

BANGSA DALAM TEGANGAN ANTARA MODAL DAN KOMUNITAS

Kinerja Masyarakat Sipil Pascakolonial India Menurut Partha Chatterjee

FX Haryanto Cahyadi

24

Abstract: Kiranya tidak ada ledakan istilah paling mempesona dalam skala global pada ranah konsepsi maupun praktek sosial-kemasyarakatan dalam dekade 80-an hingga 90-an abad XX, dan mungkin saja hingga dewasa ini, selain istilah masyarakat sipil (*civil society*). Pada dekade itu, istilah masyarakat sipil hampir-hampir memperoleh puja-puji setinggi langit dan dipercaya sebagai *mantra* baru yang menyihir siapa saja yang mau memperjuangkan sistem sosial ideal yang terbebas dari sistem politik otoriter. Dalam konteks tertentu masyarakat sipil boleh jadi meraih sukses untuk mengakhiri ‘otorianisme negara’. Namun kinerja masyarakat sipil dalam menghadapi ‘otoritarianisme pasar’ tampaknya masih perlu diuji. Tulisan ini bermaksud memperkenalkan kajian Partha Chatterjee perihal kinerja masyarakat sipil pascakolonial India. Dalam konteks pascakolonial India, Chatterjee berargumentasi betapa masyarakat sipil justru berperan sebagai imperialisme baru dan menggenapi imperialisme lama yang telah bekerja laten tetapi begitu efektif dalam membentuk kesadaran sosial masyarakat. Daya tarik kajian Chatterjee tidak terletak pada solusi akhir tetapi pada kualitas analisisnya yang jernih dan kritis. Kompleksitas, ambiguitas, dan tumpang-tindih masalah ia pemaparan dengan lugas untuk membuktikan betapa masyarakat sipil dalam kinerjanya merepresentasikan proyek modernitas Barat dalam konteks kepentingan kaum pemodal global. Dalam situasi ini, tugas historis yang tak terelakkan bagi intelektual sejati tidak lain adalah melancarkan perlawanan kritis untuk menyelamatkan eksistensi komunitas agar mereka tidak dilindas kepentingan kaum pemodal global, yang umumnya bekerja efektif melalui *modus* strukturasi pasar dan komprador lokalnya.

Keywords: cinta • kontrak •.. modernitas •.. keluarga • *subaltern* •



D

alam catatan pengantaranya untuk teks Partha Chatterjee, Hall & Trentmann memaparkan kinerja masyarakat sipil (*civil society*) sebagai sebetulnya “universalisasi, meski sesungguhnya parokial, perihai pengaruh dominan paham modernitas dalam kinerja kaum kapitalis Eropa Barat dan kontrasnya dengan sebuah kisah perihai komunitas” (Hall & Trentmann, 2005: 284). Paparan Hall & Trentmann di atas kiranya persis menegaskan sikap kritis Chatterjee perihai masyarakat sipil India dalam kaitan dengan masalah-masalah yang dewasa ini begitu gencar diwacanakan dalam bermacam kajian dalam ranah pascakolonial (*postcolonial studies*).

Yang dimaksud dengan berbagai macam studi pascakolonial, mengikuti Sardar & van Loon, sedikitnya mencakup tiga masalah mendasar. *Pertama*, fakta-fakta tentang sejarah kolonialisme Eropa yang tetap berlanjut dengan cara-cara tertentu dan membentuk hubungan antara Barat dan non-Barat, setelah bangsa-bangsa yang pernah berada dalam pengalaman terkoloni oleh bangsa-bangsa Eropa Barat ini meraih kemerdekaan (*independence*) tetapi masih belum mampu menegaskan kebebasannya (*freedom*). *Kedua*, perlawanan dan rekonstruksi kritis yang berjalan terus-menerus dari pihak pelaku budaya dari bangsa-bangsa non-Barat dalam menghadapi pengaruh budaya Barat yang selalu berusaha memproduksi apologetik mereka atas klaim kolonialnya. *Ketiga*, segi-segi penindasan, perlawanan, ras, gender, representasi, perbedaan, penyingkiran, migrasi, dalam kaitan dominasi wacana Barat seperti sejarah, filsafat, sains, atau bahasa, yang seringkali dengan canggih dipakai (atau dicangkok) sebagai kekuatan wacana tunggal dan seringkali juga dipandang mampu menjustifikasi harapan dan cita-cita bangsa-bangsa non-Barat (Sardar & van Loon, 2005: 115; Lazarus, 2004: 1-16).

Sementara itu, mengadaptasi pandangan Benedict Anderson perihai “komunitas terbayang”, pada *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* Chatterjee antara lain memaparkan berbagai dilema mengenai pengaruh intelektual Barat dalam membentuk model pembacaan sejarah “bangsa” India untuk menegaskan “truisme”, bahwa

“subjek yang berpusat pada konsep rasio modernitas pasca-Pencerahan Budi (*Enlightenment*) selalu menegaskan watak universalitasnya yang singular menurut macam-macam proposisi epistemik; watak subjek itu memang kemudian melahirkan pandangan betapa semua jenis pengetahuan lokal, majemuk, dan sering tidak bisa diperbandingkan begitu saja, pada dasarnya merupakan jenis pengetahuan yang belum memadai, terserak, serta subordinat” (Chatterjee, 1993: xv).

Dengan itu, Chatterjee menambahkan:

“betapa kami yang berada dalam dunia pascakolonial hampir-hampir selamanya hanya menjadi sasaran konsumen bagi modernitas. Bangsa Eropa dan Amerika, yang selalu menganggap diri sebagai subjek sejarah yang paling benar, selalu berpikir atas nama diri kami bahkan bukan hanya terbatas pada tulisan mengenai Pencerahan-Budi dan eksploitasi kolonial tetapi juga segi-segi perlawanan antikolonial dan kesengsaraan bangsa kami pada masa pascakolonial. Bahkan kayalan-kayalan kami pun selamanya tetap terkolonisasi” (*Ibid.*, h. 5).

[...]

“Di sinilah letak akar-akar kesengsaraan kami sebagai bangsa pascakolonial: kesengsaraan ini tidak muncul karena kami tidak mampu berpikir untuk menghasilkan bentuk-bentuk kebaruan komunitas modern, melainkan lebih pada kepatuhan kami atas bentuk-bentuk usang konsepsi negara modern. Dengan ini, apabila bangsa dipahami sebagai komunitas terbayang dan apabila bangsa harus pula menerima bentuk negara, pikiran kami pun juga telah didesak-paksa untuk menerima agar kami mampu untuk berwacana perihal komunitas dan negara pada saat yang sama. Saya tidak berpikir bahwa kami bisa menampilkan pikiran kami untuk melakukan keinginan tersebut” (*Ibid.*, h. 11).

Bertolak dari rupa-rupa dilema di atas, Chatterjee lalu mengajukan hipotesisnya, bahwa masyarakat sipil dalam kasus India kiranya merepresentasikan masalah bangsa dalam tegangan antara modal dan komunitas, dan tegangan itu sesungguhnya berakar pada dilema mendasar yang sendirinya menyertai perkembangan modernitas (*Ibid.*, h. 237). Kalau hipotesis itu kita parafrasekan, Chatterjee tampak berusaha mengajukan “kritik imanen atas modernitas dengan membongkar tegangan antara modal dan komunitas dalam arti ideal sebuah bangsa”. Dari hipotesis itu, sikap kritis Chatterjee terhadap pengertian bangsa, modal, komunitas, modernitas, nasionalisme, negara, atau masyarakat sipil pada fase sejarah kolonial dan pascakolonial India sesungguhnya lebih merupakan penegasan atas usahanya untuk membongkar masalah pada ranah konsepsi dan pengertian, dengan maksud melakukan pembacaan kembali riwayat sejarah India. Masalahnya bagaimana Chatterjee menguji hipotesisnya itu melalui analisisnya perihal kaitan kinerja masyarakat sipil dalam kasus India dan kinerja masyarakat sipil dalam konteks pengertian umum?

Tulisan ini hendak memaparkan pandangan Chatterjee perihal kinerja masyarakat sipil dalam konteks lima pokok masalah (agar tidak kehilangan akurasi pengertiannya, lima pokok masalah ini saya urai dalam teks Inggris). Pertama, “*Civil society cannot be located exclusively within European nation-states. Civil society contained an expansionist imperial strand which placed metropole and colony as interactive and dependent*

settings within the same framework.” Kedua, “The imperial nature of many European states meant that civil society left its impact on non-European societies whether they want it or not.” Ketiga, “The imperial favour of earlier confrontations, made for a good deal of scepticism, even suspicion, leading some post-colonial writers to look to community rather than civil society.” Keempat, “Anti-nationalism refused to accept membership in a ‘civil society of subject’s’ and opted instead for its own narrative of community.” Kelima, “Nationalism was a second ideological and project that changed the trajectory of civil society” (Hall & Trentmann, 2005: 14). Agar sistematis, tulisan ini akan dipaparkan dalam dua bagian. Bagian pertama tulisan ini berfokus pada paparan perihal kritik Chatterjee atas beberapa contoh pengertian umum atas masyarakat sipil yang. Bagian kedua tulisan ini berfokus kritik Chatterjee atas masyarakat sipil dalam kasus pascakolonial India. Tulisan ini ditutup dengan dua catatan kritis.

POLITIK PASCAKOLONIAL DI INDIA

Chatterjee menguraikan lima pokok masalah yang telah melahirkan dilema pengertian perihal makna komunitas. Lima pokok masalah itu adalah *pertama*, penggunaan terminologi tertentu untuk menandai ke-multi-makna-an terminologi, misalnya, komunitas (*jāti*); *kedua*, komunitas dalam politik pascakolonial; *ketiga*, negara modern dan masyarakat sipil; *keempat*, masyarakat sipil dan komunitas; dan *kelima*, modal dan komunitas (Chatterjee, 1993: Bab IX).

Penyeragaman Makna atas Ke-Multi-Makna-an Komunitas

Chatterjee memaparkan masalah-masalah di atas dengan lebih dahulu menampilkan kasus menarik dalam sebuah sidang pengadilan sebagai cemoohan yang ironis. Dalam sidang tersebut dikisahkan betapa seorang pengacara (L) yang telah memperoleh pendidikan Barat dilanda kebingungan saat menginterogasi Kamalakanta (K), seorang saksi untuk kasus pencurian. Kebingungan ini berfokus pada perbedaan paradigma (jalan berpikir) untuk memahami terminologi *jāti*. Simak saja tanya jawab antara pengacara dan saksi berikut ini.

L: “Apa *jāti* anda?”

K: “Saya seorang *jāti*?”

L: “Berasal dari *jāti* apa anda?”

K: “Dari Hindu *jāti*.”

L: “Oh, terus! Dari kasta apa?”

K: “Sebuah kasta yang sangat gelap.”

L: “Sialan! Mengapa saya harus menginterogasi seorang saksi macam ini? Saya tegaskan, apa *jāt* anda?”

K: “Siapa yang memberikan *jāt* itu pada saya?”

Hakim pengadilan, yang melihat pengacara tersebut dilanda kebingungan, dengan cekatan berkata, “Anda mestinya sadar sejak awal bahwa ada begitu banyak jenis *jāti* di antara orang-orang Hindu, seperti Brahma, Kayastha, Kaibarta. Dari *jāti* mana anda berasal?”

K: “Aduh! Pengacara ini betul-betul payah! Dia mestinya bisa melihat kalau saya memakai kalung suci pada leher saya. Saya katakan bahwa saya biasa dipanggil Chakravarti. Bagaimana saya tahu kalau dia itu masih saja tidak mampu menyimpulkan bahwa saya itu berasal dari kasta Brahma?”

Hakim lalu menulis dalam berita acaranya: “Kasta: Brahma” (*Ibid.*, h. 220).

Dari lelucon di atas, Chatterjee hendak memperlihatkan ada banyak makna atas pengertian *jāti* dalam ranah kebudayaan Hindu, sebagaimana Jnanendramohan Das memaparkan banyak makna atas *jāti*: *pertama*, *jāti* sebagai asal-usul, seperti lahir dari kaum Musliman, lahir dari kaum Vaisnav, lahir dari kaum pengemis [*jāṭite musalmān, jāṭbhikhārī*]; *kedua*, *jāti* sebagai kelas untuk menggolongkan makhluk hidup, seperti *jāti* manusia, *jāti* binatang, *jāti* burung, dan seterusnya; *ketiga*, *jāti* sebagai *varna* (kasta), mengacu pada penggolongan berdasarkan *gūna* dan *karma*, seperti Brahma, dan seterusnya; *empat*, *jāti* sebagai *vamśa*, *gotra*, *kula* [garis keturunan atau marga], seperti *jāti* Arya, *jāti* Semit; dan *lima*, *jāti* sebagai kelompok-kelompok orang yang memiliki ikatan kesetiaan pada bangsa atau organisasi budaya, seperti organisasi kampung, distrik, ras, atau bangsa, seperti Inggris, Perancis, Bengali, Punjabi, Jepang, Gujarati, dan seterusnya (*Ibid.*, 221).

Contoh kasus di atas tersebut memperlihatkan adanya perbedaan paradigma berpikir pada model Eropa Barat (sebagai bangsa penjajah) dan pada model India (sebagai bangsa terjajah). Dari perbedaan itu, lahir proses pemiskinan makna atas pengertian tertentu yang berakar dari kebudayaan India. Namun proses pemiskinan makna itu dipandang membantu kepentingan kaum penjajah dalam menyusun makna yang tepat dan lugas atas pengertian, dan juga berfungsi sebagai kategori konseptual untuk menghadapi soal-soal empiris. Kaum penjajah mengklaim bahwa usahanya untuk memperkenalkan paradigma berpikir berdasarkan model Eropa Barat ini merupakan satu bagian rencana sistematis mereka pada ranah pendidikan untuk meningkatkan mutu moral bangsa terjajah serta mempersiapkan setiap individu dari bangsa terjajah ini masuk dalam masyarakat liberal demokratis dan menjalankan fungsi representatif bagi kepentingan kaum penjajah. Karena itu, ke-multi-makna-an pengertian serta jenis-jenis komunitas pada pengalaman empiris orang-orang India pun perlu diseragamkan dalam satu makna saja dan disepadankan dengan bangsa (*nation*) sebagai satuan makna yang berakar pada wacana politik Eropa Barat. Demikian pula kaitan terminologi kebangsaan yang

diperkenalkan kaum penjajah ke dalam wacana politik di India. Pengertian bangsa dan kebangsaan lalu disatukan dengan terminologi lain yang berciri mengatasi dan berfungsi sebagai representasi atas komunitas, bangsa, serta kebangsaan, yaitu negara (*state*).

Dengan penyatuan itu, Chatterjee memperlihatkan perubahan pengertian yang menarik jika ditinjau dari akar kebudayaan dan politik di India. Berdasarkan akar kebudayaan dan politik di India, awalnya ke-multi-makna-an atas pengertian komunitas identik dengan ke-multi-makna-an atas masyarakat (*society*). Identitas atas pengertian itu tampak pada kata *jātpāt* untuk merepresentasikan susunan atas ke-multi-makna-an pengertian *jāti*, baik dalam arti komunitas maupun masyarakat. Namun berdasarkan penggolongan dan kategori konseptual, pengertian *jāti* lalu ditempatkan dalam bentukan makna berdasarkan pengertian modern. Bentukan makna baru ini lalu dipakai untuk merepresentasikan pengertian yang ideal tentang komunitas ("*good*" *community*), yaitu dalam arti bangsa (*nation*). Di sini, ke-multi-makna-an atas pengertian *jāti* termiskinkan, dalam arti bahwa konotasi ataupun asosiasi yang muncul tentang bentuk-bentuk komunitas berdasarkan ke-multi-makna-an *jāti*, terutama pengetahuan yang muncul berdasarkan akar kebudayaan setempat, kemudian dipandang sebagai "keadaan alamiah" (*state of nature*) dan dipahami sebagai keadaan primordial atau keadaan terbelakang suatu bangsa. Lazimnya suatu titik awal bagi munculnya prinsip berpikir tentang objek tertentu, "keadaan alamiah" juga mengacu pada titik pengertian asali yang dipakai untuk menjustifikasikan adanya transformasi pengertian secara lebih ideal berdasarkan paradigma Eropa Barat: yaitu pengertian yang lebih modern dan beradab. Maka hipotesis Chatterjee di atas kiranya dapat dipandang sebagai jalan alternatif untuk membongkar klaim konseptual atas "keadaan alamiah" komunitas sebagai titik tolak bagi usaha-usaha untuk menjustifikasikan status konseptual kehadiran negara dalam merepresentasikan otoritas yang sah bagi suatu bangsa.

Lalu pertanyaannya adalah apakah Chatterjee mengajukan argumentasi, bahwa masalah-masalah seperti ini bisa diatasi bila India kembali ke akar-akar tradisionalnya? Jawaban Chatterjee tegas: TIDAK! Mengapa? Di sini Chatterjee mempersoalkan teori eksepsionalisme Timur Ashis Nandy, yang berargumentasi bahwa masalah-masalah di atas merepresentasikan suatu bentuk negara modern India dewasa ini, di mana bentuk seperti itu pada dasarnya lahir dari kekacauan model berpikir Barat yang sesungguhnya tidak dikehendaki bangsa India, dan lembaga-lembaga "tradisional", apabila diberi kesempatan menjalankan fungsinya dengan bebas, kiranya masih memperlihatkan kemampuannya untuk menemukan jalan keluar yang tepat dalam mengatur kehidupan berbagai kelompok komunitas yang besar dengan selaras. Teori eksepsionalisme ini berpandangan bahwa bangsa Timur sesungguhnya juga mampu melahirkan ukuran-ukuran yang dimilikinya sendiri tentang apa itu modernitas, dan bangsa Timur pun juga memiliki perhatian tidak kalah bobotnya jika dibandingkan dengan bobot modernitas berdasarkan ukuran yang diajukan dari Barat.

Menghadapi argumentasi Nandy ini, Chatterjee berpandangan bahwa masalahnya tidak berakar pada ke-asal-usul-an, melainkan lebih pada proses domestifikasi yang dilakukan negara modern dalam kasus India. Menurut Chatterjee, seseorang tidak perlu melemparkan masalah-masalah domestifikasi lalu mengajukan pilihan untuk menelusuri kembali asal-usul akan nilai-nilai masa silam sebagai kriteria yang diidealkan, tetapi seseorang justru perlu mengidentifikasi dengan kritis berbagai masalah signifikan yang muncul dari proses domestifikasi itu (*Ibid.*, h. 220-227).

Masyarakat Sipil

Pertanyaan berikutnya, bagaimana Chatterjee mengidentifikasikan dengan kritis berbagai masalah signifikan yang muncul dari proses domestifikasi? Bagaimana pertanyaan seperti itu dapat kita mengerti dalam kaitan asumsi-asumsi yang hendak dipaparkan Chatterjee menurut hipotesisnya? Chatterjee tampak dengan cerdas lagi mengajukan perluasan masalah perihal “kondisi alamiah” yang dikenakan pada komunitas serta proses domestifikasi komunitas ke dalam ranah negara dengan memusatkan pertanyaan pada kedudukan negara modern yang diandaikan memiliki mekanisme untuk menormalkan (dengan melenyapkan) berbagai multi-makna atas pengertian komunitas.

Pada konteks kedudukan negara modern ini muncul wacana masyarakat sipil sebagai ranah yang sepihak tampak mendua: pada satu sisi masyarakat sipil dipahami sebagai kekuatan yang saling berhadap-hadapan dengan negara, tetapi pada sisi lain masyarakat sipil juga dipahami sebagai kekuatan pendukung negara. Karena itu, pertanyaan penting Chatterjee adalah apa itu masyarakat sipil? Untuk menjawab pertanyaan ini, Chatterjee mulai menyelidiki pengertian masyarakat sipil dengan mengaitkan dua masalah lain. *Pertama*, kaitan masyarakat sipil dan negara modern. *Kedua*, kaitan masyarakat sipil dan komunitas.

Untuk masalah pertama, Chatterjee menyelidiki pandangan Charles Taylor tentang masyarakat sipil menurut konsepsi Locke dan Montesquieu, dan pandangan dua filsuf tersebut perihal kaitan antara negara dan masyarakat sipil, serta masalahnya yang muncul. Untuk masalah kedua, Chatterjee menyelidiki pandangan Hegel perihal status masyarakat sipil dalam kaitannya dengan komunitas, serta masalahnya yang muncul (*Ibid.*, h. 229).

Perbedaan Arti Masyarakat Sipil Menurut Locke dan Montesquieu

Selanjutnya Chatterjee memaparkan pandangan Charles Taylor perihal tiga pengertian mengenai masyarakat sipil untuk mengidentifikasi kaitan masyarakat sipil dalam tradisi politik Eropa.

1. Dalam arti yang terbatas, masyarakat sipil hanya eksis bila terdapat asosiasi-asosiasi bebas. Kedudukan asosiasi ini tidak berada di bawah kendali kuasa negara.
2. Dalam arti yang lebih luas, masyarakat sipil hanya eksis bila masyarakat sebagai suatu keseluruhan mampu membangun jejaring yang terstruktur bagi keberadaan diri mereka sendiri serta mengoordinasikan tindakan-tindakan mereka itu melalui berbagai macam asosiasi yang terbebas dari kendali kuasa negara.
3. Sebagai alternatif atau tambahan atas pengertian kedua, masyarakat sipil hanya eksis bila kinerja berbagai macam asosiasi mampu mengambil bagian untuk menentukan atau mempengaruhi berbagai wacana seputar kebijakan negara (*Ibid.*, h. 228-230).

Charles Taylor, demikian Chatterjee, kemudian memaparkan lima gagasan dalam meninjau sejarah Eropa perihal pemisahan antara konsep masyarakat sipil dan konsep negara.

- A. Konsep kaum intelektual Abad Pertengahan perihal masyarakat tidak identik dengan organisasi politik yang ada pada masyarakat. Otoritas politik pun hanya satu organ di antara otoritas lain yang ada pada masyarakat.
- B. Konsep Kristiani tentang Gereja sebagai masyarakat yang independen.
- C. Perkembangan konsepsi perihal status hak-hak istimewa dalam paham feodalisme.
- D. Tumbuhnya kota-kota swa-perintah yang relatif independen di Eropa Abad Pertengahan.
- E. Paham dualisme nilai-nilai sekular dalam pemerintahan Abad Pertengahan, di mana kekuasaan monarkhi berjalan atas adanya dukungan yang labil dan tidak pasti dari organisasi pemilik tanah (*Ibid.*).

Dipaparkan Chatterjee, Taylor selanjutnya menegaskan bahwa konsepsi di atas terkait erat dengan perbedaan Locke dan Montesquieu dalam memaparkan hubungan antara negara dan masyarakat sipil. Pada Locke, (A) mendapat tafsir bahwa masyarakat telah ada mendahului adanya pemerintah. Masyarakat adalah perwujudan sebuah kontrak pertama yang diadakan para individu untuk mengatasi “keadaan alamiah”-nya. Masyarakat lalu membentuk pemerintahan sebagai badan perwalian yang dipercaya bisa memberikan perlindungan legal. Implikasinya, bila pemerintah menganggangi kepercayaan masyarakat, masyarakat akan mempergunakan kebebasannya untuk membatalkan kontraknya dengan

pemerintah. Kedudukan (B) memberikan makna atas masyarakat pada keadaan pra-politis yang terbentuk berdasarkan hukum kodrat yang diterima dari Allah. Hukum kodrat ini mendasari adanya hak-hak subjektif pada (C): tidak ada hukum positif yang sah apabila hukum-hukum positif ini bertentangan dengan hukum kodrat. Kesatuan antara bagian-bagian pada (A), (B), dan (C) itu menghasilkan sesuatu yang pada Locke dikenal dengan konsep masyarakat sipil dan dibedakan dengan otoritas politis. Masyarakat sipil tidak lain adalah hal yang berharga serta penuh daya cipta perihal kehidupan sosial, terutama pada wilayah produksi sosial, di luar kendali atau campur tangan otoritas politis. Chatterjee lalu menegaskan bahwa konsep masyarakat sipil seperti itu memperoleh justifikasinya dalam model representasi-diri yang ideologis pada kapitalisme Inggris.

Sementara itu, konsepsi Montesquieu berkebalikan dengan konsepsi Locke. Montesquieu tidak membangun pandangannya perihal komunitas alamiah sebagai keadaan pra-politis. Masyarakat dan otoritas politik menurutnya adalah dua elemen yang identik. Dengan maksud untuk memperkenalkan konsepsi perihal anti-absolut, Montesquieu lebih menekankan (C), (D), dan (E), sebagai konsepsi yang berguna untuk membedakan hubungan antara otoritas politik yang terpusat dan seperangkat hak legal yang senantiasa dipertahankan warga negara untuk mewujudkan keutamaan patriotiknya. Pandangan Montesquieu tentang masyarakat pun mengacu pada keseimbangan, tidak berciri mendahului atas satu sama lain lain, hingga tegangan-tegangan yang muncul dari proses kreatif senantiasa dipandang sebagai usaha untuk menghasilkan momen keseimbangan.

Namun masalah terpenting pada paparan Taylor atas konsepsi Locke dan Montesquieu perihal oposisi negara dan masyarakat sipil mengacu pada kedudukan (C) --- konsep tentang hak-hak subjektif --- sebagai elemen yang memainkan peranan utama dalam menegaskan perbedaan antara negara dan masyarakat sipil. Chatterjee menganggap bahwa apa yang disebut sebagai “*commonality*” adalah sesuatu yang sangat penting. Dari “*commonality*” inilah sejarah perkembangan tentang arus pemikiran politis di Eropa, baik Locke maupun Montesquieu, terkait dengan implikasi sejarah pada ranah yang lain: sejarah modal!

Dari sini, masalah yang muncul pada sejarah berikut tentang hubungan antara negara dan masyarakat sipil dalam konteks pemikiran intelektual Eropa, menurut Chatterjee, terletak pada munculnya perbedaan konseptual yang begitu mendasar menyangkut kaitan antara kedudukan hak-hak (subjektif) dan kedudukan komunitas. Perbedaan ini juga dideterminasi dua posisi kerangka konseptual yang sangat keras. *Pertama*, penghapusan total kedudukan komunitas dan gagasan tentang hak-hak sebagai fondasi dasar bagi munculnya proses penegasan-diri untuk mengafirmasikan kehendak individu. *Kedua*, memberikan predikat baru pada komunitas sebagai satu entitas tunggal paling menentukan, dengan mendelegitimasi predikat-predikat lain yang menyertai kedudukan komunitas.

Dengan dua hal ini, sejarah berikut tentang posisi komunitas lalu sendirinya terikat dalam sejarah modal.

Masyarakat Sipil Menurut Hegel

Dua arus konsepsi Locke dan Montesquieu, sebagaimana baru saja dipaparkan di atas, diappropriasi dan diperdalam secara lebih menantang pada Hegel. Chatterjee mencatat komentar Taylor bahwa konsepsi Locke dan Montesquieu perihal masyarakat sipil dalam konsepsi Hegel seperti dua orang yang “duduk pada tempat bersama dengan keadaan saling bersitegang”. Dalam konteks seperti itulah Hegel mengajukan konsep yang baru perihal masyarakat sipil.

Menurut Chatterjee, Hegel mempertentangkan dengan kekuatan yang sepenuh-penuhnya atas bermacam argumentasi yang mendahului adanya status negara dengan memusatkan pada masalah kontrak. Dikatakan bahwa kontrak lahir dari persetujuan atas semua pertentangan yang muncul dalam rentang hasrat-hasrat individu (*die individuelle Begierden*) dari berbagai momen aksidental, maupun momen kontigensi yang berhasil mendamaikan pertentangan-pertentangan keras di antara momen aksidental. Kontrak ini tepatnya mengacu pada ranah “sistem kebutuhan-kebutuhan” (*das System der Beduerfnisse*). Namun ikatan pada kontrak juga ikut membentuk dasar-dasar hukum. Memang perlu dicatat bahwa di antara tiga momen kehidupan sosial, hanya masyarakat sipil (momen kedua) yang terbentuk berdasarkan kontrak. Sementara itu, keluarga (momen pertama) dan negara (momen ketiga) tidak terbentuk berdasarkan kontrak.

Pertanyaannya, demikian Chatterjee, bagaimana keluarga terbentuk? Pada *Philosophie des Rechts* (Filsafat Hukum, 1821), Hegel membuka paparan bagian awal dengan uraian perihal kehendak subjektif dalam momen hukum abstrak. Tapi saat Hegel melangkah pada uraian perihal perwujudan kehendak subjektif yang merealisasikan diri dalam “tatanan kehidupan sosial yang etis” (*Sittlichkeit*), ia mendasarkan momen pertama --- keluarga --- bukan terbentuk berdasarkan ikatan kontrak, melainkan ikatan “cinta” (*die Liebe*). Keluarga sebagai perwujudan roh pada momen etis “dalam level pertama atau langsung” mengacu pada pengertian bahwa keluarga “terutama terbentuk dari cinta, di mana perasaan tentang apa yang ada pada keluarga dapat dipikirkan sebagai suatu kesatuan. [...] Seseorang dalam keluarga tidak berdiri sebagai pribadi, melainkan sebagai anggota”. Pernyataan Hegel ini bagi Chatterjee menyajikan pesan menarik untuk mempermasalahkan pemberangusan komunitas pada model masyarakat liberal yang dikendalikan kaum pemodal, selain juga mempermasalahkan justifikasi atas munculnya model masyarakat yang memprioritaskan kehendak individual.

Chatterjee memperlihatkan betapa “cinta” yang membentuk ikatan keluarga bisa dipandang bukan hanya melulu mengacu pada kisah keluarga elite tetapi juga komunitas. Argumentasi Hegel mengenai keluarga bagi Chatterjee makin

menegaskan ikatan langsung tak terelakkan pada diri seorang individu dalam komunitasnya: seorang individu tidak lahir sebagai individu *an sich*, yang sama sekali bebas dari asal-usul komunitas yang memperanggotakannya. Bahkan konsep “tatanan kehidupan sosial yang etis” sebagaimana diajukan Hegel pun menyajikan petunjuk menarik bagi Chatterjee bahwa hak-hak subjektif hanya mungkin tampil sejauh ia terkonfirmasi keberadaan pada lingkungan kehidupan komunitas yang mengasalkannya.

Sementara itu masyarakat sipil dalam pandangan Hegel mengacu pada ranah kepentingan pribadi. Ranah ini dalam momen pertama mencakup sistem kebutuhan-kebutuhan pada setiap pribadi (sebagai warga negara) dan perjuangan setiap pribadi untuk memuaskan kebutuhannya melalui berbagai mediasi. Agar sistem kebutuhan-kebutuhan ini berjalan baik, tampil lembaga-lembaga penegakan hukum sebagai pelaksana keadilan (*die Rechtspflege*) untuk melindungi hak-hak individu seperti hak milik atas benda atau hak-hak sipil lainnya. Ini adalah momen kedua masyarakat sipil. Sementara itu, momen ketiga masyarakat sipil adalah polisi (*die Polizei*) dan korporasi (*die Korporation*). Baik polisi maupun korporasi menjalankan fungsinya sebagai otoritas publik untuk memastikan agar setiap individu dalam memperjuangkan sistem kebutuhannya tidak berjalan saling melindas. Lembaga seperti korporasi tidak lain adalah bermacam asosiasi sukarela yang tumbuh untuk mengembangkan kepedulian dan merawat kepentingan individu dalam konteks kebersamaannya, berdasarkan ikatan kesamaan profesi dan kepentingan. Korporasi ini tampil sebagai keluarga universal (*universal family*) atau keluarga kedua (*die zweite Familie*). Lantasnya masyarakat sipil adalah ranah ekonomi pasar dan hukum sipil.

Namun pada momen Korporasi inilah, Chatterjee mempersoalkan gagasan Hegel tentang masyarakat sipil sebagai “keluarga universal” atau “keluarga kedua”. Menurut Chatterjee, bagaimana mungkin masyarakat sipil menampilkan diri sebagai keluarga, yang menurut Hegel, terbentuk berdasarkan cinta? Bukankah dengan membenturkan hakikat asali atas pembentukan keluarga pada bentuknya yang berciri tunggal, Hegel justru mempersempit dan mempermiskin jangkauan makna keluarga? Lebih ironis lagi, demikian Chatterjee, Hegel menyatakan bahwa keluarga universal ini hanya bisa memainkan peranan penting berdasarkan komunitas yang paling sah yang terbentuk pada masyarakat modern: yaitu bangsa (*nation*). Komunitas dalam artian bangsa akhirnya hanya bisa memainkan peranan terpentingnya apabila ia mendesakkan diri untuk mengafirmasi mekanisme-mekanisme disiplin berdasarkan pengertiannya sebagai suatu negara (*state*), dan melahirkan apa yang disebut negara-bangsa (*nation-state*). Dalam arti ini, tidak mengherankan apabila Hegel menegaskan bahwa sistem hukum yang manifes pada momen masyarakat sipil pun akhirnya harus didorong maju pada momen selanjutnya yang lebih tinggi, yakni Hukum absolut pada level universal, di mana masyarakat sipil masuk dalam jangkauan negara sebagai komunitas politis (*Ibid.*, h. 230-234).

Modal dan Komunitas

Dari paparan di atas, Chatterjee selanjutnya mencermati betapa usaha menindas komunitas yang berdiri bebas berdasarkan teori sosial Eropa modern tampak bisa berlangsung dengan menempatkan dua model yang ekstrim. Model ekstrim pertama adalah mengajukan hubungan yang berbeda antara negara dan masyarakat sipil. Model ini berfokus pada argumentasi tentang kedaulatan atas kehendak individual. Dengan argumentasi seperti itu, sebuah negara diandaikan tidak secara langsung berurusan dengan ranah kebebasan menentukan pilihan secara individual serta rencana-rencana yang bersifat kontraktual. Model ekstrim yang lain adalah menghapus perbedaan hubungan antara negara dan masyarakat sipil. Model ini berfokus pada argumentasi tentang *kesatuan* komunitas politis yang berciri tunggal, menentukan, dan berbentuk negara-bangsa, serta mengandaikan bahwa komunitas politik ini dapat memainkan peranan untuk mengarahkan masyarakat berdasarkan seluruh aturan yang dibuatnya, serta merampas ranah masyarakat sipil dan keluarga dengan mengaburkan batasan yang berbeda antara wilayah privat dan wilayah publik. Dua model ini lazimnya dipakai sebagai acuan untuk menyatakan betapa hubungan antara negara dan masyarakat sipil dalam pemikiran Barat bukan hubungan oposisi yang melulu sederhana tetapi kompleks. Namun berbagai kemungkinan sebagaimana tampak sederhana itu sesungguhnya berkembang karena konsep-konsep seperti individual dan negara-bangsa tersatukan dalam kisah besar yang baru: kisah modal! Kisah modal ini lalu tampil untuk memberangus dan melindas kisah lain, sebut saja komunitas.

Demikian seterusnya, dalam arti tersebut, kekhususan historis pikiran sosial orang-orang Eropa tampaknya tidak dapat dipaparkan melulu menurut konsepsi (A) sampai (E) sebagaimana diajukan Charles Taylor. Juga, bukan hal mengejutkan bila seseorang melacak sejarah bangsa-bangsa non-Eropa pada era pra-modern, bangsa memilik ciri-corak yang sama dalam kaitan masyarakat-negara. Dengan demikian, Chatterjee berpandangan bahwa apabila ada satu peristiwa besar yang mengubah status lokal pikiran Eropa menjadi filsafat yang universal, serta sejarah Eropa yang lokal menjadi sejarah dunia, jawabnya adalah peristiwa modal --- dari peristiwa modal inilah suatu kawasan bisa terjangkau dalam skala global dan dari peristiwa modal ini pula suatu ranah konseptual terjangkau dalam skala yang universal. Kisah modal ini juga mengubah kekerasan yang mewarnai perdagangan kaum merkantilis, perang, genosida, penaklukan dan kolonialisme, menjadi kisah kemajuan, perkembangan, modernisasi, dan kebebasan universal.

Namun Chatterjee juga memaparkan betapa dari kisah modal ini pula terjadi kerusakan komunitas dalam skala paling mendasar. Marx misalnya, demikian rujukan Chatterjee, mampu melihat dengan jernih kerusakan komunitas saat ia memperkenalkan konsepsinya perihal keadaan yang niscaya bagi produksi yang diterapkan kaum pemodal saat mereka memisahkan massa kaum pekerja dari alat-alat kerja mereka. Apa yang dikenal dengan akumulasi primitif tidak lain adalah

mengacu pada rusaknya komunitas yang ada sebelum muncul kaum pemodal. Dengan kata lain, kerusakan ini mengacu pada kesatuan sosial antara kaum pekerja dengan alat-alat produksi mereka. Dengan demikian dalam kisah modal status komunitas dipandang sebagai keadaan merosot: sesuatu yang berasosiasi pra-sejarah, alamiah, pra-politis, tahap primordial dalam evolusi sosial yang harus diatasi sebagai suatu perjalanan penemuan kebebasan dan kemajuan. Dengan itu, modal adalah kisah universal. Sementara komunitas dipandang sebagai kisah pra-sejarah yang bergerak maju menuju pada tujuan-tujuan yang universal. Komunitas lalu dipandang peyoratif karena identik dengan keadaan hidup pada Abad Pertengahan: model ikatan atau kelompok hidup masyarakat yang stagnan, mandek, terbelakang (*Ibid.*, h. 234-237).

SIKAP KRITIS CHATTERJEE

Setelah mengikuti paparan Chatterjee di atas, pertanyaan pentingnya adalah apakah Chatterjee mengajukan sikap kritis? Chatterjee memang mengajukan sikap kritis atas masyarakat sipil dalam kaitan modal dan komunitas. Bahkan dalam sikap kritisnya itu, Chatterjee menawarkan pengertian yang menarik untuk memahami masalah masyarakat sipil dalam kaitan modal dan komunitas (*Ibid.*, h. 237-239).

Pertama, Chatterjee mengajukan sikap antisipatif untuk memperlihatkan bahwa pandangan kritisnya dalam memformulasikan bangsa dan komunitas dalam kaitan modal dan komunitas bukanlah formulasi berlebihan atau mengada-ada. Tetapi formulasi Chatterjee itu diajukan untuk membuktikan kebenaran tentang kecenderungan umum filsafat sosial Barat dalam menempatkan komunitas berdasarkan asumsi-asumsi alamiah. Kita petik saja sikap antisipatif Chatterjee berikut ini berdasarkan teks Inggrisnya.

“Looking at the relatively untheorized idea of “the nation” in Western social philosophy, one notices an inelegant braiding of an idea of community with the concept of capital. This is not an archaic idea buried in the recesses of history, nor is it part of a marginal subculture, nor can it be dismissed as a premodern remnant that an absentminded Enlightenment has somehow forgotten to erase. It is very much a part of the here-and-now of modernity, and yet it is an idea that remains impoverished and limited to the singular form of the nation-state because it is denied a legitimate life in the world of the modern knowledges of human society. This denial, in turn, is related to the fact that by its very nature, the idea of the community marks a limit to the realm of disciplinary power” (*Ibid.*, h. 237).

Kedua, Chatterjee selanjutnya mengajukan hipotesis untuk menguji sikap kritisnya. Pokok-pokok gagasan yang termuat pada hipotesis Chatterjee ini secara metodis mengungkap suatu usaha untuk melancarkan “kritik imanen” (“kritik dari dalam”) atas masalah konsepsi bangsa dalam kaitan proyek modernitas. Dalam arti ini, Chatterjee meyakini bahwa sikap kritisnya atas kedudukan masyarakat sipil dan komunitas hanya mungkin dapat diajukan secara sah apabila dilakukan penyelidikan kritis atas gagasan bangsa, yang sendirinya mencakup usaha untuk menyelidiki (membongkar) pertentangan tak terelakkan antara modal dan komunitas hingga pada sumbernya, yaitu kritik atas modernitas. Mengacu pada teks, Chatterjee menyatakan “*my hypothesis, then, is that an investigation into the idea of the nation, by uncovering a necessary contradiction between capital and community, is likely to lead us to a fundamental critique of modernity from within itself*” (*Ibid.*)

Ketiga, dengan menimbang pandangan Michel Foucault, pemikir pascastrukturalisme Perancis: “namun melampaui sejarah kaum intelektual Eropa, penyelidikan kita atas sejarah-sejarah kolonial dan pascakolonial yang mencakup bagian-bagian lain di dunia ini kiranya akan lebih memberikan keleluasaan bagi kita untuk mengajukan kritik seperti ini”, Chatterjee memperlihatkan betapa hipotesis yang hendak dibuktikan ini menemukan perwujudannya bukan hanya dalam ranah konseptual belaka melainkan juga tampak jelas pada ranah empiris, khususnya pada ranah pengalaman sejarah gerakan kaum nasionalis India melawan kaum koloni. Di sini, Chatterjee memperlihatkan betapa masyarakat sipil tidak lain adalah lembaga yang dihadirkan oleh kekuatan “negara-bangsa” kolonial dan kehadirannya itu pun terbatas untuk melayani kepentingan kolonial. Titik pertentangan antara kehadiran masyarakat sipil di satu sisi dan komunitas di sisi lain juga ditekankan oleh Chatterjee untuk memperlihatkan betapa masyarakat sipil, dalam kasus India, tidak mampu hadir untuk menjangkau kebutuhan lebih luas. Aksi-aksi terprogram yang tampil pada komunitas sebagai lembaga yang melakukan sebetulnya “resistensi damai” (dengan contoh kasus pada Gandhi) juga memperlihatkan kedudukan masyarakat sipil sebagai bagian dari kepentingan pemerintah kolonial. Mengacu pada teks, Chatterjee menyatakan:

“Kontradiksi antara kisah modal dan komunitas dapat dicermati secara lebih jernih dalam berbagai sejarah yang mengisahkan gerakan-gerakan kaum nasionalis anti kolonial. Berbagai model negara modern diimpor ke dalam bangsa ini melalui perantara penguasa kolonial. Lembaga-lembaga masyarakat sipil pun, berdasarkan bentuk-bentuk yang mereka kembangkan di Eropa, juga mereka tampilkan dalam koloni-koloninya terutama untuk menciptakan suatu ranah publik yang kiranya dapat memberikan alasan sah atas adanya pemerintahan kolonial. Namun proses pelebagaan masyarakat sipil sesungguhnya berjalan dengan terbatas. Proses pelebagaan itu nyatanya hanya dipakai oleh negara kolonial

semata-mata hanya untuk menuntut kepatuhan bangsa yang dikoloninya; proses pelembagaan masyarakat sipil tidak diarahkan untuk memberikan kewarganegaraan (dalam arti sesungguhnya dan seluas-luasnya, pen) bagi orang-orang yang dikoloni. Dalam arti ini, titik yang menentukan terjadi dalam sejarah nasionalisme antikolonial saat orang-orang yang terkoloni menolak untuk menerima keanggotaan masyarakat sipil. Mereka malahan membentuk identitas nasional mereka dalam suatu kisah yang berbeda, yaitu komunitas. Mereka tidak memilih untuk melakukan aksi-aksi mereka ini dengan memasuki ranah lembaga-lembaga masyarakat sipil yang elitis itu. Konsekuensinya, mereka menciptakan ranah yang berbeda --- suatu ranah budaya --- sebagai tanda pembeda bagi ranah material dan spiritual, dimensi luar dan dalam. Dengan adanya dimensi dalam pada ranah budaya mereka mampu menyatakan kedaulatan wilayah akan sebuah bangsa, di mana negara kolonial tidak mereka ijin untuk masuk, sekali pun dalam dimensi luar mereka tetap tunduk pada kekuasaan kolonial. Cinta, ikatan keluarga, penghematan, atau pengorbanan, adalah contoh tema pidato yang dengan baik ditampilkan Gandhi. Pidato ini juga dapat dipandang sebagai pidato seorang yang anti-modern, anti-individual, bahkan anti-modal. Upaya ini selain terarah untuk menghadapi kisah besar tentang sejarah, juga berfungsi sebagai sumber-sumber budaya untuk memperkenalkan pengertian-pengertian kepada rakyat agar secara damai, produktif dan kreatif tetap dapat hidup bersama dengan unit-unit politik yang besar” (*Ibid.*, h. 237-238).

Keempat, tetapi Chatterjee memperlihatkan ironi tentang bagaimana aksi-aksi perjuangan anti kolonial tersebut pada era pascakolonial malahan dipandang sebagai suatu aksi yang berada di luar batasan pengertian negara-bangsa. Chatterjee mengidentifikasi bahwa munculnya pandangan ini tidak terlepas dari kaitan antara kepentingan modal yang bergerak dalam proyek modernitas sebagai akar adanya negara-bangsa. Mengacu pada teks, Chatterjee menyatakan demikian.

“Ironinya adalah bahwa kisah ini malahan dipandang sebagai kisah lain yang dengan hebat selalu mengganggu perjuangan negara bangsa pascakolonial untuk memasuki perkembangan sejarah dunia. Negara modern, yang sendirinya melekat dalam kisah modal universal, memang tidak bisa memberi pengakuan legal atas adanya berbagai identitas komunitas selain identitas yang tunggal, pasti, dan secara demografi terpadu dalam bentuk bangsa. Karena itu bentuk aspirasi atas identitas komunitas yang muncul di luar bentuk bangsa pun mutlak harus ditaklukkan, bahkan bila perlu dengan memakai kekerasan negara” (*Ibid.*, h. 238).



Kelima, Chatterjee mengelaborasi lebih lanjut bagaimana pengertian universal tentang negara-bangsa pun sesungguhnya tetap berakar pada sumber-sumber lokal sejarah Eropa Barat. Daya jangkau universal atas sejarah lokal Eropa Barat dimungkinkan karena adanya ayunan modal yang menuntut wilayah operasionalnya dalam skala global. Karena itu, Chatterjee memaparkan betapa model masyarakat sipil yang muncul sebagai kekuatan oposisi atas negara pada beberapa peristiwa bersejarah tetap mengacu pada cetak-biru yang tetap saja berakar pada sumber-sumber lokal sejarah Eropa Barat. Dengan cara pandang seperti ini, masyarakat sipil tetap tidak akan dapat memerankan diri sebagai kekuatan oposisi yang sesungguhnya untuk menghadapi kekuatan dominasi negara, sedikitnya dalam kasus sejarah India. Lugasnya, masyarakat sipil bukan “juru selamat” kemajemukan identitas komunitas. Tetapi Sebaliknya. Masyarakat sipil justru tampil sebagai “imperialisme baru” untuk melengkapi “imperialisme lain”, seperti bangsa, negara, modal, atau modernitas, yang sudah lebih dahulu hadir dan bergerak untuk membungkam aspirasi-aspirasi yang muncul dari komunitas. Karena itu, Chatterjee dengan tegas menyatakan bahwa perjuangan untuk menegaskan aspirasi komunitas akan terus berjalan. Pada teksnya, Chatterjee menyatakan demikian.

“Orang dapat mencermati bagaimana sebuah konsepsi tentang hubungan masyarakat-negara, yang lahir dari dalam sejarah lokal Eropa Barat ini namun dibuat menjadi universal oleh ayunan modal yang bersifat global, dewasa ini berperan seperti anjing-anjing pemburu sejarah dunia. Saya tidak mengira bahwa *mantra* mengenai oposisi negara/masyarakat sipil dalam perjuangan melawan rezim-rezim birokratis-sosialis di Eropa Timur atau di bekas republik Soviet, atau di China, akan menghasilkan sesuatu selain sekadar berbagai uji coba strategi untuk menjiplak begitu saja sejarah Eropa Barat. Hasilnya telah terlihat ratusan kali. Provinsialisme pengalaman Eropa ini akan selalu dianggap sebagai sejarah kemajuan yang universal; dengan bandingan bahwa sejarah dunia yang mandek akan dipandang sebagai sejarah yang tak cukup, tak memadai --- suatu sejarah yang inferior. [...] Sementara itu, perjuangan antara komunitas dan modal akan terus berlanjut dan tidak akan bisa terdamaikan dalam kisah besar ini. Berbagai bentuk negara modern akan digelontorkan ke dalam jejaring yang menentukan identitas bangsa. Ini berarti akan terjadi substansialisasi atas kemajemukan budaya, hingga siapa pun yang tidak dapat menyesuaikan diri untuk memilih bentuk paham kebangsaan seperti ini secara tak terelakkan akan diasingkan sebagai komunitas ‘minoritas’. Perjuangan antara paham kebangsaan yang ‘baik’ dan ‘buruk’ kiranya tidak akan pernah berakhir” (*Ibid.*, h. 238)



Keenam, untuk mempertegas pernyataan di atas, Chatterjee lalu mengajukan beberapa pertanyaan reflektif untuk menggugat keabsahan kategori-kategori tentang sejarah yang universal. Mengacu pada teks, Chatterjee menyatakan demikian.

“Karena itu, apa sesungguhnya kategori-kategori sejarah yang universal itu? negara dan masyarakat sipil? publik dan privat? aturan sosial dan hak-hak individual? --- apakah semua ini begitu penting dalam kisah besar modal sebagai sejarah kebebasan, modernitas, dan kemajuan? Atau tentang kisah komunitas --- yang tak-terteorikan, yang terasing pada wilayah alamiah yang begitu primordial, yang menolak subjektivitas yang tidak terjinakkan untuk memenuhi syarat-syarat bagi adanya negara modern, dan masih terus-menerus takzim bertekun pada mantra-mantra retorik mengenai cinta dan ikatan keluarga untuk menghadapi ayunan penyeragaman agar terbentuk individu yang normal?” (*Ibid.*, h. 238-239)

PENUTUP: DUA CATATAN KRITIS

Dari paparan di atas, khususnya pada bagian 2, sedikitnya dapat ditarik dua catatan kritis. *Pertama*, berkaitan dengan masyarakat sipil. Dari uraian dan sikap kritisnya, tampak jelas Chatterjee memahami masyarakat sipil sebagai “imperialisme baru”, yaitu model lembaga yang lahir dari sejarah pemikiran politik Eropa Barat tertentu (sedikitnya dari Locke, Montesquieu, Hegel), yang sengaja hadir dalam sejarah India melalui proses kolonial dan berlangsung terus hingga era pascakolonial. Sebagaimana diselidiki Chatterjee, ciri-corak masyarakat sipil tampak bertentangan dengan komunitas di India yang pada dasarnya majemuk dalam segala dimensi. Chatterjee lalu memperluas pengertian masyarakat sipil dalam kaitan paket “imperialisme baru” yang disodorkan kaum kolonial Eropa Barat untuk melengkapi paket lain seperti konsep bangsa, negara, modal, serta modernitas. Masyarakat sipil sebagai satu di antara sekian banyak paket imperialisme memang menjustifikasikan klaim universal baik dalam level konseptual maupun praktis atas segala hal mengenai Eropa Barat, yang aslinya tumbuh dari sumber-sumber pengalaman lokal Eropa Barat. Dengan ini, Chatterjee memperlihatkan dimensi ideologis atas masyarakat sipil, yaitu praktek masyarakat sipil berdasarkan kinerja modal pada level global dengan kaum pemodal sebagai pelaku utamanya.

Kedua, berkaitan masyarakat sipil dan komunitas. Mencermati sikap kritis Chatterjee atas masyarakat sipil dalam kaitannya komunitas, pertanyaannya adalah mengapa Chatterjee sama sekali tidak menimbang model masyarakat sipil sebagaimana digagas Rousseau misalnya? Atau dalam kaitan antara komunitas, bangsa, dan negara, mengapa Chatterjee sama sekali tidak menimbang model

seperti yang berkembang di Amerika (United States of America) misalnya? Dengan mencermati gagasan Chatterjee di atas, tampaknya kita bisa mengajukan dugaan (*guess*) bahwa Chatterjee sesungguhnya hendak melancarkan suatu pembelaan atas komunitas-komunitas yang lolos dari jangkauan model kelembagaan sosial politik modern seperti bangsa, negara, atau masyarakat sipil. Komunitas yang hendak dibelanya itu dikenal sebagai *subaltern*, yaitu komunitas-komunitas tersingkir dan tak mampu bersuara. Komunitas seperti itu kiranya bukan hanya tidak memperoleh perhatian dari bangsa, negara, atau masyarakat sipil, bahkan komunitas tersebut sering dituduh sebagai subversif. Sebagai suatu istilah, *subaltern* diserap dari bahasa Latin: *subalternus*. Dalam bahasa Inggris, istilah tersebut umumnya mengacu pada “staf kantor ketentaraan Inggris yang berpangkat lebih rendah dari kapten” (*Oxford Dictionary*); “seseorang yang berada pada posisi bawahan, atau sebuah proposisi khusus yang diturunkan dari proposisi universal” (*Merriam-Webster’s Dictionary*). Namun Antonio Gramsci mengolah istilah tersebut dengan kreatif dan inovatif untuk memaparkan keadaan kolektif bagi berbagai macam kelompok yang didominasi dan dieksploitasi secara brutal dan jelas-jelas tidak memiliki kesadaran kelas (Gramsci, 1991: 51; *passim*). Di India, istilah itu juga diappropriasi Komunitas Studi Subaltern (*Subaltern Studies Group*) dari Universitas Delhi, dengan anggota seperti Ranajit Guha, Shahid Amin, Gyanendra Pandey, Sumit Sarkar, Gayatri Spivak, dan Chatterjee), untuk membela aksi-aksi kaum petani lokal yang melancarkan pemberontak secara periodik melawan kolonialis Inggris (Sardar & Loon, 2005: 79-81; Chatterjee, 1993: 12-13, dan 167).

Kalau dugaan ini benar, teks Chatterjee tampak perlu dibaca dialektis. Dengan meminjam frasa Spinozian (Hegel, 1999: 113), *omnis determinatio est negatio* (setiap penegasan adalah penyangkalan), sikap kritis Chatterjee atas masyarakat sipil menegaskan sesuatu yang bukan-masyarakat sipil. Sebab dari penyelidikannya, masyarakat sipil terbukti tidak ideal. Masyarakat sipil justru berperan sebagai “imperialisme baru”. Lalu kalau masyarakat sipil terbukti tidak ideal, lembaga semacam apa yang diidealkan Chatterjee? Sampai titik ini, Chatterjee tidak memberikan solusi praktis, melainkan hanya suatu kriteria. Kriteria ini tampak mengacu pada bentuk lembaga yang bisa merespon keberadaan komunitas, tanpa perlu jatuh dalam idealisasi berciri romantis-tradisional, seperti mengidealkan komunitas berdasarkan teori eksepsionalisme Timur. Berdasarkan semangat dan pilihan intelektual, yang dimaksud Chatterjee dengan komunitas tampaknya mengacu pada komunitas tertentu yang selalu diperjuangkan lingkaran kelompok intelektualnya: komunitas *subaltern*. Maksud Chatterjee itu juga menyingkap suatu pesan kritis, agar kaum intelektual di India cermat dan berhati-hati mencangkok setiap model atau bentuk gagasan, pandangan, konsep, paradigma, *mind-set* atau *state of mind*, yang berakar dari tradisi lokal pemikiran Eropa Barat, baik apakah model itu dipakai sebagai pisau analisis untuk menerangi masalah tertentu ataupun dipakai sebagai pengertian tertentu yang diyakini dapat memberikan solusi baru mengatasi masalah-masalah pada ranah empiris. Dalam arti ini, tampak Chatterjee



mengajukan otokritik yang sangat radikal atas kaum intelektual kelompoknya. Juga, dalam arti lebih luas kita juga bisa menilai betapa berdasarkan pengujian kritis di atas, hipotesis yang diajukan Chatterjee kiranya memuat suatu kebenaran yang layak dicermati untuk memperluas wawasan intelektual kita dalam menimbang berbagai klaim atas sepak terjang masyarakat sipil dalam konteks konsepsi dan prakteknya.



BIBLIOGRAFI

Chatterjee, Partha, 1993, *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: PUP.

Gramsci, Antonio, 1991, *Selection from the Prison Notebooks* (ed. & terj: Quintin Hoare dan Geoffrey Nowell Smith), NY: International Pub.

Hall, John A., & Frank Tretmann (eds.), 2005, *Civil Society. A Reader in History, Theory and Global Politics*, NY: Palgrave Macmillan.

Hegel, G.W.F., 1999, *Science of Logic* (terj. A.V. Miller), NY: Humanity Books.

Lazarus, Neil (ed.), 2004, *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Cambridge: CUP.

Merriam-Webster's Collegiate Dictionary, 2002 (Cet. Ke-10, Mass.: Merriam-Webster Inc.).

Oxford Advanced Learner's Dictionary, 2007 (Cet. Ke-7, Oxford: OUP).

Sardar, Ziauddin, & Borin van Loon, 2005, *Cultural Studies*, Jakarta: Scientific Press.

