantu di abad ke-19 oleh Peter Boomgard sangat menarik bahwa hantu-hantu berubah wujud dari laki-laki di awal abad ke-19 lalu beralih ke wujud perempuan di akhir abad ke 19, tepat ketika ekonomi kapitalis mulai menyebar hingga ke desa-desa. Justru kisah-kisah mitos direproduksi untuk menggagalkan naiknya kaum perempuan dalam ruang sosial. Ketika politik etis dimulai, kesempatan perempuan untuk tampil kian dibatasi dan cenderung menurun.

Ekonomi perkebunan yang semakin berkembang secara tak langsung diakibatkan oleh politik etis itu sendiri. Khususnya program transmigrasi yang akhirnya digunakan untuk menyuplai tenaga kerja di luar Pulau Jawa. Di Sumatra Timur perkebunan dibuka secara luas karena andil besar dari kuli yang diangkut dari Pulau Jawa. Perkembangan pusat kota meningkat secara signifikan dan mewujud seolah demi kepentingan perusahaan. Perbudakan bersembunyi di balik label kuli kontrak. Posisi perempuan pun kian sulit karena hak-hak mereka nyaris tak punya. Di sana perempuan yang berasal dari kuli kontrak dijadikan Nyai atau pemuas nafsu para tuan kebun. Liputan Historia (majalah sejarah di Indonesia) menemukan

kejahatan terhadap perempuan kuli sangat memprihatinkan.

Untuk perempuan Eropa barangkali hal itu tak akan sampai terjadi pada mereka. Ras mereka tentu menjadi alasan utamanya. Namun, persoalan hak hingga keinginan maju masih jauh dari harapan di abad ke-19. Perempuan Eropa yang dikirim untuk menjadi istri seorang missionaris sekalipun tak mendapat kebebasan meski ia ingin. Tugas mereka hanya berfokus pada keterampilan memasak dan menjahit, persis seperti apa yang diharapkan Batavus Droogstoppel kepada Marie, anaknya, untuk selalu menjaga kesopansantunan dengan cara mengerjakan pekerjaan perempuan saja. Sementara pendidikan dapat dikatakan kurang.

Untuk perempuan Indo atau yang lahir dari ayah dan ibu dari ras berbeda lebih sakit lagi. Ia tak terterima baik bagi kalangan pribumi maupun Eropa. Mereka dianggap sebagai keturunan salah, pembawa dosa dari ayah dan ibunya. Sering timbul rasa benci dan antipati dari orang Eropa terhadap keturunan yang lahir dari campuran ras. Hingga akhir abad ke-19, persoalan ini semakin mengemuka ketika kolonialisme memunculkan sikap nasionalisme yang mengarah ke chauvinisme. Pada hakikatnya persoalan ras saja sudah menimbulkan persoalan sosial dan ini semakin menjadi ketika hadirnya perempuan di antara persoalan tersebut.

Perempuan di Eropa

Meskipun kedudukan perempuan tetap menjadi nomor dua, perempuan di Eropa relatif lebih baik daripada perempuan yang ada di daerah koloni. Perempuan Eropa yang hidupnya dihabiskan di Eropa hanya tinggal menjalankan kebiasaan perempuan pada umumnya. Di tengah-tengah itu sedikit demi sedikit perempuan Eropa mulai bangkit untuk menunjukkan kemampuan mereka. Hal ini tentu saja dengan pendidikan yang lebih memadai yang mereka dapatkan. Tentunya kajian feminis sudah banyak dilakukan menyangkut para perempuan Eropa.

Pertanyaan yang lebih khusus adalah bagaimana perempuan yang berasal dari daerah koloni—seperti Hindia-Belanda—datang ke Eropa? Jika berbicara sebaliknya maka kita akan menemukan gaya hidup yang coba ditularkan pada perempuan pribumi. Sementara itu Havelaar berbicara bagaimana "pribumi" gemar menunjukkan kekuasaan mereka seperti Madam Slotering, tetangganya. Meskipun pribumi yang dimaksud adalah seorang perempuan Eropa yang lahir dan besar di Hindia-Belanda menunjukkan bahwa masyarakat kolonial masih lebih menghargainya ketimbang yang dari Hindia-Belanda datang ke Eropa. Hal ini terlihat pada bab-bab awal ketika Batavus Droogstoppel memandang sinis "perempuan itu" sebagai perempuan yang kurang memiliki tata krama. Sama sinisnya saat "perempuan itu" tiba di Lebak ketika seorang nyonya asisten

residen semestinya memiliki banyak pembantu untuk membantu semua keperluannya.

Multatuli menggambarkan bahwa kondisi perempuan, khususnya di Eropa bukanlah sesuatu yang penting. Perempuan memang bukan kasta bawah, tapi bukan juga sesuatu yang penting. Dalam mendidik anaknya, Droogstoppel sangat keras membentuk apa yang menurutnya moralitas. Baginya seorang perempuan itu adalah adalah yang taat pada agamanya, membaca kitab suci, dan harus patuh.

> Marie juga disesatkan.....aku berupaya membujuknya dengan halus agar patuh, karena tidaklah pantas bagi seorang gadis yang sopan untuk keras kepala.

Kejengkelan Droogstoppel disebabkan anaknya, Marie, tak ingin membaca kitab suci dan lebih suka dengan tulisan-tulisan Sjaalman. Untuk itu secara tersirat bahwa perempuan dijauhkan dari pengetahuan sastra karena justru dengan sastra seseorang menjadi lebih peka terhadap sesama. Ada banyak uraian dalam *Max Havelaar* yang membuat seseorang, baik itu perempuan atau lelaki, yang jadi memperhatikan kaum papa karena membaca sastra. Pada poin ini barangkali banyak mempengaruhi Pramoedya Ananta Toer yang menuliskan bahwa "sepintar-pintarnya manusia, kalau ia tak menyukai sastra, ia hanya hewan yang pandai". Tentu akibat yang ditimbulkan adalah rasa kemanusiaan bagi penyuka atau hanya sekadar membaca sastra.

Abad ke-19 adalah periode kolonialisme sedang gencar-gencarnya mencengkeram negara-negara dunia. Rasa kemanusiaan sedapat mungkin dibuang dan hal-hal yang bisa membawa ke arah sana seperti sastra harus dibungkam. Akan tetapi dunia tak mungkin menyimpan kebusukan sistem tersebut, dan justru menguat hingga merasuk pada kaum perempuan yang tak lagi fokus pada keindahan, melainkan sisi kemanusiaan.

Menjelang awal abad ke-20 muncul suara pribumi dari Hindia-Belanda yang mendapat tanggapan oleh orang Eropa. Kita bisa menunjukkan realitas ini pada Kartini yang berteman secara pena pada keluarga Abendanon. Salah satu inspirasi yang didapat Kartini adalah melalui novel Max Havelaar, di mana perasaannya tergugah, baik itu kesempatan yang perlu diraih perempuan maupun secara luas pada kemanusiaan. Memang belum ada data yang menggambarkan citra orang pribumi yang datang ke Eropa pada abad ke-19. Namun, hal itu tak perlu karena pasti akan dapat kita bayangkan bagaimana sikap negatif orang Eropa jika seorang perempuan dari negara koloni (perempuan pribumi) menjejakkan kaki ke tanah mereka. Tine, istri Max Havelaar, sebagai "perempuan itu" telah mewakili anggapan orang Eropa khususnya laki-laki terhadap perempuan dari Hindia-Belanda. Tentunya bukan bermaksud menggeneralisir situasi tersebut. Perempuan adalah obyek kentara bagi peradaban Eropa, bahkan untuk suaranya sekalipun.

Ras dan Benturan atas Persamaan Hak Perempuan

Sulit mencari kebaikan dari kolonialisme kecuali dampak positif yang mungkin ditimbulkan secara tak langsung. Tentunya tanpa kolonialisme pun dampak positif tersebut bisa diraih, mungkin dengan cara dan pemaknaan yang juga barangkali berbeda. Misalnya adalah budaya dan pendidikan antara pihak kolonial dengan negeri koloni. Pemikiran feminis atau yang menjadi persoalan gender mengalir dari Barat ke Timur dengan cara yang bisa berakhir lain. Sebut saja persoalan pakaian, Perempuan pribumi Hindia-Belanda di abad ke-19 masih biasa tak mengenakan busana yang menutupi dada. Bagi perempuan Eropa hal itu dianggap tak berbudaya dan tak bermoral. Mereka ingin menunjukkan bahwa penutup dada adalah simbol kebudayaan tinggi, dan untuk perempuan dapat menjadi bagian dari martabatnya. Lalu bagaimana aliran budaya dalam pakaian dari Timur ke Barat?

Di dalam Max Havelaar, tokoh Tine menggunakan kebaya sebagai pakaiannya. Cara berpakaian itu mendapat tanggapan negatif dari Droogstoppel, yang menurutnya aneh. Alam pemikiran yang berkembang saat itu adalah bahwa sesuatu yang tak biasa di Eropa memang dianggap aneh. Termasuk pakaian yang dikenakan oleh Tine. Bagi orang Eropa di abad ke-19 sesuatu yang aneh semestinya berada di arena sirkus atau kebun binatang atau berbagai pertunjukan yang menuntut keanehan, bukan dalam realitas sehari-hari. Maka Tine dan kebayanya adalah situasi unik karena di satu sisi pemakainya orang Eropa, sementara di sisi lain pakaiannya bukan buatan Eropa.

Tak bisa dibayangkan apabila pribumi yang berada di hadapan Droogstoppel, apakah ia tetap memanggil "madam" atau "nyonya" atau tidak melakukan komunikasi sama sekali. Sepertinya kecenderungan terakhir lebih kuat. Segala sesuatu yang berasal dari daerah koloni adalah keanehan yang perlu diselamatkan oleh budaya Eropa. Tidak ada bukti perempuan pribumi yang bertemu orang Eropa di Eropa sendiri. Namun, hubungan perempuan pribumi dengan orang Eropa di tanah koloni sangat banyak menggambarkan persoalan yang umumnya mendiskreditkan pihak perempuan.

Sementara itu yang dianggap campuran (indo) yang berada di Eropa dianggap kelas rendah. Kozok mencatat bahwa hasil hubungan orang Eropa dengan pribumi adalah dosa yang tak bisa dimaafkan dan akan berakhir sebagai iblis. Itu jika pihak Eropanya adalah laki-laki dan pribuminya adalah perempuan. Entah bagaimana jadinya jika pihak Eropanya adalah perempuan sementara pihak pribuminya adalah laki-laki.

Situasi yang berkembang dengan peminggiran alam pikiran perempuan di abad ke-19 nampaknya adalah konstruksi para lelaki yang merasa

sebagai pencipta peradaban. Laki-laki berhak atas hukum-hukum yang mereka buat. Laki-laki punya kewajiban untuk meluruskan hal-hal yang semestinya dilakukan oleh perempuan, tentunya "hal-hal semestinya" itu adalah produksi budaya yang kental dengan rancangan laki-laki. Barangkali di dalam *Max Havelaar* hal ini bisa diwakili oleh Droogstoppel. Tokoh tersebut adalah buatan Multatuli yang tak mungkin keluar begitu saja jika ia tak melihat bagaimana realitas yang sesungguhnya yang terjadi di Eropa maupun di Hindia-Belanda. Perempuan adalah obyek yang dianggap tak bisa berdiri sendiri dalam menentukan hidupnya.

Pada akhirnya citra perempuan bukan lagi sekadar persoalan warna kulit atau ras. Citra perempuan adalah persoalan relasi antara laki-laki dan perempuan itu sendiri dalam menyangkut hidupnya. Alam pikiran atas persoalan tersebut sudah jauh berubah di masa sekarang jika dibandingkan abad ke-19. Namun, akan selalu ada alasan untuk tetap menjauhkan perempuan atas harapannya yang dapat berdiri sendiri, dengan atau tanpa laki-laki di sampingnya.

Kesimpulan

Perempuan yang tergambar di dalam *Max Havelaar* adalah perempuan-perempuan yang dapat berdiri di antara dominasi para pria. Lebih jauh lagi perempuan dapat menjadi kawan diskusi yang hebat seperti yang ditunjukkan oleh Tine dan Max saat konflik dengan bupati Lebak menuju puncak. Citra perempuan tergambarkan dengan kehormatan yang tinggi, meskipun terdapat tekanan-tekanan dari dunia yang umumnya didominasi oleh pria. Persoalan gender tetap menjadi penghalang dalam relasi sosial di Eropa, begitu juga dengan di Hindia-Belanda, namun dapat diatasi oleh tokoh-tokoh dalam novel Max Havelaar. Meskipun novel tersebut berakhir kurang bahagia, Multatuli dapat memberikan secercah harapan bagi perkembangan pemikiran para perempuan di dunia. Harapan agar tak menjadi seperti perempuan-perempuan Arles.

Multatuli (E.D. Dekker) nampaknya punya gambaran atas apa yang harus dilakukan oleh para perempuan di Eropa maupun di Hindia-Belanda. Saat novel itu ditulis sebenarnya citra perempuan masih belum bisa dianggap mampu bersanding dengan para pria yang seakan menjadi pemilik peradaban. Jauh setelahnya peran perempuan baru mulai diperhitungkan dalam berbagai bidang kehidupan manusia. Adalah sebuah pertaruhan besar ketika menempatkan perempuan-perempuan tangguh dalam sebuah cerita di abad ke-19. Multatuli berhasil melewati pertaruhan ini karena mampu menginspirasi orang-orang seperti Kartini atau Pramoedya Ananta Toer yang berani menantang budaya patriarki dengan menempatkan alam pemikiran perempuan setingkat atau bisa lebih dari laki-laki.

Bagaimanapun juga sulit menempatkan kisah *Max Havelaar* sebagai kisah nyata. Untuk mentalitas barangkali benar, tapi sebagai realitas utuh hal itu masih penuh dengan perdebatan, bahkan andaikan Multatuli memiliki bukti konkret atas novelnya. *Max Havelaar* hanyalah penggabungan imajinasi dengan realitas yang berkembang. Barangkali ia sadar kalau menulis dalam bentuk artikel di koran atau bahkan jurnal sekalipun, situasi Hindia-Belanda akan menguap begitu saja. Bisa jadi Multatuli malah akan mendapat tuntutan dari pemerintah kolonial. Akhirnya hanya menjadi suatu data sejarah saja. Namun dengan karya sastra, kisah yang dibagikan abadi dan mampu mempengaruhi orang-orang setelahnya untuk melakukan sesuatu demi cita-cita yang terkandung dalam *Max Havelaar*.

Catatan Akhir

1. Bambang Purwanto, *Gagalnya Historiografis Indonesiasentris?!*, (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2006), hlm. 3-4.
2. Multatuli, *Max Havelaar*, (Yogyakarta: Qanita, 2014), hlm. 2.
3. *Liplap* adalah istilah yang merujuk pada keturunan campuran antara Eropa dan Pribumi yang ditandai dengan bentuk bibir yang lebih tebal. Lebih jelasnya lihat Multatuli, *Op. Cit.*, hlm. 154-155.
4. Peranan perempuan pada dasarnya adalah sebagai *the knower* dalam ruang publik yang belum terungkapkan dengan baik. Lihat Widjajanti M. Santoso, "Sinetron Feminisme dan Sosiologi", dalam *Jurnal Perempuan, No. 48*, (Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 2006), hlm. 81.
5. Tineke Hellwig, *Citra Kaum Perempuan di Hindia Belanda*, (Jakarta: Obor, 2007), hlm. 65-69.
6. Multatuli, *Op. Cit.*, hlm. 276.
7. Cerita hantu dalam mitologi Jawa menunjukkan peran perempuan sebagai sosok penting dalam ceritanya, namun terdapat kaitan terhadap ekonomi yang menyertai di dalamnya. Lihat Peter Boomgard, "Illicht Riches: Economic Developement and Changing Attitudes Toward Money and Wealth as Reflected on Javanese Popular Beher," dalam Lindbald, J. Thomas (Ed.), *New Challenges in the Modern Economic History of Indonesia*, (The Hague: Cip-Gegenvens Koninklijk Bibliotheek, 1993), 197-210.
8. Syaiful Anwar, "Keruangan Perkotaan dalam Tinjauan Transportasi Perkotaan Masa Kolonial," dalam *JUSPI: Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, *Vol. I, No. 2*, (Prodi Sejarah Peradaban Islam, Fakultas Ilmu Sosial, UIN Sumatra Utara, 2017), hlm. 341.
9. Uli Kozok, *Utusan Damai di Kemelut Perang, Peran Zending dalam Perang Toba*, (Jakarta: Obor, 2010), hlm. 41.
10. *Ibid*., hlm. 45.
11. Chauvinisme adalah sikap mengunggulkan kehebatan tanah air lebih dari segala-galanya. Sikap ini memandang rendah negara lain dan untuk menunjukkan eksistensinya tidak segan untuk melakukan peperangan. Negara seperti Jerman pernah menganut sistem ini, terutama saat masa kekuasaan Adolf Hitler yang memicu Perang Dunia II.
12. Multatuli, *Op. Cit.*, hlm. 316.
13. Perempuan itu sebenarnya adalah Tine, istri Max Havelaar yang disebut Sjaalman oleh Bavarus Droogstoppel ketika pertama kali mendapatkan naskah untuk diceritakan sebagai novel Max Havelaar.
14. Multatuli, *Op. Cit.*, hlm. 22-23.
15. Multatuli, *Op. Cit.*, hlm. 433.

16. Ucapan itu kurang lebih tertulis demikian dari salah satu tokoh Bumi Manusia, Nyai Ontosoroh kepada Minke karangan Pramoedya Ananta Toer.
17. Uli Kozok, *Loc. Cit.*

Daftar Pustaka

Bambang Purwanto. 2006. *Gagalnya Historiografis Indonesiasentris?!,* Yogyakarta: Penerbit Ombak.

Boomgard, Peter. 1993. "Illicht Riches: Economic Developement and Changing Attitudes Toward Money and Wealth as Reflected on Javanese Popular Belief."dalam Lindbald, J. Thomas (Ed.), *New Challenges in the Modern Economic History of Indonesia.* The Hague: Cip-Gegenvens Koninklijk Bibliotheek.

Hellwig, Tineke. 2007. *Citra Kaum Perempuan di Hindia Belanda*, Jakarta: Obor.

Kozok, Uli. 2010. *Utusan Damai di Kemelut Perang, Peran Zending dalam Perang Toba*, Jakarta: Obor.

Multatuli. 2014. *Max Havelaar.* Yogyakarta: Qanita, 2014.

Pramoedya Ananta Toer. 2005. *Bumi Manusia,* Jakarta: Lentera Dipantara.

Syaiful Anwar. 2017. Keruangan Perkotaan Medan dalam Tinjauan Transportasi Perkotaan Masa Kolonial. *JUSPI: Jurnal Sejarah Peradaban Islam.* Prodi Sejarah Peradaban Islam, Fakultas Ilmu Sosial, UIN Sumatra Utara.

Widjajanti M. Santoso. 2006. Sinetron Feminisme dan Sosiologi. *Jurnal Perempuan, No. 48.* Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan.

Yang Terampas dan Yang Luput (*Max Havelaar* dalam Lintasan Perjalanan Kesusastraan Indonesia)

Wahyu Widodo
Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya
wahyu_widodo@ub.ac.id

Pengantar

Sejak kali pertama terbit pada 1860 novel *Max Havelaar* (selanjutnya disebut dengan MH) yang ditulis dalam bahasa Belanda, *Max Havelaar, of de koffij-veilingen der Nederlandsche Handel-Maatschappij,* telah mendapat pengakuan internasional yang gemilang sekaligus mengguncang dunia. Pengakuan itu setidaknya dapat ditilik dari penerjemahan MH ke dalam empat puluh bahasa lebih selama masa kelahiran novel itu hingga sekarang. Tarikh kelahiran MH bersandingan dengan novel-novel besar bereputasi dunia (Anderson, 2006:449). Mendekati satu abad dari titi mangsa MH lahir, kira-kira kurun 1950-an, MH menjadi diskursus penting dan memikat publik di Indonesia. Hal itu dialasi oleh dua hal:(1) MH dihidupkan kembali dalam semangat anti-kolonialisme yang menyeruak pada waktu itu, yang ditandai dengan penerjemahan bagian MH, yakni cerita *Saidjah dan Adinda* oleh Siregar pada 1954 sebagai bagian dari propaganda anti kolonialisme (Sastrowardoyo, 1983); (2) ada usaha untuk men-

erbitkan kembali karya-karya Multatuli secara utuh oleh Garmt Stuiveling sehingga MH sebagai karya sastra dirayakan dan diupacarai di Belanda (Hartoko, 1960). Setelah 112 tahun kemudian, MH diterjemahkan secara utuh dalam bahasa Indonesia pada 1972 oleh HB Jassin di awal kejayaan Orde Baru dengan judul *Max Havelaar atau Lelang Kopi Maskapai Dagang Belanda* diterbitkan oleh Djambatan. Selang 116 tahun kemudian, film MH dibuat oleh PT Mondial Motion Pictures-Jakarta dan Fons Rademakers Productive BV-Amsterdam pada 1976. MH menjadi sastra yang melintas tapal batas sekat geografis, Lebak, ia menjangkau menemui pembacanya dalam lintas manca/budaya.

MH mengundang para sarjana dari lintas disiplin untuk ditelaah, dikaji, dan dibentangkan sebagai objek kajian yang tak aus dimakan laju waktu. Di lapangan kajian sastra, terutama anasir struktur yang membangun telah tandas dibahas oleh (Sastrowardoyo, 1983; 1989; Teeuw, 1983). Proses bagaimana intensitas MH diterjemahkan ke Bahasa Indonesia dibabarkan oleh (Jassin, 1983), MH di lapangan kajian pascakolonial dan kajian kebudayaan telah dibaurburaikan oleh (Anderson, 2006 ; Zook, 2006; Dewi 2008; Sudibyo 2017). Pengkajian tersebut menasbihkan bahwa MH tidak pernah kadaluarsa untuk dibahas, seolah-olah konteks kekinian selalu terbuka untuk kehadiran MH. Keabadian MH tidak terletak "karena ia berbentuk sastra atau bakat dari Multatuli, tetapi disebabkan oleh apa yang ia perjuangkan" (Nahuÿs, 1868). MH mampu menjadi "senjata untuk gerakan liberal" yang berkembang di Belanda, yang tengah berjuang untuk mewujudkan reformasi di Indonesia melalui politik etis (Toer, 1999). Dengan demikian, MH menjadi perhatian dunia karena ia juga turut dikampanyekan atau bahkan menjadi media kampanye kelompok Liberal di Belanda yang tengah mengusahakan perubahan di tanah jajahan Hindia-Belanda. Selain MH senjata yang efektif untuk menyuarakan kondisi jajahan Belanda, di dalam MH sendiri mengandung anasir susastra yang memadai dan mempunyai kekuatan di masyarakat. Alasan-alasan MH menjadi monumen setidaknya karena tiga hal: (1) menjadi tonggak pelopor pembaharu kesusateraan Belanda. Multatuli adalah penulis Belanda pertama yang mampu mengurangi perbedaan antara bahasa dan imajinasi, (2) mengandung pemikiran universal, melalui MH Multatuli mencoba menggugah kesadaran adanya kesatuan dunia dan penghidupan manusia pada bangsanya, (3) mengandung pengajaran dan pendidikan, MH menekankan pentingnya perkembangan daya pikir dan pembentukan karakter (Aminoedin, tanpa tahun: 23-24). Selain itu, Nieuwenhuys (1979:97-107), dalam *Oost-Indische Spiegel*, memasukkan E. Douwes Dekker dalam " tulisan-tulisan para pengarang dan penyair Belanda tentang Indonesia". Hal tersebut dialasi oleh empat hal: (1) turut mempengaruhi arus sejarah bangsa, (2) memberikan informasi mengenai sejarah bangsa,

(3) karena empatinya atau penghayatannya mengenai alam dan masyarakat Indonesia, dan (4) secara objektif bermutu sastra.

Menilik atas decak kekaguman dunia terhadap MH di atas, bagaimanakah posisi MH dalam kesusastraan Indonesia? Apakah pemartabatan dan pemuliaan atas MH di Indonesia sebangun dengan apresiasi dunia atasnya? Apakah MH menjadi bacaan wajib di bangku-bangku sekolah melalui Gerakan Literasi Sekolah saat ini, yang di dalamnya guru dan murid mendiskusikan MH dengan hangat dan penuh antusias? Tulisan ini akan mencoba menguraikan pertanyaan tersebut dengan bertolak pada argumentasi bahwa tidak dimasukkannya MH dalam sejarah sastra Indonesia modern berarti mengabaikan pula peran Sastra Hindia-Belanda (*Indische Belletre*) yang menjadi rujukan bagi roman-roman Indonesia pada tahap permulaan. Dengan pengabaian itu pula, kita—sebagai warga bangsa—, juga mengelak-menampik bahwa perjumpaan dan saling keterpengaruhan antara "penjajah" dan "yang-dijajah" pada masa itu adalah sebuah keniscayaan. Penyangkalan itu juga menuntun pada kondisi tidak jernihnya memandang problematika di wilayah sosial-politik. Penguraian atas pertanyaan tersebut dibabarkan dengan pembahasan awal tentang mula Sastra Indonesia Modern. Pembahasan selanjutnya menguraikan peran Sastra Hindia-Belanda dalam kesusastraan Indonesia. Kemudian, mendudukkan kembali MH dalam sejarah kesusastraan Indonesia dan bagaimana seharusnya membudayakan MH di Indonesia, terutama dalam pembelajaran susastra di sekolah. Terakhir pembahasan ini menyingkap atas apa sejatinya kegayutan MH pada awal abad ke-21 ini?

Mula Sastra Indonesia Modern: Menyangkal yang Silam, Memburam ke Depan

Pembabaran atas asal-muasal sastra Indonesia modern telah menjadi perbincangan dan perdebatan oleh para pendahulu (Junus, 1969; Jassin, 1954; Teeuw, 1955; Hooykaas, 1951; Rosidi, 1969; Sastrowardoyo, 1989). Pangkal pembahasan mereka dipantik oleh pertanyaan: kapan sastra Indonesia modern lahir? Mereka berdebat alot bahwa kemodernan yang menempel pada kesusastraan Indonesia memiliki sejarah panjang dari sejak kapan penggunaan bahasa Indonesia itu dipakai dalam kesusastraan Indonesia. Setidaknya ada empat pendapat yang kuat ihwal itu: (1) bahasa Indonesia ada sejak 1920, (2) bahasa Indonesia ada sejak 1945, (3) bahasa Indonesia adalah bahasa Melayu, (4) bahasa Indonesia baru ada sejak 1928 dan sebelum itu belum ada. Banyak dalih atas argumentasi-argumentasi tersebut berakar dan berkembang. Ada satu hulu yang sama dalam dalih itu adalah upaya mencari identitas keindonesiaan di lapangan kesusastraan dengan segala tafsir atas masa lalunya. Tautan masa lalu itu

ada yang dikaitkan dengan pendirian Balai Pustaka (Teeuw, 1955), ada yang diikatkan pada Abdullah bin Abdulkadir Munsyi (Hooykass, 1951), ada yang mengawiti dari pujangga baru (Jassin, 1954), dan ada juga yang dari Mas Marco Kartodikromo (Siregar, 1964). Dari semua itu, Junus (1969:18-19) mencoba menyimpulkan bahwa bahasa Indonesia dimulai pada 1928, dan era sebelumnya dimasukkan dalam ke arah atau menuju ke bahasa Indonesia. Hal ini ia dasari atas dua hal: (1) masa sebelum 1928 mungkin bisa dianggap masa mula bahasa Indonesia, (2) Akan tetapi, sebelum dapat dipastikan dengan sahih kapan mulainya, ia mengusulkan tetap dipertahankan pada 1928 sebagai masa mula.

Dari pemaparan awal mula sastra Indonesia modern di atas, dapat disarikan sebagai berikut: awal mula bahasa Indonesia sebagai penanda awal mula sastra Indonesia modern dipantik oleh bahasa Indonesia sebagai penanda awal kesusastraan, yang dihadapkan pada bahasa Melayu. Hal itu dengan pertimbangan bahwa bahasa Indonesia sejatinya tidak ada perbedaan struktur sintaksis maupun perangai morfologisnya dengan Bahasa Melayu (Junus, 1969).Tidak adanya perbedaan itu, secara linguistik, setidaknya mengacu pada bahasa Indonesia sebelum 1950 dan bahasa Indonesia mulai tampak berbeda dengan bahasa Melayu sejak 1972, yakni tatkala penggalakan program pencedekian bahasa secara besar-besaran dilakukan. Ia, dengan demikian, menjadi menarik perhatian karena diupayakan menjadi identitas Indonesia baru atau modern, yang mengelak dan menampik sekuat mungkin anasir linguistik bahasa Melayu yang sejatinya sama. Selain itu, dalam rangka membentuk identitas keindonesiaan hal yang asing dipaksa disisihkan dan disingkirkan atas dasar "kemurniaan Indonesia", yang tidak terikat dengan masa lalunya. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Foulcher (1995:147) bahwa penyangkalan atas yang silam juga didorong oleh semangat nasionalisme yang menggejala waktu itu. Akibat cara pandang ini, bahasa Indonesia yang dicanangkan dalam mengisi Indonesia modern, terutama kesusastraannya mengelak dari pengaruh bahasa Melayu Tionghoa (Salmon 2010), dan hanya mengacu pada bahasa Melayu Tinggi Riau dan Djohor. Tidak hanya Tionghoa, tetapi juga Sastra Hindia-Belanda. Padahal tidak bisa dielakkan bahwa pengaruh Sastra Hindia-Belanda dalam kesusastraan Indonesia sangat kuat. Dengan demikian, upaya pemodernan sastra Indonesia menyisihkan dan menyingkirkan dua hal: Sastra Melayu Tionghoa dan Sastra Hindia-Belanda. Alasan ini pula sejarah sastra modern disusun tanpa memperhatikan keterlibatan keduanya. Dalam kaitan dengan pembahasan MH, mengapa MH absen dalam pembahasan kesusastraan Indonesia modern, kemungkinan, karena ia turut diberangus atas dasar menolak yang asing demi mengajukan identitas baru yang asli.

Sastra Hindia-Belanda: yang Terkoyak, yang Tercampak

Sastra Hindia-Belanda (*Indische Belletre*) menjadi rujukan bagi roman-roman Indonesia pada tahap permulaan (Sastrowardoyo, 1983:25). Hal itu dengan argumentasi bahwa "roman di dalam kesusastraan Indonesia dan di dalam sastra Hindia-Belanda mengandung lingkungan hidup yang sama, yakni masyarakat kolonial di zaman Belanda dengan suasana pergaulan yang berbeda. Hanya pusat lakonnya yang berbeda: kalau di roman-roman sastra Hindia-Belanda yang berperan utama adalah orang-orang Belanda dan Indo, sedangkan orang pribumi Indonesia punya peran sampingan, maka keadaan sebaliknyalah yang terdapat dalam roman-roman Indonesia" (Sastrowardoyo, 1983:26). Siregar juga (1960:13) mensinyalir bahwa karya-karya Chairil Anwar dipengaruhi oleh Sastrawan Belanda, Eduard du Perron dan Hendrik Marsman. Sumardjo (1999:174) menambahkan bahwa pengaruh Sastra Hindia-Belanda mempengaruhi kaum terpelajar Indonesia, terutama pada sastrawan Indonesia yang menulis pada zaman kolonial atau zaman peralihan (1940-an). Akan tetapi, pengaruh yang besar pada kurun 1970an sudah mulai menyusut di Indonesia. Hal itu disebabkan oleh tidak adanya "sejarah sastra Indo", yang diajarkan di Indonesia sehingga pembaca Indonesia "kurang mengapresiasinya" (Sumardjo, 1999:174). Kondisi seperti itu semakin berlanjut hingga saat ini sebagaimana dilaporkan oleh *Tempo* (2000) dengan tajuk "Sastra Hindia-Belanda: Mencari sebuah Identitas". Suyono, dkk. (2012) memaparkan sejumlah Sastra Hindia-Belanda tema, latar, dan ringkasan riwayat penulisnya. Mereka tiba pada kesimpulan bahwa Sastra Hindia-Belanda saat ini bagaikan "surga yang hilang" karena melalui dokumentasinya terpantulkan kondisi masyarakat Hindia-Belanda melalui bingkai kolonial.

Yang membedakan MH dengan sejumlah karya Sastra Hindia-Belanda sebagaimana dipaparkan di atas adalah kekuatan kritik sosial politiknya atas tanam paksa dan praktik kolonialisme di Hindia-Belanda. Ia tidak bicara eksotisme tropis yang banyak diwarnai oleh bau peluh keringat Nyai dan Babu, yang lazim menjadi objek cerita penulis-penulis Indo (Suyono, dkk, 2012). Keadaan seperti itu timbul akibat dari Pemerintah Kolonial Belanda melarang tulisan-tulisan yang bertema sosial politik (Soekiman, 2011). MH, dengan demikian, adalah produk keberanian dan jawaban atas menolak ketertundukan. Meskipun ia juga mengundang kritikan dan cela (Sastrowardoyo, 1983; Hartoko, 1989), ia menggunakan bahasa yang berbeda dengan penulis pendahulunya (Nieuwenhuys, 1975). Di luar ihwal bahasa dan sastra, ia membawa perubahan bagi pejabat-pejabat kolonial yang bertugas di Hindia-Belanda setelah Douwes Dekker (Cotė, 2004; Nieuwenhuys, 1975). Multatuli seolah-olah sudah mengerti takdirnya bahwa ia "akan didengar dan dibaca" di kemudian hari.

MH dalam Sejarah Kesusastraan Indonesia Modern

Memeriksa dengan saksama atas sekelumit lintasan sejarah kesusastraan Indonesia, bagaimanakah para penulis sejarah kesusastraan Indonesia menempatkan Sastra Hindia-Belanda dan MH dalam historiografi sejarah kesusastraan Indonesia? Tidak banyak peneliti terdahulu yang membincangkan MH dan kedudukan sastra Hindia-Belanda dalam karya sejarah sastra Indonesia secara memadai, baik secara tersirat maupun tersurat (Junus, 1969; Jassin, 1954; Teeuw, 1955; Hooykaas, 1951; Rosidi, 1969). Ada tiga pakar yang memberikan perhatian secara serius terhadap MH, yakni Sastrowardoyo (1983), Siregar (1960), dan Loir (2018). Harus diakui bahwa pembahasan MH secara memadai setelah Tirto Adho Soerjo dalam *Medan Prijaji* (1909) adalah Siregar (1960). Terlepas dari keberpihakan politik Siregar dalam gegap gempita 1950 hingga masa-masa kelam 1965, upaya penulisan sejarah "sastra Indonesia versi siregar" layak ditanggapi dalam kancah akademik (Sambodja, 2009). Meskipun jilid II dari buku itu, tidak pernah terbit karena setelah itu ada peristiwa 1965, yang memberangus semua kekuatan anasir kiri di Indonesia.

Siregar (1960:11) mengacu pada awal mula sastra Indonesia modern adalah mengacu pada kesadaran nasional dan kesadaran itu bermula dengan tradisi revolusioner yang telah ditempuh oleh Mas Marco Kartodikromo. Dalih itu dilandaskan atas "Buku-buku Marcolah hasil pertama yang melemparkan kritik terhadap feodalisme dan kolonialisme atas dasar perjuangan kelas yang sadar" (Siregar, 1960:12). Dengan dalil kritik atas feodalisme dan kolonialisme, kemudian Siregar (1960:17-19) memasukkan MH sebagai Sastra Hindia-Belanda yang ikut mempengaruhi karya-karya Marco pada periode awal. Atas dasar ini MH—menurut Siregar— turut andil dalam pembentukan sastra Indonesia modern yang dilandasi atas kesadaran nasional dan semangat antifeodalisme dan antikolonialisme. Argumentasi Siregar diikuti oleh Loir (2018:11) dengan memasok argumentasi bahwa kedua karya Mas Marco, *Student Hidjo* dan *Rasa Merdeka*, dipengaruhi secara kuat oleh MH dengan "gaya penuh kiasan, kelancaran wacana, dan semangat pampflet—yang jauh melebihi sifat-sifat serupa dalam karya Mas Marco—*Max Havelaar* bersifat istimewa karena banyaknya cerita sampingan yang dicangkokkan pada alur cerita utama dan bahkan besarnya jumlah orang yang tampak terlibat dalam penulisan karya ini".

Meskipun demikian, apa yang dibangun Siregar (1960) dalam mengonstruksi akar sejarah susastra modern tidak luput dari kelemahan. Setidaknya ada dua hal: *pertama*, bangun konstruksi atas susastra modern tidak menelaah dengan saksama terhadap sejumlah karya sastra Hindia-Belanda yang dalam satu periode penciptaan dan bertema serupa, yakni antifeodalisme dan antikolonialisme. Sebagaimana karya L. Vitalis (1851),

seorang pegawai kolonial, "menerbitkan sebuah kritik terhadap sistem tanam paksa lengkap dengan bukti-bukti dan angka-angka" (Nieuwenhuys, 1975:107). *Kedua*, tidak dimulai dengan telaah atas elemen-elemen susastra yang membangun MH, mengabaikan keberadaan dan keunikan yang terkandung dalam MH. Eksplorasi anasir kesusastraan tidak ditempuh oleh Siregar sebelum membangun konstruksi sejarah susastra Indonesia modern. Satu-satunya alasan adalah semangat antifeodalisme dan antikolonialisme yang dibangun, tetapi ia juga luput memerikan corak antifeodalisme dan antikolonialisme apakah yang diusung oleh MH. Namun demikian, patut diapresiasi bahwa Siregar (1960) adalah perintis yang memasukkan MH dalam lapangan sejarah kesusastraan Indonesia modern secara memadai. Pengakuan secara tulus atas upaya Siregar (1960) dalam membangun relasi kuat antara MH dan Mas Marco adalah rintisan pemartabatan sejarah kesusastraan Indonesia.

Mendudukan Kembali MH dalam Sejarah Kesusastraan Indonesia

Pemaparan pada bahasan terdahulu menuntun pada kemungkinan penataan ulang pembabakan atau periodisasi kesusastraan Indonesia. Memang lema modern dalam khazanah sastra mengandung sekaligus mengundang problematika. Setidaknya, makna dari modern itu menyisihkan yang lampau, dan memutus arus keberlangsungan (kontinuitas) dari watak sejarah yang tidak bisa dinegasikan. Selain itu, beban kata modern juga dimaknai sebagai upaya pembentukan identitas baru, yang sama sekali berbeda dari yang terdahulu. Alasan itu pula yang mendorong penulis-penulis sejarah susastra Indonesia tidak memasukkan Sastra Hindia-Belanda dan Sastra Melayu Tionghoa dalam senarai panjang perjalanan susastra Indonesia modern. Hal itu setidaknya dilihat dari telaah kepustakaan yang menorehkan judul susastra Indonesia (Rosidi 1967; Jassin 1954). Yang memberikan perhatian hal ini adalah Siregar (1960) terutama dalam pembatasan arti "sastra Indonesia". Siregar (1960:6) mengatakan bahwa bahasa Melayu tidak hanya terbatas pada Melayu-Riau dan Melayu-Djohor, tetapi juga Melayu Tionghoa, yang juga memiliki peranan dalam sejarah bahasa Indonesia. Kemudian Sumardjo (1999; 2004) memberikan perhatian yang serius atas jalannya kesusastraan Melayu rendah pada masa awal.

Perhatian atas Sastra Hindia-Belanda, terutama MH jarang diberikan perhatian dengan saksama. Untuk itu, perlu disusun pemartabatan MH dengan memasukkannya dalam sejarah kesusastraan Indonesia yang membentangkan yang silam dan yang sekarang. Siregar (1960) dan Sastrowardoyo (1983) telah memberikan landasan penting atas pemartabatan itu, tetapi kerja-kerja mereka belum sepenuhnya memadai. Langkah awal yang bisa dilakukan adalah memberikan ruang dan porsi yang memadai dalam

memperkenalkan sastra Hindia-Belanda ke publik Indonesia. Perintisan itu bisa dimulai dalam penyusunan pembabakan sejarah sastra Hindia-Belanda dalam wacana susastra dan memasukkan MH dalam Gerakan Literasi Sekolah. Keterputusan mata rantai sejarah susastra Indonesia setidaknya mampu ditepis. Dengan demikian, sejarah susastra Indonesia tidak diisi dengan penyangkalan, keangkuhan, dan dendam kesumat masa lalu. Memang kita—sebagai bangsa—mengutuk sepenuhnya setiap bentuk kolonialisme, tetapi hubungan antara penjajah dan terjajah tidak sepenuhnya kita negasikan. Dengan jujur bahwa ada tilas bekas yang baik dan patut kita teruskan sebagai memori kolektif berbangsa. Memang di sana ada kepedihan dan ketimpangan hubungan, meskipun demikian pengelakan akan semakin menambah buram masa depan.

Pemerian di atas tidak hanya terbatas pada MH dan Sastra Hindia-Belanda semata, tetapi juga bisa kita teruskan pada kondisi sastra mutakhir menjelang peralihan kekuasaan di Indonesia. Tidak bisa dipungkiri bahwa watak sastra yang memisahkan dengan yang politis telah menjadi langgam yang umum di Indonesia. Ia seolah-olah memisahkan secara tegas bahwa sastra tidak boleh mencampuri hal-hal yang bersifat politik (Heryanto, 1984:58). Perangai ini seolah-olah meniru pemerintah Kolonial Hindia-Belanda sewaktu berkuasa dengan pembatasannya bahwa sastra tidak boleh mencampuri urusan politik. Padahal Said (1979:12) mengabarkan bahwa "novel Inggris pada abad ke-19 merupakan bahan baku dasar dalam pembentukan imperialisme kultural dari Imperium Inggris, yang pada kadar tertentu tidak bisa dipisahkan antara imperialisme dan novel". Tersingkirnya MH dalam wacana publik akhir di masa kejayaan Orde Baru dan mungkin saat ini karena mencoba menggugurkan yang politis dan ideologis dalam muatannya. Fenomena ini juga terjadi pada kesusateraan Indonesia sebelum 1965 dan sesudah 1965, pasti patahan sejarah itu menyimpan ceruk yang belum tergali sepenuhnya. Hal itu sebagaimana disarankan oleh Heryanto (1984:59) "sambungan sejarah antara sastra di Indonesia sebelum dan sesudah 1965 yang dibahas Foulcher amatlah penting untuk melengkapi pemahaman kita tentang konteks sastra mutakhir Indonesia". Artinya dengan pengakuan secara tulus atas pengingkaran masa lalu—terutama atas Sastra Hindia-Belanda dan Sastra Peranakan Tionghoa—, akan merantak pada kondisi sastra mutakhir hari ini yang sepenuhnya masih buram, di antaranya adalah sastra sebelum dan sesudah 1965, atau barangkali sastra populer dan sastra yang bukan populer, atau sastra maya atau sastra nyata akhir-akhir ini. Maka, pengakuan secara tulus atas penyangkalan masa lalu itu sekaligus menjadi obat pemulihan dan pemuliaan kondisi sastra Indonesia.

Negeri Para Makelar

Disebabkan oleh tidak jernihnya menyikapi apa yang terlewat, pembacaan atas MH pun kalis dari kejernihan. Sejatinya apa pesan yang diusung dalam MH bagi kegayutan saat ini? Pembacaan yang jernih dilakukan oleh Toer (1999), ia banyak diilhami oleh MH dan mempengaruhi corak Toer dalam melawan feodalisme dan kolonialisme melalui sejumlah karyanya. Kekuasaan kolonial Belanda setelah Perang Jawa (1825-1830), yang ditandai dengan ambruknya tatanan lama dan munculnya tatanan baru (Carey, 2008), dibangun dengan sistem pemerintahan tidak langsung. Artinya pemerintah kolonial secara sadar menggunakan sistem politik tradisional setempat untuk melanggengkan kepentingan politik, ekonomi hingga budayanya (Faruk, 2007:8). Dengan demikian, kekuasaan seperti itu mengandalkan perantara yang menjembatani antara kolonial dan negeri yang dijajah. Dalam MH menggambarkan hal itu secara terang bahkan dalam bab I kalimat dalam larik pertama tersurat terang tentang makelar (Droogstoppel), makelar kopi yang mendapatkan kekayaan dari tanam paksa di Hindia-Belanda, seorang borjuis penuh kemunafikan, angkuh, puritan, dan kikir (Anderson, 2006:453),"saya adalah makelar kopi, tinggal di Lauriegracht No. 37". Sehingga dalam MH ada tiga bagian kisah: (1) tentang Droogstoppel, (2) tentang Havelaar, dan (3) Saidjah dan Adinda (Sastrowardoyo, 1983:55). Secara berurutan pula ia bisa ditafsirkan (1) makelar yang mengambil dan menghisap rakyat jajahan, baik dilakukan oleh Belanda maupun pribumi (Raden Tumenggung Karta Natanagara), (2) orang yang membongkar praktik kolonial dari dalam, (3) korban dari praktik kolonial. Memang ketiganya berdiri-sendiri dan terpisah dari yang lain. Pengikat itu adalah pembacaan secara kritis atas MH dengan sudut membongkar praktik kolonialisme dengan menggunakan "perantara". Melalui MH sejatinya tengah terjadi peralihan penguasaan kolonial dari penguasaan tunggal (*monopolist*) menjadi penguasaan makelar (*middlemen*) (Chaiklin, 2010). Makelar tersebut tidak semata memeroleh keuntungan ekonomi, tetapi juga merantai wilayah politik, administratif, dan juga interaksi sosial antara rakyat jajahan Hindia-Belanda dengan Pemerintah Kolonial Belanda (Kahin, 1983:136). Dengan demikian, keuntungan yang dipetik oleh rantai makelar tersebut panjang dan melibatkan banyak orang. Perilaku itu mengakar hingga sekarang dalam hal mentalitas penjajahan dan makelarisasi di semua bidang di Indonesia. Pembongkaran itu memungkinkan dilakukan di lapangan kesusastraan Indonesia. Sayangnya, praktik makelar yang masih langgeng hingga saat ini sedikit diungkap di publik melalui karya sastra.

Kesimpulan

Pemaparan di atas menyentak saya untuk mengajukan beberapa simpul permenungan: (1) pembacaan MH saat ini telah mengalami pelucutan, yakni pelucutan semangat antikolonialisme dan antiimperialisme yang menjadi sifat asasi pada MH. Penelusuran fakta kepustakaan menunjukkan bahwa "penulis aliran kiri", yakni Mas Marco Kartodikromo yang dengan tegas meniru jalan perlawanan Multatuli terhadap kolonialisme. Kemudian, Siregar (1960) mencoba menyimpulkan sebagai pijakan awal sejarah kesusastraan modern, yakni MH dan Mas Marco sebagai hal tuju. Kesemuanya itu adalah fakta pustaka yang sulit dielakkan. Sayangnya, sejarah kesusastraan Indonesia penuh penyangkalan atas masa lalu. Penyangkalan itu harus dihentikan lajunya dengan menerima sepenuhnya masa lalu, yakni pengakuan secara tulus Sastra Hindia-Belanda dan juga Sastra Peranakan Tionghoa sebagai bagian tidak terpisahkan dalam wacana Indonesia modern. Pengakuan ini akan merantak pada kondisi kesusastraan sesudahnya. (2) Dengan cara itu, penyusunan pembabakan sastra Indonesia modern yang mengaitkan dari yang silam hingga ke sekarang mendesak untuk dilakukan; (3) secara praktis operasional, upaya pengenalan MH di lapangan pembelajaran susastra harus diupayakan dirintis dengan memasukkan MH dalam bacaan wajib di sekolah melalui Gerakan Literasi Sekolah. Hal ini setidaknya mengurangi keterampasan dan keluputan dalam sejarah sastra Indonesia modern.

Ucapan Terima Kasih

Saya mengucapkan terima kasih kepada insan budiman yang membantu dalam penulisan artikel ini: (1) kepada Bapak Raymond Valiant—orang yang menekuni teknik pengairan (ilmu eksak) yang kakinya menyentuh sastra, sejarah, dan filsafat (sosial humaniora)—, beliau yang memantik ide sejarah makelar dalam artikel ini, yang muncul sewaktu diskusi *Max Havelaar* dengan Alm. Bapak Peter Kasenda di Komisariat GMNI FISIP UB; (2) Ucapan terima kasih yang tulus juga layak dialamatkan pada Muh. Fatoni Rohman yang membaca draf awal ini, dan memberikan masukan bacaan yang memadati artikel ini; (3) Hidayatul Mahmudah yang menyunting dengan teliti artikel ini. Meskipun demikian, kecacatan dan kekurangan yang teridap dalam artikel ini sepenuhnya tanggung jawab penulis.

Catatan Akhir

1. Anderson menyandingkan MH, dengan melihat tarikh kelahirannya, dengan *On the Eve* (1860), *The Mill on the Floss* (1860), George Sand's *Le marquis de Villemer* (1860), *Great Expectations* (1860–61) *Adam Bede*, *The Confidence Man*, *Madame Bo-*

vary, and *Oblomov* (1857), *Silas Marner* (1861), *Fathers and Sons, Salammbo*, dan *Les misérables* (1862), *War and Peace* (1865), dan *Crime and Punishment* (1866).

2. Prof. Garmt Stuiveling adalah pengagum dan ahli tentang Multatuli berkebangsaan Belanda. Ia juga gigih memperjuangkan pemartabatan Multatuli di hadapan pemerintah Belanda. Dalam salah satu esainya ia berkata: "Bahwasanya Belanda dari abad ke-19 dalam perjuangannya (Multatuli) hanya menghargainya dengan ejekan-ejekan, kemelaratan, dan pengasingan belaka, dapatlah kiranya dimengerti. Tetapi, tidaklah layak bila Nederland abad ke-20 ini masih tetap lalai dalam mengakui kesalahan-kesalahan nasionalnya terhadap Multatuli secara terus terang dan dalam meluruskan kembali kesalahan-kesalahan tersebut sejujurnya" (Aminoedin, tanpa tahun: 24). Perayaan dan penghargaan atas karya-karya Multatuli di Belanda juga dipelopori olehnya (Hartoko, 1960).
3. Tidak semua dalam buku itu tentang Pengarang dan Penyair Belanda, ada juga yang dari Indonesia: R.A. Kartini, Noto Soeroto, dan Soewarsih Djojopuspito. Ketiganya menulis dengan bahasa Belanda dan sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia.
4. Saya tidak akan membahas ihwal ini secara mendalam dalam artikel ini. Akan tetapi, wilayah ini masih memungkinkan untuk digali dan dikaji oleh para peneliti, terutama menyasar pada masa awal sastra Peranakan Tionghoa
5. Batasan Sastra Hindia Belanda adalah "rumpun kesusastraan di dalam bahasa Belanda yang berpokok pada kehidupan di negeri jajahan Hindia Belanda, ditulis oleh orang-orang Belanda terutama dan oleh orang-orang Indo, baik yang keturunan Belanda maupun yang keturunan bangsa Eropa lainnya". Tulisan tersebut dalam berbagai ragam: buku harian kapten kapal, catatan perjalanan ke daerah-daerah pedalaman, surat-surat kenangan, selebaran politik, uraian pengamatan keadaan setempat serta perenungan mengenai alam dan masyarakat di wilayah jajahan (Sastrowardoyo, 1983:11). Ada juga yang menggunakan istilah novel kolonial mengacu pada "tulisan yang merefleksikan atau refleksi tentang kehidupan dan masa-masa kolonial" (Cote, 2004:151).
6. Toer (1964: 4) mendefinisikan modern "nama dari suatu watak dari masjarakat capital, jang terjadi sebagai sebagai produk kapitalisme dalam usahanja untuk melajani semua dan setiap orang jang bisa memberikan keuntungan kepadanja". Definisi ini Toer paparkan setelah menceritakan awal mula kata modern dipakai dan diterima sebagai kelaziman.

Daftar Pustaka

Aminoedin, S.B. Tanpa Tahun. "Si Pendekar dari Lebak" dalam *Serba-Serbi Negeri Belanda nomor 18*. Djakarta: Penerbitan Kedutaan Besar Belanda.

Anderson, Benedict. 2006. "Max Havelaar (Multatuli, 1860)" in Franco Moretti (Ed.). *The Novel, Volume 2: Forms and Themes*. P. 449-462. Princeton: Princeton University Press.

Carey, Peter. 2008. *The Power of Prohecy: Prince Dipanagara and the end of an older in Java, 1785-1855*. Leiden: KITLV Press

Chaiklin, Martha. 2010. "Monopolist to Middlemen: Dutch Liberalism and American Imperialism in The Opening of Japan" dalam *Journal of World History, Volume 21, Number 2, June 2010, pp. 249-269*

Cotė, Joost. 2004. "Romanisasi Hindia; Konstruksi Sastra tentang Tempoe Doeloe 1880-1930" dalam Joost Cote dan Loes Westerbeek (Ed). *Recalling The Indies: Kebudayaan Kolonial dan Identitas Kolonial*. Yogyakarta: Syarikat Indonesia.

Dewi, Christina. 2008. "Max Havelaar dan Citra Antikolonial: Sebuah Tinjauan Poskolonial" dalam *Atavisme* Vol 11 No 1. Hal. 23-37

Faruk. 2007. *Belenggu Pasca-Kolonial: Hegemoni & Resistensi dalam Sastra Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Foulcher, Keith. 1995. "In search of postcolonial in Indonesian Literature" in *SOJOURN* Vol. 10, No. 2 (1995), pp. 147-71

Hartoko, Dick. 1960. "Satu Abad Max Havelaar" dalam *Basis: Madjalah Kebudajaan Edisi IX Djuli 1960.*

____.1989. "Mitos di Lebak-Kenyataan di Blitar" dalam *Studi Belanda di Indonesia, Nederlandse Studiën in Indonesië.* Kongres Program Studi Belanda, Fakultas Sastra, Universitas Indonesia. Hal. 63-70. Jakarta: Djambatan.

Heryanto, Ariel. 1984. *Perdebatan Sastra Kontekstual.* Jakarta: CV Rajawali

Hooykaas, C.1951. *Perintis Sastera.* (Diterjemahkan oleh Raihoel Amar gelar datuk besar). Djakarta: J.B. Wolters Groningen

Jassin, H.B. 1983. "Saya dan Max Havelaar" dalam *Sastra Indonesia sebagai Warga Sastra Dunia.* Hal. 207-213. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

____. 1954. *Kesusastraan Indonesia Modern dalam Kritik dan Essay.* Djakarta: Gunung Agung

Junus, Umar. 1969. *Sedjarah dan Perkembangan kearah Bahasa Indonesia dan Bahasa Indonesia.* Djakarta: Bharata

Kahin, Aundrey R. 1983. "Brokers and Middlemen in Indonesian History: Review" dalam *Indonesia*, No. 36 (Oct., 1983), pp. 135-142.

Loir, Henri Chambert. 2018. "Mas Marco Kartodikromo (1890-1932) Kisah Suatu Pendidikan Politik" dalam *Sastra dan Sejarah Indonesia: Tiga Belas Karangan.* Hal. 1-14. Jakarta: KPG.

Nahuÿs, Alphonse Johan Bernard Horstmar.1868. "Kata Pengantar" dalam *Max Havelaar* (English Edition). Edinburg: Edmonston & Douglas.

Nieuwenhuys, Rob.1979. *Bianglala Sastra: Bunga Rampai Sastra Belanda tentang Kehidupan di Indonesia* (Diterjemahkan oleh Dick Hartoko). Djakarta: Djambatan.

Rosidi, Ajip. 1969. *Ikhtisar Sejarah Sastra Indonesia.* Bandung: Penerbit Binacipta

Sambodja, Asep. 2009. "Sejarah Sastra Indonesia Modern Versi Bakri Siregar" dalam asepsambodja.blogspot.com

Salmon, Claudine. 2010. *Sastra Indonesia Awal: Kontribusi Orang Tionghoa.* (Diterjemahkan oleh Ida Sundari Husen, dkk). Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Sastrowardoyo, Subagio. 1983. *Sastra Hindia Belanda dan Kita.* Jakarta: Balai Pustaka.

____. 1989. *Pengarang Modern sebagai Manusia Perbatasan: Seberkas Catatan Sastra.* Jakarta: Balai Pustaka.

Said, Edward W. 1979. *Orientalism.* New York: Vintage Books

Siregar, Bakri. 1964. *Sejarah Sastera Indonesia Modern djilid I.* Djakarta: Akademi Sastera dan Bahasa Multatuli.

Soekiman, Djoko. 2011. *Kebudayaan Indis: Dari Zaman Kompeni sampai Revolusi.* Jakarta: Komunitas Bambu

Sudibyo. 2017. "Streotip yang ambivalen, ruang ketiga, dan Uncanny dalam Novel-Novel Kolonial Belanda Periode 1890-1942: Analisis Wacana Kolonial". Disertasi Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada.

Sumardjo, Jakob. 1999. *Konteks Sosial Novel Indonesia 1920-1977.* Bandung: Penerbit Alumni.

____.2004. *Kesusastraan Melayu Rendah: Masa Awal.* Yogyakarta: Galang Press.

Suyono, Seno Joko, Adi Prasetyo, Dina Jerpanion. 2012. "Sastra Hindia Belanda: Catatan Sebuah Surga yang Hilang" dalam *Tempo Interaktif.*

Teeuw, A. 1983. "Multatuli dan Puisi Melayu" dalam *Membaca dan Menilai Sastra.* Hal. 109-132. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

____.1955. *Pokok dan Tokoh dalam Kesusastraan Indonesia Baru: I* (diterjemahkan oleh Angku Raihul gelar Datuk besar). Djakarta: P.T. Pembangunan

Toer, Pramoedya Ananta. 1964. *Sejarah Modern Indonesia: Babak Perintis (Buku Pertama) Bahan Kuliah untuk Djurusan Indonesia, Tionghoa, Inggris.* Djakarta: Fakultas Sastra, Universitas Res Publica

____. 1999. "Max Havelaar: Buku yang Membunuh Kolonialisme" dalam https://c2o-library.net/2017/02/max-havelaar-buku-yang-membunuh-kolonialisme/

Zook, Darren C. 2006. "Searching for *Max Havelaar*: Multatuli, Colonial History and The Confusion of Empire" in *MLN*, Volume 121, Number 5, December 2006 (Comparative Literature Issue), pp. 1169-1189.

Terima kasih kepada

Kementerian
Pendidikan dan Kebudayaan

INDONESIANA
PLATFORM KEBUDAYAAN

Pemerintah Daerah
Kabupaten Lebak

FSM2019
Festival Seni Multatuli

Multatuli dan novelnya *Max Havelaar* merupakan suatu fenomena yang tak dapat diabaikan. Baik secara pribadi maupun secara kekaryaan, keduanya memancing pembacaan yang terus-menerus, lintas disiplin, yang menghasilkan pelbagai pemaknaan yang tidak selalu sejalan antara satu dan lainnya. Ia dimitoskan dan diagungkan, tapi sekaligus dinistakan dan dicurigai. Karyanya tidak hanya memengaruhi ranah kesusastraan, melainkan juga telah menggugah kesadaran berbangsa dan bernegara, menginspirasi tindakan, dan memengaruhi kebijakan dalam ranah sosial-politik, baik di Indonesia maupun di Belanda.

Berbagai kontroversi pun telah menyertainya sejak *Max Havelaar* pertama kali terbit pada 1860. Artinya, telah lebih dari 159 tahun Multatuli dan *Max Havelaar* dirayakan sekaligus hendak dilupakan. Kontroversi tersebut tidak hanya terjadi di negerinya sendiri, namun juga terjadi di kota kecil Rangkasbitung, Lebak, tempat Multatuli pernah menjadi asisten residen; dan sekaligus menjadi latar cerita *Max Havelaar*.

Buku ini merupakan pembacaan ulang terhadap sosok Multatuli maupun novel/film *Max Havelaar*, dari berbagai perspektif dan sudut pandang lintas disiplin ilmu yang relevan.

ISBN 978-602-0708-41-6
9 786020 708416
cantrik
cantrikpustaka
www.cantrikpustaka.com
SEJARAH