



SEKOLAH TINGGI KEGURUAN DAN ILMU PENDIDIKAN  
PERSATUAN GURU REPUBLIK INDONESIA  
STKIP PGRI SUMENEP

Website : [www.stkipgrisumenep.ac.id](http://www.stkipgrisumenep.ac.id)

Jl. Trunojoyo Gedung Sumenep Telp. (0328) 664094 – 671732 Fax. 671732

SURAT PERNYATAAN PENGECEKAN  
SIMILARITY ATAU ORIGINALITY

Yang bertanda tangan dibawah ini atas nama Petugas Check Plagiasi STKIP PGRI Sumenep, menyatakan dengan sebenarnya bahwa karya ilmiah ini telah dilakukan cek dan dinyatakan lolos plagiasi menggunakan Aplikasi Turnitin dengan batas maksimal toleransi 20% atas nama:

Nama : **Salamat Wahedi, M. A.**  
NIDN : **0703058406**  
Program Studi : **Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia**

No	Judul	Jenis Karya	Hasil
1	<b>AMBIVALENSI NARATOR DALAM CERPEN CELURIT WARISAN KARYA MUNA MAYASARI NARATOR AMBIVALENCE IN SHORT STORY OF CELURIT WARISAN BY MUNA MASYARI</b>	Artikel	13 %

Demikian surat ini saya buat untuk dipergunakan sebagai mana mestinya

Sumenep, 15 Juni 2023

turnitin  
STKIP PGRI SUMENEP

Pemeriksa

# Edisi\_Juni2022\_fix\_1.pdf

*by Slamet Wahedi*

---

**Submission date:** 15-Jun-2023 02:43PM (UTC+0700)

**Submission ID:** 2116492825

**File name:** Edisi\_Juni2022\_fix\_1.pdf (294.66K)

**Word count:** 5658

**Character count:** 36884

**AMBIVALENSI NARATOR DALAM CERPEN *CELURIT WARISAN KARYA*  
MUNA MAYASARI**

***NARATOR AMBIVALENCE IN SHORT STORY OF CELURIT WARISAN BY  
MUNA MASYARI***

**Salamet Wahedi<sup>1</sup>, Made Oktavia Vidiyanti<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>STKIP Sumenep

Jalan Trunojoyo Gedungan, Sumenep

Pos-el: salam<sup>10</sup>wahadi@stkipgrisumenep.ac.id

<sup>2</sup>Balai Bahasa Provinsi Jawa Timur

Jalan Siwalanpanji, Buduran, Sidoarjo

Pos-el: oktavia.vidiyanti@kemdikbud.go.id

<sup>3</sup>  
(Makalah diterima tanggal 21 Maret 2022 — Disetujui tanggal 31 Mei 2022)

**Abstrak:** Penelitian ini membahas kompleksitas dan kontradiktif stereotipe orang Madura di dalam cerpen *Celurit Warisan* karya Muna Masyari. ‘Celurit’ yang menjadi penanda stereotip keras orang Madura, ternyata juga dapat menjadi penanda baik, seperti persahabatan dan pembelaan terhadap harga diri. Dua sisi mata celurit yang bertolak belakang ini menggambarkan keterpecahan karakter tokoh-tokoh dalam cerpen *Celurit Warisan*. Hal yang menarik untuk ditelusuri, sejauh mana tokoh-tokoh dalam cerpen tersebut mengalami keterpecahan jiwa. Penelitian tentang *Celurit Warisan* dilakukan dengan mempelajari fenomena orang Madura dalam cerita dan mengumpulkan bahan-bahan yang berhubungan dengan fenomena stereotip orang Madura. Pembahasan keterpecahan sosok Madura dalam cerpen *Celurit Warisan* dilakukan dengan menggunakan metode kualitatif naratif, yaitu memahami pengalaman yang diekspresikan oleh penulis dalam ceritanya, yang menggambarkan satu rangkaian peristiwa. Hasil penelitian menunjukkan bahwa (a) celurit sebagai simbol stereotip orang Madura menyiratkan ambivalensi dalam diri tokoh cerita, (b) tokoh dalam cerpen *Celurit Warisan* memiliki kecenderungan untuk menolak sekaligus meniru narasi yang datang dari luar, dan (c) tokoh dalam cerpen *Celurit Warisan* menunjukkan karakter yang egaliter sekaligus nepotis.

**Kata kunci:** stereotip, ambivalensi, orang Madura, celurit

**Abstract:** The study reveals complexity and contradictory stereotype of Madura people in the short story of “*Celurit Warisan*” by Muna Masyari. *Celurit* (sickle) in fact is associated by Madura people with another meaning, namely a tribute for a service. Narrator Kalebun, the main character in the story, is experiencing splitting soul when facing contradictory events. In Homi K. Bhabha’s perspective, stereotype given by the colonials is complex, ambivalence and contradictory representation. Madura people described as dangerous people with <sup>11</sup>kle, in fact are wise and sensible people who can differentiate saint and sinner body and soul. The result of the study shows that the short story of “*Celurit Warisan*” is a work that provides response to the description given by colonials towards Madura people pictured as harsh, cruel, and impolite. The responses give ambivalence towards the figure of Madura people with their sickles.

**Keywords:** stereotype, ambivalence, Madura people, sickle

## PENDAHULUAN

Stereotip keras, kasar, tidak tahu sopan santun yang dilekatkan pada diri orang Madura sering kali menimbulkan salah paham. Stereotip tersebut menyebabkan orang Madura begitu akrab dengan kekerasan dan senjata tajam. Stereotip ini tidak terlepas dari konstruksi kolonial pada diri orang Madura.

Para sarjana kolonial, sebut saja Van Gennep, Van Gelder, Esser, dan lainnya melihat orang Madura sebagai suku yang berperangai buruk. Mereka memunyai kebiasaan yang berbeda dengan suku di sekitarnya (Rifa'i, 2007: 132-139; Jonge, 2012: 64-69). Catatan seputar pengalaman yang tidak mengenakan orang-orang kolonial di Madura lambat laun membentuk stereotip orang Madura sebagai orang yang kasar, mudah tersinggung, dan sebagainya. Bahkan, tema kekerasan menjadi cara pandang sebagian orang untuk melihat Madura. Fatoni (2016: 78-79) menegaskan, stereotipe orang Madura yang keras, suka carok, cenderung menggiring orang lain untuk melihatnya dari sisi yang negatif.

Dalam perspektif Bhaba (1994: 126) stereotip sebagai wacana kolonial selalu melahirkan ambivalensi. Bagi pengarang Madura, ambivalensi dapat dilihat pada ketakutannya dalam memahami karakter orang Madura. Di satu sisi,

orang Madura distereotipkan sebagai sosok yang kasar, keras, tidak tahu tata krama, sedangkan pada sisi lain, orang Madura memiliki cara pandang filosofis dalam bertingkah-laku. Ambivalensi lainnya juga terlihat pada upaya pengarang Madura dalam menggambarkan perubahan di tengah masyarakat Madura. Seperti masyarakat pada umumnya, orang Madura punya keinginan untuk berubah ke arah yang lebih baik; orang Madura mulai mengadopsi tata aturan yang rasional dan positif. Akan tetapi, pada waktu yang juga bersamaan, orang Madura belum sepenuhnya menanggalkan cara-cara lama dalam menyelesaikan persoalan.

Muna Masyari merupakan satu dari sekian pengarang Madura yang mengalami ambivalen dalam menggambarkan karakter orang Madura. Tema kebudayaan Madura, seperti halnya carok, sengketa tanah, *rokat tase'* (petik laut), hingga alam Madura yang asri, selalu tampil dengan dua sisi yang kontradiksi.

Pembacaan kontradiksi yang dilakukan Muna Masyari memberikan ancangan akan upayanya untuk mengekspresikan sekaligus menafsir kehidupan sosial masyarakat Madura. Hal itu dapat dilihat pada cerpen berjudul "Kasur Tanah," yang mendapatkan

penghargaan cerpen terbaik Kompas 2017, dengan cerita yang merepresentasikan tradisi dan cara pandang masyarakat Madura terhadap kematian, sehingga orang yang meninggal dunia harus memiliki kenangan-kenangan yang baik. Keseriusan Muna menggarap Madura diungkapkannya ketika dia mendapatkan penghargaan Anugerah Sutasoma 2020 dari Balai Bahasa Provinsi Jawa Timur (BBJT). Dalam wawancaranya dengan Jawa Pos, Muna mengungkapkan bahwa dengan karyanya dirinya dapat mengangkat nilai-nilai kebudayaan di Madura yang sudah terlupakan. Misalnya, *Kasor Tana, Dhamar Kambhang, Tumbal Suramadu*, dan sebagainya.

(<https://www.jawapos.com/features/17/10/2020/mengenal-muna-masyari-peraih-anugerah-sutasoma2020/>).

Akan tetapi, dalam upayanya mengungkapkan kebudayaan Madura yang hampir terlupakan, dia juga dihadapkan pada bentuk-bentuk tradisi yang kontradiksi.

Herdiawati dan Isnaniah (2020: 119) mengungkapkan, karya Muna Masyari memiliki keunikan dalam menggambarkan kebudayaan Madura. Muna mampu menghadirkan kebudayaan lokal Madura yang sudah jarang ditemui.

Dalam hal ini, cerpen-cerpen Muna Masyari seperti dokumen budaya dalam membaca Madura.

Selain capaian artistik tersebut, daya tarik karya-karya Muna terletak pada posisinya sebagai pengarang perempuan yang seolah-olah hendak memutarbalikkan persepsinya tentang cara membaca Madura. Pengarang memberikan corak baru dalam melihat kekerasan di Madura. Sehubungan dengan hal itu, tokoh dalam cerita-cerita Muna seperti diri yang lain bagi identitas orang Madura. Dalam cerpen “Celurit Warisan”, celurit memiliki dua sisi. Satu sisi celurit identik atau merepresentasikan jiwa dan karakter keras orang Madura, dan di sisi lain, celurit juga menjadi warisan yang harus dijaga oleh generasi sebagai senjata untuk menjaga harga diri. Dengan kata lain, celurit ternyata tidak hanya sebagai senjata untuk menghabisi lawan, akan tetapi menjadi tanda warisan atas nilai-nilai tradisi serta tanda jasa atas pengabdian yang dilakukan dengan sungguh-sungguh dan ikhlas.

Dengan mengetahui langsung tanda kekerasan orang Madura, pengarang mendekonstruksi stereotip buruk yang dilekatkan pada orang Madura. Stereotip tersebut ditandai dengan orang Madura yang keras, kejam, kasar, tidak tahu sopan santun, serta tidak hanya menjadi



label yang mengkhawatirkan tetapi juga sebagai suku yang jauh dari peradaban.

Dalam membongkar stereotip cerpen “Celurit Warisan”, pengarang memiliki pandangan dunia yang lain terhadap orang Madura sehingga di dalam karya-karyanya memiliki lanskap menolak stereotip yang dilekatkan pada orang Madura.

Hal itu juga dilihat dari beberapa penulis, seperti Pramoedya Ananta Toer, M.H. Szekely-Lulofs, Shoim Anwar, Latief Wiyata, Rozaki, Muna Masyari, dan lainnya, dalam karya-karya mereka, baik secara langsung maupun tidak langsung mengakui tentang stereotip keras yang dilekatkan pada diri orang Madura. Walaupun demikian, para pengarang itu juga memberikan gambaran-gambaran lain tentang orang Madura.

Berkaitan dengan hal itu, kajian cerpen “Celurit Warisan”, ambivalensi tidak hanya membuka dialog atau negosiasi dalam memahami orang Madura. Lebih dari itu, pembacaan stereotip orang Madura dalam perspektif Bhabha tersebut memberikan gambaran dampak wacana dan politik bagi orang Madura dalam interaksi.

## KAJIAN TEORI

Dalam kajian poskolonial, stereotipe merupakan strategi penting dalam menciptakan perbedaan sekaligus ketergantungan. Homi K. Bhabha melihat persoalan stereotip sebagai upaya penjajah untuk menciptakan pengetahuan dan identifikasi yang bimbang antara apa yang ada, yang sudah diketahui, dan sesuatu yang diulang atau diingat dengan perasaan cemas. Pengulangan akan ingatan tentang stereotipe itu dimungkinkan untuk menimbulkan bentuk-bentuk yang paradoks antara tatanan yang tidak berubah dengan kenyataan yang dihadapi. Dengan stereotip pula, penjajah membentuk sekaligus mengasingkan terjajah (Bhaba, 1994: 95)

Stereotipe sebagai wacana kolonial menghadirkan peniruan dan penyangkalan sebagai strategi perlawanan. Meski demikian, Bhabha melihat penjajah dan terjajah terjebak dalam ruang kebergantungan. Untuk menegaskan eksistensinya, penjajah membutuhkan terjajah yang mengalami kemerosotan, keterbelakangan, dan ketakberadaban. Sedangkan terjajah dalam membalikkan keadaan, tetap membutuhkan penjajah sebagai sosok simbolik dalam merabut kemerdekaannya. Karena itu, Bhabha

## Ambivalensi Narator dalam Cerpen *Celurit Warisan* (Salamet Wahedi, dkk)

melihat dikotomi antara penjajah dan terjajah tidak dalam arena konfrontatif. Akan tetapi, keduanya berinteraksi dalam ruang ambang, ruang antara (Taum, 2017: 69).

Dengan konsep ruang ambang, subjek terjajah mengalami keterpecahan identitas (ambivalen). Rakhman (2014: 113) melihat ambivalensi sebagai partikularitas. Orang-orang terjajah merumuskan identitas pembeda dengan para penjajah. Dengan identitas ini, mereka meliyankan para penjajah. Akan tetapi, seperti diungkapkan Faruk (2007: 16), cengkeraman kolonial begitu kuat, baik secara pikiran, perilaku, dan tindakan, sehingga identitas pembeda yang diajukan yang terjajah tidak sepenuhnya menjadi oposisi biner bagi dominasi penjajah. Rumusan-rumusan identitas itu, bahkan membuat mereka mengalami keterpecahan mental.

Keterpecahan mental dalam diri yang terjajah tidak lepas dari kolonialisme yang bekerja secara antropologis. Dengan seluruh kemampuan dominasinya, kaum kolonial mencerabut akar-akar kebudayaan masyarakat lokal. Dengan cara menciptakan kebergantungan inilah, kolonialisme bekerja dan bertahan (Furqon dan Busro, 2020:75). Di sisi lain, kemerdekaan yang menjadi keniscayaan mendorong yang terjajah untuk

menemukan identitas dirinya. Kondisi yang ambivalen ini menyebabkan subjek berada di ruang antara yang tidak memiliki jarak yang pasti dan tanpa batasaan serta akhir yang bisa ditentukan (Brown, 2011: 5). Karena proses negoisasi ruang ambang yang tidak pernah selesai, penelitian ini memfokuskan diri untuk melihat ambivalensi yang dialami narator atau tokoh utama dalam cerpen “Celurit Warisan” karya Muna Masyari. Ambivalensi tidak sekadar menghadirkan sosok Madura yang tidak utuh. Lebih dari itu, ambivalensi juga menunjukkan tanggapan-tanggapan teoritis seputar stereotip Madura.

Pembacaan ambivalensi dalam cerpen “Celurit Warisan” tidak terlepas dari narasi proyek pascakolonialisme, yaitu strategi membaca karya sastra yang mempertimbangkan kolonialisme dan dampaknya dalam teks-teks sastra, serta posisi atau suara pengamat berkaitan dengan isu-isu tersebut (Budiman, 2008: ix). Kolonialisme tidak hanya melakukan eksploitasi sumber daya alam, penindasan terhadap kaum pribumi lewat kerja paksa, akan tetapi juga menyebabkan rasa rendah diri (inlander) dalam diri yang terjajah. Karena hal itulah, Faruk (2007: 16) menegaskan, bahkan saat kemerdekaan telah diraih, kaum terjajah

tetap dihantui rasa tidak percaya diri untuk menemukan kembali identitasnya.

Homi K. Bhabha sebagai pemikir pascakolonialisme melihat hubungan antara penjajah dan terjajah berada pada posisi yang tidak stabil. Menurutnya, hubungan penjajah dan terjajah berlangsung dalam bentuk-bentuk kepercayaan yang beraneka ragam dan kontradiktif. Karena itu, Bhabha (2004: 95), menyoroti ambivalensi sebagai kekuatan kolonial dalam individuasi dan marginalisasi. Stereotipe yang dilekatkan penjajah terhadap terjajah sekadar upaya membentuk individu sekaligus mengasingkannya.

Ambivalensi membuat kebenaran tentang stereotipe terjajah harus dibuktikan dan ditafsirkan melebihi secara empirik yang logis. Artinya, ambivalensi cukup efektif untuk melihat bagaimana diskriminasi yang dilakukan penjajah berjalan secara diskursif dan psikis dalam diri terjajah. Kekuatan kolonial untuk menciptakan perbedaan dan ketergantungan tidak hanya terjadi ketika kolonialisme itu berlangsung. Akan tetapi, setelah kolonialisme berakhir, terjajah tetap membutuhkan penjajah dalam mengidentifikasi identitasnya. Kalau meminjam istilah Lacan, identitas penjajah telah menjadi simbolik bagi hasrat terjajah dalam

merebut kemerdekaan. Tentang yang simbolik, Ali (2010: 11) menjelaskan sebagai kerangka impersonal yang berlaku dalam masyarakat. Dalam kerangka impersonal tersebut, setiap orang mengambil tempat di dalamnya. Karena itu, tatanan simbolik menjadi ranah makna sosial, logika, dan diferensiasi yang diterima.

Bhabha juga menyoroti konstruksi subjek kolonial dan pelaksanaan sistem kolonial dalam wacana yang mengartikulasikan perbedaan-perbedaan, baik secara rasial maupun seksualitas. Perbedaan antara penjajah dan terjajah ini, akhirnya menghadirkan ruang ketiga untuk memahami perbedaan-perbedaan tersebut dalam interaksi simbolik. Penjajah dan terjajah berupaya memahami dirinya dengan cara membedakan dengan yang lain.

Bhabha (2004: 122), juga menegaskan, bahwa mimikri muncul sebagai representasi perbedaan yang dengan sendirinya merupakan proses penyangkalan. Mimikri sebagai pangkal ambivalensi akan berjalan efektif jika peniruan dilakukan terus-menerus dalam menghasilkan selip, kelebihan, dan perbedaannya (2004a: 122). Tentang ambivalensi psikologis yang diakibatkan oleh mimikri ini, Foulcher (2008: 106) melihatnya sebagai efek terhadap



penjajah dalam sebuah pelaksanaan misi pengadaban kolonialisme sekaligus pengendalian serta pertibatan efek tersebut dengan komando kontrol kolonial.

<sup>2</sup> Bhabha juga menegaskan bahwa ambivalensi tidak hanya diterima sebagai petanda trauma subjek kolonial, tetapi juga dipahami sebagai gejala cara kerja otoritas kolonial serta dinamika perlawanan. Identitas kolonial itu tidak stabil, meragukan, dan selalu terpecah (Loomba, 2003: 229). Dengan kata lain, terjadinya sikap ambivalensi dalam subjek kolonial disebabkan oleh kecintaan sekaligus kebencian subjek kolonial terhadap suatu pokok persoalan. Dalam prosesnya, peniruan atau <sup>2</sup> penyesuaian terhadap etika dan kategori ideal Eropa, yang dianggap sebagai proses kultural yang universal, yang memungkinkan terjajah memasuki kuasa dominan sekaligus bermain-main di dalamnya dengan menunjukkan subjektivitas yang menyerupai penjajah, tetapi tidak sepenuhnya sama (Bhabha, 1994: 126).

Dengan cara meniru tersebut terjajah <sup>2</sup> memperbaiki diri dengan cara belajar pada lembaga-lembaga pendidikan kolonial, menulis dengan model kolonial, maupun membiasakan diri dengan pola dan gaya hidup kolonial. Dengan cara itu pula, mereka <sup>2</sup> menegosiasikan kesadaran

akan kedirian kultural yang berbeda (Foulcher, 2008: 105). Selain tidak sepenuhnya sama tidak dalam peniruan, dalam penyangkalan pun, terjajah tidak sepenuhnya berbeda dengan penjajah. Faruk (2007: 9) mencatat bahwa kebijakan politik etis banyak membawa perbaikan dan perkembangan, terutama dalam bidang pendidikan. Ambivalensi dalam diri terjajah pada akhirnya melahirkan hibriditas kultural dan historis.

(Mohamad, 2008: 228) menjelaskan bahwa pasca runtuhnya negara-negara kolonial, subjek terjajah mengalami dualitas. Di satu sisi, ia ingin melawan dominasi penjajah dan di sisi lain ia ingin menempati wacana yang dominan.

Kusumaningrum (2019: 55) melihat ambivalensi dalam diri kaum terjajah sebagai gejala bahwa mereka tidak sepenuhnya menentang penjajah. Peniruan dan penyangkalan yang dilakukan kaum terjajah terjadi dalam hubungan yang fluktuatif. Selain itu, ambivalensi kaum terjajah juga menunjukkan bahwa wacana kolonial beroperasi secara eksploitatif sekaligus merepresentasikan diri sebagai pihak yang mengasuh (Ashcroft, Griffiths and Tiffin, 1998: 12-13).

Di dalam kajian cerpen “Celurit Warisan”, ambivalensi tidak hanya

membuka dialog atau negoisasi dalam memahami orang Madura. Dalam perspektif Bhaba, kajian ini ingin mengajukan pertanyaan, bagaimana dampak wacana dan politik kolonial bagi orang Madura dalam berinteraksi?

7

#### METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif naratif. Dengan pendekatan ini, peneliti ingin memahami ekspresi dalam suatu cerita (Creswell, 2009:96). Makna sebuah narasi harus dieksplorasi untuk memperoleh pemahaman yang lengkap dan detail. Sumber data penelitian ini adalah cerpen “Celurit Warisan” karya Muna Masyari. Data penelitian berupa kutipan kata-kata yang berkaitan dengan ambivalensi. Untuk mendukung eksplorasi data, penelitian ini menggunakan buku-buku yang mengkaji tentang identitas Madura, kekerasan Madura, dan ambivalensi.

13

Teknik pengambilan data dalam penelitian ini dilakukan dengan melakukan Pembacaan secara cermat dan berulang. pembacaan ini dilakukan penandaan dan pencatatan pada bagian-bagian yang berhubungan fokus penelitian. Berbagai kutipan yang mengandung persoalan ambivalensi dan yang berhubungan dengannya, kemudian dipilah sebagai acuan dalam

mengeksplorasi fokus penelitian untuk menghasilkan satu penjelasan yang lengkap dan detail.

Teknik analisis data dalam penelitian pertama dilakukan melakukan pembacaan secara hereutik; secara teks, kemudian dilanjutkan dengan pembacaan secara hermeneutik.

#### PEMBAHASAN

Ambivalensi akan bekerja secara efektif dalam wacana stereotipikal kolonial. Pihak terjajah didudukkan dengan stereotip tertentu, sekaligus diasingkan, yaitu pihak terjajah dianggap berbeda dengan penjajah. Dengan stereotip ini, wacana kolonial menempatkan terjajah sebagai komunitas yang merosot dan terbelakang. Dengan mendudukkan terjajah sebagai komunitas kelas yang mengalami kemerosotan, penjajah punya alasan untuk membenarkan diskriminasinya atas nama memperadatkan.

Hantu stereotipe tidak terlepas dari begitu efektifnya cara kerja kolonialisme dalam diri terjajah. Faruk (2007: 16) menjelaskan, bahwa kekuasaan penjajah atas diri yang terjajah begitu kuat pengaruhnya, bahkan ketika terjajah ingin membebaskan diri darinya.

### 3.1 Celurit Madura: Stereotipe yang Ambivalen

Dalam cerpen “Celurit Warisan”, terlihat hantu stereotipe keras membayangi penulis dalam menggambarkan orang Madura. Dalam diri tokoh anak, kita diperlihatkan sikap keras itu ditunjukkan dengan cara melakukan pembunuhan. Hal itu dapat dilihat pada kutipan berikut,

Kulangkahkan kaki menuruni dua undakan balai. Di hadapan cucumu yang masih menunduk dalam, aku bertanya, “Apa benar kau yang membunuhnya?”

“Iya!” Cucumu mengangguk sekali. Suaranya lirih.

“Kenapa? Apa kesalahan lelaki itu?”

“Dia menggoda Murtipah.” (Masyari, 2019: 5).

Pada data di atas, sikap tokoh anak membunuh lelaki yang menggoda Murtipah, calon istrinya adalah tindak kekerasan yang timbul dari sikap reaksioner atau tempramen orang Madura. Hal itu tentunya selaras dengan pandangan para sarjana kolonial yang mengesankan, bahwa orang-orang Madura adalah sosok yang berbahaya dengan senjata (Rifa’i, 2007: 137-138). Bahkan, Jonge (2012:68) menggambarkan keakraban orang Madura dengan senjata dengan istilah bersinonim. Bagi orang luar, orang

Madura identik dengan senjata. Setiap kali orang Madura disebut, maka yang muncul dalam benak orang luar itu adalah senjata. Selain itu, sikap keras tokoh anak seolah menegaskan penilaian orang kulit putih yang menganggap orang Madura ampasnya pribumi. Jika mereka dikecewakan atau diperlakukan tidak adil, orang Madura dapat melakukan tindakan-tindakan anarkis.

Akan tetapi, pada data di atas, juga ditemukan *alasan orang Madura dalam melakukan kekerasan*. Lelaki yang dibunuh oleh tokoh anak ternyata menggoda Murtipah, calon istri tokoh anak. Wiyata (2006: 169) mencatat, *carok* – istilah duel dengan celurit- selalu menjadi pilihan orang Madura dalam menyelesaikan persoalan. *Carok* tidak terjadi begitu saja. Pada kutipan berikut ini, dapat dilihat celurit tidak hanya sebagai senjata, akan tetapi juga *simbol akan prestise penggunaannya*,

1  
“Lalu?”

“Kami terlibat perkelahian. Kami sama-sama tidak bersenjata. Tapi dia menantang, menyuruhku mengambil celurit warisan ini, karena ia tidak percaya celurit ini mampu melukainya, karena dirinya sudah memiliki ilmu kebal.”

“Celurit itu memang dikenal tidak hanya di desa kita. Kau membawa celurit itu tanpa seizinku.”

“Bukankah *eppa*’ sedang menghadiri undangan di rumah pengantin yang menanggapi *saronen*?” (Masyari, 2019: 5-6)

Data di atas mengonfirmasi, celurit menjadi simbol kekerasan yang begitu lekat dengan orang Madura. Celurit warisan yang terkenal ke mana-mana - dalam hal ini tentu keterkenalannya akan keampuhannya melukai orang- memberikan prestise tersendiri bagi mereka yang memiliki ilmu kebal. Akan merupakan suatu kebanggaan bagi orang kebal jika dirinya mampu menahan keampuhan celurit yang dikenal tanpa ampun melukai orang yang dianggap bersalah.

Akan tetapi, cerpen “Celurit Warisan” tidak hanya menggambarkan celurit sebagai identitas berbahaya. Celurit dapat juga dijadikan sebagai simbol penghargaan atas pengabdian yang tulus. Karena itu, keluarga *kalebun* (narator) secara turun-temurun merawat celurit warisan itu dengan hati-hati. Pada kutipan berikut ini digambarkan bagaimana celurit menjadi simbol penghargaan,

“Celurit ini pemberian seorang kiai sebagai tanda jasa atas pengabdian leluhur kita pada beliau,” suaramu terngiang di telingaku.

Meraba gagang celurit ini aku seperti meraba batang lenganmu yang ringkih

penuh tonjolan urat, namun tetap tampak kuat. Katamu, celurit ini diyakini memiliki jiwa. Matanya akan tumpul menghadapi jiwa-raga yang suci. Begitupun sebaliknya. Belum pernah ada pendosa yang selamat dari ketajamannya. (Masyari, 2019: 3)

Data di atas dengan lugas menggambarkan, bahwa celurit yang menjadi warisan keluarga *kalebun* atau kepala desa (narator) bukanlah celurit sembarangan. Celurit itu merupakan pemberian seorang kiai yang diberikan pada leluhurnya atas pengabdiannya. Karena itulah, tokoh narator menekankan, sebagai tanda jasa dari seorang kiai, celurit warisan harus dirawat dan diruwat dengan hati-hati. Pada waktu tertentu, celurit itu harus dimandikan. Perawatan sekaligus peruwatan pada celurit untuk menjaga keistimewaannya, yaitu memiliki jiwa yang mampu membedakan antara jiwa-raga yang suci dan pendosa. Keistimewaan ini menegaskan, bahwa dengan celurit warisan itu, *kalebun* atau kepala desa dapat *memastikan tentang kebenaran dan kebatilan*. Orang yang memiliki jiwa suci atau bersikap benar, tidak akan mendapatkan ancaman atau perlakuan kasar dari celurit warisan. Sebaliknya, orang yang melakukan kesalahan atau berbuat kebatilan akan dengan mudah dilukai oleh mata celurit.

Dengan kata lain, celurit warisan telah menjadi senjata orang Madura untuk membedakan antara kebaikan dan kejahatan. Jika de Jonge menyinonimkan orang Madura dengan celurit, maka celurit warisan dapat diterjemahkan sebagai karakter orang Madura keras, lugas, dan sungguh-sungguh dalam membedakan kebaikan dan kejahatan. Karakter celurit warisan yang membedakan yang benar dan yang jahat, seperti yang juga digambarkan oleh Rifa'i (2007: 286); orang Madura akan menghargai orang yang menghargainya, dan akan berbuat jahat pada orang yang menjahatinya.

Kehadiran sosok kiai sebagai pemberi celurit menambah kompleksitas dan kontradiktif penggambaran celurit sebagai simbol identitas. Kiai, seperti yang diuraikan Rozaki (2004: 3-5), merupakan satu dari dua matahari kembar dalam masyarakat Madura. Bersama blater, kiai memainkan peran dalam dinamika sosial dan politik masyarakat Madura. Kalau blater mendapatkan legitimasinya dengan keahliannya dalam kanuragan, jaringan bawah tanah, kiai mendapatkan pengakuan melalui ritual-ritual keagamaan. Dengan kata lain, celurit yang dihadiahkan kiai *tentunya menghadirkan identitas lain bagi orang Madura*. Penggambaran celurit sebagai

alat untuk melakukan tindakan kekerasan sekaligus tanda penghargaan dari seorang kiai, merupakan suatu representasi yang kontradiktif dan ambivalen tentang orang Madura. Sebagai simbol identitas keras orang Madura, celurit tidak lagi utuh.

Kompleksitas celurit sebagai identitas juga terlihat pada fungsi celurit sebagai penjaga keamanan desa. Kemampuan celurit warisan dalam menjaga keamanan desa dapat dilihat pada data berikut.

1  
Selesai dibasuh, kau mengelap celurit dengan kain putih, lalu membawanya ke dalam dan menggantungnya. Kembali di tempat biasa.

"Dengan celurit itu, kemanan desa kita cukup sejak dulu. Hanya orang luar saja yang berani macam-macam! Itu pun tidak berlangsung lama!" lanjutmu, melangkah meninggalkan kamar. (Masyari, 2019: 2)

Data di atas dengan jelas menggambarkan fungsi celurit bagi *kalebun*, yaitu senjata untuk mengamankan desa. Sudah menjadi tugas dan wewenang *kalebun* atau kepala desa untuk memastikan keamanan desa yang menjadi tanggung jawabnya. Dalam rangka pengamanan itu, kehadiran celurit menjadi keniscayaan. Karena itu pula, celurit warisan mendapatkan perhatian yang serius dari para pewarisnya.



Kalau Bouwsma (1989: 162) menggambarkan orang Madura sebagai sosok yang cepat marah dan siap membunuh lawannya dengan senjata (celurit), maka kutipan di atas seperti hendak menyangkal, bahwa celurit justru menjadi pegangan atau senjata seorang *kalebun* atau kepala desa untuk *mengamankan desanya*.

Uraian celurit di atas, baik sebagai senjata untuk kekerasan, tanda penghargaan, maupun penjaga keamanan desa, menunjukkan bahwa stereotip dalam wacana kolonial merupakan mode pengetahuan yang kontradiktif, ambivalen, dan kompleks dalam membentuk cara pandang pengarang. Berkaitan dengan stereotip, Jonge (2012: 60) mengingatkan bahwa stereotipe tidak berkenaan dengan kebenaran, melainkan dengan keyakinan yang salah atau ilusi kolektif. Karena itu, stereotip keras, kasar, dan kejam telah menimbulkan ambivalensi dalam diri orang Madura, terutama ketika dihadapkan pada nilai-nilai kemaduraan yang berpegang teguh pada sikap tahu diri, setia kawan, *tepo seliro* (Rifa'i, 2007: 244).

### 3.2 Yang di Luar: Yang Ditolak dan Yang Ditirukan

Dalam ambivalensi antara penjajah dan terjajah berusaha saling melainkan (*the othering*). Keduanya membutuhkan satu sama lain untuk menunjukkan representasi kehadirannya. Penjajah tampil sebagai yang dominan atas kemerosotan yang terjajah. Sedang pada diri yang terjajah, kadang timbul kekurangan, yang menimbulkan hasrat untuk meniru. Pada sisi yang lain, dominasi penjajah juga menimbulkan penyangkalan atau penolakan dalam diri terjajah. Keduanya, baik peniruan maupun penyangkalan, menghadirkan diri yang tidak stabil.

Dalam cerpen “Celurit Warisan”, sikap penyangkalan ditunjukkan oleh tokoh ‘kau’ atas dasar ketidakpercayaan pada produk luar yang korupsi seperti data berikut.

1  
 “Kenapa tidak diserahkan pada polisi saja?” Kuikuti langkahmu dengan pertanyaan bernada protes. Kau terkekeh sebentar. “Di luar sana, uang bisa membeli apa saja. Itu sebab, mengapa leluhur kita lebih mematuhi hukum adat dan ajaran kiai!” Dengan tenang kau duduk di kursi rotan, lalu mengeluarkan selempang kulit kelobot dan sejumput tembakau dari plastik kresek hitam di atas meja. Secangkir kopi tinggal ampasnya, dikerubungi semut. Benar. Turun-temurun keluarga kita dipercaya jadi *kalebun*, hukum pun kita yang menyetimnya. (Masyari, 2019: 2)

Pada data di atas, tokoh kau menyelesaikan berbagai persoalan di desanya selama ini dengan hukum adat dan ajaran kiai. Hukum adat dan ajaran kiai menjadi suatu identifikasi akan identitas. Maka, memperhadapkan hukum adat dan ajaran kiai dengan hukum di luar sana dapat diterjemahkan sebagai upaya untuk menjaga jarak pada ruang pertemuan. Dengan berpegang teguh pada hukum adat dan ajaran kiai, tokoh kau melainkan (*the othering*) terhadap hukum di luar. Di sisi lain, penolakan atau penyangkalan tokoh kau terhadap hukum di luar sana, dapat diterima sebagai tanggapan teoritis atas stereotipe orang Madura. Menurut Bhabha, tanggapan teoritis diberikan sebagai konsekuensi atau tuntutan atas stereotip sebagai mode pengetahuan dan kekuasaan yang ambivalen.

Ambivalensi dalam data di atas dapat dilihat pada penyangkalan terhadap hukum di luar sana atas dasar ketidakpercayaan atas praktik hukum yang bisa dibeli, ternyata tidak benar-benar membuat tokoh kau menjalankan hukum adat dan ajaran kiai lebih 'bersih.' Kekuasaan atau dominasi terus-menerus membuat tokoh kau berbuat sesuatu yang sewenang-wenang. Artinya, praktik jual-beli hukum yang ditolak atau disangkal, ternyata diulangi lagi oleh tokoh kau

dalam bentuk lain, yaitu menyetir hukum sesuka hatinya. Secara tidak sadar, sikap tokoh 'kau' pada kutipan di atas, merupakan sikap penyangkalan sekaligus peniruan. Dia menyangkal praktik jual-beli hukum sekaligus melakukan peniruan dengan cara menyetir hukum. Kalau hukum di luar sana disalahgunakan atas motif uang, maka kesewenang-wenangan tokoh kau ditunjukkan dalam menyetir hukum adat dan ajaran kiai atas kekuasaan dan kepercayaan.

Bouwsma (1989: 137) mencatat peranan *kalebun* dalam tata pemerintahan sudah mengalami ambivalensi. Dalam sejarah kelahirannya, *kalebun* atau kepala desa dibentuk oleh Belanda untuk menguasai masyarakat setempat. Pemilihan kepala desa pun diserahkan langsung pada masyarakat setempat. Pada perjalanannya, otoritas *kalebun* berada di antara pemerintah yang berkuasa dan penduduk setempat yang memilihnya. Kondisi yang menyebabkan *kalebun* atau kepala desa dalam pengambilan keputusan tidak pernah stabil. Pada suatu waktu, *kalebun* bisa mengambil keputusan berdasarkan intruksi hukum 'di luar sana', dan pada waktu yang lain, dia bisa menentukan keputusannya berdasarkan hukum adat, atau tuntutan masyarakat setempat. Tokoh *kalebun* terpecah untuk mengikuti narasi hukum

di luar sana, akan tetapi pada sisi lain dia tidak bisa melepaskan dari tradisi yang ada.

### 3.3. Penegakan Hukum: Antara Egaliter dan Nepotisme

<sup>14</sup>  
Nyai Ontosoroh dalam *Bumi Manusia* karya Pramoedya Ananta Toer menjadi tokoh ideal untuk melihat perlawanan dan peniruan dalam ruang antara Bhabha. Yang menarik, perlawanan Nyai Ontosoroh terhadap kesewenang-wenangan dan eksploitasi kolonial pada dirinya dilakukan dengan cara kolonial menghadirkan diri sebagai kaum beradab. Risnawati, Anshari, dan Abidin (2016: 76) menguraikan perlawanan Nyai Ontosoroh berlangsung dengan gigih. Meski dirinya tidak mengerti hukum, Nyai Ontosoroh menyewa <sup>8</sup>advokat untuk melakukan perjuangan menyangkal apa yang telah ditetapkan pengadilan terhadap diri dan keluarganya. Perjuangan yang dilakukan Nyai Ontosoroh di pengadilan kolonial merupakan perlawanan sekaligus peniruan atas kultur kolonial.

Praktik hukum positif yang dibawa penjajah di satu sisi memberikan cara pandang baru dalam menegakkan keadilan, dan di sisi lain, penegakan hukum seadil-adilnya menggerogoti identitas hukum adat. Dalam cerpen

Celurit Warisan, interaksi simbolik antara hukum positif dan hukum adat terlihat pada proses pengambilan keputusan penegakan hukum secara adil. Data berikut ini memberikan gambaran bagaimana proses keadilan itu berlangsung,

Kami harap *kalebun* bertindak adil meskipun kali ini adalah anggota keluarga sendiri!”

“Benar! Hukum tidak boleh pandang kerabat!”

“Setuju! Ini penganiayaan karena lelaki itu tidak bersenjata.”

Betul! Walaupun korbannya bukan warga desa kita, lelaki itu berhak mendapatkan keadilan! (Masyari, 2019: 4-5)

Pada data di atas, masyarakat menuntut *kalebun* (narator) untuk menegakkan hukum secara adil dan tidak pandang kerabat. Selain tidak pandang kerabat, penegakan hukum tidak didasarkan pada siapa korban. Penegakan hukum harus berdiri di atas hukum itu sendiri dan nilai-nilai kemanusiaan. Semangat egalitarian dalam penegakan hukum merupakan pengaruh kolonial yang progresif dalam bidang hukum. Jika hukum adat bergantung pada pertimbangan-pertimbangan penguasa yang cenderung ‘subjektif’ dan berstandar ganda, maka hukum kolonial menawarkan keterbukaan dan kemandirian dalam pengambilan

## Ambivalensi Narator dalam Cerpen *Celurit Warisan* (Salamet Wahedi, dkk)

keputusan berdasarkan hukum yang berlaku.

Tokoh *Kalebun* (narator) tidak kuasa untuk mengabaikan tuntutan masyarakatnya. Apalagi, penegakan hukum nyawa balas nyawa sudah pernah dilakukan sebelumnya. Dengan suara lantang, *kalebun* atau kepala desa (narator) mengambil satu keputusan yang menempatkan aturan di atas segalanya. Hal itu dapat dilihat pada kutipan berikut ini,

1  
"Dadaku serasa dipenuhi gumpalan asap tebal. Kulit wajahku seperti seperti diusapi ulekan cabai. Sebagai *kalebun*, keadilan seperti apa yang kutegakkan? Seandainya cucumu tidak menyukai perawan itu, barangkali aku bisa memutuskan lain.

"Bagaimana ini, Pak *Kalebun*?"

"Kalian sudah mendengar duduk persoalannya. Anakku telah main hakim sendiri. Itu tidak dibenarkan!"

"Lantas keadilan apa yang akan Pak *Kalebun* berikan?" Murakkab, lelaki yang tadi menggiring cucumu ke halaman balai desa seperti kambing hendak digembalakan bertanya. Barangkali karena kau pernah mengekskusi saudaranya yang tinggal di kampung sebelah, setelah kepergok jadi maling sapi di desa ini.

"Kalian sudah tahu, jadi tidak perlu dipertanyakan lagi! Malam Jumat nanti, datanglah kemari kalau ingin menyaksikan eksklusinya!" keputusanku membuat hadirin terbungkam. Aku tidak bisa melihat dengan jelas ekspresi wajah mereka masing-masing.

Hanya wajah Murakkab yang tampak tersenyum puas karena ia berdiri di baris depan dengan kaki mengangkang.

Apakah keputusanku ini benar? Kuurut dada dengan mata terpejam setelah warga beranjak pulang dan mayat digotong untuk diantarkan ke sanak keluarganya. (Masyari, 2019)

Pada data di atas, *Kalebun* atau kepala desa (narator) dihinggapi rasa bimbang ketika memutuskan untuk mengeksekusi anaknya. Perbuatan main hakim sendiri yang dilakukan sang anak memang merupakan tindakan yang bertentangan dengan hukum positif. Secara hukum positif, main hakim sendiri harus diadili. *Kalebun* sebagai penguasa tunggal di desa, dihadapkan pada pilihan antara menegakkan hukum positif dan hukum adat. Karena desakan warga desa, *kalebun* menjatuhkan hukuman sesuai dengan aturan yang berlaku. Atas nama keadilan, *Kalebun* akan mengeksekusi anaknya. Akan tetapi, pengambilan keputusan itu tidak serta merta membuat *kalebun* benar-benar menjadi hakim yang berbicara atas nama keadilan. Justru saat dirinya menjatuhkan keputusan hukum positif, *Kalebun* disergap kebimbangan. Kebimbangan ini tidak terlepas dari negosiasi dirinya antara hukum positif dan hukum adat yang menjadi warisan keluarganya.

Sikap ambivalensi tokoh *Kalebun* semakin tampak, ketika dia menyuruh anaknya untuk lari. Pada kutipan berikut bisa dilihat ketakutuhan diri *Kalebun* dalam mengambil keputusan.

Tubuhku melorot kulai ke lantai seperti karung kosong. Tidak! Tidak mungkin. Apakah warisan itu lenyap dengan sendirinya?

Tidak ada yang tersisa. Di antara orang-orang aku sudah seperti pecundang yang lari dari medan perang. Jabatan *Kalebun* pun tak berhak kupertahankan. Aku kalah. Mungkin seharusnya aku tidak menyuruh cucumu lari demi menghindari eksekusi yang telah kujatuhkan sendiri. Sekarang, raibnya celurit itu serasa melengkapi kekalahanku. (Masyari, 2019)

Data di atas menggambarkan ambivalensi *Kalebun* di depan proses hukum. Di depan masyarakatnya, stereotip memutuskan untuk mengeksekusi anaknya demi memenuhi rasa keadilan hukum yang berdiri di atas hukum. Di belakang masyarakatnya, *kalebun* ternyata meminta anaknya untuk lari demi menghindari eksekusi tersebut. Dalam hal ini, *kalebun* menunjukkan dua sikap yang kontradiktif: dia mengakui hukum yang egalitarian sekaligus menolak akibat dari hukum tersebut. Satu sikap yang terpecah antara menegakkan keadilan seadil-adilnya, dan

menghindarinya. Taum, (2017: 69) menegaskan, bahwa kondisi keterpecahan yang dialami subjek terjajah akan terus mengalami dialog simbolik antara identitas dirinya, dan identitas baru yang dibawa pendatang. Dan secara gamblang, kutipan di atas juga menunjukkan -seperti yang diungkapkan Foulcher- bahwa ambivalensi menggerogoti subjek kolonial secara materi. *Kalebun* tidak hanya merasakan kekalahan atas sikapnya tidak bisa memegang kata-katanya. Akan tetapi, dia kehilangan celurit yang menjadi warisan keluarga secara turun-temurun. *Kalebun* kehilangan identitas tradisinya dalam membedakan antara yang benar dan yang salah.

## PENUTUP

Cengkeraman wacana kolonial atas pikiran, perilaku, sikap kaum terjajah melebihi dominasi mereka atas tanah jajahan. Saat kaum penjajah angkat kaki, wacana mereka tetap menghantui kaum terjajah. Ada traumatik, ketergantungan, dan penolakan atas berbagai praktik kolonialisme. Karya sastra, sebagai daya ungkap pengalaman dan pandangan hidup pengarang merepresentasikan bagaimana wacana kolonial menguasai sebagian besar isu-isu seputar



nasionalisme, stereotipe, identitas, dan kebudayaan. Ada beberapa simpulan dari penelitian cerpen “Celurit Warisan” Pertama, stereotipe telah menempatkan orang Madura di persimpangan. Label kasar, tidak tahu aturan, keras, tempramen, dan perangai buruk lainnya, tidak memberinya ruang yang luas untuk mengekspresikan jati dirinya. Penolakan atas stereotipe tidak serta merta membuat orang Madura bersih dari berbagai label buruk. Karena itu, orang Madura akan selalu berdialog pada ruang antara untuk memahami dirinya di tengah berbagai stereotipe yang menyudutkan. Kedua, pihak luar bagi orang Madura tidak semuanya baik untuk ditiru. Juga tidak semuanya untuk ditolak. Pihak luar atau yang lain, akan senantiasa menjadi teman berdiskusi dan berdialog bagi orang Madura dalam memahami dirinya. Ketiga, orang Madura melihat hukum. Sikap keras dan temperamen orang Madura selalu berkaitan dengan persoalan hukum. *Carok*, tidak lagi dianggap selesai dengan kematian salah satu orang. Akan tetapi *carok*, akhirnya menjadi ‘hukum’ orang Madura dalam menyelesaikan persoalan secara adil.

#### DAFTAR PUSTAKA

Ali, Matius, Dr. (2010). Psikologi Film Membaca Film lewat Psikoanalisis Lacan-Zizek. Jakarta: Fakultas Film

dan Televisi IKJ

Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture* (New Editio). Routledge.

Bhabha, H. K. (2004a). “Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse.” In *The Location of Culture* (New Editio). Routledge.

Bhabha, H. K. (2004b). “The Other Question, Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism.” In *The Location of Culture*. Routledge.

Bouwsma, E. T. (1989). “Kepala Desa Madura: Dari Boneka ke Wiraswasta.” In H. de Jonge (Ed.), *Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi*. CV. Rajawali.

Brown, J. (2011). The Hybridity of History in *Midnight’s Children*. *Sigma Tau Delta Review: A National Undergraduate Literary Journal*.

Budiman, M. (2008). “Masalah Sudut Pandang dan Dilema Kritik Postkolonial.” In K. Foulcher & T. Day (Eds.), *Sastra Indonesia Modern Kritik Postkolonial*. Yayasan Obor Indonesia dan KITVL Jakarta.

Faruk. (2007). *Belunggu Pasca-Kolonial: Hegemoni & Resistensi dalam Sastra Indonesia*. Pustaka Pelajar.

Fatoni, Ahmad. (2016). *Madura Perantauan Kompleksitas dan Harmoni yang Tak Tuntas*. Malang: Intelegensia Media

Foulcher, K. (2008). “Larut di Tempat yang Belum Terbentuk, Mimikri dan Ambivalensi dalam ‘Sitti Noerbajah’ Marah Roesli.” In K.

- Foulcher & T. Day (Eds.), *Sastra Indonesia Modern Kritik Postkolonial*. Yayasan Obor Indonesia dan KITVL Jakarta.
- Furqon, S., & Busro. (2020). Hibriditas Poskolonialisme Homi K. Bhabha dalam Novel *Midnight's And Children* Salman Rushdie. *JENTERA: Jurnal Kajian Sastra*, 9(1), 73. <https://doi.org/10.26499/jentera.v9i1.494>
- Herdiawati, Novita dan Isnaniah, Siti. (2020). Unsur Budaya dalam Kumpulan Cerpen Martabat Kematian Karya Muna Masyari Sebagai Materi Ajar BIPA. *Dialektika: Jurnal Bahasa, Sastra, dan Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia*, 7 (2), 2020, 117-135.
- Jonge, H. de. (2012). *Garam, Kekerasan, dan Aduan Sapi, Esai-esai tentang Orang Madura dan Kebudayaan Madura*. LKiS.
- Loomba, A. (2003). *Colonialism-Postcolonialism*. Routledge.
- Masyari, M. (2019). "Celurit Warisan." In *Martabat Kematian*. Sulur Pustaka.
- Rakhman, A. K. (2014). "Ambivalensi Nasionalisme dalam Cerpen 'Clara atawa Wanita yang Diperkosa' Karya Seno Gumira Ajidarma: Kajian Poskolonial." *Jurnal Poetika*, II(2), 107–116. <https://doi.org/https://doi.org/10.22146/poetika.v2i2.10409>
- Rifa'i, A. M. (2007). *Manusia Madura: Pembawaan, Prilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya seperti Dicitrakan Peribahasannya*. Pilar Media.
- Risnawati, Anshari, & Abidin, A. (2016). Pertentangan dan Kesadaran Kelas dalam Novel *Bumi Manusia* Karya Pramoedya Ananta Toer (Pendekatan Teori Marxis). *RETORIKA: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Pengajarannya*, 9(1), 68–79. <https://doi.org/10.26858/retorika.v9i1.3795>
- Rozaki, Abdur. (2004). *Menabur Kharisma Menuai Kuasa Kiprah Kiai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura*. Yogyakarta: Pustaka Mawra
- Taum, Y. Y. (2017). "Impala-Impala Hindia Imlerial Jathee dalam Perspektif Postkolonial Homi K. Bhabha." *Sintesis*, 2(2), 68–77.
- Wiyata, A. Latief, Dr. (2002). *Carok Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: LKiS
- (<https://www.jawapos.com/features/17/10/2020/mengenal-muna-masyari-peraih-anugerah-sutasoma-2020/>).

ORIGINALITY REPORT

13%

SIMILARITY INDEX

13%

INTERNET SOURCES

0%

PUBLICATIONS

2%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	<a href="http://www.scribd.com">www.scribd.com</a> Internet Source	6%
2	<a href="http://e-journal.usd.ac.id">e-journal.usd.ac.id</a> Internet Source	2%
3	<a href="http://jurnalbebasan.kemdikbud.go.id">jurnalbebasan.kemdikbud.go.id</a> Internet Source	2%
4	<a href="http://pontianakpost.jawapos.com">pontianakpost.jawapos.com</a> Internet Source	1%
5	<a href="http://indonesian41.wordpress.com">indonesian41.wordpress.com</a> Internet Source	<1%
6	<a href="http://journal.isi.ac.id">journal.isi.ac.id</a> Internet Source	<1%
7	<a href="http://repository.uin-malang.ac.id">repository.uin-malang.ac.id</a> Internet Source	<1%
8	<a href="http://ojs.unm.ac.id">ojs.unm.ac.id</a> Internet Source	<1%
9	<a href="http://suarbetang.kemdikbud.go.id">suarbetang.kemdikbud.go.id</a> Internet Source	<1%

10	<a href="https://ml.scribd.com">ml.scribd.com</a> Internet Source	<1 %
11	<a href="https://researchportal.hkr.se">researchportal.hkr.se</a> Internet Source	<1 %
12	<a href="https://edittag.wordpress.com">edittag.wordpress.com</a> Internet Source	<1 %
13	<a href="https://garuda.kemdikbud.go.id">garuda.kemdikbud.go.id</a> Internet Source	<1 %
14	<a href="https://sudahkahkaubaca.wordpress.com">sudahkahkaubaca.wordpress.com</a> Internet Source	<1 %
15	<a href="https://www.researchgate.net">www.researchgate.net</a> Internet Source	<1 %
16	<a href="https://matatimoer.or.id">matatimoer.or.id</a> Internet Source	<1 %
17	<a href="https://munadi150250541.wordpress.com">munadi150250541.wordpress.com</a> Internet Source	<1 %
18	<a href="https://trojancom.blogspot.co.id">trojancom.blogspot.co.id</a> Internet Source	<1 %
19	<a href="https://www.neliti.com">www.neliti.com</a> Internet Source	<1 %
20	<a href="https://digilib.uinsby.ac.id">digilib.uinsby.ac.id</a> Internet Source	<1 %

---

Exclude quotes      On

Exclude matches      Off

Exclude bibliography      On