

# SANG LAIN DI MATA EGO EROPA: CITRA MANUSIA TERJAJAH DALAM SASTRA HINDIA-BELANDA\*

Sudibyo\*\*

## A. Pengantar

Pada abad ke-16, pusat kekuasaan dunia mulai bergeser dari Eropa Selatan ke Utara. Jika sebelumnya Spanyol dan Portugis berjaya di segenap penjuru samudra dengan berbagai ekspedisi maritimnya, pada tahun 1595 – 1597 Belanda mulai meluncurkan armada lautnya ke samudra. Kapal-kapal dagang milik *Compagnie van Verre* di bawah komando Cornelis de Houtman dan Gerrit van Beuningen dikirim ke Hindia-Timur untuk mengakhiri monopoli perdagangan rempah-rempah di Maluku yang pada waktu itu berada di tangan Portugis. Armada itu tidak pernah sampai di Maluku meskipun telah dibekali dengan perlengkapan-perengkapan yang dibutuhkan untuk sebuah ekspedisi maritim (Beekman, 1998-35). Armada tersebut justru berlabuh di Banten pada 22 Juni 1596 (Heuken, 2000: 20).

Pelayaran pertama ke Hindia-Timur yang dilakukan oleh *Compagnie van Verre* itu berharga mahal. Dari empat kapal yang meninggalkan Amsterdam pada 1 April 1595, hanya tiga yang berhasil pulang setelah menempuh pelayaran selama tiga tahun. Dari 247 awak kapal, hanya 87 orang yang berhasil selamat dalam perjalanan pulang. Lebih dari itu, kompeni tidak memperoleh

keuntungan apa-apa (Gaastra, 1991: 16 dan Steenbrink, 1995: 1).

Kegagalan itu tidak memadamkan hasrat bertualang yang pada waktu itu menjadi obsesi banyak orang di Negeri Belanda. Kegagalan tersebut justru seperti menantang berbagai pihak untuk melakukan ekspedisi serupa. Karena itu, dari berbagai pelabuhan di beberapa pelabuhan di beberapa provinsi di Belanda, meluncurlah armada-armada menuju Hindia-Timur. Pada 1598, salah sebuah armada di bawah Jacob van Neck dan Wybrand van Warwijck berhasil mencapai pulau rempah-rempah dan kembali ke Belanda dengan muatan yang sangat berharga. Pada tahun berikutnya, setelah pelayaran panjangnya mengelilingi dunia, Olivier van Noort mendaratkan armadanya di Borneo (Gaastra, 1991: 19 dan Beekman, 1998: 37).

Keberhasilan van Neck, Warwijck, dan Noort memicu timbulnya persaingan yang tajam di antara berbagai persekutuan dagang di Belanda. Persekutuan-persekutuan itu berlomba-lomba memasok kebutuhan rempah-rempah untuk pasar Eropa. Dampaknya, pasokan komoditas rempah-rempah untuk pasar Eropa melimpah. Hal ini berpengaruh buruk terhadap pasar. Harga rempah-rempah menjadi rendah. (Gaastra, 1991: 19).

\* Diilhami kuliah "Membaca Teks VOC Abad XVII dan XVIII" oleh Dr. Arie Jan Gelderblom (Rijksuniversiteit Utrecht) di Erasmus Taalcentrum Jakarta pada 29 Oktober – 3 November 2001. Ucapan terima kasih disampaikan kepada Dr. Kees Groeneboer (Erasmus Taalcentrum Jakarta) atas kesediaannya membaca dan memberikan saran untuk perbaikan tulisan ini.

\*\* Doktorandus, Magister Humaniora, Staf Pengajar Jurusan Sastra Indonesia, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta

Mempertimbangkan bahwa banyaknya persekutuan dagang yang tidak terorganisasi hanya menyebabkan pemborosan finansial dan menghabiskan energi politik, pada Maret 1602, dalam perundingan antara *De Staten Generaal* (Dewan Perwakilan) dengan para saudagar dari Provinsi Holland dan Zeeland disepakati pembentukan *Verenigde Oost-Indische Compagnie*, Persatuan Persekutuan Dagang Hindia Timur (Boxer, 1983: 9; Gaastra, 1991: 20; Beekman, 1998: 87). Semula, organisasi ini hanya dimaksudkan sebagai suatu persekutuan dagang. Hal ini tampak dari struktur organisasi yang sebagian besar terdiri atas para pedagang, seperti *opperkoopman* (pedagang kepala), *koopman* (pedagang), dan *onderkoopman* (pedagang bawahan), di samping personil lain, seperti *predikant* (rohaniwan yang biasanya pendeta Calvinis), *ziekentroosters* (penghibur orang sakit), dan *ambachtslieden* (para perajin serta tukang).

Dalam perkembangannya, kehendak untuk berdagang secara murni dengan cepat berubah menjadi hasrat melakukan monopoli. VOC mulai melakukan penaklukan-penaklukan bersenjata. Misalnya, untuk memperkuat monopolinya terhadap perdagangan rempah-rempah, VOC harus memeringi para pesaing barunya dan menundukkan para penguasa lokal. VOC terus-menerus melakukan konsolidasi untuk memperkuat kekuasaannya di seluruh Asia dan Hindia-Timur. Hasilnya, pada akhir abad ke-18 persekutuan dagang itu berubah menjadi perusahaan swasta dan Belanda semakin memantapkan kedudukannya sebagai suatu kerajaan kolonial (Beekman, 1998: 38).

Kolonisasi Belanda terhadap wilayah Hindia-Timur (baca: Indonesia) berlangsung sampai dengan paruh pertama abad ke-20. Dalam rentang kurun waktu itu, terekam begitu banyak dokumentasi, baik yang berasal dari arsip VOC maupun arsip Kementerian Tanah Jajahan. Jumlah arsip itu bahkan tidak dapat ditandingi oleh arsip aparat pemerintahan kolonial mana pun (Blussé, 1990: 46). Di antara dokumen-dokumen itu, terdapat dokumen-dokumen

yang bersifat pribadi, seperti surat, buku harian (*dagboek*), kisah perjalanan (*reisverhalen*), dan catatan harian para awak kapal (*scheepjournalen*). Di samping itu, tak terhitung jumlah karya sastra yang berkisah atau mendapatkan inspirasi dari masa pendudukan itu berupa roman, novel, sandi-wara, dan puisi. Semua merupakan aset sastra Hindia-Belanda (Termorshuizen, 1990: 18 dan Sastrowardoyo, 1990: 1).

Secara substansial, dalam sebagian besar karya sastra di atas, baik yang berupa dokumen pribadi maupun karya sastra terjalin benang merah yang hampir sama. Keduanya kebanyakan menempatkan ego Eropa sebagai subjek dan memandang "sang lain" (*the others*), penduduk pribumi sebagai objek. Posisi itu sekaligus menempatkan Belanda sebagai poros dan "sang lain" sebagai periferi. Akibatnya, dunia di luar Belanda, secara stereotip dilukiskan sebagai suatu wilayah yang penuh dengan keindahan yang berbahaya, hutan belantara penuh dengan monster dan ular, laut tanpa dasar serta daerah yang dihuni oleh para kafir yang tidak bisa dipercaya (Gelderblom, 2000: 5).

Prasangka seperti itu menumbuhkan keyakinan bahwa kolonisasi Belanda terhadap wilayah Hindia-Timur merupakan kewajiban moral. Kepulauan Hindia diyakini sebagai negara yang dihadiahkan oleh Tuhan dan sejarah sebagai wilayah Belanda. Kepulauan yang didiami oleh berbagai suku bangsa yang menurut orang-orang Belanda masih terbelakang itu tidak akan dapat berkembang tanpa pemerintahan Belanda yang kuat dan beradab (Gelderblom, 2000:6).

Bagi pengalaman kolektif Belanda, khususnya bagi para pemudanya, pemilikan tanah jajahan dapat membangkitkan citra diri mistis. Pemilikan tanah jajahan menunjukkan bahwa pemuda Belanda berorientasi mondial berjiwa pelaut, dan berbakat menjadi penguasa (Gelderblom, 2000: 6). Potensi ini didukung oleh watak dasar mereka yang religius, bisa dipercaya, dan patriotis, menjadikan mereka pengarang samudra dan pengelana di tanah jajahan yang tangguh (Gelderblom, 2000: 5). Oleh sebab itu, tidak

aneh jika keberhasilan penjajahan mereka dipahami sebagai sesuatu yang otomatis dan merupakan bukti karunia Tuhan.

Berangkat dari tesis mengenai kompleks superioritas peradaban dan keunggulan ras pada ego (Belanda) sebagaimana diungkapkan di muka, tulisan ini akan menghampiri teks sastra Hindia-Belanda. Teks yang dipilih adalah kisah perjalanan (*reisverhalen*) Rijcklof Volkertz van Goens.

## B. Landasan Teori

Hubungan antara Barat dan Timur adalah hubungan kekuatan dominasi, dan hubungan berbagai derajat hegemoni yang kompleks. Timur ditimurkan tidak hanya karena ia didapati dalam keadaan "bersifat Timur", tetapi juga karena ia dapat dijadikan Timur. Timur adalah suatu bagian integral dari peradaban dan kebudayaan material Eropa (Said, 1994: 7 dan 2).

Studi ketimuran – orientalisme – yang lahir dan mencapai kematangannya melalui imperialisme Eropa menempatkan Barat sebagai ego yang menjadi subjek dan menganggap non-Barat sebagai *the others* yang menjadi objek. Orientalisme bertolak dari pandangan ego Eropa sebagai subjek pengkaji terhadap *the others*, non-Eropa sebagai objek yang dikaji. Dalam posisinya sebagai subjek pengkaji, muncullah kompleks superioritas dalam diri ego Eropa. Sebaliknya, akibat posisinya sebagai objek yang dikaji, terjadilah pemarjinalan terhadap diri *the others*, non-Eropa (Hanafi, 2000: 26 dan Said, 1994: 9).

Melalui imperialisme yang pada abad ke-19 kemudian dikemas sebagai *mission civilisatrice* (misi pemberadaban), Eropa menjarah tanah jajahan dan memperlakukan manusia-manusia terjajah sebagai sosok yang bisa dicampakkan dan dibinatangkan (Aschroff, et al, 1989: 82 dan Sharpe, 1995: 100). Imperialisme melihat tubuh terjajah sebagai objek kepuasan dan ejekan. Si terjajah diberi peran wadag, liar, instinktif, dan kasar sehingga terbuka bagi penguasaan dan dapat dipergunakan untuk berbagai kepentingan (Lo and Helen Gibert, 1998: 10).

Dalih penjajahan untuk melakukan misi pemberadaban juga menyebabkan negara terjajah harus dianggap tidak memiliki kebudayaan, ilmu pengetahuan, peradaban, dan sejarah. Bahkan, sejarah negara terjajah dianggap baru dimulai bersamaan dengan datangnya masa penjajahan. Bangsa penjajah ini beranggapan bahwa merekalah yang akan membawa negara terjajah dari kegelapan menuju cahaya dan dari tiada menuju ada (Hanafi, 2000: 162).

Citra tentang superioritas peradaban dan ras ini melahirkan prasangka stereotip terhadap orang-orang Timur yang sangat bertolak belakang dengan watak Barat. Orang-orang Timur digambarkan sebagai makhluk irasional, tak memiliki energi dan inisiatif, suka menjilat, pembohong, suka berpura-pura, malas, bodoh, kekanak-kanakan, dan mencurigakan. Hal ini berbeda dengan bangsa Eropa yang rasional, penalar yang cermat, dewasa, dan berbudi luhur. Semua pernyataannya berdasarkan fakta serta bebas dari kekaburan. Inteligensianya sangat terlatih bekerja seperti sebuah mesin. Mereka ditakdirkan sebagai logikawan meskipun barangkali mereka tidak pernah belajar logika. Oleh sebab itu, mereka selalu menuntut bukti sebelum menerima kebenaran dari suatu proposisi (Cromer dan Balfour via Said, 1994: 49 dan 51).

Citra tentang keunggulan peradaban Barat dan inferioritas Timur tampaknya merupakan bagian dari kesadaran kolektif Eropa yang beranggapan bahwa peradaban Eropa adalah peradaban ideal yang menjadi teladan peradaban lain dan mewakili peradaban dunia. Peradaban Eropa adalah kreativitas brilian yang orisinal, tidak dibangun di atas peradaban lama, serta tidak mengenal batas ruang dan waktu. Kesadaran ini terbangun dari keyakinan bahwa peradaban Eropa dijiwai oleh peradaban Yunani-Romawi dan tradisi Yahudi-Kristen (Hanafi, 2000: 131).

Pengakuan terhadap peradaban Yunani-Romawi dan tradisi Yahudi-Kristen sebagai sumber peradaban Eropa di sisi lain merupakan pengingkaran terhadap unsur-

unsur peradaban lain yang pada hakikatnya juga turut membangun peradaban Eropa. Ada dua sumber peradaban Eropa yang tidak diekspos dan hanya dibicarakan secara diam-diam dan dengan perasaan malu, yaitu sumber Timur lama dan lingkungan Eropa. Timur lama di sini mencakup peradaban Cina, India, Persia, Mesopotamia, dan peradaban Islam muncul dalam filsafat skolastik pada akhir abad pertengahan, sedangkan sumber asli Eropa yang tidak dinyatakan adalah agama-agama paganis yang berkembang di Eropa sebelum tersebarnya agama Kristen (Hanafi, 2000: 154).

Keberhasilan imperialisme Eropa hingga keluar jauh dari batas geografisnya menyebabkan kesadaran Eropa tidak pernah membicarakan sumber-sumber peradaban Eropa yang mendahului sumber Yunani. Hal ini disebabkan negara-negara penyumbang peradaban itu adalah negara-negara terjajah dengan sendirinya tidak layak menjadi sumber kesadaran dan peradaban negara yang penjajah. Penyebab lain disembunyikannya sumber-sumber tersebut adalah rasialisme yang terpendam dalam kesadaran Eropa (Hanafi, 2000: 162-163).

Rasialisme menjadi salah satu unsur yang mendorong munculnya watak Eropa yang egois, individualis, dan pencemburu. Watak ini lebih condong pada watak Romawi yang empiris daripada watak Yunani yang rasional serta lebih dekat dengan paganisme naturalis dan agama suku-suku ortodoks Jerman daripada Kristen Romawi. Oleh sebab itu, tidak aneh, jika praktik kolonisasi Eropa kerap kali menampilkan watak Romawiisme yang mengandalkan kekuatan dan perang, Jermanisme Teutonik yang mengagungkan perang suku, serta paganisme yang materialistik (Hanafi, 2000: 169-170).

Untuk mengungkapkan kompleks superioritas di atas dalam teks van Goens, dilakukan analisis fokalikasi. Fokalikasi dipahami sebagai relasi antara unsur-unsur yang direpresentasikan dengan visi yang menjadi titik tolaknya. Fokalikasi adalah relasi antara visi dengan apa yang dilihat atau

diindera (Bal, 1980:108). Melalui analisis fokalikasi, akan diungkapkan cara pandang fokalikator-biasanya narator sendiri-dalam memandang tokoh dan peristiwa dalam teks naratif (Abbott, 2002: 66). Berdasarkan hal ini, apa yang dikemukakan oleh van Goens dalam kisah perjalanannya dianggap dapat mewakili sikap van Goens dan secara makro dapat menggambarkan visi dan ideologi VOC.

### C. Sang Lain di Mata Ego Eropa

Di muka telah dijelaskan bahwa kompleks superioritas peradaban telah menyebabkan bangsa Eropa memandang "sang lain" sebagai sosok yang layak dibinatangkan, dicurigai, dipandang biadab, dan pantas ditaklukkan. Selain itu, mereka juga tak segan-segan menganggap "sang lain" sebagai setan.

Saya telah melihat beberapa sosok *sater* dari kedua jenis kelamin berjalan tegak lurus. Di antara mereka terdapat *sater* perempuan yang bersembunyi dan dengan malu-malu menutupi wajahnya dengan kedua belah tangannya, sebagaimana halnya dengan gadis-gadis kita yang paling baik ketika bertemu dengan laki-laki yang tidak mereka kenal. Ia menangis, mengerang, dan bertindak tak ubahnya seperti seorang manusia tidak ada yang kurang, kecuali berbicara. Penduduk Pulau Jawa mengatakan bahwa *sater* baik laki-laki maupun perempuan sebenarnya dapat berbicara. Namun, mereka tidak mau melakukannya karena mereka takut dipaksa bekerja .... Orang-orang Hindia-Belanda berkata bahwa mereka lahir dari nafsu birahi seorang perempuan yang membiarkan dirinya dihamili oleh kera dan marmut.

(Catatan Perjalanan Jacob de Bondt dalam Schipper, 1990: 168)

Dalam mitologi Yunani dan Romawi, *sater* adalah sebutan untuk peri hutan yang memiliki kaki seperti kambing (Klosteren, 1996: 347 dan Boer, 1999: 971). *Sater* juga digunakan sebagai personifikasi hasrat manusiawi yang tidak terkendali (Klosteren,

1996: 347). Pendeknya, *sater* diasosiasikan sebagai sosok bukan manusia, liar, dan memiliki ciri-ciri binatang.

Kesaksian akan munculnya *sater* mengungkapkan watak rasisme Eropa ketika berhadapan dengan "sang lain". Kehadiran "sang lain" yang tidak seluruhnya bisa dipahami dengan serta merta membangkitkan kecurigaan bahwa yang dihadapinya bukanlah manusia. Meskipun "sang lain" itu telah menampakkan ciri-ciri manusiawi dengan menangis, mengerang, dan bertindak seperti manusia, prasangka rasis yang telah menguasai kesadaran mereka tetap memaksa bahwa yang dihadapi bukan manusia, melainkan *sater*. Lebih-lebih, ketika sosok yang dianggap sebagai *sater* tersebut berjalan tegak lurus.

Sebagai pembenaran bagi prasangka itu, dikemukakan prasangka-prasangka lokal yang tak kalah diskriminatif dan bersifat tahayul. "Sang lain" dianggap sebagai *sater* karena dilahirkan dari ayah seekor kera atau marmut. Dengan sendirinya, ciri genetis dari bapak biologisnya turut membentuk karakter sosok tersebut. *Sater* menjadi begitu gagap dan terkejut ketika berhadapan dengan orang asing. Ia tidak mau berbicara, yang justru semakin membenarkan prasangka bahwa ia memang tidak memiliki kemampuan berbicara.

Munculnya kecurigaan terhadap "sang lain" yang aneh, asing, dan terkesan liar dapat ditelusuri melalui fobi yang menguasai kesadaran Eropa bahwa negara yang berada jauh di luar wilayah mereka dihuni oleh suku-suku primitif kanibal. Orang-orang Eropa yang melakukan perjalanan ke benua lain takut akan menjadi mangsa orang-orang kanibal. Karena itu, untuk menyelamatkan jiwa-jiwa yang tersesat dan untuk menyelamatkan kepentingan Eropa: Portugis, Spanyol, dan Prancis mengutus para pastur, sedangkan Belanda dan Inggris menerjunkan para pendeta untuk mendirikan persekutuan-persekutuan Kristen dan *zending* (Paasman, 1996: 260).

Fenomena kemunculan *sater* sebagai sosok yang dinafikkan potensi kemanusiaan-

nya tidak berbeda dengan kesaksian akan adanya *homo caudatus* (manusia berekor). *Homo caudatus* digambarkan selalu muncul di sekitar Laut Tengah, Afrika Utara, Amerika Latin, Kepulauan Nusantara, dan di sekitar Filipina (Schipper, 1990: 168). Salah satu kesaksian mengenai keberadaan manusia berekor terdapat dalam catatan perjalanan Struys (1681) yang berkisah tentang pengalamannya selama tinggal di Kepulauan Formosa.

Pada suatu hari, salah seorang kawan seperjalanan Struys masuk ke dalam hutan untuk membuang hajat. Namun, tak disangka, tanpa sebab yang jelas, ia dibunuh oleh salah seorang warga pribumi. Pelaku berhasil ditangkap dan dijatuhi hukuman mati dengan cara dibakar dalam api unggun (*brandstapel*). Ketika terdakwa dalam keadaan terikat di sebuah tiang menunggu eksekusi, Struys menyaksikan keganjilan yang sebelumnya belum pernah ia lihat.

Saya melihat apa yang sebelumnya tidak pernah bisa saya percaya. Panjang ekornya lebih dari satu kaki, seluruhnya tertutup rambut, sebagaimana ekor lembu. Ketika ia tahu bahwa orang-orang yang melihatnya heran terhadap apa yang ia miliki, ia berkata bahwa kekurangannya itu disebabkan oleh cuaca.

(Struys via Schipper, 1990: 169)

Baik *sater* maupun *homo caudatus*, keduanya tidak pernah diperhitungkan sebagai spesies manusia. Kontroversi mengenai keberadaannya berabad-abad menjadi bahan perdebatan di kalangan ahli antropologi dan ahli anatomi di Eropa. Sampai dengan akhir abad ke-18, bukti-bukti mengenai keberadaannya tidak terbantahkan. Fakta-fakta mengukuhkan bahwa tulang ekor manusia bisa tumbuh memanjang karena pengaruh iklim. Namun, pada awal abad ke-19 perdebatan sengit di kalangan para antropolog mengenai suku kanibal berekor-suku Niam-Niams yang tinggal di pedalaman rimba raya Afrika berhasil mengakhiri kontroversi itu. Melalui penelitian antropologi yang suntuik berhasil dibuktikan bahwa yang semula disangka sebagai ekor

adalah ujung pakaian dari kulit binatang yang dibiarkan menjuntai ke bawah di bagian belakang tubuh. Penelitian ini mengubah paradigma berpikir Eropa mengenai manusia berekor sehingga pada akhir abad ke-19, kisah *homo caudatus* sebagai suatu spesies hanya dianggap sebagai fabel (Schipper, 1990: 172).

Berdasarkan penjelasan di atas, kesaksian akan adanya *sater* di Jawa dan *homo caudatus* di Formosa juga layak dipertanyakan. Meskipun di Jawa terdapat cerita mengenai komunitas manusia berekor, keberadaannya belum pernah bisa dibuktikan. Kemungkinan, sosok yang disangka sebagai *sater* adalah manusia pedalaman biasa yang tidak terbiasa menyaksikan kehadiran orang asing, lebih-lebih ketika orang asing itu berkulit bule. Reaksi-reaksi seperti mengerang dan menangis bukan reaksi yang berlebih-lebihan. Sampai sekarang pun, masih ada orang-orang tertentu di pedalaman Jawa yang menerima kehadiran orang asing dengan curiga.

Prasangka mengenai keberadaan *homo caudatus* di Formosa pun dapat digugurkan berdasarkan penelitian antropologis terhadap suku Niam-Niams, yang disangka sebagai ekor oleh Struys, kemungkinan besar juga adalah ujung pakaian, baik dari kulit binatang maupun dari kulit kayu atau dari daun jenis tumbuh-tumbuhan tertentu yang ujungnya dibiarkan menjuntai di bagian belakang tubuh. Kesaksian mengenai panjang ekor yang disebutkan lebih dari satu kaki (30 cm) hingga menyerupai ekor lembu juga tidak bisa dipertanggungjawabkan, sama halnya dengan pengakuan si pemilik ekor yang menyatakan bahwa kelainan yang dimiliki merupakan pengaruh cuaca. Pengakuan yang tampaknya tidak autentik dan terkesan direkayasa itu dimanfaatkan untuk membenarkan dan mengesahkan keyakinan Eropa akan adanya *homo caudatus*.

Pada hakikatnya, keyakinan tentang adanya *sater* dan *homo caudatus* – sosok makhluk yang tidak bisa dikelompokkan sebagai manusia itu- merupakan perwujudan watak rasis bangsa Eropa ketika berhadapan

dengan “sang lain”. Produk perjalanan penjelajahan dan nafsu ekspansi Eropa ini mengasosiasikan “sang lain” dengan keliaran, keganasan, kanibalisme, dan nafsu seksual yang tak terkawal, semua ciri buruk yang dilekatkan pada bangsa barbar. Oleh sebab itu, “sang lain” melalui representasinya sebagai *sater* dan *homo caudatus* yang liar, ganas, malas, dan kanibal harus dijinakkan, dikuasai, dan dijadikan objek.

#### D. Sang Lain dalam Kisah Perjalanan Rijcklof van Goens

Sebagaimana diungkapkan di muka, termasuk dalam sastra Hindia-Belanda selain roman, novel, sandiwara, dan puisi juga dokumen-dokumen yang bersifat pribadi, seperti surat, buku harian (*dagboek*), kisah perjalanan (*reisverhalen*), dan catatan harian para awak kapal (*scheepjournalen*). Di antara dokumen-dokumen yang bersifat pribadi, kisah perjalanan memiliki tempat yang signifikan dalam sistem sastra Hindia-Belanda. *Genre* ini menyajikan data yang cukup rinci dan memiliki akurasi tinggi mengenai suku bangsa yang bersedia dan tidak bersedia bekerja sama dengan Pemerintah Kolonial Belanda, adat-istiadat suku bangsa yang bersangkutan, kondisi geografis daerah yang dilalui atau disinggahi pelancong atau pegawai pemerintah kolonial serta jenis flora-fauna yang teramati (Paasman, 1996: 234 dan Gelderblom, 2000: 146).

Di samping itu, sebagian dari kisah perjalanan juga merefleksikan ungkapan subjektivitas pelancong atau pegawai yang menuliskannya, biasanya, berupa kekaguman mereka terhadap pesona keindahan alam tropis dan kesan pribadi mereka terhadap suatu peristiwa. Semua itu diekspresikan dengan gaya Klasik dan Romantik. Hal ini terlihat pada lukisan-lukisan yang di satu sisi memantulkan hasrat akan keteraturan, keselarasan, proporsi serta moderasi, tetapi di sisi lain juga berusaha mengungkapkan keunikan, keliaran, keanehan, ketidakpastian, kebodohan, kegilaan, dsb. (Keterangan lebih

renci mengenai kedua gaya itu terdapat dalam Cuddon, 1992: 149 dan 813).

Di antara kisah-kisah perjalanan pegawai VOC, kisah perjalanan van Goens secara kuat menunjukkan kecenderungan di atas. Cita rasa sastra dan sensibilitasnya terhadap paradigma berpikir Klasikisme dan Romantikisme, menjadikan karyanya tidak hanya sekadar kisah perjalanan biasa, tetapi lebih dari itu karyanya mampu membangkitkan imajinasi bagi pembacanya sebagaimana halnya sebuah teks sastra.

Van Goens (Rijcklof Volkert van Goens) lahir pada 24 Juni 1619 di kota kecil Rees, Jerman ketika kota itu berada di bawah kekuasaan Belanda, Ayahnya, Volkert adalah anggota pasukan kavaleri. Pada usia sembilan tahun, van Goens dibawa oleh kedua orang tuanya mengadu nasib di Hindia-Timur. Pada 10 Juli 1629, van Goens bersama dengan kedua orang tuanya menginjakkan kaki di Batavia (Goens, 1995: 11).

Debut van Goens sebagai pegawai VOC dimulai pada saat van Goens berusia 13 tahun sebagai magang atau calon penulis. Karier van Goens berkembang dengan cepat. Pada 1640, ia diangkat sebagai *onderkoopman*, 1642 sebagai *koopman*, dan pada 1645 sebagai *opperkoopman*. Pada 1647, ia ditugasi menjadi Kepala Kantor Dagang di Jambi yang menangani perdagangan lada di Sumatra (Goens, 1995: 11-12).

Pada tahun 1648, untuk pertama kali, van Goens mengambil bagian dalam delegasi VOC yang diutus ke ibukota Kerajaan Mataram sebagai sekretaris Sebalt Wonderaer. Hampir secara berturut-turut, pada enam tahun berikutnya, van Goens sendiri bertindak selaku utusan VOC. Perjalanan diplomatiknya ke istana Amangkurat I dilakukannya pada 1649, 1651, 1652, dan 1654. Setahun sesudah itu, ia berlayar ke Negeri Belanda sebagai laksamana. Pada tahun 1678, ia diangkat sebagai Gubernur Jenderal Hindia-Belanda di Batavia menggantikan Joan Maetsuyker. Jabatan ini dipegangnya selama tiga tahun, lalu karena alasan kesehatan ia terpaksa kembali ke Negeri Belanda dan tiga bulan berikutnya ia meninggal (Hartoko, 1979: 2).

Dari laporan yang berasal dari lima kali perjalanan ke Mataram, diketahui bahwa van Goens menaruh perhatian kepada pemandangan alam, adat-istiadat, masyarakat, dan sejarah Jawa. Lapornya mengenai pemandangan alam Jawa memiliki keunggulan jika dibandingkan dengan laporan para pegawai VOC yang lain. Pada umumnya, dalam laporan pegawai VOC, alam hanya dideskripsikan berdasarkan pandangan yang materialistis. Mereka hanya menyebutkan secara berurutan hasil bumi yang dihasilkan di daerah-daerah tertentu, tanaman apa saja dapat ditanam dan bagaimana suburnya daerah itu. Dalam laporan van Goens, ada hal yang berbeda secara mencolok. Ia melibatkan emosi yang dibangkitkan oleh keindahan alam. Di samping itu, ia juga berusaha melepaskan citra pemandangan alam Belanda ketika menggambarkan keindahan alam Jawa (Goens, 1995: 105-106).

Lewat gerbang Silimby, orang bisa memandang hutan-hutan kecil di bukit-bukit yang tidak berpenghuni sepanjang 1 sampai dengan 1½ mil. Di kedua sisi jalan terbentang pintu surga dunia, sementara di sebelah kanan bukit membujur lembah dan sawah. Sawah-sawah ini sangat luas hingga orang mustahil dapat melihatnya secara keseluruhan. Apabila orang berdiri di atas gunung, pandangannya akan tertumbuk padang bertentangan dengan bukit-bukit tinggi menjulang, sangat mempesona, sangat indah ditumbuhi oleh berbagai pohon, umbi-umbian serta rapat tertutup oleh desa-desa.... Di sebelahnya, tampak kaki gunung yang sangat tinggi, Gunung Merbabu, dengan bukit-bukitnya membujur sampai ke Ungaran. Dari ketinggian, gunung-gunung dan bukit-bukit ini mengalirkan air begitu melimpah ke bawah kepada kita, manusia yang tidak tahu berterima kasih, tidak memiliki kekaguman, dan tidak bisa melihat karunia Tuhan yang berlimpah. Saya tidak bisa lalai untuk memberi kesaksian terhadap Gunung Merbabu ini bahwa tidak jauh dari puncaknya gunung ini berasap.

Saya begitu jatuh cinta pada keindahannya sehingga saya ingin sekali mendakinya.

(Goens, 1995: 21)

Kesaksian van Goens di atas ditulis berdasarkan pengalamannya ketika mengunjungi ibukota Kerajaan Mataram di Plered, Kota Gede. Perjalanan menuju Plered ditempuhnya dalam waktu lima hari melalui rute Semarang-Ungaran-Salatiga-Ngambah-Slembi-Taji-Kaliajir, Plered.

Keindahan alam tropis yang dilihatnya di sepanjang perjalanan berupa konfigurasi bukit-bukit yang tinggi menjulang, padang luas membentang, lembah, dan sawah serta pepohonan membangkitkan ingatan van Goens akan keindahan surga maha-sempurna. Penghayatannya yang total terhadap keindahan alam ciptaan Tuhan mengungkapkan hasrat van Goens terhadap keteraturan, keselarasan, dan kerinduan akan harmonisasi. Puncak penghayatan itu diungkapkan melalui keinginan van Goens mendaki puncak Gunung Merbabu: menyatu dengan alam. Namun, penghayatan tersebut juga menumbuhkan penyesalan di hati van Goens bahwa masih ada saja manusia yang tidak kuasa mensyukuri anugerah Tuhan yang begitu berlimpah. Manusia tidak mampu menangkap pesan Tuhan melalui ciptaan-Nya yang dibentangkan-Nya sebagai "Buku Kedua" yang harus dipelajari (Gelderblom, 2001: 145).

Sensibilitas van Goens terhadap tanda-tanda alam dan segenap rahasia yang melingkupinya membimbing van Goens untuk mengamati adat-istiadat dan kehidupan keseharian manusia penghuninya. Kesaksiannya ditulis berdasarkan pengalamannya selama menjalankan tugas sebagai utusan di lingkungan Kerajaan Mataram yang memungkinkan ia bergaul dengan berbagai kalangan di istana Mataram. Ia terlibat dalam perayaan-perayaan hari besar, pesta-pesta kerajaan, dan eksekusi terhadap para terpidana yang dianggap bersalah karena melanggar dan menentang hukum raja. Dalam setiap peristiwa yang dilaporkannya, kesadaran Eropa yang selalu ingin tampil

sebagai "ego" berperan sebagai parameter sehingga tindakan-tindakan yang dilakukan oleh orang-orang Mataram (sang lain) hanya dilihat dari segi keunikan, keanehan, dan kegilaannya.

Raja duduk dengan segala keagungannya di sudut, berjarak 5-6 kaki dari yang berada di sebelahnya. Dari situ, ia dapat dengan mudah melihat seluruh bangsawan yang hadir. Tiap-tiap bangsawan dibawakan air untuk mencuci tangan oleh para pelayannya dengan cara merangkak dari bilik gorden. Makanan pun disajikan sangat melimpah beralaskan daun pisang sebagai ganti taplak meja dengan panjang sekitar dua kaki dan lebar satu kaki. Makanannya sama seperti makanan kita: dimasak, dibakar, direbus, digoreng, dsb. Semuanya menggunakan minyak sebagai ganti mentega. Daging bakarnya pun berlimpah terdiri atas kambing bakar atau seperempat banteng atau kerbau bakar. Dengan hidangan daging bakar itu, mereka berpesta pora. Di samping itu, mereka juga menyajikan sayur dengan bumbu yang sangat pedas, asin, dan tidak membangkitkan selera....

(Goens, 1995: 55)

Di mata van Goens, hidangan yang disajikan dalam pesta besar sesudah acara *sodoran* di atas tampak eksotis. Pertama, para bangsawan yang hadir di pesta itu disertai seorang pelayannya yang menyiapkan air cuci tangan untuk tuannya dengan cara merangkak dari balik gorden. Kedua, hidangan yang berlimpah ditata di atas daun pisang, tidak di atas taplak sebagaimana kebiasaan penyajian hidangan Eropa. Ketiga, meskipun masakan yang dihidangkan disiapkan dengan cara yang tidak berbeda dengan masakan Eropa, penggunaan minyak (bukan mentega) sebagai bahan untuk mematangkan masakan itu menjadikannya berbeda dengan masakan Eropa. Keempat, sayur yang dihidangkan sama sekali tidak bercita rasa Eropa karena disajikan dengan rasa yang sangat pedas dan asin.

Kesaksian van Goens mengenai tata cara persantapan dan hidangan pesta ala

Kerajaan Mataram itu merepresentasikan hasrat "ego" Eropa untuk melukiskan keanehan dan keunikan "sang lain". Lebih-lebih yang menjadi objek adalah kebiasaan yang berlaku di kalangan istana. Van Goens tentu mengetahui bahwa istana sebagaimana halnya di Eropa adalah pusat peradaban. Istana merupakan tempat pertemuan berbagai keluhuran, keanggunan, dan kecanggihan budaya. Akan tetapi, keluhuran etiket dan kecanggihan kuliner yang disaksikannya di istana Mataram semakin mengukuhkan prasangka egonya mengenai keanehan keunikan raja Mataram beserta para pengikutnya.

Prasangka tentang keunikan dan keanehan itu semakin mendapatkan pembenaran ketika raja Mataram (Amangkurat I) membunuh adiknya dan memerintahkan membantai lima ribu sampai dengan enam ribu ulama pendukungnya karena menggugat keabsahan tahta yang didudukinya. Anahnya, aksi pembantaian itu dilakukan berdasarkan tengara dentuman meriam yang ditembakkan dari istana dan hanya berlangsung dalam waktu 30 menit. Raja yang pada saat peristiwa itu terjadi menyingkir dari istana dikawal oleh orang-orang kepercayaannya, pada hari berikutnya muncul di istana dengan wajah penuh amarah dan sangat terkejut. Suasana menjadi sangat mencekam karena lebih dari satu jam raja tidak mau berbicara. Kemudian, raja memerintah orang-orang kepercayaannya menyeret beberapa orang ulama yang tidak turut terbunuh. Mereka disuruh mengaku bahwa mereka mendalangi aksi tersebut. Karena berada di bawah ancaman, dengan terpaksa mereka mengakui perbuatan yang tidak pernah mereka lakukan. Atas perintah raja, orang-orang tidak bersalah ini beserta anggota keluarganya dibunuh (Goens, 1995: 70-71; Graaf, 1987: 37-38).

Tindakan kejam Amangkurat I yang oleh komentator van Goens, de Vewer (via Goens, 1995: 94) disebut sebagai seorang tiran yang haus darah (*bloeddorstige tiran*) ini tidak dituliskan dalam *Babad Tanah Jawi* (lihat Meinsma, 1941). Bagi penulis *Babad Tanah*

*Jawi*, peristiwa tragis itu sensitif dan berisiko karena menyangkut perseteruan dinasti Mataram dengan para ulama yang di kalangan masyarakat Jawa merupakan kelompok yang dihormati. Dengan demikian, pengabdian peristiwa tragis tersebut memiliki konsekuensi membangkitkan kembali permusuhan antara dinasti Mataram dengan kaum ulama. Tampaknya, konsekuensi itulah yang dihindari oleh penulis *Babad Tanah Jawi*.

Sebaliknya bagi van Goens, peristiwa tersebut memiliki arti strategis. Kesaksian itu dipergunakannya untuk memunculkan imaji raja Mataram (Amangkurat I) sebagai seorang tiran yang kejam dan haus darah. Sifat-sifat ini adalah sebagian dari sifat bangsa barbar. Sehubungan dengan itu, tidak mengherankan jika raja Mataram mempraktikkan sanksi hukum yang liar dan ganas.

Sering terjadi, raja dengan atau tanpa alasan tertentu menggunduli rambutnya. Hal ini diumumkan ke seluruh negeri agar diikuti oleh setiap orang. Beberapa hari sesudah itu, pengawal atau para algojo raja berkeliling ke seluruh negeri. Bila mereka menemukan seseorang berusia di atas 16 tahun tidak menggunduli rambutnya, para pengawal atau algojo itu akan meringkus orang-orang tersebut dan menyiksanya dengan siksaan yang mengerikan. Pertama, mereka akan menguliti kulit kepala pesakitan itu dari atas telinga dengan seluruh rambutnya sampai batok kepalanya terlihat dan membiarkannya berjalan. Ada di antara mereka yang masih hidup, tetapi kebanyakan langsung meninggal. Jenis siksaan kedua lebih kejam. Para pengawal dan algojo itu mengambil sebuah ketel berisi minyak mendidih. Mereka mengikat kaki si pesakitan, menggantungnya dengan posisi kaki di atas dan kepala di bawah, tepat di atas ketel itu. Mereka membiarkan kepala pesakitan itu terbenam ke dalam minyak panas sebatas telinga sampai rambut di kulit kepala mengelupas. Kebanyakan pesakitan ini meninggal. Jenis siksaan ketiga, mereka memakaikan topi besi tebal yang panas

membara ke kepala si korban sampai otaknya terbakar dan segera meninggal.

(Goens, 1995: 82-83)

Beberapa model sanksi hukum di atas memperlihatkan bahwa raja Mataram tidak dapat ditentang *kekuasaannya*. Apa pun alasannya, hukum raja harus ditegakkan. Pelanggaran terhadap hukum raja mengakibatkan pembalasan yang bersifat badaniah. Tubuh para pembangkang dijadikan sebagai *locus* berlangsungnya pembalasan dendam raja karena melanggar hukum sama dengan menyerang raja secara amat "pribadi" dan secara "fisik". Siksaan ini juga dipertontonkan agar dapat diketahui bahwa setiap kejahatan dan setiap pemberontakan terhadap *kekuasaan* raja pasti dihancurkan (lihat Hardiyanta, 1997: 36 dan 44). Bila perlu, penghancuran itu dilakukan secara gradual dengan memberikan sebanyak mungkin rasa sakit pada tubuh korban sebelum mati. Dengan cara seperti itu, raja dapat memelihara rasa takut di kalangan rakyatnya. Pada gilirannya, rasa takut ini dapat berubah menjadi kesetiaan yang sangat dibutuhkan dalam upaya melanggengkan kekuasaan.

Kesaksian van Goens tentang kekejaman dan keganasan Amangkurat I merepresentasikan kesadaran ego Eropa mengenai "sang lain" yang dicitrakan secara stereotip memiliki ciri-ciri bangsa barbar: aneh, liar, kejam, dan ganas. Meskipun barangkali kesaksian itu bersifat subversif karena deskripsinya lebih dekat dengan model-model siksaan yang biasa berlaku di Eropa pada abad ke-17 dan 18 daripada jenis-jenis siksaan yang pernah dikenal di Jawa, kesaksian tersebut sudah cukup menjadi peringatan bagi VOC untuk lebih berhati-hati dalam menjalin kerja sama dengan Amangkurat I dan rakyat Mataram.

Sikap hati-hati itu ditunjukkan oleh van Goens ketika menggambarkan perilaku rakyat Mataram (orang Jawa). Di mata van Goens, dalam diri orang Jawa, lebih banyak terdapat watak tercela daripada watak konstruktif.

Mereka sangat munafik, tidak punya pendirian, lamban, sombong, congkak, dan ambisius... sangat kikir sehingga suka mencuri, sangat malas bekerja kecuali dipaksa.... Nafsu birahinya tidak terkendali, sampai-sampai penyakit sifilis pun tidak diketahuinya. Dalam mewujudkan ambisi, mereka menjadi sangat kejam, tidak bisa dipercaya, dan saling bunuh: ayah dengan anak laki-laki dan saudara laki-laki dengan saudara laki-laki.... Mereka berbaku bunuh dengan kejam dan tidak mengenal rasa kasihan. Kematian yang pelan-pelan dan diiringi rasa sakit mereka lihat dengan senang.

(Goens, 1995: 84-85)

Stigmatisasi van Goens terhadap orang Jawa (rakyat Mataram) yang hampir seluruhnya sama dengan karakteristik bangsa barbar pada dasarnya hanya mewakili stereotip kesadaran kolektif Eropa yang secara apriori selalu menggambarkan "sang lain" sebagai sosok yang kejam, liar, ganas, bodoh, malas, arogan, dan tidak mampu mengendalikan nafsu seksual. Sebagai utusan VOC, sebenarnya van Goens tidak memiliki otoritas untuk menetapkan stigma-stigma di atas karena ia lebih banyak bergaul dengan kalangan elite Mataram daripada dengan rakyat kebanyakan. Sehubungan dengan itu, stigmatisasi yang dibuatnya tidak sepenuhnya dapat merepresentasikan karakteristik orang Jawa pada umumnya. Stigmatisasi itu lebih cocok diterapkan bagi kalangan elite Jawa (Mataram) atau bahkan secara lebih khusus bagi Amangkurat I.

Stigma kejam dan tidak mengenal belas kasihan, misalnya dapat dikembalikan pada watak kekuasaan Amangkurat I yang tidak segan-segan menghabisi lawan politiknya atau orang-orang yang dianggap menentang kewibawaannya. Hal ini dapat dilihat pada peristiwa pembunuhan Pangeran Alit beserta 5.000 s.d. 6.000 ulama pendukungnya dan praktik penjatuhan hukuman terhadap orang-orang yang dianggap melanggar ketentuan raja. Stigma tentang keliaran nafsu seksual dibangun van Goens (1995: 77) berdasarkan pengalamannya menyaksikan kehidupan

pribadi Amangkurat I dengan empat orang istri yang sah dan sekitar 50 s.d. 60 selir kesayangannya. Stigma-stigma yang lain seperti sombong, congkak, dan ambisius tampaknya lahir karena Amangkurat I yang akan dijadikan mitra politik pascapemerintahan Sultan Agung tidak mudah didikte dan dikooptasi oleh VOC. Untuk menjalin kemitraan dengan Amangkurat I, VOC memerlukan waktu enam tahun, dengan mengirim dua orang utusan, yaitu Sebalt Wonderaer dan van Goens sendiri (Hartoko, 1979: 2).

Berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas, tampak bahwa van Goens terjebak pada stigmatisasi Eropasentris yang memandang "sang lain" dengan prasangka-prasangka yang bersifat rasis dan subjektif. Ia tidak mau menghargai keakraban dan kesopanan "sang lain" (orang Jawa) yang dikatakannya tidak mengenal kata-kata umpatan (Scheltwoorden) karena semua itu bohong belaka "*dewijlse alle geveynst zijn*" (Goens, 1995: 85). Ia juga tidak mau mengakui kesalihan muslim Jawa yang dikatakannya hanya digunakan untuk mengolok-olok orang-orang yang tidak sesalih mereka dan untuk menutup-nutupi kejahatan mereka (Goens, 1995: 85-86). Berangkat dari prasangka-prasangka itu, dalam laporannya kepada Heren XVII (tujuh belas pimpinan VOC), van Goens (1995: 108) tetap menggambarkan orang Jawa sebagai "*seer boose en ondanckbare mensen*" (orang-orang yang jahat dan tidak pandai bersyukur). Hal ini berarti bahwa van Goens memosisikan orang Jawa sebagai pihak yang pantas dicurigai dalam kaitannya dengan upaya VOC menjalin kemitraan dengan dinasti Mataram pascapemerintahan Sultan Agung.

#### **E. Kesimpulan**

Berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa dalam kisah perjalanan van Goens terepresentasikan kesadaran kolektif ego Eropa yang menempatkan bangsa Eropa, dalam hal ini Belanda

pada posisi sentral dan penduduk bumiputra pada posisi pinggiran. Kompleks superioritas ini melahirkan prasangka-prasangka stereotip terhadap penduduk bumiputra, seperti malas, lamban, bodoh, liar, ganas, tidak bisa dipercaya, pembohong, dsb. Stigmatisasi yang tidak adil dan cenderung Eropasentris ini menyebabkan penilaian van Goens terhadap penduduk bumiputra Jawa menjadi berat sebelah dan tidak utuh.

Kesaksiannya terhadap karakteristik penduduk bumiputra Jawa tidak dapat menyembunyikan watak rasis Eropa yang selalu melihat bangsa-bangsa non-Eropa sebagai representasi bangsa barbar yang pantas dicurigai. Meskipun van Goens sudah puluhan tahun tinggal di Jawa (Batavia), yang mestinya dapat digunakan sebagai dasar penilaian yang lebih objektif, deskripsinya mengenai penduduk bumiputra Jawa tidak memperlihatkan bahwa dia mengenal dengan baik mereka. Penilaiannya tidak berbeda dengan penilaian para pegawai VOC yang lain, yaitu si terjajah diberi peran *wadag*, liar, kasar, dan instingtif sehingga membuka peluang bagi penguasaan dan dapat dipergunakan untuk berbagai kepentingan, khususnya dalam rangka kolonisasi.

#### **DAFTAR PUSTAKA**

- Abbot, Porter H. 2002. *The Cambridge Introduction to Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ascroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. 1989. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge.
- Bal, Mieke. 1980. *De Theorie van Vertellen en Verhalen: Inleiding in de Narratologie*. Muiderberg: Dick Countinho.
- Blussé, Leonard. 1990. "Vertelling van de voorgalerij." Theo D'haen (red.). *Herinnering, Herkomst, Herschrijving: Koloniale en, postkoloniale Literaturen*. Leiden: Rijksuniversiteit te Leiden.
- Beekman, E.M. 1998. *Paradijzen van weleer: Koloniale Literatuur uit Nederlands-Indië*

- 1600–1950. Vertaald door Maarten van der Marel en René wezel. Amsterdam: Prometheus.
- Boxer, C.R. 1983. *Jan Kompeni: Sejarah VOC dalam Perang dan Damai 1602-1799*. Diterjemahkan oleh Bakri Siregar. Jakarta: Sinar Harapan.
- Boer, W.Th. de. (red.) 1999. *Koenen Woordenboek Nederlands*, Dertigste Druk in de Nieuwe Spelling. Utrecht: Koenen Woordenboek.
- Cuddon, J.A. 1991. *Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. London: Penguin Books.
- Gaastra, Femme S. 1991. *De Geschiedenis van de VOC*. Zutphen: Walburg Pers.
- Gelderblom, Arie Jan. 2000. "Veelheid en Verscheidenheid: Diachrone Constanten in Koloniale Beeldvorming." *Neerlandica Extra Muros*. XXXVIII, Oktober.
- , 2001. "Verleidelijk Perspectief". Dalam Yati Suhardi, Munif Yusuf, dan Kees Groeneboer (eds.) *Tiga Puluh Tahun Studi Belanda di Indonesia: Dertig Jaar Studie Nederlands in Indonesia*. Jakarta: FSUI.
- Goens, Rijklof van. 1995. *Javaense Reyse: De Bezoeken van een VOC-Gezant aan het Hof van Mataram 1648-1654*. Ingeleid en van commentaar Voorzien door Darja de wever. Amsterdam: Terra Incognita.
- Graaf, H.J. De. 1987. *Disintegrasi Mataram di Bawah Mangkurat I*. Jakarta: Grafiti Press.
- Hanafi, Hasan. 2000. *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*. Diterjemahkan oleh M.Najib Buchori. Jakarta: Paramadina.
- Hardiyanta, Petrus Sunu. 1997. *Michel Foucault: Disiplin Tubuh Bengkel Individu Modern*. Yogyakarta: Lkis.
- Hartoko, Dick. 1979. *Bianglala Sastra: Bunga Rampai Sastra Belanda tentang Kehidupan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan.
- Heuken, Adolf S.J. 2000. *Sumber-sumber Asli Sejarah Jakarta Jilid II: Dokumentasi Sejarah Jakarta dari Kedatangan Kapal Pertama Belanda 1596 sampai dengan Tahun 1619*. Jakarta: Cipta Loka Caraka.
- Klosteren, A. 1996. *Nederlands Vreemde Woorden*, Zeventiendedruk. Utrecht: Prisma Woordenboek.
- Lo, Jacqueline and Helen Gilbert. 1998. "Postcolonial Theory: Possibilities and Limitations." *Postcoloniality and the Questions of Modern Indonesian Literature. An International Research Workshop*, University of Sydney, May, 29-31.
- Meinsma, J.H. (Ed.) 1941. *Poenika Serat Babad Tanah Djawi Wiwit Saking. Nabi Adam Doemoegi ing Tahun 1647*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Paasman, Bert. 1996. "De Ogen van de Nederlandse Koloniale Literatuur" dalam Setiawati Darmojuwono, Lilie Suratminto, dan Kees Groeneboer (eds.) *25 Jaar Studie Nederlands in Indonesië*. Jakarta: FSUI.
- Said, Edward. 1994. *Orientalisme*. Cet. Ke-2. Diterjemahkan oleh Asep Hikmat. Bandung: Mizan.
- Sastrowardoyo, Subagio. 1990. *Sastra Hindia Belanda dan Kita*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Schipper, Mineke. 1990. "Homo Caudatus: Verbeelding en Macht in de Letteren" dalam Theo D'haen (red.) *Herinnering, Herkomst, Herschrijving: Koloniale en Postkoloniale Literatuuren*. Leiden: Rijksuniversiteit te Leiden.
- Sharpe, Jenny. 1995. "Figures of Colonial Resistance". Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Triffin (Eds.). *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge.

Steenbrink, Karel. 1995. *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)*. Diterjemahkan oleh Suryan A. Jamrah. Bandung: Mizan.

Termorshuizen, 1990. "De 'Eigen' en die 'Andere' Wereld: een Introductie tot de

Indisch-Nederlandse Literatuur." Theo D'haen (Red.). *Herinnering, Herkomst, Herschrijving: Koloniale en Post-koloniale Literaturen*. Leiden: Rijksuniversiteit te Leiden.