

PEMBACAAN KATAKRESTIS

Sebuah Alternatif Pe(m/nyalah) bacaan Biblis Poskolonial

RISANG ANGGORO ELLIARSO*

“Pendakuan katakresis dari suatu ruang yang mau tidak mau harus dimukimi, tetapi juga tetap harus dikritisi, adalah predikamen dekonstruktif dari poskolonialitas.”

Gayatri C. Spivak

Abstract

There are two evident detrimental propensities entrenched within essentialism which taint the ventures of contemporary biblical interpretation. The first is methodological antagonism, whereas the second is cultural binarism. In response to those propensities, in this article, I propose catachrestic reading as an alternative approach of postcolonial biblical interpretation. In catachrestic reading, one can pragmatically (mis)use both elements of disparate methods of biblical interpretation and any given biblical texts to commence liberating and decolonizing interventions upon postcolonial situations and conditions. Thereupon, I argue that catachrestic reading, characterized by its hybridity and eclectic nature, can both problematize those propensities and help biblical readers or interpreters to transcend them. Furthermore, without any slightest intention of formulating a normative, let alone rigorous, *modus operandi* of the approach, I also propose a fourfold progression of hermeneutics that one might employ in catachrestic biblical reading: (1) hermeneutics of suspicion, (2) hermeneutics of retrieval, (3) hermeneutics of seizure and inversion, and (4) hermeneutics of creative actualization. As a finale, to illustrate the fourfold progression in motion, I advance a brief catachrestic reading of Genesis 11:1-9.

Keywords: essentialism, methodological antagonism, cultural binarism, hybridity, postcolonialism, postcolonial biblical interpretation, catachrestic reading, Genesis 11:1-9

* Warga Jemaat Gereja Kristen Jawa Condongcatur.

Abstrak

Pada jagat penafsiran Alkitab kontemporer, terdapat dua kecenderungan detrimental yang berakar pada esensialisme. Kecenderungan yang pertama adalah antagonisme metodologis, sementara yang kedua adalah binarisme kultural. Sebagai tanggapan terhadap kecenderungan-kecenderungan tersebut, dalam artikel ini, saya mengajukan pembacaan katakrestis sebagai sebuah alternatif pendekatan penafsiran biblis poskolonial. Dalam pembacaan katakrestis, seseorang dapat secara pragmatis me(ng/nyalah)-gunakan baik anasir-anasir beragam metode penafsiran Alkitab serta sekalian teks Alkitab untuk melakukan intervensi-intervensi yang membebaskan dan mendekolonisasi terhadap pelbagai situasi serta kondisi poskolonial. Oleh sebab itu, saya berargumentasi bahwa pembacaan katakrestis, yang dicirikan oleh hibriditas dan sifat eklektisnya, dapat menggugat kecenderungan-kecenderungan tersebut serta membantu para pembaca Alkitab untuk melampauinya. Lebih lanjut, tanpa bermaksud merumuskan sebuah modus operandi yang normatif, apalagi kaku, dari pendekatan tersebut, saya pun mengajukan empat langkah yang dapat ditempuh dalam sebuah pembacaan katakrestis atas teks Alkitab: (1) hermeneutik kecurigaan, (2) hermeneutik pengganjuran kembali, (3) hermeneutik perenggutan dan penyungsangan, dan (4) hermeneutik aktualisasi kreatif. Akhirnya, untuk memberikan gambaran bagaimana keempat langkah tersebut berupa, saya pun akan menghadirkan sebuah pembacaan katakrestis yang ringkas atas teks Kejadian 11:1-9.

Kata-kata kunci: esensialisme, antagonisme metodologis, binarisme kultural, hibriditas, poskolonialisme, penafsiran biblis poskolonial, pembacaan katakrestis, Kejadian 11:1-9.

Raison D'être: Menggugat dan (Berupaya) Melampaui Esensialisme

Bagi saya, dewasa ini, terdapat setidaknya dua kecenderungan yang menggelisahkan dalam jagat penafsiran atau pembacaan Alkitab. Kecenderungan yang pertama adalah *antagonisme metodologis*. Sementara, kecenderungan yang kedua adalah *binarisme kultural*.

Mengenai antagonisme metodologis, orang seharusnya dapat mempermanai adanya kontestasi sengit, bahkan pertentangan tajam, di antara sekalian metodologi atau pendekatan tafsir biblis yang (dipandang) mapan.

Joel S. Baden, misalnya, dalam artikelnya *Tower of Babel: A Case Study in the Competing Methods of Historical and Modern Literary Criticism*, menjabarkan dan menganalisis pertentangan tajam antara para pengusung kritik sastra modern dan para pendukung kritik sejarah—khususnya, kritik sumber—pada perjalanan sejarah penerimaan (*Rezeptionsgeschichte*) kisah Babel dalam teks Kejadian 11:1-9. Baden pun memungkasi paparannya dengan sebuah kesimpulan yang jernih sekaligus menyayat: “Ketika metode-metode ini dipaksa berbenturan, tidak ada yang tercapai, juga tidak ada yang terbukti; itu seperti berdebat dalam bahasa-bahasa yang berbeda: sungguh-sungguh suatu Menara Babel akademis” (Baden, 2009: 224).

Kontestasi sengit dan pertentangan tajam tersebut sungguh ironis. Di satu sisi, kita bersama bisa mengamati betapa di antara sekalian sarjana dan begawan biblika telah merekah kesediaan, bahkan antusiasme, untuk melakukan dialog-dialog *interdisipliner* yang mendalam lagi konstruktif dengan disiplin-disiplin keilmuan yang lain, seperti: sosiologi, antropologi, filsafat, dan lain sebagainya. Sebagaimana halnya yang dengan jujur telah diakui oleh Rasiah S. Sugirtharajah, “Teori-teori dari luar (kajian biblika) telah senantiasa digunakan untuk menerangi (teks-teks) Alkitab” (Sugirtharajah, 2005: 535). Namun, di sisi lain, dalam jagat tafsir Alkitab sendiri, alih-alih dialog, yang berkecamuk justru pertentangan *intradisipliner* di antara para penafsir Alkitab yang menggunakan, membenarkan, dan mempertahankan masing-masing metodologi atau pendekatan yang mereka usung.

Binarisme kultural adalah suatu skema atau cara berpikir yang didasarkan pada perbedaan ontologis maupun epistemologis antara Timur (*the Orient*) dan Barat (*the Occident*). Segala sesuatu yang dianggap Barat (atau, setidaknya, kebarat-baratan) dikaliskikan dari dan dipertolakhadapkan dengan hal-ihwal yang dipandang khas Timur (atau, sedikitnya, ketimur-timuran).

Dalam hal ini, kecenderungan binarisme kultural tersebut mendapatkan bentuknya, antara lain, pada gairah sebagian sarjana dan begawan biblika Asia untuk mengembangkan apa yang disebut-sebut sebagai pembacaan atau penafsiran Alkitab Asia. Pembacaan atau penafsiran yang mereka pandang jauh, bahkan sama sekali, berbeda dengan cara-cara Barat.

Gairah tersebut dapat diamati, misalnya, pada sekalian pembacaan atau penafsiran yang dikelompokkan oleh Sugirtharajah ke dalam kategori “pembacaan-pembacaan pusakawan” (*heritagist readings*):

Modus penafsiran ini adalah suatu upaya dari mereka yang terjajah (*the colonized*) untuk menemukan analogi-analogi konseptual dari tradisi

tekstual dan filosofis mereka yang adi luhung, juga dari bentuk-bentuk seni lisan serta visual mereka. Modus ini adalah sebuah ikhtiar untuk memugar kembali memori kultural mereka yang terjajah dari amnesia yang disebabkan oleh kolonialisme.... Di Asia, modus pembacaan pusakawan ini mengambil bentuk dalam upaya-upaya untuk mengidentifikasi idea-idea alkitabiah dalam tradisi-tradisi Hindu, Buddhis, Konfusius, Taois, serta Shintois, juga dalam alam-pikir masyarakat pribumi, sebagai suatu cara untuk menjelaskan unsur-unsur dasariah dari Injil Kristen—dengan tidak lagi semata-mata bergantung pada terma-terma Semitis dan Helenistik untuk mengungkapkannya (Sugirtharajah, 2002: 55-56).

Di satu sisi, Sugirtharajah memang tidak menyembunyikan apresiasinya terhadap modus pembacaan pusakawan. Baginya, modus tersebut dapat menghadirkan “sebuah ruang positif untuk mengatasi trauma kolonialisme serta mendapatkan kembali kesadaran kultural masyarakat pribumi yang selama ini terhilang” (Sugirtharajah, 2002: 61). Namun, di sisi lain, ia pun sangat kritis terhadap modus tersebut:

Salah satu kelemahan dari hermeneutika pusakawan adalah... pengagulan dorongan-dorongan primordial serta kemengakaran mereka pada konteks setempat yang sempit boleh jadi berujung pada ketertutupan dan isolasi, di kala sejatinya penyintasan, pertukaran, dan peminjaman (anasir-anasir budaya) semakin marak berlangsung (Sugirtharajah, 2002: 62).

Dalam hal ini, bagi saya, pandangan Edward Said mengenai perbedaan antara Barat dan Timur penting untuk dicamkan. Dalam sebuah wawancaranya dengan Neeladri Bhattacharya, Suvir Kaul, dan Ania Loomba, Said menandakan bahwa “gagasan-gagasan mengenai Barat (*the Occident*) maupun Timur (*the Orient*) adalah fiksi-fiksi ideologis dan kita harus sedapat mungkin berupaya meninggalkannya” (Said, 2002: 3).

Imbauan Said tersebut jelas merupakan sebuah kritik tajam terhadap segala bentuk binarisme kultural. Lebih lanjut, secara lebih spesifik, menurut hemat saya, imbauan itu adalah juga se bentuk kritik yang menghunjam ke jantung sekalian upaya mengkonstruksi modus-modus pembacaan atau penafsiran biblis yang *khas* Asia atau Timur. Meminjam ungkapan Said, sekalian upaya tersebut dibangun di atas basis fiksi-fiksi ideologis dan, oleh karena itu, patut dipertanyakan, bahkan ditinggalkan.

Bagi saya, baik kecenderungan antagonisme metodologis maupun kecenderungan binarisme kultural dalam jagat penafsiran Alkitab kontemporer berakar pada “esensialisme”:

Asumsi bahwa kelompok-kelompok, kategori-kategori, atau kelas-kelas dari objek-objek memiliki satu atau beberapa karakteristik penentu yang bersifat eksklusif bagi segenap anggota kategori tersebut. Beberapa kajian mengenai ras atau jender, misalnya, mengandaikan keberadaan karakteristik-karakteristik esensial yang mengkhaskan satu ras dari ras yang lain atau yang feminin dari yang maskulin. Sementara, dalam analisis budaya, hal itu berupa dalam pengandaian bahwa individu-individu (dalam suatu kelompok budaya) berbagi sebuah identitas budaya yang esensial (Ashcroft dkk., 2007: 73).

Dalam hal ini, antagonisme metodologis, sejatinya, adalah salah satu manifestasi dari esensialisme metodologis. Sementara, binarisme kultural tak lain adalah salah satu raut wajah esensialisme budaya.

Terkait ihwal esensialisme ini, gagasan Homi K. Bhabha mengenai “hibriditas” menarik untuk dicermati. Bhabha, yang menggunakan metafor “Ruang Ketiga” untuk merujuk pada gagasannya mengenai hibriditas, menegaskan:

Hanya ketika kita memahami bahwa segenap pernyataan dan sistem kultural dikonstruksi dalam ruang penuturan yang kontradiktoris dan ambivalen ini, barulah kita bisa mulai memahami mengapa klaim-klaim hierarkis mengenai keaslian atau “kemurnian” budaya-budaya tidak dapat dipertahankan, bahkan sebelum kita merujuk kepada contoh-contoh historis yang menunjukkan hibriditas budaya-budaya tersebut.... Meski pada dirinya sendiri tidak dapat direpresentasikan, Ruang Ketiga itulah yang membentuk kondisi-kondisi diskursif dari penuturan yang memastikan bahwa makna dan simbol-simbol budaya tidak memiliki kesatuan dan keajegan primordial; bahwa bahkan tanda-tanda yang sama bisa diappropriasi, diterjemahkan, disejarahulangkan, serta dibaca kembali secara baru (Bhabha, 1994: 37).

Konsep hibriditas Bhabha boleh jadi memang tidak sepenuhnya bisa menafikan apalagi meniadakan batas-batas budaya yang ada.¹ Namun, setidaknya, konsep tersebut mampu dengan baik menggugat dan mempermasalahkan batas-batas itu; menunjukkan bahwa batas-batas itu senantiasa bergeser, lentur, berlubang, dan, oleh karena itu, berubah. Seperti halnya yang ditegaskan oleh Rita Felski:

Metafor-metafor hibriditas tidak sekadar mengakui perbedaan-perbedaan dalam diri subjek, meretakkan dan memperumit gagasan-gagasan mengenai identitas, melainkan juga menyentuh hubungan di antara subjek yang satu dan yang lain dengan juga mengakui adanya afiliasi-afiliasi, penyerbukan silang, gaung-gaung dan pengulangan-pengulangan,

sehingga melengserkan perbedaan dari posisi privilese absolut. Alih-alih menyokong suatu pergeseran kepada atomisasi identitas, metafor-metafor itu memampukan kita untuk mempermanai jamak poros afiliasi dan diferensiasi yang saling berhubungan satu sama lain (Felski, 1997: 12).

Baik Bhabha maupun Felski memang terutama berbicara mengenai hibriditas kultural. Namun, bagi saya, pemikiran mereka mengenai hibriditas kultural juga laik digunakan untuk menantang dan mempermasalahkan batasan-batasan metodologis yang kerap dipandang kedad dan ketat dalam jagat pembacaan atau penafsiran Alkitab.

Di bawah terang konsep hibriditas, pengandaian akan *keberagaman* metodologi atau pendekatan yang bersifat monadis tidak lagi bisa dipertahankan, karena, sejatinya, yang ada adalah *perbedaan* metodologi dan pendekatan yang dinamis dan cair. *Perbedaan* metodologi dan pendekatan yang senantiasa terbuka pada penegosiasian ulang, penerjemahan kembali, pinjam-meminjam, dan penyerbukan silang (*interpollination*) di antara jamak metodologi atau pendekatan yang ada.

Dengan kata lain, bagi saya, konsep hibriditas dapat dan perlu digunakan untuk melakukan intervensi kritis pada situasi yang dinyatakan Baden sebagai “Menara Babel akademis” dalam jagat pembacaan atau penafsiran Alkitab.

Oleh sebab itu, saya pun terpantik untuk mengajukan sebuah pendekatan pembacaan Alkitab yang sedapat mungkin bisa melampaui baik esensialisme metodologis maupun esensialisme budaya. Sebuah pendekatan yang sedapat mungkin menunjukkan baik hibriditas metodologis maupun hibriditas budaya. Sebuah pendekatan yang bersifat pragmatis lagi eklektis dan, oleh karena itu, mampu menggugat pendakuan-pendakuan pretensius ihwal “kemurnian” metodologis maupun “kemurnian” budaya. Sebuah pendekatan yang saya sebut sebagai “pembacaan katakrestis” (*catachrestic reading*).

Secara khusus, saya berharap bahwa pembacaan katakrestis yang saya ajukan ini dapat menjadi sebuah alternatif pendekatan pembacaan biblis poskolonial (*postcolonial biblical interpretation*). Saya tidak bermaksud menutup diri pada kemungkinan penggunaannya dalam modus-modus pembacaan Alkitab yang lain. Hanya saja, menurut hemat saya, pembacaan katakrestis memang (lebih) “berumah” dalam matriks pembacaan biblis poskolonial. Meski serba terbatas lagi bersahaja, pembacaan katakrestis memang saya ajukan sebagai sebuah jawaban bagi undangan Sugirtharajah untuk mengembangkan “suatu gaya penafsiran

yang terhibridisasi” (Sugirtharajah, 2002: 191) dalam bingkai pembacaan biblis poskolonial.

Namun, sebelum melangkah lebih jauh untuk menyinggikan wajah pembacaan katakrestis, saya akan terlebih dahulu membahas secara ringkas perkembangan konseptualisasi katakrestis itu sendiri. Pembahasan berikut tentu jauh dari komprehensif, apalagi ekshaustif. Meski demikian, saya harap pembahasan berikut dapat memberikan sebuah gambaran sederhana mengenai bagaimana konsep katakrestis yang semula digunakan untuk merujuk kepada sebetuk fenomena linguistik di kemudian hari digunakan juga untuk merujuk kepada suatu fenomena politis, bahkan sebuah strategi pembacaan teks-teks poskolonial.

Dari Quintilianus ke Spivak: Konseptualisasi Katakresis

Secara etimologis, terma katakrestis diturunkan dari verba Gerika *katakhrēstai*, yang, secara harfiah, berarti “menyalahgunakan”. Secara teknis, khususnya dalam kajian linguistik, terma tersebut digunakan untuk merujuk kepada penggunaan kata atau ungkapan tertentu secara tidak tepat (Hawthorne dan Van Klinken, 2013: 160).

Secara retrospektif, kita dapat menelusuri konseptualisasi katakrestis semacam itu sedini abad pertama tarikh Masehi. Markus Fabius Quintilianus (35–100 M), seorang pakar retorika Romawi, misalnya, dalam *Institutio Oratoria*, telah menjabarkan katakresis (*abusio*) sebagai “praktik mengadaptasi terma terdekat yang ada untuk merujuk kepada sesuatu hal yang baginya tidak terdapat terma yang aktual (atau, tepat)” (Parker, 1990: 60).

Mengikuti Quintilianus, di kemudian hari, Ernesto Laclau pun menjabarkan katakrestis sebagai “penggunaan terma figuratif ketika tidak terdapat terma harfiah yang bisa menggantikannya” (Laclau, 2004: 306). Masih senada dengan Quintilianus, Laclau juga memandang katakrestis sebagai sebuah penyalahgunaan bahasa (*abuse of language*). Namun, Laclau memperluas cakupan pengertian katakresis. Bagi teoretisi politik pos-Marxis asal Argentina itu, katakresis bukanlah sekadar sebuah fenomena linguistik yang trivial, melainkan sebuah *trope* politik yang mengindikasikan suatu logika politik yang hegemonik.

Menurut Laclau, betapa katakresis mengindikasikan sebuah logika politik yang hegemonik menyata, antara lain, dalam majas *pars pro toto*

yang senantiasa menjelajahi wajah politik—ketika keseluruhan realitas yang sejatinya senantiasa jamak dan dinamis direpresentasikan oleh salah satu atau sebagian anasir partikularnya yang telah dibakukan dan dibekukan:

Kita telah menyaksikan bahwa ketiadaan keutuhan suatu struktur (dari komunitas, dalam hal ini) harus di(salah)representasikan oleh salah satu bagian partikularnya (suatu kekuatan politis, suatu kelas atau suatu kelompok). Relasi, di mana anasir partikular melakukan suatu upaya muhal dari suatu representasi universal, inilah yang saya nyatakan sebagai relasi hegemonik (Laclau, 2005b: 61).

Oleh sebab itulah, Laclau pun menandakan bahwa katakrestis bukanlah sekadar upaya untuk menamai hal-ihwal yang belum dinamai (*naming the unnamed*), tetapi juga—bahkan, terutama—sebuah laku hegemonik untuk menamai hal-ihwal yang tidak dapat dinamai (*naming the unnamable*). Laku tersebut adalah hegemonik karena *nama* atau (*mis*) *representasi* itu tidak sekadar bersifat ekspresif, melainkan konstitutif. “Nama itu, sebagai suatu noktah penghimpun yang bersifat sangat emosional, bukan sekadar mengungkapkan kesatuan suatu kelompok,” tukas Laclau, “melainkan menjadi landasan dari kesatuan tersebut” (Laclau, 2005a: 231).

Adalah Gayatri C. Spivak yang mengawali penggunaan dan pengembangan konsep katakresis dalam kajian poskolonial. Dan, seperti halnya Laclau, Spivak pun berpendapat bahwa katakresis adalah sebuah laku atau proses yang memiliki signifikansi politis. Di samping itu, Spivak juga memandang katakresis sebagai suatu laku atau proses yang hegemonik.

Bagi Spivak, sisi hegemonik dari katakresis dapat dijumpai dalam bagaimana gerakan-gerakan politis seperti gerakan anti-kolonial, nasionalis, liberasionis, feminisme, dan sosialisme menggunakan “kata-kata induk” (*master words*) yang abstrak seperti “perempuan”, “buruh”, atau “yang terjajah” untuk menamai dan menjabarkan sejarah-sejarah, pengalaman-pengalaman dan perjuangan-perjuangan dari kelompok-kelompok minoritas. Spivak berpendapat bahwa “kata-kata induk” tersebut bersifat katakrestis—atau, tidak tepat—karena digunakan untuk merepresentasikan *semua* buruh, *semua* perempuan, maupun *semua* proletarian, sementara, sesungguhnya, “tidak ada contoh-contoh yang ‘sejati’ (*true*) dari ‘buruh sejati’ (*true worker*), ‘perempuan sejati’ (*true woman*), maupun ‘proletarian sejati’ (*true proletarian*) yang mewakili ideal-ideal dalam terma-terma yang selama ini digunakan untuk memobilisasi mereka” (Spivak, 1990: 104).

Namun, bagi guru besar Columbia University itu, katakrestis sekaligus bisa juga menjadi sebuah laku atau proses emansipatoris di mana mereka yang terjajah mengambil alih anasir-anasir bangunan budaya imperial/kolonial dan menyalahgunakannya demi menggoyahkan bangunan tersebut. Dalam wajah emansipatorisnya, menurut Spivak, katakresis adalah:

Suatu manuver lokal, taktis yang melibatkan perenggutan citra-citra, idea-idea atau strategi-strategi retorik tertentu dari tempat mereka... dan menggunakannya untuk membuka wahana-wahana pemaknaan yang baru, yang kerap kali secara langsung bertentangan dengan makna-makna serta fungsi-fungsi mereka dalam pemahaman konvensional (Spivak, 1987: 234).

Secara padat, Spivak mendefinisikan katakresis dalam wajah emansipatorisnya ini sebagai “laku penjungkirbalikan, penggeseran, serta perenggutan perangkat-perangkat penyandian-nilai dari para penjajah oleh mereka yang terjajah” (Spivak, 1992: 225).

Penggunaan dan pengembangan amelioratif Spivak atas konsep katakrestis tersebut—tidak melulu, secara peyoratif, mengkonseptualisasikannya sebagai laku atau proses yang hegemonik seperti halnya Laclau—tidak bisa dilepaskan dari pengaruh pemikiran Jacques Derrida. Bagi Derrida, katakrestis bukanlah terutama perihal penyalahgunaan (*abuse*) suatu tinanda, melainkan sebuah isyarat mengenai sesuatu yang lebih mendasar, yakni ketidakutuhan (*incompleteness*) dan ketidaklayakan (*impropriety*) asali dari segala sistem pemaknaan. Ketidakutuhan dan ketidaklayakan asali itulah yang, menurut Derrida, memungkinkan kita untuk senantiasa menghadirkan pemaknaan-pemaknaan baru, bahkan dengan “bahan baku” linguistik yang sama:

Katakrestis tidak beranjak keluar dari bahasa, tidak menciptakan penanda-penanda yang baru, pun tidak memperkaya kode, melainkan mentransformasi bagaimana kesemuanya itu berfungsi: katakrestis menghasilkan, dengan bahan baku yang sama, aturan-aturan pertukaran yang baru, makna-makna yang baru (Derrida, 1974: 59).

Oleh sebab itu, bagi Spivak, katakresis adalah laku atau proses yang begitu berharga bagi subjek-subjek poskolonial yang, mau tidak mau, harus memukimi dunia yang masih dijelajahi jejak sejarah imperialisme/kolonialisme serta kian dicekat oleh gurita neo-imperialisme/neo-

kolonialisme. Subjek-subjek tersebut memang tidak mungkin beranjak keluar dari dunia yang dimukiminya. Namun, *via* katakrestis, mereka bisa senantiasa mentransformasinya dengan memunculkan pemaknaan-pemaknaan yang baru dari realitas material yang sama.

Lebih lanjut, bagi Spivak, katakresis memungkinkan subaltern menggoyahkan sarwa rupa dominasi dan hegemoni melalui negosiasi-negosiasi serta kritik-kritik dari dalam bangunan dominasi dan hegemoni itu sendiri.² Menurut hemat Spivak, wacana-wacana kontradominasi dan kontrahegemoni dari luar bangunan tersebut—seperti halnya yang menyata dalam, antara lain, wacana anti-kolonial—memang diperlukan sebagai sebuah langkah awal. Namun, wacana-wacana tersebut cenderung lebih rentan terhadap pembatalan dan, bahkan, reappropriasi oleh para pelaku serta pengawal dominasi dan hegemoni. Sebagai langkah selanjutnya, bagi Spivak, dibutuhkan modus-modus keterlibatan yang lebih “tangensial” seperti halnya katakresis. Spivak pun tidak ragu untuk menandakan bahwa “pendakuan katakresis dari suatu ruang yang mau tidak mau harus dimukimi, tetapi juga tetap harus dikritisi adalah predikamen dekonstruktif dari poskolonialitas” (Spivak, 1992: 228).

Secara lebih spesifik, Spivak juga mengembangkan konsep katakrestis sebagai sebuah strategi pembacaan dekonstruktif atas teks-teks imperialis/kolonialis.³ Spivak menunjukkannya, antara lain, ketika ia mengalihbahasakan dan menganalisis *Draupadi*, sebuah cerita pendek karya Mahasveta Devi. Bagi Spivak, *Draupadi* karya Devi adalah sebuah laku katakresis atas wiracarita *Mahabharat*.

Dalam salah satu fragmen dari epos *Mahabharat*, dikisahkan Dushasana mencoba menelanjangi Draupadi menyusul kekalahan kakak-beradik Pandava dalam permainan dadu dengan para Kaurava. Upaya Dushasana gagal. Atas restu Basudeva Krishna, sari yang menyelubungi raga Draupadi terus memanjang seiring dengan upaya Dushasana untuk menarik dan melucutinya. Semakin ditarik, sari itu semakin memanjang. Begitu seterusnya, sampai akhirnya Dushasana kelelahan dan menghentikan upayanya.

Di penghujung narasi *Draupadi*, dikisahkan pula bahwa Dopdi, sang protagonis, yang adalah aktivis perempuan, ditelanjangi oleh para aparat militer yang menangkap dan menginterogasinya. Namun, yang terjadi justru bertolak-hadap dengan kisah Draupadi dalam wiracarita *Mahabharat*. Bukan saja Dopdi dapat dengan mudah ditelanjangi, bahkan digagahi, oleh

para aparat tersebut. Dopdi bahkan menolak untuk kembali mengenakan pakaiannya, dan itu justru membuat gelisah mereka yang tadinya dengan penuh berahi melucuti pakaian dan menggagahnya.

Dalam pengantarnya—yang, seperti biasa, amat panjang—bagi terjemahan *Draupadi* ke dalam bahasa Inggris, Spivak menyoroti bagaimana Devi mengkatakresis karakterisasi Draupadi dalam wiracarita *Mahabharat* untuk membangun karakterisasi Dopdi. Di satu sisi, Dopdi adalah Draupadi. Kisah keduanya beresonansi satu sama lain. Namun, di sisi lain, Dopdi adalah sekaligus kritik bagi baik sosok Draupadi maupun—sebagai konsekuensi logisnya—wajah patriarki-imperialis/kolonialis epos *Mahabharat*.

Bagi Spivak, sosok Dopdi bukan sekadar mewakili sosok perempuan korban bangunan budaya patriarkal, melainkan juga mewakili sosok subaltern yang digilas oleh imperialisme/kolonialisme. Sementara, sosok Senanayak—pimpinan satuan militer yang menangkap, menginterogasi, dan menelanjangi Dopdi—mewakili para cendekiawan Dunia Pertama yang mencoba mencari dan merepresentasikan para subaltern Dunia Ketiga (Spivak, 1981: 381-402).

Pembacaan Katakrestis: Dari Prinsip-prinsip kepada *Sebuah Alternatif Operasionalisasi*

Mengacu kepada pembahasan di atas, menjadi jelas bahwa, dalam mengajukan pembacaan katakrestis sebagai sebuah alternatif pembacaan biblis poskolonial, saya sekadar menindaklanjuti apa yang telah dimulai oleh Spivak sendiri. Saya sekadar meneruskan apa yang telah diretas oleh Spivak dengan melakukan pembacaan katakrestis atas teks-teks biblis—sesuatu yang, sejauh pegetahuan saya, belum pernah dilakukan oleh Spivak.

Namun, ternyata, sekadar untuk menindaklanjuti atau meneruskan saja, bukanlah urusan yang mudah lagi sederhana. Salah satu kendala yang saya hadapi adalah kenyataan bahwa belum ada upaya untuk—secara sistematis—merumuskan metode maupun langkah-langkah operasional dari pembacaan katakrestis, baik oleh Spivak sendiri maupun oleh sekalian eksponen kajian poskolonial.

Saya menduga bahwa pembacaan katakrestis memang tidak pernah ditujukan Spivak untuk menjadi sebuah metode univokal yang baku

dan beku. Spivak memang memiliki kecenderungan untuk bukan saja menghindari, tetapi bahkan menggugat segala bentuk kekakuan teoretis (*theoretical rigor*). Meski demikian, menurut hemat saya, ketika mencermati tulisan-tulisan Spivak, kita masih bisa merabai setidaknya beberapa prinsip dan karakteristik yang senantiasa muncul dalam pembacaan-pembacaan katakrestis yang dilakukannya.

Pertama-tama, mengacu kepada pemaparan Spivak perihal katakresis dalam raut emansipatorisnya, dapat disimpulkan bahwa setiap pembacaan katakrestis, pada prinsipnya, niscaya melibatkan *dua* gerakan: (1) *merenggut citra-citra, idea-idea, dan strategi-strategi retorik dari posisi konvensionalnya*, dan (2) *menggunakannya untuk membuka wahana-wahana pemaknaan yang baru*.

Di samping itu, salah satu karakteristik yang mencolok dalam pembacaan-pembacaan katakrestis yang dilakukan oleh Spivak adalah postur pembacaan resisten (*resistant reading; reading against the grain*). *Postur pembacaan yang secara deliberatif menentang “logika yang mencolok maupun makna permukaan dari suatu teks”* (Moore-Gilbert, 2000: 84). Secara tipikal, Spivak melakukannya dengan “menaruh perhatian pada apa yang ia sebut sebagai ‘hal-ihwal tangensial’ dari suatu teks... (seperti karakter-karakter minor, subplot-subplot, maupun motif-motif yang tampak marginal” (Moore-Gilbert, 2000: 84).

Dengan demikian, setiap pembacaan katakrestis jelas *mensyaratkan kepekaan dan pemahaman yang memadai, baik mengenai hal-ihwal yang dominan maupun hal-ihwal yang tangensial dari suatu teks*. Dalam hal ini, di satu sisi, pembacaan katakrestis Spivak berbagi karakteristik yang sama dengan pembacaan kontrapuntal yang diajukan Said:

[P]embacaan kontrapuntal harus menyentuh dua proses, yakni imperialisme maupun perlawanan terhadapnya, yang hanya dapat dilakukan ketika kita memperluas pembacaan kita atas teks -teks dengan melibatkan hal-ihwal yang dengan paksa dieksklusi oleh teks-teks tersebut (Said, 1994: 66).

Namun, di sisi lain, pembacaan katakrestis sekaligus juga melangkah lebih jauh dari pembacaan kontrapuntal. Pembacaan katakrestis tidak sekadar berhenti pada upaya untuk menyoroti dan mengangkat ke permukaan hal-ihwal yang tangensial dari suatu teks, melainkan juga, selanjutnya, sebagaimana ditegaskan Spivak, “mencerabut keseluruhan teks dari konteks selayaknya dan meletakkannya... di dalam argumen-argumen yang asing” (Spivak, 1987: 241). Lantas, bagaimanakah pembacaan katakrestis dapat

dilakukan atas teks-teks Alkitab? Dengan kata lain, bagaimanakah langkah-langkah operasional pembacaan katakrestis atas teks-teks biblis?

Dalam hal ini, sebagaimana telah saya tegaskan di atas, pembacaan katakrestis tidak ditujukan untuk menjadi sebuah metode univokal yang baku dan beku. Oleh sebab itu, bagi saya, *langkah-langkah apa pun dapat ditempuh sepanjang langkah-langkah tersebut dapat mengakomodasi prinsip-prinsip, agenda-agenda, serta karakteristik-karakteristik dari baik pembacaan katakrestis secara khusus maupun pembacaan biblis poskolonial secara umum.*

Meski demikian, tanpa bermaksud untuk membakukan maupun membekukannya, menurut saya, pembacaan katakrestis atas teks-teks biblis dapat dilakukan, antara lain, dengan memanfaatkan tiga anasir hermeneutis dari modus kritik feminis yang diajukan oleh Elisabeth Schüssler Fiorenza, yakni: (1) hermeneutik kecurigaan (*hermeneutics of suspicion*); (2) hermeneutik pengganjuran kembali (*hermeneutics of retrieval*); serta (3) hermeneutik aktualisasi kreatif (*hermeneutics of creative actualization*) (Fiorenza, 1995: xx).

Dalam melakukan pembacaan katakrestis atas teks-teks Alkitab, menurut saya, secara umum, prinsip-prinsip dasar dari ketiga anasir hermeneutis kritik feminis *a la* Fiorenza tersebut, dapat dipertahankan—bahkan, niscaya diperlukan. Namun, tentu saja, beberapa penyesuaian perlu dilakukan.

Pertama-tama, penyesuaian yang perlu dilakukan adalah *penggeseran titik tilik*. Dalam pembacaan katakrestis, titik tiliknya bukanlah pengalaman dan kepentingan perempuan, melainkan pengalaman dan kepentingan subjek-subjek poskolonial. Pergeseran titik tilik ini adalah sebuah keniscayaan, karena—sebagaimana ditegaskan Sugirtharajah—salah satu agenda dari pembacaan biblis poskolonial adalah:

Berupaya membaca kembali Alkitab di bawah terang keprihatinan-keprihatinan dan kondisi-kondisi poskolonial—pluralitas, hibriditas, multikulturalisme, nasionalisme, diaspora, pengungsian, dan pencarian suaka. Alkitab tidak diappropriasi karena ia memiliki anjuran-anjuran bagi permasalahan-permasalahan yang muncul dalam kebangkitan kolonialisme, melainkan untuk melihat bagaimana ia dapat memberi diri dan berkembang menjadi Firman Allah yang memadai dalam menanggapi pelbagai isu yang boleh jadi bukanlah perhatian utama dari narasi-narasinya (Sugirtharajah, 2005: 538).

Di titik ini, saya perlu menekankan bahwa pembacaan katakrestis tidak lantas menafikan begitu saja pengalaman serta kepentingan perempuan. Pengalaman serta kepentingan perempuan tetap dipandang penting dan sah. Hanya saja, pengalaman serta kepentingan tersebut kemudian diletakkan dalam interrelasi dan interseksionalitasnya dengan poskolonialitas—itulah mengapa, seorang Musa W. Dube, misalnya, memunculkan pendekatan yang ia nyatakan sebagai “penafsiran feminis poskolonial” (*postcolonial feminist interpretation*) (Dube, 2000).

Sebagai konsekuensi logis dari pergeseran titik tilik tersebut, pertama-tama, dalam *hermeneutik kecurigaan*, pembaca mendekati teks-teks biblis dengan kecurigaan bahwa teks-teks tersebut bukan saja secara “tradisional” telah diappropriasi untuk melegitimasi (neo-)imperialisme/(neo-)kolonialisme, melainkan memang, secara inheren, dijelajahi oleh asumsi-asumsi kolonialisme pun dorongan-dorongan imperialisme. Dengan demikian, dalam tahapan hermeneutik kecurigaan, pembaca bukan hanya berupaya untuk *mencermati penafsiran Alkitab serta mengungkap konten ideologis yang tersembunyi di balik klaim atas netralitas penafsiran tersebut*, tetapi juga *menempatkan kolonialisme di jantung Alkitab* (Sugirtharajah, 2005: 537-538).

Selanjutnya, dalam *hermeneutik pengganjuran kembali*, sebagaimana yang kerap dilakukan oleh Spivak sendiri, pembaca berupaya *menyoroti dan mengangkat ke permukaan “hal-ihwal tangensial” dari suatu teks biblis*. Pembaca berupaya menyoroti dan mengangkat ke permukaan karakter-karakter minor, subplot-subplot, maupun motif-motif marginal yang “meresonansikan” keprihatinan-keprihatinan serta kondisi-kondisi poskolonial, yang dibungkam oleh logika yang mencolok serta makna permukaan dari teks biblis tersebut.

Dalam skema pembacaan katakrestis, setelah melakukan hermeneutik pengganjuran kembali, pembaca tidak langsung memasuki hermeneutik aktualisasi kreatif, melainkan beranjak kepada “hermeneutik perenggutan dan penyungsangan” (*hermeneutics of seizure and inversion*). Sebagaimana diisyaratkan oleh nomenklaturnya, hermeneutik perenggutan dan penyungsangan ini melibatkan *dua* gerak, yaitu: (1) *merenggut “suara-suara” dominan yang menopang logika atau wacana (neo-)imperialisme/(neo-)kolonialisme dari suatu teks biblis*, untuk kemudian (2) *menggunakan “suara-suara” tersebut secara sungsgang demi memakzulkan logika atau wacana (neo-)imperialisme/(neo-)kolonialisme itu sendiri*.

Dalam hermeneutik perenggutan dan penyungsangan, pembaca tidak lagi melihat “suara-suara” dominan tersebut sebagai ancaman—itu adalah bagian dari hermeneutik kecurigaan. “Suara-suara” dominan itu justru dipandang sebagai sebuah kesempatan. Kesempatan untuk—secara ironis—menggoyahkan, bahkan meruntuhkan, bangunan logika dan wacana (neo-)imperialisme/(neo-)kolonialisme dalam suatu teks biblis dengan me(nyalah/ng)gunakan pilar-pilar penyokongnya sendiri.

Secara spesifik, hermeneutik perenggutan dan penyungsangan saya ajukan dalam rangka melengkapi hermeneutik pengganjuran kembali. Salah satu kekuatan kritik feminis adalah gerak hermeneutik pengganjuran kembali. Namun, bagi saya, hermeneutik pengganjuran kembali “sekadar” berhenti dan menyibukkan diri pada upaya mengemansipasi “suara-suara” yang dibungkam oleh wacana atau logika dominan teks. Sementara, “suara-suara” dominan yang membungkam—yang telah diidentifikasi dan dikritik dalam gerak hermeneutik kecurigaan—dibiarkan begitu saja atau disisihkan. Dengan demikian, meski penting dan harus dilakukan, hermeneutik pengganjuran kembali saja tidak memadai bagi sebuah pembacaan katakrestis. Oleh sebab itu, saya mengajukan hermeneutik perenggutan dan penyungsangan, karena, di dalamnya, “suara-suara” dominan yang membungkam itu tidak sekadar diidentifikasi dan dikritik untuk kemudian disisihkan begitu saja, melainkan di(salah)gunakan untuk memperkuat dan mempertajam upaya emansipasi tersebut.

Akhirnya, setelah menempuh ketiga gerak atau langkah hermeneutis di atas, pembaca memasuki *hermeneutik aktualisasi kreatif*. Dalam hermeneutik aktualisasi kreatif, pembaca menjelma penutur atau penulis. Ia *menuturkan atau menulis ulang narasi dari suatu teks biblis; merekonstruksi narasi tersebut dari titik titik subjek-subjek poskolonial yang disubordinasi, dieksploitasi, dan didominasi oleh kuriarki (neo-) imperialisme/(neo-)kolonialisme*.⁴ Dalam hermeneutik aktualisasi kreatif, pembaca berupaya memintal, baik hal-ihwal yang telah didaku ulang dalam hermeneutik pengganjuran kembali maupun hal-ihwal yang telah direnggut dan disungsangkan dalam hermeneutik perenggutan dan penyungsangan.

Buah rekonstruksi itu adalah teks jua. Namun, di dalam teks “baru” ini, “suara-suara” tangensial yang tadinya diberangus bisa berkumandang lantang. Bahkan, di dalam teks “baru” ini, “suara-suara” dominan yang tadinya memberangus justru berbalik mendukung dan ikut mengumandangkan “suara-suara” tangensial yang semula diberangusnya.

Dan, sebagaimana ditekankan oleh Fiorenza, buah rekonstruksi tersebut dapat dituangkan dalam pelbagai bentuk dan media. Tidak sekadar terbatas dalam bentuk karya sastra semata, buah rekonstruksi itu dapat juga dituangkan dalam bentuk madah, instrumentalia, lukisan, sendra tari, dan lain sebagainya (Fiorenza, 1995: 21).

Dari (Reruntuhan) Babel: Sebuah Contoh Pembacaan Katakrestis

Kini, untuk menggambarkan bagaimana pembacaan katakrestis dapat dilakukan atas sebuah teks biblis, saya akan membaca kembali, secara katakrestis tentunya, teks Kejadian 11:1-9. Teks Kejadian 11:1-9 saya pilih karena kisah kota bermenara di Babel ini bukan saja kerap dimanfaatkan secara bengkok untuk menjustifikasi baik esensialisme kultural dan rasial, tetapi—sebagaimana akan saya tunjukkan nanti—secara inheren memang mendedahkan esensialisme dalam tenun narasinya.

1. *Hermeneutik Kecurigaan*

Dewasa ini, semakin banyak penafsir yang membaca teks Kejadian 11:1-9 bukan lagi sebagai sebuah kisah mengenai TUHAN yang menghukum kejumawaan manusia, melainkan sebagai suatu hikayat mengenai Hyang Ilahi yang mengafirmasi keberagaman. Dalam hal ini, Mark G. Brett, misalnya, menegaskan bahwa “narasi Menara Babel bukanlah mengenai hukuman, melainkan mengenai pengakuan atas keberagaman” (Brett, 2000: 47).

Sepintas, pembacaan *a la* Brett tersebut tampak indah. Siapatah orangnya, yang tidak menyukai sebuah akhir yang membahagiakan? Bukantah lebih indah jika pengacaubalauan bahasa dan keberserakan manusia di penghujung kisah Babel (11:7-9) memang bisa dibaca sebagai sebuah afirmasi Hyang Ilahi atas keberagaman, ketimbang sebagai hukuman atas kejumawaan manusia yang berikhtiar “mendirikan kota dengan sebuah menara yang puncaknya sampai ke langit” (11:4, BIS)?

Namun, pembacaan yang tampak indah itu, sejatinya, menggelisahkan. Salah satu hal yang membuat pembacaan *a la* Brett tersebut menggelisahkan adalah kenyataan bahwa pembacaan semacam itu terlalu menekankan—bahkan, merayakan!—keberagaman bahasa umat manusia dan sama sekali tidak kritis terhadap fakta tekstual bahwa kisah Babel dipungksi dengan keterpisahan manusia. Padahal, adalah fakta tekstual

tersebut yang, antara lain, dimanfaatkan oleh para penafsir dengan bias esensialisme rasial untuk mengajukan penafsiran yang melegitimasi politik *apartheid*.

Dalam kasus Afrika Selatan, misalnya, keterpisahan umat manusia yang diimposisikan TUHAN dalam kisah Babel ditafsirkan sebagai legitimasi dan justifikasi biblis bagi politik *apartheid* yang diusung dan dipancarkan Partai Nasional Afrikaner selama kurun 1948-1994 (Van der Borgh, 2011: 315-328). Hal ini jelas menyata dalam nukilan dokumen *Ras, Volk en Nasie en volkereverhoudinge in die Lig van die Skrif*—diterbitkan oleh Sinode Umum Gereja Reformasi Belanda pada tahun 1975—berikut:

Keberagaman ras dan umat, di mana pengacaubaluan bahasa memiliki andil dalam mewujudkannya, adalah aspek realitas yang jelas-jelas dikehendaki Allah. Mengingkari fakta ini berarti memihak kepada para pembangun menara. Oleh sebab itu, sebuah kebijakan yang secara luas mencamkan realitas ini adalah secara realistis alkitabiah (Hiebert, 2007a: 143).

Belakangan ini, seiring dengan tumbangnyarezim-rezim *apartheid* dan ditinggalkannya rupa-rupa politik segregasi rasial, para penafsir pun meninggalkan penafsiran-penafsiran atas teks Kejadian 11:1-9—juga teks-teks Alkitab lainnya—yang menjustifikasi dan melegitimasi politik dan kebijakan *apartheid*. Para penafsir bahkan berlomba-lomba mengkritik habis-habisan penafsiran-penafsiran semacam itu.

Ellen van Wolde, misalnya, menegaskan bahwa kisah Babel sejatinya adalah kisah mengenai keberagaman (*onderskeie*), bukan “pemisahan” dan “pemilahan” (*skeie*). Dengan demikian, menurut Van Wolde, pada-dirinya-sendiri, kisah Babel sama sekali tidak menyediakan baik justifikasi maupun legitimasi alkitabiah bagi politik *apartheid*. Bagi Van Wolde, permasalahannya tidak terletak pada teks Kejadian 11:1-9 sendiri, melainkan pada para penafsir pro-*apartheid* yang, sebagai “pembaca-pembaca berkepala penuh” (*full headed readers*), menafsirkan teks tersebut dalam bias esensialisme rasial mereka (Van Wolde, 2003: 12-28).

Di satu sisi, pendapat Van Wolde tersebut memang mengena. Pembaca-pembaca berkepala penuh memang punya andil yang tidak kecil dalam memelintir teks Kejadian 11:1-9 menjadi kisah yang menjustifikasi politik dan kebijakan *apartheid*. Namun, di sisi lain, bagi saya, pemelintiran tersebut menjadi mungkin karena, secara inheren, kisah Babel memang memeram wacana pemisahan dan pemilahan.

Dalam hal ini, penting untuk digarisbawahi bahwa, secara tekstual-eksplisit, pengacaubalauan bahasa para pembangun kota bermenara oleh TUHAN ditujukan untuk membuat “mereka tidak lagi mengerti bahasa masing-masing” (11:7, ITB). Dalam kajian humaniora, bahasa dipandang senantiasa bertaut erat dengan budaya (Nida, 1998: 29; Agar, 2006: 2). Oleh sebab itu, Theodore Hiebert pun berpendapat bahwa kisah Babel sebenarnya berbicara mengenai muasal keberagaman budaya. Bahasa, menurut Hiebert, sekadar digunakan sebagai penanda (*marker*) budaya:

Hal ini pasti diyakini oleh penutur kisah kita, sumber Yahwis, yang menggunakan bahasa sebagai karakteristik utama dalam kisah ini, di mana bahasa yang sama merepresentasikan suatu budaya yang sama (ayat 1 dan 6), sedangkan keberagaman bahasa merepresentasikan keberagaman budaya (ayat 7 dan 9) (Hiebert, 2007b: 57).

Jika Hiebert tepat, maka, meski tidak mengisyaratkan esensialisme rasial, secara inheren, kisah Babel jelas dijelajahi oleh esensialisme kultural: bahasa diperlakukan sebagai salah satu karakteristik esensial dari suatu budaya; karakteristik yang mengkhaskan dan mengkaliskan suatu budaya dari budaya-budaya yang lainnya.

Nuansa esensialisme kultural tersebut kian menguat ketika kita mempertimbangkan bahwa, dalam konteks Perjanjian Pertama, ketidakmengertian bahasa bukan sekadar menghalangi percakapan antar komunitas budaya, melainkan, bahkan, meruapkan ketakutan pada yang lain (*heterophobia*), kegentaran pada yang asing (*xenophobia*). Dalam Kitab Ulangan, misalnya, dituturkan Musa dan para tua-tua Israel memperingatkan bangsanya bahwa sekiranya mereka tidak sedia menjadi hamba TUHAN, Allah mereka, maka:

TUHAN akan mendatangkan kepadamu *suatu bangsa dari jauh*, dari ujung bumi, seperti rajawali yang datang menyambar; suatu bangsa yang *bahasanya engkau tidak mengerti* (Ul. 28:49, ITB).

Senada dengan peringatan tersebut, Yeremia, sang nabi dari tanah Benyamin itu, menyampaikan hukuman TUHAN kepada kaum Israel:

Sesungguhnya, Aku akan mendatangkan *suatu bangsa dari jauh* menyerang kamu... suatu bangsa yang kokoh kuat... suatu bangsa yang *tidak engkau kenal bahasanya*, dan yang *tidak engkau mengerti apa yang dikatakannya* (Yer. 5:15, ITB).

Dengan demikian, keberagaman bahasa bukan hanya mengisyaratkan keterpisahan dan keterpilahan budaya, melainkan juga mewedarkan ketakutan dan antagonisme antar budaya.

Lebih lanjut, adalah juga penting untuk mencermati bahwa tahap akhir penyuntingan teks Kejadian 11:1-9 berlangsung pada kurun abad kelima SM. Pada masa di mana Yehud tengah menjadi salah satu koloni dari Imperium Persia (Lang, 1998: 58; Brett, 2000: 4).

Diletakkan dalam konteks imperialisme/kolonialisme Persia, ada setidaknya *dua* hal yang patut dikritisi dari kisah Babel. *Pertama*, kisah Babel tidak menunjukkan pendirian yang jelas terhadap imperialisme/kolonialisme Persia. Di permukaan, kisah Babel justru menunjukkan pendirian anti-imperialisme/anti-kolonialisme terhadap Imperium Babilonia. *Kedua*, secara menarik, afirmasi terhadap keterpisahan dan keterpilahan linguistik-kultural dalam kisah Babel justru selaras betul dengan politik dan kebijakan (proto)multikulturalisme yang diusung oleh Imperium Persia pada masa itu:

Persia menunjukkan pengakuan tanpa preseden atas keberagaman di seluruh wilayah imperiumnya.... Para prabu (Persia) memiliki interaksi yang erat dengan kawula jajahannya dan kerap menunjukkan diri mereka sebagai pendukung agama-agama serta adat-istiadat setempat. Orang-orang Yahudi, misalnya, dalam Kitab Ezra dan Nehemia, tampaknya memperoleh dukungan dan dorongan besar dari prabu-prabu Persia untuk mempraktikkan iman serta adat-istiadat mereka. Meski bahasa Aram, yang dipinjam dari orang-orang Aram, menjadi bahasa administratif yang paling luas digunakan di imperium tersebut, dekrit-dekrit imperial muncul dalam beragam bahasa—misalnya Persia kuna, Akkadian, dan Elam (Cline dan Graham, 2011: 98, 100).⁵

Dalam hal ini, politik dan kebijakan Imperium Persia jelas bertolak-hadap dengan politik dan kebijakan Imperium Babilonia, yang berupaya mengimposisikan homogenisasi bahasa dan budaya (Myers, 2012: 19-27).

Dengan mempertimbangkan kedua hal tersebut, meski di permukaan tampak anti-imperialisme/anti-kolonialisme, teks Kejadian 11:1-9 patut dicurigai sebagai teks yang secara subtil mendukung proyek imperialisme/kolonialisme Persia, yang *nota bene* adalah kekuatan imperial yang menaklukkan Imperium Babilonia.

Secara lebih spesifik, dengan mempertimbangkan bahwa dalam pelbagai bagian korpus Perjanjian Pertama dapat dijumpai eulogi telanjang bagi Prabu Koresh (lih. 2 Taw. 36:22-23; Ezer. 1:1; Yes. 44:28; 45:1,13),

kisah Babel patut dicurigai sebagai sebuah eulogi terselubung bagi sang raja diraja Persia yang memimpin penaklukan Imperium Babilonia dan menginisiasi pemulangan orang-orang Yahudi ke Tanah Terjanji. Bahkan patut diduga bahwa adalah kiprah Koresh yang menjadi model atau acuan bagi karakterisasi dan kiprah TUHAN dalam Kejadian 11:1-9!

2. *Hermeneutik Pengganjuran Kembali*

Dalam kisah Babel, secara eksplisit, kita hanya akan menjumpai *dua* pewicara (*locutor*). *Pertama*, sosok manusia(-manusia) anonim yang mengajak manusia-manusia lain di tanah Sinear membuat batu bata (11:3) dan membangun kota bermenara (11:4). *Kedua*, sosok TUHAN yang mengajak entah siapa untuk turun dan mengacaubalaukan bahasa para pembangun kota bermenara (11:6-7). Tidak ada pewicara yang lain.

Ketika mengacu kepada ujaran kedua pewicara tersebut, kisah Babel memang tampak sekadar menyuguhkan *atau* ketegangan antara kejumawaan manusia *vis-à-vis* hukuman TUHAN atasnya *atau* berahi homogenisasi (asimilasi) manusia *vis-à-vis* heterogenisasi (multikulturalisasi) yang diimposisikan TUHAN. Dan, bagi sang perawi (*narator*), TUHAN-lah yang memiliki kata terakhir: hukuman-Nya mengatasi kejumawaan manusia; multikulturalisme-Nya mengatasi monokulturalisme manusia.

Namun, itu bukan berarti seorang pembaca tidak bisa menjumpai “suara” yang lain dalam perikop Kejadian 11:1-9. Para penafsir Rabinis abad keempat, misalnya, telah menunjukkan kepekaan kepada “suara” yang lain itu.

Dalam *B^erēshīt Rabbāh*, para penafsir Rabinis tersebut berupaya menjelaskan mengapa TUHAN sekadar mengacaubalaukan bahasa dan memencarkan para pembangun kota bermenara, bukannya memusnahkan mereka *en masse* seperti halnya dalam kisah air bah. Bagi para penafsir itu, alasannya pastilah karena para pembangun kota bermenara di tanah Sinear memiliki sesuatu yang baik dalam diri mereka—tidak seperti manusia pada generasi Nuh yang “segala kecenderungan hatinya selalu membuahkan kejahatan semata-mata” (Kej. 6:5, ITB).

Apakah sesuatu yang baik itu? Dalam naskah Masoret kisah Babel, sesuatu yang baik itu memang tidak tampak. Namun, dengan menggunakan pembacaan Midrashik, para penafsir Rabinis itu mencoba mengganjur kembali (*retrieve*) sesuatu yang baik itu dengan bertumpu pada pemaknaan

frasa *ūd^evārîm akhūdîm* pada teks 11:1. Frasa tersebut memang berarti “dan satu logatnya” (ITB) atau “dan sedikit saja pembicaraannya”. Namun, mengingat naskah Masoret telah melibatkan vokalisasi dan aksentuasi (*Masorah*) dari naskah-naskah sebelumnya, para penafsir itu membuka diri pada kemungkinan bahwa frasa tersebut sejatinya berbunyi *ūd^evārîm akhūdîm*, yang berarti “dan hal-hal yang dimiliki bersama”. Oleh sebab itu, bagi para penafsir Rabbinis itu, teks 11:1 hendak menjabarkan bahwa pada mulanya para pembangun kota bermenara hidup dalam damai, bukan saja karena mereka berbahasa satu, tetapi juga karena hidup berbagi kepemilikan secara komunal: “(D)an hal-hal yang dimiliki bersama; apa yang menjadi milik yang satu, juga menjadi milik yang lain (*B^erēshît Rabbāh* 38.6.3)” (Sherman, 2013: 297).

Dibaca di bawah terang pandangan para penafsir Rabbinis itu, ajakan dalam teks 11:4, alih-alih melulu mengisyaratkan kejumawaan, justru memendarkan secercah keindahan: “Marilah kita dirikan bagi kita sebuah kota dengan sebuah menara yang puncaknya sampai ke langit, dan marilah kita cari nama, *supaya kita jangan terserak ke seluruh bumi, dan bisa tetap berbagi dalam kehidupan bersama.*” Pembangunan kota berpencakar-langit boleh jadi memang mengisyaratkan urbanisme. Namun, sejatinya, urbanisme itu bukanlah tujuan akhir, melainkan sekadar sebuah jalan, sebuah instrumen untuk mempertahankan kehidupan komunal yang damai di antara para pembangun kota berpencakar-langit di tanah Sinear itu.

Lebih lanjut, masih di bawah terang pandangan para penafsir Rabbinis tersebut, kiprah TUHAN yang mengacaubalaukan bahasa dan memencarkan para pembangun kota bermenara bisa, bahkan perlu, dipermasalahkan. Kita seolah bisa mendengar masing-masing mereka yang telah terpencar dan tak lagi bisa mengerti bahasa satu sama lain itu menggugat TUHAN: “Engkau memang bisa menceraikan komunitas kami. Engkau juga dapat membuat kami tidak lagi bisa mengerti bahasa masing-masing. Engkau pun mampu membuat kami terasing satu sama lain. Namun, TUHAN, berkuasakah Engkau memugar kehidupan bersama kami, di mana apa yang dimiliki yang satu juga menjadi milik yang lain?”

Dengan demikian, kisah Babel dapat dibaca ulang sebagai sebuah hikayat mengenai sosialisme purba (*primeval socialism*) yang kemudian tergerus oleh urbanisme purba (*primeval urbanism*) dan terjerumus ke dalam asimilasionisme purba (*primeval assimilationism*). Sosialisme purba yang, sayangnya, juga tidak pernah dipugar kembali oleh TUHAN

yang meredam urbanisme dan mengimposisikan multikulturalisme purba (*primeval multiculturalism*).

3. *Hermeneutik Perenggutan dan Penyungsangan*

Sebagaimana telah ditegaskan dalam dua gerak hermeneutik sebelumnya, logika atau wacana dominan kisah Babel adalah yang menyokong keterpisahan spasial dan ketidaktahuan linguistik antara satu bangsa dengan bangsa lainnya; logika atau wacana yang menyokong esensialisme kultural.

Adapun “saka guru” dari logika atau wacana dominan tersebut adalah, tentu saja, kiprah dan sabda TUHAN: “Baiklah kita turun dan mengacaulakukan di sana bahasa mereka, sehingga mereka tidak mengerti lagi bahasa masing-masing.’ Demikianlah mereka diserakkan TUHAN dari situ ke seluruh bumi” (Kej. 11:7-8, ITB). Lebih lanjut, seolah itu semua belum cukup, sang perawi pun kembali menandakan: “Itulah sebabnya sampai sekarang nama kota itu disebut Babel, karena di situlah dikacaulakukan bahasa seluruh bumi dan dari situlah mereka diserakkan TUHAN ke seluruh bumi” (Kej. 11:9, ITB).

Namun, justru tepat di jantung “saka guru” itulah, dalam kiprah dan sabda TUHAN, terdapat celah yang dapat dimanfaatkan untuk merenggut dan menyungsangkannya demi menggugat, menggoyahkan, bahkan meruntuhkan logika atau wacana dominan tersebut. Jantung itu adalah verba Ibrani *bālal*.

Dalam pelbagai terjemahan, verba *bālal* lazim dialihbahasakan menjadi “mengacaukan” atau “mengacaulakukan” (*to confuse; to confound*). Secara naratif, verba itu menjadi jantung karena baik ketidaktahuan linguistik maupun keterpisahan spasial diejawantahkan TUHAN melalui laku mengacaulakukan (*bālal*) bahasa para pembangun kota berpencakarlant. Sementara, secara retorik, kedekatan fonologis verba *bālal* dengan nama *Bāvel* menciptakan sebuah insinusi yang ironis, bahkan sarkastis, bagi Imperium Babilonia: nama *Bāvel*, yang, secara etimologis, diturunkan nomina Akkad *bab-ili* yang berarti “gerbang ilahi”, dipermainkan dan dipelintir menjadi nama yang mengisyaratkan kebingungan atau kekacauan (*bālal*) (Singih, 2011: 294; Brueggemann, 1992: 97).

Namun, Victor P. Hamilton menemukan fakta yang menggelitik terkait dengan verba *bālal* ini. Hamilton mendapati bahwa, ternyata, *bālal* merupakan verba yang kerap digunakan dalam dunia kuliner:

Kata kerja (Ibrani) untuk “mengacaulakukan” (*bālal*) tampaknya adalah sebuah istilah teknis dalam urusan masak-memasak. Kata kerja itu berarti merencanah atau mencampur beberapa bahan pangan untuk mempersiapkan hidangan tertentu (Im. 2:5; 7:10; 9:4; 14:10,21, dan di banyak tempat lain dalam Kitab Imamat serta Kitab Bilangan) (Hamilton, 1990: 353).

Kisah Babel memang tidak ada kait-mengaitnya dengan urusan masak-memasak. Namun, dengan mempertimbangkan temuan Hamilton tersebut, kiprah dan sabda TUHAN dalam kisah Babel dapat disungsangkan. Di bawah terang temuan Hamilton, TUHAN dalam kisah Babel tidak lagi menjadi Hyang Ilahi yang mengacaulakukan bahasa demi mengimposisikan keterpisahan spasial pun kultural. *TUHAN justru bisa direnggut dan disungsangkan menjadi Hyang Ilahi yang menginisiasi perencanahan atau pencampuran bahasa dan budaya; Hyang Ilahi yang menginisiasi hibridisasi linguistik dan kultural.*

Ruang bagi manuver perenggutan dan penyungsangan ini menjadi semakin lapang ketika kita mencermati bahwa frasa “tidak mengerti” dalam sabda TUHAN dialihbahasakan dari frasa Ibrani *lō yishm^u* yang secara harfiah berarti “tidak mendengar”. Dengan demikian, kemungkinan untuk bisa bercakap dan saling mengerti di antara komunitas bahasa dan budaya yang berbeda-beda masih tetap terbuka, selama masing-masing mau belajar mendengarkan (*shamā*) satu sama lain. Dalam hal ini, Walter Brueggemann mengajukan sebuah komentar yang menarik dan penting:

Meski, secara konvensional, ayat tujuh diterjemahkan menjadi “sehingga mereka tidak mengerti lagi”, kata dalam teks Ibrannya adalah *shema*. Dengan demikian, (frasa tersebut) bisa juga diterjemahkan menjadi “sehingga mereka tidak lagi mendengar satu sama lain”. Jika kata tersebut diterjemahkan menjadi “mengerti”, (teks ayat tujuh) itu sekadar memantulkan sebuah permasalahan verbal semantis belaka. Namun, jika diterjemahkan menjadi “mendengar”, teks tersebut memunculkan permasalahan teologis. Kita pun dapat merefleksikan apa yang memungkinkan orang untuk saling mendengar satu sama lain dan apa pula yang membuat laku mendengar menjadi sulit bahkan mustahil (Brueggemann, 1992: 103).

Ketika tengah menggumuli rasisme dan etnosentrisme yang menjelajahi sejarah penafsiran Alkitab, Kwok memperkenalkan neologisme “hermeneutik multi-iman” (*multi-faith hermeneutics*):

Alkitab juga harus dibaca dari sudut pandang tradisi iman yang lain. Hermeneutik multi-iman (berupaya) mencandra diri kita sendiri sebagaimana

orang-orang lain mencandra kita, (dan) dengan demikian, kita (justru) dapat mencandra diri sendiri dengan lebih jernih (Kwok, 1995: 92).

Senada dengan Kwok, meski memilih untuk menggunakan terma “hermeneutik antar-iman” (*inter-faith hermeneutics*), Sugirtharajah juga menandakan:

[T]ugas seorang penafsir Alkitab bukanlah sekadar menemukan (dalam teks-teks Alkitab) bagaimana cara untuk hidup sebagai anggota dari suatu masyarakat multi-iman, tetapi juga bagaimana menginterpretasikan teks-teks Alkitab dengan mempertimbangkan kehadiran serta intuisi-intuisi spiritual dari orang-orang dengan iman yang lain (Sugirtharajah, 1990: 9).

Mencamkan imbauan Kwok dan penandasan Sugirtharajah tersebut, teks Kejadian 11:1-9 yang berbicara mengenai perbedaan linguistik dan kultural ini dapat—bahkan, perlu!—didialogkan dengan teks tradisi iman lain yang berbicara mengenai hal yang senada. Dalam hal ini, teks Surat Al Hujurat dalam Al-Quran layak dicamkan:

Inna khalaqnakum min dzakariw wauntsa waja’alnakum syu’ubaw waqabaila lita’arafu (Q.S. Al Hujurat 49:13).

(Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari golongan dari seorang lelaki dan seorang perempuan, dan menjadikanmu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal.)

Dalam dialog dengan teks Al-Quran tersebut, *ketidak-bisa-mendengaran* di antara bahasa, budaya, suku, dan bangsa yang berbeda-beda tidak seharusnya dipahami sebagai sebuah finalitas, sebagai *ketidak-mungkin-mendengaran*, melainkan sebagai sebuah imperatif untuk belajar saling mendengarkan dan, oleh sebab itu, saling mengenal satu sama lain.

Dengan demikian, sosok TUHAN dalam kisah Babel yang telah direnggut dan disungsangkan bukan lagi sosok Hyang Ilahi yang mengimposisikan esensialisme linguistik dan esensialisme kultural, melainkan yang mengundang komunitas-komunitas bahasa dan budaya yang berbeda-beda itu untuk saling berjumpa, saling mendengar, dan saling mengenal satu sama lain. *TUHAN dalam kisah Babel yang telah direnggut dan disungsangkan bukan lagi sosok Hyang Ilahi yang mengimposisikan multikulturalisme, melainkan yang mengundang masing-masing mereka yang terserak ke seluruh muka bumi untuk menjalani laku inter-kulturalisasi.*

4. *Hermeneutik Aktualisasi Kreatif*

Dengan mempertimbangkan sekalian diskusi dalam setiap gerak hermeneutik sebelumnya, perikop Kejadian 11:1-9 bukan saja bisa, melainkan perlu ditulis ulang. Berikut adalah sebuah upaya penulisan ulang kisah Babel tersebut:

Semula umat manusia hidup dalam damai karena mereka berbahasa satu, saling mengasihi serta berbagi satu sama lain; apa yang menjadi milik yang satu, juga menjadi milik yang lain.

Pada suatu ketika, manusia-manusia itu memutuskan untuk mengembara ke Timur. Dan tibalah mereka di dataran Sinear. Mereka pun memutuskan untuk menetap di sana.

Di sana, mereka berkata satu sama lain, “Marilah kita membuat batu bata dan membakarnya sampai keras.” Demikianlah, mereka kemudian sepakat untuk menggunakan batu bata sebagai batu rumah dan ter sebagai bahan perekatnya. Selanjutnya, mereka kembali berkata satu sama lain, “Marilah kita membangun sebuah kota dengan menara yang tinggi. Marilah kita juga mencari nama untuk paguyuban kita ini. Sehingga, kita tidak tercerai berai, melainkan bisa tetap hidup dalam damai dan berbagi satu sama lain.”

Ketika mereka tengah membangun, TUHAN turun. Ia memerhatikan dengan seksama baik pembangunan kota bermenara itu maupun kehidupan mereka.

Setelah mencermati kesemuanya itu, TUHAN menghimpun sidang surgawi. Ia pun berkata kepada sekalian hadirin sidang itu, “Lihatlah para manusia itu. Kesederhanaan hidup mereka mulai tergerus oleh kemegahan kehidupan kota. Paguyuban mereka pun mulai terjerumus dalam penyeragaman yang tidak memberi ruang pada perbedaan. Kita harus menghentikan mereka sebelum semuanya terlambat.”

“Lalu, apakah yang harus kita lakukan, TUHAN? Memusnahkan mereka?”, tanya salah satu hadirin.

“Tidak!”, jawab TUHAN. “Mereka pada dasarnya baik. Mereka pada mulanya bisa hidup damai dan berbagi satu sama lain. Kita harus menghargai itu,” imbuh-Nya.

“Lantas, apa yang hendak TUHAN lakukan?”

“Marilah kita turun, merencah bahasa dan budaya mereka,” tukas-Nya.

“Namun, bukankah itu akan membuat mereka tidak bisa mengerti satu sama lain, TUHAN?”

“Pada awalnya mungkin demikian, tetapi ketika mereka telah belajar untuk mau berjumpa, mau mendengar satu sama lain, maka perbedaan

bahasa dan budaya itu justru akan memperkaya kehidupan mereka,” tandas-Nya mantap.

TUHAN pun kembali turun. Ia merencnah bahasa dan budaya para pembangun kota bermenara itu.

Namun, sayang, yang terjadi kemudian tidaklah sejalan dengan apa yang Ia rencanakan. Para pembangun tersebut bukan hanya tidak bisa mengerti lagi bahasa dan budaya masing-masing. Mereka saling takut satu sama lain. Mereka tidak mau mendengar satu sama lain.

Di tengah ketakutan itu, mereka pun berpecah. Mereka memilih untuk hidup terpisah satu sama lain. Masing-masing di tanahnya sendiri, dengan bahasa dan budayanya sendiri. Tidak ada perjumpaan. Tidak ada percakapan. Yang ada hanyalah keterasingan dalam ketakutan. Ketakutan pada yang lain. Ketakutan pada yang asing.

“TUHAN, Engkau memaksudkan tanah ini sebagai gerbang-Mu, yang melaluinya Engkau memperkenalkan perbedaan di antara mereka; yang melaluinya Engkau hendak mengundang mereka yang berbeda itu untuk saling berjumpa dan bercakap. Namun, lihatlah, mereka justru menjadikannya sebuah penanda kekacauan dan kebingungan,” bisik salah seorang anggota sidang surgawi.

“Biarlah. Mereka hanya membutuhkan waktu. Berilah mereka kesempatan. Aku yakin, kelak mereka akan menyadari arti penting perbedaan. Mereka pun akan belajar untuk mengatasi ketakutan mereka, dan mulai berjumpa dan bercakap satu sama lain,” tukas TUHAN lirih.

Kota itu kini disebut Babel. Dan, sampai sekarang, orang menyangka bahwa nama itu mengisyaratkan pengacaubalauan dan penyerakan yang dilakukan oleh TUHAN. Namun, kelak, akan tiba masanya, di mana orang menyadari bahwa nama itu sejatinya berarti “Gerbang Hyang Ilahi”, karena di sanalah TUHAN memperkenalkan perbedaan di tengah penyeragaman; di sana juga TUHAN mengundang mereka yang berbeda-beda untuk berjumpa, bercakap, saling mengenal, saling belajar, dan saling memperkaya satu sama lain.

A Luta Continua: Sebuah Konklusi yang Inkonklusif

Sebagaimana telah dipaparkan pada pembukaan tulisan ini, saya mengajukan pembacaan katakrestis sebagai sebuah pendekatan alternatif pembacaan biblis poskolonial yang bisa menggugat dan (sedapat mungkin) melampaui baik esensialisme metodologis maupun esensialisme kultural dalam jagad tafsir Alkitab. Secara lebih spesifik, saya berharap

laku katakresis dapat menjadi sebuah alternatif cara menangani (*an alternative way of engaging*) anasir-anasir imperialisme/kolonialisme yang, secara inheren, terdedahkan dalam teks-teks Alkitab, yakni dengan men-deimperialisasi/dekolonisasi-nya melalui laku perenggutan dan penyungsangan. Bukan dengan begitu saja menafikannya seperti dalam hermeneutik pembebasan. Bukan pula dengan sekadar mengungkap dan mengkritiknya habis-habisan seperti dalam jamak modus pembacaan biblis poskolonial yang ada.⁶

Namun, senarai pertanyaan pun muncul. Dapatkah sebuah pendekatan pembacaan yang tidak hanya mengungkap karakteristik memerintah/mengkoloni dalam teks-teks Alkitab, tetapi juga secara sangat terbuka me(ng/nyalah)gunakannya dalam pergulatan pembebasan dan dekolonisasi, dapat diterima oleh para pembaca berdarah-daging yang masih begitu menjunjung kesucian teks-teks tersebut?

Dapatkah sebuah pendekatan pembacaan yang tak segan-segan mengkritisi serta menulis ulang citra dan kiprah Hyang Ilahi dalam teks-teks Alkitab disambut oleh para pembaca berdarah-daging yang masih menghayati bahwa teks-teks tersebut, secara harfiah, adalah sabda-Nya?

Dapatkah sebuah pendekatan pembacaan yang bukan hanya membuka ruang bagi, bahkan menekankan arti penting dari hermeneutik multiiman atau antariman dilakukan oleh para pembaca berdarah-daging yang hidup di tengah konteks yang dikoyakkan oleh prasangka, kecurigaan, bahkan konflik antar pemeluk agama-agama yang berbeda seperti di Indonesia?

Tidakkah pembacaan katakrestis hanya akan berhenti sebagai sebentar permainan akademis (*academical gimmick*) belaka, yang, meski mengasyikkan, tidak dapat sungguh-sungguh berperan dalam membebaskan dan mendekolonisasi para pembaca berdarah-daging teks-teks Alkitab beserta komunitas dan masyarakat mereka?

Saya belum bisa menjawab pertanyaan-pertanyaan itu. Diperlukan upaya-upaya lebih lanjut untuk menguji dan membumikan pembacaan katakresis; untuk menjadikannya bukan hanya bisa diterima, tetapi juga dapat dilakukan oleh para pembaca berdarah-daging teks-teks Alkitab. Oleh sebab itu, meski tulisan ini harus dipungkasi, pergulatan masih jauh dari purna. Perjuangan masih terus berlanjut. *A luta continua.*⁷

DAFTAR PUSTAKA

- Agar, Michael. 2006. "Culture: Can You Take It Anywhere?". *International Journal of Qualitative Methods*. Vol. 5, No. 2.
- Ashcroft, Bill, et al. 2007. *Post-colonial Studies: The Key Concepts (Second Edition)*. London: Routledge.
- Baden, Joel S. 2009. "The Tower of Babel: A Case Study in the Competing Methods of Historical and Modern Literary Criticism". *Journal of Biblical Literature*. Vol. 128, No. 2.
- Beardslee, William A. 1997. "Poststructuralist Criticism". Dalam Steven L. McKenzie dan R. Haynes (ed.). *To Each Its Own Meaning: Biblical Criticism and Their Application*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Brett, Mark G. 2000. *Genesis: Procreations and the Politics of Identity*. London: Routledge.
- Brosius, Maria. 2011. "Keeping Up With the Persians: Between Cultural Identity and Persianization in the Achaemenid Period". Dalam Erich S. Gruen (ed.). *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*. Los Angeles: Getty Research Institute.
- Brueggemann, Walter. 1992. *Genesis*. Atlanta: John Knox Press.
- Cline, Eric H. dan Graham, Mark W. 2011. *Ancient Empires: From Mesopotamia to the Rise of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, Jacques. 1974. "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy". *New Literary History*. Vol. 6, No. 1.
- Dube, Musa W. 2000. *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St. Louis: Chalice Press.
- Felski, Rita. 1997. "The Doxa of Difference". *Signs*. Vol. 23, No. 1.
- Fiorenza, Elisabeth S. 1995. *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press.
- _____. 2013. "Critical Feminist The*logy of Liberation: A Decolonizing The*logy". Dalam Francis S. Fiorenza (ed.). *Theology: Contemporary Challenges and Future Directions*. Louisville: Westminster John Knox Press.

- Hamilton, Victor P. 1990. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*. Michigan: William B. Eerdsman Publishing Company.
- Hawthorne, Sian M. dan Van Klinken, Adriaan S. 2013. "Catachresis: Religion, Gender, and Postcoloniality." *Religion & Gender*. Vol. 3, No. 2.
- Hiebert, Theodore. 2007a. "Babel: Babble or Blueprint? Calvin, Cultural Diversity, and the Interpretation of Genesis 11:1-9." Dalam Wallace M. Alston Jr. dan Michael Welker (ed.). *Reformed Theology: Identity and Ecumenicity II: Biblical Interpretation in Reformed Tradition*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- _____. 2007b. "The Tower of Babel and the Origin of World's Cultures". *Journal of Biblical Literature*. Vol. 126, No. 1.
- Kwok, Pui-lan. 1995. *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*. New York: Orbis.
- Laclau, Ernesto. 2005a. *On Populist Reason*. London: Verso.
- _____. 2005b. "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony". Dalam Chantal Mouffe (ed.). *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge.
- _____. dan Butler, Judith. 2004. "The Uses of Equality". Dalam Simon Critchley dan Oliver Marchart (ed.). *Laclau: A Critical Reader*. London: Routledge.
- Lang, B. 1998. "The 'Writings': A Hellenistic Literary Canon in the Hebrew Bible". Dalam Arie van der Kooij dan K. Van der Toorn (ed.). *Canonization and Decanonization*. Leiden: Brill.
- Moore-Gilbert, Bart. 1997. *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. London: Verso.
- Myers, Ched. 2012. "Cultural Diversity and Deep Social Ecology: Genesis 11 and Acts 2". Dalam Ched Myers dan Matthew Colwell (ed.). *Our God is Undocumented: Biblical Faith and Immigrant Justice*. New York: Orbis.
- Nida, E. 1998. "Language, Culture and Translation". *Foreign Languages Journal*. Vol. 115, No. 3.
- Parker, Patricia. 1990. "Metaphor and Catachresis". Dalam John Bender dan David E. Wellbery (ed.). *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Said, Edward. 1994. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage.

- _____. 2002. "In Conversation with Neeladri Bhattacharya, Suvir Kaul and Ania Loomba". Dalam David. T. Goldberg dan A. Quayson (ed.). *Relocating Postcolonialism*. Oxford: Blackwell.
- Sherman, Phillip M. 2013. *Babel's Tower Translated: Genesis 11 and Ancient Jewish Interpretation*. Leiden: Brill.
- Singgih, Emanuel G. 2011. *Dari Eden ke Babel: Sebuah Tafsir Kejadian 1-11*. Yogyakarta: Kanisius.
- Smith, James K. A. 2005. *Jacques Derrida: Live Theory*. New York: Continuum.
- Spivak, Gayatri C. 1981. "'Draupadi' by Mahasveta Devi". *Critical Inquiry*. Vol. 8, No. 2.
- _____. 1987. *In Other Worlds: Essay in Cultural Politics*. London: Routledge.
- _____. 1990. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Sarah Harasym (ed.). London: Routledge.
- _____. 1992. "Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value". Dalam Peter Collier dan Helga Geyer-Ryan (ed.). *Literary Theory Today*. London: Polity Press.
- Sugirtharajah, R.S. 1990. "Inter-faith Hermeneutics: An Example and Some Implications". *Mission Studies*. Vol. VII-I, No. 13.
- _____. 2002. *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2005. "Postcolonial Biblical Interpretation". Dalam David F. Ford dan Rachel Muers (ed.). *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*. Malden: Blackwell.
- Van der Borght, E. 2011. "Unity that Sanctifies Diversity: Cottesloe Revisited". *Acta Theologica*. Vol. 3, No. 2.
- Van Wolde, Ellen. 2003. "Apartheid in Genesis and/or Its Reader". Dalam Nico Schreurs dan Thomas Parlow (ed.). *Juxtaposing Contexts: Doing Contextual Theology in South Africa and in the Netherlands*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.

Catatan Akhir

¹ Sugirtharajah menekankan bahwa "hibriditas bukanlah mengenai peleburan perbedaan-perbedaan yang ada, melainkan mengenai menegosiasikan kembali struktur kekuasaan yang dibangun di atas perbedaan-perbedaan itu" (Sugirtharajah, 2002: 191).

Bagi saya, penekanan Sugirtharajah tersebut menangkap dengan baik upaya Bhabha untuk membedakan *keberagaman* (kultural) dari *perbedaan* (kultural). Bhabha menyatakan:

Keberagaman kultural adalah sebuah objek epistemologis—di mana budaya diperlakukan sebagai objek pengetahuan empiris—sedangkan perbedaan kultural adalah proses penuturan budaya menjadi sesuatu yang “dapat diketahui”, otoritatif, dan memadai bagi sistem identifikasi kultural. Sementara keberagaman budaya adalah suatu kategori perbandingan etika, estetika maupun etnologi, perbedaan budaya adalah sebuah proses penandaan budaya yang melaluinya pernyataan-pernyataan budaya atau pernyataan-pernyataan mengenai budaya mendefinisasi, mendiskriminasi dan mengotorisasi produksi medan-medan kekuasaan, perujukan, penerapan dan kapasitas. Keberagaman budaya adalah pengakuan atas isi dan adat-istiadat kultural yang terberi... (sedangkan) perbedaan kultural... mengakui bahwa... interaksi kultural muncul hanya dalam batas-batas penandaan budaya, di mana jamak makna dan nilai di(salah) baca atau tanda-tanda di(salah)gunakan (Bhabha, 1994: 34).

Oleh sebab itu, Bhabha menegaskan bahwa ketika seseorang berbicara mengenai *keberagaman*, sejatinya, ia tengah berbicara mengenai objek-objek yang terberi, diskret dan, bahkan, monadis. Sementara, ketika seseorang berbicara mengenai *perbedaan*, secara mendasar, ia tengah berbicara mengenai sebuah proses berkelanjutan yang terus-menerus mende(re)konstruksi objek-objek tersebut.

² Secara harfiah, terma *subaltern* memang bisa dialihbahasakan menjadi “bawahan”. Namun, saya memilih untuk tidak mengalihbahaskannya demi mempertahankan kedalaman dan keluasan cakupan makna konsep tersebut dalam pemikiran Spivak.

Spivak menimba sekaligus mengkatakresis konsep subaltern ini dari pemikiran Antonio Gramsci. Gramsci yang menulis di bawah sensor ketat rezim fasis Benito Mussolini, terpaksa menulis dalam bahasa yang terselubung; dalam terma-terma yang hanya bisa dipahami oleh pembaca terimplikasi dari karya-karyanya ketika itu. Misalnya, untuk merujuk kepada Marxisme, Gramsci menggunakan terma “monisme”. Sementara, Gramsci menggunakan terma subaltern untuk merujuk kepada para proletarian.

Namun, Spivak me(ng/nyalah)gunakan terma subaltern melampaui analisis kelas Gramscian. Bagi Spivak para subaltern adalah sekalian mereka yang tersisihkan, tertindas, bahkan terjajah secara multiaksial, baik secara ekonomis, sosiologis, politis, maupun kultural. Dalam pemikiran Spivak subalternitas bisa terjadi mengikuti aksis gender (perempuan adalah subaltern dalam masyarakat patriarkal), orientasi seksual (homoseksual adalah subaltern di bawah heteronormativitas), budaya (non-Barat adalah subaltern dalam orientalisme), dan lain sebagainya. Bagi Spivak, terma “subaltern” menjadi begitu berdaya guna karena ia fleksibel; ia bisa mengakomodasi pelbagai rupa identitas dan pergulatan sosial tanpa harus terperosok dalam reduksi analisis kelas yang ketat:

Saya menyukai kata “subaltern” untuk sebuah alasan. Kata tersebut sungguh situasional. “Subaltern” berawal dari sebutan bagi bawahan dalam hierarki militer. Kata tersebut kemudian digunakan Gramsci ketika ia tengah berada di bawah pengawasan ketat (*censorship*): ia menyebut Marxisme sebagai “monisme”, dan terpaksa menyebut para proletarian sebagai “subaltern”. Di bawah tekanan dan paksaan, kata tersebut telah bertransformasi menjadi sebuah terma deskriptif bagi pelbagai hal yang tidak dapat dirangkul dalam suatu kategori kelas yang ketat. Saya menyukainya justru karena kata tersebut tidak memiliki kekakuan teoretis (Spivak, 1990: 141).

³ Di titik ini, sebuah pertanyaan boleh jadi menyeruak: jika pembacaan katakrestis adalah pembacaan dekonstruktif, lantas apakah yang membedakannya dari apa yang telah galib dilakukan dalam kritik dekonstruktif (*deconstructive criticism*)?

Salah satu adagium Derrida yang paling kerap disitir adalah *il n'y a pas de hors-texte*. Namun, mereka yang menyitirnya acapkali, secara tidak tepat, menerjemahkannya menjadi “tidak ada apa pun di luar teks” (*there is nothing outside the text*). Penerjemahan yang tidak tepat ini, pada gilirannya, memunculkan pemahaman yang tidak tepat juga. Para pelaku kritik dekonstruktif kemudian terlalu memusatkan perhatiannya pada *suatu* teks. Hal inilah yang, menurut saya, teraba dalam penegasan William A. Beardslee, dalam artikelnya mengenai kritik dekonstruktif:

Kritik dekonstruktif menekankan bahwa jika kita ingin membaca suatu teks secara kaya, kita perlu mawas terhadap beberapa aspek bahasa: ketidakutuhannya, yakni keadaan di mana para pendengar atau pembaca harus mengisi (celah-celah) dalam suntingan yang disugestikan oleh suatu wicara maupun anggitan; keterpagaran di dalam dirinya sendiri, yakni keadaan di mana keterkaitan langsung kata-kata bukanlah dengan “realitas”, melainkan dengan kata-kata lain dalam suatu pola yang memberikan makna kepadanya; sifat bahasa yang tak tetap dan mengalir. Yakni keadaan di mana makna secara terus-menerus meluas dan beringsut ketika seorang pembaca bergerak melalui suatu teks (Beardslee, 1997: 253).

Pemahaman semacam ini membuat kritik dekonstruktif cenderung menjarakkan diri dari realitas material di luar teks, dan menyibukkan diri dengan urusan mempermainkan dan menggoyahkan makna suatu teks pada-dirinya-sendiri.

Namun, sejatinya, adagium tersebut lebih tepat jika dialihbahasakan menjadi “tidak ada sesuatu di teks-luar” (*there is nothing in the outside-text*). Dalam khasanah kata Prancis, “teks-luar” (*hors-texte*) merujuk kepada bagian kosong yang terdapat pada awal atau akhir suatu tulisan. Dengan demikian, Derrida bukannya hendak menekankan keterpagaran (*enclosure*) suatu teks dalam dirinya sendiri. Derrida tidak pula hendak menafikan keterkaitan antara suatu teks dengan realitas material. Melalui adagiumnya itu, sejatinya, Derrida justru hendak menekankan bahwa realitas material itu pun adalah “teks” juga, karena tidak pernah hadir secara utuh, melainkan senantiasa termediasi oleh semesta penandaan. Atau, dengan kata lain, bagi Derrida, realitas material itu pun senantiasa tertekstualisasi (*textualized*) (Smith, 2005: 44-45).

Dengan demikian, bagi saya, proyek dekonstruksi Derrida tidak pernah ditujukan untuk menjarakkan diri dari realitas material di luar teks. Proyek tersebut justru ingin menekankan dan menggarisbawahi intertekstualitas antara teks dengan “teks” realitas materialnya.

Dalam hal ini, pembacaan katakrestis sebagai sebuah pembacaan dekonstruktif memang menekankan relasi resiprokal antara suatu teks imperialis/kolonialis dengan “teks” poskolonialitas, dan, dengan demikian, menjadi berbeda dengan kritik dekonstruktif yang diperikan Beardslee. Meski masih sangat memerhatikan multivalensi pemaknaan teks, pembacaan katakrestis tidak pernah mengandaikan keterpagaran suatu teks, melainkan senantiasa mengandaikan kelindan suatu teks dengan “teks” imperialisme/kolonialisme yang menyekitarinya.

⁴ Dalam tulisan-tulisan awalnya, objek kritik feminis Fiorenza adalah patriarki. Namun, di kemudian hari, rupanya ia menyadari bahwa bukan hanya laki-laki saja yang bisa berkuasa secara dominatif. Perempuan pun bisa. Oleh sebab itu, belakangan, objek kritik feminisnya adalah “kuriarki” (*kyriarchy*).

Diturunkan dari akar-akar kata Gerika *kyrios* yang berarti “tuan” dan *arkhein* yang berarti “menguasai” atau “memerintah”, secara harfiah kuriarki berarti “kekuasaan atau pemerintahan sang tuan”. Fiorenza mengajukan dan menggunakan neologisme ini untuk

merujuk kepada sistem piramidal yang rumit dari subordinasi, eksploitasi, dan dominasi (Fiorenza, 2013: 26).

⁵ Politik (proto)multikulturalisme Persia tidak dapat dipisahkan dari agenda dan kepentingan imperialismenya. Bahkan, dapat dikatakan, politik (proto)multikulturalisme adalah salah satu kunci penting keberhasilan Imperium Persia untuk memancangkan dan melanggengkan dominasi, subordinasi, dan eksploitasinya atas wilayah-wilayah jajahannya yang begitu luas.

Maria Brosius menegaskan bahwa politik (proto)multikulturalisme Persia memiliki setidaknya *dua* fungsi strategis. *Pertama*, dengan mengakui, menghormati, bahkan membestarikan identitas kultural masing-masing bangsa atau etnis taklukannya, Imperium Persia dapat menarik dan melanggengkan demarkasi kultural antara kelas-etnis (*ethno-class*) dominan persia dengan subjek-subjek taklukannya. *Kedua*, dan yang terutama, dengan pengakuan dan penghormatan itu, Imperium Persia dapat meminimalkan resistensi subjek-subjek taklukannya terhadap dominasi, subordinasi, dan eksploitasi imperial (Brosius, 2011: 138).

⁶ Dalam hal ini, penting untuk ditegaskan bahwa, meski para eksponen pembacaan biblis poskolonial amat menekankan pentingnya agenda pembebasan, mereka membedakan pembacaan poskolonial dari pembacaan pembebasan (*hermeneutics of liberation*).

Di satu sisi, para eksponen pembacaan biblis poskolonial memang sangat mengapresiasi—bahkan, menurut saya, mengapropriasi—sedikitnya *tiga* aspek pembacaan pembebasan: (1) arti penting narasi besar pembebasan dan harmoni komunal, (2) penghormatan terhadap apirasi *Liyan* subaltern, serta (3) keberanian untuk menolak pretensi imparsialitas, objektivitas, dan netralitas—demi menunjukkan keberpihakan, bahkan pendirian politis, dalam rangka menawarkan orientasi etis dan visi moral.

Namun, di sisi lain, para eksponen pembacaan biblis poskolonial juga mengkritik setidaknya *empat* aspek pembacaan pembebasan. *Pertama*, penerimaan secara terberi pembacaan pembebasan terhadap kewibawaan Alkitab sebagai himpunan teks yang sepenuhnya liberatif. Pembacaan pembebasan masih berhenti pada upaya-upaya untuk menunjukkan betapa bias androsentrisme, ideologis, serta imperialisme/kolonialisme sangat memengaruhi penafsiran-penafsiran (Barat) atas teks-teks Alkitab. Sementara, pembacaan poskolonial telah melangkah lebih jauh, yakni dengan membuka diri kepada kemungkinan bahwa kesemua bias tersebut juga secara inheren tertentun dalam fabrik teks-teks Alkitab sendiri.

Kedua, dan masih terkait dengan yang pertama, pembacaan pembebasan terlalu memberikan privilese pada motif-motif tertentu dalam teks-teks Alkitab—khususnya, tentu saja, motif pembebasan. Bagi para eksponen pembacaan poskolonial, hal ini membuat para pengusung pembacaan pembebasan, misalnya, hanya menyibukkan diri dengan motif pembebasan dalam narasi kitab Keluaran, dan sama sekali abai ketika narasi tersebut juga menjustifikasi penaklukan, perebutan tanah, bahkan genosida.

Ketiga, pembacaan pembebasan juga dipandang acapkali menggunakan kategori yang terlalu sempit dalam merepresentasikan kaum papa (*the poor*), yakni kategori ekonomi semata. Sementara, ditinjau dari perspektif kajian poskolonial, mereka yang papa bukan hanya yang digilas oleh sistem ekonomi yang tidak adil, melainkan juga yang dilindas oleh bangunan budaya dan politik imperial/kolonial.

Keempat, pembacaan pembebasan juga dinilai terlampau Kristen-sentris. Bagi para eksponen pembacaan biblis poskolonial, di tengah konteks poskolonial yang, antara lain, dicirikan oleh multireligiositas—bahkan hibriditas religiositas—teks-teks suci Kristen

niscaya perlu didialogkan dengan teks-teks suci iman yang lain (lihat Sugirtharajah, 2005: 546-548).

⁷ *A luta continua* adalah ungkapan dalam bahasa Portugis, yang berarti “perjuangan/pertarungan masih terus berlanjut”. Saya meminjam ungkapan ini dari Dube. Sekadar catatan, Dube pun menggunakannya sebagai pemungkas tulisan mengenai pendekatan penafsiran feminis poskolonial yang ia ajukan (Dube, 2000: 197).