

Vol. 07, No. 01, Tahun 2022

Juli - September

Jurnal

DEKON

STRUKSI

Jurnal Filsafat

www.jurnaldekonstruksi.id



Perempuan, Seni dan Pandemi	1
Anna Sungkar	
<hr/>	
Agama dalam Perspektif Emile Durkheim	23
Indah Suzana Aulia Putri	
<hr/>	
Akar	42
Goenawan Mohamad	
<hr/>	
Dekonstruksi Imortalitas dalam kerangka Kritik terhadap Modernitas dan Pascamodernitas: Telaah Zygmunt Bauman	53
Hendar Putranto	
<hr/>	
TESIS ESTETIK GM	
Perihal Rupa, Kata, Obyek, dan yang Grotesk Goenawan Mohamad	93
Arif Bagus Prasetyo	
<hr/>	
Integrasi Teori Strukturasi Anthony Giddens dan Kajian Feminis pada Kebijakan Sumber Daya Manusia di Tempat Kerja	103
Paulus Eko Kristianto	
<hr/>	
Diplomasi Indonesia di Laut China Selatan	122
Syakieb Sungkar	
<hr/>	
Why Society Change: Anthony Giddens's Structuration Theory and Time-Space Distanciation	140
Nomine Del-Shamarran	
<hr/>	

Tidak terasa jurnal sudah memasuki volume ke 7, partisipannya juga semakin banyak, demikian pula teman-teman yang ingin berkontribusi mengirim artikelnya. Ada 8 paper yang masuk ke Jurnal kali ini. Dimulai dengan **Anna Sungkar** yang membahas mengenai perempuan, seni dan pandemi. Dapatkah Seni merefleksikan apa yang terjadi pada kaum perempuan? Pertanyaan ini akan menuntun kita ke pertanyaan lain yang lebih mendasar, yaitu - apa gunanya seni bagi kehidupan kita. Kiranya upaya yang dilakukan perempuan untuk menanggulangi Covid, selain menggantikan suami untuk mencari nafkah, merupakan subyek yang menarik untuk dituangkan sebagai karya seni. Hal ini tidak terlepas dari telah bergesernya sikap masyarakat yang dahulu sangat berpikiran patriarkis menjadi lebih liberal.

Dalam bukunya yang berjudul *The Elementary Forms of Religious Life* (1912), Emile Durkheim menaruh perhatian untuk menemukan hal-hal fundamental atau elemen dasar yang membentuk agama melalui kehidupan religius masyarakat primitif. Penelitiannya terhadap masyarakat primitif memperlihatkan praktek agama paling dasariah/elementer yang pernah ada. Menurut Durkheim, kita tidak dapat memahami agama paling modern tanpa menelusuri sejarah dari berbagai peranan yang telah membentuknya. Sejarah memungkinkan kita untuk mengurai suatu institusi sampai kepada komponen-komponen pembentuknya. Jika kita ingin menjelaskan sesuatu yang berkaitan dengan manusia, kita harus memulai dengan kembali kepada bentuk paling sederhana dan paling tua dari hal tersebut. Menurut **Indah Suzana Aulia Putri**, bila kita ingin memahami agama baik agama modern ataupun primitif, agama universal ataupun lokal, kita harus menelusuri kembali kepada bentuk agama yang paling sederhana dan tua, yang dalam hal ini adalah Totemisme.

Pada 18 Juni 2022, di Galeri "Roh", Jakarta dibuka pameran senirupa Syaiful Aulia Garibaldi, seniman yang bekerja dari Bandung dengan puluhan karya yang sudah dipamerkan di pelbagai galeri di dunia.

Goenawan Mohamad diminta membuka dialog dengan Garibaldi. Artikel yang ditulis pada jurnal ini merupakan bagian utama dari percakapan itu. Menurut Goenawan, karya Syaiful Aulia Garibaldi dapat dilihat sebagai kontras terhadap estetika Mondrian. Kehendak Syaiful untuk mengaitkan seni rupanya dengan sains bisa jadi sesuatu yang problematis. Namun menurut Syaiful, kerja Seni dan Sains justru saling menguatkan. Dalam pengalaman berkarya, jawaban atas pertanyaan untuk apa dan apa gunanya berkarya, justru didapatkan dari lingkungan Sains.

Rasa takut akan kematian dan damba akan kekekalan sudah lama dibahas agama dan filsafat. **Hendar Putranto** merekonstruksi pandangan Zygmunt Bauman dalam *Mortality, Immortality, and Other Life Strategies* (1992), tentang modernitas dalam hubungannya dengan isu mortalitas. Demikian pula pascamodernitas mendekonstruksi isu imortalitas menjadi model berbasis problem, seperti problem identitas yang cair, ketenaran dalam fesyen dan selebriti, permainan dan tontonan. Dalam konteks yang lebih kekinian, cara-cara baru untuk mendekonstruksi imortalitas telah mengalami pergeseran dari dunia hiburan ke ranah teknologi, tapi ide imortalitas tetap dipreteli aura kesuciannya dan secara terus-menerus dibuat menjadi profan dan dikomodifikasi. Imortalitas dijadikan satu dari sejumlah objek hasrat yang tersedia di pasar dan dapat dibeli dengan uang.

Buku *Rupa, Kata, Obyek, dan yang Grotesk* (2021) mengandung sehimpun pemikiran Goenawan Mohamad tentang seni rupa, dan filsafat seni. Di sana akan kita dapatkan pandangan-pandangannya tentang pemikiran seni, hasil kesenian yang dianggapnya unggul, dan preferensinya tentang seni. **Arif Bagus Prasetyo** kemudian mengupas tafsir Goenawan Mohamad tentang teori estetika Adorno dan beberapa filsuf Barat lain, seperti Hegel, Heidegger, Ranciere, dan Marion. Namun, Adorno tampak sangat mewarnai pemikiran Goenawan tentang seni. Adorno terlihat sangat penting baginya, sehingga ia menerbitkan buku khusus tentang filsafat seni Adorno yang berjudul *Estetika Hitam*.

Persoalan ketidakadilan gender kerap terjadi di tempat kerja. Hal ini dapat dilihat dari beragam kebijakan sumber daya manusia. **Paulus Eko Kristianto** menimbang serius kebijakan tersebut dengan perpaduan teori strukturasi Anthony Giddens dan kajian feminis. Perpaduan ini dibangun melalui penelitian pustaka terhadap buku dan jurnal terkait teori strukturasi Anthony Giddens dan kajian feminis, serta potret pengalaman lapangan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kebijakan sumber daya manusia belum maksimal memiliki suara keadilan gender. Sudah seharusnya, kebijakan sumber daya manusia yang ada mengalami transformasi menjadi semakin sensitif gender dan meminimalisasi beragam bentuk ketidakadilan. Tentu, hal ini bukan perkara mudah. Kerjasama dari berbagai pihak menjadi sebuah keniscayaan dan dilakukan bersama.

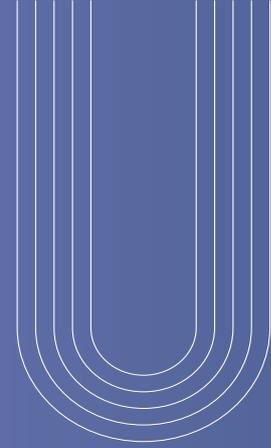
Konflik di China Selatan dimulai ketika di tahun 1994 Tiongkok mengukir 9 garis putus-putus dalam peta laut China Selatan. Namun akar permasalahan yang sesungguhnya sudah dimulai sejak tahun 1930 karena minimnya pengetahuan pemerintah Tiongkok dalam Geografi. Menurut **Syakieb Sungkar**, Indonesia yang semula berada dalam garis depan melindungi negara-negara ASEAN, kemudian berbalik arah melindungi dirinya sendiri dari klaim Tiongkok atas Natuna. Sementara Jokowi lebih menginginkan adanya diplomasi yang realistis sambil mengharapkan masuknya investasi dari negara tirai bambu itu.

Pada bagian akhir Jurnal ini, **Nomine Del-Shamarran** membahas kritik Anthony Giddens terhadap teori perubahan sosial dan usahanya untuk menjelaskan perubahan sosial melalui teori strukturasi. Teori perubahan sosial adalah teori yang berusaha menjelaskan perubahan dalam masyarakat berdasarkan kriteria mekanisme tunggal, misal - Marx (Kekuatan Produksi), Durkheim (Pembagian Tenaga Kerja), dan Freud-Marcuse (Represi Seksual). Giddens mengkritik teori-teori ini karena mereka terlalu deterministik dan teori-teori ini gagal untuk mengenali agensi manusia dalam masyarakat. Giddens secara khusus memberikan perhatian pada evolusionisme dalam kritiknya. Ia mendefinisikan evolusionisme sebagai teori perubahan sosial yang terkait dengan kemajuan yang tidak dapat diubah dalam masyarakat ke tingkat yang lebih tinggi berdasarkan kriteria tertentu yang berkaitan dengan teori evolusi dalam biologi. Sejarah manusia bagi Giddens bukanlah kisah evolusi seperti Darwin. Ia menganggapnya lebih episodik, terkait dengan konsep kebangkitan dan kejatuhan peradaban Toynbee.

Demikian garis besar artikel-artikel yang termuat pada Jurnal kali ini. Selamat membaca.

Syakieb Sungkar

ISSN 2797-233X



DEKONSTRUKSI

Sebuah jurnal berkala yang terbit per-3 bulan.
Berisi tulisan-tulisan mengenai
filsafat dan kebudayaan.
Diterbitkan oleh Gerakan Indonesia Kita

Pemimpin Redaksi

Syakieb A. Sungkar

Dewan Redaksi

Y. Adi Wiyanto, Abdul Rahman,
Aldrich Anthonio, Wahyu Raharjo,
Andriyan Permono, Chris Ruhupatty, Fauzan,
Naomi, Puji F. Susanti, Stephanus,
Tetty Sihombing.

Reviewer

Moh. Rusnoto Susanto (Scopus: 57210896995,
Sinta: 6000456).
Hendar Putranto (Scopus: 57210854287).
Insanul Qisti Barriyah (Scopus: 57210884550,
Sinta: 6028928).

Bendahara

Aldrich Anthonio

Artistik

Niko Bimantara

Alamat Redaksi

Jl. Tebet Timur Dalam Raya No.77,
Jakarta Selatan

No. ISSN : 2797-233X (Media Online)

No. ISSN : 2774-6828 (Media Cetak)

No. DOI : 10.54154

Perempuan, Seni dan Pandemi

Anna Sungkar

anna_sungkar@yahoo.co.id

Abstrak

Sampai hari ini belum ditemukan obat Covid yang mujarab, masyarakat – dan peran besar perempuan dalam hal ini, mengusahakan bermacam-macam obat alternatif demi kesembuhan keluarganya. Kiranya upaya yang dilakukan perempuan untuk menanggulangi Covid, selain menggantikan suami untuk mencari nafkah, merupakan subyek yang menarik untuk dituangkan sebagai karya seni. Hal ini tidak terlepas dari telah bergesernya sikap masyarakat yang dahulu sangat berpikiran patriarkis menjadi lebih liberal. Seni memiliki fungsi sosial ketika membahas aspek kehidupan kolektif yang bertentangan dengan sudut pandang atau pengalaman seseorang. Pada bagian akhir diuraikan karya-karya yang berkembang di dunia karena terbawa oleh suasana yang ditimbulkan oleh pandemi.

Keywords: Covid, Corona, Pandemi, Patriarkis, Gender, Seni.

Anna Sungkar adalah kurator dan telah menyelesaikan program S-3 di ISI Surakarta.

I. Pendahuluan

Pemikiran tentang perempuan, seni dan pandemi didasarkan pada kenyataan bahwa dalam masa pandemi justru perempuan

menjadi jauh lebih berperan dari laki-laki. Ketika kantor-kantor ditutup dan sektor ekonomi menjadi terbatas arus gerakannya, maka terlihat bahwa laki-laki menjadi tidak berdaya karena sebagian besar dari mereka sekarang ini cuma hidup di rumah saja. Peran perempuan yang selama ini tidak terlihat, tiba-tiba menjadi menonjol karena merekalah yang sekarang terlihat jelas peranannya dalam kehidupan ini. Hal itu akan lebih nampak lagi ketika perempuan melalui jejaringnya mulai mempertukarkan kemampuan dan keterampilannya dengan perempuan lain demi memenuhi kebutuhan hidup keluarganya. Mereka membuat makanan, menjahit baju, meracik ramuan obat tradisional, memperniagakan barang dan jasa, termasuk membuka warung di rumah dan menjadi sopir taksi online. Laki-laki yang terbiasa bekerja formal, hidup di perkantoran, berangkat pagi dan kembali ke rumah malam hari, sekarang mereka gagap dan kemudian menjadi pelaku pasif atas nakhoda kehidupan yang kali ini diarahkan oleh sang istri.

II. Kebangkitan Perempuan

Nampaknya pemikiran perempuan yang bisa berperan di depan sudah dimulai sejak abad 17, ketika Susan B. Anthony dan Elizabeth Cady Stanton memelopori kebangkitan peran perempuan melalui surat kabar *The Revolution* di Inggris. Sebelum abad 19, perempuan selalu dianggap tidak

rasional, yang kerap menggunakan perasaan sebagai tolak ukur. Pengaruh dogma gereja ketika itu, telah menyebabkan perempuan dianggap jelmaan iblis atau setan. Keadaan seperti itu telah membuat para filsuf Eropa memulai kritiknya pada kebijaksanaan-kebijaksanaan Gereja yang diskriminatif itu. Isu-isu kesetaraan mulai merebak dan menjadi perdebatan di seantero Eropa. Ketika itu memang terjadi pembodohan terhadap perempuan, perempuan hanyalah *second line* atau nomor dua dalam kehidupan. Perempuan dianggap hanya sekedar bisa meramu makanan, sementara yang laki-laki berburu, mencari bahan makanan, dan sebagainya. Terlihat bahwa perempuan tidak diberikan kepercayaan untuk ikut andil membantu laki-laki.ⁱ

Di abad 19, mulai muncul gerakan yang mendesak perempuan untuk dididik agar mampu bersaing untuk merebut kesempatan dalam memasuki prinsip-prinsip maskulinitas. Penindasan pada perempuan yang terjadi selama ini berakar pada jenis kelamin laki-laki dan ideologi patriarkinya. Penguasaan fisik terhadap perempuan merupakan sistem hierarki seksual di mana laki-laki memiliki kekuasaan superior dan *previlage* ekonomi. Sementara Feminisme Marxist menolak gagasan biologi sebagai dasar perbedaan gender. Penindasan perempuan dianggap sebagai penindasan kelas dalam hubungan produksi, sehingga persoalan perempuan selalu diletakkan dalam kerangka kritik atas kapitalisme.ⁱⁱ

III. Transformasi kedudukan wanita dan redefinisi sosial atas keluarga dan sexualitas

Ciri dasar masyarakat baru yang sudah maju adalah perubahan pada kondisi wanita. Transformasi itu mengalami kemajuan sejak tahun 1960-an. Ada dua fenomena yang berkorelasi: masuknya wanita secara besar-besaran kedalam pasar tenaga kerja ekonomi maju, dan gerakan sosial yang didasarkan pada pertahanan identitas yang terus dipelihara dengan berkembangnya pergerakan wanita dan feminisme secara umum. Perubahan struktur dan mobilisasi sosial adalah hal penting untuk mengerti transformasi peran wanita dan nilai-nilai dalam masyarakat. Transformasi struktur tenaga kerja dalam kondisi meningkatnya ekonomi informasi berhubungan langsung dengan perubahan posisi wanita dalam masyarakat.ⁱⁱⁱ

Wanita yang berprofesi sebagai pekerja dalam jangka panjang, mendapatkan dirinya dalam posisi yang lebih baik di rumah, karena pembagian kerja sosial antara pencari nafkah dengan pengurus rumah tangga kehilangan dasar legitimasi kulturalnya. Melakukan empat tugas pada waktu yang sama (mencari uang, membereskan rumah, mengasuh anak, melayani suami) menekan wanita dalam kehidupan sehari-hari. Dalam masyarakat, wanita yang bekerja sekaligus menjadi ibu rumah tangga, nampaknya sudah tidak cocok lagi. Hal itu didukung oleh nilai-nilai feminis yang dibicarakan di media sebagai sebuah gerakan wanita dan ideologi. Walaupun banyak wanita tidak menyebut dirinya feminis, perubahan dramatis pada nilai-nilai wanita dalam masyarakat sudah

terjadi hanya dalam satu generasi. Persamaan hak menjadi tujuan wanita secara keseluruhan. Namun lebih penting, mayoritas wanita di negara maju tahun 1960an tidak menerima lagi nilai-nilai keluarga patriarki. Diskriminasi gender adalah suatu fakta dalam semua masyarakat, sharing pekerjaan rumah tangga masih diabaikan sebagian besar orang. Namun struktur dan legitimasi patriarkis sudah berubah secara mendasar. Wanita tidak menerima otoritas pria lagi. Kekuasaan, permainannya harus diatur atas dasar penafsiran – institusi masyarakat tidak dapat lagi hadir untuk mengembalikan patriarkisme. Penyampaian kebutuhan wanita pada media dan mobilisasi politik wanita secara cepat dibuat untuk menandingi struktur kekuasaan yang ada dalam masyarakat, suatu kecenderungan sejarah menuju kesetaraan gender.^{iv}

Namun patriarkisme tidak mudah menghilang dengan cepat. Hal yang sudah berakar itu merefleksikan dominasi berdasar gender akan tetap hidup dari generasi ke generasi. Dalam upaya melanjutkan nilai-nilai budaya lama masyarakat. Memang ekonomi membutuhkan partisipasi wanita dalam tenaga kerja, demikian pula kepentingan politik dibuat untuk mendapatkan pemilih wanita, dan ada tekanan yang kuat untuk memecah gerakan feminis. Namun mereka terus bersatu untuk membangun sejarah baru yang akan berdampak pada perubahan sistem sosial keseluruhan.

Perubahan yang paling penting terjadi pada keluarga. Keluarga yang patriarkal dipertanyakan, diikuti oleh periode krisis

lembaga keluarga, mengikuti transisi sejarah. Karena kebutuhan wanita akan kesetaraan ditentang keras oleh kaum pria, maka pertentangan gender meningkat dengan perceraian dan banyaknya ibu rumah tangga tunggal. Di Amerika, sebagai contoh, lebih dari 50% pernikahan berakhir dengan perceraian. Juga pada keluarga tradisional, yang memiliki anak, hanya 25% ibu rumah tangga yang bertahan dengan model ini. Orang tua tunggal adalah model yang bertumbuh dengan cepat, diikuti oleh bujangan, dan pasangan tanpa anak. Untuk pasangan yang hidup bersama, terjadi perubahan mendasar atas peran keluarga. Ibu rumah tangga yang berkarir sudah menjadi normal, dan diperlukan negosiasi terus menerus untuk mengakomodasikan anggota keluarga yang bekerja profesional.^v

Karena keluarga yang bekerja harus tetap memperhatikan pengurusan anak, maka merawat anak menjadi elemen dasar dalam masyarakat. Masyarakat yang berbeda akan memiliki solusi pengurusan anak yang berbeda pula. Untuk Eropa, hubungan keluarga membantu penanganan krisis, yaitu kakek-nenek ikut mengurus cucu. Di Amerika, untuk mengurus rumah, golongan menengah profesional menyewa pekerja lokal yang biasanya berasal dari negara dunia ketiga. Sementara untuk wanita kelas pekerja, mereka menitipkan anaknya ke tetangga. Kedua kasus tersebut mempengaruhi pola sosialisasi anak. Seandainya seseorang tidak banyak mencurahkan waktunya untuk mengurus rumah, mereka dapat lebih banyak mencurahkan waktunya untuk mengurus anak, sehingga menimbulkan kedekatan emosional. Pola semacam itu menghasilkan

generasi baru yang tersosialisasi keluar dari pola tradisional keluarga patriarkal. Dan sejak kecil anak sudah terekspos dengan dunia berbeda dan dunia orang dewasa. Secara sosiologis, situasi baru tersebut mengecilkan peran keluarga patriarkal dan meragamkan peran dalam keluarga. Hasilnya kita akan mendapatkan kepribadian yang lebih kompleks, dan lebih mampu mengadaptasi perubahan peran dan konteks sosial.

Meningkatnya individualisasi pada keluarga membuat kecenderungan anggotanya melepaskan kebutuhan personal di luar lembaga. Pada taraf tertentu, nilai personal tentang seksualitas tidak harus disalurkan dalam lembaga keluarga. Mayoritas orang dewasa yang hidup di luar ikatan keluarga tradisional, mempunyai ekspresi seksualitas pada hubungan interpersonal yang terbuka dalam dimensi yang baru itu. Walau ada sosialisasi pada anak remaja atas bahaya AIDS, hal itu tidak dapat mengurangi kecenderungan pola seksual tersebut.

Ekspresi terbuka atas seksualitas tersebut, secara perlahan diterima oleh masyarakat, termasuk membiarkan homoseksualitas. Hal tersebut digiatkan oleh gerakan gay dan lesbian yang kemudian menjadi agen penting dari perubahan budaya. Gerakan gay bukan sekedar membela hak gay semata tetapi juga gerakan untuk melegitimasi seksualitas dalam masyarakat, tanpa kontrol pembatasan.^{vi}

Dimulai dengan revolusi wanita terhadap kondisi di rumah, diikuti dengan masuknya

mereka secara masif ke dalam tenaga kerja informasi, kemudian mereka meragukan atau menolak model keluarga patriarkal. Krisis keluarga tradisional tersebut meningkatkan pemisahan dimensi-dimensi yang sebelumnya bersatu dalam kelembagaan:

- Hubungan interpersonal antara pasangan suami-istri
- Kehidupan profesional anggota keluarga dalam rumah tangga
- Asosiasi ekonomi dari anggota keluarga
- Pembagian kerja domestik (mengurus rumah)
- Munculnya anak
- Seksualitas

Terjadi masalah pada semua dimensi, karena tidak diselesaikan dalam struktur yang formal seperti ketika masih dalam keluarga patriarkal. Hal ini menjelaskan kesulitan untuk menjaga hubungan yang stabil pada rumah tangga. Jelas bahwa suatu keluarga yang ingin bertahan, maka bentuk kelembagaan dalam hubungan sosial baru tersebut harus didefinisikan. Demikian pula peran sosial baru dan fungsi untuk wanita, harus dibangun.

Pada saat yang sama, perubahan teknologi dalam teknik reproduksi membuat kemungkinan disosiasi fungsi reproduksi pada hubungan sosial dan personal keluarga. Kemungkinan pembuahan in-vitro, penitipan kandungan (*surrogate mother*), bayi yang diproduksi dalam laboratorium (bayi tabung?) membuka area baru eksperimentasi sosial. Dimana

masyarakat akan mencoba mengontrol dan menekan sebanyak mungkin fondasi moral dan legal. Karena wanita boleh mempunyai anak atas kemauan sendiri tanpa mengetahui siapa ayahnya dan pria dapat meminjam kandungan ibu untuk memiliki anak. Hal ini memutuskan hubungan antara yang biologis dengan yang sosial pada reproduksi manusia, memisahkan hubungan sosial terhadap orang tua. Pada kondisi seperti ini, keluarga harus didefinisikan kembali agar menjadi jelas statusnya.

Keluarga dan seksualitas menentukan secara fundamental sistem personalitas. Sehingga terbuka pertanyaan bagaimana struktur keluarga dengan seksualitas terbuka membawa kemungkinan personalitas jenis baru yang dapat diterima. Kemampuan untuk merespon perubahan dalam masyarakat pada level individu adalah kemampuan menemukan definisi peran, yang dipertimbangkan sebagai proses mikro yang penting dari masyarakat post-industri.

Kalau kita menggunakan teori psikoanalisa, kita dapat katakan bahwa pengakuan terbuka atas hasrat individu membawa kita pada institusionalisasi penyimpangan hasrat. Karena secara definisi, pelanggaran hasrat yang konstan atas pengakuan seksualitas di luar keluarga akan menyebabkan ketegangan sosial yang ekstrem. Sejauh penyimpangan tersebut hanya merupakan ekspresi seksualitas di luar ikatan keluarga, masyarakat akan mudah menerima persoalan tersebut, yaitu dengan menyalurkannya melalui situasi dan konteks organisasi yang sudah ada

(misalnya prostitusi). Namun ketika keluarga patriarkal sudah tidak ada lagi, maka penyimpangan tersebut menjadi individu melawan masyarakat. Fungsi keluarga untuk menengahinya sudah hilang, hal ini membuka jalan untuk ekspresi hasrat dalam bentuk kekerasan irasional. Hancurnya keluarga tradisional membuat ekspose seksualitas menjadi hal biasa (film porno menjadi siaran *prime time* acara televisi). Dan penyebaran kekerasan dalam masyarakat menjadi jalan belakang dari keinginan tak terkontrol.

Pada akhirnya, kebebasan dalam hubungan berkeluarga berlawanan dengan penindasan pribadi yang ditimbulkannya sendiri. Untuk keluar dari kebebasan yang terbuka ini, masyarakat informasi harus berusaha menghilangkan keresahan individual dan kekerasan sosial. Sampai bentuk kontrol baru didapatkan. Kontrol yang membawa para pria, wanita dan anak-anak bersama-sama, dalam rekonstruksi struktur keluarga yang lebih baik, sambil menjinakkan kebebasan wanita dan ketidakpastian kaum pria.^{vii}

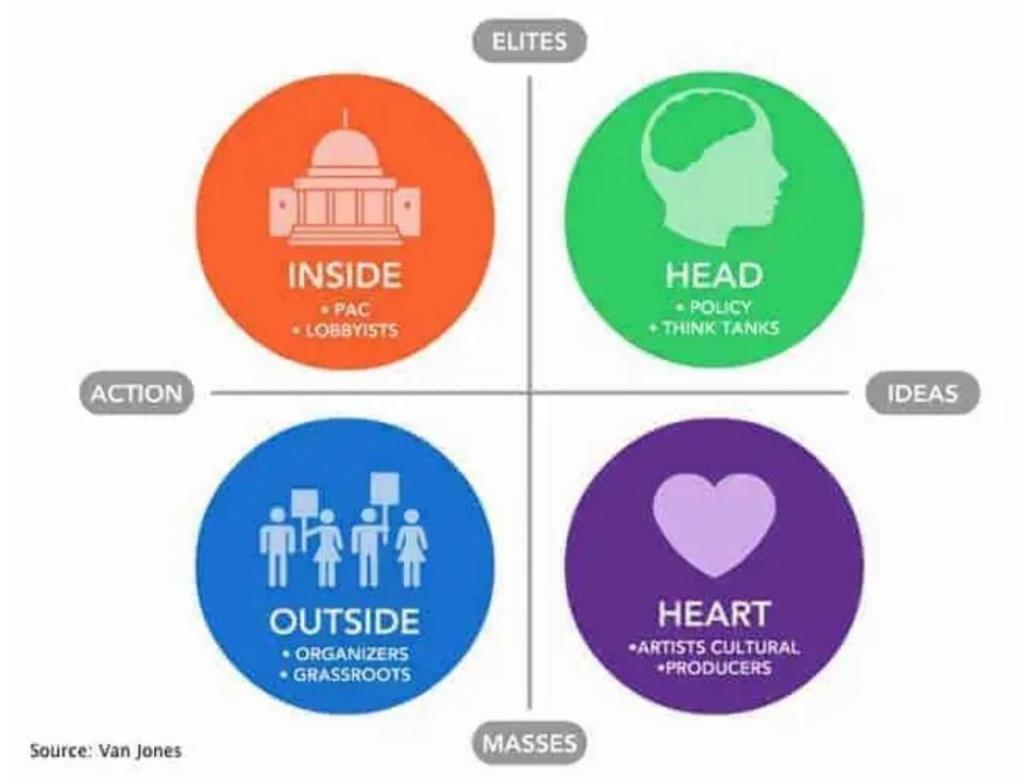
IV. Seni

Dapatkah Seni merefleksikan apa yang terjadi pada kaum perempuan? Pertanyaan ini akan menuntun kita ke pertanyaan lain yang lebih mendasar, yaitu - apa gunanya seni bagi kehidupan kita. Menurut Merriam-Webster, seni adalah "penggunaan keterampilan dan imajinasi kreatif secara sadar terutama dalam produksi obyek estetika" (Merriam-Webster). Tetapi sesungguhnya pengertian tentang seni sangat beragam, Leo Tolstoy

seorang novelis terkenal Rusia mengatakan, "seni adalah aktivitas di mana seseorang, setelah mengalami emosi, dengan sengaja mentransmisikannya kepada orang lain". Selama hidupnya, Tolstoy dikenal menulis berdasarkan pengalaman hidupnya, seperti karyanya yang paling terkenal, "War and Peace" yang banyak menggunakan pengalamannya selama Perang Krimea. Dan apakah definisi seni menurut Tolstoy adalah yang terbaik atau tidak, intinya adalah orang melihat seni berdasarkan bagaimana mereka mengalaminya. Frank Lloyd Wright, arsitek terkenal yang tinggal di Chicago, ketika ia hidup pernah mengatakan bahwa

seni itu sebuah penemuan dan pengembangan prinsip-prinsip dasar alam agar menjadi bentuk-bentuk indah yang cocok untuk digunakan manusia. Sementara, Elbert Hubbard beranggapan bahwa seni itu bukan sesuatu, tetapi ia adalah suatu cara. Sebuah penguasaan, cara ideal dalam melakukan sesuatu.^{viii}

Pertanyaan tentang mengapa seni itu penting, dapat kita carikan jawabannya dari Van Jones. Van Jones menyajikan grafik yang secara akurat mewakili interaksi antara empat aspek masyarakat dan anggotanya yang berbeda.



Gambar 1 – Grafik Van Jones tentang fungsi seni.

Grafik pada gambar 1 mewakili masyarakat kita. Masyarakat dikendalikan oleh elit yang kuat, massa, pemerintah, pencipta budaya dan seniman. Di sebelah kiri adalah tindakan, dan di sebelah kanan, adalah ide. Elit berada di atas, dan massa berada di bawah. Ada tindakan dalam dan tindakan luar. Di dalam, ada banyak uang yang terlibat, elit menghabiskan milyaran rupiah untuk mempengaruhi politisi dan pembuat kebijakan. Sementara tindakan orang dalam birokrasi memiliki kekuatan untuk mempengaruhi pembuat kebijakan. Di luar, kaum akar rumput mendesakkan harapan dan kebutuhan kita, sehingga kandidat pemimpin yang terpilih akan mengesahkan undang-undang yang memberi kita kekuatan. Massa mencerminkan apa yang sebenarnya diinginkan masyarakat (*heart*, pada gambar kanan bawah).

Pada sisi kiri gambar, "tindakan," sering kali berarti perubahan kebijakan yang dapat diukur. Sisi kanan, "gagasan" (*ideas*), lebih sulit untuk dilihat. Kita tidak membicarakan tentang hal-hal konkret di sini, melainkan membicarakan pemikiran dan kebijakan (*head*). Institusi akademik dan *think tank* (para pakar), sangat penting dalam menciptakan budaya berpikir. Sementara sisi kiri (*action*), terus menghasilkan perubahan kebijakan yang dapat diukur dan undang-undang baru, sisi kanan "*ideas*", mungkin sulit untuk diukur hasilnya. Meskipun "kepala" berbicara teori dan akademisi, seringkali gagal menghasilkan kontribusi yang signifikan bagi pembuat kebijakan.

Seniman ikut berperan di sini, mereka ada pada kuadran kanan bawah, di sisi ide, di "ruang hati (*heart*).\" Seni diposisikan secara unik untuk menggerakkan orang, mengilhami kita, memicu pertanyaan baru, dan memancing rasa ingin tahu, kegembiraan, dan kemarahan. Seniman dapat memperkuat keinginan dan mendorong orang untuk bertindak. Mereka tidak berpikir seperti pembuat kebijakan atau akademisi. Seniman berpikir dari hati mereka – ide-ide besar, revolusioner, dan visioner. Inilah sebabnya mengapa seniman mampu menggerakkan orang untuk bertindak, sehingga menciptakan kontribusi budaya dan politik yang signifikan. Hal inilah yang membuat seni menjadi kuat.^{ix}

V. Dampak Seni terhadap Politik, Budaya, dan Manusia

Seni sangat penting dalam masyarakat karena merupakan unsur penting untuk memberdayakan hati orang. Ketika para aktivis menampilkan gambar anak-anak yang menderita kemiskinan atau penindasan dalam kampanye mereka, hal ini akan menjadi seni yang menarik sanubari elit masyarakat yang kuat untuk melakukan perubahan. Demikian pula, ketika fotografer mempublikasikan foto-foto daerah yang dilanda perang, hal itu akan menarik perhatian massa, yang mana hati masyarakat kemudian menjangkau mereka yang membutuhkan bantuan. Ketika seorang seniman menciptakan musik dan film yang hebat, hal itu menghibur orang-orang di seluruh dunia. Menjadikan seni yang membuat perbedaan dalam masyarakat. Contoh seni yang sangat modern dalam aksi adalah seni jalanan.

Ketika seniman jalanan terkenal Italia, Blu, membuat mural di Kreuzberg, karya itu memicu banyak reaksi kuat dan berbeda

yang berakar dalam pada perbedaan antara Berlin Timur dan Barat.^x



Gambar 2 - Mural karya Blu di Kreuzberg.

Siapa yang mengira bahwa lukisan dinding yang menggambarkan dua sosok bertopeng yang mencoba membuka kedok satu sama lain dapat memicu reaksi keras seperti itu? Dari kasus mural di Kreuzberg itu, efek karya tersebut, tidak dapat dipungkiri bahwa sebuah karya seni yang dibuat dengan baik dapat memberikan dampak yang besar bagi masyarakat. Seni itu dapat digunakan untuk menghibur, menciptakan kesadaran, dan bahkan menginspirasi orang asing untuk menerima pemikiran orang lain, tidak peduli betapa aneh atau asingnya pemikiran tersebut. Pesan itulah yang disiratkan John Dewey dalam *Art as an Experience*:

“Rintangan dihancurkan, prasangka yang membatasi akan mencair ketika kita masuk ke dalam semangat seni. Pencairan yang

tidak masuk akal ini jauh lebih manjur daripada perubahan yang disebabkan oleh penalaran, karena seni akan langsung masuk ke dalam sikap.”^{xi}

Seni sangat penting di dunia kita yang sangat mengglobal. Ia telah memainkan peran penting dalam membantu memerangi intoleransi budaya yang berbeda, rasisme, dan bentuk lain dari segregasi sosial yang tidak adil. Seni membantu mewujudkannya dengan memastikan bahwa identitas dan budaya mereka diakui di seluruh dunia. Seni menjadi begitu kuat karena menyentuh kita secara emosional. Seni itu kuat karena berpotensi mempengaruhi budaya, politik, dan bahkan ekonomi kita. Saat kita melihat karya seni yang kuat, kita merasakan karya itu menyentuh jauh di dalam hati kita, memberi kita kekuatan untuk membuat

perubahan di kehidupan nyata. Dalam kata-kata Leo Tolstoy:

“Aktivitas seni didasarkan pada kapasitas orang untuk menginfeksi orang lain dengan emosi mereka sendiri dan untuk terinfeksi oleh emosi orang lain. Emosi yang kuat, lemah, penting, tidak relevan, baik atau emosi yang buruk – jika mereka mencemari pembaca, penonton, atau pendengar – ia sudah mencapai fungsi seni.”^{xii}

Berkali-kali dalam sejarah kita mendengar orang dikritik, diancam, disensor, dan bahkan dibunuh karena karya seni mereka. Mereka yang bertanggung jawab atas reaksi ini, baik pemerintah yang berperang atau kelompok pembangkang, mengambil tindakan ini terhadap seniman karena mengetahui seberapa besar karya mereka dapat mempengaruhi politik di wilayah tertentu. Namun, di tangan orang-orang

baik, seni dapat digunakan untuk mengembalikan harapan atau menanamkan keberanian dalam masyarakat yang sedang mengalami banyak kesulitan. Seni yang hebat dapat memunculkan sentimen yang kuat dan menceritakan kisah-kisah yang bermakna.

Pada zaman Victoria di Inggris, perempuan mulai menuliskan nama mereka sendiri dalam karya yang mereka buat. Karya seni klasik seperti "*Portia Wounding Her Thigh*" karya Elizabeth Sirani, sebuah lukisan yang menandakan pesan bahwa seorang wanita sekarang bersedia menjauhkan diri dari bias gender. Sebuah penggambaran yang brilliant yang dapat mengubah masalah moral dan politik zaman itu menjadi sesuatu yang artistik dan kultural serta menentang superioritas lelaki melalui seni.^{xiii}



Gambar 3 - Elizabeth Sirani, "*Portia Wounding Her Thigh*".

Subjek lukisan menggambarkan tindakan seorang wanita yang memiliki kekuatan yang sama dengan pria. "Portia" mewakili penyerahan diri karena dia bukan tipe wanita yang sama yang dikenal di masyarakat sebagai lemah dan rentan terhadap gosip. *Portia Wounding Her Thigh* merupakan salah satu karya revolusioner dalam sejarah yang akhirnya membuka pintu seni bagi perempuan secara umum, yang pada akhirnya menunjukkan kekuatan perempuan dalam seni. Seperti halnya *Portia*, banyak karya seni yang memunculkan wacana intelektual yang kuat – jenis yang dapat mempertanyakan norma dan mengubah perilaku masyarakat. Namun tetap saja, seni hanya ada untuk menjangkau seseorang yang memiliki pemikiran, perasaan, dan pengalaman yang sama dengan seniman. Dan seni lebih dari sekedar praktik, ia adalah cara hidup. Seni

lebih dari sekedar keterampilan, ia adalah gairah. Seni lebih dari sekedar gambar, karena masing-masing menceritakan sebuah cerita. Fakta bahwa seni sangat terkait dengan pengalaman manusia membuatnya tidak mengejutkan bahwa kita selalu menjadikannya bagian dari cara hidup kita. Ada yang bilang seni itu membosankan. Tetapi faktanya tetap bahwa seni memiliki kekuatan untuk mengambil praktik budaya dari tempat asalnya dan kemudian mengangkut dan mengintegrasikannya ke berbagai belahan dunia tanpa kehilangan identitasnya. Inilah sebabnya kita percaya bahwa seni adalah bentuk ekspresi manusia yang kreatif, cara memperkaya pengalaman manusia.^{xiv}

VI. Fungsi Sosial

Kita mungkin bertanya-tanya, "apa yang dipikirkan sang seniman ketika mereka menciptakan sebuah karya seni?". Kita sebagai pemirsa mungkin bertanya pada diri sendiri bagaimana karya seni itu membuat kita merasakan sesuatu ketika melihatnya. Hal itu melibatkan periode waktu, lokasi penciptaan, dan pengaruh budaya. Semua faktor yang harus dipertimbangkan sebelum mencoba menetapkan fungsi pada seni. Mengambil sesuatu di luar konteks dapat menyebabkan kesalahpahaman seni dan salah menafsirkan niat seniman, yang tidak pernah ia ingin lakukan.

Seni memiliki fungsi sosial ketika membahas aspek kehidupan kolektif yang bertentangan dengan sudut pandang atau pengalaman seseorang. Pemirsa sering berhubungan dengan seni sosial dan kadang-kadang terpengaruh olehnya. Misalnya, seni publik di Jerman tahun 1930-an memiliki tema simbolis yang luar biasa. Apakah seni ini memberikan pengaruh pada penduduk Jerman? Jelas demikian, seperti yang dilakukan poster-poster politik dan patriotik di negara-negara Sekutu pada waktu yang sama. Seni politik, seringkali dirancang untuk menyampaikan pesan tertentu, selalu membawa fungsi sosial. Cangkir teh Dada yang tertutup bulu, tidak berguna untuk menampung teh, membawa fungsi sosial karena memprotes Perang Dunia I.^{xv}



Gambar 4 – Meret Oppenheim, “Luncheon in Fur”, 1936.

Seni yang menggambarkan kondisi sosial seringkali hadir dalam bentuk fotografi. Fotografer Amerika Dorothea Lange (1895–1965) bersama dengan banyak lainnya sering memotret orang dalam kondisi yang sulit untuk dilihat dan dipikirkan. Pelukis Spanyol Francisco Goya (1746–1828) dan seniman realis Inggris William Hogarth (1697–1764) melukis orang-orang susah dan miskin untuk memotivasi perubahan sosial dengan seni mereka. Seorang seniman dapat membuat karya dari kebutuhan untuk ekspresi diri atau kepuasan. Mereka ingin mengkomunikasikan pemikiran atau menyampaikan suatu pernyataan kepada pemirsa. Terkadang seorang seniman hanya berusaha memberikan pengalaman estetis, baik bagi diri sendiri maupun penonton. Mengetahui latar belakang dan perilaku seorang seniman akan membantu ketika kita ingin menafsirkan karya mereka.^{xvi}

VII. Pandemi

Kita mulai merasakan pandemi pada bulan Maret tahun 2020. Ketika Pemerintah memutuskan *lock down*, menutup sebagian akses untuk mobilitas manusia, sebagaimana yang dilakukan hampir seluruh negara di dunia yang terkena pandemi Covid 19. Pada tanggal 2 Maret 2020, Presiden Jokowi bersama jajarannya mengumumkan kasus pertama positif Covid di Indonesia. Disebutkan, ada dua orang WNI yang terinfeksi virus Corona, yakni seorang ibu (64) dan anak (31) di Depok, Jawa Barat. Dilaporkan, mereka tertular Covid dari seorang warga negara Jepang yang sempat ke Indonesia pada Februari 2020. "Setelah ditemukan ternyata orang yang terkena virus Corona ini

berhubungan dengan dua orang. Seorang ibu yang umurnya 64 dan putrinya yang berumur 31 tahun dicek oleh tim kita ternyata pada posisi yang sakit," tambahnya. Hanya butuh waktu 38 hari untuk Covid menginfeksi seluruh provinsi di Indonesia, yakni pada 9 April 2020. Provinsi terakhir yang mengumumkan adanya kasus Covid adalah Gorontalo. Gubernur Rusli Habibie mengumumkan kasus positif Covid pertama di wilayahnya. Pasien tersebut diketahui merupakan jamaah tabligh yang mengikuti acara di Gowa, Sulawesi Selatan. Selanjutnya, butuh waktu hampir 5 bulan atau 147 hari untuk Indonesia mencatat 100.000 kasus Covid. Tepatnya, saat itu terjadi pada 27 Juli 2020. Pada 8 September 2020, total kasus positif Covid di Indonesia sudah mencapai 200.000 kasus. Artinya hanya butuh waktu 45 hari untuk Indonesia mencatat penambahan 100.000 kasus sejak 27 Juli. Pada 4 Oktober 2020, kasus Covid di Indonesia tembus di angka 300.000 kasus. Hal ini menunjukkan, penambahan kasus infeksi virus Corona kian bertambah pesat di Indonesia. Pasalnya, hanya butuh waktu 26 hari untuk Indonesia mencatat penambahan 100.000 kasus sejak 8 September. Masih dalam bulan yang sama, kasus Covid di Indonesia sudah kembali bertambah sebanyak 100.000 kasus, yakni pada 28 Oktober 2020. Terhitung hanya berjarak 24 hari untuk Indonesia mencatatkan 400.000 kasus Covid sejak 4 Oktober.^{xvii}

Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) telah menyatakan pandemi global atas virus Corona yang telah menyebar ke setidaknya 177 negara dan wilayah, menewaskan lebih

dari 17.000 orang dan menginfeksi lebih dari 390.000, menurut Universitas Johns Hopkins. Covid berawal pada 31 Desember 2019, ketika Tiongkok memberi tahu WHO tentang beberapa kasus pneumonia yang tidak biasa di Wuhan, sebuah kota pelabuhan yang berpenduduk 11 juta orang di provinsi Hubei tengah. Virus itu tidak diketahui. Beberapa dari mereka yang terinfeksi bekerja di Pasar Grosir Makanan Laut Huanan di kota itu, yang ditutup pada 1 Januari 2020. Ketika para ahli kesehatan bekerja untuk mengidentifikasi virus di tengah kekhawatiran yang meningkat, jumlah infeksi melebihi 40 orang. Pada tanggal 5 Januari, pejabat Tiongkok mengesampingkan kemungkinan bahwa ini adalah kambuhnya virus sindrom pernafasan akut (SARS) yang parah - penyakit yang berasal dari Tiongkok dan menewaskan lebih dari 770 orang di seluruh dunia pada 2002-2003. Pada 7 Januari, para pejabat mengumumkan mereka telah mengidentifikasi virus baru. Menurut WHO, virus itu bernama 2019-nCoV dan diidentifikasi sebagai milik keluarga coronavirus, yang meliputi SARS dan flu biasa. Virus Corona adalah umum dan menyebar jika kita berada di dekat orang yang terinfeksi dan menghirup *droplet* yang dihasilkan ketika mereka batuk atau bersin. Atau menyentuh permukaan tempat *droplet* itu mendarat dan kemudian menyentuh wajah atau hidung seseorang. Pada 11 Januari, Tiongkok mengumumkan kematian pertamanya karena virus itu, seorang lelaki berusia 61 tahun yang telah membeli barang-barang dari pasar makanan laut. Pengobatan tidak memperbaiki gejalanya setelah ia dirawat di rumah sakit dan ia meninggal karena gagal jantung pada malam hari tanggal 9 Januari. Pada 13 Januari, WHO melaporkan sebuah

kasus di Thailand, yang pertama di luar Tiongkok, pada seorang wanita yang datang dari Wuhan. Pada 16 Januari, Kementerian kesehatan Jepang melaporkan kasus yang dikonfirmasi pada seorang pria yang juga mengunjungi Wuhan. Pada 17 Januari, ketika kematian kedua dilaporkan di Wuhan, otoritas kesehatan di AS mengumumkan bahwa tiga bandara akan mulai menyaring penumpang yang datang dari kota lain. Pihak berwenang di Amerika Serikat, Nepal, Prancis, Australia, Malaysia, Singapura, Korea Selatan, Vietnam, dan Taiwan mengkonfirmasi kasus selama beberapa hari berikutnya. Pada 20 Januari, Tiongkok melaporkan kematian ketiga dan lebih dari 200 infeksi, dengan kasus-kasus juga dilaporkan di luar provinsi Hubei termasuk di ibu kota Beijing, Shanghai dan Shenzhen.^{xviii}

Sementara itu, seorang ahli Tiongkok tentang penyakit menular mengkonfirmasi penularan dari manusia ke manusia, hal itu meningkatkan kekhawatiran akan terjadi wabah besar ketika jutaan orang bepergian untuk liburan Tahun Baru Imlek. Negara-negara Asia meningkatkan langkah-langkah untuk memblokir penyebaran virus, memperketat pengawasan di bandara terutama kedatangan dari daerah-daerah berisiko tinggi Tiongkok. Pada 22 Januari, jumlah kematian di Tiongkok melonjak dengan lebih dari 550 infeksi. Banyak bandara Eropa meningkatkan pemeriksaan pada penerbangan dari Wuhan. Wuhan ditempatkan di bawah karantina efektif pada 23 Januari dan keberangkatan lewat udara serta kereta api ditangguhkan. Langkah-langkah yang sama diumumkan untuk dua kota lagi di provinsi Hubei:

Xiantao dan Chibi. Beijing membatalkan acara untuk Tahun Baru Imlek, mulai 25 Januari, sementara para pejabat melaporkan kematian pertama di luar Hubei. WHO mengatakan pada tanggal 23 Januari, bahwa wabah itu belum merupakan keadaan darurat publik yang menjadi perhatian internasional dan tidak ada "bukti" dari penyebaran virus antara manusia di luar Tiongkok. Pada 24 Januari, angka kematian di Tiongkok mencapai 26 orang dan pemerintah melaporkan lebih dari 830 infeksi. Shanghai Disneyland ditutup dan kota-kota lain mengumumkan penutupan tempat hiburan. Beijing mengatakan bagian dari Tembok Besar dan landmark terkenal lainnya juga akan ditutup. Pada 25 Januari, pembatasan perjalanan diberlakukan pada lima kota lagi di Hubei, menjadikan jumlah keseluruhan orang yang terkena dampak menjadi 56 juta. Sementara itu Hong Kong menyatakan darurat virus, membatalkan perayaan Tahun Baru Imlek dan membatasi perjalanan ke daratan Tiongkok. Pada 26 Januari, jumlah korban tewas naik menjadi 56, dengan hampir 2.000 kasus dikonfirmasi karena pembatasan perjalanan ditingkatkan dan Hong Kong menutup taman hiburan Disneyland dan Ocean Park. Kasus-kasus baru dikonfirmasi di AS, Taiwan, Thailand, Jepang, dan Korea Selatan. Pada 27 Januari, jumlah korban tewas di Tiongkok naik menjadi 106, dengan 100 di provinsi Hubei, otoritas melaporkan. 4.515 orang lainnya di Tiongkok dilaporkan terinfeksi. Ada 2.714 kasus yang dikonfirmasi di provinsi Hubei, naik dari 1.423 sehari sebelumnya. Pada 30 Januari, WHO menyatakan virus Corona sebagai darurat global ketika jumlah kematian di Tiongkok melonjak, dengan

7.711 kasus dilaporkan di negara itu, virus itu telah menyebar ke 31 provinsi.^{xix}

Sementara, Indonesia baru mengumumkan adanya Covid dengan terlambat, yaitu satu bulan setelah WHO menyatakan Covid sebagai darurat global. Hal itu terjadi karena Menteri Kesehatan yang lama, bersikap “tenang-tenang saja” terhadap perkembangan wabah Covid di luar negeri. Pengumuman itu pun terjadi atas desakan dari publik yang menuduh Pemerintah menutup-nutupi situasi yang terjadi dan ketidaksiapan menghadapi wabah itu. Memang ketika itu alat test untuk mendeteksi virus Corona belum tersedia di Indonesia, baru ada kabar 3 minggu kemudian ketika Pemerintah akan mendatangkan alat test dari luar negeri.^{xx} Namun belakangan diketahui bahwa Rapid Test ternyata tidak akurat, dan kemudian digantikan dengan test PCR yang lebih tepat. Sampai setahun kemudian, telah banyak langkah yang dilakukan Pemerintah untuk menangani Covid sehingga didapatkan angka penurunan yang signifikan. Okupansi Wisma Atlet yang sempat penuh kemudian kosong sampai cuma terisi 30% dari kapasitas. Namun bencana mulai marak kembali setelah kepulangan para migran dari mudik Lebaran. Ketika makalah ini ditulis, kasus harian Covid mencapai 29.745 orang per hari, hal itu telah membuat rumah sakit kolaps dan Pemerintah kemudian menerapkan Pembatasan Kegiatan Masyarakat (PPKM) darurat sejak 3 Juli 2021.^{xxi}

Sampai hari ini belum ditemukan obat Covid yang mujarab, masyarakat – dan peran besar perempuan dalam hal ini, mengusahakan bermacam-macam obat alternatif. Dari mulai ramuan herbal, jamu, semprotan uap, makanan bergizi, dan macam-macam upaya dicarikan demi kesembuhan keluarganya. Belakangan dicobakan juga Ivermectin, obat cacing untuk hewan, kepada manusia. Penerapan Vaksin yang disebarakan secara massal ke masyarakat hanya mempunyai tingkat efektifitas 60%. Artinya masih banyak orang yang tetap terpapar virus Corona walau mereka telah divaksin. Kiranya upaya yang dilakukan perempuan untuk menanggulangi Covid, selain menggantikan suami untuk mencari nafkah, merupakan subyek yang menarik untuk dituangkan sebagai karya seni. Hal ini tidak terlepas dari telah bergesernya sikap masyarakat yang dahulu sangat berpikiran patriarkis menjadi lebih liberal.

VIII. Karya-karya yang terinspirasi oleh peristiwa pandemi

Penulis pernah membahas karya-karya orang Indonesia yang berinspirasi peristiwa pandemi.^{xxii} Dalam kesempatan kali ini penulis mencoba menguraikan karya-karya apa saja yang telah berkembang di dunia karena terbawa oleh suasana yang ditimbulkan oleh pandemi. Barangkali karya pertama yang menarik dibahas di sini adalah karya fotografi dari seniman Ukraina, Yaroslav Danylchenco.^{xxiii} Ia merekayasa karya Monalisa menjadi bermasker. Memang museum Louvre sudah lama menutup museumnya sehingga karya pameran unggulan, Monalisa, yang selalu menjadi subyek antrian pengunjung, jangan-jangan sudah bermasker. Suatu parodi yang ironis di tengah kepedihan dan kesengsaraan yang ditimbulkan oleh bencana Covid. Dan tak lupa Monalisa dalam karya Danylchenco dilengkapi dengan peralatan sanitizer dan gulungan tissue.



Gambar 5 – Karya Yaroslav Danylchenco

Jessica Johnson adalah ilmuwan di Icahn School of Medicine di Mount Sinai, New York, yang mengerjakan proyek rekam kesehatan elektronik untuk memahami dasar genetik dari gangguan kejiwaan. Baginya, membuat karya seni adalah cara untuk bersantai. Ia sangat menikmati melakukan jenis pekerjaan yang rinci dan berulang, dan membuatnya masuk ke

suasana meditatif. Dengan senang ia membuat karya seni yang mengilustrasikan konsep-konsep ilmiah. Seni adalah cara yang bagus untuk mengkomunikasikan sains kepada semua orang, dan terutama di saat pandemi ini, komunikasi menjadi sangat penting.^{xxiv}



Gambar 6 – Karya Jessica Johnson.

Lona Mody adalah Profesor Penyakit Dalam di University of Michigan, Ann Arbor, Michigan. Ia tertarik pada warna-warni dan lukisan yang menyampaikan kebahagiaan dalam hidupnya. Melengkapi minat akademisnya, Mody suka melukis. Namun Covid mengubah segalanya. Mody berniat menciptakan suatu karya untuk mengenang peristiwa bersejarah yang belum pernah terjadi sebelumnya ini.

Lukisan yang ia buat ini sangat katarsis. Hal itu memungkinkannya untuk merenungkan kehilangan yang dialami oleh banyak orang dan dampaknya terhadap rekan-rekannya. Lukisan ini menggambarkan dampak besar dan luar biasa dari Covid pada penyedia layanan dan ekosistem kesehatan secara umum.

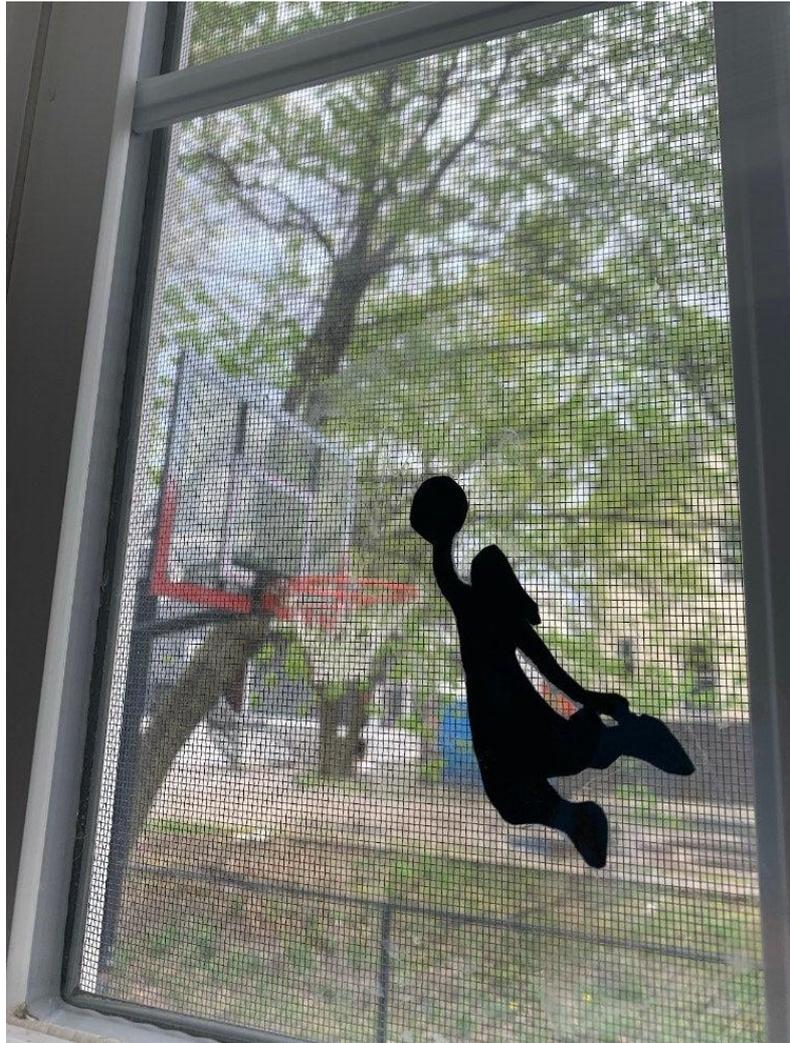


Gambar 7 – Karya Lona Mody

Lona Mody secara artistik terinspirasi oleh jalan-jalan tak bernyawa di ibu kota besar, gedung-gedung tinggi yang kosong dan berhantu, serta kekacauan luar biasa yang diciptakan oleh virus yang sering digambarkan secara paradoks oleh warna maroon pada struktur bangunan. Namun pada gedung-gedung itu ada yang hilang, yaitu faktor manusia.^{xxv}

Anjuran tinggal di rumah telah mencabut rutinitas untuk semua orang — dan kita semua menghadapinya secara berbeda. Bagi siswa yang kehidupan sekolahnya berakhir secara online, berada di rumah telah menginspirasi para murid untuk

membuat karya seni. Sebuah karya menarik yang dibuat oleh Nguyen, murid kelas 6, Richard J. Murphy K-8 School, Boston. Gambaran anak sekolah yang kesepian karena harus berdiam di rumah selama pandemi. Nguyen mengatakan, “Karya seni ini sejalan dengan kampanye #StayArtHomePejac. Seni menggunakan apa yang kita lihat di luar jendela kita dan menggunakan siluet untuk membuat gambar atau pemandangan. Ketika saya melihat ke luar jendela, saya melihat ring basket, jadi tentu saja saya memikirkan bola basket, jadi saya membuat siluet seseorang yang menembak ring.”^{xxvi}



Gambar 8 – Karya Nguyen, murid kelas 6, Richard J. Murphy K-8 School, Boston

Palladium Mall, sebuah tempat belanja kelas atas di Mumbai, telah mengambil kesempatan untuk menggambarkan seni yang menyuarakan keprihatinan. Seiring dengan kekhawatiran akan keselamatan masyarakat dan tenaga kesehatan saat Covid-19 mulai menyebar ke seluruh penjuru kota. Untuk melakukan itu Palladium Mall memasang patung instalasi pasir yang dibuat oleh seniman Narayan Sahu. Karya seni Sahu memberi penghormatan kepada para malaikat Covid — para dokter dan polisi, dan juga dengan

cerdas berbicara tentang “menjadi aman” dan “menjaga jarak”. Instalasi yang menggunakan pasir putih itu membutuhkan waktu pembuatan selama 36 jam. Pasir untuk potongan raksasa didatangkan khusus dari Gujarat. Instalasi yang diresmikan pada bulan Agustus 2020 itu menampilkan seorang dokter wanita dengan stetoskop memeluk bola dunia. Itulah cara Sahu berbicara untuk tujuan sosial melalui karya seninya.



Gambar 9 – Karya instalasi Narayan Sahu

IX. Penutup

Kiranya peristiwa pandemi telah membawa perbincangan ke dalam banyak hal. Mulai dari pergeseran peran perempuan yang semula berada di garis belakang, tiba-tiba ia maju ke garis depan demi melindungi keluarganya dan mengantisipasi para suami yang kepala rumah tangga itu, sekarang mereka kehilangan pekerjaan. Hal itu juga sedikit banyak memberikan pesan kepada sistem patriarkis yang masih ada, untuk segera menyingkir. Karena dalam pandemi ini perempuan ternyata lebih tegar dan fleksibel dalam mengelola biduk rumah tangga yang sedang bergoyang.

Pandemi ini pun tidak ada kejelasan kapan berakhirnya, data-data statistik yang diungkapkan pada tulisan ini menunjukkan angka orang yang terpapar infeksi, dengan cepat menjadi dua kalinya dalam waktu

yang makin lama makin pendek. Belum ada rumus yang tepat untuk mengobati dan mencegah Covid, nampaknya kita akan terus hidup bersana Covid dalam waktu yang panjang. Hal itu tentu saja akan meruntuhkan ekonomi masyarakat kelas bawah yang tabungannya berangsur-angsur habis.

Dalam konteks ini, seni dengan segala kekuatannya, akan menjadi pencatat sejarah dan alat untuk mengekspresikan apa yang dirasakan kaum perempuan selama pandemi. Makalah ini memberikan banyak contoh tentang seni yang terkait dengan peristiwa pandemi. Seyogyanya hal itu dapat menjadi inspirasi untuk karya-karya yang dapat diciptakan selama pandemi. Indonesia yang begitu kompleks, tentu saja dapat menghasilkan karya-karya yang jauh lebih kaya ketimbang yang telah terjadi di dunia luar. ■

-
- ⁱ Lailiyah, Sunnatul (12 November 2013). *Gerakan Feminisme: Sejarah, Perkembangan, serta Corak Pemikirannya*. PMII Abdurrahman Wahid.
- ⁱⁱ Lailiyah
- ⁱⁱⁱ Castells, Manuel (1999). *Flows, Network, and Identities: a Critical Theory of The Informational Society*. Dalam "Critical Education in the New Information Age", Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Oxford, England, h. 50.
- ^{iv} Castells, 53
- ^v Castells, 51
- ^{vi} Castells, 52
- ^{vii} Castells, 54
- ^{viii} Ibrahim, Afzal (8 Mei 2021). *What is Art? Why is Art Important?* THE ART/ST. <https://www.theartist.me/art/what-is-art/>
- ^{ix} Ibrahim
- ^x Henke, Lutz (19 Desember 2014). *Why We Painted over Berlin's Most Famous Graffiti*. The Guardian.
- ^{xi} Ibrahim
- ^{xii} Ibrahim
- ^{xiii} Dubard de Gaillarbois (Januari 2014). *Elisabetta Sirani's Porcia Wounding Her Thigh (1664), a Piece of Mute Eloquence or a Meta-Painting?* DOI: 10.1484/J.IKON.5.102977. Research Gate, Jurnal Ikon, h. 243
- ^{xiv} Ibrahim
- ^{xv} Martyris, Nina (9 Februari 2016). *'Luncheon in Fur': The Surrealist Teacup that Stirred the Art World*. The Salt.
- ^{xvi} Shelley, Esaak (13 Agustus 2019). *The Most Important Function of Art*. ThoughtCo.
- ^{xvii} Dwianto, Achmad Reyhan (4 Nov 2020). *Perjalanan 8 Bulan Pandemi Virus Corona COVID-19 di Indonesia*. Detikhealth.
- ^{xviii} Baharman (25 March 2020). *Ini Perkembangan dari Waktu ke Waktu Krisis Korona di Dunia*. Media Indonesia. <https://m.mediaindonesia.com/internasional/298776/ini-perkembangan-dari-waktu-ke-waktu-krisis-korona-di-dunia>
- ^{xix} Baharman
- ^{xx} Wisnubrata (21 Maret 2020). *Ratusan Ribu Alat Rapid Test Corona Masuk Indonesia, Ini Cara Kerjanya*. Kompas.com
- ^{xxi} Puspitasari, Maya Ayu (6 Juli 2021). *Pelanggaran Marak, Rumah Sakit Kolaps*. Tempo.
- ^{xxii} Anna Sungkar (Januari 2021). *Art in Pademic Chaos and Doom*. Journal "Psychology and Education". ISSN: 0033-3077. Volume: 58, No. 1. www.psychologyandeducation.net.
-
- ^{xxiii} Nungesser, Sam (25 Maret 2021). *Pandemic-Inspired Art Takes Off With The One-Year Anniversary of Covid-19*. Art International, covidartmuseum.
- ^{xxiv} Stower, Hannah & Guennot Marianne (15 Maret 2021). *Art in a Pandemic: a Digital Gallery*. nature medicine.
- ^{xxv} Stower.
- ^{xxvi} Millar, Madelaine (11 Mei 2020). *Here's the art that students have made during the coronavirus pandemic*. Boston.com

Daftar Referensi

- [1] Anna Sungkar (Januari 2021). *Art in Pademic Chaos and Doom*. Journal “Psychology and Education”. ISSN: 0033-3077. Volume: 58, No. 1. www.psychologyandeducation.net.
- [2] Baharman (25 March 2020). *Ini Perkembangan dari Waktu ke Waktu Krisis Korona di Dunia*. Media Indonesia. https://m.mediaindonesia.com/internasional/298776/ini_perkembangan-dari-waktu-ke-waktu-krisis-korona-di-dunia
- [3] Castells, Manuel (1999). *Flows, Network, and Identities: a Critical Theory of The Informational Society*. Dalam “Critical Education in the New Information Age”, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Oxford, England.
- [4] Dwianto, Achmad Reyhan (4 Nov 2020). *Perjalanan 8 Bulan Pandemi Virus Corona COVID-19 di Indonesia*. Detikhealth.
- [5] Dubard de Gaillarbois (Januari 2014). *Elisabetta Sirani’s Porcia Wounding Her Thigh (1664), a Piece of Mute Eloquence or a Meta-Painting?* DOI: 10.1484/J.IKON.5.102977. Research Gate, Jurnal Ikon.
- [6] Ibrahim, Afzal (8 Mei 2021). *What is Art? Why is Art Important?* THE ART/ST. <https://www.theartist.me/art/what-is-art/>
- [7] Henke, Lutz (19 Desember 2014). *Why We Painted over Berlin’s Most Famous Graffiti*. The Guardian.
- [8] Lailiyah, Sunnatul (12 November 2013). *Gerakan Feminisme: Sejarah, Perkembangan, serta Corak Pemikirannya*. PMII Abdurrahman Wahid.
- [9] Martyris, Nina (9 Februari 2016). *‘Luncheon in Fur’: The Surrealist Teacup that Stirred the Art World*. The Salt.
- [10] Millar, Madelaine (11 Mei 2020). *Here’s the art that students have made during the coronavirus pandemic*. Boston.com.
- [11] Nungesser, Sam (25 Maret 2021). *Pandemic-Inspired Art Takes Off with The One-Year Anniversary of Covid 19*. Art International, covidartmuseum.
- [12] Shelley, Esaak (13 Agustus 2019). *The Most Important Function of Art*. ThoughtCo.
- [13] Stower, Hannah & Guennot Marianne (15 Maret 2021). *Art in a Pandemic: a Digital Gallery*. Nature medicine.
- [14] Wisnubrata (21 Maret 2020). *Ratusan Ribu Alat Rapid Test Corona Masuk Indonesia, Ini Cara Kerjanya*. Kompas.com
- [15] Puspitasari, Maya Ayu (6 Juli 2021). *Pelanggaran Marak, Rumah Sakit Kolaps*. Tempo.

Agama dalam Perspektif Emile Durkheim

Indah Suzana Aulia Putri
indah.suzana.aulia@gmail.com

Abstrak : Dalam bukunya yang berjudul *The Elementary Forms of Religious Life* (1912), Emile Durkheim menaruh perhatian untuk menemukan hal-hal fundamental atau elemen dasar yang membentuk agama melalui kehidupan religius masyarakat primitif. Penelitiannya terhadap masyarakat primitif memperlihatkan praktek agama paling dasariah/elementer yang pernah ada¹. Menurut Durkheim, kita tidak dapat memahami agama paling modern tanpa menelusuri sejarah dari berbagai peranan yang telah membentuknya. Sejarah memungkinkan kita untuk mengurai suatu institusi sampai kepada komponen-komponen pembentuknya. Jika kita ingin menjelaskan sesuatu yang berkaitan dengan manusia, kita harus memulai dengan kembali kepada bentuk paling sederhana dan paling tua dari hal tersebut. Oleh karena itu, bila kita ingin memahami agama baik agama modern ataupun primitif, agama universal ataupun lokal, kita harus menelusuri kembali kepada bentuk agama yang paling sederhana dan tua, yang dalam hal ini adalah Totemisme².

Keywords: Durkheim, Totemisme, primitif, religius, agama, supranatural, makhluk spiritual, roh, sakral, profan, ritus.

Indah Suzana Aulia Putri adalah mahasiswa pasca sarjana STF Driyarkara.

Pendahuluan

Dalam penelitiannya mengenai masyarakat primitif Durkheim hendak menemukan elemen-elemen dasar yang membentuk agama melalui kehidupan religius masyarakat tersebut. Agama yang paling sederhana dan tua tersebut dipilih Durkheim sebagai subjek penelitiannya karena agama paling tua dipandang dapat membantu kita untuk memahami sifat religius manusia yang dasar dan permanen dari manusia. Untuk dapat mengidentifikasi agama primitif, Durkheim berpendapat bahwa kita harus mendefinisikan apa yang dimengerti sebagai agama³.

Menggunakan pernyataan Pals, kita harus menentukan langkah awal dengan mencari definisi baru dari praktik kepercayaan kepada ‘tuhan’ dengan meninggalkan pendapat atau pemikiran yang lama⁴. Karena jika tidak, kita bisa melakukan kesalahan dengan menyebut sesuatu sebagai sistem dan praktek agama padahal tidak bersifat religius, atau malah melewati fenomena religius tanpa mengetahui ciri-cirinya. Durkheim melihat, untuk mendefinisikan corak religius diperlukan sebuah langkah pendahuluan, yakni membuat pertanyaan-pertanyaan asumsi. Tanda apa yang dibutuhkan untuk menunjukkan bahwa suatu hal merupakan fenomena religius? Penampakan luar seperti apa yang dapat membuat kita

menyadari bahwa sesuatu hal adalah fenomena religius, di manapun mereka ditemukan? Hal apa yang membuat fenomena religius berbeda dengan yang bukan? Dengan demikian, agama dapat didefinisikan melalui hal-hal yang ditemukan di dalamnya, di manapun ia berada. Agama dapat dipahami berdasarkan realitas konkritnya⁵. Untuk dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, Durkheim berpendapat kita perlu melihat kembali ciri-ciri yang umumnya digunakan untuk mendefinisikan agama.

Konsep tentang yang Supranatural

Menurut Durkheim, suatu gagasan yang umumnya menjadi ciri khas agama adalah konsep tentang yang supranatural. Supranatural adalah segala hal yang melampaui pemahaman manusia yang berasal dari dunia misteri yang tidak dapat dipahami atau dimengerti⁶. Namun Durkheim tidak setuju jika agama dicirikan dengan hal supranatural. Menurutnya, pemikiran tersebut baru muncul belakangan di dalam sejarah agama-agama, sehingga gagasan supranatural tidak memenuhi kriteria ciri agama dalam kehidupan religius masyarakat primitif yang paling sederhana. Durkheim juga berpendapat, agar seseorang dapat menamakan sesuatu hal sebagai fakta supranatural, ia harus sudah memiliki kesadaran akan adanya sesuatu yang bersifat natural. Itu artinya orang tersebut harus mempunyai kesadaran akan aturan-aturan yang terdapat dalam alam semesta, bahwa setiap fenomena alam saling terhubung sesuai dengan hukumnya. Akan tetapi cara berpikir tersebut adalah logika

sains empiris, bukan cara berpikir masyarakat primitif. Hal-hal menakjubkan yang orang-orang primitif anggap berasal dari dewa-dewa mereka, tidak dipandang secara saintifik sebagai keajaiban. Bagi mereka, peristiwa menakjubkan yang dianggap berasal dari dewa dirasa dan dipandang indah, mengerikan, ataupun mengejutkan, tapi tidak dipandang berasal dari dunia misterius, di mana akal tidak dapat menalarinya⁷. Dengan demikian, bagi Durkheim setiap gagasan yang mengidentikkan agama dengan hal supranatural, hal misteri dan hal yang tak terduga, merupakan gagasan yang tidak tepat.

Konsep tentang yang Ilahi

Menurut Durkheim, konsep lain yang umumnya menjadi karakter agama adalah gagasan tentang yang ilahi. Untuk menyikapi gagasan yang ilahi ini, Durkheim membuat definisi yang mencakup semua hal yang akan digolongkan dalam kategori tersebut. Menurutnya, perlu mengganti istilah 'dewa' dengan kata yang lebih inklusif, yaitu dengan istilah 'makhluk spiritual'⁸. Makhluk spiritual harus dipahami sebagai subjek sadar yang memiliki kapasitas superior melebihi manusia biasa, seperti arwah orang mati, jin-jin, setan dan juga dewa-dewa. Hubungan manusia dengan makhluk spiritual ini berdasarkan sifat makhluk tersebut. Makhluk spiritual adalah makhluk berkesadaran, maka manusia hanya bisa memengaruhi mereka seperti manusia memengaruhi kesadaran pada umumnya. Melalui kata-kata doa dan permohonan, serta dengan persembahan, manusia berusaha meyakinkan atau membangkitkan makhluk spiritual⁹.

Meski konsep tentang kepercayaan kepada dewa-dewa atau sosok yang ilahi tampak sesuai menggambarkan sesuatu yang disebut agama, namun konsep tersebut bermasalah karena terdapat agama besar yang tidak memiliki gagasan tentang dewa-dewa, roh atau kepercayaan kepada 'tuhan', seperti Buddhisme misalnya¹⁰. Durkheim memaparkan pendapat Eugene Burnouf yang menyatakan bahwa Buddhisme yang berlawanan dengan Brahmanisme, merupakan moralitas tanpa 'tuhan'. Dalam tulisannya tentang Buddhisme, Burnouf mengatakan bahwa Sakyamuni, menolak konsep 'tuhan abadi' milik Brahmanisme dan konsep semesta abadi milik Samkhyas. Sakyamuni melihat bahwa eksistensi seluruh ciptaan adalah kekosongan¹¹.

Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa terdapat juga agama dan ritus yang tidak memiliki dewa. Tidak semua kebajikan keagamaan berasal dari kepribadian ilahi. Ada ikatan kultus selain kelompok orang-orang yang percaya kepada dewa. Dengan demikian, agama mesti didefinisikan lebih luas daripada gagasan tentang dewa atau roh yang ilahi.

Corak Elementer Agama menurut Durkheim

Durkheim kemudian memberikan pendekatan yang berbeda untuk menjelaskan apa itu agama melalui karakteristik-karakteristik fenomena religius yang ia ajukan. Ia mencoba mengkaraktisasikan fenomena dasar yang agama apapun hasilkan, serta sistem yang dihasilkan oleh kesatuan fenomena tersebut.

Menyatakan pandangan Durkheim, Pals menuliskan bahwa karakteristik sesungguhnya dari kepercayaan religius bukanlah konsep mengenai yang supernatural, tapi pengalaman akan 'yang sakral'. Dalam kepercayaan religius manapun, baik yang sederhana maupun yang kompleks, para pengikutnya selalu membagi dan membedakan dua hal, yaitu hal 'yang sakral' dan 'yang profan'. Hal 'yang sakral' selalu merupakan hal yang dihormati, memiliki kekuatan besar dan terlarang untuk didekati setiap saat oleh setiap orang. Sebaliknya, hal 'yang profan' merupakan pengalaman yang umum dan biasa, hal yang rutin dikerjakan dalam kehidupan sehari-hari¹². Dari pemahaman bahwa 'yang sakral' adalah segala sesuatu yang mesti dipisahkan dari 'yang profan', maka setiap ritus yang dilaksanakan bertujuan untuk memisahkan kedua hal tersebut, sehingga keduanya tidak saling memasuki wilayah satu sama lain¹³.

Menurut Pals, Durkheim membedakan antara agama dan sihir. Sihir merupakan hal yang dipraktikkan dalam wilayah pribadi dan sangat sedikit berurusan dengan hal 'yang sakral'. Ahli sihir bertindak seperti dokter yang menyembuhkan penyakit pasiennya, namun hal itu hanya merupakan urusan personal. Berbeda dengan agama. Ritual dan kepercayaan agama merupakan urusan kelompok dan dilakukan dalam kelompok, dan hal 'yang sakral' menjadi pusatnya¹⁴. Oleh karena itu, sihir dan agama jelas merupakan dua hal yang berbeda bagi Durkheim. Baginya, sihir berkaitan dengan ranah personal atau individu, sedangkan agama berkaitan dengan ranah sosial. Tidak ada jemaat magi, yang ada adalah jemaat agama¹⁵.

Dari penjelasan di atas dapat dikatakan bahwa Durkheim menemukan corak fundamental yang terdapat dalam setiap agama. Corak-corak fundamental pembentuk agama tersebut adalah kepercayaan akan yang sakral dan yang profan, ritus dan jemaat. Melalui hal-hal fundamental tersebut kita bisa membedakan yang agama dan yang bukan. Dari ketiga hal tersebut Durkheim kemudian menyimpulkan bahwa agama adalah suatu kesatuan sistem kepercayaan dan tindakan-tindakan yang berkaitan dengan hal yang sakral, yaitu hal yang dipisahkan ataupun dilarang. Kepercayaan serta tindakan tersebut menyatu ke dalam satu komunitas moral yang disebut jemaat¹⁶.

Namun setelah kita dapat menentukan corak dasar atau karakteristik agama berdasarkan fenomena religius yang terdapat dalam setiap agama sehingga kita dapat membedakan yang agama dengan yang bukan, Durkheim melanjutkan penelitiannya dengan mengajukan pertanyaan, apa yang membuat masyarakat suku-suku primitif bisa membentuk sistem kepercayaan tentang yang sakral tersebut? apakah yang menggerakkan jemaat untuk melakukan ritual demi menghormati yang sakral tersebut? Apa yang mendorong manusia untuk berkumpul, memuji dan menjaga yang sakral? Dengan kata lain, apa yang menjadi asal dari agama itu sendiri?

Asal mula agama menurut Durkheim

Dalam buku *The Elementary Forms of Religious Life* Durkheim melihat terdapat

dua pandangan mengenai asal-usul agama yang cukup dominan pada masa itu, yakni Animisme dan Naturisme. Namun Durkheim menolak kedua pandangan besar tersebut. Menurut Durkheim, sesuatu yang mendorong manusia untuk berhimpun melakukan tindakan religius lebih dapat dijelaskan melalui Totemisme yang dihidupi masyarakat primitif Aborigin Australia. Maka kita akan melihat penjelasan mengenai Animisme serta Naturisme sebagai asal mula agama, serta kritik Durkheim atasnya.

Animisme

Dalam penelitiannya terhadap agama Tylor berpendapat bahwa tidak ada suatu suku bangsa, bahkan suku yang paling primitif sekalipun, yang tidak memiliki konsepsi agama¹⁷. Tylor mengatakan bahwa beberapa peneliti seperti Dr. Lang dan Pendeta W. Ridley memang menyatakan bahwa suku-suku primitif tidak memiliki fenomena keagamaan dalam kehidupannya, seperti tidak memiliki pemahaman tentang keilahian tertinggi, pencipta, hakim, tidak memiliki objek pemujaan, kuil, atau pengorbanan. Namun dalam tulisan yang sama mereka menyebutkan bahwa orang-orang suku primitif tersebut memiliki kepercayaan bahwa penyakit atau keadaan yang menimpa mereka karena pengaruh suatu roh atau kekuatan tertentu¹⁸.

Menurut Tylor, para peneliti tidak melihat fenomena-fenomena religius dalam suku-suku yang mereka pelajari karena mereka menghubungkan konsep-konsep agama dengan doktrin agama yang mereka miliki. Jika masyarakat suku tersebut tidak memiliki doktrin yang sama dengan agama

para peneliti, maka masyarakat tersebut dianggap tidak bertuhan. Tylor tidak sependapat dengan cara berpikir yang demikian. Bagi Tylor, untuk dapat memahami agama, kita harus mempelajarinya bahkan dalam kehidupan religius yang paling primitif dan sederhana sekalipun, meskipun bagi orang modern hal tersebut dianggap sebuah kebodohan dan takhayul¹⁹ karena dasar dari ilmu agama harus bersifat historis dan dapat dibuktikan²⁰.

Tylor kemudian mengatakan bahwa untuk mempelajari agama-agama, kita harus menentukan definisi paling dasar dari agama. Jika kita mendefinisikan agama adalah suatu kepercayaan pada dewa tertinggi atau kepercayaan akan penghakiman setelah kematian berikut dengan berbagai bentuk pemujaan dan praktik pengurbanan maka agama suku-suku primitif tidak dapat dikategorikan sebagai agama, padahal seperti sudah ia nyatakan bahwa tidak ada suatu suku bangsa manusia yang tidak beragama. Agama yang ada saat ini selalu memiliki kaitan dengan agama-agama sebelumnya. Maka Tylor melihat pemahaman bahwa agama adalah suatu kepercayaan kepada Makhluk Rohani, merupakan definisi yang paling sesuai sehingga agama suku-suku primitif bisa masuk ke dalam kategori tersebut²¹. Tylor kemudian mengajukan istilah "Animisme" untuk menyebut kepercayaan kepada Makhluk Rohani tersebut²².

Mengutip dari Tylor, menurut Pals bila kita ingin menjelaskan agama, maka kita harus mengajukan pertanyaan, bagaimana dan mengapa kepercayaan manusia terhadap berbagai roh bisa muncul? Jika orang

beriman mengatakan bahwa mereka percaya pada kekuatan spiritual dalam sosok Tuhan yang mewahyukan diri-Nya kepada mereka, maka menurut Tylor, masyarakat primitif memperoleh ide tentang agama pertama-tama melalui mekanisme penalaran yang sama dengan penalaran yang mereka terapkan dalam aspek kehidupan lain²³. Tylor meyakini bahwa kemampuan dan konsep mental manusia, baik manusia primitif maupun manusia modern, pada umumnya sama²⁴, sehingga ia melihat bahwa manusia primitif yang hidup pada zaman purba juga memiliki nalar yang sama seperti manusia modern yang selalu terdorong untuk mengamati cara kerja alam dan berusaha menjelaskannya mengapa bisa terjadi. Tylor kemudian melihat kebelakang dan merekonstruksi pemikiran paling awal umat manusia. Manusia dalam kebudayaan tingkat rendah yang telah memiliki budaya berpikir sepertinya sangat dipengaruhi oleh dua persoalan biologis. Persoalan pertama adalah apa hal yang membedakan antara tubuh yang hidup dan yang telah mati. Apa yang menyebabkan manusia bisa terjaga, tidur, pingsan, sakit dan mati? Persoalan kedua adalah hal apakah yang muncul dalam mimpi dan khayalan-khayalan manusia. Tylor berpendapat, kedua persoalan itu oleh para *savage philosopher*²⁵ masyarakat primitif dilihat sebagai jiwa yang menampakan diri atau roh. Roh tersebut seperti bayangan. Ia mampu meninggalkan tubuh yang berada jauh di masa lalu dan berpindah ke masa depan. Ia tak teraba dan tak terlihat, namun dapat memanifestasikan kekuatan fisiknya pada diri seseorang yang terjaga ataupun tertidur sebagai bayangan yang terpisah dari tubuh yang mirip dengannya. Ia juga mampu memiliki dan bertindak di dalam

tubuh manusia, hewan, serta benda-benda karena ia memiliki kesadaran dan kemauan pribadi yang dapat terpisah dari pemilik jasmaninya. Roh itulah yang menjadi penyebab adanya kehidupan dan pemikiran dalam individu²⁶.

Dengan demikian, berdasarkan teori Animisme, Tylor merumuskan agama berasal dari usaha rasional manusia untuk menjelaskan cara kerja alam. Namun pandangan Animisme Tylor yang melihat agama berasal dari usaha rasional manusia untuk menjelaskan peristiwa fisik dan psikis yang dialami, ditolak oleh Durkheim. Durkheim melihat gagasan Animisme sebagai bentuk insting alami manusia dalam merespon fenomena-fenomena alam yang mereka jumpai. Dari fenomena alam manusia membangun gagasan tentang yang ilahi. Kepercayaan kepada 'tuhan' dimulai ketika orang-orang primitif memunculkan gagasan tentang roh dari peristiwa kematian. Berdasarkan pandangan Animisme yang Tylor kemukakan, titik awal munculnya agama adalah hasil pemikiran orang-orang primitif yang mempertanyakan mimpi mereka²⁷.

Akan tetapi, pemikiran tersebut dianggap Durkheim sebagai hal yang terlalu mustahil. Pals mengatakan bahwa bagi Durkheim pemikiran Tylor mengenai Animisme tidak mungkin dilakukan karena mengasumsikan sebuah perjalanan kebelakang yang sangat panjang dan kemudian mencoba menelusuri kembali masa lalu untuk membayangkan ide-ide orang-orang primitif, di mana faktanya gagasan masyarakat modern dengan masyarakat primitif sangat berbeda²⁸. Gagasan Animisme mengandaikan sebuah

ciptaan dari ketiadaan karena menurut Durkheim tidak ada fakta dari sebuah pengalaman biasa, bisa memberi kita ide tentang sesuatu yang sifatnya di luar dari dunia pengalaman biasa tersebut. Seorang manusia akan tetap seorang manusia ketika ia melihat dirinya di dalam mimpi²⁹. Dengan demikian teori Animisme Tylor oleh Durkheim dianggap tidak dapat menjelaskan agama dan memberikan jawaban mengenai asal mula agama.

Naturisme

Friedrich Max Mueller adalah seorang ilmuwan Jerman yang menggunakan pemahaman naturalistik dalam memahami berbagai hal, termasuk agama. Menurutnya sebagai bagian dari kesadaran kita, agama harus dimulai dari pengalaman inderawi, seperti halnya seluruh pengetahuan kita³⁰. Mengutip pemikiran Mueller, Pals menuliskan bahwa agama muncul ketika manusia bereaksi terhadap kekuatan alam. Dalam kekagumannya terhadap peristiwa-peristiwa alam, seperti terbit dan tenggelamnya matahari, manusia memiliki pengalaman berjumpa dengan Sesuatu yang Tak Terbatas³¹. Menurut Mueller hidup religius pertama-tama muncul dari kemampuan panca indera manusia merespon fenomena-fenomena di sekitarnya. Seperti berbagai pengalaman lainnya, pengalaman religius manusia berasal dari pengalaman inderawi. Meskipun pancaindera hanya memberikan pengalaman yang terbatas bagi manusia, namun Mueller melihat pengalaman yang terbatas tersebut membawa manusia melampaui keterbatasannya dan membawanya pada sesuatu yang tak terbatas. Pancaindera yang bekerja melalui pengalaman itulah yang membawa

kesadaran manusia pada yang tak terbatas, yang melampaui pengalaman-pengalaman manusia. Perasaan-perasaan takut, kagum, hormat, serta cinta kepada berbagai manifestasi kekuatan yang tak terbatas tadi memberikan reaksi pada pikiran manusia, dan itulah yang menghasilkan agama (*Natural Religion*)³².

Menanggapi teori agama Mueller, Durkheim melihat bahwa bagi Mueller, agama merupakan usaha manusia untuk menjelaskan sesuatu yang tak terjelaskan dan mengungkapkan apa yang tak terungkap, sebuah harapan kepada yang tak terbatas³³. Dengan menggunakan peribahasa empiris *nihil est intellectu quod non ante fuerit in sensu*³⁴ dan menempatkannya ke dalam agama, Durkheim memandang bahwa teori agama Mueller hendak menyatakan bahwa tidak ada keimanan yang bukan pertama-tama berasal dari indera³⁵. Menurut Durkheim, teori agama Mueller memandang bahwa fenomena yang diperlihatkan alam kepada manusia merupakan syarat bagi munculnya ide religius secara langsung dalam pikiran. Ketika manusia melihat dunia, tidak ada satupun fenomena yang tampak alami dari alam. Alam merupakan sesuatu yang mengejutkan dan memiliki kekuatan yang menakutkan. Setelah berbagai fenomena alam terjadi secara konstan, barulah kemudian manusia memiliki pemahaman atasnya. Manusia tidak bisa berelasi dengan alam tanpa menyadari ketidakterbatasannya dan kebesarannya. Tidak ada aspek alam yang tidak menghadirkan perasaan lemah di dalam diri manusia karena ia menyadari ada Sesuatu Yang Tak Terbatas yang menguasainya³⁶. Keadaan takut tapi sekaligus juga kagum atas peristiwa-

peristiwa alam inilah yang menurut Mueller merupakan awal mula munculnya pemikiran religius. Dari pengalaman-pengalaman yang menggugah perasaan manusia tersebutlah agama berasal³⁷.

Akan tetapi gagasan Naturisme yang memandang agama muncul dari pengalaman manusia yang mengindera fenomena-fenomena alam dan merasa tersentuh olehnya, ditolak oleh Durkheim. Seperti Animisme, Durkheim melihat Naturisme sebagai gagasan yang memandang bahwa agama merupakan bentuk insting alami manusia dalam merespon fenomena-fenomena alam. Melalui berbagai fenomena alam, Naturisme membangun gagasan tentang Yang Ilahi dan Tak Terbatas. Durkheim mengatakan bahwa menurut Mueller orang-orang primitif memiliki kepercayaan kepada dewa atau 'tuhan' karena mereka mencoba menjelaskan fenomena-fenomena alam yang dashyat, seperti matahari, hujan, dan badai. Berdasarkan Naturisme, pengalaman-pengalaman manusia atas berbagai peristiwa alam dan perasaan yang dihasilkannya merupakan titik berangkat munculnya agama³⁸. Namun Durkheim menolak pemikiran tersebut. Seperti Animisme, Pals mengatakan bahwa bagi Durkheim gagasan Naturisme tidak dapat diterima karena berangkat dari asumsi dan bayangan mengenai ide-ide serta perasaan orang-orang primitif³⁹. Menurut Durkheim tidak ada fakta yang berasal dari sebuah pengalaman biasa dapat memberikan gagasan di luar dari dunia pengalaman biasa tersebut. Kekuatan alam yang indera manusia bisa tangkap, tetap hanya merupakan suatu kekuatan alam, bagaimanapun hebatnya kekuatan tersebut⁴⁰.

Selain penolakannya atas pemikiran spekulatif tersebut, Durkheim melihat bahwa Anismisme dan Naturisme memiliki bentuk yang sudah terlalu kompleks. Menurut Durkheim bentuk agama-agama tersebut sudah melewati berbagai evolusi panjang pemikiran masyarakat, sehingga tidak sesuai dimasukkan ke dalam kategori agama sederhana. Beberapa ilmuwan berpendapat Animisme merupakan bentuk primer dari agama, sedangkan Naturisme hanyalah bentuk turunannya. Namun beberapa kalangan lainnya mengatakan hal yang sebaliknya, bahwa Naturismelah yang merupakan bentuk primer dari agama, sedangkan Animisme hanyalah bagian darinya. Sistem kepercayaan yang beraneka ragam, berbagai prinsip dan bermacam-macam ide sudah mewarnai kehidupan agama-agama tersebut, sehingga bentuk agama-agama itu, Animisme dan Naturisme, tidak memenuhi kriteria sebagaimana agama paling sederhana seperti yang Durkheim butuhkan untuk menjelaskan agama dan asal mulanya⁴¹.

Totemisme

Atas penolakannya terhadap Animisme dan Naturisme yang gagasannya dibangun secara spekulatif, dan bukan sebagai bentuk agama paling sederhana, Durkheim mengajukan teorinya dengan menggunakan metode analisa fakta-fakta sosial dari agama paling sederhana. Melalui analisa kehidupan sosial religius masyarakat primitif Aborigin Australia, dengan bentuk agamanya Totemisme, Durkheim menjelaskan agama dan asal mulanya.

Menurut Durkheim istilah Totemisme berasal dari kata Ojibwa, dari suku Algokin dari Amerika Utara. Penulisannya

beragam, dari *totem*, *tatam* juga *dodaim*. Berdasarkan etimologinya, totem berasal dari kata *dodaim* yang berarti desa atau kediaman suatu kelompok keluarga⁴². Totemisme merupakan suatu sistem kepercayaan dan ritual yang dilakukan oleh suatu kelompok suku atau klan demi menjaga hubungan dengan suatu jenis binatang atau tumbuhan tertentu. Hubungan ini diungkapkan dalam upacara-upacara khusus dan aturan-aturan perkawinan di luar suku⁴³.

Dalam kepercayaan totem terdapat ‘tuhan’ yang masyarakat suku sembah, namun ‘tuhan’ itu berbentuk kekuatan impersonal, ‘tuhan’ yang tanpa nama atau sejarah, yang menyatakan dirinya melalui berbagai benda yang ada di alam semesta. Pusat seluruh kepercayaan dan ritual klan adalah kekuatan impersonal. Kekuatan impersonal yang merupakan prinsip-prinsip totem adalah kekuatan yang berada di balik simbol-simbol totem. Kekuatan impersonal memiliki kekuasaan luas, baik secara fisik maupun mental, atas kehidupan seluruh anggota klan. Tiap-tiap anggota klan harus menghormati kekuatan tersebut dan merasa punya tanggung jawab moral untuk melaksanakan upacara-upacara penyembahan terhadapnya. Dengan upacara-upacara ini, masyarakat merasa semakin mempunyai ikatan satu sama lain, memiliki kesetiaan dan loyalitas yang tinggi⁴⁴.

Dalam suku-suku Aborigin Australia yang hidup dengan sistem kepercayaan totemik, terdapat satu kelompok yang menduduki tempat istimewa dalam kehidupan kolektif yang disebut marga atau klan. Klan memiliki dua ciri utama. Ciri yang pertama adalah keterikatan antar individu. Individu-

individu yang menjadi anggota suatu klan merasa terikat oleh hubungan kekeluargaan yang sangat khas. Keterikatan ini bukan terjalin hanya karena hubungan darah, namun karena memakai nama yang sama. Dengan kesamaan nama tersebut mereka membentuk sebuah keluarga. Setiap anggota keluarga memiliki tugas dan tanggung jawab yang sama terhadap anggota keluarga lainnya. Tugas dan tanggung jawab itu dapat berupa tindakan saling tolong menolong, balas dendam, tidak mengawini satu sama lain, dan berbagai tindakan lainnya yang membantu kelompok⁴⁵.

Selain nama yang sama, Dhavamony mengatakan bahwa hal yang penting lainnya adalah asal nama yang dipakai klan. Pemilihan makhluk-makhluk totem yang akan digunakan sebagai nama klan tidak berdasarkan penampilan mereka yang mengesankan⁴⁶ melainkan berasal dari benda-benda tertentu yang dianggap memiliki hubungan khusus. Spesies benda-benda yang dipakai sebagai nama klan secara kolektif itulah yang menjadi totem klan tersebut dan juga totem setiap anggotanya. Setiap klan memiliki totem yang hanya khusus untuk kelompok tersebut⁴⁷.

Namun Durkheim melihat bahwa totem bukan hanya sebuah nama, tapi juga merupakan lambang. Seperti dikatakan Dhavamony, anggota-anggota suku di Australia hampir selalu memakai nama binatang atau tanaman sebagai lambang atau simbol dan menganggapnya sebagai pelindung kelompok⁴⁸. Durkheim melihat bahwa sebagai lambang, totem bisa dikatakan sebagai tanda pengenal sebuah kelompok. Setiap anggota dari suku bangsa

tersebut berhak memakainya sebagai identitas keluarganya. Seperti para bangsawan memahat dan melukiskan lencana-lencana mereka di dinding istana ataupun benda-benda penting yang mereka miliki, begitu juga masyarakat dari suku-suku di Australia dan Indian di Amerika melakukan hal yang sama dengan totem mereka. Orang-orang Indian menggambar totem mereka di atas perisai-perisai sebelum pergi ke medan perang⁴⁹. Totem itu dapat berupa bendera-bendera yang terbuat dari potongan kulit kayu yang diikatkan pada lubang di mana totem dianggap menampakkan diri. Totem juga bisa berupa tutup kepala yang dilukis gambar totem, kulit binatang totem yang direkatkan pada tutup kepala, bangkai binatang totem yang diletakkan di depan pintu masuk tempat tinggal, ornamen dan lukisan yang digambar di tenda suku-suku⁵⁰. Dalam perkembangannya, Durkheim melihat ketika tenda-tenda digantikan oleh rumah-rumah, totem mulai dipatungkan atau dipahatkan di dinding. Dalam beberapa suku, totem patung merupakan kombinasi binatang dengan manusia yang diletakkan di sisi pintu masuk rumah. Tinggi totem bisa mencapai lima belas meter dan dilukis dengan warna-warna cerah⁵¹.

Temuan-temuan dalam totem tadi menunjukkan pentingnya posisi totem dalam kehidupan sosial masyarakat primitif. Totem begitu penting hingga bisa ditemui pada bagian luar rumah, perahu, senjata, perabotan, makam, sampai pada bagian tubuh manusia yang digambar totem suku tadi. Masyarakat suku tidak hanya melekatkan lambang-lambang totemik mereka kepada benda-benda yang dimilikinya, tapi juga memperlakukannya

sebagai pakaian. Gambar totem suku ditato pada tubuh anggota-anggota suku. Setiap anggota suku akan berusaha memperlihatkan totemnya masing-masing⁵². Meski begitu penting, para anggota suku tidak selalu mengenakan perlengkapan tersebut setiap hari, seperti ketika harus melakukan kegiatan berburu. Mereka hanya wajib mengenakan perlengkapan totem tersebut ketika melakukan kegiatan demi kepentingan umum dan upacara keagamaan⁵³. Dari pemaparan di atas tentang berbagai macam penggunaan totem, menurut Durkheim sesuatu yang menarik dan perlu diperhatikan adalah hal apa yang mendasari kebutuhan anggota-anggota suku tersebut sehingga mereka melahirkan representasi-representasi dalam berbagai benda totemik⁵⁴.

Menurut Durkheim, menjelaskan kepercayaan agama Totemisme berarti menemukan hal apa yang menyebabkan manusia mengonstruksikan agama tersebut. Durkheim melihat, agama Totemisme bukanlah agama yang berasal dari perasaan yang terdugah dan kagum karena banyak hewan atau tumbuhan yang biasa, umum dan tidak ajaib dijadikan totem. Klan tidak menginginkan sesuatu yang menjadi simbol totem mereka berasal dari hal-hal yang jauh dan membingungkan. Yang mereka perlukan adalah objek spesifik, nyata dan dekat dengan keseharian masyarakat klan⁵⁵. Hal itu menunjukkan bahwa tidak adanya perasaan atau emosi-emosi religius yang kuat yang mengharuskan hewan dan tumbuhan tertentu untuk menjadi yang sakral. Maka, bila kesakralan bukan ditentukan oleh perasaan-perasaan religius, maka ada hal lain yang membuat sesuatu menjadi sakral

dan disembah oleh masyarakat primitif. Menurut Durkheim hal itu adalah representasi-representasi simbolik dari binatang atau tumbuhan tertentu. Lambang-lambang totemik dan simbol dianggap sakral oleh masyarakat primitif karena lambang tersebut merupakan representasi dan ungkapan dari sesuatu yang religius. Maka untuk mengetahui apa itu yang religius, Durkheim mengatakan bahwa kita harus meneliti lambang totemik dan simbol⁵⁶.

Durkheim melihat bahwa totem mengungkapkan dua hal yang berbeda. Hal yang pertama adalah bahwa totem merupakan bentuk luar dan bentuk yang kelihatan dari apa yang ia sebut sebagai prinsip totemik atau 'tuhan'. Hal yang kedua yaitu totem juga merupakan simbol dari sebuah kelompok masyarakat yang disebut marga atau klan. Totem adalah simbol klan yang digunakan untuk membedakan kelompoknya dengan klan lain, tanda kehadirannya dan tanda yang dimiliki segala sesuatu yang merupakan bagian dari klan, baik itu manusia, hewan, dll. Oleh karena itu, menurut Durkheim jika totem adalah simbol keduanya, 'tuhan' dan masyarakat, maka dua hal itu adalah hal yang sama dan satu. Karena tidak mungkin lambang kelompok memiliki bentuk *quasi-divinity*, seperti 'tuhan', jika kelompok dan 'tuhan' merupakan dua realitas yang berbeda. Maka 'tuhan' klan yang merupakan prinsip totemik, tidak lain adalah klan itu sendiri, namun berubah rupa dan diimajinasikan ke dalam bentuk fisik hewan atau tanaman yang dijadikan totem⁵⁷.

Durkheim kemudian mengatakan bahwa bentuk pemujaan tersebut bisa muncul

karena beberapa hal. Ia berpendapat bahwa masyarakat secara umum memiliki daya untuk mempengaruhi pemikiran manusia sehingga membangkitkan sensasi ketuhanan. Bagi anggotanya, masyarakat adalah 'tuhan'. 'Tuhan' pada awalnya adalah sesuatu yang manusia pandang superior dan pada dirinyalah manusia bergantung. Entah 'tuhan' dalam bentuk pribadi ataupun dalam kekuatan abstrak seperti Totemisme, manusia percaya bahwa mereka terikat oleh suatu cara tertentu yang harus mereka jalankan atas perintah dari prinsip sakral tadi. Masyarakat juga menumbuhkan dalam diri kita rasa ketergantungan yang terus-menerus. Ia memaksa individu untuk bekerjasama dan melupakan keinginan pribadi demi mencapai cita-citanya. Masyarakat membuat individu tunduk pada segala macam pengekangan, privasi, dan pengorbanan yang tanpanya kehidupan sosial tidak akan mungkin. Oleh karena itu individu harus mematuhi aturan-aturan yang tidak ia buat atau ia inginkan dan bahkan bertentangan dengan keinginan individu⁵⁸.

Jika masyarakat menuntut konsesi dan pengorbanan individu hanya dengan paksaan fisik, hal itu hanya dapat membuat individu tidak punya pilihan lain selain menyerah. Namun kekuatan semacam itu berbeda dengan kekuatan moral seperti yang dihormati dalam agama. Ciri aturan moral adalah bersifat memaksa dan memberi kewajiban. Kewajiban atau tugas mengungkapkan salah satu aspek yang diabstraksikan dari moralitas. Namun hakikat kewajiban sesungguhnya adalah keteringinan moralitas. Bagi Durkheim, tidak mungkin seseorang melakukan suatu tindakan semata-mata karena kita

diperintahkan untuk melakukannya tanpa mempertimbangkan isi perintah tersebut⁵⁹. Masyarakat dengan otoritas moralnya memang mempunyai pengaruh kuat pada kesadaran individu. Ia sebagai otoritas pembentuk moral memberikan rasa kewajiban kepada individu⁶⁰. Namun, Individu tunduk pada tatanan masyarakat bukan hanya karena tatanan tersebut mampu mengatasi perlawanan individu, tetapi karena masyarakat sendirilah yang merupakan objek dan tujuan penghormatan yang sejati dari individu-individu⁶¹.

Sesuatu dikatakan menimbulkan rasa hormat ketika hal tersebut memiliki kekuatan sedemikian rupa sehingga memunculkan atau menghambat perilaku seseorang secara otomatis. Ketika kita mematuhi seseorang karena menghormati otoritas moral yang telah kita berikan kepadanya, kita tidak mengikuti instruksinya karena orang tersebut tampak bijaksana. Kita mematuhinya karena terdapat energi psikis tertentu yang melekat pada gagasan yang kita miliki tentang orang itu. Hal itu yang dapat mengarahkan dan mengubah keinginan kita sesuai dengan yang diperintahkan. Dalam bertindak, kita tidak digerakkan oleh perhitungan untung-rugi, melainkan oleh pemahaman siapa yang memerintahkan tindakan tersebut⁶².

Cara bertindak yang sangat ditekankan masyarakat kepada anggotanya memiliki efek yang berbeda dari cara bertindak individu pada umumnya. Karena cara bertindak dari masing-masing individu saling berpadu, maka intensitas pemikiran mereka juga saling bergema ke pikiran satu sama lain. Cara bertindak tersebut memperoleh kekuatan dan dibentuk dari

representasi-representasi individu yang tak terhitung jumlahnya. Adalah masyarakat yang kita dengar dan yang berbicara melalui individu-individu yang mengafirmasi bagaimana cara bertindak. Masyarakat adalah kumpulan suara individu yang memiliki kekuatan berbeda, yang masing-masing individu tidak miliki⁶³. Ia mentransendensikan kesadaran individu karena ia merupakan kumpulan dari individu-individu⁶⁴. Oleh karena tekanan sosial tersebut dirasakan dan masuk ke dalam keadaan mental individu, hal itu memberi individu gagasan bahwa di luar dirinya ada satu atau beberapa kekuatan yang kepadanya ia harus tunduk. Karena kekuatan tersebut berbicara kepada individu dalam bentuk perintah dan seringkali perintah tersebut mencederai keinginan pribadinya, maka ia membayangkan kekuatan tersebut adalah sesuatu yang di luar dirinya. Dari sini kita bisa memahami bagaimana manusia membayangkan kekuatan-kekuatan tersebut dalam bentuk sesuatu yang di luar dirinya⁶⁵.

Oleh karena manusia merasakan beban kekuatan sosial, maka ia tidak punya pilihan selain menemukannya di luar dirinya sendiri, seperti yang ia lakukan terhadap penyebab obyektif sensasi dirinya. Namun perasaan yang berasal dari kekuatan sosial berbeda kualitasnya dengan perasaan dari pengalaman fisik biasa karena pengalaman biasa tidak membangkitkan rasa hormat. Representasi yang mengungkapkan perasaan akan pengalaman biasa sangat berbeda dengan representasi yang mengekspresikan pengaruh kolektif yang membangkitkan individu. Dua macam representasi tersebut kemudian membentuk dua jenis kondisi

mental, di mana manusia menanggapinya sebagai dua bentuk kehidupan yang terpisah dan berbeda. Akibatnya, manusia merasa seolah-olah dirinya berhubungan dengan dua jenis realitas yang berbeda dengan garis batas yang jelas di antara keduanya, dunia hal-hal sakral di satu sisi dan dunia hal-hal profan di sisi lain⁶⁶.

Durkheim menjelaskan bahwa bila kita mengatakan bahwa sesuatu sakral, maka yang dimaksud adalah bahwa hal tersebut mempunyai nilai yang tidak dapat dibandingkan dengan nilai-nilai kemanusiaan lainnya. Sesuatu yang sakral adalah sesuatu yang diletakkan terpisah, yang tidak ada kaitannya dengan keduniawian atau yang profan⁶⁷. Dalam hal ini sesuatu yang sakral adalah kekuatan impersonal yang disebut sebagai moralitas. Oleh sebab itu, menurut Durkheim kekuatan religius adalah kekuatan moral karena ia terbuat dari kolektivitas moral para individu. Moralitas bukan lagi moralitas jika tidak lagi mengandung unsur agama⁶⁸. Ide tentang yang sakral dan ide tentang moral sangat berkaitan karena sulit bagi kita untuk memahami kehidupan moral jika tidak menghubungkannya dengan kehidupan keagamaan. Sepanjang sejarah peradaban manusia, moral dan agama hidup berkaitan dan melebur menjadi satu⁶⁹.

Moralitas merupakan produk kolektif yang menempatkan dirinya di atas individu, dan individu tidak dalam posisi untuk mempertanyakan aturan-aturan moral tersebut⁷⁰. Kekuatan moral yang terbuat dari kumpulan pikiran individu-individu diungkapkan sebagai kesadaran kolektif yang mempengaruhi kesadaran individu. Yang menggerakkan anggota-anggota klan

adalah kekuatan masyarakat klan itu sendiri. Totem adalah simbol klan sekaligus ‘tuhan’, karena ‘tuhan’ dan klan pada dasarnya adalah hal yang sama. Penyembahan terhadap ‘tuhan’ atau dewa-dewa sebenarnya adalah cara masyarakat primitif mengekspresikan dan memperkuat kepercayaan mereka kepada klan⁷¹. Ketika masyarakat primitif menyembah totemnya, sebenarnya mereka tidak memuja seekor kijang, katak atau kakak tua putih. Yang mereka sembah adalah satu kekuatan anonim dan impersonal yang ditemukan dalam binatang-binatang tersebut⁷². Pemujaan binatang-binatang totem yang dilakukan suku-suku di Australia itu sesungguhnya adalah lambang dari kesatuan anggota suku dengan masing-masing klannya⁷³. Totem-totem menjadi suci karena totem adalah lambang klan. Melalui klan tersebut, anggotanya berlingung dan mendapatkan pengetahuan⁷⁴.

Dari penjelasan melalui Totemisme di atas, dapat dikatakan bahwa kekuatan religius tidak lain adalah perasaan kolektivitas kelompok masyarakat yang menginspirasi para anggotanya, yang kemudian diproyeksikan ke luar pikiran individu dan diobyektifkan sehingga menjadi yang sakral dalam bentuk Totem⁷⁵. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa agama berasal dari kumpulan representasi kolektif sosial masyarakat itu sendiri.

Rangkuman

Menurut Durkheim asal agama bukan berasal dari kekuatan rasional individu seperti dalam Animisme Tylor, bukan dari kemampuan manusia mengindra kekuatan yang ilahi seperti dalam Naturisme

Mueller, dan bukan pula wahyu dari Tuhan kepada manusia seperti yang dipercaya orang beriman modern. Melalui pendekatan analisa atas fakta-fakta kehidupan sosial religius masyarakat primitif Aborigin Australia, dalam bentuk Totemisme, Durkheim menyatakan bahwa asal mula agama adalah kumpulan representasi kolektif masyarakat yang menjadi satu. Kekuatan yang bersatu tersebut membentuk kekuatan anonim, kekuatan yang impersonal. Karena sosok yang impersonal itu begitu kuat memberikan muatan moral bagi individu, maka dirinya tidak lagi dapat mengenali bahwa kekuatan itu sesungguhnya adalah dirinya yang mengambil bagian dalam kesatuan suara masyarakat. Kekuatan impersonal itulah yang Durkheim pandang sebagai kekuatan yang menggerakkan orang pada kehidupan religius, yaitu pada agama. Sehingga, asal mula agama bagi Durkheim bukanlah suara ‘tuhan’, bukan rasionalitas individu, dan bukan pengalaman perjumpaan manusia dengan yang ilahi, melainkan kekuatan pemikiran kolektif masyarakat yang bersatu menjadi kekuatan moral dan kemudian direpresentasikan ke dalam bentuk agama.

Pandangan Kritis atas Teori Durkheim

Meski pemikiran Durkheim telah memberikan cara pandang baru dan metode ilmiah yang berpengaruh yang besar dalam berbagai ilmu pengetahuan, khususnya ilmu-ilmu yang mempelajari agama, namun Pals melihat bahwa teori Durkheim tidak terlepas dari berbagai keterbatasan⁷⁶. Menurut Pals, keterbatasan teori Durkheim terletak pada pemikirannya yang

mengatakan bahwa agama tidak dapat didefinisikan sebagai hal yang bersifat supranatural karena masyarakat primitif tidak memiliki konsep supranatural. Durkheim berpendapat hanya masyarakat modernlah yang sudah mengenal ilmu pengetahuan yang lebih kompleks yang dapat membandingkan apakah sesuatu bersifat natural ataupun tidak. Bagi masyarakat primitif setiap peristiwa tidak memiliki makna natural ataupun supranatural. Yang ada adalah pengalaman akan yang sakral, yang bersifat sosial, dan hal tersebut dipisahkan dari yang profan, yang sifatnya individual. Namun menurut Pals hal tersebut kurang tepat karena masyarakat primitif bisa saja tidak memiliki konsep supranatural seperti yang dipahami oleh masyarakat modern, akan tetapi mereka tetap mengalami peristiwa gaib dan ajaib. Peristiwa gaib dan ajaib sendiri merupakan peristiwa yang *beyond* natural, sehingga kurang tepat jika mengatakan bahwa berdasarkan pengamatan kehidupan masyarakat primitif, agama tidak dapat dipahami sebagai sesuatu yang bersifat supranatural. Agama tetap memiliki unsur supranatural, baik dalam pengalaman religius masyarakat primitif maupun konsep masyarakat modern⁷⁷.

Selain itu Pals juga melihat bahwa keterbatasan teori Durkheim tentang agama terletak pada pandangannya yang bersifat reduksionis. Teori Durkheim menempatkan agama sebagai hal yang semata-mata bekerja sebagai fungsi sosial. Pals mengatakan bahwa kita memang tidak dapat memungkiri jika kepercayaan dan ritual keagamaan seringkali bercampur bersama tujuan-tujuan sosial, entah penganutnya menyadari hal tersebut

ataupun tidak. Seperti dalam peribadatan agama Katolik, misalnya dalam misa Requiem, setiap anggota masyarakat berkumpul untuk mendoakan saudaranya yang telah meninggal supaya jiwanya tenang dan kembali bersama Allah Bapa di surga. Akan tetapi, tidak dapat dibantah jika terdapat fungsi sosial di mana anggota-anggota masyarakat yang datang bertujuan memberikan perhatian dan membentuk kesatuan solidaritas yang lebih erat lagi di dalam kehidupan masyarakat tersebut. Dari situasi kehidupan beragama masyarakat tadi, penjelasan fungsionalisme sosial terhadap agama terlihat sangat sesuai. Agama dan masyarakat memiliki hubungan yang erat dan tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lain. Durkheim meyakini bahwa agama selalu bergantung kepada masyarakat. Agama yang berisi keyakinan dan ritual dilahirkan dan dibentuk oleh Masyarakat. Agama merupakan ekspresi ungkapan realitas sosial masyarakat. Atas pandangan Durkheim tersebut, Pals mengatakan bahwa meski fungsionalisme sosial agama terlihat sangat sesuai, akan tetapi metode ini telah ditinggalkan oleh sebagian para ahli⁷⁸. Begitu juga tanggapan dari umat beragama yang tidak dapat menerima teori reduksionis Durkheim. Dalam sudut pandang iman agama, teori tersebut telah salah dalam memahami apa yang sesungguhnya dimaksudkan dan yang ada di dalam agama itu sendiri⁷⁹.

Selain bersifat reduksionis, pendekatan Durkheim dinilai mengabaikan peranan penting pribadi-pribadi kreatif dan profetis dalam perkembangan dan pembaruan kehidupan masyarakat beragama. Mengutip dari Steven Lukes dalam bukunya *Emile Durkheim his Life and Work*, Djuretna A. Imam Muhni

mengatakan bahwa dalam suatu pertemuan *union des Libres Penseurs et de Libres Croyante pour la culture Morale* di tahun 1914, terdapat pertanyaan mengenai kesadaran kolektif. Bagaimana memahami kesadaran religius dari tokoh-tokoh besar, seperti nabi Yeremia dan Yesus, yang melawan kecenderungan kesadaran kolektif religius pada zamannya?⁸⁰ Atas pertanyaan tersebut Durkheim menjawab bahwa problem pribadi keagamaan memang penting, namun pengkajian yang ia lakukan memang tidak mengenai hal itu dan ia juga tidak akan mengajukan satu hipotesis mengenai problem yang sedemikian rumit, yang belum pernah dipelajari secara metodis. Dari tanggapan Durkheim, Djuretna A. Imam Muhni mengatakan bahwa Durkheim tidak mempunyai perhatian terhadap para pembaru. Inovasi dan pembaruan yang individu-individu kreatif lakukan di tengah keseragaman kolektifitas kelompok bagi Durkheim tidak memberikan dampak yang berarti bagi kehidupan masyarakat⁸¹.

Meski dengan segala keterbatasannya, kita tetap dapat mengambil sesuatu dari pemikiran Durkheim. Dari penelitian sosiologis Durkheim terhadap masyarakat primitif Aborigin Australia, kita dapat menarik pemikiran filosofis yang memperlihatkan bahwa agama merupakan corak religiositas yang tidak mempunyai konsep yang ilahi dan pengertian akan kekuatan supranatural. Masyarakat primitif belum memahami sifat transendental karena konsep tersebut merupakan konsep pemikiran modern. Masyarakat primitif juga tidak mengandaikan yang ilahi sebagai sosok yang terpisah dari kehidupan kelompok masyarakat. Totem bukanlah konsep ketuhanan. Dari penelitian Durkheim kita memiliki alternatif dalam memahami agama. Berdasarkan penelitiannya, kita dapat memahami secara filosofis bahwa corak religiositas yang elementer adalah penghormatan kepada ‘yang sakral’, yang dipisahkan dari ‘yang profan’, ritus yang menjaga pemisahan kedua ranah tersebut, serta jemaat yang melaksanakan tindakan-tindakan religius itu. Agama juga selalu menetapkan norma moral dan bersifat menyatukan jemaatnya.■

¹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, terj. Karen E. Fields, (New York: The Free Press, 1995), hlm. 1.

² Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 3.

³ “In order to identify the simplest and most primitive religion that observation can make known to us, we must first define what is properly understood as a religion.” Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 21.

⁴ Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion*, hlm. 91.

⁵ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 21-22.

⁶ “One notion that is generally taken to be characteristic of all that is religious is the notion of the supernatural. By that is meant any order of things that goes beyond our understanding; the supernatural is the world of mystery, the unknowable, or the incomprehensible.” Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 22.

⁷ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 24.

⁸ “It is a fact that if the word “divinity” is taken in a precise and narrow sense, this definition leaves aside a multitude of obviously religious fact. The soul of the dead, and spirits of all kinds and ranks, with which the religious imaginations of so many diverse peoples have populated the world, are always the objects of rites and sometimes even of regular cults. Stricly speaking, however, they are not gods. Still, all that is necessary to make the definition include them is to replace the word “god” with the more inclusive term “spiritual being”. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 27.

⁹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 27.

¹⁰ Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion*, hlm. 91.

¹¹ Eugene Burnouf, *Introduction to the history of Indian Buddhism*, (Chicago: The University of Chicago Press, 2010), hlm. 478.

¹² George P. Adams, “The Interpretation of Religion in Royce and Durkheim”, dalam *The Philosophical Review*, Vol. 25, No. 3, Mei 1916 (Duke University Press, on behalf of Philosophical Review), hlm. 300-301.

¹³ “By definition, sacred beings are beings set apart. What distinguishes them is a discontinuity between them and profane beings. Normally, the two sorts of beings are separate from one another. A whole complex of rites seeks to bring about that separation, which is essential. These rites prevent unsanctioned mixture and contact, and prevent either domain from encroaching on the other. Hence they can only prescribe abstinences, that is, negative acts. For this reason, I propose to use the term “negative cult” for the system formed by these particular rites.” Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 303-304.

¹⁴ Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religions*, hlm. 92.

¹⁵ Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society*, (New York: Cambridge University Press, 2011), hlm.35.

¹⁶ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 44.

¹⁷ Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches Into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, And Custom*, (London: John Murray, Albemarle Street, 1871), hlm. 377-378.

¹⁸ Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches Into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, And Custom*, hlm. 378-379.

¹⁹ Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches Into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, And Custom*, hlm. 379-380.

²⁰ Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches Into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, And Custom*, hlm. 380-381.

²¹ Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches Into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, And Custom*, hlm. 383.

²² Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches Into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, And Custom*, hlm. 384.

²³ Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion*, hlm. 23.

²⁴ Edward B. Taylor, *Primitive Culture: Researches Into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, And Custom*, hlm. 24.

²⁵ Istilah yang Tylor gunakan untuk menyebut orang-orang primitif yang memikirkan dan mempertanyakan apa yang menyebabkan dirinya mengalami perubahan keadaan seperti terjaga, tidur, pingsan, sakit dan mati.

²⁶ Edward B. Taylor, *Primitive Culture: Researches Into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, And Custom*, hlm. 387.

²⁷ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 84.

²⁸ Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion*, hlm. 92-93.

²⁹ “But such an enterprise is impossible. It assumes a veritable creation out of nothing. No fact of ordinary experience can give us the idea of something whose defining trait is to be outside the world of ordinary experience. A man as he appears to himself in his dreams in only a man.” Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 84.

³⁰ F. Max Mueller, *Natural Religion*, (Longmans, Green, And Co.: London, 1907), hlm. 114.

³¹ Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion*, hlm. 18.

³² F. Max Mueller, *Natural Religion*, hlm. 195-196.

³³ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 22-23.

³⁴ Tidak ada sesuatu pun yang dalam pikiran tanpa terlebih dahulu ada dalam indera.

³⁵ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 70.

³⁶ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 71-72.

³⁷ F. Max Mueller, *Natural Religion*, hlm. 195-196.

-
- ³⁸ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 84.
- ³⁹ Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion*, hlm. 92-93.
- ⁴⁰ “The natural forces that our senses perceive are only natural forces, however intense they may be.” Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 84.
- ⁴¹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 45-46.
- ⁴² Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 111-112.
- ⁴³ Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, hlm. 74.
- ⁴⁴ Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion*, hlm. 95.
- ⁴⁵ “This kinship does not arise from the fact that they have well-defined relations of common blood; they are kin solely because they bear the same name. [...] they regard themselves as forming a single family, which is broad or narrow depending on the size of the clan, solely because they are collectively designated by the same word. And if we say they regard one another as being of the same family, it is because they acknowledge reciprocal obligation identical to those that have been incumbent on kin in all ages: obligations of help, vengeance, not marrying one another, and so forth.” Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 100.
- ⁴⁶ Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, hlm. 74.
- ⁴⁷ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 100.
- ⁴⁸ Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, hlm. 74.
- ⁴⁹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 111-112.
- ⁵⁰ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 112.
- ⁵¹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 113.
- ⁵² Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 114-115.
- ⁵³ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 116.
- ⁵⁴ “We cannot go further toward understanding what made the primitive write the idea he had of his totem on his person and on various objects, but it has been important to note straightaway the nature of the need that has given birth to these numerous representations.” Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 126.
- ⁵⁵ Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion*, hlm. 97.
- ⁵⁶ “But we know that the focus of the cult is elsewhere. It is symbolic representations of this or that plant or animal. It is totemic emblems and symbols of all kinds that possess the greatest sanctity. And so it is in totemic emblems and symbols that the religious source is to be found, while the real objects represented by those emblems receive only a reflection. The totem is above all a symbol, a tangible expression of something else.” Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 207-208.
- ⁵⁷ “It follows from the same analysis that the totem expresses and symbolizes two different kinds of things. From one point of view, it is the outward and visible form of what I have called the totemic principle or god; and from another, it is also the symbol of a particular society that is called the clan. It is the flag of the clan, the sign by which each clan is distinguished from the others, the visible mark of its distinctiveness, and a mark that is borne by everything that in any way belongs to the clan: men, animals, and things. Thus, if the totem is the symbol of both the god and the society, is this not because the god and the society are one and the same? How could the emblem of the group have taken the form of that quasi-divinity if the group and the divinity were two distinct realities? Thus the god of the clan, the totemic principle, can be none other than the clan itself, but the clan transfigured and imagined in the physical form of the plant or animal that serves as totem.” Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 208.
- ⁵⁸ “Society in general, simply by its effect on men’s minds, undoubtedly has all that is required to arouse the sensation of the divine. A society is to its members what a god is to its faithful. A god is first of all a being that man conceives of as superior to himself in some respects and one on whom he believes he depends. [...] the faithful believe they are bound to certain ways of acting that the nature of the sacred principle they are dealing with has imposed upon them. Society also fosters in us the sense of perpetual dependence. [...] Society requires us to make ourselves its servants, forgetful of our own interests. And it subjects us to all sorts of restraints, privations, and sacrifices without which social life would be impossible. [...] we must submit to rules of action and thought that we have neither made nor wanted and that sometimes are contrary to our inclination and to our most basic instincts. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 208-209.
- ⁵⁹ Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, hlm. 16.
- ⁶⁰ Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, hlm. 17.
- ⁶¹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 208-209.
- ⁶² Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 209.
- ⁶³ “The ways of acting to which society is strongly enough attached to impose them on its members are for that reason marked with a distinguishing sign that calls forth respect. Because these ways of acting have been worked out in common, the intensity with which they are thought in each individual mind finds resonance in all the others, and vice versa. The representations that translate them within each of us thereby gain an intensity

that mere private states of consciousness can in no way match. Those ways of acting gather strength from the countless individual representations that have served to form each of them. It is society that speaks through the mouths of those who affirm them in our presence; it is society that we hear when we hear them; and the voice of all itself has a tone that an individual voice cannot have." Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 209-210.

⁶⁴ "Society transcends the individual's consciousness. It surpasses him materially because it is a result of the coalition of all the individual forces." Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, hlm. 26.

⁶⁵ "Because social pressure makes itself felt through mental channels, it was bound to give man the idea that outside him there are one or several powers, moral yet mighty, to which he is subject. Since they speak to him in a tone of command, and sometimes even tell him to violate his most natural inclinations, man was bound to imagine them as being external to him." Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 211.

⁶⁶ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 214.

⁶⁷ "When we say that they are sacred we mean that they have a value incommensurable with other human values. That which is sacred is that which is set apart, that which has nothing in common with the profane. It is evident that moral facts have this character." Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, hlm. 28.

⁶⁸ "Morality would no longer be morality if it had no element of religion." Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, hlm. 35.

⁶⁹ ". It is because it is very difficult to understand moral life if we do not relate it to religious life. For centuries morals and religion have been intimately linked and even completely fused." Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, hlm. 23.

⁷⁰ "If morality is the product of the collective, it necessarily imposes itself upon the individual, who is in no position to question it whatever form it may take, and must accept it passively." Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, hlm. 30.

⁷¹ Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion*, hlm. 95-96.

⁷² Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion*, hlm. 95.

⁷³ Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, hlm. 74.

⁷⁴ Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, hlm. 75.

⁷⁵ "Religious force is none other than the feeling that the collectivity inspires in its members, but projected outside the minds that experience them, and objectified. To become objectified, it fixes on a thing that thereby becomes sacred; any object can play this role." Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, hlm. 230.

⁷⁶ Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion*, hlm. 105-106.

⁷⁷ Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion*, hlm. 106-107.

⁷⁸ Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion*, hlm. 108.

⁷⁹ Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion*, hlm. 109.

⁸⁰ "Is it possible to recognize in the conscience collective of a given time all the elements which go to make up the religious conscience of the great innovators of that time, of a Jeremiah or a Jesus, for example, who went against the tendencies of the collective religious conscience of their epoch?" Sumber: Steven Lukes, *Emile Durkheim his Life and Work. A Historical and Critical Study*, (New York: Harper&Row, 1972), hlm. 519-520.

⁸¹ Djuretna A. Imam Muhni, *Moral & Religi. Menurut Emile Durkheim & Henri Bergson*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994), hlm. 80-81.

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Utama:

- Durkheim, Emile. 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*, terj. Karen E. Fields. New York, The Free Press.
- Muller, F. Max. 1907. *Natural Religion*. London, Longmans, Green, And Co.
- Pals, Daniel L. 2015. *Nine Theories of Religions*. New York, Oxford University Press.
- Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture: Researches Into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, And Custom*. London, John Murray, Albemarle Street.

Sumber Pendukung:

- Adams, George P. 1916. "The Interpretation of Religion in Royce and Durkheim", dalam *The Philosophical Review*, Vol. 25, No. 3.
- Burnouf, Eugene. 2010. *Introduction to the history of Indian Buddhism*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Dhavamony, Mariasusai. 1995. *Fenomenologi Agama*, terj. Dr. A. Sudiarja, dkk. Yogyakarta, PT Kanisius.
- Durkheim, Emile. 2010. *Sociology and Philosophy*, terj. D. F. Pocock. Oxon, Routledge.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1953. "Religion in Primitive Society", dalam *Blackfriars*, Vol. 34, No. 398.
- Lukes, Steven. 1972. *Emile Durkheim his Life and Work. A Historical and Critical Study*. New York, Harper&Row.
- Muhni, Djuretna A. Imam. 1994. *Moral & Religi. Menurut Emile Durkheim & Henri Bergson*. Yogyakarta, Penerbit Kanisius.
- Turner, Bryan S. 2011. *Religion and Modern Society*. New York, Cambridge University Press.

Akar

Goenawan Mohamad
gmgoenawansusaty@gmail.com

Abstrak

Pada 18 Juni 2022, di Galeri “Roh”, Jakarta dibuka pameran senirupa Syaiful Aulia Garibaldi, seniman yang bekerja dari Bandung dengan puluhan karya yang sudah dipamerkan di pelbagai galeri di dunia. Goenawan Mohamad diminta membuka dialog dengan Garibaldi. Artikel yang ditulis pada jurnal ini merupakan bagian utama dari percakapan itu. Menurut Goenawan, karya Syaiful Aulia Garibaldi dapat dilihat sebagai kontras terhadap estetika Mondrian. Kehendak Syaiful untuk mengaitkan seni rupanya dengan sains bisa jadi sesuatu yang problematis. Namun menurut Syaiful, kerja Seni dan Sains justru saling menguatkan. Dalam pengalaman berkarya, jawaban atas pertanyaan untuk apa dan apa gunanya berkarya, justru didapatkan dari lingkungan Sains.

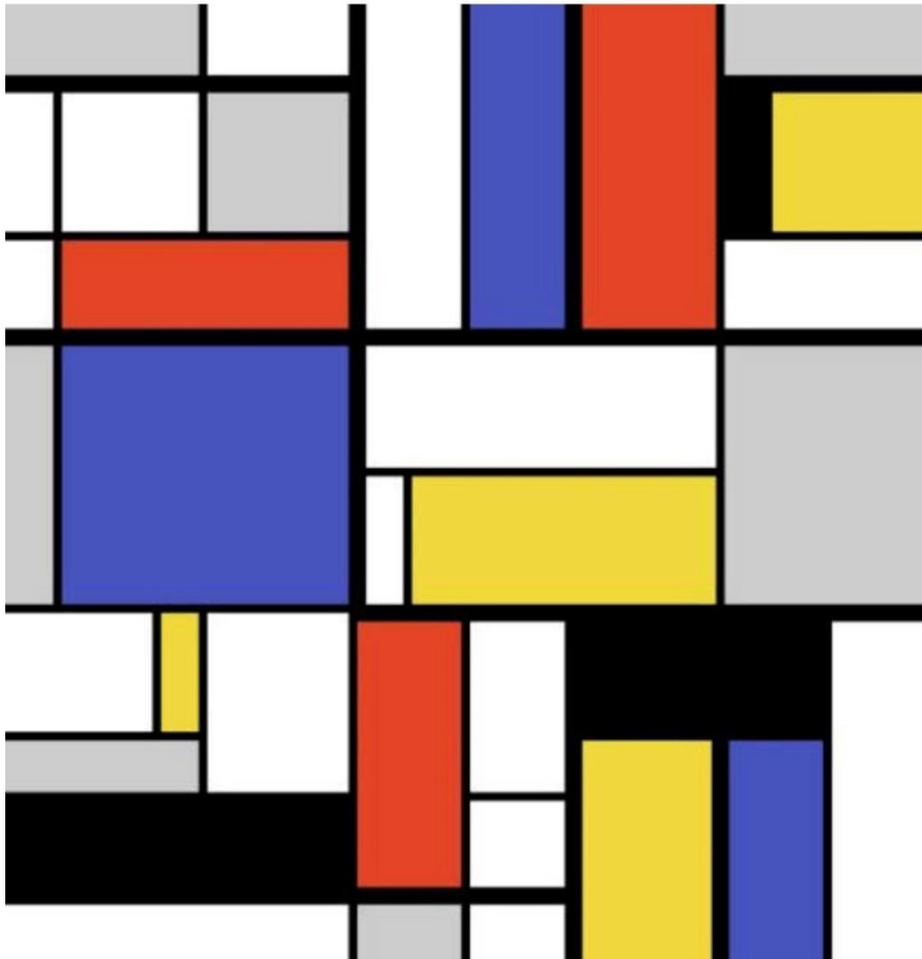
Kata Kunci: impuls modern, reduksi realitas, sains dan senirupa, akar, akar-sebagai-proses, drawing, rhizome, alelopati.

Cara terbaik untuk membicarakan karya Syaiful Aulia Garibaldi bagi saya adalah dengan menyandingkannya dengan kanvas-kanvas Mondrian. Khususnya, karya

Mondrian fase akhir, yang ia namakan “neo-plastisisme”.

Di negeri kelahirannya, Belanda, Mondrian bermula dengan seni rupa figuratif. Pada kanvasnya ia mencoba menghadirkan kembali benda-benda alam (pohon) dan karya manusia (kincir angin, rumah). Tapi dalam pencariannya lebih lanjut untuk memperoleh apa yang paling memuaskan hasrat estetikanya —atau, dalam kasus Mondrian, seorang penganut gerakan Theosofi: hasrat spiritualnya — ia mencari bentuk yang “universal”.

Ia pindah ke Paris beberapa tahun lamanya. Ia bersua dengan pelbagai gerakan modernis seperti Kubisme dan lain-lain, dan akhirnya, di tahun 1940-an, setelah ia kembali di Belanda dan tak bisa keluar selama Perang Dunia I, ia memutuskan untuk tak lagi merepresentasikan apapun yang kongkrit. Dalam kanvasnya ia meniadakan apa yang menimbulkan kesan trimatra, dengan bayangan dan cahaya yang kita temukan dalam benda sehari-hari. Gambar pada kanvasnya datar. Bahkan bentuk lengkung ia singkirkan. Kesenיאannya bersifat reduktif, untuk mencapai bahasa visual yang lugas dan abstrak. Ia anggap hanya dengan itu dengan menghilangkan perbedaan detail di kanvas seni bisa bertaut dengan yang universal.

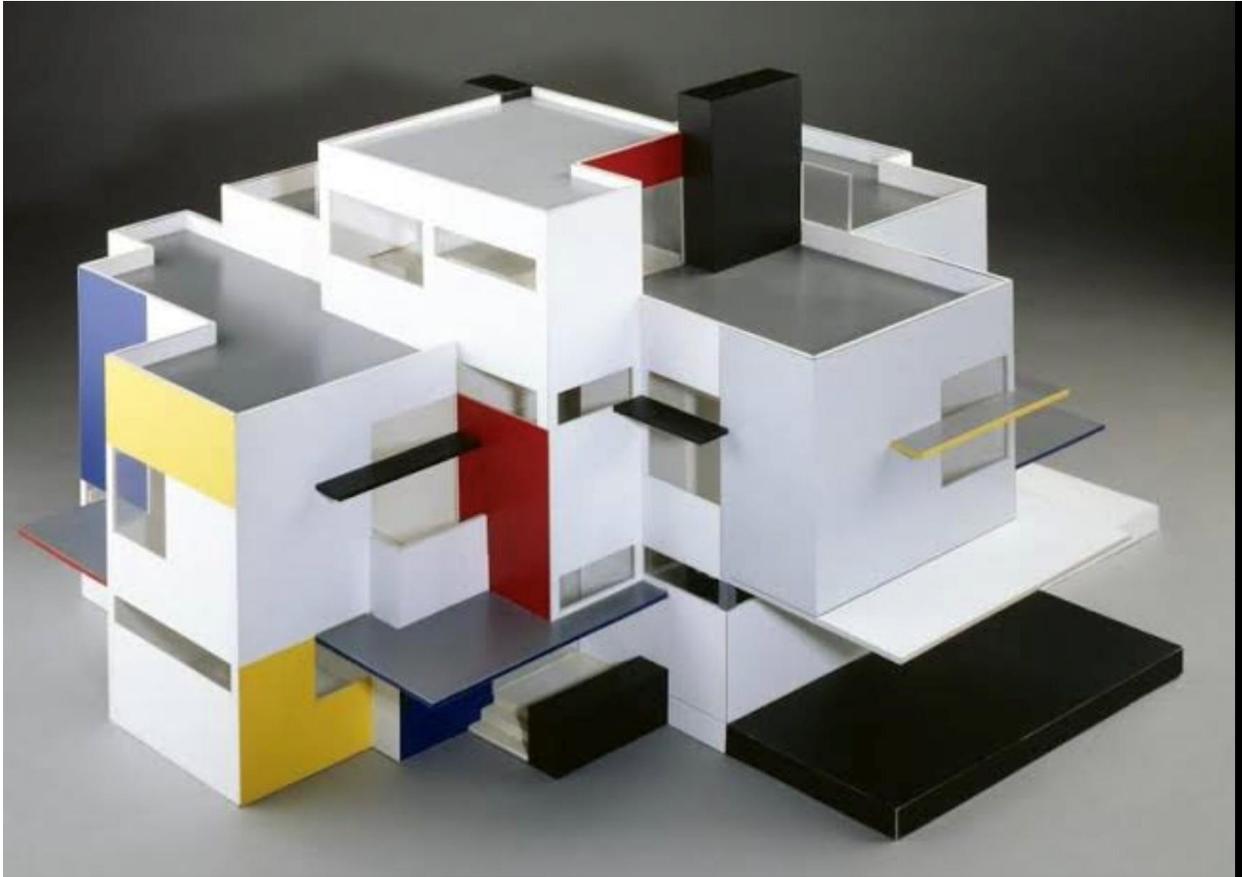


Gambar 1 – Karya Mondrian

Akhirnya, yang ia hadirkan hanya bidang, garis, dan warna-warna dasar yang tak beraneka ragam: merah, kuning, hitam, biru, putih, kelabu.

Dalam hal ini, Mondrian mencerminkan sebuah impuls dunia modern. Proses abstraksinya mirip dengan proses keilmuan, yang juga reduktif: dalam sistem dan metode ilmiah, alam benda yang beraneka tak terhingga hanya diwakili dengan angka, dengan hasil definisi-klasifikasi, atau, seperti

dalam ilmu kimia, dalam simbol yang tetap. Dengan itu realitas dikendalikan dan dapat dipergunakan dengan tujuan tertentu. Hasil reduksi realitas punya kemungkinan praktis. Garis linear dan lugas serta warna primer Mondrian bukan hanya memikat mata secara langsung, tapi juga mudah jadi bagian ekspresi arsitektural — khususnya dalam bangunan modern seperti pada *façade* Gedung Kotapraja Den Haag dan hotel Mondrian di Los Angeles.



Gambar 2 – Mondrian dalam ekspresi arsitektural.

Mondrian tak menunjukkan yang sebenarnya, tentu, ketika mengatakan, dalam semua lukisan — dari karya zaman dahulu dan juga sekarang — “cara plastis yang hakiki hanyalah garis dan warna”. Ia berlebih-lebihan. Dengan gampang kita tahu, dalam karya Rembrandt, Chagal, Beckmann dan bahkan De Chirico, (yang juga dibangun dari garis, bidang, dan warna), ada yang *bukan* hanya garis dan warna: suasana, misteri, ketidak-terdugaan, humor, permainan.

Karya Syaiful Aulia Garibaldi dapat dilihat sebagai kontras terhadap estetika Mondrian. Saya tak bermaksud mengatakan ada kesadaran pada Syaiful untuk demikian. Mungkin terhadap kesimpulan ini Syaiful bisa menjelaskan adakah ia mengenal dan tertarik dengan seni rupa non-figuratif ala Gerakan De Stijl. Tapi pilihannya untuk menghadirkan “akar” bagi saya mengandung banyak cerita yang berlawanan dengan “ethos” abstraksi Mondrian.



Gambar 3 – Karya Syaiful Aulia Garibaldi.

Melihat karya Syaiful, kesan pertama adalah kuatnya impuls “hidup” — yang bertaut dalam bentuk *drawing*. Kata “*drawing*” tak ada padanannya yang pas dan plastis dalam bahasa Indonesia. Pada kita, tradisi seni rupa lebih menampilkan ragam hias, sosok atau benda yang tak bergerak, bersifat figuratif secara eksplisit atau bukan. Kata “gambar”, “lukisan” atau “sunggingan” lebih cocok untuk itu. Kata *drawing* mengandung gerak. Dalam bahasa Inggris, *to draw* juga berarti menggerakkan sesuatu dengan “menarik,” “mendorong,” “mencabut”. Dari para maestro tampak goresan pena atau pensil dalam *drawing* — seperti tumbuhnya akar tanaman — mengandung gerak yang tak dirancang, tak dibuat-buat. Mungkin itu sebabnya Salvador Dali menyebut *el dibujo* (*drawing*) sebagai “kejujuran” seni.

Dengan memakai metafor dari dunia biologi, “akar” Syaiful jauh dari produksi “garis”. Jika “garis” adalah hasil “penggaris”, yang dalam bahasa Inggris disebut “*ruler*” — yang juga berarti “penjaga tata” — kita lihat pada “akar” tak ada tata. Dalam *drawing*, yang memberi corak pada kanvas Syaiful, kesan impuls hidup lebih nyata. Akar tumbuh, mencari arah, sesuai dengan respons tanaman itu sendiri dalam kondisi yang tak bisa ditentukan sebelumnya.

Pada “akar” tak ada subyek. Jika ada, itu adalah kehidupan alami yang endemik, berada di dalam, bukan di luar, akar itu sendiri. Dalam karya Syaiful tak ada yang pernah dikatakan S. Soedjojono sebagai “jiwa *ketok*”, atau “diri yang hadir”, ketika pelopor seni rupa modern Indonesia itu

menjelaskan posisi keseniannya. Lahir di masa perjuangan kemerdekaan, karya Soedjojono tak menyingkirkan subyek ataupun obyek, kehendak dan bentuk. Realisme Soedjojono, dalam arti tertentu, masih melanjutkan ethos modernitas. Karya Syaiful tak berada dalam ethos itu. Ia tak berada dalam tradisi humanisme. Ia mungkin telah melampauinya. “Akar” adalah bagian dari yang tak disentuh atau lepas dari semangat modern yang kita kenal: ia, juga sejenis makhluk, merupakan ekpresi dari elan

vital kehidupan. Ia tak dibatasi tujuan yang *a priori* ataupun diarahkan untuk suatu kegunaan, selain untuk menyintas. Ia bebas.

Melihat kanvas Syaiful saya juga melihat “akar” bukan sebagai asal, sesuatu yang primordial dan statis. Jika kita melihatnya seakan-akan khaos, itu justru menegaskan, kita sebenarnya tak tahu *sangkan paran*, awal dan akhir.

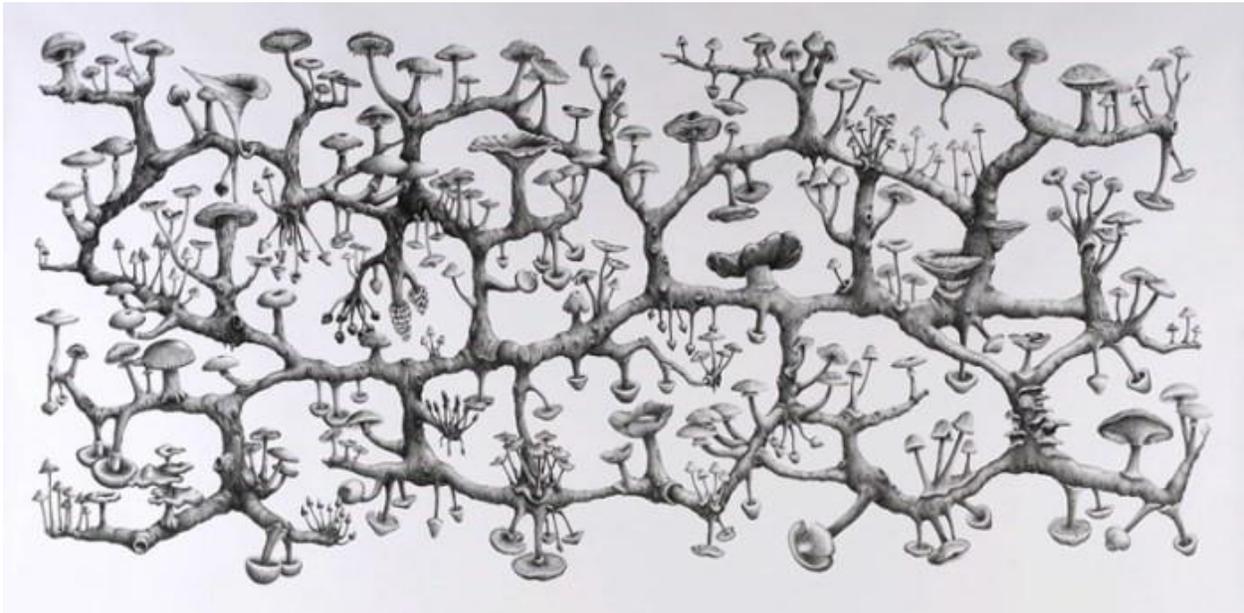


Gambar 4 - Syaiful Aulia Garibaldi, "Sujhun #2", acrylic on canvas, 2022

Dalam petuah tradisi, sering dianjurkan agar manusia tak tercerabut dari akarnya. Petuah ini berasal dari ide bahwa akar adalah sesuatu yang mendefinisikan diri “kita yang sebenarnya” — seakan-akan kita, atau siapapun, dapat menyimpulkan macam apa “yang sebenarnya”. Tapi akar yang tumbuh, dari dirinya sendiri, tak mengarah ke satu arah tertentu, untuk menyatakan sebuah identitas. Dan dalam karya Syaiful akar adalah “akar-dalam-proses”— bahkan “akar-sebagai-proses,” yang lebih bergerak dalam waktu, ketimbang dalam ruang. “Akar” yang dihadirkannya adalah keaneka-ragaman.

Elemen-elemennya hidup bersama tanpa struktur, tanpa kesatuan, apalagi keseragaman. Kalau ada yang tampak sebagai sebuah pola, itu hanya persepsi dari luar.

Atau, jika tafsir saya tak salah, “akar” Syaiful lebih mengandung sifat “rimbang” atau *rhizome*. Dalam ilmu botani, rimbang adalah modifikasi batang yang tumbuhnya menjalar di bawah permukaan tanah dan dapat menghasilkan tunas dan akar baru dari ruas-ruasnya.



Gambar 5 - Rhizome ala Deleuze.

Deleuze terkenal menggunakan metafor *rhizome* ini dalam risalah filsafatnya: sebuah “multisiplitas”, *multiplicité*, yang terlepas dari semua hubungan dengan “yang Tunggal”, hingga tak ada genealogi yang dominan dan tanpa alternatif. Dalam kiasan *rhizome*, sejarah manusia adalah lepasnya batas-batas teritorial. Seperti kita lihat, dalam masyarakat, terutama di masa kini,

“*décodage*” dan “*déterritorialisation*” berlangsung tak henti-hentinya.

Tapi juga ada nilai lain: dalam metafor “akar” yang di bawah tanah, terkesan ada kehidupan yang bertahan menghadapi karakter modernitas yang agresif: desakan untuk serba jelas dan persis, *claire et distinct*, dalam artikulasi — dengan mengadopsi

paradigma ilmu-ilmu eksakta. Desakan itu mengabaikan bahwa sains punya jalan pengetahuannya sendiri.

Itu sebabnya, bagi saya, kehendak Syaiful untuk mengaitkan seni rupanya dengan sains bisa jadi sesuatu yang problematis. “Akar” ada dalam kegelapan bumi. Ia mengandung dan melanjutkan misteri, sesuatu yang justru hendak dipecahkan sains. Ia diam-diam terus mengelak dan menyingkir dari serbuan visibilitas, dari cahaya lampu di *cityscape*, dari baliho, sinetron, televisi, arsitektur gedung-gedung —hal-hal yang dengan gampang menyatu dengan garis dan warna Mondrian, tapi tidak dengan gerak halus dan bentuk minimalis “alam” dalam kanvas Syaiful.

Dalam hal ini, kanvas Syaiful adalah sebuah puisi liris yang subversif — yang dalam kebiasuannya menegaskan betapa berharganya nuansa dan ambiguitas, hal-hal yang kini tak dianggap praktis dan tiap kali hendak disingkirkan.

Kita bersyukur bahwa akar mengingatkan hal ini. Bukan sekedar dengan menengok ke belakang.

—

RESPONSE

(Jawaban Syaiful Aulia Garibaldi)

Dari masa Kelompok De Stijl, daripada karya-karya Piet Mondrian, saya lebih mengenal karya-karya suril seniman Joan Miro. Karena saya setidaknya pernah

menjadikan dia sebagai salah satu acuan berkarya, paduan antara abstraksi dan surealisme.

Dalam praktik berkarya, seniman De Stijl cenderung melukis bentuk-bentuk geometris tanpa alat bantu dan tidak menampilkan apa yang ada (dalam hal ini pohon atau figur manusia). Akar dalam karya-karya saya saat ini bisa muncul justru karena banyak alat bantu yang sengaja menggunakannya untuk menampilkan apa yang ada (akar) dan juga pengalaman pengamatan mikroskopiknya.

Proses kreatif saya yang hampir selalu melewati tahapan pengamatan mikroskopik kemudian mempengaruhi kekaryaannya terkait ruang, cahaya dan warna.

Pada pembesaran hingga 500x kita masih dapat melihat warna pada objek yang diamati, namun dari titik tertentu warna mulai menghilang dari objek, karena dibutuhkan penampang yang sangat tipis agar cahaya dapat melewatinya. Pada tahap ini peran sumber cahaya dari mikroskoplah yang kemudian memberikan warna pada objek tersebut. Akar menjadi garis warna laser setelah diamati dibawah mikroskop konfokal atau menjadi hitam putih dibawah SEM (Scanning Electron Microscope), karena pada prinsipnya warna adalah sifat cahaya yaitu foton, dan karena mikroskop elektron menggunakan berkas elektron untuk mencitrakan spesimen maka tidak ada informasi yang direkam, warna hitam dan putih yang terlihat hanyalah ‘kontras.

Kombinasi bentuk dan warna melalui alat bantu seperti mikroskop selama ini mungkin

dapat dikatakan sebagai pengalaman melihat hal yang suril di laboratorium.

**

Mengaitkan seni dengan sains bisa menjadi suatu hal yang problematis, tetapi dalam hal ini saya justru melihatnya sebagai kesempatan.

Dalam pandangan saya selama ini, kerja Seni dan Sains justru saling menguatkan. Dalam pengalaman berkarya, jawaban atas pertanyaan untuk apa dan apa gunanya berkarya, justru didapatkan dari lingkungan Sains. Merekalah yang seringkali bertanya lebih lanjut dan lebih mendalam terkait dengan karya saya. Bahkan dari mereka jugalah saya akhirnya mendapatkan bahwa, alasan estetik dapat mengisi kesenjangan dalam perkembangan riset sains. Artinya saya mendapati bahwa Seni dan Sains dalam praktik saya itu justru saling menguatkan.

Mengenai metafor akar dalam proses, daripada membicarakan persoalan identitas tunggal atau perilaku rimpang, Saya sebenarnya lebih tertarik dengan fenomena interaksi antar spesies yang melibatkan akar sebagai perantaranya.

Fenomena yang saya maksud adalah *alelopati*, yang berarti “menderita bersama”. Rumput dengan sifat alelopatiknya yang dianggap sebagai hama itu tidak sepenuhnya

merugikan, justru dia menjadi penyeimbang dalam ekosistem. Dari pengamatan itu saya kemudian berpikir, bahwa menderita bersama itu bisa jadi adalah jalan perkembangan kebudayaan dunia selama ini.

Cara kita memandang menderita bersama itulah yang mungkin perlu bergeser. Menderita bersama adalah kondisi dilematis, seperti memilih antara berkembang atau mundur dan tidak berkembang. Memilih berkembang bisa berarti mengatasi kerugian tertentu dengan resiko membawa kerugian baru, sementara tidak berkembang bisa berarti terus merugi untuk menghindari kerugian baru.

Aleopati

(Jawaban Goenawan Mohamad)

Menikmati sebuah karya seni adalah melupakan sejarahnya.

Kita terpesona akan warna merah yang sumambrat dalam kanvas “Jerit”, *Skrim*, dari Edward Munch, tanpa kita tahu, atau peduli, benarkah kanvas dari tahun 1893 itu menghadirkan suasana senja ketika langit Eropa ditaburi debu letusan Krakatau. Kita juga mendapatkan informasi yang penting, bahwa Van Gogh melukis “Malam Penuh Bintang” bukan dari kamarnya, melainkan dari studionya, langsung dengan tabung cat dan imajinasi.

Tapi semua informasi itu hanya bonus. Penting mungkin bagi sejarawan. Bagi penikmat, karya seni berproses sejak ia ada, terungkap, di hadapannya.

Saya beruntung dan berterima kasih bahwa Syaiful menguraikan dengan gamblang prosesnya mengerjakan karya-karya yang dipamerkan di sini. Tapi tanpa itu pun penikmat sudah berbahagia: saya sudah terpicat tanpa mengetahui bahwa karyanya “hampir selalu melewati tahapan pengamatan mikroskopik”.

Reaksi saya, apresiasi saya, tumbuh sendiri sejak “pengamatan mikroskopik” itu berubah jadi karya di kanvasnya. Juga interpretasi saya — dan saya yakin begitu pula interpretasi penikmat yang lain. Pada akhirnya perupa bukanlah awal interpretasi, bukan pula pemegang otoritas tafsir tentang karyanya sendiri. Syaiful tentu saja bisa mengedepankan akar yang dihadapkannya bukan sebagai metafor rimpang atau *rhizome* Deleuzian, tapi bukankah kanvasnya bisa melahirkan suatu cerita berbeda? Saya ingat Braque: “Ada misteri tertentu, rahasia tertentu dalam karya saya yang bahkan saya sendiri tak paham.”

Bagi saya yang menarik dari kanvas Syaiful ialah bahwa ia, sepanjang berkesenian, tak mendesak pemahaman. Karyanya menggugah saya karena saya tak membacanya sebagai sebuah traktat botani. Seni mengundang keakraban, keterlibatan, perbenturan, dengan segala risikonya — dan tak dibebani dorongan menjawab “untuk apa dan apa gunanya berkarya”. Basquiat dan Kadek Murniasih melukis tanpa mempersoalkan itu — sementara sains menyiapkan progresnya ke pemecahan problem dan konsensus dan — ketika ia jadi dasar teknologi — ke arah guna. Di situ ia berbeda dari agenda seni.

Syaiful mengemukakan sebuah konsep dengan tafsir yang hangat dan menyentuh: *alelopati*. “menderita bersama”. Kata Syaiful, “Rumput dengan sifat alelopatiknya yang dianggap sebagai hama itu tidak sepenuhnya merugikan, justru dia menjadi penyeimbang ekosistem”.

Dengan alelopati sebagai kiasan, proyeksi Syaiful lebih jauh: menderita bersama itu bisa jadi “jalan perkembangan kebudayaan dunia selama ini”.

Imaji yang ditampilkannya mengesankan apa yang dalam bahasa Jawa disebut *bebrayan*. Secara visual kita lihat dalam kanvasnya larik-larik yang saling mendekat, mendukung, bersinergi, dengan ritme yang damai, patahan yang halus ranting kecil dan rerumputan. Tak ada ketegangan — apalagi bentrokan. Tampaknya, bagi Syaiful, “kebudayaan dunia”, dalam bentuk alelopati adalah sebuah proses tanpa konflik.

Ini tentu bagian dari idealisme Syaiful; ia bukan seorang Marxis. Tapi saya punya satu pengalaman yang lain.

Beberapa tahun yang lalu saya ikut mencoba mengubah satu wilayah hutan di Sarongge, Cianjur, di dekat Gunung Salak, dari hutan industri — wilayah yang didominasi pohon-pohon *eucalyptus* untuk diperdagangkan — menjadi hutan tropis yang beragam. Dari penelitian diketahui *eucalyptus* mempunyai “kemampuan alelopatik” yang kuat; dari padanya ada anasir kimiawi yang mengurangi keragaman hayati di sekitarnya.

Dengan kata lain, alelopati bisa juga dilihat sebagai penggerak seleksi alamiah Darwinian — dan kiasan “menderita bersama” tak selamanya berlaku. Tapi tentu saja satu ekosistem tak semata-mata terdiri dari cerita “*survival of the fittest*”. Banyak dampak positif bagi pertumbuhan bersama dari fenomena alelopati —

dan dalam hal ini Syaiful, melalui guratan lembut, renik, gemulai, menyampaikan sesuatu yang penting (dan sering dilupakan), bahwa seni adalah, seperti kata Adorno, sebuah *promesse de bonheur*. ■

Jakarta 19 Juni 2022

Dekonstruksi Imortalitas dalam kerangka Kritik terhadap Modernitas dan Pascamodernitas: Telaah Zygmunt Bauman

Hendar Putranto

hendar2007@umn.ac.id

Abstrak

Rasa takut akan kematian dan damba akan kekekalan sudah lama dibahas agama dan filsafat. Sayangnya, masih teramat sedikit ilmu sosial lintas-disiplin dan multi perspektif yang mengaji isu mortalitas dan imortalitas sekaligus dalam bentuk buku tunggal (monograf). Merefleksikan pandangan Zygmunt Bauman dalam *Mortality, Immortality, and Other Life Strategies* (1992), penulis menawarkan rekonstruksi pemikiran Bauman tentang konsep modernitas dalam hubungannya dengan isu mortalitas dan konsep pascamodernitas dalam hubungannya dengan isu imortalitas. Sebagaimana modernitas mendekonstruksi isu besar mortalitas menjadi sejumlah problem yang bisa ditangani, demikian juga pascamodernitas mendekonstruksi isu imortalitas menjadi enam model berbasis problem, seperti problem identitas yang cair sebagai proyek konstitusi-diri (identitas pengembara), ketenaran dalam fesyen dan selebriti, ide repetisi dan representasi, permainan dan tontonan, rantai kenikmatan sesaat yang ultim, sebagai strategi stratifikasi sosial, dan

sebagai penegasan identitas sekaligus otoritas dalam komunitas. Strategi dekonstruksi kekekalan mengemansipasi subjek pelaku, baik dalam dimensi individualitas maupun kolektivitasnya, dari keterbelengguan terhadap ruang-waktu (sejarah, wacana, ideologi, dan lain-lain), memampukan orang untuk meraih sesuatu yang pada prinsipnya mustahil untuk dijangkau di sini dan sekarang, tapi sekaligus menyimpan potensi ketidakadilan (misalnya lewat strategi stratifikasi dan eksklusivitas, juga privilese akses elit terhadap kekekalan), menonjolkan primasi entitas yang ontis di atas yang etis, serta melahirkan gugus korban baru. Dalam konteks yang lebih kekinian, cara-cara baru untuk mendekonstruksi imortalitas telah mengalami pergeseran dari dunia hiburan ke ranah teknologi, tapi ide imortalitas tetap dipreteli aura kesuciannya dan secara terus-menerus dibuat menjadi profan dan dikomodifikasi. Imortalitas dijadikan satu dari sejumlah objek hasrat yang tersedia di pasar dan dapat dibeli dengan uang. Betapapun hasrat menjadi kekal terus didamba dan diupayakan untuk terwujud di sini dan sekarang, entah dengan bantuan serum *anti-aging*, dengan mengunggah jejak-jejak identitas dan kesadaran dalam mesin pintar yang digerakkan kecerdasan

buatan terpersonalisasi, *record and digitize*, ataupun dengan teknologi *cryonics*, tantangan dan tentangan terus datang silih berganti.

Abstract

The fear of death and the longing for immortality have long been discussed in religion and philosophy. Unfortunately, there are still very few cross-disciplinary and multi-perspective social sciences that examine both mortality and immortality in a single book (monograph). Reflecting the views of Zygmunt Bauman in Mortality, Immortality, and Other Life Strategies (1992), the author offers a reconstruction of Bauman's thinking about the concept of modernity in relation to the issue of mortality and the concept of postmodernity in relation to the issue of immortality. As modernity deconstructs the big issue of mortality into a number of problems that can be handled, so postmodernity deconstructs the issue of immortality into six problem-based models, such as the problem of fluid identity as a self-constitutional project, fame in fashion and celebrity, the idea of repetition and representation, games and spectacle, the ultimate chain of momentary pleasures, as a strategy of social stratification, and as an affirmation of identity and authority in the community. The strategy of deconstruction of immortality emancipates the subject from the shackles of space-time (history, discourse, ideology, etc.), enables people to achieve what in principle impossible to reach here and now, but at the same time creates a new kind of for injustice, highlights the primacy of an ontic entity over an ethical one, and produces new group of victims. In a more contemporary

context, new ways to deconstruct immortality have shifted from the world of entertainment to the realm of technology, but the idea of immortality has been stripped of its sacred aura and is constantly being made profane and commodified. Immortality is one of a number of objects of desire available in the market and can be purchased with money. However, the desire to be immortal continues to be craved and strived to be realized here and now, whether with the help of an anti-aging serum, by uploading traces of identity and consciousness in a smart machine driven by personalized artificial intelligence, to record and digitize, or with cryonics technology, the opportunities and oppositions persist.

Keywords: *deconstruction, modernity, postmodernity, mortality, immortality, history, identity, social theory.*

Hendar Putranto adalah Dosen tetap pada Jurusan Ilmu Komunikasi, Universitas Multimedia Nusantara; Kandidat Doktor dalam bidang Ilmu Komunikasi, Universitas Indonesia; Alumnus Program Sarjana (2004) dan Program Magister (2008) Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.

Pengantar

Penaklukan rasa takut akan kematian dan damba akan keabadian sudah lama mendesir dalam degup sejarah peradaban. Isu kematian dan kekekalan tadinya menjadi domain kajian agama-agama asli maupun wahyu, tradisi dan budaya, serta filsafat, baik periode klasik maupun modern. Filsafat klasik Yunani (misalnya Sokrates dan Plato) dan Romawi (misalnya Epiktetus dan Seneca) membahas kedua isu ini secara mendalam, dengan lebih

menempatkan dua isu ini dalam ranah metafisika dan etika. Filsafat modern juga mengelaborasi kedua isu ini, seperti dalam *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) karya Immanuel Kant (1788) khususnya terkait postulat imortalitas jiwa (Tizzard, 2020) maupun Martin Heidegger dengan ontologinya tentang “Ada menuju Kematian” (*Sein-zum-tode*) dalam adikaryanya, *Sein und Zeit* (1927).

Isu kematian dan kekekalan ternyata masih terus mendapatkan perhatian dari para filsuf kontemporer dalam lanskap pemikiran filsafat kontemporer selama dua dekade terakhir (Andrade, n.d.; Bradley, Feldman, Johansson, 2012; Buben, 2022; Cholbi, 2016; Cholbi dan Timmerman, 2021; Farman, 2018; Knepper, Bregman, dan Gottschalk, 2019; Luper, 2009; Menzies & Whittle, 2022; Minerva, 2018; Palladino, 2016; Rojcewicz, 2021; Rothblatt, 2015; Scarre, 2007; Schumacher, 2010; Sisto, 2020; Stokes, 2021; von Verschuer, 2019)[ii]. Sebagian besar traktat filosofis yang membahas isu kematian dan kekekalan di atas mencakup ranah metafisika, etika, filsafat analitik, filsafat politik, dan sains sosial yang lebih empiris, seperti sosiologi, antropologi, sejarah, dan psikologi.

Sayangnya, masih teramat sedikit ilmu sosial lintas-disiplin dan multi perspektif yang mengaji isu mortalitas *dan* imortalitas sekaligus dalam satu tarikan nafas serta mewujud dalam satu bentuk buku tunggal (monograf). Keluasan dan kompleksitas masing-masing isu biasanya menuntut fokus kedalaman pemahaman intra-disipliner, paling *banter* multidisipliner, sehingga ini relatif membatasi

kemungkinan (dan memoderasi keberanian) si/tim peneliti untuk menjelajahi dan menggalnya secara lintas-disiplin dan multi perspektif. Salah seorang pemikir sosial kontemporer yang dengan tekun mendalami dan berhasil menguraikan kompleksitas kembalinya isu mortalitas dan imortalitas dalam ranah pemikiran sosio budaya secara lintas-disiplin dan multi perspektif adalah filsuf dan sosiolog[iii] asal Polandia, Zygmunt Bauman (1925-2017), terutama dalam bukunya *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (1992)---demi ringkasnya, berikutnya disebut *MIOLS*. Meskipun sudah 30 tahun berlalu dari tahun terbitnya, *insight* reflektif dan ketajaman analisis Bauman untuk menyoroti sentralitas isu mortalitas dan imortalitas dalam lanskap pemikiran sosial dan kritik terhadap modernitas masih terus relevan untuk dibaca, diperiksa, dan direfleksikan.

Dalam makalah ini, penulis menawarkan rekonstruksi pemikiran Bauman dalam *MIOLS* tentang konsep modernitas dalam hubungannya dengan isu mortalitas dan konsep pascamodernitas dalam hubungannya dengan isu imortalitas. Konsep modernitas memandang dan memperlakukan kematian sebagai ‘yang lain yang absolut’ yang tidak dapat dijelaskan, dipahami atau ditundukkan. Ketidakmampuan modernitas untuk menundukkan, mengategorikan, dan memahami mortalitas inilah yang membuat modernitas melancarkan sejumlah strategi tertentu. Karena mortalitas itu ‘musuh yang terlalu besar dan perkasa’ untuk ditundukkan secara langsung,

maka modernitas menyiasatinya dengan cara menerapkan strategi dekonstruksi.

Isu besar ‘kematian’ didekonstruksi menjadi sejumlah isu yang pada prinsipnya dapat ditangani akal budi dan kemampuan manusia, misalnya dalam problem kesehatan (*hygiene*), problem degenerasi dan problem imigran yang terkait dengan konsep ‘orang asing’ (Putranto, 2012). Dalam *MIOLS*, Bauman berupaya menafsirkan secara baru tema kematian yang selama ini cenderung dipersepsi, dianalisis, dan direfleksikan secara metafisis (oleh para ahli metafisika) dan secara spiritual (oleh para agamawan), menjadi isu sosial dan kultural yang bermuatan etis. Isu kematian dibaca dan ditafsirkan sebagai teks sosial dan budaya dengan aneka makna yang tersembunyi untuk digali dan dieksplisitkan guna mendapatkan pemahaman yang lebih luas dan utuh serta membuat sidang pembaca menjadi lebih paham ‘bagaimana harus menjalani kehidupan.’

Meskipun demikian, Bauman tidak menghentikan pembacaannya atas situasi dan sirkumstansi sosial dan kultural kontemporer melulu pada isu mortalitas. Masih tersisa satu ruang pembahasan besar lainnya yang menggerakkan dirinya untuk membaca dan menafsirkan dunia sosial dan interaksi manusia di dalamnya secara kritis, yaitu isu imortalitas[iv]. Secara analogi, isu mortalitas dan imortalitas ibaratnya dua sisi sekeping koin, berbeda tapi tidak dapat dipisahkan. Baik mortalitas maupun imortalitas adalah bagian yang tak

terelakkan dalam pelik eksistensi manusia, sebuah prasyarat bagi ‘kondisi manusiawi.’

Guna mencapai tujuan di atas, penulis akan memaparkan bagaimana Bauman menafsirkan dan memahami isu imortalitas dalam kerangka kritiknya terhadap modernitas dan pascamodernitas. Pertamanya penulis akan menunjukkan konseptualisasi Bauman tentang pascamodernitas. Setelahnya, penulis akan memaparkan pendasaran antropologis yang digunakan Bauman untuk menjustifikasi alasannya mengangkat isu imortalitas dalam kerangka kritik terhadap modernitas dan pascamodernitas. Kemudian akan ditunjukkan segi-segi persinggungan antara isu imortalitas dengan kultur. Dalam pengertian kultur sebagai transendensi, upaya-upaya manusia untuk mencapai kekekalan sudah dirintis sejak manusia pertama kali berpikir. Lewat pikirannya, lahirlah ide-ide. Ide-ide bersifat kekal, begitu pula dengan para pencetus ide itu (Bauman, 1992: 58–65). Kekekalan ide mendapatkan penubuhannya secara kolektif dalam ide tentang bangsa (*nation*) dan semangat untuk memperjuangkan kebangsaan itu dalam suatu tindakan kolektif bernama nasionalisme (Bauman, 1992: 105–117, 125, 157)

Konstruksi kolektivitas dengan demikian bisa dilihat sebagai salah satu strategi untuk mengekalkan kesementaraan hidup individu dengan mengangkatnya ke taraf perjuangan kolektif. Namun, bersama Bauman, kita dapat mempertanyakan pokok berikut terkait imortalitas, komunitas, dan pembuatan sejarah:a) Apa

saja syarat-syarat keberlangsungan komunitas kolektif agar ia bisa mempertahankan kekekalan dan merelatifkan kematian?(Bauman, 1992: 104-121)b) Apakah kesempatan untuk membuat sejarah dapat dibaca sebagai ikhtiar untuk menjadi kekal? (Bauman, 1992: 121–123; 170–172); c) Siapa-siapa saja agensi yang berperan dalam pembuatan sejarah ini? d) Apa artinya sejarah sebagai pengabdian ingatan sekaligus penghapusan ingatan “yang lain” akan peristiwa yang sama? e) Bagaimana dalam dunia pra-modern, modern, dan pascamodern strategi pembuatan sejarah ini dapat diaktualisasikan? f) Apakah ada perbedaan-perbedaan yang khas dalam strategi pembuatan sejarah pada dunia pra-modern, modern & pascamodern?, dan g) Apakah ‘kekekalan’ yang didekonstruksi berarti eksistensi selama masih tayang di TV dan dipertontonkan di warung-warung fesyen? (Bauman, 1992: 85–86, 189, 198).

Karenanya, jika dibaca secara sosiologis *qua* filosofis, gugus pertanyaan di atas menyiratkan adanya dualitas ketegangan sekaligus dialektika relasi: ketegangan antara kematian (mortalitas) dan kekekalan (imortalitas), ketegangan identitas subjek sebagai pengembara (*nomads*) vs. peziarah (*pilgrims*) (Bauman, 1992: 164–167, 174, 193–195), ketegangan antara menghilang (*disappearing*) dan ‘muncul kembali’ (*representation*) (Bauman, 1992: 172–177).

Dualitas ketegangan dan dialektika relasi yang diperikan Bauman merupakan bagian dari permainan antara penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*), *games* dan

spectacles (Bauman, 1992: 180–187), yang merupakan ciri khas strategi pascamodern untuk merayakan ‘kekinian yang mempesona’ (Bauman, 1992: 166). Representasi menjadi kunci apakah sesuatu atau seseorang dapat bertahan di tengah—atau di pinggir—arus imaji dan pencitraan lewat media cetak dan elektronik, tersebar dan terpapar di ruang-ruang virtual dalam dunia daring yang terhubung internet. Inilah sejumlah pertanyaan penelitian yang akan penulis jawab dalam makalah ini.

Penafsiran Bauman tentang Konsep Pascamodernitas

Sebelum beranjak membahas isu dekonstruksi kekekalan yang dikaitkan dengan pascamodernitas, penulis akan menyampaikan terlebih dahulu konsep Bauman tentang pascamodernitas, ciri-ciri, sekaligus kondisi-kondisinya (Bauman, 1991: 231–279; Bauman dalam Drolet, 2004: 238–249; bdk. Bauman dalam Beilharz, 2001: 173–188).

Pertama, istilah pascamodernitas mencerminkan sejumlah ciri khas dari kondisi sosial yang muncul di negara-negara makmur Eropa pada abad ke-20, dan bentuknya yang sekarang adalah perkembangan dari cikal-bakalnya pada paruh kedua abad ke-20. Relasi pascamodernitas dengan modernitas yang mendahuluinya dapat dilihat baik sebagai relasi kontinyu maupun diskontinyu antara dua jenis kondisi sosial-kemasyarakatan. *Kontinyu* karena kondisi sosial pascamodern adalah kelanjutan langsung dari kondisi sosial yang melingkupi modernitas sejak kelahirannya pada abad

ke-17 hingga kematangannya pada abad ke-19. *Diskontinyu* karena ada sejumlah karakteristik sosial yang menjadi kekhasan modernitas yang tidak lagi ditemukan dalam kondisi pascamodernitas.

Kedua, Pascamodernitas dapat ditafsirkan sebagai modernitas yang sadar akan kodratnya, akan konsekuensi-konsekuensi dari perkembangan historisnya dan sekaligus dapat mengukur dampak-dampak dari apa yang sudah dihasilkannya selama perjalanan sejarahnya. Sejumlah ciri-ciri yang membedakan pascamodernitas dengan modernitas adalah sebagai berikut: kemajemukan yang terlembagakan (*institutionalized pluralism*), keanekaragaman (*variety*), kontingensi (*contingency*), dan ambivalensi (*ambivalence*). Dalam pandangan modernitas, ciri-ciri tersebut dilihat sebagai tanda-tanda kegagalan alih-alih keberhasilan, cacat yang harus disempurnakan, bahkan gangguan-gangguan yang harus ditekan dan kalau perlu dilenyapkan atas nama obsesi akan universalitas, keseragaman, kesatuan dan kejelasan. Karena itu, kondisi pascamodernitas dapat dilihat sebagai modernitas yang telah terbebaskan dari belenggu kesadaran-kesadaran palsu (*modernity without illusions*): suatu kondisi sosial yang di dalamnya ciri-ciri di atas dilembagakan dan tidak lagi dikekang atau disembunyikan, baik dalam desain maupun dalam praktiknya.

Ketiga, Visi sejarah modern, yaitu sebuah gerakan dengan sebuah tujuan, entah tujuan itu berupa universalisasi atau rasionalisasi atau sistematisasi, tidak lagi mendapat tempat dalam pandangan dan pengalaman

pascamodern yang mempunyai tujuan-tujuan serta kerangka nilai yang berbeda dari apa yang dijunjung tinggi oleh modernitas.

Keempat, Pascamodernitas bukanlah fase sementara dari modernitas, atau fase menyimpang dari modernitas yang dilihat sebagai yang normal, juga bukan modernitas dalam keadaan sakit yang lalu menuntut penyembuhan, atau ‘modernitas dalam krisis’. Secara ringkas, “Pascamodernitas adalah kondisi sosial yang memproduksi dirinya sendiri, cukup diri baik secara pragmatis maupun secara logis, dan mempunyai ciri-ciri khasnya sendiri” (Bauman dalam Drolet, 2003: 239).

Keempat ciri mendasar pascamodernitas di atas dilengkapi Bauman dengan sejumlah kondisi (syarat) pascamodernitas, yaitu:

- 1) Adanya *habitat* yaitu ruang-waktu di mana di dalamnya subjek-pelaku bertindak dan sekaligus lewat tindakan itu memproduksi habitat tersebut. Habitat adalah sebuah sistem yang kompleks dan bukan sistem yang mekanis. Sistem yang kompleks berbeda dengan sistem yang mekanis dalam dua pengertian mendasar ini, yaitu *pertama*, sistem yang kompleks tidak bisa diprediksi, dan *kedua*, sistem yang kompleks tidak dapat dikontrol oleh faktor-faktor yang signifikan secara statistik. Analisis statistik yang menjadi kebanggaan para sosiolog modern dalam strategi riset modern tidak lagi memadai untuk mengeksplorasi dinamika gejala-gejala sosial dan untuk mengevaluasi

Kemungkinan perkembangan
-perkembangannya di masa depan.

mengancam penurunan atau *kemandegan*
produksi.

- 2) **Habitat pasca modern** adalah sebuah *sistem yang kompleks* karena dua alasan berikut ini. *Pertama*, tidak ada subjek-pelaku tunggal yang menentukan tujuan dengan kemampuan atau ambisi untuk mengelola dan mengkoordinasi semuanya. Dengan kata lain, tidak ada totalitas yang menjadi titik pandang membenaran atau ukuran standar untuk menilai. *Kedua*, habitat ini dihuni oleh sejumlah besar subjek-pelaku (*agency*), dan kebanyakan subjek-pelaku mempunyai tujuan-tunggal; ada yang kecil, ada yang besar, tapi tidak ada satu tujuan pun yang lebih unggul dari yang lain atau menentukan perilaku yang lain. Dalam situasi seperti ini, subjek pelaku *hanya sebagian saja tergantung* dari subjek pelaku yang lain, tetapi garis batas dependensi ini tidaklah *ajeg*, sehingga tindakan (dan konsekuensi-konsekuensinya) sifatnya masih belum ditentukan. Ringkasnya, subjek-pelaku bersifat otonom secara terbatas.
- 3) **Otonomi** berarti subjek pelaku *hanya sebagian saja* dibatasi dalam upaya mereka mengejar apapun yang mereka lembagakan sebagai tujuan (hidup) mereka. Kebebasan subjek-pelaku untuk mengejar dan mewujudkan tujuan-tujuan mereka tergantung dari penguasaan sumber daya dan kemampuan manajerial. Habitat dilihat sebagai kolam peluang sekaligus rawa permasalahan. Peluang adalah apa yang meningkatkan hasil-keluaran (*output*) dalam kerangka pengejaran tujuan, sementara masalah adalah apa yang
- 4) Habitat dengan demikian dilihat sebagai **arena kekacauan dan indeterminasi waktu** (*chronic indeterminacy*), sebuah teritori yang disarati persaingan dan klaim-klaim atas makna yang saling bertentangan, dan dengan demikian ‘secara kodrati’ (*by nature*) ia bersifat ambivalen. Pengetahuan yang tadinya didasarkan pada rantai algoritmis dan mekanisme deterministik digantikan pendekatan pragmatis “langkah berikutnya” (*next-move*) yang di dalamnya gugus kemungkinan tindakan dari subjek pelaku disertakan dalam pertimbangan. Dalam habitat semacam ini, kita tidak lagi dapat melihat situasi ‘secara sepenuhnya objektif.’
- 5) **Identitas subjek pelaku** dengan demikian *selalu dalam ke-belum menjadi-an*, belum lengkap, tidak terberi atau tidak dikonfirmasi oleh otoritas dari luar. Identitas tidak dapat dilepaskan dari persoalan konstitusi-diri yang tidak dikerjakan dalam kerangka proyek seumur hidup—model pengandaian identitas modern yang stabil dalam koherensi ruang-waktu. Dengan demikian identitas tidak memiliki titik acuan orientasi yang jelas dan tetap. Konstitusi-diri dapat dilihat sebagai proyek bongkar-pasang (*self-assembly*) yang tak berkesudahan.
- 6) Yang menjadi **wadah (*substratum*) dari konstitusi-diri ini adalah tubuh manusia**. Proses-proses internal yang berkaitan dengan tubuh (seperti konsumsi, makanan, minuman, obat) menjadi faktor sentral

konstitusi-diri bersama. Selain itu, disiplin yang dibatinkan lewat gerakan (seperti senam kebugaran, jogging, aneka performa diet dan detoks untuk melangsingkan tubuh) dianggap sebagai kredo kebebasan si subjek-pelaku. Heteronomi yang tadinya dipaksakan sekarang berubah menjadi bujuk-rayu (*seduction*).

7) Lalu *lewat apa proses konstitusi-diri ini dipandu dan diarahkan?* Lewat subjek-subjek pelaku yang lain (entah itu nyata atau dibayangkan) dari habitat yang sama. Mereka hanya menjadi sekedar tiang pancang yang bisa didekati atau ditinggalkan tanpa permissi. Proses pemilihan subjek pelaku yang dijadikan acuan ini juga mencakup adopsi atas tanda-tanda simbolis kepemilikan (*symbolic tokens of belonging*), dan kebebasan memilih juga dibatasi oleh ketersediaan dan akses terhadap tanda-tanda itu.

8) *Ketersediaan tanda-tanda untuk mengkonstitusi diri* tersebut tergantung dari apakah tanda-tanda itu kelihatan atau tidak (*visibility*), dan apakah mereka mempunyai kualitas penegasan (*reassurance*) yang memadai, yang dapat dilihat dari bagaimana pakar dan massa memakai dan mengiyakan efektivitas tanda-tanda tersebut. Inilah *sumber otoritas versi pasca modernitas*.

9) Dari sekian banyak gugus tanda, yang bernilai paling strategis adalah *pengetahuan*; pertumbuhan pengetahuan yang diappropriasi secara individual memperluas cakupan pola yang bisa dengan realistis dipilih. Kebebasan seorang subjek-

pelaku diukur berdasarkan pilihan-pilihan realistis seturut kemampuan mengelola dan mengakses pengetahuan yang relevan. Keadaan pascamodern membuat informasi menjadi gugus penanda simbolis (*symbolic tokens*) yang paling dicari-cari karena kemampuan penegasannya. Selain itu, informasi akan meningkatkan otoritas para pakar, yang dipercaya sebagai penyimpan dan sumber semua pengetahuan yang valid. Informasi adalah sumber daya utama dan para pakar menjadi pialang-pialang proyek perakitan diri. Menjadi kekal adalah sebuah 'pertaruhan' (*bid*). Para pakar adalah orang yang menguasai aturan dan jalannya permainan bertaruh untuk menjadi kekal ini (Bauman, 1992: 85).

10) Pada ranah disiplin keilmuan teori sosial, **teori sosiologis pascamodern** membedakan dirinya dengan **teori sosial (sosiologi) modern** dalam sentralitas gugus konsep berikut ini: *sosialitas* alih-alih masyarakat, *habitat* alih-alih grup normatif seperti kelas atau komunitas dan sosialisasi, *konstitusi-diri* dan *rancangbangun-diri* alih-alih kontrol dan identitas tetap (Bauman, 1991a: 36).

Empat ciri mendasar dan sepuluh kondisi pascamodern di atas menjangkarkan pemahaman Bauman tentang pascamodernitas yang menjadi basis dari analisis dan kritiknya tentang isu kekekalan (imortalitas) dalam makalah ini.

Basis Antropologis Hasrat Menjadi Kekal: Keturunan dan Memori Kolektif

Pada tulisan lain (Putranto, 2012), penulis sudah menjelaskan bahwa pengetahuan sekaligus kesadaran manusia akan kematian dan ‘saat menjelang mati’ (*dying*) adalah batas terjauh dari kemampuan akal budi kita. Kita tidak bisa berpikir tentang non-eksistensi dan ketidakhadiran yang ultim. Akan tetapi, relasi sosial yang kita jalin selama hidup ini dapat mencegah ketiadaan diri kita sekali dan selamanya: sebuah ketiadaan yang final. Ketidadaan bersifat individual sekaligus sosial. Lewat kematian, eksistensi individu merosot dan lenyap di balik tabir ketiadaan. Meski demikian, lewat tindakan, pikiran, perilaku, dan eksistensi mereka yang *survive* setelah kita mati, individu yang mati dan masuk ke dalam *the state of nothingness and ultimate absence* bisa ditunda; eksistensi hidup yang sementara bisa diperpanjang. Bauman meringkaskan pokok ini secara jitu: “*Individual demise may be collectively annulled*” (Bauman, 1992: 51).

Pertanyaan berikutnya, cara pemanjangan hidup seperti apa yang paling mungkin dan paling alamiah yang dapat dilakukan seorang individu untuk mencegah dirinya merosot masuk ke dalam jurang ketiadaan? Jawabannya: lewat ‘keturunan’ (*posterity*). Kontinuitas eksistensi hidup seorang individu dapat dijangkarkan dalam keturunan sehingga mortalitas pun tidak dapat dengan semena-mena mencabutnya. Lewat keturunan, imortalitas ego terpenuhi, melampaui kesementaraan dan pembatasan ruang-waktu hidup yang fana.

Bagaimanakah wujud dari tindakan kolektif untuk menunda kemerosotan eksistensi individu ke balik tabir ketiadaan ini dapat dicapai? Salah satu cara yang sifatnya lintas-budaya adalah lewat ritual pemakaman dan penganangan orang mati. Sedikit catatan dari etnografi mungkin dapat membantu kita untuk memahami duduk persoalannya. Karya klasik lintas-budaya dari Effie Bendann (Bendann, 1969, dalam Bauman, 1992: 52-53) tentang tata-cara peringatan orang mati meliputi tata cara pemakaman, masa berkabung, upacara pemakaman dan sejumlah acara memperingati arwah yang sudah meninggal.

Dalam risetnya, Bendann menunjukkan bahwa semua rangkaian peringatan ini lebih tertuju pada mereka yang masih hidup daripada terarah pada mereka yang sudah mati. Dalam upacara pemakaman dan acara-acara terkait, aneka macam persembahan yang diajukan merupakan sarana untuk mencegah yang mati menghantui yang masih hidup. Selain itu, dalam peringatan periodis akan mereka yang sudah mati, ingatan kolektif dibangkitkan untuk mengenang mereka yang sudah mati dan memberikan rasa nyaman serta penghiburan pada mereka yang masih hidup.

Memori kolektif[v] yang dijaga, dilembagakan, dipraktekkan dan diwariskan secara komunal merupakan ikhtiar manusia untuk menubuhkan hasrat akan kekekalan; suatu afirmasi atas non-finalitas mortalitas atas tubuh mortal manusia. Kesementaraan individu

dilanggengkan lewat keberlangsungan komunitas yang menyimpannya dalam memori kolektif. Kematian jasmaniah tidak serta merta mencerabut makna eksistensi individu dari kontinuitas ketertanamannya dalam komunitas sebab lewat momen perayaan dan penganan yang mati, kematian tubuh dipisahkan dari kematian sosial. Status finalitas menjadi privilese yang sosial dan komunal, alih-alih “hanya” urusan individual dan personal. Dengan demikian, imortalitas menjadi urusan komunal dan digaransi secara sosial lewat aneka macam ritual penganan yang mensyaratkan adanya memori kolektif. Dalam pandangan Bauman, inilah basis antropologis dari kekekalan yang berkodrat kolektif.

Empat Simpul Pandangan Modernitas tentang Kekekalan: Budaya, Gugus Kolektivitas, Peran Intelektual, dan Arti Sejarah

Sebelum masuk ke dalam pembahasan tentang pascamodernitas atau dekonstruksi kekekalan, ada baiknya kita melihat bagaimana Bauman memahami cara-cara modernitas memandang dan menyikapi kekekalan. Dalam esainya, “Is There Life after Immortality?” (Bauman, 2001a: 238-250), Bauman mengungkapkan keyakinannya bahwa hidup berhutang nilai (kehidupannya) pada kematian. Justru karena kita adalah makhluk yang pasti akan mati (*mortal*) maka kita menghitung hari dan hari-hari yang kita hitung tersebut menjadi bermakna bagi kita. Kesadaran akan kematian dan pengetahuan bahwa masa hidup kita serba terbatas di dunia ini membuat kita menaruh nilai luhur pada

‘kelanggengan’ (*durability*) dan ‘ketakterbatasan’ (*infinity*).

(1) Budaya sebagai Transendensi dan Ikhtiar Membangun Jembatan menuju Kekekalan

Rentang waktu antara kelahiran dan kematian adalah satu-satunya kesempatan yang terbuka bagi kita untuk melampaui diri dan keserba-sementaraannya (lewat transendensi), dan menjejalkan kaki di ranah keabadian. Kondisi yang memungkinkan kita untuk melakukan ini adalah pengetahuan tentang bagaimana membangun jembatan dari keterbatasan menuju ketakterbatasan. Pengetahuan ini bukanlah upaya dan milik eksklusif seorang individu, tapi senantiasa dibagikan (*shared*). Manifestasi dari konstruksi pengetahuan tersebut adalah budaya.

Dalam *Culture as Praxis* yang ditulisnya jauh sebelum *MIOLS* [versi lawas diterbitkan *Routledge & Kegan Paul* pada 1973; versi baru diterbitkan *SAGE Publications* pada 1999], Bauman menelusuri awal mula dekonstruksi konsep kultur yang ternyata sejalan dengan kulturalisasi ilmu-ilmu sosial. Pada akhir abad ke-18, ide kultur yang dominan adalah pemisahan antara karya/pencapaian/produk manusia dengan objek/fakta alamiah. Kemudian, pada paruh pertama abad ke-19, dengan semakin mapannya ilmu-ilmu sosial sebagai “sains,” tren ini berbalik menjadi ‘naturalisasi’ budaya. ‘Fakta budaya’ memang merupakan produk ciptaan manusia, tapi sekaligus dihasilkan, tersebar, dan dijadikan pegangan oleh/kepercayaan yang dianut sekelompok

orang, maka ia mengeras menjadi 'fakta alamiah.' Adapun tugas para pemikir sosial pada kurun waktu ini adalah menegaskan 'kenyataan' ini sekaligus menjelaskan mengapa dan bagaimana sampai fakta budaya yang bertransformasi menjadi fakta alamiah ini dapat terjadi.

Tren kemudian berganti lagi di paruh kedua abad ke-19 ketika 'kulturalisasi' alam mulai semarak. Dalam tilikan Bauman, naturalisasi budaya mengikuti logika modern 'hilangnya keterpesonaan pada dunia yang magis dan sarat misteri' (bdk. *Entzauberung*-nya Max Weber); sementara, versi dekonstruksinya, yakni kulturalisasi alam, mengikuti logika *postmodern re-enchantment* (Bauman, 1999: xi). Jadi, dekonstruksi konsep *culture*~<*nature* mengikuti tahapan perkembangan kesadaran manusia dalam paradigma keilmuannya, sekurang-kurangnya keilmuan sosial, dan seiring waktu, diterima sebagai norma acuan pemahaman.

Selain eksplikasi atas konsep dekonstruksi kultur di atas, Bauman juga mulai berfokus mengaji persoalan eksklusivitas dan marginalitas dalam kerangka berpikir perluasan kebebasan manusia. Konsep budaya, yang di dalamnya kebebasan manusia terejawantahkan, ternyata terhubung erat dengan konsep kekuasaan. Perluasan kebebasan manusia yang difasilitasi oleh dan tumbuh dalam budaya, dalam perkembangannya dilembagakan menjadi tatanan kekuasaan. Dampak sosialnya adalah munculnya ketidaksamaan dan eksklusivitas. Gugus konsekuensi dari

adanya tatanan kekuasaan adalah penarikan garis-garis batas yang menginklusi sekaligus mengeksklusi, membagi manusia menjadi 'kita' dan 'mereka,' 'diri' dan 'yang lain,' 'yang sama' dan 'yang berbeda.' Penafsiran Bauman atas gugus ikhtiar manusia untuk memperjuangkan dan mendapatkan kekuasaan, memperluas kebebasannya, menjadi otonom dan solid, ternyata ditopang oleh pemahaman teoritisnya tentang budaya dan kebutuhan manusia untuk "order and control, governed by the fear of chaos" (Campain, 2008: 195). Penafsiran yang bermotif kultural dan pemahaman teoritis inilah yang nantinya kembali digemakan Bauman dalam *MIOLS*.

Dalam *MIOLS*, Bauman melanjutkan pokok refleksi yang sudah disampaikan dalam *Culture as Praxis*. Ia menegaskan bahwa 'budaya' adalah sejenis aktivitas manusia yang pada akhirnya bertujuan untuk membuat yang berubah-ubah menjadi solid, mengaitkan yang terbatas dengan yang tak terbatas, serta membangun jembatan yang menghubungkan hidup fana di dunia ini dengan nilai-nilai yang tidak tergerus oleh waktu. Kultur adalah buah dari kecerdikan akal budi manusia yang lalu terwujud lewat daya-upaya membangun sejumlah jembatan sekaligus membuat 'aturan-aturan' bagaimana seharusnya menyeberangi jembatan-jembatan tersebut: antara yang fana dan yang kekal, sementara dan permanen, sesaat dan abadi, "for life meanings to appear solid and reliable" (Bauman, 1992: 23-24, 32).

Dalam pandangan Bauman, ada dua jenis 'jembatan' yang mempunyai ciri modern. Ciri modern di sini pertama-tama dipahami bukan dalam arti kebaruannya, melainkan dalam arti 'absen'-nya jalan-jalan alternatif menuju kekekalan. Absen karena dimarjinalkan, dianggap tidak ada, disingkirkan, dieksklusi. Jembatan yang pertama dibangun untuk para pejalan kaki, para pelancong individu (Bauman, 1992: 55-58)[vi]. Jembatan yang kedua untuk menampung dalam jumlah besar, yang kolektif, kendaraan publik. Jembatan yang pertama adalah 'menjadi kekal' lewat terus hidup dalam memori anak-cucu (keturunan). Jembatan jenis pertama ini cikal-bakalnya memang sudah ada sejak jaman dulu, sejak zaman para kaisar dan firaun yang memerintahkan agar jenazah mereka dikubur dalam piramida dan kisah hidup mereka dipahat di loh-loh batu serta dinding-dinding agar para keturunannya tidak dengan segera melupakan keberadaan mereka.

Jembatan ini diradikalkan oleh modernitas yang membuka jalan menuju kekekalan pada para penguasa negara, legislator dan komandan perang. Begitu juga dengan 'para pemimpin rohani,' para penemu dan penakluk, para pujangga dan ahli drama, pelukis dan pemahat ternama, semua yang tampil dalam panggung kehidupan dan sejarah yang berhasil 'membuat perubahan' dan karena itu 'membuat sejarah'. Jembatan jenis pertama memang kodratnya diperuntukkan bagi individu dan pribadi justru karena kemampuannya untuk mengeksklusi kerumunan, massa yang tak bernama dan tak berwajah, mereka yang menjadi figuran dan 'hanya numpang lewat' dalam drama-drama besar sejarah (Bauman, 1992: 242).

Jembatan jenis kedua adalah jembatan yang aksesnya lebih terbuka bagi mereka yang dihalang-halangi masuk lewat jembatan pertama. Untuk ringkasnya, kita sebut saja sebagai jembatan publik. Jembatan publik terbuka bagi mereka yang mematuhi hukum rutinitas dan norma-norma umum. Jembatan publik adalah jalan pelarian dari mereka yang tidak mau terhapus begitu saja karena tidak bisa ikut 'membuat perbedaan' yang berarti, besar dan signifikan bagi peradaban. Jembatan publik mengangkat tema kolektivitas sebagai sebuah keutamaan yang pantas dikenang karena mereka menempuh jalur pengorbanan untuk suatu alasan yang lebih besar daripada sekedar kebesaran nama individu. Dari sekian banyak alasan tersebut, ada dua hal yang sifatnya sangat akomodatif bagi 'semua' (atau *hampir* semuanya), yaitu keluarga dan bangsa. Di bawah ini akan diuraikan lebih jauh lagi mengenai sejumlah ciri khas dari jembatan publik yang mewujud lewat keluarga dan bangsa tersebut.

(2) Imortalitas Kelompok: Keluarga, Bangsa, Nasionalisme

Jembatan privat menuju kekekalan yang dipraktikkan oleh dan dalam kerangka modernitas adalah jalan yang diafirmasi oleh masyarakat dan kultur yang menempatkan dan memberikan prioritas pada individu. Secara filosofis, hal ini dapat dinyatakan bahwa yang individu mempunyai status ontologis yang lebih tinggi daripada yang kolektif. Kekhasan dan prioritas yang individu di atas yang kolektif mendapatkan pembenarannya dalam konsep yang disebut sebagai otonomi.

Otonomi individu adalah privilese yang hanya dimiliki sekelompok individu saja, dan otonomi individu menjadi kriteria distingsi dan penanda keberbedaan yang khas dan unggul dalam suatu masyarakat yang menjunjung tinggi kebebasan serta pencapaian individu. Individu yang mempunyai privilese semacam ini pada prinsipnya bisa berbagi kesempatan dalam perlombaan ‘menjadi kekal’ di luar agensi-agensi resmi pencatat dan pemberi status imortalitas. Individu dengan dorongan transendensi yang kuat dan persistensi yang mengagumkan ini adalah penubuhan dari semangat perlawanan (*defiance*) dari ‘orang biasa’ terhadap dominasi elit (politik, kultural, dll) yang mengklaim mempunyai akses khusus untuk sampai pada kekekalan.

Akan tetapi, selain jembatan privat ini, Bauman tidak menganggap sebelah mata jembatan lain yang juga menjanjikan kekekalan, yaitu jembatan publik. Keluarga adalah sebuah entitas kolektif yang menjadi salah satu solusi dari drama kematian individu. Setiap anggota keluarga pasti mati, generasi pasti berlalu, tapi keluarga sebagai sebuah entitas kolektif yang abstrak mengatasi maut. Yang menjadi kekhasan keluarga adalah bahwa masing-masing anggotanya dikenali, diakui dan diingat sebagai individu, bukan bagian dari massa yang anonim. Individualitas masing-masing anggota keluarga tetap dipertahankan, diawetkan, dibuat menjadi kekal lewat pencantumannya dalam pohon keluarga dan di dalam album foto keluarga. Saat kita membolak-balik album foto keluarga, misalnya, terasa kental nuansa kewajiban dan kelegaan, pengharapan dan kekecewaan di dalamnya.

Dikatakan ‘kewajiban’ karena di pundak setiap anak terletak beban sekaligus tanggung jawab untuk melanggengkan garis silsilah keluarga (Bauman, 1992: 55), lewat menikah dan mempunyai anak. Dikatakan ‘kelegaan’ bagi orang tua dan kakek-nenek, karena mereka merasa dan mengalami sudah menunaikan suatu kewajiban untuk beranak cucu dan melihat sendiri anak cucunya juga melakukan hal yang sama, dan dengan demikian durabilitas nama dan eksistensi keluarga tersebut terjamin di masa depan. Album foto yang masih kosong (tersisa) menyisakan ruang harapan untuk diisi oleh foto calon-calon keturunan, tapi bisa juga terisi lembar kekecewaan jika si pasangan tidak menghasilkan anak dari darah dan daging mereka sendiri.

Apakah ada bentuk-bentuk kolektivitas lainnya, selain keluarga? Jika ada, bagaimana dinamikanya? Dari pembacaan penulis atas tulisan Bauman, tampak bahwa Bauman menempatkan ‘bangsa’ (*nation*) sebagai jalan modern untuk mencapai kekekalan secara ‘kolektif.’ Yang dimaksud dengan ‘kolektif’ di sini pertamanya dimengerti Bauman sebagai ‘massa.’ Menurut Bauman, massa tidak mempunyai akses untuk sampai pada level imortalitas seperti yang dicapai oleh individu otonom seperti digambarkan di atas (Bauman, 1992: 109, 114, 125). Akan tetapi, setidaknya mereka boleh berharap menjadi bagian dari ‘jejaring imortalitas kolektif’ yang menopang identitas mereka.

Imortalitas kelompok memang tidak menjamin individualitas mereka. Di masa depan, nama mereka tidak akan tercatat betapapun mereka sudah berkorban dan berjerih-payah untuk melibatkan diri di dalam jejaring tersebut. Kalaupun tercatat, identitas mereka akan tereduksi menjadi angka-angka dalam statistik dan wajah mereka anonim. Di sini kita dapat merefleksikan bahwa imortalitas kolektif teramat *selfish*; ia menghimbau anggota-anggotanya untuk melepaskan ambisi-ambisi privat mereka untuk menjadi ternama, tercatat dan menjadi kekal secara individual. Mereka dituntut untuk mengorbankan dorongan *survive* demi kesejahteraan bersama (kelompok).

Preservasi dan pelanggengan hidup kelompok disumbangkan oleh hidup individu-individu. Imortalitas menjadi 'nasib dan tujuan' kelompok, dan bukan anggota-anggotanya. Nasib ini hanya bisa diraih dengan syarat hidup fana anggota-anggotanya dijalani sedemikian rupa sehingga kelangsungan dan kelanggengan hidup kelompok tidak terancam. Dengan demikian, imortalitas tidak hanya menjadi privilese segelintir orang (elit), tapi juga diprivatisasi oleh dan untuk elit. "Pembentukan kekekalan kelompok bisa ditafsirkan sebagai sebuah upaya untuk menjinakkan energi yang dihasilkan kecemasan akan kematian yang lalu dipakai untuk mencukupi kepentingan-kepentingan kelompok dan tentu saja kepentingan elit dari kelompok tersebut" (Bauman, 1992: 123). Dengan kata lain, ada ambivalensi yang meruap di sini: Bukan hanya kaum elit yang memiliki privilese akses pada damba akan dan jembatan menuju kekekalan

kolektif, tapi model kekekalan kolektif elit itu pun diprivatisasi (Bauman, 1992: 104).

Sebelum menyingsingnya era modernitas, kelangsungan hidup kelompok serta kelanggengan keberadaannya belumlah menjadi sebuah kesadaran yang diwujudkan dalam bentuk 'tugas yang harus dikerjakan.' Namun, seiring runtuhnya tatanan dunia yang lama, yang menyandarkan dirinya pada 'Tatanan Penyelenggaraan Ilahi' (ciri pokok hidup masyarakat di Abad Pertengahan: *Providentia Dei*), terjadilah pemisahan besar-besaran antara kelompok elit dan massa. Ada dua proses besar yang saling terkait dalam pemisahan ini.

Di satu sisi, segelintir individu (elit) menikmati kesempatan untuk menjadi individu dan seseorang (lewat proses yang bernama individualisasi dan personalisasi); di sisi lain, sebagian besar orang menjalani proses kolektivisasi dan de-personalisasi sehingga menjadi massa. Elit berikhtiar untuk mendesain kondisi-kondisi tertentu agar massa tetap bisa dikontrol, dimonitor dan dibentuk. Dua metode dikembangkan di sini. Pertama, model *Panopticon* (gagasan Jeremy Bentham yang lalu dikembangkan Michel Foucault), kedua konsep legitimasi (Max Weber) atau kluster-nilai sentral (Talcott Parsons). Yang pertama adalah model pengawasan yang asimetris yang terwujud dalam upaya *monitoring* perilaku massa oleh segelintir elit untuk menjaga langgengnya tatanan. Yang kedua adalah landasan nilai atau hukum untuk membenarkan tindakan represif tersebut. Kedua metode ini

digunakan untuk menjaga tatanan sosial agar privilese elit tidak terancam.

Efektivitas dari kedua metode ini disosialisasikan sedemikian rupa sehingga seolah-olah mereka menjadi ‘prasyarat fungsional’ dari kelangsungan hidup masyarakat, *collective survival*, yang melampaui *survival* masing-masing anggotanya. Dalam perjalanan sejarah, ekspresi paling berhasil dari metode untuk menjaga imortalitas kelompok ini mewujud dalam nasionalisme (Delanty dan O’Mahony, 2002: 44)[vii]

Dalam pandangan Bauman, nasionalisme adalah pertemuan antara hasrat memperoleh kekuasaan politis sekaligus kekuasaan spiritual. Yang menjadi target kekuasaan ini adalah baik dimensi material (tubuh) maupun dimensi spiritual (jiwa) dari orang-orang (massa) yang berada di wilayah kekuasaannya. Nasionalisme mengupayakan terbentuknya satu ‘pusat’ yang dapat menjalankan tugas pengawasan terhadap bagian ‘pinggiran’ (periferi). Dalam lajur pengertian ini, nasionalisme adalah sebuah program unifikasi dan penyeragaman perbedaan. Dalam setiap nasionalisme selalu kita dapati ambiguitas, yaitu tendensi inklusif maupun eksklusif; yang sama dan mau dijadikan sama merupakan bagian dari ‘kami,’ kelompok-dalam. Yang berbeda dan yang lain adalah ‘mereka,’ kelompok luar, bagian dari orang-orang yang belum dijinakkan.

Imortalitas kelompok yang mendapatkan penubuhannya dalam semangat nasionalisme mempunyai otoritas yang preskriptif. Artinya, selalu dipersepsi bahwa ada pihak luar (musuh) yang mengancam kedaulatan dan otoritas tersebut. Homogenitas (keseragaman) bukan hanya ada dalam angan-angan, tapi terwujud dalam aksi yang programatis. Aksi ini biasanya dimulai dari penarikan garis batas dan pelabelan siapa kawan dan siapa lawan, siapa orang asli dan siapa orang asing, yang dilanjutkan dengan tindak memisahkan, melucuti dan akhirnya menenyapkan mereka yang termasuk dalam kategori ‘orang asing’ (Bauman, 1992: 110). Penarikan garis batas ini mempertegas identitas elit yang menjunjung tinggi dan mengkampanyekan nasionalisme, sekaligus melucuti identitas mereka yang menolak untuk “dimasukkan” ke dalam jajaran orang-orang yang menjadi juru bicara dari roh kekekalan kelompok.

Dengan demikian, jargon kekekalan kelompok yang mewujud paling kuat dalam semangat nasionalisme sudah selalu mengandung strategi stratifikasi, yang meliputi eksklusi dan inklusi sekaligus hirarki kekuasaan dan privilese yang mengalir dari kekuasaan tersebut, dalam praktiknya. Strategi stratifikasi dan tindakan politis yang berorientasi pada proyek dapat dikatakan sebagai inovasi modernitas yang paling mencolok untuk sampai pada kekekalan (Bauman, 1992: 111).

(3) Ide yang Kekal dan Kekekalan Ide: Peran dan Posisi Kaum Intelektual

Karl Marx pernah mengatakan bahwa ide dari kelas yang berkuasa adalah ide-ide yang mengatur dan menguasai (Marx dalam Bauman, 1992: 58). Ide-ide yang mengatur dan menguasai yang dimaksud di sini haruslah berupa ide-ide yang kekal (atau dibuat menjadi kekal) agar mereka tidak lenyap ketika penguasa mati. Nilai-nilai yang terkandung dalam ide-ide yang mengatur dan menguasai serta aturan-aturan yang diturunkan dari nilai-nilai tersebut haruslah dipromosikan dan dilestarikan sedemikian rupa sehingga bersifat melampaui zamannya.

Sejak zaman filsafat Yunani klasik Plato hingga filsafat kontemporer abad XX, para filsuf memperdebatkan hal-hal yang esensial, artinya yang abadi, bertahan (*durable*) dan tidak usang dimakan waktu. Wacana yang mereka percakapkan dituangkan dalam traktat-traktat (teks) yang sifatnya juga *durable* , tidak lekas ketinggalan zaman hanya karena tren bacaan berganti. Problem-problem metafisika seperti ide tentang ‘yang baik’, ‘yang benar’, dan ‘yang adil’ mempunyai potensi stratifikasi yang tinggi. Prinsip inklusi dari percakapan panjang selama berabad-abad ini semakin memperoleh kekuatannya dari praktik eksklusif yang secara sengaja maupun tidak sengaja menjadi aturannya: percakapan orang-orang biasa akan lenyap dan dilupakan, ‘mati’ seiring dengan kematian penuturnya, tapi percakapan para filsuf dan pemikir tak lekang oleh zaman karena jejak percakapan

ini masih terus diperbincangkan dan diperdebatkan, juga setelah para penutur dan pewacananya mati.

Sebagaimana karya Plato, *Republic*, dapat dilihat sebagai prototipe pembenaran kaum intelektual sebagai juru bicara dari yang transenden dan yang kekal[viii] maka karya Theodor Adorno (Adorno, [1951] 1978) menggagas dilema yang harus dihadapi kaum intelektual ketika mereka harus menginjak bumi dan menerjemahkan ide-ide yang kekal tersebut ke dalam tindakan praktis. Dilema tersebut pertama-tama bersumber dari adanya rongak yang tak terjembatani antara realitas yang di bumi dan yang dari langit.

Bagi Adorno, yang ada di bumi tidaklah selalu dipandu oleh, apalagi menjadi cerminan dari, yang dari langit. Serupa dengan itu, ‘yang dari langit’ tidak dapat diterka hanya dengan mengamati kontur dari ‘yang ada di bumi’ yang serba berubah-ubah. Aturan-aturan yang ditetapkan dan dijalankan di bumi tidaklah harus selalu tergantung pada aturan yang ditetapkan di mahkamah kekekalan. Kaum intelektual senantiasa berada dalam dilema “*within things and outside them,*” (Adorno, 1978: 74), teregang dalam tegangan antara separasi dan partisipasi.

Kaum intelektual berikhtiar untuk mengambil jarak dan merefleksikan pergerakan ‘benda-benda yang abadi’ dan lalu memformulasikan pengetahuan untuk merepresentasikan itu semua. Dengan melakukan tindak separasi dan refleksi ini, mereka berpartisipasi dalam ‘menjadi yang kekal.’ Pada saat yang bersamaan, segi praktis ide-ide mereka ketika harus

diterjemahkan menjadi agenda aksi, program serta kebijakan, selalu terbentur pada sifat kesementaraan dan konteks ('kebumian') yang selalu berubah-ubah. Di sinilah dilema yang dihadapi kaum intelektual yaitu antara kekekalan ide dan perwujudannya dalam realitas konkret yang senantiasa berubah.

Dalam *Legislators and Interpreters*, kekhawatiran yang muncul dari dilema di atas adalah keberpihakan moral kaum intelektual pada pelanggaran kekuasaan *status quo* (Bauman, 1987; lih. juga Beilharz, 1991: 10). Ketika memainkan peranan sebagai teknokrat atau legislator, kaum intelektual cenderung akan melegitimasi 'kekekalan ide' semata-mata demi melanggengkan, dan bukan menggugat, kekuasaan. Kaum intelektual pada umumnya percaya akan panggilan, status, dan kecakapan khusus mereka untuk menafsirkan perintah akal budi, amanah rakyat, maupun 'wangsit' yang turun dari langit, untuk kemudian diterjemahkan ke dalam aturan-aturan hukum atau norma-norma sosial yang bersifat mengikat subjek hukum. Kaum intelektual dapat dengan mudah tergoda untuk mengabaikan tugas, tanggungjawab, dan peran mereka sebagai penerjemah pesan sekaligus fasilitator komunikasi antara dua dunia yang berbeda, yang sementara (fana) dan yang kekal (langgeng). Menurut Bauman, "Pikiranlah yang sifatnya kekal, dan tekslah yang membuatnya menjadi begitu, karenanya para penulis tekslah yang berjasa mengubah yang sifatnya sementara menjadi langgeng" (Bauman, 1992: 60).

Mengingat hal itu, tidak salah jika kita melihat bagaimana dalam lintasan sejarah, kaum intelektual terus-menerus ditantang untuk merumuskan kembali peran intelektual dan keberpihakan moralnya, seperti akan diuraikan di bawah ini.

(4) Imortalitas sebagai Kesempatan Membuat dan Menuturkan Sejarah

Dalam budaya atau peradaban yang sadar akan pentingnya sejarah dan historisitasnya, modernitas Barat salah satunya (Bauman, 1987, 1989, 1991), sejarah berperan penting dalam perancangan sekaligus penataan agenda kebijakan sosial, kultural, dan politis. Terkait dengan itu, para pembuat sejarah (*history-makers*) dan para penutur sejarah (*history-tellers* atau *history-writers*) memiliki privilese untuk menciptakan, menyosialisasikan, dan mewariskan kesadaran akan kesejarahan tersebut baik kepada orang-orang sezamannya maupun kepada generasi berikutnya.

Peradaban yang menemukan dan memakai sejarah sebagai justifikasi untuk keberlangsungannya merupakan peradaban yang mempunyai awal sekaligus mengklaim tidak mempunyai akhir, karena akhir dari sejarah peradaban adalah matinya tubuh kolektif. Sejajar dengan tesis ini, para pencipta dan penutur sejarah juga memiliki privilese untuk menentukan kekekalan entitas kolektif yang dituturkannya sebagai bagian dari perjuangan untuk mengklaim masa lalu sebagai "warisan," misalnya dalam jargon, "demi menjaga nilai-nilai luhur bangsa kita" yang sering diucapkan para elit politik dalam aneka perayaan

formal, sekaligus sebagai penanda untuk bergerak menyongsong masa depan.

Akan tetapi, perlu disadari bahwa masa lalu yang dituturkan dan dilanggengkan para penutur sejarah adalah masa lalu yang selektif, bukan komprehensif, artinya sebagian masa lalu disimpan dan diceritakan, sementara sebagian lainnya dilupakan dan dimasukkan ke dalam kategori ‘bukan sejarah.’ Narasi sejarah yang dituturkan pihak yang berkuasa, ‘pihak penakluk’ (*conquerors*), adalah narasi yang (hampir tidak) menyediakan ruang dialog untuk ditantang dan dikoreksi oleh ‘versi sejarah tandingan’ dari kelompok atau bangsa yang ditaklukkan.

Guna menjamin ‘kebenaran narasi sejarah’ dari pihak yang berkuasa, para penutur sejarah ‘resmi’ menerapkan dua macam strategi yang berjalan bersamaan yaitu universalisasi dan eksklusivitas. Versi sejarah resmi diklaim sebagai hal yang universal dan menjadi penanda khas dari identitas kelompok atau peradaban yang dimaksud. Sejarah peradaban Barat (Eropa) yang sebagian narasinya dihiasi lembar demi lembar penaklukan bangsa-bangsa lain diklaim “merekpresentasikan sejarah dunia,” atau sekurang-kurangnya menjadi contoh dari “hasil pencapaian dari sejarah umat manusia yang berlaku universal” (Bauman, 1992: 121).

Mengenai strategi eksklusivitas, sejarah versi penguasa atau penakluk berubah menjadi hegemoni budaya tatkala ia berikhtiar untuk

menghapus memori kolektif dari bangsa atau kelompok yang ditaklukkan. Sejarah-sejarah lokal dan partikular, yaitu sejarah dari kelompok yang ditaklukkan, direpresi dan dianggap sebagai aib; para penuturnya dipenjarakan, disuap atau dipaksa untuk mengubah narasinya; para pahlawannya dicap sebagai pemberontak dan bahasa serta kebiasaannya dianggap memalukan untuk dipertunjukkan di muka publik. Jika dibaca seperti ini, narasi sejarah adalah narasi kepentingan pelanggaran kekuasaan, hegemoni atas *mindset* suatu populasi dan dominasi atas kondisi-kondisi material masa kini. Kekekalan sebagai kesempatan membuat dan menuturkan sejarah dengan demikian dapat dibaca sebagai arena pertarungan epistemis antara sumber-sumber kekuasaan dan identitas kolektif, bukan melulu deskripsi atas gugus peristiwa yang berkelanjutan.

Pandangan Pascamodernitas tentang Kekekalan: Enam Model Dekonstruksi Imortalitas

Budaya yang kita hidupi sekarang adalah (budaya) pertama kalinya dalam sejarah yang tidak menghargai durasi dan berhasil mencacah rentang waktu hidup menjadi serangkaian episode yang dijalankan dan dihayati dengan intensi menghapuskan sejumlah konsekuensi yang bertahan lama sekaligus menghindari komitmen teguh yang membuat konsekuensi-konsekuensi tersebut terasa membelenggu. (Bauman, 2001: 250)

(1) Dekonstruksi Identitas: Identitas Modern (Peziarah)& Identitas Pascamodern (Pengembara)

Modernitas mengembangkan cara-cara tertentu untuk mendekonstruksi mortalitas menjadi sejumlah problem yang terkait dengan kesehatan yang pada prinsipnya bisa disembuhkan dan tidak perlu dirisaukan. Begitu juga yang terjadi dalam masyarakat pascamodern. Impian besar tentang 'kekekalan' didekonstruksi menjadi aneka macam kepuasan dan kenikmatan, entah besar entah kecil, tapi selalu dalam jangkauan (Bauman, 1992: 164).

Pada bagian awal dari uraian ini, penting kiranya mengajukan pertanyaan pokok berikut: Subjek macam apa yang dihasilkan dari strategi dekonstruksi kekekalan tersebut? Apakah subjek dan identitas tidak lagi relevan untuk diangkat dalam tataran konseptual dan wacana, sebagaimana sering disebut dengan istilah 'matinya si pengarang' (*the death of the author*) dan 'meleburnya subjek' (*the dissolution of the subject*)? Ternyata tidak demikian. Bauman menamakan subjek yang hidup dalam kondisi pascamodern sebagai kaum pengembara (*nomads*).

Bauman memerikan sejumlah ciri *postmodern nomads[ix]* sebagai berikut: (1) Mereka berkeliling dari satu tempat ke tempat lain yang tidak saling terhubung (*unconnected*). Ketidaksalingterhubungan tempat ini bisa dilihat sebagai kelemahan sekaligus keunggulan. Disebut

'keunggulan' karena dengan tidak terikat ke dalam salah satu lokasi partikular tertentu, kaum pengembara tidak ikut berbagi beban dan sekaligus tanggung jawab sebagaimana dialami oleh penduduk asli (*natives*) yang terikat oleh tradisi dan pelestarian warisan kultural mereka. (2) Bagi kaum pengembara, identitas adalah 'tugas' (*task*) yang harus terus menerus dikonstruksi, dijaga (*maintained*) serta dimonitor. Tugas ini melibatkan tanggung jawab. Berbeda dengan yang pertama, jenis tanggung jawab pada nomor (2) adalah tanggungjawab kelompok yang mengikat ke dalam.

Jika subjek pascamodern disebut sebagai kaum pengembara (*nomads*), subjek modern diberinya nama si peziarah (*pilgrim*). Apa yang membedakan *nomads* dengan *pilgrim*? Pada *nomads*, ketidakterhubungan antara waktu/ruang (*disconnexity of the time/space*) adalah plot yang diupayakan untuk dijalin, sementara pada peziarah keterhubungan antara waktu/ruang (*connexity of the time/space*) adalah kanvas besarnya. Bertolak dari pengalaman pribadi penulis yang menjalani peziarahan (pilgrimage) *circa* 2000[x], penulis sampai pada refleksi bahwa dalam peziarahan, ketersambungan dan keterarahan titik-titik peziarahan akan memberi makna pada keseluruhan gugus intensi peziarahan itu sendiri. Ringkasnya, ada benang merah pemaknaan pada masing-masing lokasi spesifik yang dikunjungi dan pada waktu yang ditempuh untuk menjalani itu semua. Misalnya, peziarahan disusun dari satu tempat suci (*shrine*) ke tempat suci berikutnya.

Model identitas yang dapat lahir dari peziarahan adalah identitas yang kontinyu dan langgeng. Sementara, pada *nomads*, sifat identitasnya adalah identitas yang sementara, identitas yang terbentuk ‘sampai-ada-pemberitahuan-selanjutnya’. Ciri khas identitas *nomads* dengan demikian adalah *selalu dalam ke-belum menjadi-an*, belum lengkap, tidak terberi atau dikonfirmasi oleh otoritas dari luar. Identitas adalah persoalan konstitusi-diri yang tidak dikerjakan dalam kerangka proyek seumur-hidup—model pengandaian identitas yang stabil dalam koherensi ruang waktu. *Nomads* tidak hanya mengembara dalam pengertian fisik, yaitu melintasi ruang waktu yang saling tidak terhubung. Namun, jika ditarik lebih jauh lagi, mereka juga mengembara melintasi gugus identitas yang tersedia (*moving through identities*).[xi] Pada titik ini, analisis Bauman tentang kondisi pascamodern di bagian IV.1. di atas (tentang Konsep Pascamodernitas) menjadi berbunyi dan mendapatkan contohnya yang konkret, khususnya yang terkait dengan persoalan identitas sebagai konstitusi-diri yang tidak pernah selesai dan subjek-pelaku (poin 5).

(2) Dekonstruksi Kekekalan menjadi Ketenaran (*fame*) dalam Fesyen dan Selebriti

Seorang perancang mode papan atas dari Perancis, “desainer fesyen terbesar abad ke-20,”[xii] Yves Saint-Laurent (1936-2008) pernah mengatakan bahwa ‘fesyen memudar, tetapi gaya itu abadi.’[xiii] Fesyen (*fashion*) adalah nama dari ‘durabilitas yang sementara’ (*transient durability*). Dunia fesyen adalah dunia pergerakan tanpa henti, *easy come easy go*. Ia tidak mengenal lelah dan kata stop.

Fesyen identik dengan ketersegeraan dan keterburu-buruan. Tidak pernah ada paruh waktu yang cukup untuk melakukan aktivitas merenung dan berefleksi. Dunia fesyen adalah dunia yang serba-sibuk dan sarat dengan histeria, glamor, serta sensasi keinderawian.

Fesyen tentu saja merupakan bagian tak terpisahkan dari dunia ketenaran (*fame*). Bahkan bisa dikatakan bahwa fesyen adalah ujung tombak dari daya-upaya mencapai ketenaran. Dalam pasar yang disarati agen-agen komersial yang saling berkompetisi, ketenaran tidak lagi datang secara tiba-tiba (Adorno, 1978: 100-101). Ketenaran telah berubah menjadi sebuah fungsi yang diharapkan muncul dari mereka yang dibayar untuk menggolkan fungsi tersebut (*paid propagandists*). Fungsi tersebut dijalankan oleh agen pencari bakat dalam dunia sastra, bisnis pertunjukan, kurator galeri seni dan para profesional di bidang periklanan. Ketenaran seorang bintang diukur berdasarkan investasi yang ditanam dan risiko yang menyertainya.

Dalam refleksi Adorno, seorang agen memegang tanggung jawab penuh untuk mengorbitkan seorang calon bintang dan untuk mengurus segala *tetek-bengek* yang terkait dengan ekspektasi si bintang itu untuk ‘menjadi kekal’ (*being immortal*) dalam ingatan para penggemarnya. Para produser ketenaran menguasai seni untuk mengubah citra seseorang dari yang sebelumnya ‘tidak dikenal’ (sosok *mortal* seperti orang kebanyakan), menjadi terkenal dan dikenang. Juga meskipun si bintang akhirnya mengalami kejatuhan dan kemerosotan (menjadi tua, tidak lagi cantik dan menarik, sakit-sakitan, terlibat skandal

seks atau ketahuan melanggar hukum, kecanduan narkoba, dan lain-lain), para produser ketenaran tetap mampu menyulap peristiwa kejatuhan tersebut menjadi sebuah episode baru dalam hidup si bintang.

Peristiwa kejatuhan mempunyai ‘nilai-tonton’ (*spectacle-value*) yang tidak kalah laku dijual dibandingkan dengan peristiwa mengorbitnya seorang bintang. Perhatian audiens yang mudah teralihkan oleh munculnya bintang-bintang baru yang lebih segar dan menjanjikan dapat kembali dipancing lewat peristiwa kejatuhan yang pada gilirannya melahirkan simpati audiens terhadap si bintang yang auranya telah mulai usang dan kisahnya mulai terlupakan. Di tangan para produser ketenaran, si bintang tidaklah ‘jatuh’: mereka hanya menghilang sesaat dan perlahan-lahan lenyap dari pandangan.

Kaum selebritis tidak pernah mati. Mereka hanya ditransfer ke dalam ranah ‘sampah’ karena sudah habis dikonsumsi. “Tidak seperti hal-hal dengan durasi lama lainnya, ketenaran cepat sekali menghilang dalam proses konsumsi,” (Bauman, 1992: 87). Ketenaran yang menyertai selebritis ibaratnya barang habis pakai dan mudah tergantikan. Sekalinya hasrat konsumen terpuaskan dan kenikmatan yang ditawarkan sudah direguk, ketenaran melayu dan dengan cepat ia menjadi usang

Jika dilihat secara lebih mendalam dan cermat, hasrat untuk menjadi tenar sebenarnya berakar pada hasrat akan kekekalan[xiv]. Hasrat untuk menjadi tenar

itu dikanalisisi berkat jasa pasar dan para produser ketenaran yang menjadikan perhatian konsumen yang instan (yang misalnya diukur lewat *rating* media ‘program yang paling banyak ditonton’) sebagai ukuran kebernilaiannya. Kebernilaian di sini tentu saja bukan sesuatu yang permanen dan bertahan (*lasting values*), tapi kebernilaian sejauh dikonstruksi pasar dan pada saat tertentu didekonstruksi kembali. Contoh: seorang bintang musik pop terkenal bernama Michael Jackson “melambung kembali” namanya lewat aneka macam skandal yang dilakukannya (terutama isu hubungan seks dengan anak-anak) setelah pesona dan gebyar ketenarannya sebagai penyanyi pop mulai surut. Juga, aktor Roy Marten yang terkena kasus narkoba untuk kedua kalinya.

Dari uraian singkat di atas, kita dapat menarik distingsi antara *fame* (ketenaran dalam asosiasi yang positif) dan *notoriety* (ketenaran dalam asosiasi yang negatif, yang penulis terjemahkan sebagai ‘kesohoran’), dalam keterkaitannya dengan strategi dekonstruksi kekekalan. “Kesohoran bukanlah versi kontemporer dari kekekalan, dan juga bukan salah satu bentuk perhatian yang dihasilkannya, melainkan penanda (akan hadirnya) dekonstruksi kekekalan” (Bauman, 1992: 87).

(3) Dekonstruksi Imortalitas dalam Tegangan antara Repetisi dan Representasi

Ketakutan akan kematian dapat dienyahkan lewat beberapa macam cara. Bauman berpendapat bahwa ada dua jalan besar untuk melakukan hal itu (Bauman, 1992: 173, dst.). Seperti sudah disinggung di atas,

jalan pertama adalah dengan menggunakan prinsip ‘menyeberangi jembatan jika memang waktunya sudah tiba untuk menyeberanginya.’ Akan tetapi, waktu untuk menyeberangi tersebut dapat ditunda sejauh memungkinkan. Penundaan tersebut dapat dimaknai secara privat maupun kolektif.

Secara privat, ide dan ikhtiar *cryonics* (Bauman, 1992: 26; Beilharz, 2000a: 149)[xv] dapat dikatakan sebagai bentuk ekstremnya. Secara kolektif, ide bangsa dan perjuangan kolektif untuk mengklaim identitas kelompok (apapun nama dan bentuk kelompoknya, sejauh ia mengatasi mortalitas individu). Jalan kedua adalah melihat keseluruhan hidup sebagai permainan melintasi jembatan: semua jembatan nampak sama, tidak ada yang lebih besar ataupun lebih kecil, lebih panjang ataupun lebih pendek. Melintasi jembatan antara kefanaan dan kekekalan adalah bagian dari aktivitas sehari-hari, yang lalu menjadi kebiasaan, bahkan mungkin kebiasaan yang menyenangkan, karena jembatan tersebut bisa dilalui secara bolak-balik (Bauman, 1992: 173), tidak seperti model yang pertama yang cenderung bersifat ‘tidak lagi dapat dilalui’ (*irreversible*). Dalam pengertian yang kedua, tidak ada yang ‘sungguh-sungguh mati’ karena orang, benda, hal hanya ‘menghilang’ untuk sesaat untuk nantinya muncul kembali, bisa dalam bentuk yang sama (hanya diperbarui), bisa juga dalam bentuk yang sama sekali berbeda.

Peristiwa ‘menghilang dan muncul kembali ini’ disebut Guy Debord sebagai

“sirkularitas informasi tanpa henti, selalu kembali ke daftar pendek remeh-temeh yang itu-itu juga” (Debord, 1990: 13).[xvi] Baudrillard mempertegasnya dengan mengatakan bahwa “sesuatu yang menghilang punya kesempatan untuk muncul kembali. Yang mati memang hancur dalam waktu linear, tapi yang menghilang dapat kembali ke dalam konstelasi. ‘Yang hilang’ menjadi sebuah peristiwa dalam sebuah siklus yang mungkin akan membuatnya kembali lagi dan lagi” (Baudrillard, 1990: 91-92).

Bauman mengakui bahwa ‘kematian’ dan ‘menghilang’ adalah dua cara ‘ketiadaan’ yang berbeda secara kualitatif dan aksiologis. Kematian ada dalam dunia yang di dalamnya ia dipahami dalam bingkai keberlangsungan dan kesinambungan pengada (Bauman, 1992: 175). Kematian merupakan bagian dari ruang yang mempunyai awal dan mempunyai akhir yang jelas, sebuah finalitas. Setiap pengada menempati ruang yang tertentu, dan jika ada pengada lain yang muncul, ia harus mengosongkan tempat tersebut. Dalam ruang, setiap pengada mempunyai titik berangkat (muncul) yang jelas, yaitu kelahirannya, dan titik akhirnya, yaitu kematian. Hanya kematianlah yang punya sifat tak bisa diubah lagi (*irreversible*), karena apa yang ada tidak lagi ‘mengada’ ketika sudah mati. Kematian menjanjikan durabilitas, permanensi ketiadaan; di dalamnya terkandung imortalitas.

Sementara itu, dalam dunia yang lain di mana ‘kematian’ direduksi menjadi ‘menghilang sementara,’ yang berlaku

adalah ko-eksistensi para pengada (Bauman, 1992: 175). Dalam dunia ini, ruang seolah-olah bukan barang langka yang diperebutkan oleh para pengada; ia mempunyai lapis-lapis atau tingkatan-tingkatannya. Pengada 'hanya' berpindah tempat dari satu lapis ke lapis lainnya. Dalam dunia kedua ini, momen kelahiranlah yang bersifat tidak dapat diubah. Sekalinya seseorang terlahir menjadi bintang, tidak ada lagi jalan untuk bergerak mundur dan berubah.

Momen kematian dapat ditunda, dikamuflese, didandani sedemikian rupa, sehingga 'orang' hanya 'menghilang' sesaat untuk kemudian muncul kembali. Tidak seperti kematian yang bersifat final dan *irreversible*, 'menghilang' tidak pernah bersifat final (Bauman, 1992: 175), ia selalu ada, *dormant*, menunggu untuk hidup atau dihidupkan kembali oleh 'para pialang kekekalan' (*brokers of immortality*). Dalam dunia di mana menghilang dan nantinya muncul kembali menjadi modus eksistensi, kekekalan didekonstruksi menjadi repetisi atau pengulangan hal yang sama.

Repetisi berbeda dari representasi (Attali dalam Bauman, 1992: 176). Representasi adalah sesuatu yang muncul dari tindakan tunggal, sementara repetisi sudah selalu terkait dengan produksi massal. Sebuah konser musik adalah representasi, sementara keping CD musik dari konser tersebut adalah repetisi; begitu juga dengan baju pengantin yang didesain secara khusus oleh desainer tertentu untuk pengantin wanita adalah representasi, sementara celana jeans produksi massal adalah repetisi. Representasi mewakili keunikan dan individualitas, kekayaan, distingsi dan

kemewahan, sehingga ia termasuk ke dalam ranah kekekalan individual; sementara repetisi adalah jenis kekekalan untuk massa, sesuatu yang lebih bisa diakses untuk orang banyak. Repetisi adalah bentuk miskin dari representasi, dan, analog dengan itu, menghilang untuk kembali adalah bentuk miskin dari kekekalan.

(4) Dekonstruksi Imortalitas menjadi Rantai Kenikmatan Sesaat yang Ultim

Dalam kondisi pascamodern seperti sudah diuraikan di atas, cara-cara tradisional maupun modern untuk merespon hasrat kekekalan tidak serta merta ditinggalkan seluruhnya. Kondisi pascamodern menyediakan dan menyiapkan jenis strategi lain untuk berhadapan dengan isu imortalitas. Berbeda dengan strategi modern yang terobsesi untuk menjajah (mengkolonisasi) masa depan lewat desain hidup yang terkontrol dan terencana guna menghasilkan hidup yang lebih lama dan lebih sehat, strategi pascamodern bergerak dengan cara 'meleburkan' (*dissolve*) masa depan ke dalam masa kini. Finalitas waktu ("akhir dari sejarah") tidak lagi meresahkan mereka yang masih hidup dan berjuang untuk hidup. Strategi pascamodern mencacah-cacah waktu menjadi episode-episode pendek yang 'datang dan pergi silih berganti' (*evanescent*).

Sangat maut dan horor kematian tidak lagi dilihat sebagai makhluk menyeramkan yang menunggu bersembunyi di balik semak-semak ketidaktahuan dan sewaktu-waktu menyergap ketika kita sedang lengah. "Hidup sehari-hari menjadi gladi resik yang terus-menerus berulang dari kematian," demikian keyakinan Bauman

(1992: 187). Yang pertama-tama dirayakan adalah kesesaatan dan kesementaraan pencapaian manusia dan ikatan-ikatan (dalam hidup) yang coba dijalinnya. Secara analog, ide ini mirip dengan organisme yang mengonsumsi racun dalam dosis yang tidak mematikan secara bertahap, sehingga akhirnya tubuh membentuk kekebalan khusus yang dapat melindunginya dari hal yang fatal (mematikan).

Dalam ranah estetika, misalnya, imaji dari produk-produk yang baru (inovasi) menggeser kelanggengan dan ketertarikan imaji produk-produk yang lama dalam benak konsumen dan audiens. *Handphone* baru, kamera baru, lemari es baru, perangkat audio-visual yang baru, semua ini saling berlomba maju menjadi yang terdepan dan terunggul, meskipun hanya sesaat saja sebelum digantikan produk yang lebih baru dan unggul. “Dampak maksimal tapi sekaligus dengan segera mudah dilupakan” (Steiner dalam Bauman, 1992: 83) tampaknya menjadi mantra di balik rentetan episode gebyar produk-produk baru. Hanya dalam hitungan detik, menit atau hari, produk-produk baru menjadi usang, ketinggalan zaman, dan lalu menghilang dari pasaran. Maka, “Inovasi estetika pada dasarnya adalah penuaan estetika” (Haug dalam Bauman, 1992: 186).

Dalam ranah aksiologis, hal yang berkaitan dengan nilai, dorongan mobilitas yang begitu tinggi yang tertanam dalam struktur masyarakat pascamodern juga menciptakan rasa kepemilikan atas tempat yang semakin dangkal. Tempat yang kita huni sekarang tak lain hanyalah perhentian sementara

saja, halte. Rumah dan kantor yang berpindah-pindah, mitra perkawinan yang tidak (lagi) sekali untuk selamanya, adalah ciri-ciri dari manusia yang memeluk prinsip pascamodern, yang tidak lagi memeluk permanensi dan durabilitas sebagai pilar-pilar aksiologis dalam hidup mereka.

Pada ranah ruang publik dan politik, aneka macam berita saling berdesakan untuk ditampilkan dalam *headlines*; peristiwa-peristiwa yang sensasional dan mengumpulkan khalayak mengantri untuk mencuri perhatian pemirsa. Seribu satu artis datang silih berganti naik panggung, *on stage*, disorot media, menjadi tenar, lalu perlahan memudar bintangnya untuk kemudian kembali ke ‘balik layar’ rutinitas dan menjadi ‘orang biasa’ lagi (Bauman, 1992: 172). Jalan menuju ketenaran adalah jalan yang relatif lebih mudah dicapai daripada jalan untuk bisa bertahan di atas panggung dan mendapatkan atensi khalayak untuk waktu yang lama. Dalam situasi semacam ini, nilai permanensi diolok-olok dan nilai durabilitas adalah hal yang menjemukan. Transformasi nilai-nilai yang merupakan turunan dari hasrat menjadi kekal, yaitu durabilitas, permanensi, kontinuitas, adalah harga yang harus dibayar akibat penerapan strategi pascamodern dalam ranah sosial-kultural-politis sekaligus personal dan eksistensial.

Bauman merangkum analisisnya dengan mengatakan hal berikut: “Ketika kesementaraan dan ‘kedapat-menghilangan’ (*ephemerality*) dimasukkan ke dalam praktik sehari-hari, juga dipuja dan dirayakan, maka strategi *survival* akan menjadi semakin lengkap. Pada gilirannya, kekekalanlah yang didekonstruksi, tapi

didekonstruksi sedemikian rupa sehingga tampak bahwa permanensi itu bukanlah apa-apa selain rentetan kedapat-menghilangan; waktu bukanlah apa-apa selain deret episode tanpa adanya gugus konsekuensi, dan kekekalan tak lain daripada serentetan pengada yang dapat mati yang berlangsung terus-menerus. Ketika didekonstruksi, ternyata yang meletak di jantung rahasia kekekalan adalah kematian”(Bauman, 1992: 190-191).

(5) Dekonstruksi Imortalitas: Mereka yang Diuntungkan dan yang Dikorbakan

Bauman menginsyafi bahwa isu kematian dan *survival* tidak dapat dilepaskan dari strategi-strategi modern yang berupa regulasi, stratifikasi dan eksklusi/inklusi. Berkenaan dengan isu kekekalan, strategi pascamodern juga bekerja dengan pola yang kurang lebih sama. Strategi pascamodern yang berikhtiar untuk mendekonstruksi imortalitas menjadi sejumlah isu yang pada prinsipnya bisa diraih, dikejar dan dinikmati selama hidup ini (seperti ketenaran, representasi, identitas yang cair, permainan[xvii]) ternyata menyimpan potensi pengelompokan berdasarkan status sosial yang berbeda (stratifikasi). Artinya, meskipun nampak terbuka bagi semua orang, perlombaan menuju kekekalan bukanlah perlombaan yang bebas nilai dan non-partisan.

Sekelompok individu mempunyai akses yang lebih besar dan lebih leluasa untuk masuk ke gerbang kekekalan dibandingkan

dengan sebagian besar orang. Lewat paparan di atas beserta contoh-contohnya, kita dapat melihat bahwa strategi dekonstruksi yang dilakukan pascamodernitas mencerminkan dan melahirkan sebetulnya ketidaksamaan sosial (*social inequality*):“sebuah ironi sejarah yang kejam ketika jumlah orang yang memperoleh keuntungan dari kemajuan sains menjadi semakin sedikit, tatkala upaya untuk mereduksi kematian dari sebab-sebabnya yang serba mendadak seperti kecelakaan dan infeksi berganti menjadi kematian akibat kanker atau gangguan degeneratif lainnya yang berjangka panjang dan memakan biaya yang teramat besar bagi pasien”(Vaux dalam Bauman, 1992: 191).

Kesempatan untuk memperpanjang hidup dengan menggunakan sarana yang canggih dan perawatan yang intensif dari para dokter dan ahli medis yang handal adalah kesempatan yang *lebih* dimiliki oleh mereka yang sanggup membayarnya, yaitu para pasien dari kelas sosial ekonomi menengah ke atas. Sementara pelayanan kesehatan yang seadanya, dengan tawaran obat generik dan kemungkinan tingkat risiko yang lebih tinggi, menjadi ‘milik’ orang banyak, rakyat jelata, mereka yang lemah dan berkekurangan dari segi sosial-ekonomi dan akses. Menurut Bauman, “kondisi *survival* yang ditawarkan oleh perangkat kesehatan kontemporer adalah penolakan solidaritas secara eksplisit atau implisit; ketika diterjemahkan menjadi kebijakan, kondisi tersebut menjadi dekonstruksi atas sosialitas” (Bauman, 1992: 192).

Hal yang kurang lebih sama berlaku bagi strategi dekonstruksi kekekalan yang dilakukan pascamodernitas. Ketika rongak kognitif tercipta antara ikhtiar untuk menggapai kekekalan di satu sisi dan kesia-siaan dari ikhtiar tersebut karena kesementaraan dan keterbatasan hidup di sisi lain, pascamodernitas lantas menyematkan nilai yang teramat tinggi pada “kualitas hidup” yang ada sekarang dan di sini. Pascamodernitas mengalihkan pokok perhatian akan tujuan-tujuan hidup yang transenden (yang didasarkan pada dorongan akan kekekalan) menjadi perayaan atas kekinian. “Sekarang” (*now, wonderful now*) adalah *locus foci* dari kebahagiaan. Durasi hidup yang ‘pendek’ masih dicacah-cacah lagi menjadi rentetan momen-momen penikmatan dan kenikmatan. Tidak ada satu momen yang lebih signifikan daripada momen lainnya; masing-masing momen mendapatkan curahan intensitas perhatian dan penikmatan yang sama. Momen-momen kehidupan yang meletak pada posisi yang sama satu sama lain (egaliter) adalah salah satu perwujudan dari semangat pascamodernitas yang memang menjunjung tinggi ‘kesamaan’ (*equality*).

Sebuah implikasi dari pandangan di atas adalah dekonstruksi waktu linear yang berorientasi pada proyek, pencapaian dan *telos* tertentu---pandangan dominan modernitas tentang waktu. Dilihat secara aksiologis, pola berpikir semacam ini menegaskan kedaulatan tiap momen tanpa menuntut ‘kesinambungan antara momen yang satu dengan momen yang berikutnya’ (pandangan konsekuensialitas); semacam nomad-nomad momen tak berjendela yang

cukup diri dalam *Monadologie* (Leibniz, 1714)[xviii]. Jika dibaca secara sosiologis, strategi dekonstruksi atas waktu linear mempunyai dampak sosiologis yang besar, khususnya dalam hal penegasan identitas-diri. Hanya ada dua jalan yang mungkin diambil dalam hal identitas.

Yang *pertama*, identitas merupakan pemaksaan dari posisi sosial tertentu terhadap individu---dan ini berarti minimnya ruang kebebasan memilih di antara alternatif-alternatif yang tersedia. Yang *kedua*, identitas menjadi hal yang dicari, dievaluasi, dipilih dengan bebas dan kemudian dijadikan milik sendiri---yang dalam alam berpikir dekonstruksi kekekalan, hal ini berarti identitas konstruksi adalah identitas yang rapuh, yang senantiasa berada dalam status ‘kemenjadian’ (*becoming*). Inilah jantung paradoks yang menghidupi era pascamodernitas, yang berikhtiar untuk mendekonstruksi imortalitas menjadi fragmen-fragmen momen konstruksi diri dan identitas. Menyitir Bauman, “Mengingat bahwa identitas tidak dapat dimapankan sekali dan untuk selamanya, dan karena penegasan diri yang sukses tetap tidak bisa menjadi penjamin dari permanensi identitas --- (maka) kecemasan tentang identitas merebak dan mewarnai setiap momen kehidupan bernuansa ‘kekinian’” (Bauman, 1992: 193).

(6) Dekonstruksi Imortalitas lewat Rekonstruksi Identitas, Otoritas dan Komunitas

Ketika berbicara tentang identitas sebagai konstruksi diri yang mengandaikan adanya kebebasan memilih dari subjek pelaku---sesuatu yang dirayakan dalam era pascamodernitas, ternyata kita dihadapkan pada sebuah paradoks antara heteronomi dan otonomi. Dalam dunia di mana kekekalan didekonstruksi sebagai gugus kenikmatan sekarang dan disini, kebebasan untuk menentukan diri dan memilih (yang dalam bahasa filsafat praktis dikenal sebagai 'otonomi') senantiasa dibayangkan oleh sejenis ketergantungan baru pada arahan para produser gaya-hidup, para pengiklan, dan para ahli di bidang pemasaran (dengan demikian, heteronomi).

Bangunan identitas tradisional (agama, misalnya) serta modern (*life-projects*) yang tidak lagi menjadi gantungan kepercayaan para individu di era pascamodern, menyisakan ruang kosong yang harus diisi. Siapakah agensi yang memainkan peranan signifikan dalam mengisi ruang kosong konstruksi identitas pascamodern ini? Merekalah para pakar penegasan-diri serta kaum profesional yang memperjual-belikan banyak makna (Bauman, 1992: 195; Bauman dalam Drolet, 2004: 244). Kemudian, argumen apa yang bisa mereka ajukan untuk membuat pesan-pesan penegasan mereka meyakinkan untuk diikuti? Mereka menggunakan bujuk rayu untuk mempengaruhi psikologi para konsumen yang mengalami kecemasan setelah sumber-sumber otoritas yang

tadinya mereka percaya kini mulai melemah dan ditinggalkan.

Yang dimaksud Bauman dengan 'bujuk rayu' adalah otoritas yang menuntut ketaatan tapi otoritas tersebut tidak muncul mengemuka dalam namanya sendiri. 'Otoritas bujuk-rayu' hadir dalam ketersembunyian, dalam wajah yang bersahabat dan menolong. 'Mempengaruhi psikologi para konsumen' berarti membuat para konsumen menjadi percaya pada kekuatan dan efektivitas bujuk rayu ini dalam pembentukan identitas diri mereka. Kepercayaan lahir dari kebutuhan untuk penegasan; penegasan ini didamba dan dikejar hanya sejauh mereka membiarkan diri mereka dipengaruhi dan dibujuk-rayu. Dengan demikian, konstruksi otoritas berlangsung seiring sejalan dengan konstruksi kebutuhan akan penegasan sekaligus konstruksi diri para '*reassurance seekers*'---istilah spesifik yang dipakai Bauman untuk melukiskan dinamika konstruksi identitas diri mereka yang hidup di era pascamodern (Bauman, 1992: 195-197).

Bauman merangkum semua gejala dan ketegangan yang mencuat dari praktik dekonstruksi imortalitas dalam terma identitas dan komunitas sebagai berikut: "Hidup yang terwujud setelah kekekalan didekonstruksi ternyata disarati dengan upaya-upaya untuk membentuk kolektivitas sebagai tempat aman yang terakhir untuk penegasan diri. Pascamodernitas adalah era komunitas. Sosialitas yang dijunjung tinggi masyarakat pascamodern tidak secara niscaya mensyaratkan sosiabilitas.

Kesatuannya tidak menuntut adanya integrasi. Hidup dalam komunitas pascamodern berarti gladi-resik kematian setiap hari, atau tidak menggubris relevansi kekekalan untuk menjalani kehidupan...kekekalan yang didekonstruksi cenderung menjungkir-balikkan makna serta menyangkal adanya kebutuhan (manusia) akan adanya pola” (Bauman, 1992: 197-199).

Tanggapan Kritis dan Simpulan

Dalam makalah ini, penulis sudah menjelaskan bagaimana Bauman menangkap dan memahami isu imortalitas dalam keterkaitannya dengan kritiknya terhadap modernitas dan pascamodernitas. Yang menjadi argumen inti dalam makalah ini adalah bahwa isu imortalitas merupakan sesuatu yang sentral sebagai asumsi dalam pengaturan/tatanan sosial sekaligus sebagai strategi stratifikasi sosial dan kultural, baik dalam bingkai pemahaman dan kritik atas konsep modernitas maupun pascamodernitas. Penulis sudah menyajikan secara sistematis bagaimana Zygmunt Bauman dalam *MIOLS* dan karya-karya lainnya memahami dan menafsirkan isu, asumsi sekaligus strategi imortalitas ini secara dekonstruktif-hermeneutik, lintas-disiplin dan multiperspektif.

Sebagaimana modernitas mendekonstruksi isu besar mortalitas menjadi sejumlah problem yang bisa ditangani, demikian juga pascamodernitas mendekonstruksi isu imortalitas menjadi enam model berbasis problem, seperti problem identitas yang cair sebagai proyek konstitusi-diri (identitas pengembara), ketenaran dalam fesyen dan selebriti, ide repetisi dan

representasi, permainan dan tontonan, rantai kenikmatan sesaat yang ultim, sebagai strategi stratifikasi sosial, dan sebagai penegasan identitas sekaligus otoritas dalam komunitas. Strategi dekonstruksi kekekalan mengemansipasi subjek pelaku, baik dalam dimensi individualitas maupun kolektivitasnya, dari keterbelengguan terhadap ruang-waktu (sejarah, wacana, ideologi, dan lain-lain), memampukan orang untuk meraih sesuatu yang pada prinsipnya mustahil untuk dijangkau di sini dan sekarang, tapi sekaligus menyimpan potensi ketidakadilan (misalnya lewat strategi stratifikasi dan eksklusivitas, juga privilese akses elit terhadap kekekalan), menonjolkan primasi entitas yang ontis di atas yang etis, serta melahirkan gugus korban baru.

Dengan menggunakan pendekatan hermeneutika ilmu sosial (Bauman, [1978] 2010) untuk membaca, menafsirkan, dan memahami hidup sosial yang bertautan dengan dan menyoal imortalitas, Bauman membuka ruang-ruang pertanyaan baru menyangkut ketegangan antara yang individu dengan yang kolektif, yang privat dan yang publik, yang etis dan yang non-etis, para pakar penegasan-diri dan tenaga profesional penjual makna (kaum elit pascamodern) dengan kaum awam dan konsumen pencari makna, dalam memaknai kehidupan.

“Memaknai kehidupan” merupakan gema dari pertanyaan besar yang dicari-jawabannya oleh Bauman dalam keseluruhan jelajah intelektualnya yaitu “*What shall we do and how shall we live?*”

(Tester & Jacobsen, 2005: 7). Memproblematisasi kekuasaan merupakan turunan sentral dari *insight* pertanyaan ini karena cara kekuasaan itu dilakukan—oleh individu dalam interaksi keseharian mereka satu sama lain maupun pada level yang lebih luas yaitu sosial dan global—meletak di jantung kondisi manusia. Bagi Bauman, imajinasi sosiologis haruslah berjerih-payah menyibak cara-cara kekuasaan digunakan (dan juga disalahgunakan) dan dampak-dampaknya bagi perluasan (dan juga penyempitan) kebebasan serta tanggung jawab moral (Campain, 2008: 193). Dalam arti yang cukup signifikan, penulis menyetujui observasi dan analisis Campain bahwa sosiologi yang diusung Bauman, sebagai disiplin keilmuan dan kapasitas berimajinasi, kental bercirikan hermeneutika lebih daripada deskripsi naratif, eksplanasi skolastik, narasi pedantik, maupun rangkaian premis deduktif-argumentatif. Pendekatan hermeneutika Bauman lebih dekat dengan seni penafsiran yang plural yang mengundang pembaca untuk menjadi seorang penafsir (*hermeneut*) di antara sekian corong gugus narasi sekaligus mendorong *agentic* individu untuk berani terlibat dalam sosialitas yang dinamis, pertukaran gagasan, dan percakapan antar ide.

Dalam wawancara dengan Zygmunt Bauman di rumahnya (di Leeds, Inggris) pada 10 Mei 2015 dan 10 Desember 2015 (Bauman & Tabet, 2017), Simon Tabet—dosen dalam kajian peradaban Amerika di *the University Paris Nanterre*—berhasil mengungkapkan motivasi terdalam Bauman ketika melancarkan kritik tajam

atas obsesi dan patologi Modernitas[xix] yang sedemikian tampak sebagai *leitmotif* dari tulisan-tulisan yang dihasilkannya *circa* 1980 akhir dan 1990-an awal, termasuk di dalam periode ini buku *MIOLS* (1992).

Alih-alih mengikuti jalur kritik Adorno dan Horkheimer terhadap modernitas lewat estetika, seni dan budaya, Bauman merasa lebih berhutang budi pada pemikiran Hannah Arendt yang secara mendalam berhasil menganalisis kondisi manusia modern ("*The Human Condition*"), asal-usul totalitarisme, dan asal-usul dorongan untuk melakukan pembunuhan massal, sampai pada level hidup sehari-hari, sampai pada kulit-kulitnya. Meskipun tidak sependapat dengan Arendt ketika "merangkum" seluruh kekejian Holocaust dengan istilah "banalitas kejahatan," Bauman tetap mengapresiasi sumbangan pemikiran Arendt untuk "memahami kejahatan katastrofik" yang mengguncang sejarah manusia pada Abad XX.

Daripada "banalitas kejahatan," Bauman lebih condong menyebutnya sebagai "rasionalitas kejahatan," karena kejahatan dibuat selalu bertujuan (*in order to*). Bahkan, tidak jarang kejahatan dilakukan di bawah panji-panji slogan yang *ndakik-ndakik* seperti emansipasi, kebebasan, penentuan diri. Namun, bukan rasionalitas kejahatan itu sendiri yang menjadi pusat dari refleksi sosio-filosofis Bauman, tapi kepongahan dan kekebalan modern untuk menjadi rasional dengan menghalalkan segala cara, termasuk meninggalkan kerangka nilai,

pertimbangan moral, dan tujuan yang etis. Yang tersisa dari "kebebalan untuk menjadi rasional dengan segala cara" ini adalah godaan konstan untuk mengambil cara-cara yang paling ekonomis dan efektif untuk mencapai tujuan-tujuan berkedok luhur tadi. Dalam terang pengertian ini, Adolf Eichmann adalah seorang pribadi yang rasional: dia memiliki tujuan, yaitu menghancurkan orang Yahudi, dan dia memiliki kemampuan manajerial yang hebat, dia berhasil merancang secara saksama jalur kereta, kamp-kamp konsentrasi dan tungku pembakaran manusia. Semua hal yang rasional ini membantunya mencapai tujuan jahatnya.

Kedua, Bauman merasa berhutang budi pada pemikiran etika dari Emmanuel Levinas ketika menelusuri asal-usul dorongan membunuh yang melekat dalam cara hidup modern, sampai ke level pengalaman individual. Bagi Bauman, Levinas berhasil menyoroiti sentralitas "orang asing" pada jantung pemikirannya. "Orang asing" adalah ambivalensi yang menubuh; "orang asing" merupakan representasi yang kelihatan, terdengar, dan dapat disentuh dari ambivalensi pengada. Karena modernitas melancarkan perang terhadap ambivalensi, sudah jelas dorongan membunuh secara otomatis mengikuti. Jika ditarik refleksinya lebih dekat ke masa sekarang, pemikiran Etika dari Levinas tetap relevan untuk diperhatikan. Filsafat modern kontemporer yang dominan diadopsi orang kebanyakan adalah soal bagaimana membuat hidup jadi lebih nyaman dan asyik serta bagaimana mengurangi bahkan menghilangkan hal-hal yang tidak sedap dipandang dan tidak nyaman dirasakan (*unpleasant, discomforting, inconvenient*).

Ketika kecenderungan ini diterapkan pada level masyarakat, ia menjadi dorongan untuk menghilangkan tipe orang tertentu yang dianggap "berbeda" atau cara hidup yang "lain," yang tidak "lazim." Kita menyadari bahwa sekarang kita hidup dalam masyarakat hiburan, tontonan, suatu masyarakat yang "makmur-sejahtera" (*wellness society*). Ada obsesi yang meruap akan hidup yang bugar dan sejahtera, bahkan, menggapai hidup kekal (*being immortal*), yang justru berlawanan dengan apa yang pernah dipesankan Levinas pada kita: kita memiliki kewajiban moral untuk memelihara dan menjaga diri kita baik-baik, dan terkadang upaya ini berimplikasi pada keharusan melakukan hal-hal tertentu yang tidak nyaman (*repellent things*) yang tidak secara langsung berkontribusi pada kesejahteraan kita. Obsesi kita untuk "nyemplung" mengalami hal-hal yang menyenangkan dan penuh kesan positif dengan demikian amatlah problematis.

Secara etika, juga pantas dipertanyakan apakah elaborasi konseptual imajinatif yang dilakukan Bauman terkait konsep imortalitas sungguh sudah membumikan corak tanggung jawab pribadi maupun kolektif. Preston dan Dixon (2007), misalnya, menyoroiti soal etika ini dalam kerangka neo-Epicurean. Bagi mereka, persiapan menjelang waktu kematian merupakan "langkah-langkah yang bertanggung jawab untuk menjadi tergantikan." Kematian merupakan hal yang buruk karena menghambat gugus rencana dan pencapaian yang membentuk identitas diri kita dan menjadikan hidup bermakna. Hasrat menjadi kekal juga dapat menghasilkan hidup yang berulang dan

sama begitu saja (repetisi) tanpa adanya perbaikan kualitas, bahkan bisa jadi hidup akan tersengat kebosanan yang sangat. Maka, berikut saran Preston dan Dixon, entah menjadi makhluk mortal ataupun imortal, nilai dari hidup yang dijalani sekarang tergantung pada kualitas yang ditentukan secara subjektif, orang perorangan, bukan pada kuantitasnya (panjangnya usia maupun konformitas pada banyaknya opini publik tentangnya) Jadi, hal imperatif yang harus dilakukan adalah hidup kekal di saat ini, dengan senantiasa menyadari soal tumbuh-kembang (*flourishing*).

Lantas, bagaimana untuk mencapai “hidup kekal di saat ini?” Rothblatt (2015) mendaku tesis bahwa “kloning pikiran/kesadaran adalah kunci untuk menggapai kekekalan-teknologi. *Mindclones are the key to technoimmortality.*” Minerva (2018) menyebutnya sebagai *virtual immortality*, yakni perpanjangan hidup yang ada sekarang secara tidak terbatas berkat kemajuan dalam dunia medis sehingga semakin banyak kondisi yang tadinya kita anggap mematikan (fatal) dapat dengan mudah disembuhkan di masa depan. Sementara, Sisto (2020) cenderung memahami konsep imortalitas digital sebagai “ketenaran yang terus bertahan dengan cara merekam dan mendigitisasi rekaman tersebut dengan menggunakan piranti teknologi yang tersedia sekarang sambil menunggu *a perfect digital copy of yourself to be created*, yang lewatnya kita dapat menggapai imortalitas.”

Untuk menanggapi pandangan dan penilaian atas bentuk dan penamaan atas imortalitas kekinian seperti *technoimmortality* (Rothblatt, 2015), *virtual immortality* (Minerva, 2018) ataupun *digital immortality* (Sisto, 2020) di atas, penting kiranya menggarisbawahi *insight* yang dipetik dari wawancara Jacobsen & Kears dengan Bauman (2014: 307-308), yang kembali membahas secara *updated* topik soal dekonstruksi imortalitas ini dalam lanskap “modernitas cair.” Bauman mengatakan bahwa “Cara-cara baru untuk mendekonstruksi imortalitas telah mengalami pergeseran dari dunia hiburan ke ranah teknologi, tapi ide imortalitas tetap *dipreteli* aura kesuciannya dan secara terus-menerus dibuat menjadi profan dan dikomodifikasi. Imortalitas dijadikan satu dari sejumlah objek hasrat yang tersedia di pasar dan dapat dibeli dengan uang (meskipun jumlahnya besar).”

Pada tataran yang lebih empiris, dengan memerhatikan perkembangan baik teknologi media maupun pola interaksi manusia di media sosial dan jejaring aplikasi virtual percakapan lainnya pada masa sekarang (30 tahun setelah terbitnya MIOLS), kita juga perlu menyimak bentuk-bentuk respon pengguna/netizen terhadap isu mortalitas dan imortalitas. Berhadapan dengan isu sebesar kekekalan, enam model dekonstruksi imortalitas yang ditawarkan Bauman mungkin dapat bekerja pada beberapa tataran (sosiologis, misalnya, atau pada ranah hiburan). Namun, ada kalanya cara-cara lawas gagal menangkap luapan emosi dan bahasa konvensional serba terbatas untuk mengungkapkan baik rasa takut akan kematian maupun rasa frustrasi

menggapai damba kekekalan. Gamang, galau, tidak pasti, terombang-ambing: gugus rasa ini terluput dari cakupan bahasa standar dan formal dalam dunia pengalaman yang semakin termediatisasi. Studi tentang fenomena yang ada di pinggiran (periferi) linguistik, seperti *interjections*, *emojis*, jejer titik cuat keraguan (...), penggunaan huruf kapital, dan tanda berlebih (*sign redundancy*) yang dirintis oleh Stage & Hougaard (2018) dapat menjadi ranah baru untuk mengekspresikan ketidakpastian, “when words fail to capture what the body knows” (Cottingham, 2020), atau curhatan berisikan kegalauan bagaimana harus memproses kedukaan ditinggal mati oleh orang yang dicintai, di grup *Facebook* (Stage & Hougaard, 2018: 7).

Setelah semua kata, gagasan, penafsiran, dan argumentasi ditumpahkan untuk membahas isu imortalitas, dulu dan sekarang, apa yang harus kita lakukan? Mengutip pandangan filsuf informasi, Luciano Floridi dalam buku terbarunya *Etika Kecerdasan Buatan* (2022), “Pada dasarnya, re-ontologisasi tindakan politis tidak selalu ditemani re-epistemologisasi penafsiran yang memadai. Atau, dengan kata lain, revolusi digital telah mengubah kodrat kita bertindak, tapi kita masih terus menafsirkan perubahan-perubahan ini dan dampak-dampaknya dengan menggunakan lensa dan mentalitas modern, yang tidak

jarang menghasilkan sejumlah rongak keliru-paham yang sulit dijembatani.” Betapapun hasrat menjadi kekal terus didamba dan diupayakan untuk terwujud di sini dan sekarang, *hic et nunc*, entah dengan bantuan serum *anti-aging*, dengan mengunggah jejak-jejak identitas dan kesadaran dalam mesin pintar yang digerakkan kecerdasan buatan terpersonalisasi, *record and digitize*, ataupun dengan teknologi *cryonics*, dan sebagainya, tantangan dan tentangan terus datang silih berganti.

Bauman hidup, berpikir, menulis dan mempublikasikan tulisannya dalam konteks negara (Barat) yang sekuler, sementara saya dan mungkin sebagian dari Anda yang membaca tulisan ini, hidup dalam konteks negara Indonesia yang masih kental dengan budaya dan tradisi religius yang beragam, yang tidak dengan serta-merta menerima begitu saja pelbagai strategi dekonstruksi mortalitas maupun imortalitas yang ditawarkan dalam secarik tulisan artikel ini. Diperlukan keterbukaan pikiran dan kesediaan berdialog yang memerhatikan sensitivitas antar budaya yang berbeda-beda agar dapat menerjemahkan ide-ide segar (dan dalam arti tertentu, kontroversial!) di atas dalam sejumlah konteks lokal dan nasional sehingga hasilnya dapat berterima dan bukan kontra-produktif, apalagi destruktif. Pada simpul ini, saya mencukupkan dulu udar gagasan dalam tulisan ini. Semoga bermanfaat! ■

Catatan Akhir

[i] Dosen tetap pada Jurusan Ilmu Komunikasi, Universitas Multimedia Nusantara; Kandidat Doktor dalam bidang Ilmu Komunikasi, Universitas Indonesia; Alumnus Program Sarjana (2004) dan Program Magister (2008) Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara. Makalah ini merupakan pengembangan dari bab IV tesis Magister Filsafat yang sudah dipertahankan penulis di hadapan dewan penguji pada akhir Juni 2008.

[ii] Lihat juga pembahasan Putranto, H. (2020, 2 November). Filsafat Kematian: Belajar dari Jacques Choron, Zygmunt Bauman, dan Steven Luper. *Kolokium Masyarakat Filsafat Indonesia*. Rekaman video dapat disaksikan di <https://www.youtube.com/watch?v=uXhODRRvWfI>

[iii] Peter Kivisto---Profesor bidang Pemikiran Sosial sekaligus Kepala Departemen Sosiologi, Antropologi dan Kesejahteraan Sosial di *Augustana College* yang terletak di Rock Island, Illinois (Amerika Serikat), juga Profesor kehormatan di Universitas Turku, Finlandia---memasukkan nama Zygmunt Bauman dalam bukunya *Social Theory: Roots & Branches, Sixth Edition* (Oxford University Press, 2021) sebagai salah seorang representasi cendekia sosiologi yang mendalami topik kajian "Modernitas" bersama Norbert Elias, Anthony Giddens, Guy Debord, Bruno Latour, Jean-François Lyotard, Shmuel Noah Eisenstadt, dan Peter Wagner. Tulisan Bauman yang dimuat dalam buku Pengantar Sosiologi ini berjudul "On Living in a Liquid Modern World" (h. 437-444). Dalam arena diskursus pemikiran ilmu-ilmu sosial di Indonesia, Robertus Robet---seorang sosiolog kontemporer Indonesia, alumnus pertama Program Doktor Filsafat Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara dan dosen sosiologi di Universitas Negeri Jakarta---pernah mengatakan bahwa "Zygmunt Bauman mungkin tidaklah semashyur pemikir-pemikir kontemporer dalam sosiologi seperti Derrida, Foucault, dan Giddens. Karya-karya sosiologinya dan posisi intelektualnya seringkali disebut dalam berbagai posisi oleh para penafsirnya hingga seringkali mengaburkan peran berartinya sebagai sosiolog" (Robet, 2016: 140).

[iv] Dalam makalah ini, penulis menggunakan kata 'imortalitas' secara bergantian dengan kata 'kekekalan', tanpa adanya perbedaan makna dan signifikansi. Adapun istilah lain yang mirip dengan 'kekekalan', yaitu 'keabadian,' adalah terjemahan dari kata '*eternity*,' yang juga dipakai oleh Bauman tanpa ditunjukkan adanya distingsi dengan '*immortality*'. Menurut penilaian penulis, Bauman menggunakan istilah *mortality* dan *immortality* karena kedua istilah ini lebih dekat secara semantik dan gramatika, daripada penggunaan istilah '*death*' dan '*eternity*'.

[v] Memori kolektif adalah istilah yang pertama kali dicetuskan filsuf-sosiolog Perancis, Maurice Halbwachs (1877-1945), dalam bukunya *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925). Dalam buku ini, Halbwachs menarik distingsi antara memori kolektif dengan memori individual. Argumen utamanya mengatakan bahwa semua memori itu distrukturkan oleh identitas kelompok. Seseorang mengingat masa kanak-kanaknya sebagai bagian dari sebuah keluarga, hidup bertetangganya sebagai bagian dari komunitas lokal, hidup kerjanya sebagai bagian dari pabrik, komunitas kerja, partai politik, atau serikat kerja tertentu. Gugus memori ini pada hakikatnya memori kelompok. Halbwachs mendaku bahwa memori individu itu eksis hanya sejauh ia menjadi produk unik dari gugus persinggungan dan perpotongan pengaruh-pengaruh kolektif (Halbwachs, 1980: 44-49, khususnya pada bab 1, *Individual Memory and Collective Memory*, dengan terma kunci *interférences collectives*. Halbwachs seorang murid setia dari Emile Durkheim, bapak Sosiologi modern, sehingga tidak heran ia menggarisbawahi 'kodrat kolektif dari kesadaran sosial.' Karenanya, ia cenderung mengabaikan proses pembentukan kesadaran individu yang pada gilirannya akan ikut membentuk kesadaran kolektif itu.

Sebuah model lain untuk membaca dan menafsirkan memori kolektif diajukan Fentress dan Wickham (1992, h. 1-86). James Fentress adalah seorang antropolog sementara Chris Wickham seorang sejarawan. Mereka menggunakan istilah 'sosial' alih-alih 'kolektif' sebab mereka tidak hanya memberi perhatian pada proses pembentukan memori secara individual tapi juga bagaimana 'yang individual' itu bertransformasi menjadi 'yang sosial' atau, paralel dengan itu, bagaimana isi dari yang sosial mempengaruhi proses pembentukan memori pada individu.

[vi] Menurut Bauman, jembatan pertama ini disebutnya sebagai "jalan privat menuju kekekalan." Mengutip pandangan etnografi filosofis dari Elias Canetti tentang penyintas, kekekalan termasuk jalan privat. Artinya, seorang pribadi masuk ke dalam permainan *survival* yang individual. Bagi Canetti, pembelaan diri (*Selbsterhaltung*) digerakkan dorongan untuk menjadi penyintas, baik secara aktif (dengan membunuh orang lain) maupun pasif (dengan bertahan hidup sedemikian rupa sehingga orang lain tidak melampaui hidupnya). Kalimat kuncinya berbunyi sebagai berikut, "*Der Mensch will töten, um andere zu überleben. Er will nicht sterben, um*

von anderen nicht überlebt zu werden” (Canetti, [1960] 2007, h. 418). “*um andere zu überleben*” di sini berarti “sementara saya masih (bertahan) hidup, ‘yang lain’ sudah mati.”

Janji kekekalan yang bersifat privat berarti kesempatan untuk membuat sejarah dan dikenang secara individual. Hal itu berarti bahwa baik perdana menteri, atau komandan perang, atau pemain tenis, pesepakbola handal, penyanyi pop, pembunuh berantai, sutradara film, ilmuwan jenius mempunyai kesempatan yang sama: “*um andere zu überleben*.” “*Yang lain*” di sini dimaknai sebagai orang yang sezaman dengan mereka yang tidak berhasil mencetak prestasi apa-apa, atau yang menghasilkan dan mencapai sesuatu, tapi sesuatu yang biasa-biasa saja, bukan sebuah terobosan, sehingga (hasil pencapaian tersebut dan orang yang mencapainya) tidak direkam, tidak dicatat secara resmi dan tidak menjadi legenda.

[vii] Menurut mereka, nasionalisme adalah gejala kolektif yang dibagikan dalam hal identifikasi (antar anggotanya) maupun orientasinya (yang mengarah pada tindakan kolektif). Roh dari nasionalisme adalah identitas kolektif yang dijaga dan dilestarikan lewat budaya dan strategi diferensiasi sebagai bagian dari tren rasionalisasi yang menjadi obsesi modernitas. Roh nasionalisme merupakan roh kekekalan yang mencari wadahnya. Wadah dari roh nasionalisme itu bisa saja berupa negara, tapi bisa juga *tribe* atau kelompok suku.

[viii] Lih. Plato, *Republic, Buku VI, Kodrat Filsuf yang Sejati* (1942, h. 368 dst.)

[ix] Pembedaan *postmodern nomads* dengan *modern pilgrim* yang diajukan Bauman di sini menarik untuk dibaca ulang dalam lanskap dunia digitalkontemporer. Menurut Hannonen (2020), *digital nomads* adalah subjek yang selalu mengembara tanpa pernah cukup diam, merenung, dan beristirahat, yang terus bekerja sambil berkelana (*traveling*) dan berkelana sambil bekerja. Nomadisme digital didorong sejumlah perubahan sosial yang penting, seperti “*the ubiquity of mobility and technology in everyday lives and increasingly flexible and precarious employment*.” Artinya, nomadisme kontemporer tidak melulu dilekatkan dengan persoalan identitas (dalam arti sosiologis dan filosofis) melainkan lebih pragmatis, terkait status pekerjaan yang semakin prekariat: luwes sekaligus rentan. Bdk. Polimpung, H. S. (2018, 8 Januari). *Ngomong-ngomong, apa itu pekerja ‘prekariat’?* Diakses dari "<https://theconversation.com/ngomong-ngomong-apa-itu-pekerja-prekariat-83048>" pada 19 Mei 2022.

[x] Dalam model pendidikan (*formatio*) Yesuit di Novisiat Stanislaus, Girisonta, Ungaran (Jawa Tengah) yang pernah ditempuh penulis selama dua tahun (Juli 1998 - Juni 2000), salah satu bentuk ujian ketangguhan mental, ketahanan fisik dan kegigihan spiritual yang menjadi syarat “kelulusan” tahap formasi adalah melakukan *peregrinatio* (*pilgrimage*, peziarahan), melewati rute perjalanan yang sudah ditentukan oleh tim formatus (*Magister* dan *Socius Magister*). Secara berpasangan (“diutus berdua-dua”), penulis menempuh rute Temanggung--Kulonprogo--Wonosobo--Ambarawa dan kembali ke Girisonta (Ungaran). *Peregrinatio* ditempuh selama 7 hari perjalanan dengan jarak total sekitar 350 km. Rata-rata jarak yang ditempuh sekitar 50 km per hari, dengan batasan waktu pada sore hari sudah harus mendapatkan tempat bermalam/menginap, entah di rumah warga biasa, atau di sejumlah tempat suci bagi peziarah, seperti di Sendangsono, Gua Maria Kerep (Ambarawa), dll.

[xi] Dick Pels mengkritik wacana seputar *nomadisme* ini sebagai ‘main-main kognitif’ saja dari para elit terpelajar; semacam kegenitan akademis yang cenderung mengarah pada *self-stylization* dan *self-celebration*. Metafor yang sering digunakan untuk menggambarkan subjek pascamodern, seperti *the traveller*, *the migrant*, *the exile*, *the stranger* atau *the nomad* tidak jarang digunakan sebagai model panutan dan tolok ukur identitas pascamodern, meskipun tentu saja ada bahaya dan risiko penyesatan sendiri dengan menggunakan metafor-metafor tadi. Dalam wacana kritisisme budaya, kosa kata yang terkait erat dengan perjalanan sekaligus petualangan (*travel*), migrasi dan gerakan pun berlimpah ruah, seperti ditunjukkan studi dari beberapa ahli. Secara tipikal, kaum intelektual pascamodern pun tidak sungkan-sungkan mengasosiasikan diri mereka sebagai intelektual yang terus bergerak (*‘on the move’*) ‘dalam transit’, ‘bergerak melintasi batas-batas’ ‘dalam keadaan diaspora’ atau ‘hidup dan tinggal di antara dua dunia.’ Ada kecenderungan untuk mensakralkan konsep-konsep seperti *‘ambivalence’*, *‘contingency’*, *‘diffraction’*, *‘hybridity’* atau bahkan *‘monstrosity’* sebagaimana ditunjukkan Donna Haraway (1991, 1992) dan John Law (1991, h. 1-23).

[xii] Sedemikian besar jasa dan pengaruh Yves Saint-Laurent bagi perkembangan dan pencitraan dunia fesyen dalam skala global sampai-sampai Presiden Perancis, Nicolas Sarkozy, menghormati dan mengakui jasa-jasanya dengan mengatakan bahwa Yves Saint-Laurent adalah “*the first to elevate haute couture to the rank of art and that gave him global influence*.” Untuk berita tentang kematiannya dan kutipan pernyataan yang memuji dari Presiden Sarkozy di atas dapat dilihat di “<https://www.dailymail.co.uk/femail/article-1023485/Designer-creative->

[pioneer-Yves-Saint-Laurent-dies-aged-71.html](#)” dan “<https://www.nytimes.com/2008/06/02/style/02iht-menkes.1.13385897.html>.” Untuk biografi hidupnya, dapat dibaca Benaïm, L. (2010). *Requiem pour Yves Saint Laurent*. Paris: Bernard Grasset; Cassati, S. (2014). *Yves Saint Laurent: l'enfant terrible*. City Edition; Benaïm, L. (2019). *Yves Saint Laurent: A Biography*. Rizzoli Ex Libris.

[xiii] Hantang Culture. (2020). “Yves Saint Laurent: Style is Eternal. Full Documentary.” Video dapat diakses di <https://www.youtube.com/watch?v=LEeDg92vBqk>

[xiv] Bdk. Giles (2000: 33-53), tentang “The Quest for Fame.” Menurut Giles, jika diletakkan dalam sejarah pemikiran dan peradaban Barat, akan ditemukan banyak sekali contoh yang mengaitkan konsep ketenaran dengan kekekalan, mulai dari para pujangga besar Romawi seperti Virgil, Horatius, dan Ovid, hingga pujangga besar era Renaissance seperti Dante. Giles sendiri berpendapat bahwa seiring dengan semakin merosotnya iman keyakinan religius di dunia Barat, dan mudarnya pengaruh gereja dalam kehidupan sehari-hari, kultur selebritis semakin meroket. Giles percaya bahwa semakin meroketnya kultur selebritis disebabkan oleh perkembangan teknologi yang telah menyediakan kepada kita semakin banyak jalan untuk mendapatkan imortalitas: lewat kata, gambar, rekaman dan video. Lebih dalam daripada itu, Giles mengadopsi posisi *social constructionist* untuk menjelaskan mengapa ketenaran begitu mempesona dan menggoda kita untuk mendapatkannya, meskipun pendekatan ini sendiri diakuinya masih belum cukup memadai untuk menjelaskan tema besar ‘hasrat untuk menjadi tenar’.

[xv] Bauman memahami *cryonics* sebagai berikut, “*As the decay of the physical body of the dead were too evident and unexceptional to be refuted, the preservation of the body could not be entertained in any but a miraculous form (the idea is entertained again in our time, in the form of miraculously potent science and technology—as ‘cryonics’—the artificially induced hibernation ‘until such time when the medicine for the now terminal disease will have been found’)*”

[xvi] Lengkapnya tertulis demikian, “The manufacture of a present where fashion itself, from clothes to music, has come to a halt, which wants to forget the past and no longer seems to believe in a future, is achieved by the ceaseless circularity of information, always returning to the same short list of trivialities, passionately proclaimed as major discoveries” (cetak miring ditambahkan penulis). Guy Debord lahir pada 28 Desember 1931 di Paris dan meninggal karena bunuh diri pada 30 November 1994 di Champot. Debord adalah seorang penulis, sutradara film, dan pendiri kelompok *Lettrist International* dan *Situationist International* (SI), kelompok pemikir berhaluan Marxis. Dua karyanya yang paling dikenal publik dan dunia akademis internasional adalah *Society of the Spectacle* (1967) dan *Comments on the Society of the Spectacle* (edisi terjemahan Inggris terbit pada 1990). Dalam kedua karyanya ini, ia mempertahankan tesis bahwa modernisasi yang terjadi di Eropa pasca Perang Dunia II, khususnya lewat kemajuan ekonomi yang dicapai oleh sistem kapitalisme, membawa efek yang melemahkan secara spiritual, baik di ranah privat maupun publik, kehidupan sehari-hari. Salah satu efek besar pelemahan tersebut adalah alienasi, yang bisa dicari penjelasannya pada sifat invasif dari kekuatan ‘tontonan’ (*spectacle*)---yang oleh Debord dituduh sebagai kodrat seduktif dari kapitalisme. Alienasi bukan hanya deskripsi emotif atau aspek psikologis dari individu melainkan konsekuensi dari bentuk organisasi sosial merkantilis (pedagang) yang mencapai klimaksnya dalam kapitalisme.

[xvii] Perbedaan antara *games* dan *play*, sebagai sebuah ciri pascamodernitas, sudah dielaborasi Bauman dan dituliskan Putranto (2010: 53-54). Bagian terpenting dari distingsi *games* dengan *play* ini adalah bahwa “Aturan diciptakan untuk membuat sebuah permainan (*games*) menjadi lancar dan menarik. Mengingat sifat permainan yang siklis dan berulang, maka yang ada hanyalah atau ‘berada dalam permainan’ (*being in the game*) atau ‘meninggalkan gelanggang permainan’”.

[xviii] Menurut Leibniz, Monad bagi metafisika adalah seperti atom bagi dunia fisik atau fenomena. Monad merupakan unsur yang paling mendasar dari alam semesta. Monad adalah "*substantial forms of being*" dengan properti sebagai berikut: sifatnya abadi, tidak bisa hancur atau dihancurkan, individual, hanya mengikuti hukum-hukumnya sendiri, tidak saling berinteraksi, dan setiap dari monad mencerminkan keseluruhan alam semesta dalam sebuah keadaan harmoni yang pra-ditentukan (*pre-established harmony*). Berikut kutipan tentang Monad dari *Monadologie*, section 7, "There is also no way of explaining how a monad could be internally altered or changed by any other created thing, since it is not possible to rearrange anything in it or to conceive in it any internal motion that could be started, directed, increased, or diminished within it, as can occur in compounds, where there is change among the parts. Monads have no windows through which anything could enter them or depart from them. Accidents cannot become detached, or wander about outside of substances, as the sensible

species of the Scholastics once did. Thus neither substance nor accident can enter a monad from outside" (terjemahan Strickland, 2014: 15).

[xix]Istilah yang digunakan Bauman persisnya berbunyi sebagai berikut: "my critical inspiration about modernity, as seen through the prism of the Holocaust."

Daftar Pustaka

- Adorno, T. ([1951] 1978). *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Penerjemah, E. F. N. Jephcott. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Andrade, G. (n.d.). Immortality. Dalam *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Diakses dari <https://iep.utm.edu/immortal/> pada Sabtu, 14 Mei 2022.
- Attali, J. (1985). *Noise: The Political Economy of Music*. Penerjemah, Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press.
- Baudrillard, J. (1990). *Cool Memories*. Penerjemah, Chris Turner. London: Verso.
- Bauman, Z. ([1973] 1999). *Culture as Praxis. New Edition*. London, Thousand Oaks & New Delhi: SAGE Publications.
- Bauman, Z. (1987). *Legislators and Interpreters: On Modernity, PostModernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (1991a). A Sociological Theory of Postmodernity. *Thesis Eleven*, 29(1): 33-46. <https://doi.org/10.1177/072551369102900104>
- Bauman, Z. (1991b). *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (1992). *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2001). *The Individualized Society*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2004). A Sociological Theory of Postmodernity in *Intimations of Postmodernity*. Dalam Michael Drolet. Penyunting. *The Postmodernism Reader: Foundational Texts* (h. 238 – 249). London dan New York: Routledge.
- Bauman, Z. ([1978] 2010). *Hermeneutics and Social Science (Routledge Revivals): Approaches to Understanding*. London dan New York: Routledge.
- Bauman, Z. & Tabet, S. (2017). Interview with Zygmunt Bauman: From the Modern Project to the Liquid World. *Theory, Culture and Society*, 34(7-8), 131-146. DOI:10.1177/0263276417734902
- Beilharz, P. Penyunting. (1991). *Social Theory: A Guide to Central Thinkers*. NSW, Australia: Allen & Unwin.
- Beilharz, P. (2000a). *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*. London: SAGE Publications Ltd.
- Beilharz, P. Penyunting. (2000b). *The Bauman Reader*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Bendann, E. (1930). *Death Customs: An Analytical Study of Burial Rites*. New York: A.Knopf.
- Bradley, B., Feldman, F., dan Johansson, J. Tim Penyunting. (2012). *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Buben, A. (2022). *Existentialism and the Desirability of Immortality (Routledge Studies in Contemporary Philosophy)*. London dan New York: Routledge.
- Campaign, R. (2008). Bauman on Power: From 'Solid' to 'Light'? Dalam M. H. Jacobsen & P.

- Poder. Tim Penyunting. (2008). *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique* (h. 193-208). Hampshire, UK & Burlington, VT: Ashgate.
- Canetti, E. ([1960] 2007). *Masse und Macht*. Hamburg: Claassen Verlag.
- Cholbi, M. Penyunting. (2016). *Immortality and the Philosophy of Death*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Cottingham, M. (2020). Book Review of “The Language of Illness and Death on Social Media: An Affective Approach” (Emerald Publishing Limited, 2018). *Sociology of Health & Illness*, 42(1), 207–213. doi: 10.1111/1467-9566.12981
- Debord, G. (1990). *Comments on the Society of the Spectacle*. Penerjemah, Malcolm Imrie. London: Verso.
- Delanty, G. & O’Mahony, P. (2002). *Nationalism and Social Theory: Modernity and The Recalcitrance of the Nation*. London: SAGE Publications.
- Ettinger, R. C. W. (1964). *The Prospect of Immortality*. New York: Doubleday.
- Farman, A. (2018). Cryonic Suspension as Eschatological Technology in the Secular Age. Dalam Antonius C. G. M. Robben. Penyunting. *A Companion to the Anthropology of Death, First Edition* (h. 307-320). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Fentress, J. & Wickham, C. (1992). *Social Memory*. Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell Publishers.
- Floridi, L. (2022). *Etica dell’intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*. Milano, Italia: Raffaello Cortina Editore.
- Giles, D. (2000). *Illusions of Immortality: A Psychology of Fame and Celebrity*. London: Macmillan Press Ltd. dan New York: St. Martin’s Press, Inc.
- Gunkel, D. J. (2021). *Deconstruction*. Cambridge, Massachusetts dan London, England: The MIT Press.
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Félix Alcan. Diakses dari http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_sociaux_memoire.pdf
- Halbwachs, M. (1980). *The collective memory*. Penerjemah, Francis J Ditter dan Vida Yazdi Ditter. New York: Harper & Row.
- Hannonen, O. (2020). In search of a digital nomad: defining the phenomenon. *Information, Technology & Tourism*, 22, 335–353. Diakses dari <https://doi.org/10.1007/s40558-020-00177-z>.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women*. London: Free Association Books.
- Haraway, D. (1992). The Promises of Monsters: A Regenerative Politics Inappropriate/d Others. Dalam Lawrence Grossberg, Cary Nelson, & Paula Treichler. Tim Penyunting. *Cultural Studies*. London dan New York: Routledge (h. 295-337).
- Haug, W. F. (1986). *Critique of Commodity Aesthetics: Appearance, Sexuality and Advertising in Capitalist Society*. Penerjemah, Tobert Bock. Cambridge: Polity Press.
- Jacobsen, M. H. & Tester, K. (2007). Sociology, Nostalgia, Utopia and Mortality: A Conversation with Zygmunt Bauman. *European Journal of Social Theory*, 10(2), 305–325.
- Jacobsen, M. H. & Poder, P. Tim Penyunting. (2008). *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique*. Hampshire, UK & Burlington, VT: Ashgate.
- Jacobsen, M. H. & Kearl, M. C. (2014). Liquid immortality – an interview with Zygmunt Bauman. *Mortality: Promoting the interdisciplinary study of death and dying*, 19(3), 303-317. DOI: 10.1080/13576275.2014.921668
- Kivisto, P. (2021). *Social Theory: Roots and Branches. Sixth Edition*. New York dan Oxford: Oxford University Press.
- Knepper, T. D., Bregman, L., & Gottschalk, M. Tim Penyunting. (2019). *Death and Dying: An Exercise in Comparative Philosophy of Religion*. Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

- Law, J. (1991). Introduction: Monsters, Machines, and Sociotechnical Relations. Dalam John Law. Penyunting. *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology, and Domination*. London dan New York: Routledge (h. 1-23).
- Luper, S. (2009). *The Philosophy of Death*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Menzies, R.E. & Whittle, L.F. (2022). Stoicism and death acceptance: integrating Stoic philosophy in cognitive behaviour therapy for death anxiety. *Discover Psychology* 2, 11. <https://doi.org/10.1007/s44202-022-00023-9>
- Minerva, F. (2018). *The Ethics of Cryonics: Is it Immoral to be Immortal?* London dan New York: Palgrave Macmillan.
- Palladino, P. (2016). *Biopolitics and the Philosophy of Death*. London, UK: Bloomsbury Academic.
- Pels, D. (1999). Privileged nomads - On the strangeness of intellectuals and the intellectuality of strangers. *Theory, Culture & Society*, 16(1), 63-93. <https://doi.org/10.1177/026327699016001005>
- Plato. (1942). *Republic*. Penerjemah, B. Jowett. Penyunting, Louise Ropes Loomis. Roslyn, New York: Walter J. Black.
- Preston, T. M. & Dixon, S. (2007). Who wants to live forever? Immortality, authenticity, and living forever in the present. *International Journal for Philosophy of Religion*, 61: 99–117. DOI 10.1007/s11153-007-9114-0
- Putranto, H. (2010). Mencari, Menemukan, dan Mengomunikasikan Nilai-nilai Bermain dalam Konteks Pendidikan. *Ultimacomm: Jurnal Ilmu Komunikasi*, 2(1), 52-63. Diakses dari <https://ejournals.umh.ac.id/index.php/FIKOM/article/view/406>
- Putranto, H. (2012). Dekonstruksi Kematian sebagai Sebuah Obsesi Modernitas: Refleksi atas Pemikiran Zygmunt Bauman. *MELINTAS: An International Journal of Philosophy and Religion*, 28(2), 207-236. <https://doi.org/10.26593/mel.v28i2.283.207-236>
- Putranto, H. (2020, 2 November). Filsafat Kematian: Belajar dari Jacques Choron, Zygmunt Bauman, dan Steven Luper. *Kolokium Masyarakat Filsafat Indonesia*. Rekaman video dapat disaksikan di <https://www.youtube.com/watch?v=uXhODRRvWfI>
- Robet, R. (2016). Modernitas dan Tragedi: Kritik dalam Sosiologi Humanistik Zygmunt Bauman. *Masyarakat: Jurnal Sosiologi*, 20(2): 139-157.
- Rojciewicz, R. (2021). *Heidegger, Plato, Philosophy, Death: An Atmosphere of Mortality*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Rothblatt, M. (2015). *Virtually Human: The Promise--and the Peril---of Digital Immortality*. New York: St. Martin's Press
- Scarre, G. (2007). *Death (Central Problems of Philosophy)*. Montreal, Quebec: McGill–Queen's University Press.
- Schumacher, B. (2010). *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Sisto, D. (2020). *Online Afterlives: Immortality, Memory, and Grief in Digital Culture*. Penerjemah, Bonnie McClellan-Broussard. Cambridge, Massachusetts dan London, England: The MIT Press.
- Stage, C. & Hougaard, T. T. (2018). *The Language of Illness and Death on Social Media: An Affective Approach*. Bingley, UK: Emerald Publishing Limited.
- Stokes, P. (2021). *Digital Souls: A Philosophy of Online Death*. London, UK: Bloomsbury Academic.
- Strickland, L. (2014). *Leibniz's Monadology: A New Translation and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Timmerman, T. & Cholbi, M. Tim Penyunting. (2021). *Exploring the Philosophy of Death and Dying: Classical and Contemporary Perspectives*. London dan New York: Routledge.
- Tizzard, J. (2020). Why Does Kant Think We Must Believe in the Immortal Soul? *Canadian Journal of Philosophy*, 50(1): 114 - 129. doi:10.1017/can.2019.10
- Von Verschuer, F. (2019). Freezing lives, preserving humanism: cryonics and the promise of Dezoefication. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 21(2), h. 143-161.
<https://doi.org/10.1080/1600910X.2019.1610016>
- Willerslev, R. & Christensen, D. R. Tim Penyunting. (2013). *Taming Time, Timing Death: Social Technologies and Ritual*. London: Routledge.

TESIS ESTETIK GM

Perihal Rupa, Kata, Obyek, dan yang Grotesk

Goenawan Mohamad

Arif Bagus Prasetyo
arjamuani@gmail.com

Arif Bagus Prasetyo adalah penulis, penerjemah, dan kurator seni rupa. Buku terbarunya, *Saksi Kata: 18 Esai Sastra* (2021).

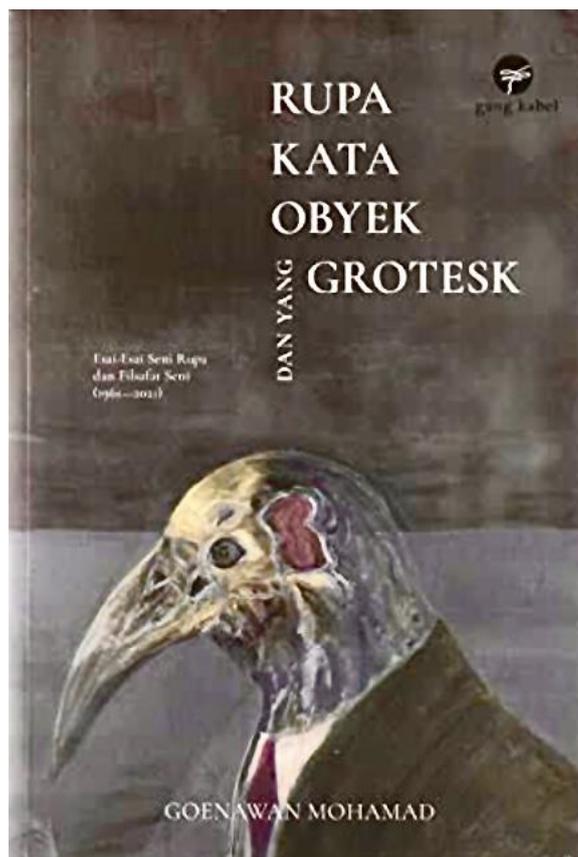
Pendahuluan - GM dan Adorno

Buku *Rupa, Kata, Obyek, dan yang Grotesk* (2021) mengandung sehimpun esai Goenawan Mohamad – akrab disapa GM – tentang seni, khususnya seni rupa, dan filsafat seni. Di sana akan kita dapatkan pandangan GM tentang seni, pemikirannya tentang hasil kesenian yang dianggapnya unggul, pembacaannya tentang pemikiran seni, dan preferensinya tentang seni.

Saya mulai dengan Adorno. Tinjauan tentang “teori estetik” Adorno (filsuf Jerman dari Mazhab Frankfurt ini menulis risalah berjudul *Teori Estetik*) muncul di bagian terakhir *Rupa, Kata, Obyek, dan yang Grotesk* – bersama pembahasan filsafat seni beberapa filsuf Barat lain: Hegel, Heidegger, Ranciere, Marion. Namun, meskipun posisinya ada di buntut, Adorno tampak sangat mewarnai pemikiran GM tentang seni. Adorno tampaknya sangat penting bagi GM. Satu indikasi: Tahun 2021, GM menerbitkan banyak buku, salah satunya buku khusus tentang filsafat seni Adorno, *Estetika Hitam*.

Karya Seni dan Realitas

Hawa pemikiran Adorno bahkan sudah tercium di esai paling tua di buku *Rupa, Kata, Obyek, dan yang Grotesk*, “Manakah yang Lebih Indah?”. Esai itu terbit pada 1963, ketika GM masih berumur 22. Di esai itu, GM membantah tesis Chernishevski yang mengatakan bahwa karya seni kalah dengan keindahan realitas. Menurut GM, karya seni dan keindahan realitas itu setara, tak perlu dipertentangkan, sebab “masing-masing adalah suatu variasi” dan “kita sama-sama bisa dibikin terharu olehnya”. Pandangan GM ini menggemakan Adorno dalam *Teori Estetik* yang mengatakan bahwa keindahan alam tidak lebih tinggi atau lebih rendah daripada keindahan seni, meskipun keindahan alam merupakan prasyarat untuk apresiasi terhadap keindahan seni – itulah kritik Adorno terhadap Kant yang memandang keindahan seni lebih tinggi daripada keindahan alam. Pada 1963, GM tentu belum membaca *Teori Estetik* Adorno yang terbit pertama kali pada 1970. Tampaknya, *Teori Estetik* Adorno yang ditemukan GM di kemudian hari (mungkin jauh di kemudian hari) mendukung atau membenarkan pandangan estetik yang dipegangnya sejak muda. Filsafat seni Adorno membayangi pandangan estetik GM – disadari atau tidak.



Rasionalitas Menguasai Obyek

Di penghujung esai “Hegel dan Matinya Seni”, GM menyuarakan pandangan Adorno tentang seni:

Seni sebenarnya bisa diharapkan jadi alternatif yang diperlukan untuk mengimbangi rezim rasionalitas dunia modern.

Dalam filsafatnya, Adorno memang mengkritik rezim rasionalitas dunia modern itu. Menurut Adorno (dan Horkheimer), rasionalitas – berupa (neo-)positivisme dan akal instrumental – yang merajai dunia modern telah menjadi irasional dan menimbulkan tragedi kemanusiaan. Rasionalitas ini bekerja dengan menguasai dan memeralat objek demi mencapai suatu

tujuan yang berguna untuk kepentingan subjek:

Dengan rasio, subyek tegak. Obyek – alam, dunia hal ihwal, orang lain – dikuasai, dilulur, divermak... Di zaman ketika nalar instrumental ada di mana-mana, subyek – pikiran manusia – sangat berkuasa. Ia membentuk dunia mengikuti dirinya, agar mudah digunakan untuk mencapai hasil. (“Adorno: Mimesis dan Realisme”).

“Seni,” menurut GM, “adalah perlawanan, resistensi, terhadap itu” (“Adorno: Mimesis dan Realisme”).

Sikap kritis terhadap rezim rasionalitas itu tercermin paling jelas pada minat mendalam GM terhadap pemikiran Nietzsche. Dalam esai “Zarathustra di Tengah Pasar”, GM melihat Nietzsche

sebagai pengkritik rezim rasionalitas. Nietzsche adalah:

Suara antitesis dan alternatif terhadap sebuah kehidupan yang hanya bergerak antara keadaan menguasai dan dikuasai kini – kehidupan yang hanya berdimik-dimik dengan kategori, konsep, angka, perhitungan guna, rencana untuk lebih efisien dan efektif.

Rezim rasionalitas berarti bahwa “dibawa dan dikemas oleh kesadaran dan untuk kesadaran, sifat kabur dan kacau dari kesan-kesan yang diterima lewat pengindraan pun ditertibkan, dikendalikan, diamankan. Maka jadilah konsep, dan semua mengikuti logika, menuruti sistem – dan tidak lagi hidup dalam *chaos*”. Nietzsche, bersama GM, menampik itu dan menyambut *chaos*:

Sebentuk bintang yang menari: sebuah ilusi, juga topeng dari sebuah planet yang jauh; sesuatu yang indah, unik dan terang dalam sikap anggun Apollo, sekaligus juga gerak, dalam ritme yang intens, sesuatu yang mabuk kepayang dalam ekstase Dionysius. Sebentuk bintang yang menari adalah sejumlah suasana yang berganti-ganti, timbul-tenggelam, enak dan edan, progresi yang tanpa merancang awal dan akhir, dinamika yang tanpa membidik tujuan dan bertanya untuk apa.

Seni Menyambut Chaos

Bintang menari Nietzsche itu, bagi saya, adalah kiasan GM tentang seni. Tulis GM dalam esai “Adorno: Mimesis dan Realisme”:

Ide, atau makna, dalam karya seni, cair, bahkan mengalir, tak bisa dikendalikan

bahkan oleh perupanya... ‘karya seni punya kehidupannya sendiri’.

Dalam “*Desawarnana*, ‘Mooi Indie’, dan *Jalanan Malam*”, esai yang membahas dialektika kota dan desa, rezim rasionalitas terbayang dalam deskripsi GM tentang “perspektif seorang perencana dan juga seorang ideolog yang mengklaim dapat menerangi seluk-beluk dan *chaos* yang ruwet. Justru sebab itu ia tak akan tahu bagaimana karut-marut, kejojoran, dan ketakmurnian bisa memberikan hidup tersendiri, yang tangguh”. Kesusastraan, atau seni pada umumnya, bagi GM berharga karena dapat menangkap jejak *chaos*, karut-marut, kejojoran, ketakmurnian itu, “menemui bagian dari ‘bawah sadar’ kota itu yang mengakui ada yang kelam, seperti halnya diri kita”.

Rezim rasionalitas menampik *chaos*; sebaliknya, seni menyambut *chaos*:

Berbeda dengan kerja seorang analis kimia atau penyusun teori geometri yang anti-*chaos*, pemberian bentuk dalam seni rupa tidak dilakukan sepenuhnya oleh ide di kepala yang menentukan dunia benda-benda secara terarah, tegar, dan tajam. Dalam kanvas, dalam patung, dalam gambar, obyek-obyek di dunia itu tidak diletakkan dalam ruang kontrol kesadaran sebuah ‘aku’. (“Djoko Pekik: Sebuah ‘Realisme’ Lain”)

Puisi Berseberangan dengan Sains

Berlawanan dengan bahasa rezim rasionalitas, “Bahasa seni rupa adalah bahasa pengindraan, *sensuous*, bukan

bahasa yang bekerja dengan kata-kata yang menggunakan konsep-konsep yang abstrak, dengan makna yang kurang-lebih stabil” (“Adorno: Mimesis dan Realisme”). Dan itu berarti “puisi”.

Bagi GM, “puisi” memang bisa ada dalam karya seni apa pun:

‘puisi’ bisa ditemukan bukan hanya dalam karya sastra, tapi juga dalam karya musik, seni rupa, dan seni pertunjukan. (“Tentang Aistheta dan Manusia”)

Dalam esai “Kata dan Pengalaman” di buku *Kata dan Pengalaman* (2021), GM mendudukan puisi di posisi berseberangan dengan sains, wakil utama rezim rasionalitas:

Bahasa puisi lain dari bahasa sains. Bahasa sains harus berjalan di tempat. Maknanya dipatok. Presisi dan konsistensi mutlak terjaga. Dengan pengertian yang sama, dibentuk konsep-konsep yang ketat... Puisi tak memilih bahasa itu... ia bergerak dalam bahasa yang tak hanya terbangun dari ‘arti’; ia punya sisi lain yang lebih kaya: imaji. Atau metafor. Puisi memang hidup dalam metafor, bukan simbol, bukan rumus dan definisi. Jika rumus dan definisi mereduksi dunia pengalaman, metafor justru memperluas rangkumannya. Ia menampilkan satu kejadian (atau benda) tapi sekaligus menghadirkan arah lain.

Dan sebagaimana bahasa seni rupa seperti yang dipahami GM, bahasa puisi juga suatu bahasa penginderaan:

Puisi menghubungkan kita dengan sesuatu yang lain, seraya ia merayakan kenikmatan indera, momen yang *sensuous*, subtil dan bermain-main. (“Kesusastraan, Pasemon”, 1992, dalam *Kesusastraan dan Kekuasaan*, 1993)

Paradigma Puisi dalam Seni Rupa

Semacam “paradigma puisi” tampak membayangi cara pandang GM terhadap seni rupa, atau seni pada umumnya. Puisi, terutama ragam puisi yang dikerjakan GM sendiri, tidak ingin memberikan pengertian atau makna yang terang dan tuntas. Kata GM dalam esai “Puisi Suasana, Puisi Ide” dalam Satyagraha Hoerip, ed., *Sejumlah Masalah Sastra* (1986):

Dalam sajak-sajak ‘imajis’, yang sering berupa puisi ‘suasana’, imaji muncul atau bermunculan bebas – mereka dibebaskan dari konsep, dari tertib yang diatur oleh rencana pikiran. Mereka tidak berperan sebagai lambang. Mereka itu ‘mandiri’, bagian yang hidup dari latar (set) yang memberi aksent pada suasana, bukan diambil dari alam benda dengan sengaja sebagai bahan perbandingan bagi suatu gagasan... Puisi itu, rasanya, suatu antusiasme kepada realitas-realitas, suatu sikap syukur kepada lanskap... Yang terasa ada bukanlah seutas pengertian, tapi bunyi dan warna dan bayangan-bayangan dalam sebuah kaleidoskop.

Puisi “tidak cuma kata, tak cuma kalimat yang menuntut kita untuk melotot, tapi juga nada, bunyi, bahkan kebisuan, juga elemen ketidaksadaran, atau, jika kita setuju dengan Freud, ungkapan yang terbentuk dari dorongan-dorongan naluri,” kata GM dalam “H.B. Jassin. Di mana Berakhirnya Mata Seorang Penyair?” di *Jurnal Kalam* 10 (1997).

Pandangan GM tentang puisi seperti itu bergema pada tatapannya tentang seni rupa. Jika puisi ideal GM tidak menyodorkan pengertian atau makna yang jelas-tegas,

maka begitu pula karya seni rupa yang disukainya:

Tapi apa yang ‘lain’ yang dibawa atau diacu misalnya oleh karya Nyoman Masriadi? Atau karya Ugo Untoro? Atau Hanafi? Di dalam kanvas-kanvas itu, kalau pun ada makna, ia seakan-akan melintas saja, tanpa kesepakatan, bahkan mungkin tanpa diniatkan? (“Heidegger: Seni dan Kebenaran”)

GM seakan bertemu ‘puisi suasana’ ketika melihat lukisan Andrew Wyeth:

‘Suasana’ merebak, bersama keterbukaan dan kepekaan kepada tempat, ruang, waktu, transisi – lengkap dengan rasa cemas, rindu, sunyi, bosan, bersyukur, bahagia. (“Marion: Pada Kanvas yang Melimpah”)

Di esai lain, GM mengibaratkan karya Wyeth sebagai “sajak dalam ideal *Ars Poetica* Archibald MacLeish: ‘*A poem should not mean, but be.*’ (“Heidegger: Seni dan Kebenaran”).

GM juga menyamakan karya seni rupa Rusli dengan puisi:

Goresan Rusli adalah seperti bahasa puisi: ibarat alir yang tak diarahkan dengan kehendak. (“Wuwei, dalam Rusli”)

Juga “dalam kanvas Hanafi, yang menyentuh adalah puisi yang bersungguh-sungguh,” kata GM dalam “Hanafi, Sejak di Depan Kanvas Kosong”.

“Paradigma puisi” paling nyaring terdengar pada respons GM terhadap karya seni rupa Ugo Untoro. Dalam “Ugo, Zen, dan Delacroix”, lukisan Ugo Untoro disebut GM sebagai “puisi tersendiri”. Karya Ugo disejarkannya dengan puisi:

... – *a poem should not mean, but be*: sebuah sajak tak menjadi sajak karena mengemban makna, melainkan karena dia hadir dan tumbuh sebagai dirinya sendiri. Seperti kanvas-kanvas Ugo: yang membuatnya hidup bukanlah pesan yang diemban, melainkan proses dialektik antara makna dan bukan makna.

Dalam “Kata dan Pengalaman” di buku *Kata dan Pengalaman* (2021), GM menulis tentang puisi Sapardi Djoko Damono, rekannya sesama penulis “puisi suasana”:

Puisi terbaik – dan sajak-sajak Sapardi Djoko Damono adalah puisi yang sangat baik – menegaskan bahwa pengalaman adalah peng-alam-an: proses keterlibatan dengan ‘alam’ – akrab menyatu di tengah dunia yang hidup, tumbuh dan merapuh, majemuk dan dalam, acap kali memesona acap kali mengimbau, tak mudah dirumuskan dan umumnya tak lempang. Meng-alam-i adalah masuk jadi bagian alam, momen ketika kesadaran/aku/subjek lebur dalam objek/dunia, bukan menguasainya.

Kita dengar gaung suara GM tentang puisi Sapardi itu dalam penglihatan GM terhadap seni rupa Ugo Untoro:

Sang perupa membiarkan alam benda dan manusia bukan lagi jadi ‘obyek’-nya. Sang perupa tak mengambil posisi ‘aku’ yang mengendalikan ‘yang-di-luar-aku’. Ia *sumeleh*, tak mengintervensi... Benda dan manusia yang kita lihat dalam kanvasnya merampungkan percakapannya sendiri. (“Ugo, Zen, dan Delacroix”)

Mimesis - Sumeleh Kepada Alam

Dan tidak hanya pada Ugo. Seni terbaik, di mata GM, melawan rezim rasionalitas di mana subjek menguasai objek. Pada lukisan sepasang sepatu karya Van Gogh, GM melihat bahwa “subyek, ‘aku’, tak memperlakukan yang lain, yang bukan-aku, sebagai obyek, melainkan membiarkannya bebas bercengkerama, tumbuh” (“Heidegger: Seni dan Kebenaran”). Juga “Pada Djoko Pekik... tampak bahwa goresan kuas bukanlah hasil yang diproduksi oleh kekuatan ‘aku’ (subyek) yang mendominasi ruang” (“Djoko Pekik: Sebuah ‘Realisme’ Lain”).

Seni menampik rezim rasionalitas ketika perupa bersikap *sumeleh*, menyambut objek atau dunia, tak hendak meringkus dan menguasainya. Sikap *sumeleh* itulah yang dilihat GM pada Ugo Untoro, Djoko Pekik dan perupa lain yang karyanya dikaguminya. Pada lukisan Djoko Pekik, GM melihat sang perupa “bersikap *sumeleh*, berdamai, akrab, dengan dunia yang bukan hanya obyek, pada saat dunia itu muncul, mengungkapkan diri” (“Djoko Pekik: Sebuah ‘Realisme’ Lain”). Juga pada kanvas Rusli, Affandi, pelukis tradisional Bali dll., “subyek sang pelukis *sumeleh*, tak hendak menaklukkan” (“Realisme dan Emansipasi”).

Agaknya, sikap *sumeleh* merupakan tafsir GM atas konsep “mimesis” Adorno. Menurut Adorno, sebagaimana dibaca GM, mimesis bukan peniruan atau mimikri, melainkan “hubungan akrab, sejiwa, dalam *Affinitat*, yang bersifat nonkonseptual antara ciptaan sebuah subyek dan pihak yang bukan dirinya... Tak ada pihak yang ditetapkan sebagai subyek, atau sebagai

obyek... Manunggal, tanpa hierarki dan dominasi. Sang seniman dengan empati ‘masuk’ ke dalam alam yang dilukisnya” (“Adorno: Mimesis dan Realisme”).

GM melihat mimesis Adorno dalam karya Djoko Pekik dan Affandi:

Mimesis dalam kanvas Djoko Pekik... adalah momen yang akrab antara sang pelukis dan dunia di luar dirinya, saling menyapa, saling menyentuh. (“Djoko Pekik: Sebuah ‘Realisme’ Lain”)

Dalam karya Affandi yang melukiskan persabungan ayam, sang perupa seakan-akan menyusup masuk ke tengah suasana sengit pertempuran kedua ayam jantan yang diadu sampai mati. (“Adorno: Mimesis dan Realisme”).

Ciri Antitesis Rasionalitas

Pandangan tentang seni sebagai perlawanan terhadap rezim rasionalitas mendekati GM ke beberapa nama seniman: antara lain, Djoko Pekik, Hanafi, Nashar, Rusli, Dede Eri Supria, Masriadi, Ugo Untoro, Affandi, Slamet Gundono. Ada kehangatan sambutan ketika GM membicarakan mereka dan karya mereka dalam tulisan. Mungkin nama-nama itu tampil mencuat di buku GM karena efek editorial: mungkin kebetulan Hendro Wiyanto, selaku editor, memilih esai-esai yang membicarakan mereka. Namun, terlihat pula bahwa karya mereka dipandang GM memiliki ciri atau kualitas yang dapat dianggap sebagai antitesis rezim rasionalitas yang dikomandani akal instrumental.

Dengan kadar berbeda-beda, karya mereka memiliki ciri/kualitas tertentu di mata GM:

- puitis
- tidak mengutamakan makna/pesan /amanat
- *sensuous*
- non-realis (“tidak meniru realitas dengan disiplin tertentu”)
- “alegoris tanpa memberi arah yang persis”
- non-konseptual (konsep adalah “rumusan pikiran yang mencakup pelbagai kasus yang beraneka ragam dalam satu pengertian dan dipergunakan untuk memahami – bukan merasakan – sebuah kejadian dalam pengalaman”; isi karya “tidak didominasi oleh ide atau rencana sang perupa”; “tidak ditentukan oleh desain dan tujuan yang tertutup”)
- non-simbolis
- menghadirkan ambiguitas
- enigmatik (“mengatakan sesuatu dan pada saat yang sama menyembunyikannya”)
- penuh kemungkinan (“mencipta sebenarnya hanyalah ‘melontar dadu’”)
- “tak selamanya mengikuti apa yang dikehendaki sang seniman”
- menawarkan kebaruan
- seakan tak selesai
- mengandung *chaos*
- mengulurkan yang tak terduga-duga
- menghadirkan perbedaan (bukan repetisi, unik, tak bisa dipertukarkan).

Deretan ciri atau kualitas tersebut berulang kali muncul, dengan berbagai variasi, dalam pembicaraan GM tentang karya para seniman itu.

Bagi saya, sejumlah ciri atau kualitas itu cukup jelas mencerminkan preferensi GM terhadap ragam seni tertentu, misalnya gaya lukisan tertentu. Sebab, tentu saja, berbagai ciri atau kualitas tersebut tidak berlaku umum untuk semua ragam seni.

Masalahnya, dengan menggabungkan tulisan yang berbicara tentang seni secara umum (contohnya, esai-esai filsafat seni di bagian akhir buku GM) dan pembicaraan tentang karya dan seniman tertentu, buku GM membuat seni seniman tertentu tampil sebagai semacam model ideal atau suri tauladan tentang seni secara umum. “Efek representasi” ini semakin kuat ketika karya dan seniman tertentu dibicarakan GM dengan mengerahkan filsafat seni yang dibahasnya di esai lain.

Mengkritisi Realisme

Pandangan tentang seni sebagai antitesis terhadap hegemoni nalar menjauhkan GM dari realisme dan teori perspektif (Alberti). Keduanya, di mata GM, mengabdikan pada rezim rasionalitas. “Realisme,” kata GM dalam “Adorno: Mimesis dan Realisme”, “menuntut karya seni untuk menghadirkan kembali (*re-present*) realitas, hal-hal yang ada (dan tampak) di dunia, dengan seakurat mungkin. Semangat ini sezaman dengan berkuasanya positivisme dalam ilmu-ilmu dan hegemoni kelas borjuasi dan selernya di Eropa”. Dalam esai yang sama, GM mendeskripsikan teori perspektif dengan mengajukan karakter rasionalitas: “Subyek dan obyek terpisah, yang pertama menguasai yang lain dan mengkonstruksikan yang lain”. Maka tak heran, dalam semangat menggugat hegemoni nalar, sejumlah esai GM di buku *Rupa, Kata, Obyek, dan yang Grotesk* mengkritik Realisme (terutama variannya yang doktrinal totaliter, Realisme Sosialis) dan teori perspektif.

Dialektika Mimetik vs Konseptual

Namun kritis terhadap hegemoni nalar bukan berarti antinalar. “Dalam tiap karya,” kata GM, “masih ada apa yang rasional..., yang membentuk identitas – meskipun sebuah identitas yang rapuh dan labil. Dengan kata lain, tiap karya adalah dialektika antara yang mimetik dan yang konseptual” (“Adorno: Mimesis dan Realisme”).

Watak puisi GM sendiri memang seperti itu. Dalam sebuah esai bertahun-tahun silam tentang buku puisi GM, saya pernah menulis: Pada dasarnya puisi Goenawan bukan cuma *sensuous*, melainkan juga *sensible*. Tabiatnya ganda: ia minta *dirasakan* dan *dipikirkan*. (“Sekadar Singgah Minum”, 1999, dalam *Epifenomenon*, 2005).

Menunda Identitas

Satu topik penting dalam filsafat Adorno adalah apa yang disebut “pemikiran identitas”. Secara gampang, “pemikiran identitas” berarti bahwa pikiran manusia selalu mengidentifikasi, yaitu menerakan identitas pada objek, dan dengan demikian mereduksi objek. “Pemikiran identitas” bisa mengerikan akibatnya, seperti dalam pembersihan etnis, ketika manusia konkret diidentifikasi sebagai etnis tertentu yang layak ditumpas. Adorno percaya, seni bisa melepaskan diri dari “pemikiran identitas” (“Adorno: Mimesis dan Realisme”).

Seperti dibayangi Adorno, pandangan GM tentang seni dan budaya kerap menampakan jejak pemikiran yang menampik, atau setidaknya menunda, identitas. GM mengatakan Djoko Pekik

“pelukis rakyat”, tetapi “‘rakyat’ adalah kata yang... tidak selamanya persis didefinisikan” (“Tentang Seni Rupa, Rakyat dan Celeng”). GM terpesona lukisan Ugo Untoro yang “mempertemukan kita dengan Buddha. Tapi Buddha yang dihadirkan Ugo bukanlah Buddha dalam identitas yang utuh” (“Ugo, Zen, dan Delacroix”). Dalam karya seni, GM menghargai tinggi-tinggi ambiguitas, yaitu ketiadaan atau ketidakjelasan identitas:

Pada kanvas sebuah karya yang tak membosankan kita memang senantiasa bersua dengan ambiguitas: di sana ada bayang-bayang ‘aku’ sang pelukis yang melintas, tapi di sana juga ada bayang-bayang dunia di luar yang terbentang dengan kemungkinan yang tak terhingga, tak terduga-duga, bermacam ragam peristiwa yang tak putus-putusnya berubah – yang belum di-tema-kan, belum dikurung dalam sebuah kesimpulan, meskipun seakan-akan menggamit untuk diberi arti yang tetap. (“Djoko Pekik: Sebuah Realisme Lain”)

Sesungguhnya, berbagai ciri atau kualitas dari karya seni yang diunggulkan GM (puitis, non-konseptual, enigmatik, penuh kemungkinan dsb.) adalah sesuatu yang mengelak dari identitas. Di lapangan yang lebih luas, GM memandang bahwa identitas “Asia” dan “seni rupa Asia” problematis, tak pernah tetap, selalu dalam pencarian. “‘Asia’ seperti Tuhan; kita tidak bisa memungkirinya atau menegaskan eksistensinya secara kategoris,” kata GM (“‘Asia’-nya Indonesia”). Dalam seni rupa, “perlu benarkah ciri Asia atau tidak?” tanya GM (“Kritik Sosial dan Kemelimpah-Ruahan”). Pemikiran GM tentang kebudayaan juga cenderung berhaluan “nonidentitas”:

Bahwa kebudayaan sebenarnya tak pernah punya tujuan yang jelas. Bahkan meragukan sebenarnya, untuk bisa berbicara tentang *sebuah* kebudayaan di suatu masa, di suatu tempat.” (“Gong”)

Penampikan kepada yang ‘mestizo’, yang hibrid, itu pada dasarnya bertolak dari ilusi. Dalam sejarah, kemurnian adalah sesuatu yang masih perlu dipertanyakan. Sebab tiap kebudayaan, di kota, di benua mana pun, adalah sebuah proses yang ‘mestizo’. (“*Desawarnana*, ‘Mooi Indie’, dan Jalanan Malam”)

Identitas Teks GM

Menariknya, dengan segala aspirasi “nonidentitas”-nya, karya GM sendiri justru menunjukkan suatu identitas yang kuat. Orang bisa (sering dengan mudah dan cepat) mengenali tulisan GM meskipun nama penulisnya tak tercantum di sana. Puisi GM, misalnya, memperlihatkan ekspresi yang gayanya begitu khas sampai-sampai memengaruhi banyak puisi penyair generasi yang lebih muda dan memunculkan epigon-epigon.

Dalam esainya di buku *80 Tahun Burung-Burung: Goenawan Mohamad di Mata Para Sahabat* (2021), Sitok Srengenge memaparkan sejumlah ciri yang membentuk “identitas” bahasa prosa GM selama puluhan tahun. Dikatakannya bahwa GM “menunjukkan intensitas kebahasaan hingga mengurat menjadi sidik jari” dan menghasilkan “ribuan karya tulis, dengan gaya pengucapan yang konsisten dan mutu yang terjaga”. Begitu kuatnya identitas teks GM sampai-sampai pengarang generasi terkini, Sabda Armandio, dalam wawancara di situs kritik

sastra DKJ, tengara.id, mengklaim kemungkinan bisa membikin *artificial intelligence* yang meniru teks GM:

Aku lagi belajar tentang *artificial intelligence* yang didesain untuk menulis novel atau fiksi... aku pikir mau bikin dari karya-karya GM, karena GM arsipnya paling lengkap, PDF-nya banyak, dia juga punya tipikal, tulisannya ada *pattern*-nya, kita tahu dia bakal menyebutkan apa, apa, dan apa. Dia bisa diprediksi.

Sejak beberapa tahun terakhir, GM rajin dan serius melukis. Ia sudah berkali-kali menggelar karya di pameran seni rupa, pameran tunggal maupun pameran bersama.

Saya belum pernah melihat langsung lukisan GM. Namun tampaknya dalam seni lukis pun identitas karya GM kuat, meskipun ia belum lama menekuni seni lukis. Dalam diskusi yang mengiringi pameran lukisan GM di Galeri Nadi dan Salihara tahun lalu, Bambang Bujono sudah mencatat ciri khas karya seni rupa GM (lihat rekaman diskusi di Youtube).

Karya seni GM seperti menunjukkan bahwa pemikiran yang berusaha mengambil jarak dari identitas tidak otomatis bersambung dengan praksis. Mungkin “pemikiran nonidentitas”, sebagai lawan atau imbangannya dari “pemikiran identitas”, lebih berlaku seperti janji, yaitu janji pembebasan.

Emansipasi Seni

Dalam “Pengantar Penyunting” di buku *Rupa, Kata, Obyek, dan yang Grotesk*, Hendro Wiyanto melihat “tidak ada persoalan yang terutama menarik perhatian GM ketimbang masalah pembebasan atau

emansipasi melalui gejala, proses dan pengalaman estetis yang dijelajahnya melalui karya-karya seni”. Tambahan saya, minat GM terhadap masalah emansipasi seni itu juga berkaitan dengan Adorno (dan Ranciere). Kata GM dalam “Ranciere: Politik dan Seni”:

Bagi Adorno, janji emansipasi itulah dasar resistansi seni kepada dunia yang dibangun akal instrumental, khususnya oleh kapitalisme – ... dunia yang serba ditata kekuasaan birokratik dan administrasi.

Seni dan Pasar

Yang sungguh menarik bagi saya, GM terkesan bersikap mendua terhadap kekuatan raksasa yang bisa membatalkan janji emansipasi seni itu: pasar. “Pasar,” tulisnya dalam “Tentang Seni dan Pasar”, “bisa mengukuhkan kemandirian kesenian, tetapi bisa juga menjadikannya kehilangan diri.” Dalam “Zarathustra di Tengah Pasar”, GM mengatakan bahwa komodifikasi “pada gilirannya meletakkan manusia dalam pasar yang gemuruh, yang menyediakan belunggu baru dan keterasingan”. Namun, di ujung esai yang kritis terhadap pasar itu, GM juga melihat pasar sebagai potensi momentum pembebasan manusia: “di kancah pasar bisa ada tipu daya, persuasi, tekanan, pengisapan, namun juga dialog, proses belajar dan kesempatan kreatif”.

Namun apa kata GM tentang kekuatan pasar yang kini semakin kuasa menentukan makna dan “nasib” karya seni, terutama karya seni rupa, termasuk karya dari para

perupa yang dikagumi GM? Buku GM belum memberikan jawab. Akan mengharukan jika di zaman sekarang, tatkala seni sulit bertahan tanpa pasar, ketika pasar bisa mengontrol produksi dan distribusi bahkan signifikansi karya seni, GM benar-benar percaya bahwa seni masih menjadi suara sumbang yang mengingatkan betapa hampir tiap aspek kehidupan telah berubah jadi barang dagangan, bahwa seni melawan pembendaan – seperti tulisnya dalam “Adorno: Mimesis dan Realisme”.

Penutup

Sebagai penyair, GM rasanya tak pernah menyiarkan credo puitik seperti Sutardji Calzoum Bachri. Meskipun demikian, kita tetap bisa menangkap pendirian puitik GM, sikap dan keyakinannya tentang puisi sebagaimana yang dipraktikannya sendiri, dalam esai-esai GM yang membicarakan puisi secara umum atau karya penyair lain. Saya kira, hal yang sama berlaku untuk esai-esai GM di buku *Rupa, Kata, Obyek, dan yang Grotesk*.

Maka jika kita ingin memahami seni yang dikerjakan GM (puisinya, lukisannya), bacalah buku kumpulan esainya tentang seni, *Rupa, Kata, Obyek, dan yang Grotesk*. Di sana takkan kita temukan GM berbicara tentang puisi dan lukisannya sendiri. Alih-alih, ia sibuk membicarakan seni dan karya seni orang lain. Namun dengan melakukan itu, GM sesungguhnya membocorkan dasar pemikiran, sikap, dan keyakinan di balik seni yang dilakoninya sendiri. *Rupa, Kata, Obyek, dan yang Grotesk* adalah “tesis estetis” GM.* ■

Integrasi Teori Strukturasi Anthony Giddens dan Kajian Feminis pada Kebijakan Sumber Daya Manusia di Tempat Kerja

Paulus Eko Kristianto
paulusekokristianto@gmail.com

Abstrak

Persoalan ketidakadilan gender kerap terjadi di tempat kerja. Hal ini dapat dilihat dari beragam kebijakan sumber daya manusia. Artikel ini mencoba menimbang serius kebijakan tersebut dengan perpaduan teori strukturasi Anthony Giddens dan kajian feminis. Perpaduan ini dibangun melalui penelitian pustaka terhadap buku dan jurnal terkait teori strukturasi Anthony Giddens dan kajian feminis, serta potret pengalaman lapangan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kebijakan sumber daya manusia belum maksimal memiliki suara keadilan gender. Uraian strukturasi dan feminis menjadi pijakan analisis dan menawarkan transformasi kebijakan dari ketidakadilan gender menjadi adil gender. Sudah seharusnya, kebijakan sumber daya manusia yang ada mengalami transformasi menjadi semakin sensitif gender dan meminimalisasi beragam bentuk ketidakadilan. Tentu, hal ini bukan perkara mudah. Kerjasama dari berbagai pihak menjadi sebuah keniscayaan dan dilakukan bersama.

Kata-kata Kunci: kebijakan, sumber daya manusia, Anthony Giddens, strukturasi, feminis

Abstract

The issue of gender inequality often occurs in the workplace. This can be seen in various human resource policies. This article tries to seriously consider this policy with a combination of Anthony Giddens' structuration theory and feminist studies. This combination was built through library research on books and journals related to Anthony Giddens' structuration theory and feminist studies, as well as portraits of field experiences. The results of the study indicate that human resource policies have not yet maximally voiced gender justice. Structural and feminist descriptions are the basis for analysis and offer policy transformation from gender injustice to gender justice. As a matter of fact, existing human resource policies undergo a transformation to become more gender-sensitive and minimize various forms of injustice. Of course, this is not an easy matter. Cooperation from various parties becomes a necessity and is carried out together.

Keywords: policy, human resources, Anthony Giddens, structuration, feminist

Paulus Eko Kristianto adalah alumni S2 Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.

Pendahuluan

Sebagaimana kita ketahui berkaitan dengan isu gender, kebijakan Sumber Daya Manusia (SDM) bisa klasifikasi dalam dua poin besar yaitu; 1. Kebijakan Buta Gender dan 2. Kebijakan Sadar Gender.ⁱ *Pertama*. Kebijakan Buta Gender (*Gender Blind Policies*) merupakan kebijakan yang tidak mengakui adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Asumsinya adalah latar belakang atau kebutuhan dan kepentingan laki-laki dan perempuan itu sama. Asumsi ini justru mendukung ketimpangan gender dan tetap mempertahankan ketidaksetaraan gender dan kelompok perempuan tetap menjadi kelompok marginal. *Kedua*. Kebijakan Sadar Gender (*Gender Aware Policies*) merupakan kebijakan yang mengakui bahwa perempuan dan laki-laki sama-sama merupakan aktor pembangunan, dan mengakui bahwa pada dasarnya keterlibatan perempuan sangat dipengaruhi oleh peran gendernya dalam masyarakat dan cenderung dalam posisi yang tidak setara dengan laki-laki, sehingga kebijakan ini mengakui adanya perbedaan kebutuhan, kepentingan dan prioritas perempuan dari kebutuhan dan kepentingan laki-laki bahkan perbedaan tersebut bisa benar-benar berseberangan sehingga bisa menimbulkan konflik dengan laki-laki. Lalu, bagaimana bila kebijakan tersebut terintegrasi dengan teori strukturalisme?

Strukturalisme berasal dari gagasan baru dalam filsafat bahasa yang dirintis oleh Ferdinand de Saussure. Saussure

mengarahkan pemikirannya pada perbedaan antara bahasa (*langue*) dan ujaran atau percakapan (*parole*). Bahasa dan percakapan sebenarnya merupakan perentangan antara apa yang sosial dan individual, antara apa yang hakiki dan kebetulan. Bila diterapkan dalam ilmu-ilmu sosial contohnya Claude Levi-Strauss, ia mengajak berimplikasi lebih jauh. Dalam bingkai analisis sosial, menemukan kode tersembunyi yang ada di balik gejala kasat mata, sebagaimana bahasa menjadi kunci otonom untuk memahami arti percakapan merupakan hal penting. Sebagai contoh, kita diajak berpikir mendalam bahwa bila ingin memahami gejala dalam masyarakat kapitalis, kita harus turut mengarahkan perhatian bukan pada perilaku para pemodal atau konsumen, melainkan logika-internal kinerja modal.ⁱⁱ

Berpijak pada pengantar di atas, penulis mengajukan pertanyaan apa itu teori strukturalisme? Unsur-unsur apa yang masuk ke dalamnya? Bagaimana teori tersebut bekerja? Melalui pertanyaan-pertanyaan di atas, penulis mendasarkan pada pemikiran Anthony Giddens. Smith dan Riley menunjukkan Giddens (selain Pierre Bourdieu) dimasukkan dalam filsuf yang menaruh perhatian pada perdebatan antara perspektif mikro dan makro sepanjang periode akhir 1960.ⁱⁱⁱ Hal ini tentu berbeda dengan Norbert Elias. Elias menaruh fokus pada penemuan kembali dan pengusulan sebuah solusi potensial terhadap permasalahan-permasalahan dalam teori sosial hingga beberapa dekade saat ini. Giddens menguraikan pemikirannya pada teori strukturalisme. Setidaknya ada dua tema sentral yang menjadi poros pemikirannya,

yaitu hubungan antara struktur dan pelaku, serta sentralitas ruang dan waktu. Baginya, poros pertama dipandang sebagai relasi dualitas, sebagaimana saling mengandaikan dan sulit dibayangkan. Dualitas struktur dan pelaku terletak dalam proses di mana struktur sosial merupakan hasil dan sekaligus sarana atau medium praktik sosial.^{iv}

Dalam hal ini, struktur sejajar dan analog dengan bahasa sebagaimana yang mengatasi waktu dan ruang. Di samping itu, praktik sosial analog dengan ujaran atau percakapan dalam waktu dan ruang. Berikutnya, poros ke dua berbicara tentang hal yang menggerakkan teori strukturasi. Waktu dan ruang biasanya dipahami sebagai panggung tindakan. Namun, Giddens melihatnya berbeda. Baginya, Giddens menyatakan bahwa waktu dan ruang merupakan unsur konstitutif tindakan dan pengorganisasian masyarakat.^v Dengan demikian, tanpa ruang dan waktu, tindakan tidak akan terjadi karena keduanya harus menjadi unsur integral dalam teori ilmu-ilmu sosial. Untuk lebih jelasnya, diskusi teori strukturasi dapat diperhatikan pada bagian berikutnya dengan mengintegrasikan dengan analisa gender.

Kebijakan Sumber Daya Manusia dan Persoalan Gender

Kebijakan Sumber Daya Manusia (SDM) merupakan segala jenis kebijakan organisasi yang berkenaan dengan karyawan. Hal ini bisa berupa kebijakan dalam rekrutmen dan seleksi, penempatan karyawan (termasuk di dalamnya promosi, mutasi, dan pemutusan hubungan kerja),

penugasan, gaji dan tunjangan, fasilitas, serta berbagai aturan lain. Pada dasarnya, mereka membuat kebijakan terkait SDM dimaksudkan memaksimalkan kinerja organisasi agar segala sesuatu bisa berjalan lancar. Masalahnya dalam rekrutmen dan seleksi, banyak perusahaan tertentu yang hanya menerima perempuan berpenampilan menarik guna menjadi karyawannya. Sedangkan, perusahaan yang lain mensyaratkan karyawati barunya untuk tidak menikah atau memiliki anak selama waktu tertentu di mana syarat ini tidak berlaku bagi karyawan laki-laki. Selain itu, banyak juga lowongan kerja yang hanya ditujukan pada laki-laki meski sebenarnya perempuan dinilai bisa melakukan pekerjaan yang ditawarkan tersebut.

Melihat cuplikan di atas, penulis merasa hal tersebut dinilai merugikan perempuan karena mereka bisa kehilangan kesempatan mengembangkan diri. Fakta lain penulis peroleh berdasarkan cerita pengalaman terhadap rekan saya (sebut saja namanya Nola) yang berkerja di universitas X. Hal ini digambarkan berikut.

Saya pernah mendapatkan cuti melahirkan selama satu semester penuh. Sebetulnya, kebijakan di universitas saya untuk cuti melahirkan resminya ialah tiga bulan, meski pada praktiknya bisa saja satu bulan setelah melahirkan kami langsung bekerja, tergantung keinginan dan kemampuan masing-masing, termasuk selama cuti, tanggung jawab pengajaran bisa dibebankan pada rekan satu bidang. Ketika saya menanyakan mengapa saya tidak diberi mata kuliah sama sekali selama satu semester, atasan saya justru berkata, “malah enak to, dapat cuti enam bulan”.

Saya tahu maksud atasan saya baik. Namun masalahnya, justru bukan itu yang diinginkannya. Ia mampu bekerja kembali paling tidak setelah dua bulan melahirkan. Saya mampu bekerja kembali paling tidak setelah dua bulan melahirkan. Saya pikir saya bisa mengatur waktu untuk anak saya. Saya kan juga butuh dana untuk membiayai anggota keluarga baru. Bila tidak mengajar, penghasilan bisa berkurang dari biasanya diterima.^{vi}

Melihat pengalaman di atas, gaji dan tunjangan turut merupakan sasaran empuk bagi kebijakan yang timpang gender. Hal ini dikarenakan perempuan sering kali menerima gaji dan tunjangan lebih sedikit dibanding laki-laki dengan posisi pekerjaan yang sama. Sebab, hal klasik yang sering dijadikan alasan oleh pemberi kerja ialah perempuan bukan pencari nafkah utama dalam keluarga. Padahal, alasan tersebut bisa dinilai tidak masuk akal karena banyak juga perempuan yang menjadi tulang punggung bagi keluarganya. Dengan kata lain, hal ini merupakan pelabelan negatif terhadap peran perempuan di mana apa yang dikerjakan dianggap sambilan atau tambahan cenderung tidak diperhitungkan. Selain itu, sebagai dasar penentuan gaji dengan berpijak pada jenis kelamin merupakan salah satu bentuk kekerasan yang lain terhadap perempuan.

Kebijakan-kebijakan perusahaan yang didesain untuk mengurangi konflik peran ganda bisa secara langsung mengurangi stress kerja. Biasanya, langkah yang diambil dalam dua hal yakni; *Pertama*. Dengan meningkatkan kontrol tenaga kerja

dalam menentukan pemenuhan tuntutan kerja dan keluarga. Hal ini bisa mengurangi kemungkinan mereka menghadapi situasi yang membuat stress. *Kedua*. Dengan membiarkan tenaga kerja mengatur kembali kehidupannya sehingga bisa mengurangi terjadinya konflik pekerjaan dan keluarga. Bagi penulis, hal ini menjadi penting karena kebijakan organisasi yang berorientasi keluarga bisa mengurangi konflik pekerjaan dan keluarga berupa permasalahan pekerjaan yang bisa mengganggu keluarga dan sebaliknya. Sayangnya, masih banyak perusahaan yang belum sadar terhadap hal seperti ini. setidaknya, hal ini dialami oleh rekan saya (sebut saja namanya Ratih) yang berkerja di perusahaan Y.

Saya menyusui anak saya hanya sampai berusia tiga bulan. Sebenarnya, saya ingin lebih lama dari itu, tetapi air susu saya tidak keluar lagi setelah kembali bekerja.^{vii}

Apa yang dialami Ratih mungkin banyak dialami oleh perempuan lain. Bagi penulis, air susu ibu memberikan banyak manfaat pada bayi, di antaranya meningkatkan ketahanan tubuh. Sebetulnya, ada jalan keluar untuk mengatasi masalah ini. *Pertama*. Dengan memompa ASI yang kemudian diberikan melalui botol selama kepergian sang ibu. *Kedua*. Membawa bayi ke tempat kerja (jika disediakan penitipan anak di tempat kerja). *Ketiga*. Si bayi diantar ke tempat kerja pada waktu istirahat sehingga bisa disusui oleh ibunya. Dengan kata lain, perusahaan perlu menyediakan atmosfer "*lactation friendly*". Lantas, bagaimana kita menyikapinya dari

sisi teori strukturasi agar perusahaan bisa sadar (*aware*)?

Teori Strukturasi

Bila diletakkan dalam bingkai refleksi atas ilmu-ilmu sosial, Giddens secara khusus menaruh perhatian pada masalah dualisme yang menggejala. Setidaknya, dualisme ini berupa tegangan antara subyektivisme dan obyektivisme, voluntarisme dan determinisme. Akar dari dualisme ini terdapat pada kerancuan dalam memandang obyek kajian ilmu sosial. Obyek ini merujuk pada praktik sosial yang berulang serta terpola dalam lintas waktu dan ruang.^{viii} Dalam kehidupan sehari-hari, praktik sosial bisa dinyatakan berupa tindakan guru mengajar di kelas, pemungutan suara dalam pemilihan umum, menyimpan uang di bank, membawa surat izin mengemudi (SIM) ketika mengendarai sepeda motor atau mobil. Kalau begitu, di mana masalah dualismenya?

Dualitas terletak pada fakta bahwa suatu 'struktur mirip pedoman' yang menjadi prinsip praktik-praktik di berbagai tempat dan waktu tersebut merupakan hasil perulangan atas berbagai tindakan kita.^{ix} Di sisi lain, skemata yang mirip "aturan" itu juga menjadi sarana medium bagi berlangsungnya praktik sosial kita. Dalam hal ini, Giddens menyebut skemata tersebut sebagai struktur. Baginya, struktur tersebut bersifat memberdayakan dan memungkinkan terjadinya praktik sosial. Dengan kata lain, Giddens menunjukkan obyektivitas struktur tidak bersifat eksternal melainkan melekat pada tindakan dan praktik sosial yang kita lakukan. Dalam prinsip strukturalnya, Giddens menunjukkan adanya tiga struktur yaitu

struktur penandaan atau signifikasi (S) berkenaan skemata simbolik, pemaknaan, penyebutan, dan wacana. Penguasaan atau dominasi (D) menyangkut skemata penguasaan atas orang dan barang. Pembeneran atau legitimasi (L) berkenaan skemata peraturan normatif yang terungkap dalam tata hukum. Ketiga prinsip tersebut kemudian saling terkait antara satu dengan lain dalam praktik sosial. Sebagai contoh, Herry-Priyono menunjukkan skemata signifikasi atas orang yang mengajar disebut guru, kemudian pada gilirannya menyangkut skemata dominasi otoritas guru atas murid, dan skemata legitimasi hak guru atas pengadaan ujian untuk menilai proses belajar murid.^x

Dualitas antara struktur dan tindakan selalu melibatkan sarana antara. Penulis melihat sarana antara tersebut menunjuk pada masyarakat. Dalam hal ini, masyarakat bisa dipahami dua pemikiran, yaitu segi asosiasi sosial atau interaksi dan kesatuan yang memiliki batas-batas yang menandainya dari masyarakat lain sekitarnya. Bagi Giddens, seluruh masyarakat merupakan sistem sosial dan sekaligus terdiri dari persinggungan-persinggungan sistem sosial ganda.^{xi} Sistem ganda demikian bersifat internal bagi masyarakat atau bisa berjalan melintasi bagian 'luar' dan 'dalam', dengan membentuk keanekaragaman atas kemungkinan mode-mode hubungan antara totalitas kemasyarakatan dan sistem antar kemasyarakatan. Dalam hal ini, sistem antar kemasyarakatan bukanlah sepihan yang didasarkan pada kenyataan yang ada dan secara khas melibatkan bentuk-bentuk hubungan antara masyarakat dengan bentuk-bentuk yang

berbeda. Kalau demikian, masyarakat bisa dikatakan sebagai sistem-sistem sosial yang menonjol dalam pembebasan dasar yang berasal dari latar belakang sederet hubungan sistemik lain tempat terjadinya sistem sosial itu. Sistem tersebut bisa dibidang menonjol karena adanya prinsip-prinsip struktural yang pasti mampu berfungsi menghasilkan keseluruhan kumpulan institusi yang bisa

dispesifikasikan pada lintas ruang dan waktu. Secara singkat, sistem sosial merupakan pelembagaan dan regularisasi praktik-praktik sosial. Kalau demikian, bagaimana kaitan antara struktur, praktik sosial, dan sistem sosial? Herry-Priyono memberi contoh dalam bingkai skematis tentang praktik, sistem, dan struktur ekonomi kapitalis berikut.^{xii}

Struktur Sosial	Sistem Sosial	Praktik Sosial
S (teori dan wacana akumulasi laba) -D-L D (tingkatan garis otoritas)-S-L D (keramatnya hak milik pribadi)-S-L L (peraturan kontrak kerja)-D-S	Perusahaan: Institusionalisasi dan regularisasi praktik sosial berdasar skemata S-D-L	Rapat dewan direksi, produksi, barang/ jasa, pembukuan, rekrutmen, transaksi, investasi, reklame, dsb.

Melihat tabel di atas, kita bisa melihat bahwa istilah dominasi ada pada tataran bahasa, sedangkan kekuasaan ada pada dataran ujaran atau percakapan. Dalam hal ini, kekuasaan bukanlah gejala yang terkait dengan struktur ataupun sistem, melainkan kapasitas yang melekat pada pelaku.^{xiii} Oleh karenanya, kita perlu memahami tiga dimensi internal pelaku.

Giddens membedakan tiga dimensi tersebut menjadi motivasi tak sadar, kesadaran praktis, dan kesadaran diskursus. Ketiga dimensi ini perlu diberi perhatian karena bila tidak teliti akan bertabrakan dengan bingkai pemikiran Sigmund Freud.^{xiv} Hal ini dilakukan Giddens karena ia tidak percaya kalau istilah demikian sangat membantu

sehingga ia mengganti pembagian ketiganya dengan model tersebut. Oleh karenanya, Giddens tidak menyajjarkan ketiga istilah itu dengan gagasan Freud secara langsung. Bidang-bidang yang bersinggungan dengan norma dan skema interpretatif yang dimanfaatkan para aktor dalam pembentukan perilakunya disisipkan dalam ketiga dimensi kepribadian secara keseluruhan. Walau demikian, 'I' (*das Ich*) berada dalam inti apa yang terlibat dalam kesadaran diskursif dan secara konseptual menuntut perhatian yang besar. Giddens mengingatkan anggapan 'I' sebagai agen perlu dikaji lagi. Bagi Giddens, agar bisa menghubungkan 'I' dengan agensi, perlu diikuti jalan memutar yang disarankan kalangan strukturalis berdasarkan desentralisasi subyek, tanpa mencapai kesimpulan yang memperlakukan subyek

hanya sebagai tanda dalam suatu struktur signifikasi.^{xv} Kalau demikian, bagaimana kita bisa memahami 'I'? Giddens mengingatkan bahwa pembentukan 'I' terjadi hanya melalui wacana orang lain yaitu melalui pemerolehan bahasa. Namun, 'I' harus dikaitkan dengan tubuh sebagai bidang tindakan. Masalahnya, apakah agen tersebut mampu bertindak dengan sadar? Kesadaran di sini dimaknai sebagai kemampuan memberikan uraian yang runtut tentang aktivitas-aktivitas kita dan juga mengenai alasan dalam melaksanakan aktivitas itu. Bagi Giddens, pemetaan kesadaran menjadi penting. Setidaknya, ia menguraikannya sebagai berikut.

Motivasi tak sadar dipahami sebagai sebuah keinginan atau kebutuhan yang berpotensi mengarahkan tindakan tapi bukan tindakan itu sendiri.^{xvi} Hal ini dapat diperhatikan ketika tindakan kita pergi ke tempat kerja digerakkan oleh motif mencari uang, kecuali mungkin pada hari gajian. Giddens menunjukkan bahwa ketaksadaran hanya bisa dipahami dari memori dan pada gilirannya berarti harus menyelidiki dengan agak cepat apa itu memori. Memori bisa saja dipahami sebagai suatu hal yang berangkat dari pengalaman masa lalu. Bahkan, memori turut menjadi piranti pengingatan kembali sebagai suatu mode menarik informasi atau mengingat. Dalam mengelola memori, kita tidak bisa melupakan adanya persepsi. Persepsi telah diorganisasikan melalui informasi yang masuk dan dicerna dalam waktu yang lama. Persepsi normalnya melibatkan gerakan aktif mata terus-menerus, dan biasanya kepala, bahkan sewaktu tubuh dalam keadaan istirahat sekalipun. Dengan kata lain, acuan pokoknya bukanlah indera tunggal

maupun perasa kontemplatifnya melainkan merasakan secara aktif dunia sosial dan material. Maka, kita bisa mengatakan pengolahan demikian dapat dipahami sebagai sesuatu yang terlibat dengan usaha memonitor secara refleksif tindakan secara umum. Contohnya, bayi tidak hanya memiliki organ-organ indera melainkan memiliki skema yang secara neurologis telah mapan yang memungkinkannya merespon secara selektif terhadap dunia sekitarnya, bahkan selektivitas itu relatif besar dibandingkan dengan apa yang dikembangkan berikutnya. Oleh karenanya, bayi merespon lingkungan dengan menggerakkan kepalanya ke arah asal bunyi-bunyian mengikuti obyek yang bergerak secara visual dan berusaha menggapaikan tangannya ke arah obyek-obyek itu.

Kesadaran praktis menunjuk pada gugus pengetahuan praktis yang tidak selalu bisa diurai. Dengan kata lain, kesadaran model ini mengajak pada adanya gugus pengetahuan yang sudah diandaikan.^{xvii} Kita seolah diajak tahu bagaimana melangsungkan hidup sehari-hari tanpa harus mempertanyakan terus-menerus apa yang terjadi atau mesti dilakukan. Contohnya, kita tidak harus bertanya mengapa kita menghentikan mobil atau sepeda motor ketika lampu lalu lintas sedang berwarna merah. Kesadaran ini turut menjadi kunci untuk memahami proses bagaimana berbagai tindakan dan praktik sosial lambat-laun bisa menjadi struktur, kemudian bagaimana struktur tersebut dapat mengekang serta memampukan tindakan atau praktik sosial kita. Dengan demikian, reproduksi sosial bisa dimungkinkan terjadi karena adanya keterulangan praktik sosial yang jarang

kita pertanyakan lagi. Berbicara tentang **kesadaran diskursif**, kita akan menemui sedikit kesulitan. Sebab, kesadaran diskursif memiliki batas yang tipis dengan kesadaran praktis. Kesadaran diskursif mengandung arti bentuk-bentuk ingatan yang mampu diekspresikan secara verbal oleh aktor bersangkutan. Sedangkan, kesadaran praktis melibatkan ingatan yang aksesnya dimiliki agen dalam tindakan tanpa mampu mengekspresikan apa yang dia ketahui.^{xviii} Dalam praktiknya, teori strukturasi lebih memerhatikan kesadaran praktis dibandingkan diskursif walaupun masih keduanya tetap perlu. Hal ini terjadi karena teori strukturasi lebih memerhatikan apa yang dilakukan daripada apa yang dikatakan. Dengan demikian, poin perhatian teori strukturasi mengacu pada apa yang dilakukan agensi.

Perentangan Waktu dan Ruang

Masih dalam bingkai strukturasi, Giddens turut mengetengahkan kajian perentangan waktu dan ruang. Bagaimana tidak, semua tindakan hanya berlangsung dalam waktu dan ruang. Pada masa tradisional bila kita hendak menghubungi orang lain, maka kita harus berkunjung ke tempat lain dalam kurun waktu yang lama. Tetapi, hal tersebut tidak lagi berlaku sekarang. Kita bisa dengan cepat menelpon orang tersebut tanpa harus mengunjunginya. Perentangan waktu dan ruang telah memberi tempat adanya proses pencabutan. Pencabutan waktu dari ruang dalam skala global menimbulkan adanya globalisasi, termasuk kapitalisme. Kapitalisme merupakan prinsip struktural yang mendasari praktik akumulasi modal dalam konteks pasar

produksi dan tenaga kerja yang kompetitif.^{xix}

Diskusi perentangan waktu dan ruang turut menyinggung bahasan regionalisasi. Giddens mengingatkan regionalisasi tidak hanya dipahami sebagai lokalisasi dalam ruang namun mengacu pada penentuan zona ruang waktu dalam kaitannya dengan praktik-praktik sosial yang dirutinkan.^{xx} Regionalisasi memiliki mode-mode berupa bentuk, durasi, karakter, dan rentang. Bentuk pada bagian ini mengarah pada batas. Giddens memberi contoh pada sebagian besar lokal, batas-batas yang memisahkan kawasan-kawasan memiliki penanda-penanda fisik atau simbolis. Penanda-penanda demikian memungkinkan terjadinya kehadiran merembes ke berbagai kawasan yang bersebelahan. Di lain pihak, dinding-dinding antara kamar-kamar, bisa menjadi batas regionalisasi sedemikian rupa sehingga tidak ada satupun media kehadiran bersama yang bisa menembusnya. Tentu saja, kita perlu memahami bahwa bila tembok-tembok itu tipis maka dimungkinkan terjadinya berbagai jenis interupsi atau gangguan atau rasa malu pada penutupan perjumpaan-perjumpaan.

Regionalisasi bisa meliputi berbagai ragam zona dalam rentang atau skala. Kawasan-kawasan yang luas rentangannya adalah kawasan yang meluas dalam ruang dan mendalam dalam waktu. Tentu saja, persimpangan rentang ruang dan waktu bisa beragam, namun kawasan-kawasan yang memiliki rentang yang besar biasanya cenderung tergantung pada derajat institusionalisasi yang tinggi.

Kawasan di sini bisa digunakan dalam geografi yang mengacu pada daerah yang berbatasan secara fisik pada peta ciri-ciri fisik lingkungan material. Selain rentang, regionalisasi turut menyinggung karakter. Karakter dipahami sebagai sesuatu yang merujuk pada mode-mode penataan organisasi ruang-waktu lokal-lokal dalam sistem sosial yang lebih luas. Karakter turut membuat berkembangnya kapitalisme modern dengan perbedaan antara rumah dan tempat kerja, serta berbagai implikasi-implikasi yang sangat besar bagi keseluruhan organisasi sistem produksi dan sifat-sifat institusional utama lain dari masyarakat kontemporer.^{xxi} Bagian penting dari aspek karakter ialah adanya tataran kemampuan untuk munculnya kehadiran dalam kaitannya dengan berbagai bentuk. Dalam hal ini, masyarakat yang tinggi kemampuan kehadirannya dalam semua budaya, sebelum beberapa ratus tahun yang lalu masih merupakan pengelompokan individu dalam kedekatan fisik satu sama lain. Ruang dan waktu memang telah mengalami proses transformasi dan seolah tidak berjarak lagi. Namun, Giddens mengingatkan transformasi turut merambah pada persoalan tradisi, adat, dan berbagai gugus kepercayaan lain. Hal ini bisa diamati dalam berbagai gejala sehari-hari di mana kita bisa menyaksikan praktik yang didasarkan pada penghapusan masa lalu. Semua gejala tersebut terkait dengan *reflexive monitoring of action* pada taraf individual.^{xxii} Praktik sosial telah dikaji dan dibaharui terus-menerus menurut informasi baru yang pada gilirannya mengubah praktik sosial tersebut secara konstitutif. Refleksivitas institusional juga menyangkut soal ketatanegaraan. Ketika Giddens mengatakan tak ada otoritas kalau

tidak ada demokrasi. Hal tersebut dimaknai demokrasi merupakan bentuk refleksivitas institusional dalam pengorganisasian hidup bersama yang paling sesuai dengan kondisi modernitas. Dengan kata lain, sah tidaknya otoritas politik dalam kondisi modern semakin terkait dengan demokratis tidaknya pelaksanaan otoritas tersebut.^{xxiii}

Perubahan Sosial, Evolusi, dan Kekuasaan

Pemikiran Giddens berikutnya yang masih menjadi bingkai strukturasi ialah berkenaan dengan perubahan sosial, evolusi, dan kekuasaan. Beberapa perubahan sosial memang berhubungan dengan konsepsi-konsepsi di atas. Misalnya, kita menemukan anggapan bahwa ada hukum universal yang mengatur perubahan sosial dan telah diorganisasikan di sekitar hukum-hukum tersebut. Walau demikian, kita bisa menemukan banyak usaha yang telah ditempuh guna menjelaskan perubahan yang membuat postulat hukum-hukum, spesifikasi prinsip-prinsip tertentu yang terbatas tentang determinasi perubahan yang dianggap bisa diterapkan pada sesuatu seperti halnya cara yang universal.^{xxiv}

Evolusi bisa dipahami dari berbagai sisi, khususnya ilmu alam. Namun, Giddens mencoba melihat evolusi dari sisi ilmu sosial.^{xxv} *Pertama*, penggunaan istilah “evolusi” dalam ilmu-ilmu sosial menjadi tidak beralasan apabila tidak ada hubungan kosakata konseptual yang telah mapan dalam biologi. Contohnya, evolusionisme Darwinisme telah memperoleh serangan dalam ilmu alam dan memungkinkan bisa

dipahami bahwa istilah tersebut bisa diabaikan begitu saja, tapi hendaknya tetap dipertahankan dalam ilmu sosial. *Kedua*, evolusi sosial tentu menetapkan sesuatu lebih dari sekadar gerak maju perubahan berdasarkan kriteria tertentu yang telah ditetapkan, yaitu sesuatu yang menjadi suatu mekanisme perubahan. Evolusi memang bisa digunakan hanya untuk mengacu pada gerak maju dengan mengacu pada ruang dan waktu. Namun, kita tidak bisa menyalahkan apabila budaya-budaya lisan yang kecil telah berada di satu ujung garis kontinum distribusi dan konsumsi energi. *Ketiga*, kita setidaknya diajak belajar menetapkan suatu rangkaian tahap perkembangan sosial di mana mekanisme perubahan telah dilibatkan di dalamnya dengan jalan memisahkan berbagai jenis atau aspek tertentu dari organisasi sosial dari jenis atau aspek lain. Tahapan tersebut bisa jadi disusun dalam evolusi khusus atau umum, dan/ atau gabungan keduanya. *Keempat*, identifikasi mekanisme perubahan sosial berarti menjelaskan adanya perubahan dengan menggunakan berbagai cara yang bisa diterapkan pada seluruh sejarah manusia, dan bukan sebagai mekanisme perubahan yang eksklusif, melainkan dominan. Dengan demikian, kita bisa memahami bahwa tidak semua perubahan sosial yang tergantung pada konsep adaptasi bersifat evolusioner.

Kita harus sadar bahwa setiap perubahan sosial sebenarnya bersifat episode. Artinya, kita bisa menganggapnya sebagai sejumlah tindakan atau peristiwa yang memiliki awal dan akhir yang bisa dikenali, sehingga melibatkan suatu rangkaian khusus. Bagaimana tidak, ketika kita

membahas episode-episode berskala luas, Giddens memaksudkannya sebagai rangkaian perubahan yang bisa dikenali yang mempengaruhi institusi utama dalam suatu totalitas kemasyarakatan atau yang melibatkan peralihan antara jenis-jenis totalitas kemasyarakatan.^{xxvi} Jenis perubahan sosial yang terlibat dalam suatu episode ialah menunjukkan seberapa dalam dan luas perubahan sosial itu terjadi. Secara detail, hal ini dinyatakan bagaimana serangkaian perubahan mengganggu atau membentuk kembali penyatuan institusi-institusi yang ada dan seberapa luas kisaran perubahan-perubahan seperti tersebut.

Teori kekuasaan yang telah direkonstruksi sebaiknya dimulai dari premis bahwa pandangan-pandangan seperti demikian tidak dapat dipertahankan. Dalam hal ini, kita turut sadar bahwa kekuasaan tidak harus dikaitkan dengan konflik, baik pembagian kepentingan ataupun perjuangan aktif. Sebab, kekuasaan merupakan kemampuan untuk mencapai hasil, dan apakah hasil tersebut berkaitan dengan kepentingan yang sebagian saja bersifat murni atau tidak berhubungan erat dengan definisinya. Bagaimana tidak, perkembangan kekuatan atau ancaman bukanlah jenis kasus penggunaan kekuasaan. Berpijak pada pemikiran tersebut, Giddens mengusulkan gagasan pengambilan jarak ruang-waktu hendaknya secara langsung dikaitkan dengan teori kekuasaan. Dalam mengeksplorasi hubungan ini, kita bisa mengembangkan kerangka pokok dominasi sebagai sifat sistem sosial yang bisa diperluas. Kenyataan ini dinyatakan karena adanya

dua sumber daya yang perlu diperhatikan yaitu alokatif dan otoritatif.

Sumber Daya Alokatif	Sumber Daya Otoritatif
1. Ciri lingkungan material (bahan mentah, sumber kekuasaan materi).	1. Organisasi ruang-waktu sosial (penyusunan jalur dan kawasan secara temporal-spasial).
2. Alat produksi atau reproduksi material (piranti produksi, teknologi).	2. Produksi dan reproduksi tubuh (organisasi dan hubungan kemanusiaan secara timbal balik).
3. Barang hasil produksi (artefak yang diciptakan oleh interaksi 1 dan 2).	3. Organisasi perubahan hidup (penyusunan kesempatan untuk pengembangan dan pengungkapan diri).

Pengumpulan sumberdaya-sumberdaya alokatif terlibat erat dengan penjarakan ruang-waktu, kesinambungan masyarakat lintas ruang dan waktu dan juga menghasilkan kekuasaan. Penyimpanan sumber daya otoritatif dan alokatif bisa dipahami sebagai usaha untuk melibatkan penarikan dan pengendalian informasi atau pengetahuan yang diabadikan oleh hubungan-hubungan sosial lintas ruang-waktu. Penyimpanan demikian menduga perlunya media representasi informasi, mode-mode pengingatan atau penarikan informasi dan dengan segala sumber daya juga mode-mode penyebarannya.

Kritik terhadap Teori Strukturasi Giddens

Giddens menunjukkan pengakuan bahwa masyarakat, di dalamnya terdapat unsur yang terpenting yaitu struktur dan individu. Kalaupun, ia menyebutnya sebagai strukturasi, sebenarnya ia menyebutnya sebagai struktur yang bersifat dinamis. Generalisasi yang dibangun oleh Giddens tidak bersifat

mutlak, sebagaimana dalam konsep ruang dan waktu. Lalu pada akhirnya dengan

teori strukturasinya, ia tetap berusaha untuk mempertahankan keyakinan bahwa masyarakat akan selalu berubah sepanjang ruang dan waktu.

Dalam perjalanannya, pemikiran Giddens telah dikritik para ahli teori sosial-politik yakni Taylor, Margaret Archer, dan Layder. Mereka mengkritik pandangan Giddens yang menyatakan bahwa struktur agensi saling berkaitan satu dengan satu hal yang sama. Bagi Archer, peleburan paksa ini berdampak pada kesulitan untuk meneliti bagaimana sesungguhnya dialektika struktur dengan agensi.^{xxvii} Oleh karenanya, C. Hay dan B. Jessop makin menjelaskannya bahwa struktur dan agensi sebaiknya diperlakukan sebagai dua hal yang berbeda dan menempatkan struktur sebagai titik awal dan aksi terjadi dalam sebuah konteks struktur yang ada, dan agensi dapat melakukan pilihan selektif-strategis tertentu dibandingkan dengan yang lain.^{xxviii} Pembelajaran strategis dapat membuat agen mampu mengubah keadaan struktural melalui satu proses aktif

strategis. Strategi yang dilakukan individu atau kelompok telah menimbulkan efek sesuai dengan keinginan atau bahkan di luar keinginan dan perhitungan semula. Archer menunjukkan cara untuk menghindari dualisme struktur dan agensi bukan dengan menyatukannya sebagaimana dilakukan Giddens, melainkan hubungan dialektis antara struktur dan agensi hanya dapat dijelaskan dengan baik. Secara jelas, hal ini dapat dipahami melalui uraian berikut;

1. **Pengkondisian struktural.** Bagian ini mengacu pada adanya konteks tempat tindakan terjadi sebagai akibat tindakan sebelumnya dengan melahirkan kondisi tertentu. Kondisi ini tentunya telah memengaruhi kepentingan orang lain, misalnya pengaturan kerja, kesempatan dalam pendidikan, dan gaya hidup.

2. **Interaksi kedua.** Bagian ini mensinyalir bahwa agen-agen dipengaruhi oleh kondisi yang terstruktur pada bagian pengkondisian struktural. Walau demikian, mereka tetap memiliki independensi untuk memengaruhi peristiwa. Dalam pola ini, individu dan kelompok dimungkinkan saling berinteraksi, melaksanakan kemampuan, keahlian, dan kepribadian masing-masing. Agen akan berupaya memajukan kepentingannya masing-masing dan memengaruhi hasil. Tahap ini dimungkinkan terjadi konflik, negosiasi, dan consensus antar gen.

3. **Elaborasi struktur.** Bagian ini merupakan perwujudan akibat tindakan dari interaksi kedua pada taraf tertentu dengan kondisi structural yang berubah. Agen berhasil mengubah kondisi tertentu

agar sesuai dengan kepentingan mereka, sementara yang lain mungkin gagal. Sebab, perubahan struktural terjadi sebagai akibat konflik atau kompromi.

Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, dan Margaret Archer

Sebagaimana kalimat dalam bagian pengantar, Smith dan Riley menunjukkan Giddens dan Pierre Bourdieu dimasukkan dalam filsuf yang menaruh perhatian pada perdebatan antara perspektif mikro dan makro. Berdasarkan interpretasi Giddens, Collins menunjukkan proses makro merupakan hasil interaksi dalam situasi mikro.^{xxix} Collins meyakini tataran makro hanya terdiri dari agregasi pengalaman-pengalaman mikro. Collins menjelaskan mikro merupakan situasi interaksi yang terbatas dalam ruang dan waktu. Namun, Giddens merasa jawaban ini tidak banyak membantu. Sebab bagi Giddens, perjumpaan-perjumpaan itu tidak hanya meluncur begitu saja dalam waktu, tetapi ketika kita mulai peduli terhadap bagaimana perjumpaan-perjumpaan itu dilaksanakan oleh aktor-aktor pesertanya, dan menjadi jelas bahwa tidak ada interaksi. Bagaimanapun, interaksi telah diendapkan dalam waktu dan pengertian yang dicapai hanya dengan mempertimbangkan karakter berulang dan rutin. Perbedaan mikro dan makro menjadi tidak tepat karena pembentukan dan pembentukan kembali perjumpaan-perjumpaan tertentu terjadi dalam proses interaksi.

Berlanjut pada pemetaan Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, dan Margaret Archer, kita bisa melihat bahwa Bourdieu mengemukakan istilah yang berbeda dengan yang disampaikan Giddens dan Archer. Setidaknya, perbedaan tersebut disebabkan oleh latar belakang lingkungan intelektualnya. Bourdieu merupakan intelektual dari Perancis, sedangkan Giddens dan Archer ialah sosiolog dari Inggris. Bourdieu mengajukan istilah *habitus* dan *field* (lapangan, bidang). *Habitus* merupakan struktur mental atau kognitif yang diinternalkan melalui individu dengan memahami kehidupan sosial. *Habitus* dihasilkan serta menghasilkan masyarakat. Sedangkan, *field* merupakan jaringan hubungan antara berbagai posisi obyektif. Struktur lapangan membantu memaksa atau menghambat agen yang dapat bersifat individual ataupun kolektif.

Analisis Gender

Guna memahami konsep “gender”, kita harus membedakan kata “gender” dengan kata “seks” (jenis kelamin. Jenis kelamin (*sex*) merupakan pembagian dua jenis kelamin yang melekat pada jenis kelamin tertentu. Katakanlah, bahwa laki-laki memiliki penis, jakala (*kala menjing*), dan memproduksi sperma. Sedangkan, perempuan memiliki alat reproduksi berupa rahim dan saluran melahirkan, memproduksi sel telur, vagina, dan alat menyusui. Berbagai alat-alat tersebut melekat pada manusia dengan menimbulkan spesifikasinya jenis kelamin masing-masing. Berbagai alat kelamin tersebut pun tidak bisa dipertukarkan antara alat biologis yang melekat pada laki-laki dan perempuan. Secara permanen,

hal tersebut tidak bisa berubah dan merupakan ketentuan biologis atau sering dikatakan sebagai ketentuan Tuhan atau kodrat.

Gender merupakan sifat yang melekat pada laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Misalnya, perempuan dikenal lemah lembut, cantik, emosional, atau keibuan. Sedangkan laki-laki dianggap kuat, rasional, jantan, dan perkasa. Kedua karakteristik tersebut dapat dipertukarkan. Artinya, ada laki-laki yang emosional, lemah lembut, keibuan, sementara juga ada perempuan yang kuat, rasional, dan perkasa. Rupanya, pertukaran ciri tersebut dapat dinyatakan melalui penggambaran zaman dahulu di suatu suku tertentu perempuan lebih kuat dari laki-laki, tetapi pada zaman yang lain dan di tempat yang berbeda laki-laki yang lebih kuat. Hal ini juga terjadi dari kelas ke kelas masyarakat yang berbeda. Di suku tertentu, perempuan kelas bawah di pedesaan lebih kuat dibanding kaum laki-laki. Maka, semua hal yang dapat dipertukarkan antara sifat perempuan dan laki-laki yang bisa berubah dari waktu ke waktu serta berbeda dari tempat ke tempat lainnya, maupun berbeda dari suatu kelas ke kelas yang lain, hal inilah yang dikenal dengan konsep “gender”.

Pemahaman “gender” telah menimbulkan perbedaan gender. Perbedaan gender telah dibentuk, disosialisasikan, diperkuat, bahkan dikonstruksi secara sosial dan kultural melalui ajaran keagamaan maupun negara. Karena proses sosialisasi dan rekonstruksi berlangsung secara mapan dan lama, maka menjadi sulit dibedakan apakah sifat-sifat gender tersebut, seperti

kaum perempuan lemah lembut dan laki-laki kuat perkasa. Tetapi, kita bisa memahami bahwa selama sifat tersebut bisa dipertukarkan maka hal ini merupakan produk konstruksi masyarakat. Masalahnya, perbedaan gender telah menimbulkan persoalan tertentu. Misalnya, sering dikatakan mendidik anak, mengelola dan merawat kebersihan dan keindahan rumah tangga atau urusan domestik sering dianggap sebagai kodrat perempuan. Padahal kenyataannya, semuanya itu merupakan produk konstruksi perempuan. Maka, laki-laki turut dimungkinkan mengerjakan tugas-tugas tersebut.

Bila ditelaah lebih jauh, perbedaan gender bisa menimbulkan ketidakadilan. Ketidakadilan gender merupakan sistem atau struktur di mana baik kaum laki-laki dan perempuan menjadi korban atasnya. Mansour Fakih mengklasifikasikan ketidakadilan gender dinyatakan dalam marginalisasi atau proses pemiskinan ekonomi, subordinasi atau anggapan tidak penting dalam keputusan politik, pembentukan stereotipe atau melalui pelabelan negatif, kekerasan, beban kerja lebih panjang dan lebih banyak, serta sosialisasi ideologi nilai peran gender.^{xxx} Secara detail, hal tersebut dapat diperhatikan pada uraian berikut.

1. Marginalisasi

Marginalisasi dimungkinkan menimbulkan kemiskinan. Katakanlah, program swasembada pangan atau revolusi hijau secara ekonomis telah menyingkirkan kaum perempuan dari pekerjaannya sehingga memiskinkan mereka.

Bagaimana tidak, di Jawa, program revolusi hijau dengan memperkenalkan jenis padi unggul yang tumbuh lebih rendah, dan pendekatan panen dengan sistem tebang menggunakan sabit, maka tidak memungkinkan lagi dengan *ani-ani*. Padahal, *ani-ani* melekat dan digunakan perempuan. Akibatnya, banyak perempuan miskin di desa termarginalisasi sehingga mereka menjadi semakin miskin dan tersingkir karena tidak memperoleh pekerjaan di sawah pada musim panen. Marginalisasi tidak saja terjadi di tempat pekerjaan, melainkan dalam rumah tangga. Hal ini diperkuat dengan hadirnya adat istiadat dan tafsir keagamaan. Misalnya, banyak di antara suku di Indonesia yang tidak memberi hak kepada perempuan untuk memperoleh warisan.

2. Subordinasi

Subordinasi dimungkinkan terjadi dalam berbagai bentuk dan waktu. Katakanlah di Jawa, dulu ada anggapan bahwa perempuan tidak perlu sekolah tinggi-tinggi, toh akhirnya akan ke dapur juga. Dalam rumah tangga, masih sering terdengar jika keuangan keluarga sangat terbatas, dan harus mengambil keputusan untuk menyekolahkan anak-anaknya maka anak laki-laki akan memperoleh prioritas utama. Pemikiran demikian dimungkinkan muncul dari kesadaran gender yang tidak adil.

3. Stereotipe

Stereotipe merupakan pelabelan atau penandaan terhadap suatu kelompok tertentu. Celakanya, stereotipe selalu merugikan dan menimbulkan

ketidakadilan. Misalnya, stereotipe yang melekat pada perempuan. Perempuan yang bersolek dinilai guna memancing lawan jenisnya, maka tiap ada kasus kekerasan atau pelecehan seksual selalu dikaitkan dengan stereotipe demikian. Bahkan bila ada pemerkosaan yang dialami perempuan, masyarakat cenderung menyalahkan perempuan. Sebab, masyarakat meyakini perempuan harus mengenakan pakaian tertutup dan tidak menarik perhatian laki-laki. Bagi Fakih, stereotype demikian dikarenakan pendidikan perempuan sering dinomorduakan sehingga banyak peraturan pemerintah, keagamaan, kultur, dan kebiasaan masyarakat yang dikembangkan berpijak pada stereotipe tersebut.^{xxxii}

4. Kekerasan

Kekerasan merupakan serangan atau invasi terhadap fisik maupun integritas mental psikologis seseorang. Pada dasarnya, kekerasan gender disebabkan oleh ketidaksetaraan kekuatan yang ada dalam masyarakat. Kekerasan biasa dikemas dalam delapan hal yakni^{xxxii};

Pertama. Bentuk pemerkosaan terhadap perempuan, termasuk perkosaan dalam perkawinan. Hubungan seksual baru dikatakan perkosaan apabila seseorang memaksa partnersnya guna memperoleh pelayanan seksual terhadapnya. Partner cenderung sulit menolak dikarenakan perasaan ketakutan, malu, keterpaksaan ekonomi, sosial, maupun budaya, serta tidak ada pilihan lain.

Kedua. Tindakan pemukulan dan serangan fisik yang terjadi dalam rumah tangga, termasuk penyiksaan terhadap anak-anak.

Ketiga. Penyiksaan yang mengarah pada organ kelamin, termasuk penyunatan terhadap anak perempuan. Penyunatan perempuan biasa dilakukan dengan anggapan dan bias gender, di antaranya mengontrol kaum perempuan.

Keempat. Kekerasan dalam bentuk pelacuran. Pelacuran merupakan bentuk kekerasan terhadap perempuan yang diakibatkan kelemahan ekonomi. Dalam hal ini, negara dan masyarakat kerap menggunakan standar ganda terhadap mereka, yakni di satu sisi, pemerintah melarang dan menangkapi mereka, tetapi di pihak lain, negara memperoleh pajak darinya. Selain itu, seorang pelacur kerap dianggap rendah oleh masyarakat, namun tempat pusat kegiatan mereka selalu ramai dikunjungi orang.

Kelima. Kekerasan dalam bentuk pornografi. Pornografi merupakan jenis kekerasan lain terhadap perempuan, termasuk kekerasan nonfisik, yakni pelecehan terhadap di mana tubuh perempuan dijadikan obyek demi keuntungan seseorang. *Keenam.* Pemaksaan sterilisasi dalam Keluarga Berencana (KB). Dalam rangka memenuhi target mengontrol pertumbuhan penduduk, perempuan seringkali dijadikan korban demi program tersebut. Maka lantaran bias gender, perempuan kerap dipaksa sterilisasi yang dapat membahayakan fisik maupun jiwa mereka. *Ketujuh.* Jenis kekerasan terselubung. Kekerasan ini biasa dilakukan dengan cara memegang atau menyentuh bagian tertentu dari tubuh perempuan dengan berbagai cara dan kesempatan tanpa kerelaan si pemilik tubuh. Hal ini biasa dilakukan di tempat umum yang ramai. *Kedelapan.* Pelecehan seksual. Pelecehan seksual kerap

dilakukan dengan dalih sebagai tindakan untuk membangun persahabatan erat, padahal tindakan ini sebenarnya merupakan sesuatu yang tidak menyenangkan bagi perempuan. Hal ini biasa dilakukan dalam bentuk^{xxxiii}; [1] Menyampaikan lelucon jorok secara vulgar kepada seseorang dengan cara yang dirasakan sangat ofensif. [2] Menyakiti atau membuat malu seseorang dengan omongan kotor. [3] Mengintrogasi seseorang tentang kehidupan atau kegiatan seksualnya atau pribadinya. [4] Meminta imbalan seksual dalam rangka janji untuk memperoleh kerja atau janji lainnya. [5] Menyentuh atau menyenggol bagian tubuh tanpa seizing dari yang bersangkutan.

Beban Kerja

Beban kerja biasa digambarkan dengan banyak kaum perempuan harus bekerja keras dan lama guna menjaga kebersihan dan kerapian rumah tangganya. Hal ini dilakukan mulai dari membersihkan dan mengepel lantai, memasak, mencuci, dan mencari air untuk mandi. Bahkan dalam kalangan keluarga miskin, beban yang berat turut ditanggungkan ke mereka melalui bekerja. Beban ganda makin diperkuat karena adanya penilaian masyarakat bahwa pekerjaan perempuan, seperti semua pekerjaan domestik dianggap dan dinilai rendah dibanding pekerjaan laki-laki. Selain itu, perempuan sering disosialisasikan menekuni peran gender mereka, tetapi di pihak lain laki-laki tidak diwajibkan secara kultural untuk menekuni berbagai pekerjaan domestik demikian. Semua dilakukan guna memperkuat pelanggaran secara kultural

dan struktural beban kerja kaum perempuan.

Berpijak pada uraian kelima bentuk manifestasi ketidakadilan gender, kita bisa melihat bahwa akar kesemuanya itu dikarenakan empat hal di antaranya^{xxxiv}; *Pertama*. Manifestasi ketidakadilan gender terjadi di tingkat negara. Hal ini diindikasikan di mana banyak kebijakan dan hukum negara, perundang-undangan, serta program kegiatan yang masih mencerminkan sebagian dari manifestasikan ketidakadilan gender. *Kedua*. Ketidakadilan turut terjadi di tempat kerja, organisasi, maupun dunia pendidikan. Hal ini ditandai banyak aturan kerja, manajemen, kebijakan keorganisasian, serta kurikulum pendidikan yang masih melanggengkan ketidakadilan gender tersebut. *Ketiga*. Ketidakadilan gender juga terjadi dalam adat istiadat masyarakat di berbagai kelompok etnik, budaya suku-suku, serta tafsiran keagamaan. *Keempat*. Ketidakadilan gender turut terjadi di lingkungan rumah tangga. Hal ini dinyatakan melalui proses pengambilan keputusan, pembagian kerja, dan interaksi antaranggota keluarga dalam banyak rumah tangga sehari-hari yang dilakukan menggunakan asumsi bias gender.

Integrasi Teori Strukturasi dengan Analisis Gender

Perlu diketahui bahwa teori strukturasi Giddens memang belum mengintegrasikan gender di dalamnya sehingga bila kita hendak menggunakannya dalam rangka melihat struktur kebijakan SDM di tempat kerja, maka kita perlu melibatkan analisis

gender. Setidaknya, hal ini dapat diperhatikan melalui diskusi berikut. Kebijakan sadar gender harus meresap pada ruang struktur, sistem, dan praktik sosial bila berpijak pada uraian Giddens. Bila terintegrasi dengan analisis gender, maka kebijakan diupayakan menghindari perlakuan diskriminasi terhadap kaum perempuan. Setidaknya, hal ini dilakukan dengan memandang perempuan setara dengan laki-laki, serta mengakomodasikan kebutuhannya.

Kebijakan SDM sadar gender dilakukan melalui dua hal yakni^{xxxv}; *Pertama*. Mensosialisasikan pemahaman tentang gender di kalangan anggota organisasi, baik pembuat keputusan maupun karyawan. *Kedua*. Berupaya membangun keseimbangan gender dalam jajaran pembuat keputusan di organisasi. Dengan adanya wakil yang seimbang antara laki-laki dan perempuan, maka organisasi diharapkan mampu menampung dan memahami permasalahan yang dirasakan baik oleh laki-laki dan perempuan, dan membuat kebijakan yang tepat dengan perspektif yang seimbang dalam mengatasi permasalahan. Namun bagi penulis, akar dari semuanya itu bersumber dari pengembangan budaya *family friendly* yang kerap dinyatakan dalam bentuk *flextime*, *teleworking*, pemberian cuti ketika anak sakit yang diterapkan pada karyawan laki-laki dan perempuan. Sebab, bila kebijakan tersebut hanya diterapkan pada perempuan saja, maka kita bisa berpikir adanya upaya pelestarian terhadap pandangan tradisional masyarakat mengenai pembagian peran laki-laki dan perempuan di mana tanggung jawab

kehidupan keluarga terletak pada perempuan.

Namun, peran pemerintah terhadapnya menjadi penting. Hal ini dilakukan melalui provokasi pemerintah pada organisasi tempat bekerja agar membuat kebijakan SDM yang sadar gender, termasuk pemberian upah yang setara antara laki-laki dan perempuan, pemberian cuti haid, dan pencegahan diskriminasi terhadap karyawan perempuan. Selain itu, pemerintah turut mengadvokasi adanya kebijakan yang menyeimbangkan tuntutan pekerjaan dengan keluarga. Hal ini memang tidak mudah namun harus dicari jalan tengahnya. Dengan demikian, pemerintah turut membangun paradigma masyarakat terhadap sadar gender, termasuk mengurangi tuntutan masyarakat terhadap perempuan yang mengharuskan mereka bisa menangani semua permasalahan di kantor dan rumah.

Penutup

Konsep kunci teori strukturasi menurut Anthony Giddens ialah penyatuan dua pandangan yang dominan dan oposisional, oposisional antara agen (individu) dan struktur (sosial), antara yang memberikan keistimewaan pada kekuasaan. Berbeda dengan Giddens, Margaret Archer menolak agen dan struktur sebagai dualitas, tetapi sebagai dua hal yang dipisahkan satu dengan yang lainnya. Pemisahan ini akan membantu kita untuk menganalisis hubungan yang satu dengan lain. Dalam hal ini, Archer memang sedang memperluas gagasannya dalam menganalisis hubungan antara kultur (struktur) dengan agen secara dialektis. Lalu, bagaimana bila dialektika tersebut

terhubung dengan analisa gender sehingga membangun kebijakan SDM yang sadar gender? Melalui uraian-uraian di atas, kita bisa memahami bahwa pembangunan

sadar gender bisa berangkat melalui struktur, sistem, dan praktik sosial sebagaimana uraian Giddens. ■

ⁱ Lihat Dyah Kuswanti, Herliana, “Kebijakan SDM di Tempat Kerja: Sudahkah Sensitif Gender?” dalam Siti Hariti Sastriyani (Ed.). *Gender and Politics* Yogyakarta & Jakarta: Pusat Studi Wanita UGM & Tiara Wacana, 2009.

ⁱⁱ B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens: Suatu Pengantar* (Jakarta: KPG, 2016), h. 15.

ⁱⁱⁱ Philip Smith and Alexander Riley, *Cultural Theory: An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishing, 2009), h. 128.

^{iv} B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens*, h. 18.

^v B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens*, h. 19.

^{vi} Wawancara pada Sabtu, 14 Januari 2017 pukul 17.00 WIB.

^{vii} Wawancara pada Minggu, 15 Januari 2017 pukul 18.00 WIB.

^{viii} Kita perlu memahami bingkai obyek utama ilmu sosial terletak pada dimensi peran sosial sebagaimana dalam fungsionalisme Talcott Parsons, interaksionisme-simbolis Erving Goffman, marxisme, kajian bahasa dan ujaran atau percakapan sebagaimana dalam strukturalisme Ferdinand de Saussure dan kode tersembunyi sebagaimana dalam Claude Levi-Strauss, post-strukturalisme Michael Foucault, pemikiran Jacques Derrida, dan sebagainya. Berbeda dengan semuanya, Giddens berfokus pada dualisme yang menggejala dalam teori ilmu-ilmu sosial.

^{ix} B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens*, h. 22.

^x B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens*, h. 25.

^{xi} Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Teori Strukturasi untuk Analisis Sosial* terj. Adi Loka Sujono (Yogyakarta: Penerbit Pedati, 2011), h. 204.

^{xii} B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens*, h. 32.

^{xiii} B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens*, h. 33.

^{xiv} Freud membagi organisasi fisik individu ke dalam tiga bagian yaitu ‘id’, ‘ego’, dan ‘super-ego’.

^{xv} Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, h. 53.

^{xvi} B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens*, h. 28.

^{xvii} B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens*, h. 29.

^{xviii} Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, h. 61.

^{xix} B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens*, h. 43.

^{xx} Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, h. 148.

^{xxi} Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, h. 152.

^{xxii} B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens*, h. 47.

^{xxiii} B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens*, h. 48.

^{xxiv} Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, h. 282.

^{xxv} Lihat Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, h. 286-288.

^{xxvi} Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, h. 303.

^{xxvii} M.S. Archer. *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), h. 46.

^{xxviii} C. Hay. *Re-Stating Social and Political Change* (Buckingham: Open University Press, 1996), h. 56.

^{xxix} Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, h. 175.

^{xxx} Mansour Fakih. *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 12-13.

^{xxxi} Mansour Fakih. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, h. 17.

^{xxxii} Lihat Mansour Fakih. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, h. 17-20.

^{xxxiii} Mansour Fakih. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, h. 20.

^{xxxiv} Mansour Fakih. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, h. 22-23.

^{xxxv} Herliana Dyah Kuswanti, “Kebijakan SDM di Tempat Kerja: Sudahkah Sensitif Gender?” dalam Siti Hariti Sastriyani (Ed.). *Gender and Politics* (Yogyakarta & Jakarta: Pusat Studi Wanita UGM & Tiara Wacana, 2009), h. 288.

Daftar Pustaka

Dyah Kuswanti, Herliana, “Kebijakan SDM di Tempat Kerja: Sudahkah Sensitif Gender?” dalam Siti Hariti Sastriyani (Ed.). *Gender and Politics* Yogyakarta & Jakarta: Pusat Studi Wanita UGM & Tiara Wacana, 2009.

Fakih, Mansour. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Teori Strukturasi untuk Analisis Sosial*, terj. Adi Loka Sujono Yogyakarta: Penerbit Pedati, 2011.

Hay, C. *Re-Stating Social and Political Change* Buckingham: Open University Press, 1996.

Herry-Priyono, B. *Anthony Giddens: Suatu Pengantar* Jakarta: KPG, 2016.

S. Archer, M. *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Smith, Philip dan Alexander Riley. *Cultural Theory: An Introduction* Oxford: Blackwell Publishing, 2009.

Diplomasi Indonesia di Laut China Selatanⁱ

Syakieb Sungkar

syakieb.sungkar@yahoo.com

Abstrak

Konflik di China Selatan dimulai ketika di tahun 1994 Tiongkok mengukir 9 garis putus-putus dalam peta laut China Selatan. Namun akar permasalahan yang sesungguhnya sudah dimulai sejak tahun 1930 karena minimnya pengetahuan pemerintah Tiongkok dalam Geografi. Indonesia yang semula berada dalam garis depan melindungi negara-negara ASEAN, kemudian berbalik arah melindungi dirinya sendiri dari klaim Tiongkok atas Natuna. Sementara Jokowi lebih menginginkan adanya diplomasi yang realistis sambil mengharapkan masuknya investasi dari negara tirai bambu itu.

Kata Kunci: Spratly, Natuna, *Nine Dash Lines*, UNCLOS, ASEAN, ARF, diplomasi rasional, diplomasi pertahanan, diplomasi membumi, diplomasi preventif, *summit*

diplomacy, unilateral, investasi infrastruktur.

Pendahuluan

Pada 1930, terjadilah peristiwa yang membuat orang-orang di Tiongkok marah tanpa paham situasi sebenarnya. Prancis sebagai penguasa Indochina mengklaim Kepulauan Spratly dan pulau-pulau kecil di sekitarnya. Sebagaimana diketahui, Kepulauan Spratly ada di sebelah barat Filipina, alias lumayan jauh dari daratan Tiongkok. Namun orang-orang Tiongkok saat itu tidak tahu di mana sebenarnya letak Kepulauan Spratly. Kemarahan Tiongkok ke Prancis bertambah saat Prancis mengklaim Kepulauan Paracels dengan alasan kepulauan itu sudah dihuni orang-orang Vietnam sejak Abad 19.ⁱⁱ



Gambar 1 – Posisi Kepulauan Paracel dan Spartly (sumber: www.interaksyon.com).

Publik Tiongkok bingung, apakah Kepulauan Spratly itu dekat atau jauh dengan Kepulauan Paracel. Tahun 1933, Pemerintah Tiongkok bertanya kepada Duta Besarnya di Manila soal di manakah gerangan letak Kepulauan antara Vietnam dan Filipina yang diklaim Prancis itu. Sang Dubes menjawab, tak ada pulau di antara Vietnam dan Filipina, yang ada yakni di Paracel yang terletak dekat dengan Tiongkok. Belakangan, Dubes Tiongkok di Manila bernama Kuang Guanglin terkejut mengetahui bahwa Paracel dan Spartly itu berbeda lokasi.ⁱⁱⁱ

Pada 1 September 1933, pemerintahan Republik Tiongkok di bawah Chiang Kai-sek ingin menurunkan ketegangan dengan Prancis. Pemerintah Tiongkok menyatakan batas selatan Tiongkok adalah pulau-pulau Paracel (Xisha) saja, sedangkan pulau-pulau di Selatan bisa jadi pernah menjadi

milik Tiongkok di masa lalu. Chiang Kai-sek meminta Prancis untuk melindungi nelayan Tiongkok yang mencari ikan di pulau-pulau sebelah Selatan itu. Kepulauan Paracel itu memiliki banyak pulau kecil-kecil, sehingga dibagi dalam dua kelompok: yaitu kelompok Amphitrite, yang terdiri dari pulau-pulau Woody, Rocky, Lincoln, South, Middle, North, dan Tree. Serta kelompok Crescent, yang terdiri dari pulau-pulau Robert, Pattle, Triton, Duncan, Chenhang Tao, Khuang-chin, Money, Drummond, dan Passu Reef.^{iv}

I. Kemarahan Publik Tiongkok atas Spartly

Namun kondisi di dalam negeri lebih pelik. Isu pencaplokan Kepulauan Spratly oleh Prancis dipolitisir oleh kubu oposisi untuk

menunjukkan kegagalan Pemerintah melindungi negara dari ancaman asing. Publik marah tanpa tahu sebenarnya Spratly lebih dekat ke Filipina ketimbang China. Pada saat itu ambisi maritim Tiongkok hanya meliputi Kepulauan Paracel saja, namun rival nasionalis Chiang Kai-sek di Guangzhou dan para pengkritik lainnya meningkatkan batasan maritim Tiongkok mencapai Kepulauan Spratly, meskipun mereka tidak sepenuhnya paham soal wilayah itu. Konflik klaim Tiongkok versus Prancis ini berlanjut dengan penguasaan Jepang atas Kepulauan Spratly pada tahun 1939. Selanjutnya, ketika Jepang kalah perang pada 1945, Tiongkok mengambil alih penguasaan terhadap Kepulauan Spratly.^v

Kendati Kepulauan Paracel sudah dideklarasikan sebagai milik Tiongkok, namun peta resmi China yang dilengkapi dengan batas laut Selatan belum tersedia pada tahun 1912. Yang ada saat itu adalah peta-peta yang dibuat para kartografer (pembuat peta) individu dan perusahaan-perusahaan swasta. Rata-rata peta itu dijiwai oleh semangat nasionalisme Tiongkok dengan penggambaran wilayah laut yang luas untuk dikontraskan dengan kondisi bahwa teritori laut China telah dicaplok bangsa asing. Perusahaan Buku Zhonghua pada 1927 misalnya, menerbitkan peta China yang isinya sampai daratan Asia Tenggara, Kalimantan Utara, dan Kepulauan Sulu. Namun Kepulauan Spratly belum tercatat di peta China saat itu.^{vi}



Gambar 2 - Angkatan Laut Republik Tiongkok mendarat di Kepulauan Spratly, Desember 1946 (sumber: Public Domain/Wikimedia Commons).

Tiongkok mengklaim bahwa merekalah yang berhak atas sebagian besar Laut China Selatan. Klaim itu berdasarkan sejumlah catatan kuno sejarah dinasti-dinasti yang berkuasa di daratan Tiongkok mengklaim wilayah Laut China Selatan berdasarkan fakta sejarah dimulai era Dinasti Han pada tahun 110 sebelum Masehi. Selanjutnya, Tiongkok menyebutkan Kepulauan Spratly dan Paracel ditemukan oleh seorang petualang Tiongkok pada masa Dinasti Song. Kesimpulan tersebut diambil karena mereka yakin ada peninggalan kebudayaan dari wilayah Tang di pulau Spratly saat Dinasti Song.^{vii}

Wujung Zongyao, sebuah literatur militer Tiongkok kuno, mencatatkan kepulauan Paracel ke dalam wilayah kedaulatan kerajaan Tiongkok. Di buku itu disebutkan bahwa Kepulauan Paracel sebagai Kepulauan Changsa, namun kelanjutan nasib pulau ini tidak jelas setelah Dinasti Song jatuh. Pada saat Dinasti Ming berkuasa, Pulau Paracel kembali diteliti dan kemudian menambahkan Kepulauan Spratly atau Pulau Shintang ke dalam kedaulatannya. Pada Dinasti Qing, Kepulauan Spratly dan Paracel dimasukkan ke dalam administratif Pulau Hainan.^{viii}

II. Nine Dash Lines

Setelah Perang Dunia II, tepatnya tahun 1947, pemerintah Tiongkok membuat peta resmi wilayah kedaulatan China. Dalam peta tersebut Tiongkok memberi sembilan garis putus-putus di sekitar Laut China Selatan. Termasuk di dalamnya Pulau Spratly dan Paracel. Karena faktor masa lalu inilah, Tiongkok akhirnya merasa bahwa secara administratif wilayah Spratly dan Paracel (Changsa dan Shintang) masuk ke dalam wilayah kedaulatan mereka. Tiongkok selalu menegaskan klaim mereka atas Laut China Selatan menggunakan sembilan garis putus (*nine dash lines*). Dengan sembilan garis putus itu, meski klaim Tiongkok tidak menjorok ke laut teritorial Indonesia, akan tetapi berdempet dengan Zona Ekonomi Eksklusif (ZEE) Indonesia, yang digunakan para nelayan Indonesia untuk memperoleh penghasilan.^{ix} Tiongkok menyebut wilayah ini sebagai “*traditional fishing ground*” China. Menurut Hasjim Djalal, China mengakui wilayah Laut Natuna sebagai wilayah kedaulatan Indonesia, namun tetap memasukkan ZEE Indonesia di Natuna ke dalam Peta Sembilan Garis Putus-putus mereka tanpa alasan yang jelas.^x

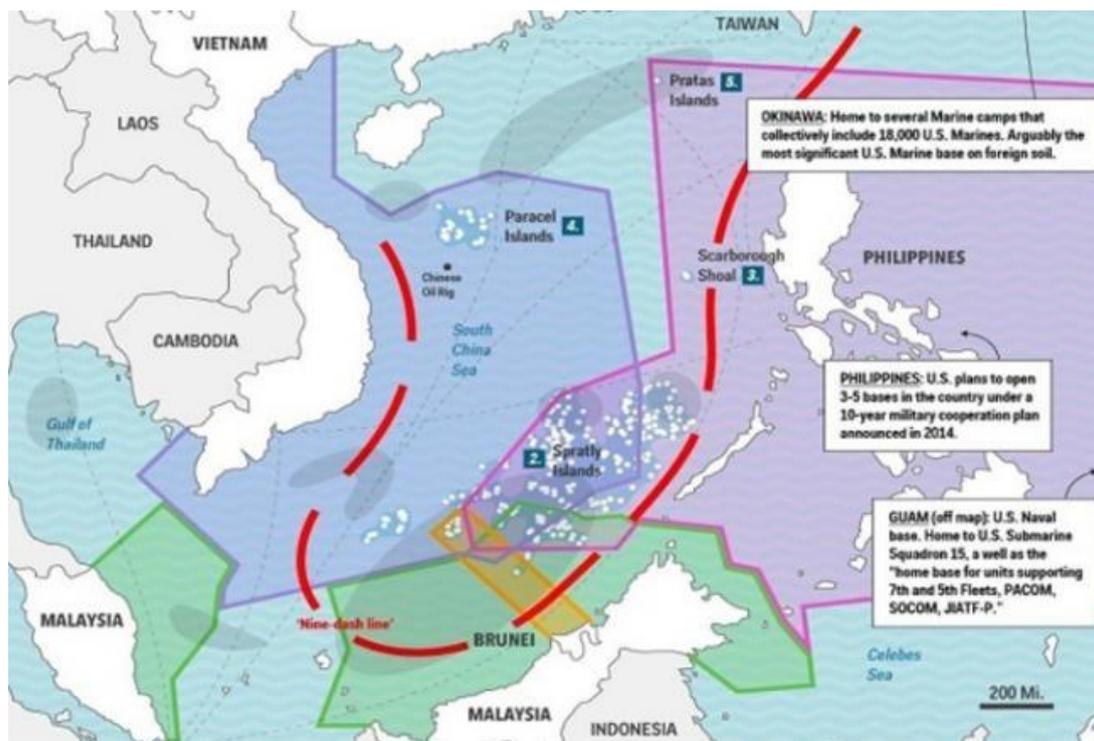


Gambar 3 – Warna biru: sembilan garis putus-putus (sumber: DW News).

Luas klaim sembilan garis putus, menurut laporan US Department of State, setara dengan 22 persen dari total wilayah darat Tiongkok, atau seluas 2.000.000 km persegi. Sembilan garis putus itu meliputi wilayah-wilayah yang disengketakan dengan negara lain. Semisal, kepulauan Spratly dan Paracel yang disengketakan oleh Vietnam, kemudian Scarborough Reef yang disengketakan dengan Filipina, dan juga berada di dalamnya adalah Laut Natuna milik Indonesia.

Dalam sembilan garis putus (*dash*) tersebut, dalam *dash* 3, laut yang berjarak 75 nm (1 *nautical mile* = 1,852 km) dari Pulau Sekatung diklaim menjadi wilayah kedaulatan Tiongkok, termasuk laut Natuna. Menurut Li Guoqiang, Deputi Direktur Studi Perbatasan China di

Akademi Ilmu Sosial China, 50.000 km persegi wilayah Indonesia ada yang tumpang tindih dengan wilayah klaim China. “Anda bertanya soal Indonesia? Ada seluas 50 ribu kilometer persegi wilayah tumpang tindih antara klaim China melalui Sembilan Garis Putus-Putus dengan ZEE Indonesia,” kata Li Guoqiang, di Beijing.^{xi} Di sanalah kiranya konflik yang terjadi antara Indonesia dengan Tiongkok dalam memperjuangkan kepentingan di Laut China Selatan. Ada 50 ribu km² persegi lautan milik Indonesia yang terkena garis putus-putus China dan belum ada kata putusnya sampai sekarang. Kiranya sudah saatnya kita membicarakan bagaimana Indonesia menarik garis batas demarkasi lautnya sendiri, hal itu berhubungan dengan konvensi UNCLOS tahun 1982.



Gambar 4 – Posisi *nine dash lines* yang menabrak kedaulatan negara lain (sumber: Batamnews.co.id)

III. UNCLOS 1982

UNCLOS atau United Nations Convention on the Law of the Sea adalah suatu peraturan internasional yang memberikan hak kepada negara kepulauan seperti Indonesia untuk memiliki kedaulatan atas seluruh wilayah perairannya termasuk ruang udara di atasnya, dasar laut dan tanah di bawahnya serta sumber kekayaan yang terkandung di bawahnya. Hal itu tercantum pada pasal 2 ayat (2), pasal 49 ayat (2) dari UNCLOS yang disahkan oleh PBB pada tahun 1982. Republik Indonesia telah meratifikasi UNCLOS 1982 melalui Undang-Undang Nomor 17 tahun 1985, yaitu tentang pengesahan UNCLOS 1982. Dengan demikian maka eksistensi Indonesia sebagai sebuah negara kepulauan yang diperjuangkan sejak Deklarasi Djuanda 13 Desember 1957 telah secara resmi memperoleh pengakuan secara internasional atau *internationally*

recognized. Sebagai kompensasi dari diakuinya eksistensi sebuah negara kepulauan, maka negara yang bersangkutan harus memberikan alur lintas bebas atau *sealene passage*. Di Indonesia alur lintas bebas itu dikenal sebagai ALKI (Alur Laut Kepulauan Indonesia).^{xii}

UNCLOS telah ditandatangani oleh lebih dari 100 negara peserta. UNCLOS 1982 membahas perihal hukum kelautan termasuk aturan di dalamnya. Konvensi ini ditandatangani pada 10 Desember 1982 di Montego Bay, Jamaika. Konvensi Hukum Laut ini mulai berlaku pada 16 November 1994. Pemberlakuan konvensi ini berarti seluruh negara peserta harus tunduk pada peraturannya, termasuk Indonesia. Secara garis besar, konvensi ini terdiri atas 320 pasal dengan sembilan lampiran. Isinya berupa penetapan batas kelautan, pengendalian lingkungan, penelitian ilmiah terkait kelautan, kegiatan ekonomi dan

komersial, transfer teknologi, serta penyelesaian sengketa yang berkaitan dengan masalah kelautan. Beberapa poin penting dalam UNCLOS 1982 adalah:^{xiii}

1. Negara pesisir (negara yang memiliki pantai) menjalankan dan menetapkan kedaulatan laut teritorialnya tidak boleh melebihi lebar 12 mil.
2. Kapal laut dan pesawat udara diperbolehkan melintas di selat yang digunakan untuk navigasi internasional.
3. Negara kepulauan memiliki kedaulatan sendiri atas wilayah laut, ditentukan oleh garis lurus yang ditarik di titik terluar pulau. Negara dapat menentukan jalur laut dan rute udara yang bisa dilintasi oleh negara asing.
4. Negara yang memiliki perbatasan langsung dengan laut, bisa menetapkan ZEE atau Zona Ekonomi Eksklusif sejauh 200 mil.
5. Negara asing memiliki kebebasan navigasi dan penerbangan di wilayah ZEE, termasuk pemasangan kabel dan pipa bawah laut.
6. Negara yang tidak memiliki pantai, mendapat hak untuk mengakses laut dan melakukan transit melalui negara transit.
7. Seluruh negara harus turut serta dalam mencegah dan mengendalikan pencemaran laut, termasuk bertanggung jawab atas kerusakan yang diakibatkan oleh pelanggaran negara terhadap konvensi.
8. Penelitian ilmiah di kelautan ZEE dan landas kontinen haruslah tunduk pada negara pesisir. Jika penelitian ini dilakukan

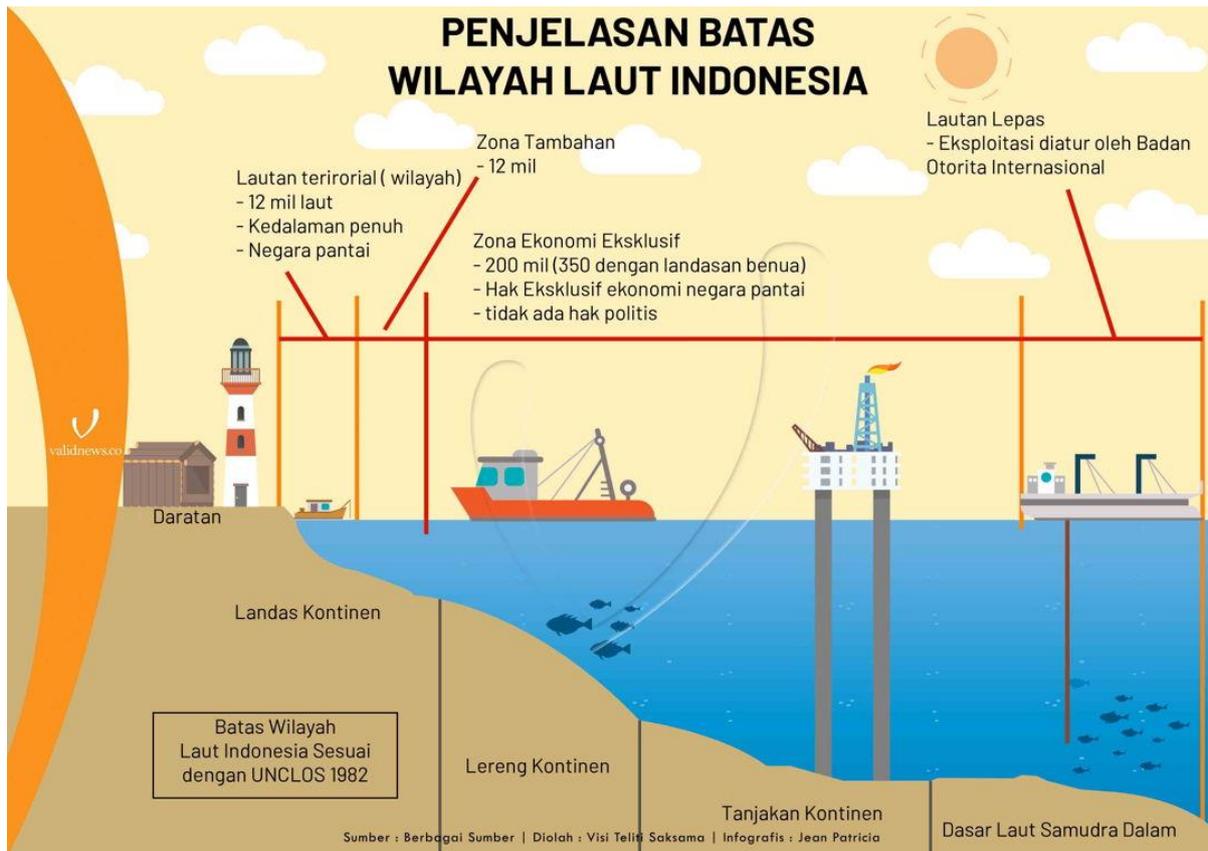
untuk tujuan perdamaian atau lainnya, maka harus meminta persetujuan dari negara lainnya yang tergabung dalam UNCLOS 1982.

9. Permasalahan yang ada hendaknya diselesaikan dengan cara damai.

10. Untuk sengketa bisa diajukan ke pengadilan internasional atau ke pihak lainnya yang terkait dengan konvensi ini.

IV. UNCLOS dan Nine Dash Lines

Dengan adanya UNCLOS maka Indonesia bereaksi usai Tiongkok mengklaim Perairan Natuna. Klaim Tiongkok atas Zona Ekonomi Eksklusif Indonesia itu didasari oleh peta yang mereka bikin sendiri, yakni peta “*Nine Dash Lines*” atau 9 Garis Putus-putus China. Biang persoalan peta itu dinilai pakar berawal dari salah terjemahan. Gara-gara salah terjemahan, pemerintah Tiongkok sempat menganggap laut dangkal sebagai pulau. Celakanya, pulau yang tak pernah ada itu kemudian dipakai sebagai patokan batas lautan negara. Penjelasan ini disampaikan oleh ahli dari Chatam House, The Royal Institute of International Affairs, bernama Bill Hayton. Karyanya berjudul “*The Modern Origins of China's South China Sea Claims: Maps, Misunderstandings, and the Maritime Geobody*”, dimuat dalam jurnal *Modern China*, Sage Journals, tahun 2018.^{xiv}



Gambar 5 – Penjelasan batas laut UNCLOS 1982 (sumber: Jean Patricia).

Pembuatan peta yang salah itu berawal dari tahun 1933. Ketika itu Pemerintah Kuomintang pimpinan Chiang Kai-shek mendirikan Komite Pemetaan Daratan dan Lautan. Dua tahun kemudian, terbitlah sebuah peta yang diberi judul “Peta Berbahasa China dan Inggris untuk Semua Pulau dan Karang di Laut China Selatan”. Berdasarkan pelacakan Bill Hayton, peta produk pemerintah China itu adalah hasil salinan dari United Kingdom Hydrographic Office tahun 1906 yang berjudul “*China Sea Directory Volume 1 dan 2*”, serta dari “*Asiatic Archipelago*” terbitan Edward Stanford Ltd of London, tahun 1918. Dua-duanya merupakan peta buatan Inggris.

Peta China produk Komite Pemetaan itu terbit di tahun 1935. Namun peta tersebut memuat kesalahan terjemahan dan

transliterasi dari Bahasa Inggris ke Bahasa China. Akibatnya fatal: muncul pulau-pulau yang sebenarnya tidak ada di dunia nyata. Sebut saja: Busung Pasir Stags, Busung Pasir Owen, Dangkan Seahorse (atau Routh), Karang Ganges, Pulau Karang Marino, Karang Glasgow, dan Busung Pasir Viper. Pulau-pulau itu sebenarnya adalah hasil salah terjemahan. Ada dua lokasi dalam peta yang penting di sini, yakni James Shoal yang terletak sekitar 100 km dari Kalimantan, dan Vanguard Bank dekat Vietnam. Dua lokasi itu kemudian menjadi titik terjauh pemetaan Laut China Selatan.

Di mana letak salah terjemahannya? Sebenarnya, James Shoal dan Vanguard Bank ada di bawah permukaan air laut, jadi sama sekali bukan berbentuk pulau. Bill Hayton mengemukakan hipotesis, Komite Tiongkok tidak melakukan survei lapangan secara langsung melainkan hanya menyalin peta Inggris. Dalam bahasa Inggris, istilah “*shoal*” atau “*bank*” adalah dangkalan yang tidak timbul ke permukaan. Seharusnya, “*shoal*” diterjemahkan menjadi “*qiantan*”, namun Komite Tiongkok menerjemahkannya menjadi “*tan*” yang artinya “busung pasir” atau pasir yang timbul di atas permukaan air laut. Akibatnya, salah terjemahannya menjadi begini:

James Shoal (Dangkalan Pasir James): menjadi *Zengmu Tan* (Busung Pasir Zengmu),

Vanguard Bank (Dangkalan Vanguard): menjadi *Qianwei Tan* (Busung Pasir Qianwei).^{xv}

Tahun 1936, Bai Meichu, seorang nasionalis pendiri Jurnal Ilmu Bumi dari Beijing Normal University, mendirikan Lembaga Geografi China. Bai Meichu inilah yang menjadi tokoh sentral perancang “9 Garis Putus-putus” itu. Berdasarkan peta Pemerintah Tiongkok yang salah terjemahan itu, Bai Meichu membuat dan menerbitkan “Konstuksi Atlas Baru China” yang memuat peta Laut China Selatan versinya sendiri. Akibatnya Bai Meichu menarik garis batas lautan China sampai ke James Shoal dan Vanguard Bank. “Disinilah pertama kalinya ada gambar garis semacam itu pada peta China. Meski begitu, peta ini bukanlah

dokumen negara, tetapi ini adalah karya perorangan”, kata Bill Hayton.

Bai Meichu menggambar James Shoal dan Vanguard Bank sebagai pulau-pulau pasir, dia juga menggambar Macclesfield Bank sebagai pulau-pulau. Padahal sebenarnya pulau-pulau itu tidak ada karena “*shoal*” dan “*bank*” ada di bawah permukaan laut. Pilihan untuk menunjuk James Shoal sebagai batas paling Selatan dan pencantuman Vanguard Bank telah menghasilkan inovasi luar biasa. Menurut Bill Hayton, kemunculan ‘pulau’ James Shoal dan Vanguard Bank telah menjadikan Kepulauan Spratly berada dalam klaim teritori China.

Selanjutnya, dua murid Bai Meichu bernama Fu Jiaojin dan Zheng Ziyue kemudian bekerja untuk pemerintah Tiongkok. Zheng Ziyue ditugaskan Gubernur Taiwan untuk membuat peta Laut China Selatan pada 1946, isinya adalah memasukkan Kepulauan Prata (Dongsha), Paracel (Xisha), dan Spratly ke dalam daerah administratif Taiwan. Zheng Ziyue masih mengacu pada karya Bai Meichu untuk membuat peta baru. Pada 25 September 1946, diadakan rapat di Kementerian dalam Negeri Republik China, dihadiri oleh pejabat Kementerian Dalam Negeri, Kementerian Luar Negeri, Kementerian Pertahanan Nasional, dan Kepala Angkatan Laut. Dalam pertemuan itu, peta Laut China Selatan dengan garis berbentuk ‘U’ rancangan Bai Meichu dipaparkan, menegaskan klaim kembali hak Tiongkok atas pulau-pulau yang semula diklaim Jepang walau petanya salah.^{xvi}

Sejak saat itu, Kepulauan Spratly yang jauh di Selatan China dinyatakan sebagai bagian dari China. Meski demikian, pemerintah Tiongkok bersama Zheng Ziyi si perancang peta baru mendarat di Kepulauan Spratly pada 12 Desember 1946. Mereka mendarat di pulau terbesar bernama Itu Aba, nama berdasarkan dialek Melayu yang artinya “Itu Apa”. Ekspedisi Tiongkok ke Itu Aba tak akan terwujud tanpa bantuan Amerika Serikat (AS). Kapal yang membawa pemerintah Tiongkok adalah USS Decker milik Angkatan Laut AS yang dinamai ulang menjadi Kapal Taiping. AS berharap kapal-kapal bantuan mereka kepada Tiongkok digunakan untuk memerangi kaum komunis revolusioner. Namun pemerintah Republik Tiongkok menggunakan kapal itu untuk menancapkan bendera di Paracel dan Spratly. Selanjutnya, pulau Itu Aba diubah namanya menjadi Pulau Taiping, sesuai dengan nama kapal yang membawa mereka ke lokasi itu untuk pertama kalinya. Setelah ekspedisi-ekspedisi ini, lokasi-lokasi yang semula ditulis Bai Meichu sebagai “*tan*” (busung pasir) kemudian diganti menjadi “*ansha*” (pasir tersembunyi). Maka James Shoal yang semula diterjemahkan sebagai Zengmu Tan kemudian diganti menjadi Zengmu Ansha.

Pada 1948, Republik Tiongkok menerbitkan Atlas Area Administratif dilengkapi dengan gambar garis berbentuk huruf U di Laut China Selatan, yang kemudian dikenal di publik internasional sebagai 9 Garis Putus-putus atau “*Nine Dash Lines*”. Bayangkan bila James Shoal dan Vanguard Bank tidak diterjemahkan secara salah menjadi pulau pasir, mungkin

9 Garis Putus-putus tidak akan digambar di peta China sampai menabrak Natuna.^{xvii}

Bagaimana dengan nasib UNCLOS yang mulai berlaku sejak tahun 1994 itu? Terlihat Tiongkok tidak pernah mengacuhkan adanya konvensi tersebut dan mereka selalu berpegangan pada peta yang salah itu. Karena kesalahan peta itu telah menyebabkan Tiongkok dapat menguasai laut China Selatan yang luasnya 2 juta km persegi itu. Suatu wilayah yang kaya dengan mineral dan keanekaragaman biota laut. Nampaknya Tiongkok menganut Diplomasi Rasional, artinya mereka siap berperang demi mempertahankan klaim wilayah laut yang luas itu. Belum lagi kekuatan militer negara-negara Asia Tenggara tidak sebanding dengan kekuatan militer Tiongkok yang saat ini telah menjelma menjadi superpower itu.

V. Diplomasi Jokowi

Menghadapi konflik di Laut China Selatan ini setidaknya ada 4 pola yang telah terwujud dalam diplomasi pertahanan yang telah dilakukan baik secara bilateral maupun multilateral. Tiga pola pertama adalah kerjasama pertahanan multilateral antara *external powers* dan negara-negara di Asia Tenggara yang ditujukan untuk masalah keamanan tertentu. Pola kedua adalah kerjasama pertahanan dan keamanan yang dipimpin Amerika dengan perjanjian kerjasama dengan sekutu, *partner strategis*. Pola ketiga adalah upaya kerjasama multilateral yang dipimpin oleh China untuk mengikat ASEAN menjadi struktur kerjasama keamanan regional Asia Timur

dengan fokus utama pada isu-isu keamanan non-tradisional. Dan pola terakhir adalah kerjasama multilateral dengan ASEAN sebagai pusatnya untuk meningkatkan kerjasama keamanan baik di antara anggotanya maupun mitra dialog dan diantara anggota ASEAN Regional Forum (ARF). Secara prinsip negara-negara ASEAN membentuk kerjasama, termasuk di dalamnya adalah pertahanan-keamanan dan memilih cara-cara “damai” dengan apa yang disebut “diplomasi pertahanan”. Di samping itu negara-negara ASEAN berjuang untuk meningkatkan kekuatan dalam menghadapi setiap ancaman (*threat*). Untuk mencapai kepentingan nasional (*national interest*), negara-negara itu bertindak rasional dengan mementingkan kekuatan, terutama peningkatan kekuatan pertahanan. Namun penting juga untuk melakukan konsolidasi internal ASEAN dimana Tiongkok sebenarnya tidak akan membawa konflik ini semakin melebar dan membesar karena perdagangannya mayoritas menggunakan jalur Laut China Selatan, maka tidak salah kiranya jika Indonesia berusaha memperkuat perbatasannya karena ada Natuna yang menghasilkan sumber daya alam bagi RI.^{xviii}

Posisi Indonesia dan peran penting yang dimainkannya adalah menjadi motor penggerak dalam pemecahan konflik Laut China Selatan. Pembentukan ASEAN Maritime Forum dianggap tepat waktu mengingat adanya kebutuhan dalam menangani masalah maritim di ASEAN yang selama ini dibahas oleh badan-badan sektoral yang berbeda. Hal ini tentunya bertujuan untuk meningkatkan hubungan regional melalui saling keterkaitan,

sehingga pada akhirnya hubungan ini akan memberikan kontribusi bagi pembinaan pembentukan Komunitas ASEAN. Bahwa ASEAN sudah berusia 50 tahun lebih bukan berarti dapat dikatakan organisasi ini sangat mumpuni memecahkan masalah-masalah krusial yang ada di dalamnya. Justru sepertinya problem ASEAN semakin menggunung dan selalu saja mengalami hambatan dalam penyelesaiannya terlebih lagi soal Laut China Selatan. Fakta di lapangan membuktikan bahwa perbedaan setiap negara dalam menghadapi masalah Laut China Selatan masih menghantui ASEAN. Hal ini dikarenakan ada pengaruh dari negara-negara di luar Asia Tenggara yang selain itu juga banyaknya negara yang terlibat di dalamnya. Indonesia mempunyai peluang besar memainkan peran yang lebih strategis dalam forum negara-negara Asia Tenggara, dan tetap yang paling berpengaruh di ASEAN. Peran yang lebih aktif tentu akan mendorong kawasan Asia Tenggara memiliki stabilitas ekonomi, politik dan keamanan yang kuat, hal ini penting untuk Indonesia dengan didukung rancangan besar politik luar negeri. Indonesia menjadi penting, karena sebagai negara terbesar dan berpopulasi terbanyak di Asia Tenggara, Indonesia telah sejak dulu dianggap sebagai yang paling berpengaruh di antara negara-negara di Perhimpunan Bangsa-bangsa Asia Tenggara (ASEAN), yang memimpin diplomasi penting wilayah tersebut dalam isu-isu seperti sengketa-sengketa Laut China Selatan. Oleh karena itu, perubahan sekecil apa pun dalam pendekatan Indonesia dapat berakibat luar biasa besar bagi wilayah tersebut.

Namun dapat dilihat dengan gamblang bahwa di bawah Presiden Jokowi, pendekatan Indonesia terhadap masalah klaim kepemilikan Laut China Selatan sudah bergeser dari pendekatan aktor aktif yang berupaya mencari perdamaian atas sengketa yang terjadi menjadi pendekatan yang utamanya berfokus pada melindungi kepentingan nasionalnya sendiri, utamanya di sekitar Kepulauan Natuna sambil berusaha menghindari rasa tidak senang Tiongkok. Padahal Indonesia menyadari bahwa Tiongkok sudah banyak melakukan pelanggaran wilayah kedaulatan Indonesia di sekitar Kepulauan Natuna. Cara Indonesia yang unilateral mengakibatkan negara-negara lain di kawasan Asia Tenggara lebih terisolasi dan rentan terhadap tekanan diplomasi Tiongkok daripada sebelumnya. Hal ini dapat mengurangi kebersamaan ASEAN dalam menghadapi tekanan Tiongkok berikutnya sehingga melahirkan kontestasi yang lebih sengit antara negara-negara besar di wilayah tersebut. Tidak ada jaminan bahwa tindakan Jokowi terhadap Laut China Selatan dan keinginannya untuk bisa menjalin hubungan yang lebih baik dengan Beijing akan selalu langgeng, boleh jadi akan memburuk manakala Tiongkok tidak menepati janji-janjinya dalam bidang investasi.^{xix}

Pada 23 Juni 2016, Presiden Indonesia Joko Widodo terbang ke Ranai, pertama kalinya seorang Presiden Indonesia berkunjung ke Natuna Besar. Dengan mengenakan jaket bomber, ia menaiki KRI Imam Bonjol dan ia mengadakan rapat kabinet terbatas di sana. Di situlah, mereka mendiskusikan perkembangan bidang pertahanan dan ekonomi wilayah tersebut, yang kaya akan

ikan dan gas alam. Tentu kunjungan ini bukan tidak punya pesan khusus yaitu mengirim sinyal ke pemimpin Tiongkok di Beijing bahwa Indonesia akan memproteksi hak dan kedaulatannya di ZEE-nya, jika perlu dengan kekerasan. Tindakan berani Jokowi mendapatkan apresiasi baik di dalam maupun luar negeri. Tetapi disinilah blundernya, bahwa kunjungan ini dapat mengaburkan sikap akomodatifnya, sehingga boleh jadi Tiongkok berpikir ulang untuk investasi pada bidang infrastruktur. Walaupun Jokowi telah menyatakan retorikanya yang tegas tentang hak-hak kelautan, Indonesia berusaha agar dalam kampanyenya melawan penangkapan ikan liar, mereka tidak membidik kapal-kapal Tiongkok. Dalam diplomasi regionalnya, pemerintahan Jokowi berusaha sebaik-baiknya untuk memastikan agar mereka tidak menyinggung perasaan pihak Beijing. Dalam konteks kebijakan luar negeri Jokowi yang lebih luas dan fokusnya pada investasi infrastruktur. Terdapat alasan mengapa pendekatan baru Jokowi mungkin tidak akan bertahan lama. Pada akhirnya perubahan dalam pendekatan Indonesia telah berakibat negatif pada kestabilan regional dan kepentingan-kepentingan jangka panjang Indonesia.^{xx}

Dengan sikap Jokowi yang akomodatif terhadap Tiongkok itu, pihak Beijing tidak pernah memberikan pernyataan yang jelas tentang sifat klaim yang disiratkan oleh garis putus-putus itu. Pernyataan pihak Tiongkok yang ekspansif dengan menyiratkan klaim garis putus-putus tersebut telah menunjukkan suatu upaya pencaplokan atas perairan teritorial atau ZEE milik negara lain. Namun, tidak

seperti negara-negara lain di wilayah tersebut yang terkena dampak garis putus-putus Tiongkok, Tiongkok dan Indonesia tidak berselisih mengenai kedaulatan atas daratan apa pun. Masalah terletak pada klaim-klaim kelautan saja di dalam garis putus-putus tersebut. Para pejabat Indonesia telah berulang kali meminta Tiongkok memperjelas sifat garis putus-putus itu sejak mereka pertama kali mengetahui pada tahun 1993 bahwa garis itu mencakup bagian dari ZEE Indonesia.

Pada bulan Juli 2010, Indonesia menulis dalam catatan verbal (*note verbale*) kepada Sekretaris Jenderal PBB bahwa garis tersebut “jelas-jelas tidak memiliki basis hukum internasional”, dan bahwa garis tersebut menimbulkan risiko pembalikan Konvensi Perserikatan Bangsa-Bangsa tentang Hukum Kelautan atau United Nations Convention on the Law of Sea (UNCLOS). Namun, pada umumnya Indonesia telah berpendapat bahwa, karena berdasarkan hukum internasional klaim apa pun atas hak-hak kelautan seperti perairan teritorial, ZEE, atau hak penangkapan ikan tidak dapat disahkan tanpa adanya suatu acuan kepada daratan, dan karena tidak ada persengketaan antara Tiongkok dan Indonesia mengenai kedaulatan atas daratan, sikap yang paling baik adalah mengabaikan adanya garis tersebut. Telah ada sebuah konsensus di Jakarta bahwa memperkarakan garis tersebut akan memberikan pengesahan yang sebenarnya tidak layak didapatkan. Indonesia memperoleh manfaat utama dari keengganannya mengakui garis putus-putus itu, sikap ini memungkinkan Indonesia untuk memperlakukan ketidaksepakatan apa pun yang muncul

akibat tindakan Tiongkok di wilayah-wilayah yang tumpang tindih itu sebagai hal yang tidak berhubungan dengan sengketa-sengketa negara-negara lain di kawasan itu akibat garis putus-putus pihak Beijing. Oleh karena itu, Indonesia menyatakan bahwa Indonesia tidak ikut menggugat dalam persengketaan-persengketaan Laut China Selatan yang lebih luas. Inilah status yang telah lama dikatakan para pejabat Indonesia yang memungkinkan Indonesia memainkan peran sebagai “perantara yang tidak memihak” (*“honest broker”*) dalam negosiasi mengenai sengketa-sengketa tersebut, contohnya dengan menjadi tuan rumah “lokakarya-lokakarya” informal tentang isu-isu tersebut dari tahun 1990 hingga 2014. Akan tetapi, setelah lebih dari seperempat abad, masih belum jelas apa hasil dari jasa-jasa Indonesia dalam negosiasi-negosiasi ini. Terlebih lagi, keengganannya Indonesia untuk menantang adanya garis putus-putus itu secara lebih terbuka melemahkan upaya-upaya internasional untuk mendorong mundur klaim-klaim Tiongkok yang cenderung meluas, meskipun keengganannya ini memungkinkan Indonesia menghindari perbincangan-perbincangan sulit dengan Tiongkok. Karakter kebijakan keamanan Indonesia yang tidak berpihak ke pihak manapun menjadi dasar kuat bagi Indonesia untuk menengahi konflik antar negara sekaligus menjadi kekuatan yang dipercaya bagi semua pihak yang berkonflik. Bagi Indonesia, hal itu menunjukkan bahwa Tiongkok menjadi lebih penting sebagai mitra ekonomi, sementara hubungan dengan Amerika lebih substantif pada masalah keamanan.^{xxi}

Dengan pandangan bahwa diplomasi sebagai upaya elitis yang terlalu mengurus konsep-konsep abstrak, Jokowi khususnya berpandangan skeptis akan manfaat *summit diplomacy* (diplomasi multilateral lewat pertemuan puncak), yang ia hubungkan dengan gaya keliling dunia Yudhoyono. Saat Jokowi menduduki jabatan, kebijakan luar negeri menjadi kurang penting karena penekanan baru pada pengembangan ekonomi. Ia menginstruksikan Kementerian Luar Negeri Indonesia untuk berfokus pada “diplomasi membumi”, yang diartikan sebagai diplomasi yang akan “berguna bagi rakyat”, dengan fokus khusus pada perdagangan dan investasi. Demikian pula, ia memulai penumpasan penangkapan ikan ilegal oleh kapal-kapal asing, walaupun ada keberatan dari para diplomat bahwa hal itu akan merusak hubungan Indonesia dengan para tetangganya.^{xxii}

Meskipun demikian Indonesia telah memperkuat kehadiran militernya secara mencolok di Natuna, sebuah pulau yang kaya akan gas alam, dimana wilayah itu tumpang tindih dengan wilayah yang diakui sebagai kedaulatan China. Langkah Indonesia ini merupakan tanggapan terhadap apa yang dianggap sebagai “ancaman Tiongkok” terhadap kedaulatan Indonesia di pulau ini, yang cepat atau lambat akan berdampak pada Indonesia. Jakarta mengatakan akan meneruskan “kebijakan netral” terhadap Tiongkok, di tengah memanasnya ketegangan ketika beberapa pejabat mengkritik Tiongkok karena mengklaim wilayah zona ekonomi eksklusif Indonesia yang berdekatan dengan Natuna sebagai wilayah China.

Angkatan Darat, Laut dan Udara Indonesia telah menyusun formula untuk memperkuat pertahanan di Natuna. Pihak militer mengatakan sedikitnya ada tambahan satu batalion untuk memperkuat pangkalan Angkatan Laut yang sudah ada di Natuna. Angkatan Darat, yang dahulu mengerahkan 800 prajurit di Natuna, kemudian menambah jumlahnya hingga 2.000 di tahun 2016. Angkatan Udara juga akan menambah pesawat tempur di wilayah itu, walau Natuna saat ini kekurangan fasilitas untuk mengakomodasi sejumlah besar pesawat. Angkatan Laut telah mengirim 14 kapal perang ke perairan Natuna untuk berkeliling dan “menjaga kedaulatan”, Angkatan Laut mengirim 14 kapal perang untuk mengawasi Laut China Selatan. Sektor pertahanan udara juga mengerahkan radar di beberapa bagian pulau untuk melakukan operasi pengawasan selama 24 jam. Sebagai tambahan, Indonesia menandatangani perjanjian dengan Jepang di tahun 2018 untuk menerima teknologi dan peralatan militer, yang sebagian besarnya dikirim untuk digunakan di Pulau Natuna.

Indonesia juga bergabung dengan latihan perang gabungan dengan Amerika Serikat di wilayah ini. Sudah dua kali latihan dilakukan bersama AS di Batam yang berjarak 480 km dari Natuna. Latihan ini termasuk penggunaan pengawasan dan pesawat patroli, seperti penggunaan pesawat P-3 Orion, yang dapat mendeteksi kapal di permukaan dan kapal selam. Menteri Pertahanan mengatakan telah menghabiskan US\$14,2 juta (sekitar Rp196 miliar) untuk memperkuat pangkalan militer di Pulau Natuna. Namun Pemerintah membantah bahwa penguatan tersebut

merupakan antisipasi terhadap peningkatan ketegangan di Laut China Selatan. Pemerintah Indonesia lebih suka menyebutnya sebagai “diplomasi pertahanan”. Diplomasi Indonesia dalam mempertahankan ZEE Indonesia di Natuna atas klaim Tiongkok di Laut China Selatan merupakan diplomasi preventif yang merupakan upaya pencegahan agar ZEE Indonesia di Natuna tetap menjadi milik Indonesia dan tidak menjadikan Indonesia sebagai negara pengklaim (*claimant state*) di Laut China Selatan. Istilah diplomasi preventif pertama kali diperkenalkan oleh Sekretaris Jenderal PBB, Dan Hammarskjold, dalam pidatonya di depan Sidang Umum PBB pada era Perang Dingin tahun 1960-an. Latar belakang munculnya diplomasi preventif adalah pemikiran yang ditujukan pada pencegahan konflik yang berpotensi menyebar.^{xxiii}

Sudah lama ada kekhawatiran bahwa Indonesia akan terlibat dalam pertikaian di Laut China Selatan karena pentingnya kawasan perairan tersebut. Laut China Selatan merupakan jalur perdagangan yang mengantarkan barang dan jasa internasional dengan nilai US\$ 5 triliun yang merupakan lima kali lipat GDP Indonesia. Dengan jumlah sebesar itu Tiongkok dan negara-negara lain di kawasan itu - juga Amerika Serikat - sudah mulai terlibat pertikaian mengenai kendali teritorial di wilayah tersebut. Tiongkok saat ini disebut-sebut sudah melakukan penimbunan laut dengan kecepatan yang mengkhawatirkan pihak lain.^{xxiv} Memang Laut China Selatan merupakan kawasan yang *sexy* dari segi komersial karena merupakan jalur strategis yang menjadi urat nadi pertumbuhan ekonomi di Asia dan dunia. Karenanya

upaya penguasaan daerah tersebut telah melibatkan provokasi militer negara superpower, dalam hal ini China dan Amerika Serikat.

VI. Kesimpulan

1. Konflik kawasan Laut China Selatan diawali oleh munculnya 9 garis putus-putus yang dibuat pemerintahan Tiongkok sejak tahun 30-an. Hal itu berhubungan dengan warisan kolonialisme Prancis di Indo China yang dengan semena-mena meletakkan kepulauan Paracel dan Spratly dalam wilayah kekuasaannya.
2. Penguasaan Prancis itu telah menjadi isu politik dalam pemerintahan Chiang Kai-sek dengan musuh-musuh politiknya di Guangzhou, sementara pengetahuan geografis orang-orang Tiongkok tentang letak kepulauan Spratly ketika itu belum memadai. Di tahun 1936 Bai Meichu merancang peta teritorial laut China yang didasarkan pada peta-peta buatan Inggris yang salah diterjemahkan, sehingga muncullah 9 garis putus-putus yang meliputi kepulauan Paracel dan Spratly.
3. Sejak tahun 1957 Kabinet Djuanda telah memikirkan tentang kedaulatan negara kepulauan Indonesia yang mencakup seluruh wilayah lautnya, yang ditentukan oleh garis lurus yang ditarik dari titik terluar pulau. UNCLOS 1982 memberikan Zona Ekonomi Eksklusif (ZEE) sejauh 200 mil untuk negara yang memiliki perbatasan langsung dengan laut. Pada titik inilah ZEE Indonesia tumpang tindih seluas 50 ribu kilometer persegi

dengan klaim 9 garis putus-putus yang dibuat Tiongkok. Sementara Tiongkok menganut Diplomasi Rasional, artinya mereka siap berperang demi mempertahankan klaim wilayah laut yang luas itu.

4. Sikap Indonesia sejak dulu adalah mengabaikan adanya garis tersebut. Memperkarakan garis tersebut akan memberikan pengesahan yang sebenarnya tidak layak didapatkan. Indonesia memperoleh manfaat utama dari keengganannya mengakui garis putus-putus itu, sikap ini memungkinkan Indonesia untuk memperlakukan ketidaksepakatan apa pun yang muncul akibat tindakan Tiongkok di wilayah-wilayah yang tumpang tindih itu. Indonesia tidak berhubungan dengan sengketa-sengketa negara-negara lain di kawasan itu akibat garis putus-putus pihak Beijing. Oleh karena itu, Indonesia menyatakan bahwa Indonesia tidak ikut menggugat dalam persengketaan-persengketaan Laut China Selatan yang lebih luas.

5. Kebijakan Presiden Jokowi terhadap masalah klaim kepemilikan Laut China Selatan adalah bergeser dari pendekatan aktor aktif dalam ASEAN yang berupaya mencari perdamaian atas sengketa yang terjadi, menjadi pendekatan yang utamanya berfokus pada melindungi kepentingan nasionalnya sendiri, utamanya di sekitar Kepulauan Natuna sambil berusaha menghindari rasa tidak senang Tiongkok. Hal ini dilakukan Jokowi demi meningkatkan komitmen investasi Tiongkok di Indonesia. Jokowi memberi istilah diplomasi yang membumi atas prakarsanya tersebut. Namun hal ini dapat mengurangi kebersamaan ASEAN dalam menghadapi tekanan Tiongkok berikutnya

sehingga melahirkan kontestasi yang lebih sengit antara negara-negara besar di wilayah tersebut.

6. Paralel dengan itu Indonesia juga memperkuat kehadiran militernya secara mencolok di Natuna. Angkatan Darat menambah jumlah pasukannya dari 800 prajurit menjadi 2.000. Angkatan Udara juga akan menambah pesawat tempur di wilayah itu. Angkatan Laut telah mengirim 14 kapal perang ke perairan Natuna untuk berkeliling dan “menjaga kedaulatan”, mengawasi Laut China Selatan. Sektor pertahanan udara juga mengerahkan radar di beberapa bagian pulau untuk melakukan operasi pengawasan selama 24 jam. Sebagai tambahan, Indonesia menandatangani perjanjian dengan Jepang pada tahun 2018 untuk menerima teknologi dan peralatan militer, yang sebagian besarnya dikirim untuk digunakan di Pulau Natuna. Indonesia juga ikut bergabung latihan perang dengan Amerika Serikat di wilayah ini. Sudah dua kali latihan dilakukan bersama AS di Batam yang berjarak 480 km dari Natuna. Latihan ini termasuk penggunaan pengawasan dan pesawat patroli, seperti penggunaan pesawat P-3 Orion, yang dapat mendeteksi kapal di permukaan dan kapal selam. Menteri Pertahanan juga membeli peralatan untuk memperkuat pangkalan militer di Pulau Natuna.

7. Secara umum Pemerintahan Jokowi melakukan diplomasi dengan menekankan dua matra, yaitu baik-baik dengan Tiongkok demi peningkatan ekonomi domestik dengan menarik investasi dari negeri tirai bambu tersebut. Namun Pemerintah memperlihatkan penambahan kekuatan militer dalam mempertahankan

ZEE Indonesia di Natuna atas klaim Tiongkok di Laut China Selatan. Sambil membantah bahwa penguatan tersebut merupakan antisipasi terhadap peningkatan ketegangan di Laut China Selatan. Pemerintah Indonesia lebih suka

menyebutnya sebagai “diplomasi pertahanan” yang merupakan diplomasi preventif sebagai upaya pencegahan agar ZEE Indonesia di Natuna tetap menjadi milik Indonesia. ■

ⁱ Paper ini menggunakan istilah “China” apabila menyangkut terminologi geografi dan teritorial serta menggunakan kata “Tiongkok” jika terkait pemerintahan dan orang.

ⁱⁱ Damarjati, Danu (15 Januari 2020). *Awal Nine Dash Lines: Kepulauan Sparty Diklaim Prancis, China Marah dalam Ketidaktahuan*. Detiknews.

ⁱⁱⁱ Damarjati

^{iv} Deni, Fitra (2017). *Upaya Diplomasi Indonesia Terhadap Klaim China atas Zona Ekonomi Eksklusif Indonesia di Laut Natuna*. *International & Diplomacy* Vol. 3, No. 1., h. 12.

^v Damarjati

^{vi} Hayton, Bill (4 Mei 2018). *The Modern Origins of China's South China Sea Claims: Maps, Misunderstandings, and the Maritime Geobody*. SAGE Journals.

^{vii} Indrawan (22 Juni 2016). *Mengenal 9 Garis Putus-putus Tiongkok dan Klaim Laut China Selatan*. Batamnews.co.id

^{viii} Indrawan

^{ix} Indrawan

^x Deni, 12

^{xi} Indrawan

^{xii} Hakim, Chappy (26 Juli 2021). *UNCLOS 1982 dan Dampaknya pada National Security*. Kompas.

^{xiii} Putri, Vanya Karunia Mulia (20 April 2021). *Ketentuan Konvensi PBB tahun 1982 tentang Hukum Laut*. Kompas.

^{xiv} Damarjati, Danu (15 Januari 2020). *Awal Nine Dash Lines: Berawal dari Salah Terjemah, Peta Laut China Selatan Tabrak Natuna*. Detiknews.

^{xv} Damarjati

^{xvi} Damarjati

^{xvii} Damarjati

^{xviii} Saragih, Hendra Maujana (Juni 2018). *Diplomasi Pertahanan Indonesia dalam Konflik Laut China Selatan*. *JIPSi, Jurnal Ilmu Politik dan Komunikasi*, Volume VIII, No. 1.

^{xix} Saragih

^{xx} Saragih

^{xxi} Pedrason, Rodon (Desember 2020). *Analisis Kebijakan Keamanan Indonesia di Tengah Persaingan China dan Amerika Serikat di Laut China Selatan*. *LPPM Universitas Jambi, Jurnal Sains Sosio Humaniora*, Volume 4, Nomor 2, h. 997-8.

^{xxii} Saragih

^{xxiii} Deni, 8

^{xxiv} Saragih

Daftar Bacaan

- Damarjati, Danu (15 Januari 2020). *Awal Nine Dash Lines: Berawal dari Salah Terjemah, Peta Laut China Selatan Tabrak Natuna*. Detiknews.
- Damarjati, Danu (15 Januari 2020). *Awal Nine Dash Lines: Kepulauan Sparty Diklaim Prancis, China Marah dalam Ketidaktahuan*. Detiknews.
- Deni, Fitra (2017). *Upaya Diplomasi Indonesia Terhadap Klaim China atas Zona Ekonomi Eksklusif Indonesia di Laut Natuna*. *International & Diplomacy* Vol. 3, No. 1.
- Hakim, Chappy (26 Juli 2021). *UNCLOS 1982 dan Dampaknya pada National Security*, Kompas.
- Hayton, Bill (4 Mei 2018). *The Modern Origins of China's South China Sea Claims: Maps, Misunderstandings, and the Maritime Geobody*. SAGE Journals.
- Indrawan (22 Juni 2016). *Mengenal 9 Garis Putus-putus Tiongkok dan Klaim Laut China Selatan*. Batamnews.co.id
- Pedrasan, Rodon (Desember 2020). *Analisis Kebijakan Keamanan Indonesia di Tengah Persaingan China dan Amerika Serikat di Laut China Selatan*. LPPM Universitas Jambi, *Jurnal Sains Sosio Humaniora*, Volume 4, Nomor 2.
- Putri, Vanya Karunia Mulia (20 April 2021). *Ketentuan Konvensi PBB tahun 1982 tentang Hukum Laut*. Kompas.
- Saragih, Hendra Maujana (Juni 2018). *Diplomasi Pertahanan Indonesia dalam Konflik Laut China Selatan*. JIPSi, *Jurnal Ilmu Politik dan Komunikasi*, Volume VIII, No. 1.

Why Society Change: Anthony Giddens's Structuration Theory and Time-Space Distanciation

Nomine Del-Shamarran
jonisjoplin89@gmail.com

This paper discusses Anthony Giddens' criticism on theories of social change and his attempt to explain social change through structuration theory. Social change theories are theories that seek to explain changes in society based on a single-mechanism criterion, e.g. Marx (Forces of Production), Durkheim (Division of Labor), and Freud-Marcuse (Sexual Repression). The most prominent ones of these are related to evolutionism, which adapt Darwinian concepts to social sciences. As Darwinian evolution charts the progress of less advanced organisms to complex ones (e.g. primate to *homo sapiens*) through adaptation or natural selection, so does social science evolutionism chart the progress of society from tribal communities to advanced nation states. Giddens criticizes these theories because they are too deterministic and that these theories fail to recognize human beings' agency in society. He especially put a special attention on evolutionism in his criticism because of their popularity and influence in social science. He defines evolutionism as a theory of social change related to irreversible progress in society to higher stages based on a given criterion with relation to evolution theory in biology. Human history for Giddens is not a story of evolution like Darwin; he

considers it to be more episodic, related to Toynbee's concept of rise and fall of civilization.ⁱ

Giddens thinks it can be dangerous to think in evolutionary concepts.ⁱⁱ He said that such theories are flawed in presupposing that social changes are as deterministic and disconnected as evolutionary processes in biology. He commented that such theories are similar to the hubris of thinking social sciences can uncover universal law of human conduct.ⁱⁱⁱ Unlike the evolution from primate to *homo sapiens*, humans have agency in their history. They are aware of their history and they have the ability to change their course of history. This is in line with Giddens' theory of structuration that put human agency as part of its core ideas. Despite his criticisms, Giddens does not think that social change cannot be generalized. He provides five concepts related to social change. The difference in Giddens concepts and model compared to evolutionary theories lies in his structuration theory that replaces dualism between agent and structure with duality between them.

This paper is structured into four sections. The first section gives a brief summary on

Giddens' structuration theory to give a background on his views. The second discusses the problems of social change theory according to Giddens. The third provides Giddens' own view on the social change theory. The paper will be concluded with a criticism of Giddens' theory on social change. As a summary, Giddens considers human history not as an evolution from a primitive beginning to an advanced society and that this social change cannot be explained by a single mechanism. In return, he gives five concepts that can explain social change, i.e. structural principles, intersocietal systems, time-space edges, episodic characterizations, and world time.

Summary of Structuration Theory

B. Herry-Priyono summarizes two central themes in Giddens' structuration theory: the agent-structure relation and the time-space centrality.^{iv} Where other social science theorists see structure and agent as a conflicting opposition (a dualism), Giddens sees them as an interaction (a duality). Agents are the concrete people who are involved in continuous actions and events in the world. Structure is the rules and resources which are reproduced and institutionalized across time and space.^v In structuration theory, the agent is not opposed to structure. The duality of structuration theory lies in the idea that structure is formed through reproduction of the social practices by the agents (unlike in Durkheim where structure is objective and external^{vi}). Thus, structure does not exist separately from action but implicated in the

production and reproduction; it is the outcome and medium of the agents' social practices.^{vii}

Time and space are usually considered as boundaries or stages where social life exists.^{viii} Functionalism also treats time and space as dualism: as dynamics of change contrasted with the statics or change against stability.^{ix} Giddens considers time and space not merely as a stage where a drama of life takes place, but as essential and constitutive features of the social world. Through duality, an agents' actions relate an action to a wider social structure in a time and space continuum. So as the agents reproduces their actions, they are actually reproducing social actions drawn from specific temporal and spatial structure. In other words, without time and space there will not be any action or structure.

One of Giddens main points related to social change is that the agents are aware of their own history. This awareness is defined in Giddens' view of three internal dimensions of the agents:^x unconscious motivation, discursive consciousness, and practical consciousness. Unconscious motivation is the desire that can direct an action but not the action itself. This may be related to Freud's idea of id, albeit a non-sexual one. B. Herry-Priyono gives an example that it is rare when we go to work, we are consciously motivated by money. The money motivation rarely comes to mind unless in specific events. Discursive consciousness is the capacity to reflect and give verbal expression regarding a particular action, e.g. someone who buys a

cigarette can explain that he buys the cigarette to smoke. Practical consciousness refers to the practical knowledge that has been taken for granted, it cannot be explained at all times. As an example, we automatically say “Hello” when we answer a phone, even though we may not know what “Hello” actually means. For Giddens the practical consciousness comes through reproductions of routine actions and activities in social life. The agents’ repeated actions and practices gradually becomes structure and equally constraints and enables the social practices without the necessity of further questioning of motives. Change can occur because the line between practical and discursive consciousness is very thin and also because of the agents’ own reflexive monitoring of conduct.^{xi}

Problems with Evolutionism and Social Change Theories

Evolution comes from the word *evolutia*, which are composed from *e-* (out of) and *-volatus* (rolled).^{xii} The word was used to refer to the unrolling of parchment and until 17th century was not applied to the meaning as we know today. Giddens refers to evolution in social science as an endogenous or unfolding model of change. This model assumes that the “main structural features of a society, governing both stability and change, are internal to that society”.^{xiii} This is related to biological organism which has within itself a trajectory of growth or an unfolding of potentials. The impact of external events is merely to withhold or accentuate the growth.

Giddens further defines evolutionary theory in social sciences to have four distinctive characteristics:^{xiv}

1. A conceptual continuity with biological evolution;
2. It has a mechanism of change, in addition to progression of change;
3. A sequence of stages of social development must be specified, where the mechanism of change is linked to the social organization;
4. Identifying the mechanism of social change that can be applied across whole spectrum of human history, not as exclusive mechanism but as a dominant one.

For Giddens, history is not shaped like evolution. The shape of evolution is that of one big tree trunk with branches. The simplest organisms at the top and the most complex ones at the bottom. There are three reasons for Giddens why human history does not follow the evolutionary shape^{xv} which are related to his duality of agents and structure. Giddens also criticizes social sciences that are prone to accept evolutionary models, he cited four dangers that may happen if the evolutionary concept is forced to social sciences.

The first reason human history does not follow evolutionary shape is that humans make their history in cognizance of that history. As stated in his structuration theory on agent-structure duality and time-space centrality, humans are reflexive being who are appropriating time, instead of just living

in time. As humans are aware of their own history, the causal mechanism of social change becomes complicated. History is not just lived by humans but can be transformed consciously.

The second reason is that in biological evolutionary theory, the only way for the species to change is through mutation, it is independent from the capability of the species as agents. The species does not consciously will it. Giddens said the conditions that apply in biology does not apply in social science. Unlike organism, societies do not have a clear closure on what evolves. For Biology what evolves is clear, i.e. organisms, but in social sciences, the definitions of “societies” or “cultural systems” vary across the theorists.

The third reason is that human history is not a world-growth story. The common view in evolutionary theory is that societies emerged from the Middle-East, continuously progressing through the Greeks up to Industrialization today in Western countries. In other words, it is ethnocentrically weighted to the Western culture. Giddens said in Western social science there was no mentioning of India or China (ancient or modern) at the top of the growth story. For Giddens the history of humans is started by a stable state in small hunter-gatherer societies, continued with class-divided civilization in Mesopotamia, marked with rise and fall of civilizations as described by Toynbee. The pattern was broken by the rise of the West which gives history a different picture by

truncating the whole history into a period of two or three centuries. Giddens did not see this as a growth but as a destruction of the traditional world by the West through capitalism. Thus, for Giddens, the modern world is the result of discontinuity rather than continuity of societies.

Giddens mentioned there are four dangers that comes with evolutionary thoughts. These are the reasons why he thought evolutionary thoughts must be radically avoided. The dangers are: unilineal compression, homological compression, normative illusion, and temporal distortion^{xvi}.

The first danger is unilineal compression, which means a tendency to generalize a specific evolution into a necessary general evolution. Giddens gives an example that in Europe feudalism precedes capitalism, therefore it can be said that feudalism is a frontrunner of capitalism. However, it may not be a necessary stage for a society to evolve to capitalism. A society can adopt capitalism without going to feudal period. The second danger is homological compression, a danger to think of a similarity (homology) between stages of social evolution and development of the individual personality. The complexity of society is mirrored by the individuals living in it. An example of this theory is Freud’s concept of repression in *Civilization and its Discontents*. In Freud, society is thought to progress based on the degree of repression in its people. It began with primitive tribes that lived without

sexual repression up to modern civilizations that have to live with repression in order to survive. Giddens said that the findings of modern anthropology dispels the theory.

The third danger, normative illusion, means the tendency to relate superior economic, political, or military power with moral superiority in an evolutionary progress; this is related to evolutionism's ethnocentric tendency. Giddens said that this is dangerous because at first glance it seems that adapting to the social traits of superior powers sounds ethically neutral but in fact it is the same to adapting to sheer might. He cited that evolutionism does not remember an adage "might does not confer right". The fourth danger, temporal distortion is the tendency to think that history can only be thought as social change, that history is confused with historicity. Historicity for Giddens means identifying history as progressive change, with cognitive view that it can be changed further^{xvii}. This idea of historicity is different from history as elapsed time. Evolutionism tends to confuse elapsed time with the necessity of change.

In conclusion, Giddens thinks that social change cannot be explained by a single and sovereign mechanism. Evolutionism (and historical materialism) cannot be repaired by another theory with different mechanism since it will not solve the shortcomings of the evolutionary theory. Giddens prefers to deconstruct the evolutionary theories in terms of power and change.

Social Change According to Giddens

Although Giddens criticizes the evolutionary theories that generalize social change, he does not intend to discard all general concepts that may be used to analyze social change. As evolutionary theories are criticized by Giddens because the changes are mainly endogenous, Giddens provides both endogenous and exogenous factors to account for the social change.^{xviii} Giddens provides five concepts that he considers relevant in analyzing social change:^{xix}

Structural principles	Principles of organization of institutions (societal totalities): factors involved in the institutional alignment of a society
Intersocietal systems	Relations between social totalities
Time-Space edges	Indication of connection (whether conflictual or symbiotic) between societies of differing structural types
Episodic characterizations	Delineation of modes of institutional change of comparable form
World time	Combinations of events that influence the nature of episodes; the effects of the understanding of historical precedents upon episodic characterizations

Giddens defined structural principles as “the principles of organization which allow recognizably consistent forms of time-space distanciation on the basis of definite mechanisms of societal integration”.^{xx} Basically, it means that society is organized by the modes of prevailing institutions in a social system, referring to the time-space distanciation. Time-space distanciation is the degree of propinquity between contacts for two actors^{xxi}, which is not merely physical but also social. For example, the physical distance between Jakarta to Ujung Kulon is shorter than the Jakarta to Singapore.

However, from time-space distanciation perspective, Jakarta-Singapore is shorter compared to Jakarta-Ujung Kulon (at this time approx. 6-7 hours by car, motorcycle, or bus) because there is a faster mode of transport for Jakarta-Singapore (approx. 2 hours by flight). In Tribal Society Giddens considers it to be characterized by a high presence availability and low time-space distanciation^{xxii}. Based on the structural principles, he classifies three types of society:

Tribal Society (Oral Cultures)	Tradition (communal practices) Kinship Group Sanctions	Fusion of social and system integration
Dominant locale organization	Band group or villages	
Class-Divided Society	Tradition (communal practices) Kinship	(Differentiation of social and system integration)
	State { Politics – military power Economic interdependence (low lateral and vertical integration)	
Dominant locale organization	Symbiosis of city and countryside	
Class Society	Routinization Kinship (family) Surveillance Politics —military power Economic interdependence (high lateral and vertical integration)	(Differentiation of social and system integration)
	State {	
Dominant locale organization	The 'created environment'	

Tribal society is embedded in time and space. The structural principle is legitimized based on tradition and kinship, embedding themselves in time and space. In tribal society, writing has not been invented, thus high presence is required for social and system integration. Giddens considers writing to be closely related to formation of state and class and changed the time-space distancing. In class-divided society, writing has been invented, which increases the time-space distancing. There is a differentiation between city and countryside, where the city becomes an administration space for resource allocation as commonly found in agrarian states. Tradition and kinship remains important aspects in this society but the state is legitimized more by military power. The politics and sanctions become separated with formal law and punishments based on written texts. For

Giddens, class society (as seen in modern capitalism) is not developed out of class-divided society. It is a discontinuity, not a continuity. In class society, tradition and communal kinship are gone, replaced by routinization of day-to-day activities and filial kinship. It is marked by disembedding but interconnecting of state and economic institutions. City-countryside relations are replaced with a created environment and social integration is replaced by surveillance in this society; time-space distancing is also greater.

In Giddens' view systems are not the same as societies. A system can span two or more societies and a society can have two or more systems that can spread to other societies.^{xxiii} This concept is referred to as Intersocietal Systems. It is a concept where a society does

not exist in isolation to itself but in relation to (or intersecting) another societal system, which can influence one another. societies substantially different conditions for change might exist. Intersocietal systems is closely related to Time-Space edges, which is a contact point between two societies of different structural principles.^{xxiv}

This contact may involve tensions and instabilities such as war, invasion, or threat of attack that can change the societies. Time-space edges can also take in the form of alliances, trade, and in modern times mining facilities or outsourcing factories. Giddens categorized intersocietal systems broadly into:^{xxv}

Tribal societies		Pre-historical and fragmentary systems
Class-divided societies Tribal societies		Imperial world systems
Capitalist societies Class-divided societies Tribal societies		Early capitalist world economy
Capitalist societies State socialist societies Developing countries Class divided societies Tribal societies	Super-power blocs	Contemporary capitalist world economy (world nation-state system)

In tribal societies, the intersocietal systems are fragmentary, they are more confined in terms of time and space. They are unlikely to influence one another. Imperial world systems exist in a tension with the tribal societies and was frequently attacked or pressurized by them.

Giddens considers social life as episodic; this means that social life has a specifiable beginning and an end. In larger scale, this means that institutions also have a beginning and an end. The term Giddens uses is episodic characterization, which means “sequences of change having a specifiable

opening, trend of events and outcomes”.^{xxvi} He gives the emergence of an agrarian state as an example. One of the pattern that can explain the emergence of agrarian state is the surplus production of neighboring areas that leads a state combining the communities under one administration. Military power coordinations are also another pattern that can explain the emergence of state. This concept is clearly against the evolutionism that tries to map continuity across social changes. For Giddens there is a start and end of society, which put up more emphasis on discontinuity, similar to Toynbee’s *Rise and Fall of Civilization*.

With world time, Giddens means that social change has a historicity, referring to the awareness of the agents. For Giddens social change is not deterministic, but malleable and contingent to the intersocietal systems. History for humans is monitored and reflexive, they also have the capacity to change the direction of the history. Various intersocietal systems are influencing the episodic characters of a society but humans still have control and context regarding the social change. The concept of world time came from Wolfram Eberhard, meaning “similar sequences of processes and events leading to change may have dissimilar implications and effects”.^{xxvii} As an example, France and England has similar democratic systems but they arrive to those systems with different processes and different times. Giddens expands Eberhard’s concept to include the idea that people can monitor the changes in other societies and reflect upon their successes and failures. Thus, social change is not just deterministically influenced by various factors but also is determined by humans as agents in society. It is in this world time concept that we can see human agency takes its place in social change. Humans are not passive being swung around by the changes around them, but they can look at what is happening across other societies and decide whether to adopt or reject such changes. As an example, in early 2010s there was an event referred to as Arab Spring where violent protests broke across Norther African and Arab countries demanding revolutions, democracy, and regime change^{xxviii}. It began in Tunisia and spread to Egypt, Syria, Yemen, Libya, and other countries. What needs to be noted is not

the event itself but the fact that such major event did not cause equal results across the countries. Although few countries had successful revolution towards democracy such as Tunisia, Egypt, Yemen, and Libya, other governments still held their powers. Some governments made compromises with the demands, while some battled continuously and lost, some are still battling until today. This event shows that there is still human agency (at least in the hands of the country leaders and revolutionary leaders) in the social change.

We can conclude that in Giddens’ five concepts of social change, he considers not just endogenous societal factors but also exogenous societal factors through intersocietal systems, time-space edges, and world time. We can even say that Giddens five concepts lean heavier to exogenous concepts. Giddens also gives a room for humans’ agency to take part in the social change. This is where his structuralism makes his model of social change different from the evolutionism. His concept of structuralism gives place for human agency in social change.

Criticism and Conclusion

Giddens’ concepts, can be too abstract and cannot be readily used to explain social changes directly in practice. Unlike Marx and Durkheim who proposed an intuitive mechanism of change, it is difficult to see the mechanism in Giddens’ five concepts. This

may be due to Giddens' own approach to avoid similar methods as the evolutionary approach proposed by the theorists. If there is an underlying mechanism, it can be located in the time-space distanciation idea. Nevertheless, this idea can be seen as brushing along the lines of evolutionary mechanism. Therefore Giddens can be seen as proposing expanding single-mechanism to penta-mechanism, adding abstraction and complexities, while also putting an emphasis on his "equivalence" of single-mechanism i.e. time-space distanciation.

In Giddens' view, the time-space distanciation follows a similar trajectory of embeddedness (in tribal communities) continued along the path of dis-embeddedness in capitalist societies, which is contradictory with his rejection of such concept. He criticized single-mechanism criterion of social change such as Marx and Durkheim, but ultimately he is also proposing a single-mechanism criterion as well.

Giddens is also leaning too much on discontinuity of society as seen from his idea of episodic characterization. Episodic means

finding a time and space position where a society starts and ends. In most cases this type of position is not clear from history. Most societies are not entirely destroyed, but survived in some form e.g. Roman Empire in current-day Italy. Social change involves both continuity and discontinuity.

In conclusion, Giddens criticizes not just evolutionary social change theory but also wider social theories that have the pretensions to unlock a magic formula to explain society. There is a tendency (at Giddens' time) for social science to borrow ideas from natural science. Giddens correctly thinks that such approach is not ideal. The manifold of human experience cannot be reduced to a simple mechanistic explanation offered by the social theorists. Giddens also rightly points out the dangers of evolutionary ideas, mostly the ethnocentrism practiced by the social theorists. To explain social change, Giddens' proposed five general concepts that are more complex and incorporating humans' agency in it. However Giddens views can be criticized as providing similar mechanism, but can still be mechanistic as well, albeit from a different spectrum. ■

-
- ⁱ Anthony Giddens, *The Constitution of Society* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984), 239.
- ⁱⁱ *Ibid.*, 236.
- ⁱⁱⁱ *Ibid.*, xxviii.
- ^{iv} B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens: Suatu Pengantar* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2002), 17.
- ^v Anthony Giddens, *The Constitution of Society* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984), xxxi.
- ^{vi} *Ibid.*, 172.
- ^{vii} *Ibid.*, 374.
- ^{viii} Loyal, Steven, *The Sociology of Anthony Giddens* (London: Pluto Press, 2003), 93
- ^{ix} B. Herry-Priyono, *Anthony Giddens: Suatu Pengantar* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2002), 19.
- ^x *Ibid.*, 28.
- ^{xi} *Ibid.*, 30.
- ^{xii} Anthony Giddens, *The Constitution of Society* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984), 229.
- ^{xiii} *Ibid.*, 164.
- ^{xiv} *Ibid.*, 231-233.
- ^{xv} *Ibid.*, 237.
- ^{xvi} *Ibid.*, 239.
- ^{xvii} *Ibid.*, 374
- ^{xviii} *Ibid.*, 274
- ^{xix} *Ibid.*, 244
- ^{xx} *Ibid.*, 181.
- ^{xxi} Ira J. Cohen, *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life* (London: Macmillan Education Ltd, 1989), 82.
- ^{xxii} Steven Loyal, *The Sociology of Anthony Giddens* (London: Pluto Press, 2003), 98.
- ^{xxiii} Ian Craib, *Anthony Giddens* (London and New York: Routledge, 1992), 40.
- ^{xxiv} Ira J. Cohen, *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life* (London: Macmillan Education Ltd, 1989), 275.
- ^{xxv} Anthony Giddens, *The Constitution of Society* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984), 184.
- ^{xxvi} *Ibid.*, 374.
- ^{xxvii} Ira J. Cohen, *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life* (London: Macmillan Education Ltd, 1989), 276.
- ^{xxviii} https://en.wikipedia.org/wiki/Arab_Spring

Bibliography

- Cohen, Ira J. *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life*. London: Macmillan Education Ltd, 1989.
- Craib, Ian. *Anthony Giddens*. London and New York: Routledge, 1992.
- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.
- Loyal, Steven. *The Sociology of Anthony Giddens*. London: Pluto Press, 2003.
- Priyono, B. Herry. *Anthony Giddens: Suatu Pengantar*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2002.

Biodata

Anna Sungkar

adalah seorang kurator, pengamat seni dan budaya, menyelesaikan studi S-3 di ISI Surakarta.

Indah Suzana Aulia Putri

adalah mahasiswa pasca sarjana STF Driyarkara.

Goenawan Mohamad

adalah seorang filsuf, penyair, jurnalis, pelukis, novelis, dan penulis naskah drama. Saat ini ia sedang mempersiapkan novelnya yang kedua, dan juga menggelar pentas Don Quixote di Solo dan Jogja pada bulan Juli 2022.

Hendar Putranto

adalah Dosen tetap pada Jurusan Ilmu Komunikasi, Universitas Multimedia Nusantara; Kandidat Doktor dalam bidang Ilmu Komunikasi, Universitas Indonesia; Alumnus Program Sarjana (2004) dan Program Magister (2008) Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.

Arif Bagus Prasetyo

adalah penulis, penerjemah, dan kurator seni rupa. Buku terbarunya, Saksi Kata: 18 Esai Sastra (2021).

Paulus Eko Kristianto

adalah alumni S2 Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.

Syakieb Sungkar

adalah pengamat seni dan lulusan Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.

Nomine Del-Shamarran

adalah seorang filsuf dan bekerja pada sebuah perusahaan konsultan finansial Internasional.

Alamat Redaksi

Jl. Tebet Timur Dalam Raya No.77,
Jakarta Selatan