

Jurnal

DEKON

STRUKSI

Jurnal Filsafat

Dimensi Etis Pemindahan Ibu Kota Negara: Masalah Ketimpangan Sosial dan Lingkungan dalam Ruang Perkotaan menurut David Harvey <i>Junanto Herdiawan</i>	1
Membangun Kembali Dialog Keagamaan: Telaah Deskriptif Singkat atas Ensiklik Fratelli Tutti menurut Paus Fransiskus <i>Fransiskus Sulaiman</i>	13
Pancasila Sebagai Ideologi dan Hubungannya dengan Pergerakan Islam <i>Anna Sungkar</i>	24
Keindonesiaan: "Tan Hanna Drama Mangrwa" <i>Nawa Tunggal</i>	31
Dan Kepala Pantheus pun ditenteng.. (Sebuah Esei tentang Euripides dan Klimaks Bacchae) <i>Seno Joko Suyono</i>	34
Camus: Kini dan Abstraksi <i>Goenawan Mohamad</i>	61
Simpaty dan Solidaritas untuk Memelihara Masyarakat yang Beragam <i>Rally H. Remijawa</i>	67
Membaca Estetika Hitam Goenawan Muhamad <i>Syakieb Sungkar</i>	72

Salam Redaksi

Salamat berjumpa kembali para pembaca. Ada yang baru dalam jurnal kali ini, yaitu kami sudah mempunyai nomor e-ISSN yang berlaku surut sejak dari nomer pertama. Pada volume ke 3 kali ini, Dekonstruksi ingin menampilkan tema Keindonesiaan. Membicarakan keindonesiaan akan mengakibatkan pembahasan yang luas, sejak dari rencana pemindahan ibu kota yang baru, pandemi, Mpu Tantular, Prambanan, sampai masalah hubungan agama dengan negara.

Artikel pertama yang ditulis oleh **Junanto Herdiawan** membicarakan tentang bagaimana kapitalisme dapat menyebabkan munculnya ketidakseimbangan geografi dan bagaimana Harvey memandang terbentuknya kota-kota baru sebagai problema munculnya ketimpangan dan masalah lingkungan. Junanto akan memaparkan bagaimana sirkulasi modal dalam membentuk kota, penyerapan surplus modal, terjadinya pembangunan yang tidak seimbang secara geografis, hubungan modal, dan ketimpangan sosial serta dampaknya ke lingkungan. Selanjutnya tulisan ini akan mengangkat analisis problema etis yang muncul dari lahirnya kota-kota baru, terutama terkait dengan pemindahan ibu kota negara.

Indonesia adalah negara kepulauan yang penduduknya sangat majemuk. Ada enam agama besar yang diakui pemerintah, yaitu Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan Konghucu. Kemajemukan di Indonesia adalah sebuah 'keterberian' yang indah dan istimewa. Namun, kemajemukan yang indah dan istimewa itu seringkali ternoda oleh aksi kekerasan sekelompok pemeluk agama yang mengatasnamakan agama. Sehingga peristiwa konflik agama masih sering terjadi di bumi pertiwi. Dalam papernya, **Fransiskus Sulaiman Otor** mengungkapkan pandangan Paus Fransiskus mengenai dialog keagamaan yang menjadi inspirasi dalam membangun perdamaian dan toleransi antaragama dalam konteks keindonesiaan.

Dalam perjalanan berbangsa dan bernegara, Indonesia sering diwarnai oleh pemberontakan dan demonstrasi yang dimotori oleh gerakan-gerakan Islam. Jika ditilik lebih jauh, akarnya berada pada 7 dekade yang lalu ketika negara ini hendak didirikan. Ada perdebatan, pertentangan, dan berakhir dengan jalan tengah sehingga NKRI kemudian berideologi Pancasila yang didasarkan pada UUD 1945. Namun dalam perjalanannya terjadi kekecewaan yang antara lain disebabkan keadaan ekonomi kaum Muslimin menghadapi marginalisasi. Sehingga kemudian muncul pemikiran-pemikiran alternatif untuk menjadikan kembali Indonesia sebagai negara syariah. Dalam papernya, **Anna Sungkar** menyarankan Indonesia yang tetap berpegang pada ideologi Pancasila yang terbuka untuk semua agama, bukan didominasi oleh suatu agama tertentu.

Kakawin Sutasoma melahirkan semboyan Bhinneka Tunggal Ika yang dituangkan di selembar pita di bawah cengkeraman kaki-kaki kuat Burung Garuda Pancasila. Kakawin itu disebut sebagai "gaya yang baik" Mpu Tantular untuk menerima Hindu dan Budha, sebagai dualisme yang sesungguhnya satu jua. Dalam upaya membumikan Pancasila dari alam idealitas ke alam realitas, kita perlu menghayati semangat asal bernegara seperti yang dipesankan dan dicontohkan oleh pendiri bangsa ini. Pancasila senantiasa terbuka bagi proses pengisian dan penafsiran baru, dengan syarat memperhatikan semangat dasar yang terkandung di dalamnya. Demikian yang dipaparkan **Nawa Tunggal** dalam tulisannya kali ini.

Sudah sejak lama sesungguhnya kalangan peneliti sejarah agama di dunia menemukan paralelitas antara mitologi Dionysus dan Siwa. Alain Danielou menemukan kesamaan-kesamaan prinsipil antara sosok Dionysus dan Siwa dalam legenda-legenda yang tumbuh di Yunani dan India. Paralelisme antara sosok Dionysus dan Siwa ini berkaitan dengan data temuan arkeologi di Prambanan yang sering "ditutup-tutupi" atau tepatnya dihindari untuk diangkat ke permukaan oleh arkeolog Indonesia. Yaitu data temuan pada masa lalu bahwa kemungkinan Prambanan menjadi tempat ritual pengorbanan manusia. Itulah cerita panjang yang akan diungkapkan **Seno Joko Suyono** pada nomor ini.

Indonesia yang sedang dilanda pandemi Covid, telah mengingatkan kita pada cerita tentang wabah pes yang melanda kota Oran, yang akan dibahas oleh **Goenawan Mohamad**. Dalam novelnya, *La Peste*, Albert Camus bercerita tentang kota Oran yang *lock down*. Pemerintah dalam menangani wabah ini hanya melihatnya sebagai angka, dan statistik, bukan melihatnya sebagai orang seorang yang menanggung sakit. Korban wabah bahkan hanya kasus, hanya angka dalam penghitungan pasien dan kematian. Manusia dan kemanusiaannya dihentikan. Ada jarak emosional dengan tiap mereka, dengan semua mereka. Manusia yang kongkrit, yang majemuk dan berubah-ubah, hanya bisa masuk dalam satu tatanan yang rapi yang gampang diatur jika ia dirumuskan sebagai sebuah ide. Tulisan ini merupakan kelanjutan paper Camus sebelumnya, yang sudah diterbitkan pada jurnal volume 2.

Menurut Scheler, simpati membuat seseorang dapat berelasi dengan orang lain. Simpati dapat dilihat sebagai suatu perasaan yang mengerti, dan dapat merasakan keadaan seseorang atau sekelompok orang yang sedang dalam keadaan senang maupun sedih atau. Dengan begitu, ikatan individu maupun kelompok bisa dibangun dan diperkokoh dengan hadirnya sikap berbela rasa di antara mereka. Selanjutnya, **Rally H. Remijawa** berpendapat, keberagaman dalam masyarakat Indonesia tentu perlu diakui dan dihargai sebagaimana adanya. Demi menghindari gesekan antar individu maupun kelompok terkait keberagaman, tidak perlu semua komponen itu diseragamkan. Sebaliknya, biarlah keberagaman itu hadir sebagaimana adanya dan bahkan memperkaya pengalaman di dalam masyarakat.

Di bulan Maret tahun 2021 ini, buku pertama tentang filsuf Adorno yang berbahasa Indonesia, telah terbit. Penerbit IRCiSoD di Yogyakarta meluncurkan “Estetika Hitam: Adorno, Seni, Emansipasi” yang ditulis oleh Goenawan Mohamad. Membaca pemikiran Adorno, tidaklah mudah. Buku-buku Adorno penuh dengan kalimat-kalimat sinis berbunga metafora. Theodor Adorno adalah seorang filsuf dari Madzhab Frankfurt yang berdiri melawan rasionalisme dan terkenal dengan kritiknya terhadap kapitalisme modern. Karena teori tradisional pencerahan tidak berhasil dalam tujuannya sebagai sebuah teori yang seharusnya mencerahkan dan membebaskan manusia. **Syakieb Sungkar** mencoba mengungkap kan apa yang ditulis Estetika Hitam tentang Adorno.



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

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

Bendahara

Aldrich Anthonio

Artistik

Niko Bimantara

Tim Teknis

Harry Chandra Sihombing

Alamat Redaksi

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

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

No. ISSN : 2774-6828 (Media Cetak)

Dimensi Etis Pemindahan Ibu Kota Negara: Masalah Ketimpangan Sosial dan Lingkungan dalam Ruang Perkotaan menurut David Harvey

Junanto Herdiawan

Abstrak

Tulisan ini hendak membahas dampak pembangunan ruang perkotaan di bawah gerak kapitalisme menurut pemikiran David Harvey. Sebagai seorang ilmuwan geografi, Harvey berpandangan bahwa pembentukan ruang perkotaan telah meningkatkan ketimpangan akibat sifat modal dalam sistem kapitalisme yang hakikatnya selalu berputar dan mencari keuntungan. Harvey berargumen bahwa pembentukan kota-kota baru telah terjadi sejak ratusan tahun lalu sebagai konsekuensi dari sifat modal yang terus berakumulasi mencari keuntungan. Rencana Pemerintah Indonesia untuk memindahkan ibu kota negara ke Kalimantan Timur dapat dianalisis dari sudut pandang teori Harvey. Rencana tersebut bertujuan mengubah arah pembangunan nasional menjadi lebih merata dan berkelanjutan serta memberikan harapan pemerataan ekonomi. Namun agar harapan tersebut menjadi kenyataan, aspek-aspek etis perlu dipertimbangkan dalam pembangunan ruang perkotaan baru. Hal ini karena menurut Harvey, sepanjang sejarah kapitalisme, pembangunan ruang perkotaan umumnya menyebabkan ketimpangan yang semakin lebar dan berulangnya krisis ekonomi.

Kata Kunci

Kapitalisme, Ruang Perkotaan, Ketimpangan, David Harvey, Ibu Kota Negara, Kontradiksi Internal, Modal.

Pendahuluan

Pemerintah Republik Indonesia pada Agustus 2019, bertepatan dengan hari ulang tahun RI ke-74, mengumumkan rencana pemindahan ibu kota negara (IKN) ke Kalimantan Timur. Alasan pemindahan adalah untuk mengurangi ketimpangan, pemerataan pembangunan, dan menumbuhkan pusat ekonomi baru, selain karena alasan daya dukung dan daya tampung Pulau Jawa yang terus berkurang. Dalam perjalanan panjangnya sebagai ibukota sekaligus pusat pertumbuhan nasional, Jakarta telah menjadi pusat pertumbuhan ekonomi Indonesia.

Sebagian besar perputaran uang di Indonesia juga terpusat di Jakarta. Di satu sisi hal itu mampu mengangkat kehidupan sebagian anggota masyarakatnya, tetapi di lain sisi juga telah mengingkirkan sebagian warganya dari derap pembangunan. Derasnya urbanisasi dan daya tampung kota telah memunculkan ketimpangan sosial di berbagai wilayah kota.

Sampai dasawarsa 1970-an, Jakarta dan berbagai kota besar di Asia Pasifik masih dikembangkan dengan desain bagi pengadaan apa yang disebut ‘ruang-ruang publik’. Itulah ruang-ruang terbuka bagi interaksi publik para warga, dan ruang-ruang itu sering berperan sebagai “rongga-rongga gerakan politik”.¹ Dalam risetnya, Mike Douglass menemukan bahwa sekitar tahun 1985 pengembangan tata-kota itu mulai berubah. Dalam proses ekonomi, kelesuan pertumbuhan ekonomi dunia yang merembet ke Asia Pasifik di awal dekade 1980-an telah mengubah target investasi bukan lagi pada sektor manufaktur, tetapi pada sektor jasa keuangan dan teknologi, *real estate*, pusat perbelanjaan modern dan *outlets* bagi pasar transnasional. Kota-kota dekade 1960-an dengan cepat menyurut ditelan bayang-bayang ambisi kota global dekade 1990-an.²

Pembangunan ekonomi Kota Jakarta sempat diwarnai dengan terjadinya penggusuran massal becak dan perkampungan-perkampungan kumuh untuk membentuk wajah metropolitan modern. Selain itu, muncul dan bertumbuhan berbagai pusat perbelanjaan modern dan pasar swalayan, menggantikan pasar-pasar tradisional. Dari sudut pandang transportasi modern,

Jakarta kini memiliki *Mass Rapid Transportation* (MRT) dan sistem Lintas Rel Terpadu (LRT) yang akan terus dikembangkan hingga tahun 2024 untuk mengejar dengan modernitas dan kemajuan ibu kota di negara lain. Kota Jakarta dibentuk menjadi sebuah gambaran modernitas ibu kota dengan berdirinya pusat-pusat kantor berbagai korporasi, termasuk kantor cabang sentra finansial dari berbagai negara. Semakin pesatnya pertumbuhan Jakarta terus menarik datangnya investasi dan perputaran arus modal yang berakibat pada munculnya ketimpangan dan masalah sosial lainnya.

Pertumbuhan ekonomi spasial menunjukkan bahwa dominasi Jawa dalam pertumbuhan ekonomi masih tinggi. Basis industri pengolahan Indonesia masih terpusat di Pulau Jawa, sementara industri pengolahan berbasis Sumber Daya Alam (SDA) di Sumatera dan Kalimantan. Di Jawa, industri pengolahan menjadi andalan ekspor, antara lain adalah ekspor alas kaki dari Banten, Jawa Barat, Jawa Tengah, untuk tujuan Amerika Serikat, serta ekspor otomotif tujuan ASEAN yang terus menunjukkan perbaikan di tengah pandemi.³

Pembukaan IKN adalah salah satu cara untuk dapat membangun sebuah harapan baru tentang pemerataan pembangunan ke seluruh wilayah Indonesia, dan pengatasan problema sosial di wilayah perkotaan, khususnya Jakarta. Menurut paparan Badan Perencanaan Pembangunan Nasional (Bappenas), di IKN, pemerintah akan mengembangkan sektor baru, yakni industri teknologi bersih, farmasi terintegrasi, industri pertanian berkelanjutan, ekowisata, bahan kimia dan produk kimia, serta energi rendah karbon. Sektor yang ada saat ini, seperti pertanian, ekowisata, pertambangan, dan perkebunan, juga tetap dikembangkan.⁴ Bappenas memproyeksikan IKN akan mengembangkan ekonomi regional menjadi 180 miliar dollar AS dan menciptakan 4,3 hingga 4,8 juta lapangan kerja di Kaltim pada 2045.

Pertanyaan yang diajukan dalam tulisan ini adalah bagaimana kapitalisme menyebabkan munculnya ketidakseimbangan geografi dan bagaimana Harvey memandang terbentuknya kota-kota baru sebagai problema munculnya ketimpangan dan masalah lingkungan? Penulis akan memaparkan bagaimana sirkulasi modal dalam membentuk kota, penyerapan surplus modal, terjadinya pembangunan yang tidak seimbang secara geografis, hubungan modal, dan ketimpangan sosial serta dampaknya ke lingkungan. Selanjutnya sebagai penutup, penulis akan mengangkat analisis problema etis yang muncul dari lahirnya kota-kota baru, terutama terkait dengan pemindahan IKN.

Modal Bersirkulasi Membentuk Ruang Perkotaan

David Harvey menggunakan perspektif Karl Marx dalam *Das Capital* untuk memahami hubungan antara kapitalisme dan pembentukan ruang geografis. Harvey melakukan dekonstruksi atas pemikiran Marx, khususnya pada rantai produksi komoditas, nilai guna (*use value*), nilai tukar (*exchange value*), munculnya uang, hingga menghasilkan gerak atau sirkulasi dari modal yang kemudian membentuk ruang geografis (salah satunya melalui proses urbanisasi dan pembentukan kota-kota baru). Sirkulasi modal diibaratkan Harvey seperti siklus gerakan air yang dimulai dari laut dan menguap menjadi awan, kemudian awan berarak menuju ke daratan atau gunung dan kembali lagi ke laut setelah berubah menjadi hujan yang mengalir ke sungai.⁵

Pergerakan modal, menurut Harvey, persis seperti siklus air tersebut. Modal berangkat dari satu titik awal hingga kembali dan berlangsung terus menerus tanpa henti. Modal memulai diri dari modal awal (uang modal), lalu uang tersebut berubah menjadi bentuk komoditas setelah melalui proses produksi yang menghasilkan sebuah produk baru yang dapat dijual di pasar dan didistribusikan dalam berbagai bentuk dan ukuran (termasuk dibagi dalam bentuk upah, gaji, sewa, pajak, keuntungan) sebelum kemudian kembali lagi menjadi uang modal dalam bentuk awalnya. Titik berangkat yang digunakan oleh Marx untuk menggambarkan sirkulasi modal adalah produksi komoditas.⁶

Pada awalnya, kapitalis akan mendirikan perusahaan dan memilih teknologi yang diperlukan sebelum memulai usahanya. Selanjutnya mereka akan mengumpulkan dan mengkombinasikan berbagai sumber daya yang dimilikinya, seperti tenaga buruh, modal awal, sumber daya alam, dan alat produksi lainnya, guna menghasilkan komoditas. Komoditas yang dihasilkan ini kemudian dijual oleh kapitalis ke pasar sehingga menghasilkan uang plus keuntungan (*surplus-value*). Didorong oleh hukum kekuatan kompetisi (*coercive law of competition*), kapitalis dipaksa untuk menggunakan sebagian dari *surplus-value* yang dimilikinya untuk menghasilkan lebih banyak lagi *surplus-value*. Hal yang dilakukan kapitalis selanjutnya adalah melanjutkan proses produksinya secara terus menerus, dan apabila usahanya semakin besar ia akan memperluas pabrik,

menambah tenaga buruhnya, memperluas pasar, dan menambah keuntungannya. Termasuk dalam hal ini adalah modal akan bergerak melintasi wilayah geografi, membentuk kota baru, hingga mendorong urbanisasi.

Hal yang terjadi selanjutnya adalah “mantra” dari kapitalis, yaitu produksi yang dilakukan untuk produksi itu sendiri, atau akumulasi keuntungan demi akumulasi keuntungan.⁷ Sebuah siklus yang bergerak terus menerus dan menjadi tujuan, hingga dalam suatu waktu modal menghadapi batas atau hambatan. Apabila itu terjadi, maka modal akan mengalami krisis akumulasi (atau istilah lainnya mengalami hambatan pertumbuhan karena modal gagal untuk tumbuh). Sejarah geografis dari modal banyak diwarnai oleh krisis akumulasi yang terjadi, kadang sifatnya lokal dan di waktu lain bersifat global (sebagaimana terjadi pada 1848, 1929, 1998, dan 2008).

Proses Pembentukan Kota: Urbanisasi dan Penyerapan Surplus Modal

Apa yang menuntun jalur geografi dari krisis yang menyebar melewati batas-batas wilayah, dan bagaimana dampak lokal terkait dengan dinamika global tersebut? Harvey menyebut sebuah teori tentang ‘pembangunan geografi yang tidak seimbang’ (uneven geographical development) saat kita membidik dinamika geografi yang rumit dan penuh intrik dari sirkulasi modal, dan secara kontekstual, dari ruang geografi tersebut mencermati bagaimana krisis terbentuk dan menyebar.⁸

Produksi ruang dan tempat secara umum atau proses urbanisasi secara khusus merupakan sebuah bisnis besar kapitalisme. Membangun kota baru atau mendorong urbanisasi adalah satu cara kunci dan efektif yang dilakukan untuk menyerap surplus atau kelebihan modal dari satu wilayah ke wilayah lainnya agar modal tidak berhenti berakumulasi. Melalui proses ini, proporsi yang signifikan dari angkatan kerja global total diserap dan dipekerjakan dalam berbagai bangunan dan lingkungan. Sejumlah besar modal terkait, umumnya dimobilisasi dalam bentuk pinjaman jangka panjang, disusun sejalan dengan proses pembangunan wilayah-wilayah perkotaan. Investasi yang didukung oleh pinjaman kerap

menjadi episentrum dari pembentukan krisis. Hubungan antara urbanisasi, akumulasi modal, dan pembentukan krisis membutuhkan kehati-hatian dan kecermatan kita dalam melihatnya.⁹

Saat kapitalisme menghadapi masalah penyerapan surplus modal dan pertumbuhan populasi, urbanisasi menyediakan sebuah jalan keluar untuk menyerap kelebihan surplus tersebut. Sebuah hubungan internal kemudian muncul antara surplus produksi, pertumbuhan populasi, dan urbanisasi.

Sejarah tentang hubungan antara ketiganya tersebut sangatlah menarik untuk dicermati. Harvey mengacu pada apa yang terjadi di Paris saat zaman Second Empire, yaitu antara 1852 hingga 1870.¹⁰ Krisis ekonomi Eropa yang menghempaskan hampir seluruh negara di Eropa pada tahun 1848 adalah krisis pertama dalam sejarah yang berasal dari terjadinya surplus modal dan tenaga kerja secara bersamaan dan tampaknya saat itu tidak ada jalan keluar. Kelebihan modal tercermin dari surplus likuiditas di pasar, sementara kelebihan tenaga kerja adalah maraknya pengangguran. Krisis ini dirasakan paling berat di Paris dan akhirnya melahirkan revolusi dari kaum pekerja terhadap kaum borjuis, sebuah pemberontakan yang melihat bahwa republik sosialis adalah antidot atas keserakahan kapitalis dan ketidakseimbangan pendapatan yang mewarnai Perancis pada 1830 dan 1840. Kaum borjuis Republikan akhirnya berhasil memenangkan revolusi tetapi gagal mengatasi krisis. Hasilnya kemudian adalah naiknya Louis-Napoleon Bonaparte, yang merancang kudeta pada 1851 dan menjadikan dirinya Kaisar Napoleon III pada 1852. Untuk menjaga kekuasaannya, kaisar melakukan tekanan politik terhadap lawan-lawannya, tetapi ia juga terkenal sebagai kaisar yang mampu mencari jalan keluar untuk menyerap surplus modal dan pengangguran yang tinggi di Paris saat itu.

Ia mengumumkan sebuah program investasi infrastruktur besar-besaran baik di dalam maupun luar negeri. Program luar negeri yang dimaksud di sini adalah pembangunan infrastruktur rel kereta api sepanjang Eropa dan turun ke Asia hingga daerah oriental di Asia Timur, termasuk juga dukungan pada pekerjaan besar seperti Terusan Suez. Di dalam negeri, yang dilakukan adalah melakukan konsolidasi jaringan kereta api, membangun pelabuhan dan dermaga, sistem pengairan, dan semacamnya. Tetapi di atas itu semua adalah sebuah rekonfigurasi dari infrastruktur perkotaan terhadap kota Paris. Bonaparte memanggil Baron Haussmann ke Paris untuk memimpin pekerjaan besar mengubah wajah kota Paris pada 1853.

Namun upaya Bonaparte yang mengubah wajah kota Paris itu mengandung juga sisi gelap yang terbentuk dari penyerapan surplus melalui transformasi perkotaan mengandung apa yang dinamakan sebagai 'creative destruction'. Tumbuh bermunculannya kota besar dan gedung-gedung pencakar langit melahirkan dimensi kelas-kelas, yang biasanya kaum miskin, tidak berpendidikan, tidak memiliki akses, biasanya adalah yang termarginalkan dari kekuatan politik, yang akhirnya menderita paling besar.¹¹

Kekerasan juga muncul dari proses urbanisasi ini, terutama dalam proses pembangunan geografi baru di atas puing-puing kota lama, ataupun pembukaan wilayah baru. Haussmann menggusur warga-warga Paris lama dengan menggunakan kekuasaan atas nama kepentingan publik. Secara sengaja ia menggusur tempat tinggal kaum pekerja dari pusat kota Paris. Hasilnya adalah munculnya wilayah-wilayah kumuh (slums) baru di pinggiran yang menyimpan potensi kriminal dan kemiskinan.

Pembangunan yang tidak Seimbang Secara Geografis dan Produksi Ruang

Kisah Bonaparte dan Haussman dalam pembangunan kota Paris menjadi contoh yang kerap diangkat Harvey dalam menganalisis pembangunan ruang kota. Upaya menyerap surplus modal yang dilakukan dengan proyek-proyek besar dapat berakhir pada masalah-masalah etis, berupa ketimpangan, masalah sosial, dan lingkungan. Pada hakikatnya, modal memiliki sifat untuk berusaha berada pada lanskap geografis yang menguntungkan bagi reproduksi dirinya dan evolusi secara berkesinambungan.¹² Bila ada kesempatan untuk bergerak dan tumbuh di wilayah baru, modal akan melakukannya. Tidak ada yang aneh dengan itu karena semut melakukannya, berang-berang melakukannya, binatang melakukannya, jadi kenapa tidak dengan modal? Lanskap geografis dari kapitalisme, bagaimanapun juga secara terus menerus dibentuk oleh beragam tekanan teknis, ekonomi, sosial, dan politik dalam dunia yang terus menerus berubah.

Harvey menggarisbawahi terdapatnya permasalahan kontradiksi internal dalam sifat modal, seperti antara modal dan buruh, modal dan alam/lingkungan, ketimpangan wilayah geografis, kemiskinan dan kekayaan, sebagaimana juga antara skala aktivitas yang berbeda, yang secara keseluruhan memberi bentuk material pada lanskap geografis.¹³

Lanskap geografis yang dibentuk oleh modal tidak semata-mata produk pasif yang terjadi begitu saja tanpa bentuk.¹⁴ Modal bergerak ditentukan oleh aturan tertentu yang memiliki otonomi tetapi logika yang kontradiktif. Bagaimana lanskap tersebut berkembang akan mempengaruhi akumulasi modal sebagaimana juga bagaimana kontradiksi modal dan kapitalisme termanifestasi dalam ruang, tempat, dan waktu. Berkembangnya lanskap geografis modal tersebut juga memiliki peran pada pembentukan krisis. Sifat inilah yang membuat kapitalisme bisa bertahan dari zaman ke zaman. Tanpa adanya pembangunan yang tidak seimbang secara geografis dan kontradiksi yang dikandungnya, modal sejak lama telah mengeras dan pecah berkeping-keping. Inilah cara-cara utama di mana modal secara periodik menemukan dirinya kembali.

Modal dan negara memiliki peran utama dalam memproduksi ruang dan tempat yang menjadi dasar bagi aktivitas pemilik modal atau kapitalis.¹⁵ Modal yang banyak akan dibutuhkan untuk membangun jalan kereta atau jalan tol, misalnya. Bagi modal, waktu adalah uang. Bergerak dari satu tempat ke tempat lain akan membutuhkan uang dan waktu. Kemampuan mengatasi tempat dan waktu inilah yang menjadi kunci bagi profitabilitas. Berbagai upaya ditempatkan pada inovasi -- baik secara teknis, organisasi, maupun logistik untuk dapat mengurangi biaya dan waktu dari pergerakan spasial antar ruang. Para pencipta teknologi baru sangat menyadari akan hal ini. Mereka berkonsentrasi banyak pada upaya-upaya untuk menghasilkan cara-cara baru mengurangi biaya atau waktu dari sirkulasi modal.

Pengurangan waktu dan biaya dapat ditempuh dalam dua cara. Pertama, memerlukan inovasi yang terus menerus di teknologi transportasi dan komunikasi. Sejarah inovasi di bawah kapitalisme (dari teknologi kanal hingga teknologi pesawat jet) sangat luar biasa. Dampaknya tergantung pada jenis modal yang bergerak. Modal dalam bentuk uang dan kredit saat ini bergerak secara seketika ke seluruh penjuru dunia. Hal ini tidak terjadi di masa lampau. Keberadaan teknologi informasi, keuangan digital, teknologi finansial, telah memungkinkan hal ini terjadi. Sebaliknya, modal dalam bentuk komoditas relatif lebih lambat pergerakannya dibanding uang. Sementara produksi, dengan pengecualian sektor transportasi, lebih sulit untuk bergerak antar ruang. Produksi biasanya tertanam di satu tempat untuk beberapa periode waktu (misalnya pabrik sepatu, pembangunan

kapal, dll). Untuk produksi yang memiliki hambatan lokasi, seperti perkebunan, pertambangan, dan perikanan, jelas tidak dapat berpindah ke tempat lain.

Biaya yang rendah di transportasi dan komunikasi dapat memfasilitasi pemencaran atau desentralisasi dari aktivitas modal melintasi ruang geografis yang luas. Semakin rendah biaya transportasi dan komunikasi menjadi faktor yang menentukan bagi modal untuk bergerak dan mengeksplorasi kesempatan mencari keuntungan dari wilayah-wilayah yang berbeda. Pembagian kerja (*divisions of labour*) dalam sebuah korporasi dapat didesentralisasi ke lokasi-lokasi yang berbeda. Memindahkan rantai produksi ke wilayah lain menjadi mungkin dan elemen monopolistik dalam kompetisi dapat dikurangi. Spesialisasi produksi yang berbeda antar wilayah menjadi penting karena perbedaan sedikit saja dalam biaya (termasuk biaya pajak) akan berpengaruh pada keuntungan yang lebih tinggi pada modal.

Ekonomi-ekonomi regional yang terpisah membentuk keterkaitan yang saling lepas dan membentuk pembangunan yang tidak seimbang secara geografis saat beberapa wilayah cenderung menjadi lebih kaya dan beberapa wilayah menjadi lebih miskin.¹⁶ Harvey mengutip apa yang dikatakan oleh ekonom Gunnar Myrdal sebagai hal yang menyebabkan sirkulasi dan akumulasi.¹⁷ Wilayah yang lebih maju menarik aktivitas-aktivitas baru karena gairah yang ditawarkan oleh pasar-pasar mereka. Umumnya wilayah tersebut memiliki kemudahan mendapatkan sumber daya infrastruktur sosial dan fisik dan kemudahan mendapatkan pasokan faktor produksi, termasuk tenaga kerja. Sebagai hasilnya, semakin banyak modal yang tersedot masuk. Sementara di wilayah lain, yang tidak memiliki daya tarik tinggi, mereka terjebak dalam spiral depresi. Akibatnya, terjadilah ketidakseimbangan regional, ketimpangan geografis, terjadinya konsentrasi kekayaan, kekuatan, dan pengaruh.

Ketimpangan Kekayaan dan Kesejahteraan

Harvey memberi catatan bahwa ketimpangan pendapatan merupakan kecenderungan global yang terjadi di banyak negara. Perjuangan untuk mewujudkan distribusi kekayaan sosial tak henti-hentinya dilakukan sepanjang sejarah kapitalisme.¹⁸ Hasilnya tentu berbeda-beda dari satu kota, daerah, negara, maupun grup atau komunitas dalam satu wilayah. Kekuatan atau pengaruh politik juga memiliki peran dalam distribusi pendapatan. Sepanjang sejarah, pergumulan sosial antar kelas dan etnik, seiring dengan naik turunnya ekonomi, telah memberi dampak pada pengaturan

distribusi yang berbeda antara satu negara dengan negara lain. Distribusi pendapatan di negara Nordik misalnya, sampai saat ini masih lebih egaliter dibanding dengan Amerika Serikat.¹⁹ Harvey pernah mengatakan bahwa ia lebih cenderung pada struktur egaliter sosial dibandingkan dengan struktur yang sekarang ada di sistem perkotaan AS dan Inggris yang “menyembunyikan” realita terus meningkatnya ketimpangan sosial.²⁰

Harvey mempertanyakan banyak hal terkait dengan ketimpangan pendapatan ini, salah satunya adalah apa yang menjadikan kesenjangan kekayaan dan pendapatan dapat dibenarkan dan diterima secara etis dan dengan cara apa ketidakadilan dapat dibenarkan. Kepedulian atas pertanyaan di atas telah lama ditanyakan para ilmuwan. Ada sebuah tradisi di kaum reformis borjuis bahwa keberadaan kesengsaraan dan kemiskinan yang amat sangat tidak bisa diterima dalam masyarakat sipil manapun. Lalu mengapa tidak banyak gerakan politik di AS yang ingin memperbaiki distribusi timpang yang terjadi di masyarakat mereka? Jawabannya terletak pada bagaimana pandangan umum seberapa jauh terhadap intervensi negara. Setiap kebijakan ekonomi yang dilakukan oleh pemerintah AS, terutama dari 1980 hingga 2008, umumnya berprinsip pada peran pemerintah yang minimal. Sulit untuk tidak menyimpulkan bahwa kepentingan modal memegang peranan penting, terutama dalam menekan upah buruh dan pajak.

Harvey berpendapat bahwa walaupun tidak ada distribusi pendapatan dan kekayaan unik yang optimal bagi kondisi reproduksi dan pertumbuhan modal, tidak ada seorangpun yang memercayai adanya distribusi pendapatan yang sempurna.²¹ Meski demikian kita harus mengakui bahwa distribusi pendapatan yang sangat timpang akan menyebabkan permasalahan, bukan hanya dari sisi ketidakstabilan sosial dan keresahan yang dipicu, tetapi juga sejarah menunjukkan bahwa ketimpangan yang tinggi merupakan pemicu terjadinya krisis ekonomi makro.

Kita melihat bukti saat ini bahwa orang super kaya (*crazy rich*) atau kelas bilioner muncul di berbagai negara dengan jumlah besar, seperti di Rusia, India, Cina, Brasil, Meksiko, dan kini mulai

bergeser ke negara Asia lainnya, seperti Indonesia. Branko Milanovic mengatakan bahwa kita saat ini menyaksikan lahirnya plutokrasi global saat kekuasaan global dipegang oleh sejumlah kecil orang yang sangat kaya.²²

Namun tak dapat dipungkiri juga bahwa dunia saat ini berada dalam kondisi dengan tingkat kemakmuran yang lebih dibandingkan sebelumnya. Jutaan orang sudah mampu keluar dari jerat kemiskinan di bawah sistem kapitalisme. Kalau kita lihat di Cina, sejalan dengan pertumbuhannya yang fenomenal, sejalan juga dengan pertumbuhan di negara-negara seperti Brazil, Rusia, India, dan Indonesia, telah lahir kelas menengah yang jumlahnya signifikan. Ketimpangan kekayaan dan pendapatan dalam distribusi global telah banyak berkurang dengan naiknya pendapatan per kapita di berbagai negara. Disodotnya keuntungan modal dari Timur ke Barat, yang terjadi dalam dua puluh tahun terakhir, kini berbalik dengan masuknya modal dari Barat ke negara-negara Asia. Negara Asia Timur kini bahkan menjadi motor bagi ekonomi global. Namun menurut Harvey, fenomena tersebut menyimpan permasalahan karena sifatnya tidak berkelanjutan atau tidak stabil.²³

Dalam empat puluh tahun terakhir ada dua pergerakan yang dapat kita cermati. Pertama, terjadinya kecenderungan meningkatnya pendapatan perkapita di berbagai negara. Di sisi lain, terjadi peningkatan yang tinggi juga pada ketidakseimbangan pendapatan atau ketimpangan sosial antara individu dan grup-grup sosial pada hampir semua negara di dunia. Mengapa kecenderungan itu terjadi? Apakah yang terjadi dalam evolusi kontradiksi modal, atau terjadinya perjuangan hidup bagi reproduksi modal? Apakah ketimpangan ini diakibatkan oleh kontradiksi modal yang bergerak? Apakah terjadinya kerusuhan dan ketidakstabilan sosial dikaitkan dengan hal ini? Berbagai pertanyaan ini mengemuka ketika karya Harvey membahas kontradiksi internal modal.²⁴

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, Harvey mensyaratkan perlunya kita membangun pernyataan bahwa ketimpangan itu merupakan fondasi dasar dari modal. Ketimpangan itu berasal dari kenyataan sederhana bahwa modal secara sosial dan historis dikonstruksi sebagai sebuah dominasi kelas atas kaum buruh. Distribusi pendapatan kekayaan antara modal dan buruh memang harus tidak seimbang apabila modal ingin terus melakukan produksi dan reproduksi.

Keseimbangan distribusi dan modal secara hakikatnya memang tidak kompatibel. Justru terjadinya ketidakseimbangan ini sebenarnya yang mendahului lahirnya kapitalisme.

Meskipun ketimpangan geografis terjadi, kondisi tersebut memberi keuntungan bagi para buruh karena dengan begitu terjadilah penciptaan lapangan kerja di mana-mana. Semakin banyak kapitalis yang melakukan ekspansi, akan semakin banyak lapangan kerja yang dibuka, yang pada gilirannya meningkatkan pendapatan dari para buruh. Namun menurut Harvey, cerita itu tidak lengkap. Modal melakukan investasi dan reinvestasi lalu membuka lapangan kerja, hanya bila aktivitas itu menghasilkan keuntungan.²⁵ Modal hanya bergerak ke kota-kota yang memiliki potensi keuntungan, sehingga pada gilirannya justru menyebabkan ketimpangan antar wilayah karena terdapat daerah-daerah yang tidak menarik bagi modal untuk menetap dan bertumbuh. Tiga resesi terakhir di AS diikuti oleh meningkatnya pengangguran karena tidak ada insentif keuntungan bagi kapitalis meskipun upah saat itu sangat rendah dan jumlah buruh yang membutuhkan pekerjaan banyak jumlahnya. Tetapi modal memilih lebih baik bertahan dalam bentuk kas atau menggunakan kelebihan surplusnya pada aset spekulatif seperti saham, properti, dan instrumen- pasar finansial.

Kontradiksi Modal dengan Lingkungan

Ada pendapat yang mengatakan bahwa kapitalisme menghadapi sebuah kontradiksi yang fatal dalam bentuk menjulangnya krisis dan kerusakan lingkungan hidup yang meluas di berbagai penjuru dunia. Harvey mengakui kebenaran pernyataan tersebut, tetapi menilainya terlalu buru-buru dalam menyimpulkan.²⁶ Memang benar bahwa sifat modal yang akumulatif dan terus bersirkulasi pada gilirannya akan menyebabkan tekanan pada keseimbangan alam. Sepanjang sejarah, kita melihat bagaimana modal selalu bisa mengatasi masalah kesulitan ekologis. Hal ini dilakukan baik melalui teknologi ataupun inovasi-inovasi modal. Modal memiliki sifat untuk menjaga kesinambungan sirkulasinya, untuk itu ia akan melakukan berbagai cara agar lingkungan dan sistem ekologi tidak sepenuhnya rusak sehingga tak bisa digunakan lagi.

Adanya pendapat yang mengatakan bahwa kapitalisme menyebabkan terjadinya krisis lingkungan, perlu disikapi secara berhati-hati. Di satu sisi memang pendapat tersebut memiliki dasar logika yang kuat,

tetapi di sisi lain juga kontroversial. David Harvey berpandangan bahwa terjadinya beragam permasalahan lingkungan seiring dengan tumbuhnya modal secara eksponensial menjadi dasar pendapat pertama. Namun Harvey meragukan pandangan tersebut dengan empat alasan utama.²⁷

Pertama, modal memiliki sejarah panjang yang selalu sukses dalam mengatasi masalah-masalah ekologi yang dihadapinya, tidak peduli apakah hal tersebut merujuk pada penggunaan sumber daya alam, kemampuannya menyerap limbah polusi, atau mengatasi degradasi habitat, hilangnya keanekaragaman alam hayati, maupun menurunnya kualitas udara, air, dan tanah. Kita tentu telah banyak membaca di masa-masa lalu begitu banyaknya ramalan-ramalan tentang kehancuran kehidupan, kiamat peradaban, akibat kapitalisme yang menyebabkan kerusakan dan kelangkaan sumber daya alam. Namun hingga saat ini ramalan itu sebagian besar tidak terbukti sepenuhnya benar. Di tahun 1798 Thomas Malthus pernah memprediksi bencana sosial (meluasnya kelaparan, perang, dan penyakit) sebagai dampak pertumbuhan populasi yang eksponensial dan tidak sebanding dengan pertumbuhan pasokan makanan. Di tahun 1970 Paul Ehrlich, seorang pakar lingkungan, berargumen bahwa kelaparan secara meluas diperkirakan terjadi dalam sepuluh tahun ke depan, tetapi hal itu tidak terbukti.²⁸

Kedua, pemaknaan kata “lingkungan” yang selama ini digunakan sebagai objek eksploitasi maupun pemanfaatan oleh modal yang berlebihan sehingga berdampak balik pada kehidupan manusia, terinternalisasi dalam proses akumulasi dan sirkulasi modal. Artinya lingkungan dan modal menyatu dalam prosesnya dan tidak untuk menjadi sebuah dikotomi. Penjelasannya seperti ini, kemampuan sebuah tanaman misalnya saja kelapa sawit, untuk dapat tumbuh berkelanjutan merupakan satu kepentingan yang sama dengan kemampuan modal untuk tumbuh. Oleh karenanya dalam industri agribisnis, pada upayanya memperoleh keuntungan dan reinvestasi kembali keuntungan untuk memperluas usahanya, dan menjaga keberlangsungan tanaman sawit menjadi sebuah prioritas. Ketahanan lingkungan, kesehatan lahan, pupuk, hingga ketersediaan petani dan pekerja, menyatu dalam kepentingan modal mencari keuntungan.

Ketiga, modal telah mengubah alam dan lingkungan menjadi sebuah bisnis raksasa. Teknologi ramah lingkungan saat ini menjadi sebuah tiket bagi perusahaan-perusahaan di negara maju untuk bisa masuk ke bursa saham. Lingkungan, sebagaimana dikatakan Neil Smith, telah menjadi sebuah strategi akumulasi. Ketika penggunaan teknologi memberi dampak pada lingkungan, langkah selanjutnya adalah menciptakan teknologi baru untuk mengatasi dampak tersebut ataupun mencari pengguna yang bisa memanfaatkan investasi yang telah dikeluarkan. Hal ini pada gilirannya menuntut sebuah kemampuan untuk kreatif dan menciptakan kreasi ketimbang memuaskan kebutuhan konsumen. Obat baru diciptakan untuk mengobati satu penyakit lalu mengakibatkan efek samping, dan diciptakan lagi obat untuk mengatasi efek samping tersebut. Hal ini berlangsung terus menerus.

Demi keuntungan, modal akan menangkap dialektika tentang bagaimana kita dapat mengubah diri kita sendiri dengan mengubah dunia (dan sebaliknya). Semua proyek ekologi dan lingkungan adalah proyek sosial ekonomi (dan sebaliknya). Segala hal yang bergantung pada tujuan sosial ekonomi dan proyek ekologi, dihadapkan pada pertanyaan: apakah proyek ini ditujukan bagi kesejahteraan masyarakat atau pencapaian tingkat keuntungan? Tentu saja di beberapa proyek kemanusiaan, seperti air bersih dan kesehatan masyarakat, dialektika ini bekerja pada keuntungan masyarakat luas, kadang bahkan mengorbankan keuntungan. Dukungan yang populer bagi bisnis-bisnis besar harus menyeimbangkan konsekuensi untuk memberi keuntungan pada modal dan lingkungan secara politik. Namun kita dapat melihat dari sisi politik, kadang hal ini lebih terlihat simbolik ketimbang substantif. Hal ini yang disebut oleh Harvey dengan istilah “greenwashing” atau menutupi proyek yang keuntungannya besar sebagai proyek yang terlihat peduli dan mendukung kemanusiaan. Proposal Al Gore mengenai gerakan lingkungan untuk peduli pada pemanasan global dimanfaatkan negara-negara maju untuk menciptakan pasar baru perdagangan emisi karbon, yang kemudian menjadi ajang spekulasi dan keuntungan bagi perusahaan-perusahaan finansial ketimbang mengurangi emisi karbon sebagaimana cita-cita awalnya.

Keempat, yang menurut Harvey adalah hal yang paling tidak nyaman untuk dibicarakan adalah bahwa modal sangatlah mungkin untuk tetap memperoleh keuntungan dan bersirkulasi dalam kondisi bencana dan kerusakan alam sekalipun. Bencana alam menciptakan banyak peluang bagi “kapitalisme bencana” untuk memperoleh keuntungan yang berlimpah. Kematian akibat kelaparan dan kerusakan habitat lingkungan tidak serta merta

menyebabkan kesulitan bagi modal (kecuali kemudian terjadi perang atau kekacauan yang merusak segalanya) karena pada dasarnya banyak populasi di dunia ini yang bagi modal sudah digolongkan pada orang yang terpinggirkan dan tidak dapat dimanfaatkan bagi keuntungan. Dan modal tidak pernah mengecil atau berhenti untuk meraih keuntungan di atas berbagai permasalahan kemanusiaan sekalipun.

Meskipun hubungan modal dengan lingkungan dapat saling menyesuaikan sepanjang sejarah, pertanyaan yang diajukan Harvey adalah, bagaimana hubungan antara modal dan lingkungan tersebut menjadi berbahaya, atau fatal bagi reproduksi modal? Dalam perjalanannya, terutama sejak beberapa puluh tahun terakhir, modal tidak bisa menjaga kesatuan dirinya dengan alam sebagai sebuah harmoni yang berkelanjutan. Hal ini karena bagi modal, alam pada ujungnya adalah sebuah obyek bagi produksi. Alam adalah sebuah nilai guna potensial yang dapat dimanfaatkan secara langsung maupun tidak langsung untuk realisasi komoditas.

Hal yang kemudian menjadi berbahaya adalah apabila modal mulai menguasai kepemilikan umum dan hal terkait dengan kebutuhan lahan untuk publik, seperti energi, makanan, dan sumber daya lainnya.²⁹ Terjadinya kenaikan harga makanan yang menyebabkan kerusuhan di berbagai negara sebagian besar dapat dikaitkan pada bagaimana nilai guna dan nilai tukar dimanfaatkan, atau dimanipulasi sedemikian rupa untuk alasan mencari keuntungan. Para ekonom sendiri sebenarnya menyadari adanya permasalahan kegagalan pasar akibat kontradiksi internal yang berbahaya ini, bahkan terkadang hal ini terjadi akibat intervensi negara yang tidak tepat.

Harvey menyimpulkan betapa berbahayanya kepemilikan modal terhadap lingkungan yang tidak disertai rasa tanggung jawab.³⁰ Hal pertama yang perlu kita perhatikan adalah meningkatnya kekuatan kelas investor (khususnya properti atau investasi finansial) untuk mendapatkan kekayaan dan pendapatan tanpa harus susah payah melakukan produksi.

Kepemilikan dan komodifikasi tanah atau hutan serta kelangkaan alam memungkinkan lahan tidur untuk diekstraksi hasilnya dan ia mengambil persentase keuntungan darinya.

Dari pemaparan di atas setidaknya Harvey mencatat dua hal.³¹ Pertama, betapa pentingnya modal merangkul dan membangun payung kepedulian alam dan lingkungan sebagai fondasi legitimasi bagi bisnis besar lingkungan hidup di masa depan. Dengan dibangunnya payung “kepedulian lingkungan”, modal dapat mengarahkan diskursus-diskursus ekologi, mendefinisikan alam dan lingkungan dalam pengertiannya sendiri, dan mampu mengelola modal - termasuk kontradiksinya ke dalam kepentingan kelasnya sendiri. Kedua, semakin dominan mesin ekonomi modal berada dalam formasi sosial yang membentuk kapitalisme, semakin peraturan yang berhubungan dengan metabolisme alam dan modal mendominasi diskursus publik, politik, dan kebijakan.

Harvey mengindikasikan terjadinya degradasi pada kualitas ekosistem modal. Kebanyakan hal tersebut dikaitkan dengan pesatnya urbanisasi dan konstruksi kota-kota baru (yang kerap disebut Harvey dengan istilah “second nature” atau alam kedua) yang memiliki kualitas rendah.³² Pertarungan modal untuk berjuang memperbaiki kondisi ekologi terus menerus berlangsung dan semakin tajam. Efek ekologis umumnya dirasakan oleh perusahaan kapitalis dalam bentuk biaya lainnya atau oleh para ekonom biasa disebut ‘eksternalitas’, yang didefinisikan sebagai biaya-biaya yang timbul sebagai akibat operasional perusahaan tetapi tidak perlu dibayar (seperti polusi atau limbah yang dibuang ke udara atau air).

Penutup: Dimensi Etis Pemindahan

Ibu Kota Negara

Bagi kita di Indonesia, pemikiran Harvey semakin relevan untuk dipikirkan karena realita kinerja kapitalisme di dunia global sejak 1980-an, termasuk di Indonesia yang terus menerus melampaui ruang-ruang geografis. Pembangunan kota-kota di berbagai wilayah Indonesia terus bertumbuh menarik modal dari berbagai investor, baik lokal maupun dari luar. Akibatnya, arus modal dapat masuk ataupun keluar Indonesia, menyebar ke berbagai wilayah, baik melalui pasar finansial hingga pembukaan ruang-ruang perkotaan baru yang memiliki risiko untuk merambah ke pembukaan hutan atau perusakan lingkungan. Sebagai negara berkembang yang masih membutuhkan modal untuk bersirkulasi dan memberi keuntungan, kita masih membutuhkan modal asing sehingga sistem seperti ini tentu saja memberikan manfaat pada pertumbuhan ekonomi Indonesia.

Kita juga perlu memahami bahwa secara inheren terdapat kontradiksi internal yang dikandung modal. Permasalahan etis yang mengemuka terletak pada meningkatnya ketimpangan dan jumlah orang yang harus menjadi korban dari sebuah pembangunan. Siapa yang menikmati hasil pembangunan dan siapa yang menjadi korban adalah sebuah masalah etis yang perlu dipikirkan dari sebuah kebijakan publik. Para ilmuwan ataupun pengambil kebijakan umumnya mencoba mencari jawaban paling praktis atau pragmatis terhadap permasalahan kemasyarakatan yang muncul. Berbagai opsi kebijakan publik misalnya, diputuskan dan dilakukan setelah melihat pada apa yang faktual dan menjadi problema dalam masyarakat suatu wilayah atau negara.

Tulisan ini mencoba mengusulkan pentingnya memasukkan momen etis di antara momen pencarian jawaban (secara ilmiah) terhadap problema ekonomi dan momen pengambilan kebijakan publik oleh pemerintah. David Harvey sendiri terlihat mengalami kesulitan ketika harus mencari jawaban atas permasalahan etis yang tersemat dalam kontradiksi internal modal pada kapitalisme. Harvey meyakini bahwa kemampuan kapitalisme untuk dapat bertahan hidup hingga sekarang bukanlah tanpa biaya dan korban. Modal bisa bertahan dan melakukan segala hal hingga saat ini disebabkan oleh kekuasaan kelas-kelas yang memiliki kekuasaan sehingga bisa terus menerus menggerakkan sirkulasi modal menjadi semakin besar, berlipat ganda, dan merambah berbagai wilayah geografis. Isu yang disampaikan oleh Harvey pada kontradiksi ini bukanlah perkara apakah modal dapat bertahan hidup ke depan, tetapi biaya dan pengorbanan yang dikeluarkan untuk mempertahankan pola seperti saat ini sudah keterlalu dan tak dapat diterima lagi oleh sebagian besar penduduk dunia.³³

Berbagai keresahan, kerusakan, ketimpangan sosial, kemiskinan, kerusakan lingkungan, kelaparan di berbagai wilayah, hingga bencana alam, banjir, tanah longsor, saat ini tak bisa dipisahkan lagi dari peran modal, khususnya tekanan antara kaum miskin dengan kapitalis yang memiliki kekuasaan. Menghadapi berbagai hal di atas, kekhawatiran Harvey adalah meletupnya kerusakan dan gejolak di berbagai negara. Namun, Harvey juga tidak dapat memberikan jawaban yang memuaskan tentang apa yang harus dilakukan. Ia hanya mengatakan bahwa sistem kapitalisme yang ada saat ini harus dihentikan, sebagaimana disampaikan sendiri oleh Harvey dalam *Enigma of Capital*:

Kapitalisme tidak akan pernah jatuh sendiri. Ia harus kita dorong beramai-ramai. Akumulasi modal juga tidak akan pernah mereda atau berhenti dengan sendirinya. Ia harus dihentikan. Kelas kapitalis tidak akan pernah secara sukarela menyerahkan kekuasaannya. Ia harus direbut.³⁴

Harvey hingga saat ini masih meyakini pemikirannya itu. Jelas bahwa langkah yang diusulkan oleh Harvey membutuhkan gerakan politik yang kuat dan komitmen bersama-sama para individu. Namun visi seperti apa yang bisa menggerakkan perubahan itu? Dan mungkinkah itu terjadi? Di sini Harvey tidak dapat memberikan jawaban memuaskan.

Dalam artikel ini, penulis mencoba mengangkat bahwa permasalahan yang muncul dari pembentukan kota-kota baru menurut Harvey, perlu menjadi perhatian kita, khususnya dalam pembentukan IKN di Kalimantan Timur. Namun penulis juga melihat bahwa Harvey mengalami kebuntuan untuk mencari solusi konkrit. Hal ini karena Harvey ingin mematok penyelesaian etis normatif dalam kerangka ruang-waktu yang bergerak. Penulis berpandangan bahwa upaya memasukkan pertimbangan etis dalam konsep produksi dan distribusi, termasuk dalam pembangunan ekonomi memang tidak mudah, tetapi harus menjadi bagian penting dalam pembangunan ekonomi secara menyeluruh. Kebijakan publik selalu dimulai dari apa yang faktual dan menjadi masalah dalam masyarakat. Bertumpunya pembangunan di Pulau Jawa, dan perlunya melakukan pemerataan pembangunan ke wilayah lain adalah sebuah fakta ilmiah yang dapat dibuktikan. Pada tataran ini, momen ilmiah didasari oleh kekuatan ilmu pengetahuan rasional yang didukung data. Hal ini penting untuk mencari cara-cara membangun atau mewujudkan kesejahteraan masyarakat. Dari momen ilmiah tersebut, para pengambil kebijakan perlu memilih sebuah momen kebijakan (policy) yang dalam implementasinya menuntut kepemimpinan untuk memilih opsi-opsi kebijakan publik.

Kita perlu menyematkan momen etis (pemikiran filsafat) di antara kedua momen di atas. Dari pemaparan Harvey yang mengangkat soal sifat dasar modal pada kapitalisme yang dapat berakumulasi semakin berbahaya, kita perlu mencermati dan berhati-hati pada dampak-dampak yang mungkin ditimbulkan dari pemindahan IKN. Pembangunan IKN dalam konteks spasial Harvey dapat dilihat sebagai sebuah proses pergerakan akumulasi modal ke wilayah-wilayah yang memungkinkan terjadinya pertumbuhan. Sungai sejarah menunjukkan, sebagaimana dijelaskan dari argumen Harvey di atas, bahwa penyerapan akumulasi modal dan urbanisasi pada gilirannya dapat menimbulkan persoalan ketimpangan dan

lingkungan. Artikel ini ingin mengajak kita untuk melihat hal-hal di balik berbagai analisis mengenai produksi atau pertumbuhan ekonomi.

Umumnya para ekonom dalam merancang pembangunan ekonomi mengacu pada pencapaian angka-angka indikator makro seperti pertumbuhan ekonomi, jumlah angkatan kerja, maupun rasio pajak. Alasan utamanya adalah sulitnya mendefinisikan dan mempersempit problema etis dari sudut pandang ekonomi. Aspek etis akan sangat bergantung pada lokasi, budaya, dan etika setempat, sehingga perlu didefinisikan secara tegas sesuai dengan letak geografis yang berbeda. Akhirnya momen ini kerap dilewatkan dan dipinggirkan dalam analisis, termasuk pada pembentukan kota-kota baru. Ketimpangan sosial muncul dan terdapat di berbagai lokasi atau budaya, yang pada gilirannya nanti justru menyebabkan disrupsi pada keberlanjutan kinerja kapitalisme yang merugikan semua pihak karena bisa datang kembali dalam bentuk krisis.

Rencana pemindahan IKN dari Jakarta ke Kalimantan Timur dalam praktiknya akan mengakibatkan pembukaan ruang kota baru dan urbanisasi yang melibatkan modal dalam jumlah besar. Arus modal akan mengalir ke kota baru tersebut. Tentu tujuan untuk memindahkan ibu kota tersebut salah satunya adalah untuk melakukan pemerataan pembangunan agar tidak terkonsentrasi di Pulau Jawa. Kota baru yang dibangun juga memiliki potensi menyebabkan perubahan lingkungan, termasuk menimbulkan ketimpangan pendapatan, terutama pada wilayah sekitar kota tersebut. Modal akan mengalir deras ke pembangunan kota baru, dan menghasilkan berbagai bangunan dan gedung tinggi. Perlu dipertimbangkan pula dampak etisnya pada lingkungan, hutan lindung, dan kelestarian satwa.

Penulis berpendapat bahwa pendekatan etis tetap perlu dimasukkan dalam berbagai kebijakan publik. Keterlibatan masyarakat, civil society, penduduk lokal, dan berbagai pihak terkait, perlu semakin ditingkatkan. Penulis mengacu pada konsep pendekatan Karl Polanyi tentang gerakan-balik sebagai titik awal pemberontakan etis atas kinerja kapitalisme dalam pandangan Harvey. Polanyi berpendapat bahwa masyarakat pasar terdiri dari dua gerakan yang berlawanan, gerakan *laissez-faire* yang mengembangkan cakupan pasar dan gerakan balik perlindungan diri yang muncul untuk menolak ketercerabutan ekonomi.³⁵ Gerakan balik perlindungan diri harus terjadi untuk mencegah bencana ketercerabutan ekonomi.

Gerakan balik perlindungan diri dapat dibangun dari upaya dialog antara pelaku pasar, masyarakat lokal, dan pemerintah untuk bersama-sama mengatasi problema etis dari pembangunan IKN. Kita tidak dapat mengatasi masalah etis secara permanen, dengan mematok pilihan pada satu solusi, melainkan para pengambil kebijakan, termasuk masyarakat, perlu mencari titik optimum untuk menyeimbangkan kepentingan bersama. Tanpa adanya kesadaran etis dalam pembangunan IKN, maka terdapat risiko kita terayun kembali pada krisis atau masalah-masalah sosial, ketimpangan, dan kerusakan lingkungan di masa depan. ■

1. B. Herry-Priyono, *Kota dan Harta. Rangkaian Studium Generale Seri ke-5, Goethe-Institute dan STF Driyarkara, Jakarta, 15 Oktober 2009*
2. Mike Douglas, *Civil Society for Itself*, 2003, hlm 12
3. Bank Indonesia, *Laporan Nusantara, edisi April 2021, hal 3-4*
4. *Harian Kompas*, 5 April 2021, hlm 1
5. David Harvey, *Marx, Capital and The Madness of Economic Reason*, London: Profile Books Ltd, 2017, hlm1
6. David Harvey, *A Companion to Marx's Capital*, London: Verso, 2010, hlm 9
7. David Harvey, *The Enigma of Capital*, London: Profile Books Ltd, 2009, hlm 2 146
9. David Harvey, *The Enigma of Capital*, hlm 159
10. David Harvey, *The Enigma of Capital*, hlm 167-169
11. David Harvey, *Rebel Cities: From Right to The City to The Urban Revolution*, London: Verso, 2012, hlm 16
12. David Harvey, *Limits to Capital*, London: Verso, 2006 / [1982], hlm 415
13. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 146
14. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 146
15. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 147
16. David Harvey, *Limits to Capital*, hlm 415
17. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 150, bandingkan dengan Gunnar Myrdal, *Economic Theory and Underdeveloped Regions*, London, Duckworth, 1957
18. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 164
19. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 165
20. John L. Paterson, *David Harvey's Geography RLE Social & Cultural Geography*, Routledge, 2014, hlm 67
21. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 169
22. Branko Milavonic, *Worlds Apart: Measuring International and Global Inequality*, (Princeton, Princeton University Press, 2005), hlm 149

23. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 170
24. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 171
25. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 172
26. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 246
27. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 247
28. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 248, bandingkan dengan Paul Sabin, *The Bet: Paul Ehrlich, Julia Simon, and Our Gamble over Earth's Future* (New Haven: Yale University Press, 2013)
29. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 250
30. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 262
31. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 252
32. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 254
33. David Harvey, *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*, hlm 264
34. "Capitalism will never fall on its own. It will have to be pushed. The accumulation of capital will never cease. It will have to be stopped. The capitalist class will never willingly surrender its power. It will have to be dispossessed", David Harvey, *The Enigma of Capital*, hlm 260
35. Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origin of Our Time*, Boston, Beacon Press, 1957, hlm 256-7

Daftar Pustaka

- Harvey, David, *Explanation in Geography*. London: Hodder & Stoughton Educational, 1969
- _____, *Globalization in question*, Sweden, Development Research Unit, Department of Development and Planning, Aalborg Univ, pp 4:1-17, 1979
- _____, *The Urban Experience*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1985
- _____, *Justice, Nature, & the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell, 1996
- _____, "The Humboldt Connection", *Annals of the Association of American Geographers* 88, 1998
- _____, *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press and Berkeley, CA: University of California Press, 2000
- _____, *The Spaces of Utopia*, in D. Goldberg, M. Mushenyo, and L. Bower (eds) *Between Law and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp 95 – 12, 2001
- _____, *Spaces of Capital : Towards a Critical Geography*. Edinburgh: Edinburgh University Press and New York : Routledge, 2001
- _____, *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 2003
- _____, *Paris, Capital of Modernity*, New York: Routledge, 2003
- _____, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press, 2005
- _____, *Limits to Capital*, London: Verso, 2006
- _____, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, New York: Columbia University Press, 2006
- _____, *Social Justice and the City (Revised Edition)*. Georgia: The University of Georgia Press, 2009 / [1973]
- _____, *The Enigma of Capital*, London: Profile Books Ltd, 2010
- _____, *A Companion to Marx's Capital Volume 1*, London: Verso Books, 2010
- _____, *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, London: Verso Books, 2013
- _____, *A Companion to Marx's Capital Volume 2*, London: Verso Books, 2013
- _____, *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, London: Profile Books, 2014
- _____, *The Ways of the World*, Oxford University Press, 2016
- _____, *Marx, Capital and the Madness of Economic Reason*, London: Profile Books, 2017
- Marx, Karl, and Engels, Frederick, *Economic and Philosophic Manuscript of 1844* (translated by Martin Miligan), Start Publishing LLC, 2012 [1844]
- Marx, Karl, and Engels, Frederick, *The Communist Manifesto*. Internasional Publishers Co; New Edition, 2014 [1848].
- Marx, K, *Capital: A Critique of Political Economy Vol 1*, F. Engels (ed.), S. Moore and E. Aveling (trans.), London: Lawrence and Wishart, 1954 [1886]
- Piketty, Thomas, *Capital and Ideology*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2020
- Piketty, Thomas, *The Economics of Inequality*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015 / [1997]
- Polanyi, Karl, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press, 1957
- Polanyi, Karl, *Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, New York: Double Day Company Ltd, 1968
- Smith, Neil, *Nature as Accumulation Strategy*, *Socialist Register*, 2007

Membangun Kembali Dialog Keagamaan: Telaah Deskriptif-singkat atas Ensiklik Fratelli Tutti Menurut Paus Fransiskus

Fransiskus Sulaiman Otor

Abstrak

Pope Francis is a pioneer in building religious dialogue in the contemporary era. The Pope recalled the events of the dialogue between Francis Assisi and Sultan Malik Al-Khamil in an atmosphere of brotherhood even in the midst of the Crusades (1219). Exactly 800 years later, he repeated a similar experience. He had a dialogue with Ahmad El-Tayeb, Grand Imam of Al-Azhar in Abu Dhabi (2019). There, the two signed the document "Human Brotherhood for World Peace and Living Together". A year later, the Pope published the encyclical *Fratelli Tutti* (2020). Based on the concept of "Brotherhood and Social Friendship", he called for all people to join hands to fight for world peace. He urged that religious dialogue needs to be increased to the grassroots. This momentum in the international arena is a new milestone in the relations of Muslims and Christians, as well as having a major impact on the progress of dialogue between religious believers around the world.

Kata Kunci

Pope Francis, Islam-Catholic, dialogue, *Fratelli Tutti*, peace.

Pendahuluan

Tulisan ini mengkaji upaya menakhlikkan atau membangun kembali dialog keagamaan demi mencapai toleransi dan perdamaian dunia. Oleh karena itu, akan dilakukan tinjauan deskriptif-singkat atas ensiklik *Fratelli* menurut Paus Fransiskus. Dalam masa pandemi ini, ensiklik *Fratelli Tutti* mengingatkan semua orang tentang pentingnya menghidupkan semangat persaudaraan dan persahabatan secara terus-menerus. Tulisan ini dibagi atas empat bagian, yaitu (1) Dialog Keagamaan; (2) Dasar Historis Ensiklik *Fratelli Tutti*; (3) Ensiklik *Fratelli Tutti*: tentang Persaudaraan dan Persahabatan Sosial; dan (4) Relevansi Ensiklik *Fratelli Tutti* dan Upaya Menakhlikkan Dialog Keagamaan. Harapannya, pandangan Paus Fransiskus mengenai dialog keagamaan menjadi inspirasi bagus dalam membangun

perdamaian dan toleransi antaragama dalam konteks keindonesiaan.

II. Dialog Keagamaan

Pengalaman eksistensial manusia dalam hubungannya dengan sesama hanya dapat diungkapkan secara utuh melalui suatu hubungan relasional yang komunikatif. Hal itu ditandai dengan upaya menakhlikkan atau menciptakan dialog. Dialog dapat dipahami sebagai komunikasi, pembicaraan, bertukar pikiran dan kata/wacana (*logos*) antara dua orang atau lebih. Di luar komunikasi yang dialogis, jati diri manusia yang merindukan suatu hubungan yang relasional tidak dapat diungkapkan secara utuh. Secara historis, kata dialog berasal dari tradisi filsafat Yunani kuno. Dialog dicetuskan dan dipopulerkan oleh Sokrates. Kemudian, Plato menjadikannya sebagai seni dalam metode berargumen filosofis. Saat itu, dialog menjadi "pedang" Sokrates dalam memberantas kaum sofis. Kaum sofis adalah kelompok cendekiawan yang mahir berpidato. Metodenya tergolong curang karena menghalalkan segala cara demi memenangkan perdebatan. Akibatnya, kebenaran seringkali dikhi-anati. Berbeda dengan kaum sofis, Sokrates memilih dialog yang bertujuan mencerahkan akal budi demi menegakkan kebenaran.¹

Dalam penelusuran David Bohm, dialog berasal dari kata *dialogos* dalam Bahasa Yunani. *Logos* berarti 'kata' dan *dia* berarti 'melalui'. Artinya, dialog mengandaikan adanya makna yang mengalir **melalui** dan **di antara kita**. Dalam hal ini, dialog bisa terjadi antara dua orang atau lebih. Syaratnya, setiap orang turut berpartisipasi menyuarakan dan mendengarkan pendapat rekan dialognya. Bohm menegaskan bahwa dalam dialog bisa saja muncul perdebatan akibat adanya keunikan

keyakinan para pihak yang berdialog. Namun, tujuan dialog bukanlah untuk memenangkan perdebatan. Jika ada pihak yang menganggap lawan bicaranya kalah dalam berargumen, divonis kalah, dan dipaksa atau secara sukarela mengakui keunggulan lawan bicaranya maka proses itu tidak dapat disebut dialog. Dialog tidak berarti suatu kompetisi untuk memenangkan sebuah pertandingan debat. Bagi Bohm, dialog membuka penilaian dan asumsi sebagai "...suatu cara untuk menangguk pendapat dan melihat (mendengarkan) pendapat dari berbagai pihak, sehingga memberi ruang bagi munculnya kebenaran (yang patut dihormati semua pihak yang berdialog)".² Lantas, bagaimana kata dialog ditempatkan dalam konteks relasi antar agama?

Dalam konteks agama-agama, dialog adalah **komunikasi timbal balik yang bersifat progresif pada tingkat relasi, gagasan, aksi atau tindakan, dan pengalaman mengenai suatu pokok dan keheningan mendengarkan sapaan Allah dalam diri manusia**. Istilah-istilah kunci ini menjadikan definisi dialog menjadi sangat aplikatif dan derivatif. Misalnya, unsur komunikasi berarti dialog mengandaikan semua pihak saling membagi dan mengambil bagian, memberi dan menerima. Unsur timbal balik dalam dialog menggambarkan tutur kata antara dua orang atau lebih atau antara kelompok, seharusnya saling menghargai dan menghormati satu sama lain. Sifat progresif menampilkan adanya proses gerakan komunikasi yang kian mendalam yang membawa pada tingkat yang lebih tinggi dan dewasa serta membuka jalan menuju kehidupan yang lebih adil, damai, dan belas kasih.³

Pada tingkat relasi berarti semua pihak saling membutuhkan orang lain dan saling bergantung, khususnya dalam berelasi dengan Allah demi kehidupan dunia yang lebih baik. Pada tingkat gagasan berarti adanya sharing ide/wacana religius-teologis yang menampilkan keanekaragaman sekaligus keunikan dalam keyakinan setiap agama yang wajib dihormati. Pada tingkat aksi atau tindakan artinya keputusan bersama dalam "meja" dialog harus diaktualisasikan dalam aksi/tindakan nyata yang penuh damai, adil, dan toleran dalam kehidupan bersama. Pada tingkat pengalaman yang menegaskan kembali bahwa dialog tidak sekedar untuk bertukar ajaran agama/pengalaman iman tetapi sekaligus membuka ruang untuk saling tolong-menolong dalam seluruh bidang kehidupan. Dengan kata lain, keberhasilan dialog tersebut dapat diukur tidak hanya dari terbanjunya suasana yang damai, adil, dan toleran antar agama tetapi juga mampu membawa umat pada kehidupan yang sejahtera.

Akhirnya, kesungguhan dialog antaragama hanya dapat tercapai jika semua pesertanya mau membangun keterbukaan dan saling mendengarkan. Dalam hal ini, keheningan menjadi syarat awal yang memungkinkan Roh Allah sungguh disadari dan terlibat penuh dalam dialog itu.⁴

Berdasarkan pengertian tersebut, sekurang-kurangnya terdapat empat model dialog keagamaan yang telah diupayakan. Di antaranya adalah dialog kehidupan, dialog teologis, dialog karya, dan dialog pengalaman religius. Dialog kehidupan melingkupi segala bentuk pergaulan dan hubungan sosial antara para penganut agama yang berbeda. Mereka dapat hidup berdampingan dan saling memahami meskipun berbeda keyakinan. Dialog teologis berupaya membangun kesepahaman dalam tataran inti ajaran yang mengantar pada pemahaman adikodrati. Dialog karya berfokus pada bentuk kerja sama antara pemeluk agama yang berbeda dalam bidang keagamaan, sosial, ekonomi, politik, dan lain sebagainya demi kemajuan hidup bersama. Dialog pengalaman religius, yaitu mengajak para pemeluk agama untuk berbagai pengalaman dalam bidang rohani, seperti hidup doa dan kontemplasi untuk mencapai pemahaman bersama akan Yang Ilahi.⁵

III. Dasar Historis Ensiklik Fratelli Tutti

1. Dialog antara Fransiskus Assisi (1182) dengan Sultan Malik al-Khamil (1180)

Peristiwa perjumpaan dan dialog antara Fransiskus Assisi dengan Sultan Malik al-Kamil terjadi di tengah membaranya hubungan Islam-Kristiani dalam Perang Salib Kelima (1219). Fransiskus adalah putera seorang saudagar kain yang kaya di Assisi, Italia Tengah. Awalnya, ia berikhtiar menjadi seorang kesatria dan ikut Perang Salib. Namun, ia mengalami pengalaman mistik dalam perjalanan menuju medan tempur di Apulia. Ia memilih bertobat dengan cara menepati Injil secara radikal dan mendirikan Ordo Para Pentobat dari Assisi (kini, Ordo Fransiskan). Dia disegani Sri Paus karena teladan kesuciannya. Sementara itu, Malik al-Kamil al-Din Muhammad adalah putera bangsawan dari keluarga penguasa dinasti Ayyubib. Pendiri dinasti ini adalah ayah dari Sultan Salah al-Din Yusuf ibn Ayyub. Dia lebih dikenal dengan nama Sultan Saladin di Barat. Sultan Saladin adalah saudara kandung Sultan Malik al-Adil, ayah Al-Kamil. Setelah Sultan al-Adil meninggal, Malik al-Kamil menjadi sultan baru pada 1218

yang memerintah di Damietta. Sultan Malik al-Kamil adalah seorang Muslim Sunni ortodoks. Dia terkenal rendah hati, cerdas, toleran (dengan umat Kristiani) dan mengemari mistik Islam.⁶

Ditemani beberapa pengikut, Fransiskus berlayar ke Timur Tengah dari pelabuhan Ancona, Italia. Mereka tiba di Mesir pada Agustus 1219. Pada waktu itu, terjadi perselisihan antara raja Yohanes dari Brienne dan Kardinal Pelagius Galvanni di perkemahan *crusaders* (tentara salib). Berbeda dengan delegatus Paus sebelumnya yang hanya menjadi penasihat rohani bagi *crusaders*, Pelagius mempunyai pengalaman militer. Pelagius tidak mau tunduk kepada Yohanes dari Brienne. Bahkan, Pelagius menghasut *crusaders* untuk berpihak padanya.⁷ Pelagius menyerukan perang untuk merebut kembali Yerusalem dan menguasai Mesir. Di tengah perjuangan sulit *crusaders* merebut Damietta, Sultan Malik al-Kamil harus menghadapi tiga masalah pelik sekaligus: (1) kematian ayahnya; (2) serangan *crusaders*; (3) pengkhianatan oleh adiknya sendiri. Oleh karena itu, Sultan al-Kamil meninggalkan Damietta secara tiba-tiba pada 5 Februari 1219. Para *crusaders* tanpa kesulitan menduduki Damietta.

Kemudian, Sultan menawarkan perdamaian kepada *crusaders*. Mereka dapat menguasai Yerusalem tetapi dengan syarat seluruh pasukan salib harus ditarik mundur dari Damietta. Namun, tawaran ini ditolak Pelagius. Dia melihat situasi ini sebagai peluang emas untuk menghancurkan Sultan dan pasukan *saracen* serta menguasai seluruh Mesir. Sebaliknya, Fransiskus menolak cara itu karena akan semakin memperumit hubungan Islam-Kristiani. Fransiskus menyampaikan maksudnya untukewartakan Kristus kepada Sultan dengan cara damai sekaligus menginginkan agar kedua pihak berdamai. Namun, Pelagius tidak menyetujuinya. Ia berusaha meyakinkan Fransiskus bahwa Sultan dan kaum *saracen* adalah musuh yang harus ditumpas. Namun, Fransiskus sudah bertekad bulat. Bahkan, jika itu berarti harus mengorbankan nyawa menjadi martir.

Situasi ini sekaligus memperlihatkan kompleksitas hubungan Fransiskus dan petinggi Gereja pada saat itu. Di satu sisi, ia menghormati para klerus (pimpinan Gereja) sebagai bentuk kerendahan hatinya.

Namun, di sisi lain, dia menolak ketaatan buta. Benar bahwa para klerus adalah pimpinannya, tetapi pemimpin tertinggi tetaplah Yesus Kristus.⁸ Dalam doa-doa dan permenungannya, Fransiskus menemukan bahwa Tuhan tidak menghendaki peperangan. Peperangan terjadi karena keserakahan elit politis (para bangsawan dan pemuka agama) yang haus akan kekuasaan dan harta. Hingga akhirnya, ia menemukan bahwa kehendak Tuhan adalah perdamaian. Tuhan mengutusny menjadi juru damai bagi kedua pihak yang sedang bertikai.

Ketika Fransiskus yang ditemani Iluminatus tiba di baris pertahanan pasukan *saracen*, keduanya ditangkap dan dibawa ke Sultan. Pasukan *saracen* menyangka bahwa keduanya adalah pembawa pesan rahasia karena mereka datang tanpa membawa senjata. Di hadapan Sultan, Fransiskus mengawali perkenalannya dengan mengucapkan *pax et bonum* (damai dan kebaikan {Latin}). Salam ini mirip dengan *as-salamu alaikum* yang berarti damai beserta. Dia menyatakan dirinya bukan utusan Pelagius yang telah mengambil alih kepemimpinan Yohanes Brienne. Sebaliknya, Fransiskus bersaksi bahwa dia adalah utusan Tuhan. Selanjutnya, Moses mengutip *The Cronicle of Ernoul* yang menunjukkan bagaimana Fransiskus mencoba berdialog dengan Sultan:

“Jika engkau memercayai kami, kami akan mengantarkan jiwamu kepada Allah, karena kami mengatakan kepadamu dalam kebenaran bahwa jika kamu mati dalam hukum agama yang engkau peluk, engkau akan tersesat dan Allah tidak akan memiliki jiwamu. Inilah alasan kami datang. Tetapi jika engkau berusaha mendengarkan dan mengerti, kami akan menunjukkan kepadamu alasan yang meyakinkan, di depan imam-imammu, bahwa hukum agamamu salah.”⁹

Memang, kutipan perkataan Fransiskus ini bernada superioritas. Menurut Moses, hal itu dapat dipahami karena penulisnya adalah seorang Kristiani. Namun, hal yang perlu difokuskan di sini adalah maksud damai Fransiskus: “Jika engkau memercayai kami...”. Alih-alih memaksa Sultan, Fransiskus tetap menghormati keyakinan Sultan. Dia dengan bijaksana berharap jika Sultan mau mendengarkan pewartaannya tentang Yesus Kristus secara damai. Hal ini berbeda dengan versi Bonaventura yang mengisahkan Fransiskus langsung melakukan pertarungan kesucian: “Jika tuan (sultan) ragu-ragu karena iman kepada Kristus melepaskan Muhammad, suruhlah menyalakan api, agar tuan dapat mengetahui, iman mana yang dengan tepat hendaknya dikukuh karena kepastian dan kekudusannya yang lebih besar.”¹⁰

Selain itu, ketertarikan Sultan pada Fransiskus mungkin sekali karena kemiripannya dengan kaum mistik Islam yang disebut *Sufi*. Sultan al-Kamil dikenal mempunyai perhatian yang besar pada dunia *sufi*. Kaum *sufi* secara harfiah berarti mereka yang mengenakan pakaian wol yang ditambal. Bagi Sultan, kesederhanaan penampilan, tingkah laku, khotbah dan cara hidupnya yang miskin tampak bagi Sultan seperti persaudaraan *Sufi*. Menurut Moses, gambaran Sultan yang mendengarkan dengan penuh hormat dan memperlakukan Fransiskus sebagai tamu terhormat tidak menunjukkan bahwa Sultan ingin menjadi Kristen. Sebaliknya, Sultan terharu masih ada orang Kristiani yang baik dan berbeda dari para *crusaders* yang kejam.¹¹

Selanjutnya, Sultan mengizinkan keduanya tinggal di perkemahan *saracen* kurang lebih tiga bulan lamanya. Di sana, Fransiskus berkesempatan untuk berkhotbah dan berdialog dengan Sultan. Mereka bertukar pengalaman dan mempelajari ajaran agama rekan dialognya secara lebih mendalam. Setelah kunjungan itu berakhir, masing-masing tetap teguh pada agamanya masing-masing dan Perang Salib terus berlangsung. Namun, sejarah mencatat bahwa pertemuan dan dialog di antara keduanya menginspirasi untuk terus-menerus merajut toleransi dan membangun perdamaian dunia.

2. Dialog antara Paus dengan Sheikh Ahmad El-Tayeb

Dialog damai antara Santo Fransiskus Assisi dan Sultan Malik al-Kamil di tengah Perang Salib sangat menginspirasi dunia masa kini yang masih diliputi dengan konflik kekerasan atas nama agama. Memang, konteks pertemuan antara Santo dan Sultan lebih banyak berkaitan dengan dialog antara iman keduanya. Namun, model dialog tersebut tetap dapat menjadi alternatif dalam menakhlikkan dialog keagamaan dalam menanggapi situasi keanekaragaman dan konflik kekerasan. Buktinya, Peristiwa historis ini turut menginspirasi Paus Fransiskus dan Sheikh Ahmad El-Tayeb di Abu Dhabi. Keduanya bertemu dan berdialog tidak hanya bagi kepentingan Islam-Kristiani tetapi juga untuk mendorong dialog keagamaan antara para pemeluk agama sedunia.

Harapannya, kaum agamawan turut serta berpartisipasi dalam membangun perdamaian dan toleransi di dunia.

Kardinal Jorge Mario Bergoglio (1936) menjadi Paus Fransiskus pada 13 Maret 2013. Dia adalah paus ke-266 dari Gereja Katolik Roma. Bergoglio, paus pertama dari Amerika Latin, mengambil gelar kepausannya dari Santo Fransiskus dari Assisi. Sebelumnya, Bergoglio menjabat sebagai Uskup Keuskupan Agung Buenos Aires dari 1998 hingga 2013. Dia pernah menjadi Ketua Konferensi Waligereja Argentina dari 2005 hingga 2011. Paus Fransiskus telah memulai masa jabatan yang ditandai dengan kerendahan hati dan dukungan vokal dari orang-orang miskin dan terpinggirkan di dunia dan telah terlibat secara aktif dalam bidang diplomasi politik dan advokasi lingkungan.¹²

Sementara itu, Sheikh Ahmad Muhammad al-Tayeb (1946) diangkat menjadi Imam Agung Al-Azhar pada Maret 2010. Sheikh Al-Tayeb menjabat sebagai presiden Universitas Al-Azhar selama tujuh tahun. Pengaruhnya sebagai intelektual terkemuka Islam Sunni tersebar di seluruh dunia. Dia adalah penjaga ajaran Islam tradisional yang taat. Selama terjadi kerusuhan politik di Mesir, al-Tayeb mempertahankan jalan tengah. Di satu sisi, ia menentang Ikhwanul Muslimin karena eksploitasi Islam sebagai ideologi politik. Di sisi lain, ia juga menolak seruan Presiden Abdel Fatah El-Sisi untuk “revolusi agama” dan upaya untuk “memperbarui wacana Islam”. Tayeb dikenal sebagai tokoh Muslim yang toleran. Dia berupaya meningkatkan hubungan luar negeri dan bertemu dengan banyak pemimpin agama asing dan kepala negara (termasuk Paus dan Ratu Elizabeth).¹³

Perjumpaan dan dialog Paus dan Sheikh sejatinya ingin memperbarui perjumpaan dan dialog Santo dan Sultan yang terjadi 800 tahun sebelumnya. Keduanya menandatangani Dokumen Tentang Persaudaraan Manusia Untuk Perdamaian Dunia dan Hidup Bersama (*The Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together*) pada 4 Februari 2019. Selanjutnya, judul dokumen ini lebih dikenal dengan sebutan Dokumen tentang Persaudaraan Manusia. Dokumen ini terbagi atas duabelas (12) butir kesepakatan. Pada intinya, kesepakatan tersebut menjanjikan para pemimpin agama untuk bekerja bersama selamanya dan untuk menolak kekerasan dan radikalisme di muka bumi.

Saat menandatangani Dokumen tentang Persaudaraan, Sheikh dan Paus membukanya dengan serangkaian doa. Keduanya berbicara atas nama Tuhan yang telah menciptakan semua manusia setara dalam hak, kewajiban, dan martabat. Di hadapan hadirin, Sheikh mengatakan peristiwa ini menampilkan persaudaraan Islam-Katolik yang menawarkan dialog sebagai jalan, kerja sama, dan saling pengertian timbal balik.

Dia mengajak umat Islam di Timur Tengah untuk merangkul orang-orang Kristiani setempat.¹⁴ Sementara itu, Paus Fransiskus menyerukan bahwa persaudaraan yang dikukuhkan melalui Dokumen tentang Persaudaraan berakar di dalam nilai-nilai kemanusiaan yang selama ini sudah dihayati bersama. Persaudaraan menjadi panggilan yang terkandung dalam rencana penciptaan Tuhan yang dibangun di atas sifat inklusif. Bagi Sri Paus, agama-agama tidak dapat melepaskan tugas mendesak untuk membangun jembatan antara masyarakat dan budaya.¹⁵

Di akhir dokumen itu terdapat harapan bersama antara Sri Paus dan Sheikh:

“Akhirnya, cita-cita kami adalah: Deklarasi ini bisa menjadi undangan untuk rekonsiliasi dan persaudaraan di antara semua umat beriman, juga di antara umat beriman dan yang tidak beriman, dan di antara semua orang yang berkehendak baik; Deklarasi ini dapat menjadi seruan bagi setiap hati nurani yang jujur yang menolak kekerasan dan ekstremisme buta; seruan bagi mereka yang menghargai nilai-nilai toleransi dan persaudaraan yang dikembangkan dan didorong oleh agama-agama; Deklarasi ini dapat menjadi tanda kedekatan antara Timur dan Barat, antara Utara dan Selatan, dan antara semua yang percaya bahwa Allah telah menciptakan kita untuk saling memahami, saling bekerja sama dan hidup sebagai saudara dan saudari yang saling mengasihi. Inilah yang kami harapkan dan ingin capai dengan tujuan menemukan perdamaian universal yang dapat dinikmati semua orang dalam hidup ini.”¹⁶

IV. Ensiklik *Fratelli Tutti*: Persaudaraan dan Persahabatan Sosial

Setahun setelah pertemuannya dengan Sheikh Ahmad al-Tayeb di Abu Dhabi, Paus Fransiskus berziarah ke makam Santo Fransiskus di Assisi, Italia. Di sana ia menandatangani ensiklik baru berjudul *Fratelli Tutti* (Saudara sekalian {Italia}) pada 3 Oktober 2020. *Fratelli Tutti* diterbitkan keesokan harinya, pada 4 Oktober 2020, tepat pada hari raya Santo Fransiskus Assisi. Ensiklik adalah surat yang diterbitkan Sri Paus yang pertama-tama ditujukan bagi umat Kristiani yang memiliki pesan-pesan universal bagi dunia. Ensiklik *Fratelli Tutti* menjadi ensiklik ketiga Sri Paus setelah *Lumen Fidei* (Terang Iman) dan *Laudato Si'* (Terpujilah Engkau).

Judul ensiklik ini, *Fratelli Tutti*, diadaptasi dari salah satu wejangan St. Fransiskus. Di kalangan para Fansiskan, wejangan ini dikenal sebagai Petuah: “Marilah saudara sekalian, kita memandang Gembala yang Baik yang telah menanggung sengsara salib untuk menanggung dosa

domba-domba-Nya.” Dalam Petuah VI, Fransiskus Assisi menyapa para pengikutnya sebagai saudara karena semuanya adalah pria (franciscans). Namun, jika dibaca dari keseluruhan Petuah (berisi 28 Pasal), maka sapaan ‘Saudara sekalian’ bermakna luas. Saudara sekalian adalah panggilan bagi umat Kristiani, baik pria maupun wanita, yang mengikuti jejak Kristus sebagai Gembala Baik. Lebih lanjut, Sri Paus menghayati pesan kasih persaudaraan ini berciri universal karena mengata-si sekat-sekat pembatas suku, ras, agama, dan lain sebagainya.

Fratelli Tutti terbagi atas delapan bab yang berfokus pada persaudaraan dan persahabatan sosial (*fraternity and social friendship*). Sri Paus memaknai gagasan persaudaraan (*fraternity*) bertolak dari hidup dan spiritualitas St. Fransiskus Assisi. Pada bagian pengantar ensiklik, Sri Paus menyatakan bahwa *Fratelli Tutti* dijiwai oleh roh persaudaraan semesta yang dihayati St. Fransiskus Assisi. Ensiklik ini ditutup dengan doa kepada Sang Pencipta dan doa Ekumene.¹⁷ Bab pertama diekspresikan dalam metafora awan hitam di atas dunia yang tertutup. Dia menyerukan agar pandemi virus Corona harus dihadapi bersama-sama. Oleh karena itu, pentingnya menghayati spiritualitas St. Fransiskus yang ditandai dengan keterbukaan hati dan inklusivitas. Selain itu, Sri Paus mengapresiasi kemajuan teknologi sekaligus menyoroti fenomena kelam budaya globalisasi karena menghalangi manifestasi persaudaraan semesta. Dalam hal ini, dia juga menyampaikan keprihatinan yang sama dari Sheikh Ahmad al-Tayeb:

“...Bersama Imam Besar Ahmad Al-Tayyeb, kami tidak menyangkal perkembangan positif yang terjadi di bidang ilmu pengetahuan, teknologi, kedokteran, industri dan kesejahteraan, terlebih di negara-negara maju. Walaupun demikian, “kami hendak menekankan bahwa, berbarengan dengan perkembangan sejarah, yang hebat dan berharga sebagaimana adanya, terdapat suatu kemerosotan moral yang mempengaruhi tindakan internasional serta memperlemah nilai-nilai spiritual dan tanggungjawab. Ini semua ikut menyumbangkan bagi perasaan umum rasa frustrasi, isolasi, dan putus asa”. Kita melihat “meledaknya ketegangan dan penumpukan senjata serta amunisi dalam konteks global yang didominasi oleh ketidakpastian, kekecewaan, kecemasan akan masa depan dan pengendalian oleh kepentingan ekonomi yang

sempit”. Kita dapat pula menunjuk pada “krisis besar politik, situasi ketidakadilan dan langkanya pembagian sumber daya alam secara adil. Dalam menghadapi krisis seperti itu yang mengakibatkan kematian jutaan anak-anak – didera kemiskinan dan kelaparan - tidak bisa diterima adanya sikap diam di level internasional”. Pemandangan ini, dengan segala kemajuan yang tak terbantahkan, tampaknya tidak akan membawa ke masa depan yang lebih manusiawi...”¹⁸

Dalam Bab kedua, ia merenungkan makna menjadi orang asing di jalan. Dia mengangkat perumpamaan tentang Orang Samaria yang Baik Hati; sebuah perumpamaan dalam Kitab Suci yang mengundang setiap orang untuk bertanggung jawab menciptakan masyarakat yang peduli. Wajah Kristus selalu hadir dalam tiap orang yang dikucilkan dan disingkirkan. Dia menekankan pentingnya menjadi “saudari dan saudara” bagi orang lain dalam kehangatan kasih. Dalam bab ini, Sri Paus menyampaikan auto-kritik pada Gereja yang terkesan lamban menyelesaikan masalah-masalah kemanusiaan:

“Saya kadang heran mengapa, dalam terang hal ini, membutuhkan waktu sangat lama bagi Gereja untuk secara tegas mengutuk perbudakan dan berbagai bentuk kekerasan. Sekarang ini, dengan perkembangan spiritualitas dan teologi kita, kita tak punya alasan mengelak. Namun tetap saja masih ada juga orang-orang yang tampak merasa digerakkan atau paling tidak didukung oleh keyakinannya mendukung berbagai bentuk nasionalisme sempit dan kekerasan, xenofobia serta perendahan, dan bahkan perlakuan buruk kepada mereka yang berbeda. Iman, dan kemanusiaan yang diinspirasi darinya, musti menjaga kepekaan kritis berhadapan dengan kecenderungan-kecenderungan tersebut, dan mendorong tanggapan segera kapan saja mereka menegakkan kepalanya. Atas alasan ini, penting bahwa katekese dan homili bicara lebih langsung dan jelas tentang makna sosial dari keberadaan kita, dimensi persaudaraan dari spiritualitas, keyakinan kita akan martabat yang melekat pada masing-masing pribadi, dan pendasaran kita untuk mengasihi serta menerima semua saudara-saudari kita.”¹⁹

Dalam bab ketiga, Sri Paus berbicara tentang dunia terbuka yang dapat dibayangkan dan dirancang bersama-sama. Dengan kehangatan kasih, Individualisme harus ditanggalkan supaya keadilan dan kedamaian dapat tercipta. Eksistensi kasih inilah yang membuat visi tentang persaudaraan universal menjadi mungkin. Bagi Sri Paus, cinta yang mampu mengatasi sekat dan

batas kota-negara disebut persahabatan sosial (*social friendship*). Konsep persahabatan sosial berbeda dengan universalisme yang otoriter. Universalisme membuat orang sulit menjadi “sesama” bagi yang liyan. Universalisme dibentuk oleh sekelompok orang untuk mendominasi, menguasai dan menyamaratakan seluruh perbedaan. Konsep universalisme yang lahir dari globalisasi memporak-porandakan keistimewaan dan keunikan setiap individu. Hal ini mengakibatkan pada kehancuran makna kemanusiaan:

“Kebutuhan untuk melampaui segala batasan kita juga berlaku bagi berbagai wilayah dan negara. Memang, sejumlah kesaling-terhubungan dan komunikasi yang semakin meningkat dalam dunia dewasa ini menjadikan kita semakin sungguh sadar akan kesatuan serta tujuan bersama bangsa-bangsa. Di dalam dinamika sejarah, dan di dalam keberagaman kelompok-kelompok etnis, masyarakat dan budaya, kita menemukan benih-benih panggilan akan bentuk suatu komunitas yang tersusun dari saudara dan saudari yang menerima dan memperhatikan satu sama lain.”²⁰

Bab keempat menguraikan gagasan tentang keterbukaan. Sri Paus menjelaskan makna dari memiliki hati yang terbuka terhadap dunia:

“Memang, ketika kita membuka hati kita pada mereka yang berbeda, hal ini memungkinkan mereka, dengan tetap menjadi diri mereka sendiri, berkembang dalam cara-cara baru. Perbedaan budaya yang telah berkembang selama berabad-abad perlu dilestarikan, kalau tidak dunia kita akan semakin miskin. Pada saat yang sama, budaya-budaya tersebut perlu didorong agar terbuka akan pengalaman-pengalaman baru melalui pertemuan mereka dengan realitas lain, walau resiko mengalah pada sklerosis budaya senantiasa ada. Itulah mengapa “kita perlu berkomunikasi satu sama lain, untuk menemukan karunia dari masing-masing pribadi, memperjuangkan segala apa yang menyatukan kita, dan memandang perbedaan kita sebagai peluang untuk bertumbuh dalam saling menghargai. Kesabaran dan kepercayaan dibutuhkan dalam dialog tersebut, yang memungkinkan individu, keluarga dan komunitas menyampaikan nilai-nilai budaya mereka dan menerima segala yang baik yang datang dari pengalaman orang lain.”²¹

Dalam bab kelima, Sri Paus merenungkan tentang bentuk politik yang lebih baik. Dia menyebutnya sebagai politik kasih yang dilandasi oleh prinsip solidaritas. Kasih politis/sosial harus mendahulukan kepentingan rakyat yang paling membutuhkan:

“Kasih akan sesama ini, yang merupakan jantung hati spiritual dari politik, senantiasa merupakan kasih yang diperlihatkan dengan mendahulukan mereka yang sedang sangat membutuhkan; sangat mendukung segala hal yang kita lakukan atas nama mereka. Hanya tatapan yang diubah oleh kasih yang dapat memungkinkan martabat pribadi sesama diterima dan, sebagai konsekuensinya, kaum miskin diakui serta dihargai dalam kemartabatan mereka, dihormati identitas serta budaya mereka, dan karenanya diintegrasikan ke dalam masyarakat. Tatapan tersebut merupakan inti dari semangat otentik dari politik. Dia melihat tapak jalan terbuka yang berbeda dari pragmatisme yang tanpa jiwa. Dia menjadikan kita menyadari bahwa “skandal kemiskinan tidak dapat diatasi dengan memperjuangkan berbagai strategi mengurung yang hanya menenangkan orang miskin dan menyebabkan mereka jadi penurut serta tidak mengganggu. Betapa menyedihkan kalau kita melihat di balik karya-karya yang terlihat altruistik, orang lain dijadikan pasif”. Apa yang diperlukan adalah tapak jalan baru pernyataan diri dan keterlibatan dalam masyarakat. Pendidikan mengabdikan pada ini semua dengan menjadikannya mungkin bagi setiap umat manusia untuk menentukan masa depannya sendiri. Di sini pun kita melihat pentingnya prinsip subsidiaritas, yang tidak terpisahkan dari prinsip solidaritas.”²²

Dalam bab keenam, ia mendorong kemajuan dialog dan persahabatan dalam masyarakat:

“Dalam masyarakat majemuk, dialog merupakan cara terbaik untuk mewujudkan apa yang harus senantiasa ditegaskan dan dihargai lepas dari segala bentuk konsensus sementara apapun. Dialog tersebut perlu diperkaya dan diterangi dengan pemikiran yang jernih, argumen yang masuk akal, perspektif yang berlain-lainan dan sumbangan dari berbagai pengetahuan dan sudut pandang yang berbeda. Tidak dapat diabaikan pula keyakinan bahwa senantiasa mungkin kebenaran-kebenaran fundamental tertentu ditegakkan. Mengakui keberadaan nilai-nilai abadi tertentu, betapapun menuntut untuk membeda-bedakannya, menghasilkan suatu etika sosial yang kuat dan kokoh. Ketika nilai-nilai fundamental itu diakui dan diterapkan melalui dialog serta konsensus, kita menyadari bahwa nilai-nilai itu melebihi konsensus; nilai-nilai itu mengatasi situasi konkret kita dan tetap tidak bisa dinegoisasikan.

Pemahaman kita akan makna serta cakupan mereka dapat berkembang – dan karena mengakui itu, konsensus adalah suatu realitas yang dinamis – namun dalam dirinya sendiri, mereka bertahan karena makna yang melekat pada dirinya sendiri.”²³

Dalam bab ketujuh, Sri Paus menggambarkan jalur perjumpaan yang patut diperbarui pada masa kini, yakni melalui maaf dan pengampunan. Selain itu, perdamaian sebagai rekonsiliasi dan negosiasi bertujuan untuk membentuk masyarakat baru. Pembentukan masyarakat baru ini berlandaskan pada pelayanan satu sama lain. Kemudian, ia juga menyoroti topik tentang perang dan hukuman mati yang senantiasa merongrong kehidupan. Perang merampas hak manusia dan menjadi serangan mematikan bagi lingkungan di level global. Hukuman mati menghancurkan hak hidup seseorang di level individual. Paus mengundang umat Kristiani untuk menghormati nilai-nilai kehidupan:

“Saya meminta kepada umat Kristiani yang tetap ragu-ragu akan hal ini, dan mereka yang tergoda untuk mengalah pada kekerasan dalam segala bentuknya, untuk mengingat kata-kata dari Kitab Yesaya, “Mereka akan menempa pedang-pedangnya menjadi mata bajak” (Yes. 2:4). Bagi kita, nubuat ini mewujudkan nyata dalam diri Kristus Yesus yang, ketika melihat seorang murid tergoda melakukan kekerasan, “Masukkan pedang itu kembali ke dalam sarungnya, sebab barangsiapa menggunakan pedang, akan binasa dengan pedang” (Mat. 26:52). Kata-kata tersebut menggemakan peringatan kuno, “Aku akan menuntut nyawa sesama manusia. Siapa yang menumpahkan darah manusia, darahnya akan tertumpah oleh manusia” (Kej 9:5-6). Tanggapan Yesus, yang muncul dari hati-Nya, menjembatani jurang berabad-abad serta sampai saat ini sebagai seruan yang abadi.”²⁴

Bab terakhir menyerukan supaya semua agama konsisten melayani persaudaraan dan persahabatan sosial di dunia. Sri Paus mengutip kembali Dokumen tentang Persaudaraan Manusia. Ia meminta dukungan dunia global untuk mengupayakan kesepakatan-kesepakatan yang terbentuk dalam deklarasinya bersama Sheikh Ahmad al-Tayeb. Sri Paus menutup ensiklik dengan ajakan kepada semua pemeluk agama untuk bekerja sama menjadikan bumi sebagai rumah yang aman bagi segenap ciptaan:

“Seringkali kekerasan fundamentalis dikobarkan dalam beberapa kelompok, apapun agamanya, oleh para pemimpin mereka yang gegabah. Akan tetapi “perintah akan perdamaian terpahat di dalam kedalaman tradisi keagamaan yang kami wakili... Sebagai pemuka agama, kami dipanggil untuk sungguh menjadi ‘insan dialog’, untuk bekerjasama dalam membangun perdamaian tidak sebagai perantara

namun sebagai mediator yang sesungguhnya. Perantara berusaha memberi setiap orang diskon, akhirnya supaya mendapatkan sesuatu bagi dirinya. Mediator, di sisi lain, adalah orang yang menyimpan sesuatu bagi dirinya sendiri, namun lebih menyediakan dirinya secara murah hati sampai habis, karena tahu bahwa satu-satunya kemenangan adalah perdamaian. Masing-masing dari kita dipanggil untuk menjadi perajin perdamaian, dengan menyatukan bukan memecah-belah, dengan menghapus kebencian dan tidak malahan berpegang padanya, dengan membuka jalan dialog bukan dengan mendirikan tembok-tembok baru.”²⁵

V. Penutup - Relevansi Gagasan Paus Fransiskus dan Upaya Menakhlikkan Dialog Keagamaan

Sebelum Sri Paus menerbitkan *Fratelli Tutti*, banyak pihak mengharapkan ensiklik ini mengeksplorasi secara mendalam pesan-pesan kemanusiaan terdahulu yang diperjuangkannya. Pertama, terkait dengan ajakan kepada semua orang untuk mengakui ketidaksetaraan dan ketidakadilan yang ditimbulkan oleh pandemi. Kedua, ajakan kepada para tokoh agama dan pemimpin dunia untuk mengatur kebijakan agama, ekonomi, politik dan sosial berlandaskan nilai-nilai kemanusiaan. Harapan tersebut dipenuhi Sri Paus.

Fratelli Tutti menggabungkan dua topik tersebut dalam kerangka yang ditetapkan oleh Dokumen tentang Persaudaraan Manusia yang ditandatangani olehnya dan Sheikh Ahmad el-Tayeb, imam besar Masjid Al-Azhar di Kairo, Mesir, pada tahun 2019. Oleh karena itu, subjudul *Fratelli Tutti* adalah “Persaudaraan dan Persahabatan Sosial.” Ensiklik *Fratelli Tutti* menjadi “surat cinta” yang menggugah nurani semua orang untuk bergandengan tangan menciptakan dunia yang aman, nyaman, adil dan damai.

Relevansi gagasan Paus Fransiskus dan upaya menakhlikkan dialog keagamaan dibahas dalam bab keenam ensiklik *Fratelli Tutti*. Dialog sejati mensyaratkan keinginan untuk berjumpa dan kerja sama untuk saling membantu satu sama

lain. Semua pihak yang berdialog harus menghargai keyakinan masing-masing dan terbuka pada kebenaran dan penegakkan keadilan sosial. Dialog sejati mengantarkan orang pada konsensus yang baru demi memajukan kesejahteraan hidup bersama. Dalam konteks ini, muncul konsep hidup sebagai “seni perjumpaan” dengan semua orang. Termasuk di dalamnya, masyarakat asli yang terpinggirkan dan terasing karena semua orang dapat belajar satu sama lain.

Dialog sejati memungkinkan seseorang untuk menghormati sudut pandang orang lain, kepentingan mereka yang sah dan, di atas segalanya, kebenaran martabat manusia. Perdamaian adalah “seni” yang melibatkan dan menghargai setiap orang. Tujuannya, setiap orang mau terlibat dan turut berperan menurut porsinya. Upaya menciptakan perdamaian dunia merupakan sebuah proses yang akan berlangsung terus-menerus dan akan selalu diperbarui. Lantas, harkat dan martabat manusia demi kebaikan bersama harus menjadi pusat dari semua aktivitas.

Gagasan Paus Fransiskus itu terus bergema. Buktinya, di tengah situasi pandemi yang serba terbatas, Sri Paus menunjukkan keberaniannya melakukan aksi damai di kota kuno Ur di Provinsi Dhi Qar, Irak pada 6 Maret 2021. Ur adalah kota kuno yang diyakini sebagai kampung kelahiran Nabi Abraham/Ibrahim bagi penganut agama samawi, yaitu Yahudi, Kristiani, dan Islam. Di sana, hadir pula semua utusan tokoh agama Islam, minoritas Kristen dan lainnya untuk mengadakan dialog dan doa bersama. Dikutip media Kompas, Paus menyatakan, “Permusuhan ekstrimisme dan kekerasan tidak lahir dari hati religius tetapi mereka adalah pengkhianatan terhadap agama. Kita tidak bisa dibungkam ketika terorisme melecehkan agama. Kita harus menghilangkan semua kesalahpahaman ini.”²⁶ Lantas, apa relevansi gagasan Paus Fransiskus dalam upaya menakhlikkan dialog keagamaan di Indonesia?

De facto, Indonesia adalah negara kepulauan yang penduduknya sangat majemuk. Ada enam agama besar yang diakui pemerintah, yaitu Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan Konghucu. Kemajemukan di Indonesia adalah sebuah ‘keterberian’ yang indah dan istimewa. Namun, kemajemukan yang indah dan istimewa itu seringkali ternoda oleh aksi kekerasan sekelompok pemeluk agama yang mengatasnamakan agama. Sebab, peristiwa konflik agama masih sering terjadi di bumi pertiwi.

Di panggung dunia, U.S. Commission on International Religious Freedom's (USCIRF) atau Komisi Kebebasan Beragama Internasional AS merilis peringkat Indonesia termasuk ke dalam 10 Negara dengan kasus penistaan agama terbanyak di dunia. Laporan USCIRF diterbitkan pada awal Desember 2020

dengan mengambil sampel 732 kasus dari 41 negara sepanjang 2014-2018. Peringkat Indonesia berada di atas Bangladesh, Saudi Arabia, Turki, dan Bahrain.²⁷ Sementara itu, data yang dilansir Komisi untuk Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan (KontraS) menyayangkan masih tingginya angka kekerasan atas nama agama di masa Presiden Joko Widodo jilid I (2014-2019). Koordinator KontraS, Yati Andriyani, pihaknya merinci mayoritas pelaku kekerasan dilakukan oleh sesama masyarakat sipil (163 kasus). Kemudian Pemerintah (177 kasus), Ormas (148 kasus), dan Polisi (92 kasus).²⁸ Umumnya, konflik-konflik kekerasan atas nama agama tersebut dilakukan oleh orang-orang beragama.

Berdasarkan fakta tersebut, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa berbagai kasus penistaan agama yang disertai dengan kekerasan di Indonesia justru dilakukan kaum beragama. Dengan berlindung di balik ormas tertentu, misalnya, sekelompok orang berdalih membela agamanya. Lantas, mereka secara leluasa merasa berhak menghakimi orang lain sebagai kafir, mengintimidasi, mengeroyok, dan melakukan perusakan tanpa ampun. Kehadiran kelompok semacam ini tentu saja meresahkan dan merugikan banyak pihak, khususnya penganut agama yang berbeda. Aneka pertanyaan, seperti: “Ada apa dengan kehidupan beragama kita?”; “Ke mana sikap penuh toleransi yang dulu ada dan lestari di Indonesia?”; “Kenapa kekerasan atas nama agama semakin menjamur?” juga bermunculan dalam Seminar yang dicetuskan Mahkamah Konstitusi dan Wahid Institute berjudul: “Kekerasan Atas Nama Agama dan Masa Depan Toleransi di Indonesia”. Memang, tidak mudah menjawab pertanyaan-pertanyaan itu.

Sesungguhnya, ensiklik *Fratelli Tutti* menjadi jalan tengah dari kebenaran yang menyuarakan prinsip universalitas sekaligus menghargai nilai-nilai lokalitas. Di satu sisi, rumusan *Fratelli Tutti* yang umum menghindari kesan normatif agar tidak terlalu abstrak sehingga sukar dipahami dan dipraktikkan. Di sisi lain, rumusan *Fratelli Tutti* menghindari aspek-aspek teknis yang mendikte karena menghargai kekayaan dan kemajemukan dalam keyakinan bangsa-bangsa. Bangsa ini beruntung karena memiliki dasar negara Pancasila dan semboyan Bhineka Tunggal Ika. Keduanya adalah unsur lokal yang khas dalam konteks Indonesia yang selama ini menjadi hasil kesepakatan pengikat persatuan bangsa. Kesepakatan itu memastikan bahwa Indonesia adalah milik seluruh rakyat Indonesia tanpa membedakan latar belakangnya.

Selain itu, adanya unsur superior-mayoritas kiranya ditinggalkan. Di atas kertas, Islam secara nasional adalah agama mayoritas. Namun, Kristen, Katolik dan Hindu menjadi agama mayoritas untuk wilayah negara tertentu. Oleh karena itu, setiap orang di Indonesia harus dihargai dan dihormati, entah apapun agama dan keyakinannya.

Sebagai contoh, para pendiri bangsa yang beragama Islam tidak menuntut hak khusus dalam UUD meskipun mayoritas memungkinkan persatuan bangsa ini dari Sabang sampai Merauke. Semangat persahabatan dan kehangatan kasih persaudaraan seperti inilah yang perlu dipupuk secara terus-menerus. Akhirnya, upaya untuk menakhlikkan dialog keagamaan masih perlu diwujudkan sebagai salah satu cara merajut perdamaian dan merawat toleransi di bumi Indonesia raya tercinta ini. ■

1. Wibowo, A. Setyo, “A Theology of Dialogue Founded upon an Open Exclusivism?” dalam *Jurnal DISKURSUS*, vol. 5, No. 1, april 2006, h. 70.

2. Bohm, David (1996), *On Dialogue*, ed: Lee Nichol, Routledge, London and New York, h. 6.

3. SEKAFI, “Dialog dengan Agama Lain Suatu Jalan Fransiskan” dalam *Penginjilan Fransiskan Milenium ke Tiga*, SEKAFI, Jakarta, h. 5-9.

4. SEKAFI, 7-9

5. Suharyo, Ignatius (2009), *The Catholic Way: Kekatolikan dan Keindonesiaan Kita*, Kanisius, Yogyakarta, h. 83-84. Bdk. F.A. Arinze, “Prospects of Evangelization, with reference to the Areas of the nonchristian Religions”, dalam *bulletin Vatican 1985-XX/2-59, sebagaimana dikutip M. Khoiril Anwar*, “Dialog Antar Umat Beragama di Indonesia perspektif A. Mukti Ali” dalam *Jurnal Dakwah*, Vol. 19, No. 1 Tahun 2018.

6. Calabria, Michael D. (2019), “Introducing the Sultan al-Malik al-Kamil” dalam *St. Francis and The Sultan, 1219-2019: A Commemorative Booklet*, Franciscan Media, Cicinnati, h. 38.

7. Runciman, Steven (1965), *A History of the Crusades III: The Kingdom of Acre and the Later Crusades*, Penguin Books, Victoria, h. 155-156.

8. “Jika seorang menteri memerintahkan kepada seorang saudara sesuatu yang bertentangan dengan cara hidup kita atau dengan keselamatan jiwanya, maka saudara tersebut tidak wajib menaatinya; sebab kalau dengan taat orang malah melakukan kejahatan atau dosa, maka itu bukanlah ketaatan”. Lih. *Anggaran Dasar tanpa Bulla V: 2 dalam Francis of Assisi, Writings and Early Biographies: English Omnibus of the Sources for the Life of St. Francis*, ed. Marion A. Habig, transl. by Raphael Brown, cs., (Bangalore: Asian Trading Corporation, 1972), p. 35.

9. Moses, Paul (2009), *The Saint and The Sultan*, Doubleday Religion, New York, h. 131.

10. LegMaj pasal IX:8 dalam *Francis of Assisi, Writings and Early Biographies*, h. 704.

11. Moses, 72. Bdk. Daniel, E. Randolph (2012), “Franciscan Missions” dalam *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*, ed. Robson, Michael J. P., Cambridge University, Cambridge, h. 242.

12. “Biografi Paus Fransiskus” dalam <https://www.biografi.com/religious-figure/pope-francis> diunduh pada Senin, 15 Maret 2021.

13. “Biografi Sheikh Ahmad Muhammad al-Tayeb dalam dalam <https://themuslim500.com/profiles/ahmad-muhammad-al-tayeb/> diunduh pada Senin, 15 Maret 2021.

14. Yulianto, Yulius (16 Februari 2020), Syekh Ahmad al-Tayeb: Umat Kristen adalah Sahabat Kami, dalam *HIDUP* NO.07.

15. "Pope Francis and Al-Azhar's Sheikh Ahmad Al-Tayeb sign declaration of fraternity in Abu Dhabi" dalam <https://www.arabnews.com/node/1447036/middle-east> diunduh pada Senin, 15 Maret 2021.

16. "The Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together" dalam http://www.vatican.va/content/francesco/en/entravels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html diunduh pada Senin, 15 Maret 2021.

17. Francis, "Encyclical Letter Fratelli Tutti on Fraternity and Social Friendship" dalam http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Bdk. Paus Fransiskus, "Ensiklik Fratelli Tutti tentang Persaudaraan dan Persahabatan Sosial" (edisi Bahasa Indonesia) dalam <https://www.keuskupanbandung.org/storage/app/media/uploaded-files/Fratelli%20Tutti.pdf> diunduh pada Senin, 22 Februari 2021.

18. Paus Fransiskus, "Ensiklik Fratelli Tutti tentang Persaudaraan dan Persahabatan Sosial", art. 29.

19. Paus Fransiskus, "Ensiklik Fratelli Tutti tentang Persaudaraan dan Persahabatan Sosial", art. 86.

20. Paus Fransiskus, "Ensiklik Fratelli Tutti tentang Persaudaraan dan Persahabatan Sosial", art. 96.

21. Paus Fransiskus, "Ensiklik Fratelli Tutti tentang Persaudaraan dan Persahabatan Sosial", art. 134.

22. Paus Fransiskus, "Ensiklik Fratelli Tutti tentang Persaudaraan dan Persahabatan Sosial", art. 187.

23. Paus Fransiskus, "Ensiklik Fratelli Tutti tentang Persaudaraan dan Persahabatan Sosial", art. 211.

24. Paus Fransiskus, "Ensiklik Fratelli Tutti tentang Persaudaraan dan Persahabatan Sosial", art. 270.

25. Paus Fransiskus, "Ensiklik Fratelli Tutti tentang Persaudaraan dan Persahabatan Sosial", art. 284.

26. "Paus tekankan Pentingnya Persaudaraan Antaragama" dalam *KOMPAS*, Minggu 7 Maret 2021.

27. Utama, Faisal, "Indonesia Masuk 10 Negara dengan Kasus Penistaan Agama Terbanyak" dalam <https://www.antvkl.com/headline/indonesia-masuk-10-negara-dengan-kasus-penistaan-agama-terbanyak> diunduh pada Senin, 15 Maret 2021.

28. Suryarandika, Riski, "KontraS: Kekerasan Atas Nama Agama Tinggi di Indonesia" dalam <https://nasional.republika.co.id/berita/pzqlrs320/kontra-kekerasan-atas-nama-agama-tinggi-di-indonesia> diunduh pada Senin, 15 Maret 2021.

Daftar Pustaka

- Anwar, M. Khoiril. "Dialog Antar Umat Beragama di Indonesia perspektif A. Mukti Ali." *Dakwah*, Vol. 19, No. 1 (2018): 89-107.
- Bohm, David. *On Dialogue*. ed: Lee Nichol. London and New York: Routledge, 1996.
- Calabria, Michael D. "Introducing the Sultan al-Malik al-Kamil." *St. Francis and The Sultan, 1219-2019*. Cincinnati, Ohio: Franciscan Media, 2019: 38-49.
- Daniel, E. Randolph. "Franciscan Missions." *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*. Michael J. P. Robson (ed.). Cambridge: Cambridge University, 2012: 240-257.
- Francis of Assisi. *Writings and Early Biographies: English Omnibus of the Sources for the Life of St. Francis*. ed. Marion A. Habig, transl. by Raphael Brown, cs. Bangalore: Asian Trading Corporation, 1972.
- Moses, Paul. *The Saint and The Sultan*. New York: Doubleday Religion, 2009.
- Runciman, Steven. *A History of the Crusades III: The Kingdom of Acre and the Later Crusades*. Victoria: Penguin Books, 1965.
- SEKAFI. *Penginjilan Fransiskan Milenium ke Tiga*. Jakarta: SEKAFI. (tanpa tahun terbit).
- Suharyo, Ignatius. *The Catholic Way: Kekatolikan dan Keindonesiaan Kita*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Wibowo, A. Setyo. "A Theology of Dialogue Founded upon an Open Exclusivism?" *Diskursus*, Vol. 5, No. 1 (April 2006): 69-87.

Sumber Majalah dan Internet

- "Biografi Paus Fransiskus" dalam <https://www.biography.com/religious-figure/pope-francis>. Diunduh pada Senin, 15 Maret 2021.
- "Biografi Sheikh Ahmad Muhammad al-Tayeb" dalam <https://themuslim500.com/profiles/ahmad-muhammad-al-tayeb/>. Diunduh pada Senin, 15 Maret 2021.
- Arabnews. "Pope Francis and Al-Azhar's Sheikh Ahmad Al-Tayeb sign declaration of fraternity in Abu Dhabi dalam <https://www.arab-news.com/node/1447036/middle-east>. Diunduh pada Senin, 15 Maret 2021.
- Kompas. "Paus tekankan Pentingnya Persaudaraan Antaragama". Kompas, Minggu 7 Maret 2021.
- Paus Fransiskus. "Ensiklik Fratelli Tutti tentang Persaudaraan dan Persahabatan Sosial". <https://www.keuskupanbandung.org/storage/app/media/uploaded-files/Fratelli%20Tutti.pdf>. Diunduh pada Senin, 22 Februari 2021.
- Pope Francis. "The Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together" diunduh dari http://www.vatican.va/content/francesco/en/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html. Diunduh pada Senin, 15 Maret 2021.
- Pope Francis. "Encyclical Letter Fratelli Tutti on Fraternity and Social Friendship" dalam http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Diunduh pada Senin, 15 Maret 2021.
- Suryarandika, Riski. "KontraS: Kekerasan Atas Nama Agama Tinggi di Indonesia" dalam <https://nasional.republika.co.id/berita/pzqlrs320/kontra-kekerasan-atas-nama-agama-tinggi-di-indonesia>. Diunduh pada Senin, 15 Maret 2021.
- Utama, Faisal. "Indonesia Masuk 10 Negara dengan Kasus Penistaan Agama Terbanyak" dalam <https://www.antvklk.com/headline/indonesia-masuk-10-negara-dengan-kasus-penistaan-agama-terbanyak>. Diunduh pada Senin, 15 Maret 2021.
- Yulianto, Yulius. "Syekh Ahmad al-Tayeb: Umat Kristen adalah Sahabat kami". HIDUP No.07, (16 Februari 2020).

Pancasila Sebagai Ideologi dan Hubungannya dengan Pergerakan Islam

Anna Sungkar

Abstrak

Dalam perjalanan berbangsa dan bernegara, Indonesia sering diwarnai oleh pemberontakan dan demonstrasi yang dimotori oleh gerakan-gerakan Islam. Kita melihat dalam media massa dan media sosial ada orang-orang yang mengibarkan bendera yang bertuliskan Arab membawa ayat-ayat Al Quran disertai jargon-jargon perjuangan berbau agama. Jika ditilik lebih jauh, akarnya berada pada 7 dekade yang lalu ketika negara ini hendak didirikan. Ada perdebatan, pertentangan, dan berakhir dengan jalan tengah sehingga NKRI kemudian berideologi Pancasila yang didasarkan pada UUD 1945. Namun dalam perjalanannya terjadi kekecewaan yang antara lain disebabkan keadaan ekonomi kaum Muslimin menghadapi marginalisasi. Sehingga kemudian muncul pemikiran-pemikiran alternatif untuk menjadikan kembali Indonesia sebagai negara syariah.

Kata Kunci

Pancasila, UUD 1945, NKRI, Ideologi, Islam, Syariah, Konsep, Gerakan, Piagam Jakarta.

Pendahuluan

Dalam buku “Pendidikan Pancasila” yang ditulis oleh Prof. Dr. H. Kaelan, MS., disebutkan bahwa suatu negara modern yang menganut demokrasi harus mempunyai suatu basis persetujuan atau kesepakatan umum dalam bentuk konsensus di antara mayoritas rakyat. Konsensus tersebut terjadi ketika disepakatinya Piagam Jakarta 22 Juni 1945. Jika kesepakatan itu runtuh, maka runtuh pula legitimasi kekuasaan negara yang bersangkutan, dan pada gilirannya akan terjadi suatu perang sipil, atau dapat juga suatu revolusi.¹ Piagam Jakarta ini, menurut Ir. Soekarno, sebagai Ketua Panitia Sembilan², merupakan hasil kompromi yang dicapai dengan susah payah antara golongan nasionalis dan golongan Islam.³ Secara keseluruhan isi Piagam Jakarta sama dengan pembukaan/preambul UUD 1945 yang kita kenal sekarang. Bedanya, pada rumusan sila pertama Pancasila yang terdapat tujuh kata “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Sementara dalam pembukaan UUD 1945 kalimat itu dihilangkan, sebagai gantinya pada sila Ketuhanan ditambahkan kata-kata “Yang Maha Esa”, sehingga menjadi “Ketuhanan Yang Maha Esa”.

Dengan mencermati rumusan sila pertama Pancasila terlihat nuansa kompromi antara golongan kebangsaan dan golongan Islam. Sehingga keinginan golongan kebangsaan yang menginginkan Indonesia merdeka berdasarkan Pancasila dan golongan Islam yang menghendaki negara Republik Indonesia berdasarkan Islam, sama-sama terakomodasi. Selanjutnya Indonesia merdeka tampil seperti sekarang, yakni bukan negara sekuler dan bukan pula negara Islam. Akan tetapi perpaduan antara keduanya. Belakangan tampak bahwa *modus vivendi*⁴ ideologis ini jauh lebih sulit diterapkan ketimbang perumusannya. Sebagian kelompok Islam mempertahankan posisi awal mereka yang menegaskan Islam harus diterima sebagai satu-satunya agama negara dan hanya orang-orang Islam yang dapat dipilih menjadi Presiden dan Wakil Presiden.⁵

Dikatakan hanya sebagian kelompok Islam yang mempertahankan posisi awal mereka, karena penganut agama Islam di Indonesia sangat beragam. Keberagaman itu diidentifikasi sebagai kelompok sosial yang memiliki perangkat keyakinan, sejarah, tata nilai dan institusi. Hal itu dapat dilacak bahwa realitas sosial keberagaman umat Islam Indonesia memiliki perjalanan historis yang panjang dalam pembentukan kebangsaan Indonesia. Fakta historis ini bisa ditinjau dari sudut perangkat pemikiran (sebagai pengetahuan dan ideologi), keyakinan (sebagai doktrin), ajaran (sebagai agama), dan sistem nilai (sebagai wujud fakta sosial). Fakta historis tidak bisa dilepaskan dari konteks masyarakat, di mana Islam berhadapan dengan berbagai macam konflik dan ketegangan dengan pemeluk agama yang lain, di samping secara internal terjadi persinggungan antar golongan mengenai klaim kebenaran. Fenomena keberagaman ini juga berkaitan dengan perangkat kelembagaan, simbol, nilai, terhadap sistem kehidupan yang diperjuangkan. Hal itu tercatat sejak peristiwa Piagam Jakarta yang redaksionalnya dipermasalahkan, pemberontakan DI/TII,

pembubaran Masyumi, konflik PKI dengan NU/Muhammadiyah, penerapan azas tunggal Pancasila, peristiwa Tanjung Priok, konflik Ambon, Poso, izin pendirian gereja, sampai kasus fitnah penistaan agama yang terjadi pada peristiwa Ahok.⁶

Konflik yang terentang panjang melampaui 7 dekade itu adalah suatu interaksi dinamis di mana terjadi banyak perubahan dan pergeseran dari segi ide maupun para pelakunya. Namun dapat ditarik suatu benang merah bahwa terdapat sebagian dari umat Islam yang menginginkan adanya suatu masyarakat Islam atau menginginkan Indonesia berysariat Islam. Hal itu akan terlihat apabila kita ingin menelusuri akar permasalahan ‘penistaan agama’ yang terjadi pada masa Pilgub DKI 3 tahun yang lalu. Bahwa terjadi narasi seorang Gubernur itu harus beragama Islam mencerminkan suatu pemikiran pada sebagian umat Islam yang berkilbat pada hukum syariah. Terlepas dari kebenaran klaim bahwa seorang Gubernur itu harus Islam sesuai dengan ajaran Islam, hal itu mengandung banyak perbedaan tafsir di kalangan umat Islam sendiri.

Adapun yang dimaksud dengan “sebagian” umat Islam itu perlu dilakukan upaya kuantifikasi dan kualifikasi sehingga tercapai suatu gambaran yang konkret tentang “sebagian” itu yang merupakan suatu elemen masyarakat. Sebagai elemen dari masyarakat, maka “sebagian” atau kelompok itu mempunyai ciri-ciri yang antara lain: mempunyai interaksi antar individu atau antar anggota di dalamnya. Di mana terdapat suatu pola perilaku yang didasarkan pada nilai dan norma atau aturan-aturan yang khas. Dan hal itu berlangsung dalam kurun waktu yang tak terbatas atau biasa disebut memiliki kontinuitas waktu. Sehingga terdapat suatu rasa identitas kuat yang saling mengikat warganya. Artinya kelompok masyarakat yang merupakan sebagian umat Islam itu adalah suatu kesatuan hidup manusia yang memiliki sistem, nilai, serta norma yang mengatur pola tingkah laku serta interaksi antar anggota di dalamnya.⁷ Kita dapat melihat apa yang terjadi dengan di Padang dan Serang belakangan ini. Di mana Pemda setempat memberikan aturan-aturan yang didasarkan pada penerapan ajaran Islam.

Paper ini bermaksud ingin melihat dinamika tarik menarik antara yang “pro Syariah” dengan “pro kebangsaan” atau kadang-kadang disebut sebagai “pro NKRI”. Dan pada bagian akhir akan disimpulkan bahwa Pancasila sudah selayaknya tidak ditafsirkan dengan sesuatu yang condong ke Islam atau condong ke

agama tertentu, lebih baik Pancasila itu dibiarkan sebagai ideologi terbuka sebagai tempat berlindung bagi seluruh umat beragama dan seluruh rakyat Indonesia.

II. Islam yang Tidak Homogen: Ideologi Islam, Golongan Islam

Pemikiran Islam sebagai ideologi sudah dimulai pada era penjajahan Belanda. Terdapat orang-orang Islam yang berhasil mengecap pendidikan modern sejak zaman kolonial. Jasa-jasa mereka tidak dapat diremehkan untuk perkembangan cita-cita Islam Indonesia. Khususnya mereka berjasa karena percobaannya menawarkan kembali perumusan ide-ide kemasyarakatan dan politik Islam dengan memperhatikan tuntutan-tuntutan zaman. Dalam percobaan reformulasi ide-ide itu mereka mengajukan Islam dan memandangnya secara langsung sebagai ideologi politik. Terdapat kontroversi apakah agama termasuk ideologi atau tidak, khususnya berkenaan dengan agama Islam. Islam menurut Nurcholis Madjid bukanlah ideologi, meskipun bisa berfungsi sebagai sumber ideologi para pemeluknya.⁸

Berdasarkan pengalaman Islam dalam sejarah, kiranya dapat ditegaskan bahwa agama itu tidak memaksakan atau memperjuangkan suatu sistem sosial-politik yang eksklusif. Gejala eksklusifisme pada sementara orang-orang Islam saat ini jelas bukan sesuatu yang menjadi genius agama Islam. Dalam hal ini kita tidak bisa meremehkan psikologi sebagian kaum Muslimin akibat pengalaman hidup dan berjuang melawan kaum imperialis.⁹

Bisa saja seseorang atau sekelompok Muslim menetapkan untuk memilih suatu ideologi karena ia mempertimbangkan bahwa ideologi itu didukung oleh keyakinan dan ajaran agamanya. Tetapi ia harus waspada agar tidak terpancing untuk menganggap ideologinya itu sebagai Islam itu sendiri. Sebab kita sudah mengetahui bahwa suatu ideologi terbentuk dengan sangat terpengaruh oleh keadaan ruang dan waktu.

Dan memandang suatu ideologi serupa itu, betapa pun cermatnya ia dipertimbangkan, sebagai sama dengan agama itu sendiri, akan berarti menisbikan agama. Maka dapat diduga kemungkinan adanya perbedaan dalam ideologi politik di antara berbagai individu atau kelompok Muslim. Senantiasa ada berbagai kelompok kaum Muslimin menganut ideologi sosial-politik yang berbeda-beda.¹⁰

Perbedaan itu juga diamati oleh Dawam Rahardjo, bahwa pergulatan Islam dengan dirinya tercermin di dalam keyakinan bahwa mereka adalah mayoritas penduduk Indonesia, katakanlah umat Islam Indonesia 90% atau 87% dari seluruh jumlah penduduk Indonesia. Ternyata di antara umat Islam itu ada yang disebut ‘golongan Islam’, yang berarti ada juga yang tidak disebut ‘golongan Islam’, meskipun untuk keperluan lain dimasukkan ke dalam perhitungan yang 90% itu. Jumlah ‘golongan Islam’ ini kurang lebih meliputi 25% sampai 30% dengan bertitik tolak dari hasil Pemilu, yaitu yang mendukung PPP. Pandangan ini berarti bahwa umat Islam “sejati” dilihat hanya satu golongan saja, ini tentu tidak realistis.¹¹

Ketimpangan persepsi di kalangan umat Islam sehubungan dengan jumlah mereka ini berawal dari keadaan umat Islam sendiri yang tidak homogen. Realitas umat Islam Indonesia sebagai masyarakat pluralistis membekas dalam segala segi kehidupan. Oleh karena itu dari jumlah umat Islam 90% itu tidak semua menganut ideologi yang sama dan pandangan keagamaan yang sama. Misalnya menyangkut hukum Islam. Apakah yang disebut “hukum Islam” secara resmi dan langsung harus diberlakukan dalam kehidupan negara ataukah harus diperjuangkan menjadi bagian dari hukum nasional. Sampai sekarang ini pandangan umat Islam Indonesia mengenai hukum Islam masih berpola-pola. Sebab setiap perumusan yang memakai label Islam selalu terbentur pada keberagaman persepsi umat Islam tentang agamanya.¹²

III. Ideologi Negara Islam

Bahwa umat Islam yang beragam mengenai pandangannya terhadap “negara Islam” dilatar belakangi oleh tidak adanya suatu contoh atau prototipe dari negara Islam itu sendiri. Apakah prototipe negara Islam itu seperti yang terjadi di Iran, Pakistan, Arab Saudi dan ISIS, terlihat mereka berempat bukanlah representasi negara Islam yang sesungguhnya. Bahkan konsep “negara” itu pun sebenarnya merupakan sebuah adaptasi bahkan fotokopi pemikiran Barat. Respon para penguasa dan pemikir Islam mengenai ini secara garis besar terdiri atas dua bagian besar: penerimaan dan penolakan. Penerimaan berarti mengafiliasikan konsep-konsep dan kultur politik Islam sesuai dengan semangat Barat. Ini menghasilkan pembaruan berupa

modernisasi atau bahkan Westernisasi. Sedangkan yang menolak terhadap modernisasi pada gilirannya membawa pada pembaruan yang lebih menekankan pada purifikasi dan kembali kepada doktrin “murni” Islam.¹³

Selain itu kenyataan bahwa negara-negara Arab dewasa ini menganut berbagai bentuk pemerintahan berdasarkan premis-premis ideologis yang berbeda bahkan bertolak belakang satu sama lain menciptakan iklim yang penuh friksi dan konflik. Sistem negara kebangsaan modern yang menekankan kesetiaan kebangsaan ketimbang persaudaraan Islam, egalitarianisme kedaulatan rakyat (*vox populi*) ketimbang kedaulatan Tuhan (*vox dei*), hak-hak wanita dan representasi politik, tidak selalu sesuai dengan doktrin syariah. Karena itu para pemikir modernis dan Westernis berupaya melakukan liberalisasi syariah agar argumen mereka sesuai dengan semangat dunia modern.¹⁴

Melihat pengalaman historis di Timur Tengah, amat sulit untuk menunjuk secara tegas dan tepat negara yang betul-betul merupakan representasi dari konsep dan sistem “negara Islam”. Islam pada akhirnya tidak menjadi faktor terpenting dalam konsep dan sistem kenegaraan serta politik. Pada gilirannya Islam tidak pula menjadi pertimbangan pokok dalam kultur politik dan pengambilan kebijaksanaan. Meskipun demikian perlu dicatat bahwa Islam sebagai suatu sistem kepercayaan tidak pernah kehilangan signifikasinya.¹⁵

IV. Ketimpangan Ekonomi dalam Masyarakat Islam

Dunia modern yang semakin terbuka dan saling terkoneksi memberikan tantangan yang kompleks baik di sektor ekonomi, politik, sosial, budaya, maupun dalam kehidupan keagamaan. Ketika proses modernisasi di hampir segala bidang merambah ke negara muslim, kaum muslimin mempunyai respon yang beragam. Sebagian dari mereka menyambut modernisasi dengan antusias. Nilai-nilai yang lahir dari rahim modernitas seperti demokrasi, kebebasan individu, kemerdekaan berfikir, persamaan hak, hak asasi manusia, ide kemajuan (*the idea of progress*), dan sejenisnya diadopsi dan diinjeksikan ke dunia muslim tanpa melalui proses penyaringan yang ketat. Mereka kemudian sering disebut sebagai muslim liberal. Sebagian yang lain melihat modernitas dengan nilai-nilai yang dibawanya adalah sebuah ancaman dan karenanya harus ditolak dan dilawan. Modernitas diidentikkan dengan nilai, budaya, dan politik negara Barat yang dinilai tidak cocok dengan Islam. Mereka kemudian melihat Islam tidak hanya agama tapi juga sebagai ideologi politik, ekonomi, sosial dan budaya. Islam, bagi mereka adalah alternatif sistem nilai yang orisinal dan solusi bagi semua permasalahan.¹⁶

Permasalahan yang menonjol sejak abad 21 adalah ketimpangan ekonomi. Perekonomian umat Islam Indonesia saat ini, masih terlalu jauh ketinggalan oleh perekonomian masyarakat non-muslim. Mereka yang berada di bawah garis kemiskinan, mayoritas adalah umat Islam. Ketimpangan dan kesenjangan yang terjadi menimbulkan berbagai pernyataan apakah tidak terdapat lagi sistem ekonomi yang lebih baik dan efektif untuk menciptakan rasa keadilan. Demikianlah persoalan yang muncul di dalam sistem ekonomi kapitalis. Kemiskinan berbanding linear dengan jumlah penduduk. Sehingga muncul pemikiran membentuk sistem dan gerakan ekonomi Islam. Hal ini bukanlah sekedar menjadi ideologi yang normatif, tetapi mencoba menjawab ketimpangan ekonomi pasar yang telah mencipakan jarak sosial ekonomi masyarakat.¹⁷

Islam terlampaui lemah dan terisolir hingga tak dapat memelopori pengorganisasian untuk pembangunan ekonomi. Menurut Castles, Islam tampak sebagai “janji yang tak terpenuhi” sesudah kemerdekaan. Gagal memenuhi harapan akan masyarakat yang lebih baik sesudah kemerdekaan, kebanyakan peluang untuk ekonomi jatuh kepada kelas atas birokratik di ibukota – yang secara keuangan sering disokong Cina. Melalui sektor-sektor ekonomi yang terkontrol, kelas ini menggantikan borjuasi tradisional Islam.¹⁸ Perkembangan yang tak diharapkan ini, untuk mengutip Robinson, telah sangat dipercepat pada masa “akselerasi modernisasi” dalam dua dasawarsa Orde Baru.

Dan untuk melawan orang kaya baru dari borjuasi besar masa kini itu, gerakan Islam tampak telah kehilangan segala harapan.¹⁹ Hasilnya adalah perasaan tidak puas di kalangan umat, suatu fakta yang mungkin membenarkan munculnya apa yang disebut faksi fundamentalis.²⁰ Masalah “ekonomi Islam” ini sama nasibnya dengan “negara Islam” karena tidak ada konsep yang baku tentang apa itu ekonomi Islam atau ekonomi syariah. Yang terjadi adalah suatu semangat untuk muslim menjadi mandiri dalam ekonomi atau sebuah utopia kaum muslimin ‘menguasai’ ekonomi. Hal itu pernah dicerminkan beberapa tahun belakangan ini di Jakarta dengan percobaan “212-Mart”. Namun

tkarena gerakan itu lebih didasarkan pada semangat labelisasi yang bersifat politis, anpa penguasaan dan pemahaman yang matang tentang bagaimana ekonomi distribusi bekerja, maka toko-toko semacam itu kemudian tutup satu persatu.

V. Hubungan Agama dan Negara: Agama Menjadi Faktor Komplementer

Bahwa Al Quran hanya memberikan gambaran secara garis besar mengenai bagaimana manusia hidup dan berada di dunia, tentu membutuhkan tafsir yang menjurus pada petunjuk pelaksanaan yang disesuaikan dengan ruang dan waktu. Di dalam proses penafsiran itu, sudah tentu akan muncul pendapat yang berbeda-beda, tidak ada konsep yang baku. Misalnya dalam hal negara dan ekonomi Islam. Memaksakan konsep-konsep Islam ke dalam ekonomi dan negara sudah tentu akan membutuhkan usaha yang besar dan penuh perdebatan di dalam umat Islam itu sendiri.

Abdurahman Wahid menolak pemikiran integralistik antara agama dengan negara. Karena menurutnya, ajaran Islam – sebagai komponen yang membentuk dan mengisi kehidupan bermasyarakat negara kita – seharusnya diperankan sebagai faktor komplementer bagi komponen-komponen lain, bukannya faktor tandingan yang akan berfungsi disintegratif terhadap kehidupan bangsa secara keseluruhan.²¹ Sementara Quraish Shihab memberikan pandangannya yang tergolong moderat. Ia menegaskan, kalau kita tidak dapat menerapkan pesan Al Quran seperti yang tertulis, maka kita cukup melaksanakan “jiwa”-nya saja kepada ayat-ayat yang di luar ibadah ritual.²²

Nampaknya pembuatan konsep-konsep yang terukur dan dapat dilaksanakan mengenai Islam dan Negara merupakan upaya yang sulit. Lebih mudah apabila orang berbicara tentang hal-hal yang jargonistik dengan memberikan label Islam terhadap apa yang diinginkan. Dengan memberikan kandungan politik di mana dunia non-Muslim dipandang sebagai ancaman terhadap identitas kaum Muslimin. Kandungan politik yang diartikulasikan lebih mampu menjangkau lapisan massa lebih luas. Karena itulah Islam politis (*political Islam*) lebih mempunyai daya tarik. Para pendukung *political Islam* ini lebih jauh lagi menggugat sistem dan kultur politik suatu negara. Dalam kasus Indonesia, hal ini mempertanyakan konsensus NKRI yang telah menjadi cita-cita bersama sejak tahun 1945.

VI. Gerakan-gerakan di Timur Tengah yang Mempengaruhi Indonesia

Bahwa tidak dapat dipungkiri gerakan-gerakan Islam di Indonesia tidak selalu genuine asal Indonesia. Gerakan-gerakan yang terjadi di Timur Tengah kerap menjadi inspirasi sehingga

ada sebagian umat Islam yang terimbas ideologi impor dari Timur Tengah itu. Contohnya, sebelum kemerdekaan, ada sebagian orang Islam yang terpengaruh oleh gerakan Wahabi, yang ingin memurnikan ajaran Islam sesuai dengan “aslinya”. Ada juga gerakan Pan-Islam yang menginginkan negeri-negeri yang berpenduduk Muslim agar melepaskan diri dari belenggu penjajahan.

Di tahun 60-an, gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir menginspirasi gerakan Islam di Indonesia, yang sampai sekarang masih dianut oleh suatu Partai di Indonesia. Tahun 80-an sebagian Muslimin Indonesia juga bersemangat dengan Revolusi Iran. Tahun 90-an akhir dan 2000-an, gerakan bersenjata di Timur Tengah membawa jalan perang dan pemberontakan, serta hal itu diajarkan kepada sebagian orang Islam Indonesia untuk melakukan kekerasan dan terorisme. Nampaknya perkembangan baru ini jauh dari cita-cita dan semangat mufakat para pemimpin bangsa yang dahulu membawa warna Islam dalam memperjuangkan kemerdekaan negeri ini.

VII. Penutup

Dari uraian di atas ada beberapa hal yang dapat disimpulkan tentang dinamika antara Islam dan Negara di Indonesia. Pertama, peran umat Islam dalam memperjuangkan kemerdekaan Republik Indonesia sangat besar. Karenanya, sebagian dari para pemimpinnya ingin mewujudkan sumbangannya itu dengan mewarnai negara yang akan dibentuk ini dengan Islam. Kedua, ada kesepakatan yang telah terjadi di masa lalu bahwa negara yang akan dibentuk merupakan jalan tengah agar dapat diterima oleh semua golongan masyarakat, yaitu negara yang bukan sekuler tetapi juga bukan negara agama. Ketiga, dalam perkembangan dan perjalanan NKRI, ada kekecewaan dari sebagian golongan Islam, hal ini disebabkan oleh berkurangnya peran ekonomi kaum Muslimin, lama kelamaan mereka merasa menjadi kaum marginal di negeri ini. Keempat, bahwa dikatakan “sebagian” dari kaum Muslimin yang ‘kecewa’ itu bukanlah gambaran umat Islam secara keseluruhan. Terbukti dalam perjalanan sejarahnya partai-partai Islam tidak pernah memenangkan Pemilu. Kelima, yang “sebagian” itu kemudian ingin mencari pemikiran alternatif dengan mengembangkan dan memperjuangkan ideologi negara dan ekonomi Islam. Namun dalam perjalanannya ditemukentali tidak ada contoh atau prototipe dari “negara Islam” itu.

Sehingga merupakan suatu upaya yang sulit untuk mengembangkan suatu ideologi Islam yang penerapannya dapat dilaksanakan. Keenam, karena itu dicarikan upaya yang lebih mudah yaitu membangun Islam politis yang lebih bersifat retorika dan sloganistis.

Islam politis memang pelaksanaannya lebih mudah dan dapat menjangkau massa yang banyak, namun dalam mencapai tujuannya akan banyak manipulasi dan distorsi terhadap dukungan massa yang banyak itu.

Nampaknya Islam politis apalagi dengan tambahan unsur terorisme, tidak akan mempunyai jangkauan ke depan yang berdurasi panjang, terbukti dengan mudahnya gerakan-gerakan tersebut dipadamkan oleh negara. Gerakan 212, sebagai contoh, pada akhirnya berhenti setelah para pemimpinnya diamankan. Namun gerakan yang memasukkan “jiwa Islam” dalam kehidupan bernegara seperti yang dikatakan Quraish Shihab, atau ajaran Islam yang difungsikan sebagai komponen yang membentuk dan mengisi kehidupan bermasyarakat dalam negara kita, seperti yang dikatakan Abdurahman Wahid, justru akan lebih bertahan lama. Pada akhirnya, memaksakan Islam sebagai ideologi negara adalah suatu upaya yang sia-sia. Lebih baik Indonesia tetap berpegang pada ideologi Pancasila yang terbuka untuk semua agama, bukan didominasi oleh suatu agama tertentu. ■

1. Kaelan (2016: 104-5). *Pendidikan Pancasila*. Yogyakarta: Paradigma.

2. Panitia kecil BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia/ Dokuritsu Zyunbi Tyoosakai) terdiri atas 9 orang, yaitu Abikusno Tjokrosujoso, Abdul Kahar Muzakir, Agus Salim, Wahid Hasjim (golongan Islam), Soekarno, Mohammad Hatta, Achmad Subarjo, Muhammad Yamin, dan A.A. Maramis (golongan nasionalis).

3. Roem, Mohammad (1997: xiv). “Kata Pengantar”, dalam Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 Sebuah Konsensus Nasional Tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949)*. Jakarta: Gema Insani Press.

4. *Modus Vivendi adalah persetujuan atau kesepakatan antara dua pihak yang bersengketa, pen.*

5. Syarif, Mujar Ibnu (2016: 16-8). *Spirit Piagam Jakarta Dalam Undang-Undang Dasar 1945*. Fakultas Syariah dan Hukum UIN: Jurnal Cita Hukum.

6. Sampean (2018: 412-3). *Sosiologi Islam: Refleksi atas Keberagaman Umat Islam di Indonesia antara Dogma, Ajaran dan Realitas*. *Islamic World and Politics*, vol. 2, no. 2, Juli – Desember.

7. Wardani, Sintya Ayu (2018). *Unsur Masyarakat dalam Sosiologi Secara Umum*. MateriPS.com, <https://materiips.com/unsur-unsur-masyarakat/amp>

8. Madjid, Nurcholis (1983: 3-4). “Cita-cita Politik Kita”, dalam *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, buku pertama. Jakarta: Leppenas.

9. Madjid, 9-10

10. Madjid, 17

11. Rahardjo, Dawam (1983: 117). "Umat Islam dan Pembaharuan Teologi", dalam *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, buku pertama. Jakarta: Leppenas.

12. Rahardjo, 118

13. Azra, Azyumardi (1993: 11). *Islam dan Negara: Eksperimen dalam Masa Modern, Tinjauan Sosio-Historis*. Jakarta: Jurnal Ulumul Qur'an, nomor 2, vol. IV.

14. Azra, 12-4

15. Azra, 15

16. Widigdo, Mohammad Syifa A. (2018). *Gerakan Islam Indonesia: Mengurai Belenggu, Membangun Peradaban*. *Islamic World and Politics*, vol. 2, Juli – Desember.

17. Syahbudi (2003: 196-9). *Pemikiran dan Gerakan Sistem Ekonomi Islam di Indonesia*. *Hermedia, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, vol. 2, no. 2, Juli – Desember.

18. Castles, Lance (1984: 11-2). *Religion, Politics, and Economic Behavior in Java*. *Southeast Asian Studies, Culturaran Report No. 15*. New Haven: Yale University. Diambil dari Kuntowijoyo, Prisma XIII, No. 8, 1984, h. 44. *Pernyataan serupa kita dapati pada Castle, Lance (1982). Tingkah Laku Agama, Politik dan Ekonomi di Jawa: Industri Rokok Kudus*. Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, h. 33-4 & 143-4.

19. Robinson, Richard (1981: 31). *Culture, Politics, and Economy in History of the New Order*. *Indonesia no. 31 (April)*.

20. Kuntowidjojo (1984: 44-5). *Agama, Negara dan Formasi Sosial*. Jakarta: Prisma XIII, No. 8.

21. Wahid, Abdurrahman (1984: 8). *Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa*. Jakarta: Prisma, nomor ekstra.

22. Subhan, Arif (1993: 16). *Suplemen Pakar: Menyatukan Kembali Al Quran dan Ummat, Menguak Pemikiran M. Quraish Shihab*. Jakarta: Jurnal Ulumul Qur'an, nomor 5, vol. IV.

Daftar Pustaka

- [1] Azra, Azyumardi (1993). *Islam dan Negara: Eksperimen dalam Masa Modern, Tinjauan Sosio-Historis*. Jakarta: Jurnal Ulumul Qur'an, nomor 2, vol. IV.
- [2] Castle, Lance (1982). *Tingkah Laku Agama, Politik dan Ekonomi di Jawa: Industri Rokok Kudus*. Jakarta: Penerbit Sinar Harapan.
- [3] Castles, Lance (1984). *Religion, Politics, and Economic Behavior in Java*. Southeast Asian Studies, Cultural Report No. 15. New Haven: Yale University.
- [4] Endang Saifuddin Anshari (1997). *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 Sebuah Konsensus Nasional Tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949)*. Jakarta: Gema Insani Press.
- [5] Kaelan (2016). *Pendidikan Pancasila*. Yogyakarta: Paradigma.
- [6] Kuntowidjojo (1984). *Agama, Negara dan Formasi Sosial*. Jakarta: Prisma XIII, No. 8.
- [7] Madjid, Nurcholis (1983). "Cita-cita Politik Kita", dalam *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, buku pertama. Jakarta: Leppenas.
- [8] Rahardjo, Dawam (1983). "Umat Islam dan Pembaharuan Teologi", dalam *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, buku pertama. Jakarta: Leppenas.
- [9] Robinson, Richard (1981). *Culture, Politics, and Economy in History of the New Order*. Indonesia no. 31 (April).
- [10] Sampean (2018). *Sosiologi Islam: Refleksi atas Keberagaman Umat Islam di Indonesia antara Dogma, Ajaran dan Realitas*. Islamic World and Politics, vol. 2, no. 2, Juli – Desember.
- [11] Subhan, Arif (1993). Suplemen Pakar: *Menyatukan Kembali Al Quran dan Ummat, Mengungkap Pemikiran M. Quraish Shihab*. Jakarta: Jurnal Ulumul Qur'an, nomor 5, vol. IV.
- [12] Syahbudi (2003). *Pemikiran dan Gerakan Sistem Ekonomi Islam di Indonesia*. Hermenia, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner, vol. 2, no. 2, Juli – Desember.
- [13] Syarif, Mujar Ibnu (2016). *Spirit Piagam Jakarta Dalam Undang-Undang Dasar 1945*. Fakultas Syariah dan Hukum UIN: Jurnal Cita Hukum.
- [14] Wahid, Abdurrahman (1984). *Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa*. Jakarta: Prisma, nomor ekstra.
- [15] Wardani, Sintya Ayu (2018). *Unsur Masyarakat dalam Sosiologi Secara Umum*. MateriIPS.com, <https://materiips.com/unsur-unsur-masyarakat/amp>
- [16] Widigdo, Mohammad Syifa A. (2018). *Gerakan Islam Indonesia: Mengurai Belenggu, Membangun Peradaban*. Islamic World and Politics, vol. 2, Juli – Desember.

Keindonesiaan: “Tan Hana Dharma Mangrwa”

Nawa Tunggal

Abstrak

Menurut Derrida, teks tidak terbatas pada tulisan di buku, ia menawarkan penulisan harus diselidiki dengan cara baru dalam kekhususan “sejarah”. Ia mengajak untuk dinamis dalam memberi makna teks bukan sebagai “penolakan sejarah”, tetapi sebagai “gaya yang baik”, gaya yang transformasional. Semboyan Bhinneka Tunggal Ika yang berasal dari Kakawin Sutasoma, bisa disebut sebagai “gaya yang baik” dari Mpu Tantular. Falsafah Hindu dan Buddha seperti dualisme, tetapi sesungguhnya satu jua. Di situ ada pertarungan sejarah, tetapi bukan suatu pertarungan yang membina-sakan satu sama lain. Itulah hidup yang terus tumbuh dan berubah. Tidak pernah paripurna. Pancasila senantiasa terbuka bagi proses pengisian dan penafsiran baru.

Kata Kunci

Sutasoma, Bhinneka Tunggal Ika, Derrida, Pancasila.

Pendahuluan

Makna bukan cuma dari yang bisa didengar, atau sesederhana pendengaran. Demikian filsuf kontemporer Perancis, Jacques Derrida (1930 – 2004), memaklumkan. Jadilah, permakluman ini sebagai percik api untuk menengok teks semboyan bangsa Bhinneka Tunggal Ika yang memiliki imbuhan frasa Tan Hana Dharma Mangrwa, tidak ada kebenaran mendua.

Derrida mengajak untuk melihat teks, tetapi teks yang dipandang “secara praktis” mengukir dan melampaui batas-batas wacana. Teks yang tidak dipandang sebagai bacaan yang sudah selesai sepenuhnya, tetapi dipandang sebagai bacaan transformasional.

“Ada banyak teks di mana-mana (ya, di berbagai tempat) dengan wacana dan urutan yang meluap (esensi, akal, kebenaran, makna, kesadaran, idealitas, dan sebagainya), yaitu otoritas mereka menempatkan kembali posisi tanda dalam rantai yang mana otoritas ini secara intrinsik dan secara ilusi ingin, dan pada kenyataannya memang begitu, mengatur,” ujar Derrida, dalam suatu wawancara dengan Jean-Louis Houdebine dan Guy Scarpetta, 17 Juni 1971, yang bisa dijumpai di buku *Positions – Posisi, Dimensi, Gramatologi* (2021).

Menurut Derrida, teks tidak terbatas pada tulisan di buku yang memiliki batas ekterior pada tanda ulang. Ia menawarkan penulisan harus diselidiki dengan cara baru dalam kekhususan “sejarah” dan artikulasi dengan bidang “historis” lain dari teks secara umum.

“Inilah kenapa, secara singkat, saya begitu sering memakai kata ‘sejarah’ dengan tanda kutip dan tindakan pencegahan yang membikin saya mengarah pada sebuah ‘penolakan sejarah’ (saya menyalahgunakan ungkapan ini, yang menuntun saya untuk memilih yang lain, yaitu ‘gaya yang baik’)” tutur Derrida, yang memang mengusulkan catatan tambahan atas hasil wawancara dengan Houdebine dan Scarpetta ketika bahan wawancara itu ingin dibukukan.

“Gaya yang baik” menjadi pilihan menarik sebagai ungkapan lain atas frasa “penolakan sejarah”. Derrida mengajak untuk tidak stagnan terhadap suatu teks. Ia mengajak untuk dinamis dalam memberi makna teks bukan sebagai “penolakan sejarah”, tetapi sebagai “gaya yang baik”, gaya yang transformasional.

Tulisan ini mengajak untuk memperluas perbincangan “gaya yang baik”, gaya yang transformasional terhadap keindonesiaan kita. Mungkin saja kiamat sudah dekat. Tetapi, mungkin pula masih terlampau panjang. Bagaimana kita harus memikirkan perubahan-perubahan menuju keadaan yang lebih baik, karena tidak ada yang abadi, selain perubahan itu sendiri.

II. Menengok Sutasoma

Teks semboyan bangsa Bhinneka Tunggal Ika bermula dari bacaan pada pupuh 139 dengan urutan bait ke-5 Kakawin Sutasoma yang berbahasa Jawa Kuno. Terjemahan keseluruhan kakawin yang cukup panjang ini dikerjakan Dwi Woro Retno Mastuti dan Hasto Bramantyo yang dituangkan ke dalam buku *Kakawin Sutasoma – Mpu Tantular* (2009).

Bait ke-5 itu diterjemahkan demikian. “Konon dikatakan bahwa Wujud Buddha dan Siwa itu berbeda. Mereka memang berbeda. Namun, bagaimana kita bisa mengenali perbedaannya dalam selintas pandang. Karena kebenaran yang diajarkan Buddha dan Siwa itu sesungguhnya satu jua. Mereka memang berbeda-beda. Namun, pada hakikatnya sama. Karena tidak ada kebenaran yang mendua.”

Teks asalnya, demikian:

*Rwaneka dhatu winuwun wara Buddha Wiswa
bhineki rakwa ring apam kena parwanosen
mangkang Jinatwa kalawan Siwatatwa tunggal
bhineka tunggal ika tan hana dharmma mangrwa.*

Teks-teks berikutnya menuturkan tentang Sutasoma sebagai Raja Hastina yang rela mengorbankan diri dimangsa Bhatara Kala. Berikut ini, kutipan terjemahan pada pupuh yang sama di bait ke-15.

*“Tidaklah ada bedanya bagiku jika yang menginginkan
tubuhku adalah pisaca, gana, danawa, bhuta, atau
yaksa. Mengapa aku harus menolaknya? Apalagi dia
adalah Bhatara Kala, yang dihormati dalam aliran
Siwa maupun Buddha?”*

Di dalam kakawin itu kerap diceritakan perangai Sutasoma yang rela berkorban demi memenuhi keinginan duniawi para pemangsa. Para pemangsa ini sebagai simbol pelaku kejahatan.

Sutasoma selalu merelakan nyawanya. Justeru kerelaan hati Sutasoma itu membangkitkan kecemerlangannya yang digambarkan sebagai lahirnya kekuatan atau kesaktian Sutasoma untuk terus hidup bertahan. Sutasoma digambarkan sebagai perwujudan Sang Buddha, sebagai “Yang Tercerahkan Sempurna”.

Mpu Tantular di dalam kalimat pembuka Kakawin Sutasoma menerangkan demikian.

*“Sri Vajrajnana/Bajrajnana (Sang Buddha), perwujudan
sempurna dari sunyata adalah yang tertinggi di
dunia, hening, murni, dan tak tergoncangkan, yang jaya
seperti surga agung. Dia merupakan inkarnasi/perwu-
judan dari Sang Pelindung yang menghidupi ketiga
dunia bumi, langit dan surga yang tak terhitung bentuk
dan rupanya. Kecemerlangannya dapat disamakan
dengan matahari dan rembulan, saat muncul pada
pikiran Yang Tercerahkan Sempurna.”*

Untaian kalimat pada pupuh pertama bait pertama itu disambung bait kedua, sebagai berikut.

*“Sang Sidda Yogiswara (Sang Tercerahkan) yang
hakikatnya sama dengan Bhatara (Siwa), merupakan
raja dari para yogi. Pengejawantahan semua pengeta-
huan tentang sunyata, baik dalam bentuknya yang
kasar maupun halus, selalu diulang para pemuja dalam
ibadah dan puja. Singkatnya, marilah kita mencarinya
di dalam hati kita, dengan didukung oleh konsentrasi
dan semadi yang sinambung, seperti layaknya seorang
pencari dengan bersemangat mencoba memahami yang
tak terpahami.”*

Mpu Tantular mengangkat Sang Buddha. Akan tetapi, Mpu Tantular mengangkat pula Sang Siwa. Keduanya bukan sebagai kebenaran mendua, tetapi sebagai kebenaran yang tunggal.

Mpu Tantular kemudian mengembalikan ke dalam diri setiap orang, ke dalam hati setiap orang, untuk bersemangat mencoba memahami yang tak terpahami itu. Kisah Sutasoma mengalunkan deras kisah pengorbannya yang justeru menuntun pelaku kejahatan kepada kesadaran atas suatu tindakannya. Kisah Sutasoma menolak pembalasan atas suatu kejahatan.

Pernah suatu ketika di bagian awal kisah Sutasoma sebagai pangeran secara diam-diam meninggalkan istana dan pergi ke hutan untuk bertapa. Hewan buas seperti harimau mengincarnya. Sutasoma merelakan tubuh dan nyawanya dimangsa harimau hingga Sutasoma mati. Akan tetapi, kematian Sutasoma belum dikehendaki Sang Pencipta dan Sutasoma pun dihidupkan kembali. Betapa dahsyatnya suatu kerelaan hati.

Di dalam buku terjemahan Dwi Woro Retno Mastuti dan Hastho Bramantyo, dijelaskan Kakawin Sutasoma diperkirakan ditulis Mpu Tantular pada periode antara tahun 1365, ketika kitab Nagarakertagama diselesaikan, hingga 1389 ketika Raja Rajasnanagara atau Hayam Wuruk wafat. Para peneliti Kakawin Sutasoma belum menemukan sumber asli kakawin ini. Penelitian-penelitian dilakukan terhadap gubahan atau penulisan kembali yang banyak ditemukan di Bali.

Di Bali, kisah Sutasoma digemari masyarakat yang beragama Hindu. Ada tiga babak yang meliputi, pertama, Sutasoma mengajarkan kerohanian kepada Gajahwakra, Naga, dan Harimau, yang disebut sebagai Tuter Tiga. Kedua, Sutasoma bertapa dan berhasil menghadapi beragam goda. Ketiga, peperangan pihak Purusada dengan Sutasoma. Sutasoma menghadapi Bhatara Kala yang jahat, dan kembali merelakan diri untuk dimangsa

Bhatara Kala. Bhatara Kala pun menelan Sutasoma. Akan tetapi, kerelaan hati Sutasoma kembali meruntuhkan sikap jahat Bhatara Kala. Bhatara Kala bertobat dan berniat menjadi murid Sutasoma.

Kakawin Sutasoma melahirkan semboyan Bhinneka Tunggal Ika yang dituangkan di selembar pita di bawah cengkeraman kaki-kaki kuat Burung Garuda Pancasila. Dari Derrida, sebut saja kakawin itu sebagai “gaya yang baik” Mpu Tantular demi “penolakan sejarah” atas kehidupan yang berwajah falsafah Hindu untuk menerima yang hadir berikutnya sebagai berwajah falsafah Buddha. Sepertinya hadir dualisme, tetapi sesungguhnya satu jua.

Di situ ada pertarungan sejarah, tetapi bukan suatu pertarungan yang membinasakan satu sama lain. Keadaan memungkinkan akan menjadi lebih baik dari sebelumnya, mungkin juga tidak dari sudut pandang dan waktu yang berbeda. Di situlah pertarungan sejarah. Dan, itulah hidup yang terus tumbuh dan berubah. Tidak pernah paripurna.

III. Semangat asal

Melihat keindonesiaan melalui Bhinneka Tunggal Ika akan membentangkan periode 1365 – 1389 saat lahirnya Kakawin Sutasoma, hingga 1 Juni 1945 ketika lahirnya Pancasila. Periode waktu hampir 600 tahun. Sebutlah pula, Pancasila sebagai “gaya yang baik” oleh Soekarno kala itu.

Yudi Latif dalam bukunya berjudul, *Negara Paripurna – Historiositas, Rasionalitas, dan Aktualitas* (2019, cetakan ketujuh), memetik kesimpulan, dalam usaha membumikan Pancasila dari alam idealitas ke alam realitas, kita perlu menghayati fitrah (semangat asal) bernegara seperti yang dipesankan dan dicontohkan oleh pendiri bangsa sendiri.

Yudi Latif merinci fitrah atau semangat asal itu mencukup tujuh butir meliputi semangat “menuhan”, semangat kekeluargaan, semangat keikhlasan dan ketulusan, semangat pengabdian dan tanggung jawab, semangat menghasilkan yang terbaik, semangat keadilan dan kemanusiaan, dan semangat kejuangan. “Fitrah dasar kehidupan bernegara itu perlu dihidupkan sebagai tenaga batin dan prasyarat moralitas yang dapat mengangkat marwah bangsa dari kerendahannya,” tulis Yudi Latif.

Yudi Latif melalui buku *Negara Paripurna* itu menyuguhkan bacaan yang transformasional tentang Dasar Negara Pancasila. Falsafah hidup berbangsa dan bernegara Pancasila dimaknai seperti dari kutipan pidato Soekarno sebagai bukan hanya meja yang statis, tetapi juga sebagai bintang pimpinan yang dinamis.

“Pancasila senantiasa terbuka bagi proses pengisian dan penafsiran baru, dengan syarat memperhatikan semangat dasar yang terkandung di dalamnya serta kesalingterkaitan antarsila,” papar Yudi Latif.

IV. Penutup

Mpu Tantular, Soekarno, atau Yudi Latif, memungkinkan untuk disebut memiliki “gaya yang baik” untuk mengganti “penolakan sejarah” seperti diutarakan Derrida. Semua bisa diterima masyarakat dan bangsanya.

Di sisi lain, “penolakan sejarah” berkaitan dengan Bhinneka Tunggal Ika saat ini bertubi-tubi terus mendera. Tan hana dharma mangrwa atau kebenaran yang tidak mendua hadir di tengah percakapan di era pascakebenaran, era kebenaran yang mendua, era kebenaran yang berkutub.

Kita terus menantikan, siapa lagi yang akan hadir dengan “gaya yang baik”, menghadirkan bacaan-bacaan yang transformasional. ■

Pondok Aren – Tangerang Selatan, 20 Mei 2021

Dan Kepala Pentheus pun ditenteng... (Sebuah esei tentang Euripides dan klimaks *Bacchae*)

Seno Joko Suyono

Abstrak

Euripides lahir di Athena antara tahun 485 SM dan 480 SM serta wafat tahun 406 SM di Makedonia. Ia meninggalkan 19 naskah teater yang masih bisa dinikmati sampai sekarang. Euripides merupakan penulis tragedi yang lebih muda dari Sophocles. Ia tergolong lebih inovatif dalam memodifikasi kisah mitologi. Euripides seorang inovator dan sering mengolah versi dari mitologi yang kurang dikenal untuk kemudian mengkombinasikan versi tersebut dengan perspektifnya sendiri. Tulisan ini ingin membahas pertunjukan *Dionysus* bukan dari aspek dramaturgi dan seni akting pementasan teater, tapi dari sisi sejarah naskah karya-karya Euripides dan juga dari sisi perbandingan mitologi. Terdapat paralelitas antara mitologi Dionysus dan Siwa. Dengan adanya kemiripan antara ritual Siwa Tantrik dan Dionysus, yaitu terdapat unsur “kekerasan dan pengorbanan” dalam upacara.

Kata Kunci

Dionysus, Sparagmos, Omophagia, Siwa, Bacchae, Manead, Pantheus, Festival Dionysia, Choregos.

Pendahuluan: Provokasi Suzuki

Agave – perempuan itu menenteng kepala anaknya sendiri: Pentheus. Dia tak menyadari bahwa itu kepala anaknya tersayang, sang Raja Thebes. Ia mengira yang dibawanya adalah kepala anak singa yang telah dibunuhnya. Badan anak singa itu telah ia cabik-cabik. Potongan tubuhnya berserakan. Agave menganggap dirinya telah berhasil melakukan perburuan singa liar. Ia memasuki istana dengan langkah pasti. Ia menyorongkan kepala anaknya dengan bangga. Di matanya yang digenggam atau dijinjingnya adalah rambut atau surai sang raja hutan.

Di istana Thebes, Cadmus, sang pendiri Thebes yang merupakan ayah Agave dan kakek Pentheus telah menunggu putrinya dan ingin menyadarkannya. Agave melangkah maju ke depan dengan tatapan garang. Raut mukanya tampak keras. Telunjuk Cadmus menuding Agave. Ia memperingatkan putrinya agar segera keluar dari kondisi terkena halusinasi. Ia menghardik putrinya agar segera balik ke kenyataan normal. Ia menyuruh Agave untuk sekali lagi

melihat bahwa apa yang ditentengnya bukan kepala singa melainkan kepala anaknya sendiri.

Adegan itu adalah klimaks dari pementasan kolaborasi aktor-aktor Indonesia dengan SCOT (Suzuki Company of Toga) yang disutradarai oleh Tadashi Suzuki, dramawan legendaris Jepang berjudul: *Dionysus*. Tadashi mengadaptasi naskah klasik Yunani kuno karya Euripides berjudul: *Bacchae*. Pementasan itu disajikan di Teater Terbuka Candi Prambanan, Yogya tiga tahun lalu –tepatnya tanggal 29-30 September 2018. Saya ingat Cadmus saat itu diperankan dengan karismatik oleh aktor Yogya, Jamaludin Latief. Agave dengan dingin dimainkan oleh anggota SCOT Chieko Naito. Yang satu menggunakan bahasa Jawa, yang lain menyampaikan dialog dalam bahasa Jepang. Namun itu tidak menghalangi terjadinya komunikasi.

Adegan klimaks tersebut terasa mencekam. Suasana getir terasa kuat betapapun Chieko Naito mengucapkan kalimat-kalimatnya tanpa tubuh atau mukanya menghadap langsung Jamal. Cadmus dalam adegan klimaks itu sesungguhnya baru saja mengumpulkan serakan remahan-remahan daging dari tubuh cucunya Pentheus, yang dibunuh, dicabik-cabik oleh ibunya sendiri Agave beserta para Bacchae, perempuan pengikut Dionysus yang *trance* serta kerasukan saat melakukan upacara ritual Dionysus. Agave dan para jamaah perempuan Dionysus itu mengira tubuh Pentheus adalah tubuh singa yang bisa mereka bunuh untuk persembahan atau pengorbanan kepada Dionysus.

Pentas ini di Jepang disajikan di pegunungan Toga, base camp Tadashi Suzuki sehari-hari. Sementara di Indonesia dipentaskan di panggung terbuka Prambanan dengan latar belakang bayang-bayang hitam candi Prambanan. Tat kala Chieko muncul menenteng kepala anaknya, ia muncul di atas trap dan kemudian menuruni trap secara perlahan.

Melihat adegan itu tiba-tiba saya merasa bayang-bayang tiga candi Prambanan: Siwa, Wisnu dan Brahma terlihat bukan hanya sekedar setting tapi merupakan bagian integral dari naskah tragik tersebut. Tulisan ini ingin membahas pertunjukan *Dionysus* bukan dari aspek dramaturgi

dan seni akting pementasan teater, tapi dari sisi sejarah naskah karya-karya Euripides dan juga dari sisi perbandingan mitologi. Pertunjukan Tadashi Suzuki memprovokasi tulisan ini untuk melihat problem sejarah teks *Dionysus* karya Euripides sendiri di era Yunani kuno.

Antara Dionysus dan Siwa

Adalah menarik sebuah pertunjukan bertema Dionysus disajikan di panggung terbuka sebuah candi yang diduga sangat Siwais. Sudah sejak lama sesungguhnya kalangan peneliti sejarah agama di dunia menemukan paralelitas antara mitologi Dionysus dan Siwa. Buku peneliti Perancis Alain Danielou: *Gods of Love and Ecstasy, The Traditions of Shiva and Dionysus* misalnya adalah sebuah contoh. Buku ini membahas kesamaan-kesamaan prinsipil antara sosok Dionysus dan Siwa dalam legenda-legenda yang tumbuh di Yunani dan India.

Baik Dionysus dan Siwa misalnya sama-sama dalam mitologi Yunani dan India dikenal sebagai dewa kemabukan atau dewa ekstasi. Dionysus dikenal sebagai dewa anggur. Ia yang memperkenalkan budi daya anggur kepada masyarakat. Anggur adalah berkah bagi manusia. Ritus-ritusnya selalu diwarnai suasana ekstasi liar para pengikutnya akibat meminum anggur. Sementara itu ritus-ritus Siwa juga ditandai dengan minuman memabukkan yang disebut soma. Minuman itu diperlukan untuk membawa ke level kesadaran yang lebih tinggi. Dalam keadaan mabuk ritus-ritus Siwa juga diwarnai dengan tarian. Siwa sendiri dikenal sebagai dewa penari. Demikian juga ritual-ritual Dionysus. Para pengikutnya dalam kondisi ekstasi melakukan tarian-tarian “ilahiah”.

Baik Dionysus maupun Siwa berasal dari pegunungan. Gunung tempat asal Siwa adalah Gunung Kaliasa. Kuil-kuil Siwais sering merepresentasikan diri sebagai simbol Kaliasa. Sementara Dionysus masa kecilnya dalam mitologi dikenal diasuh di Gunung suci bernama Nyssa. Siwa menurut Alain Danielou dikenal juga sebagai sosok Ardhanarishwara atau hermaphrodit

(biseksual). Dimensi hermaphrodit ini terjadi tatkala terjadi penyatuan Siwa dan shakti atau energi perempuannya. Sementara Dionysus dikenal memiliki wajah yang sangat feminin. Dionysus merupakan dewa androgini. Tatkala kecil di Gunung Nyssa, Dionysus bahkan diasuh sebagai perempuan.

Baik Dionysus maupun Siwa tantrik kiri juga memiliki pengikut yang fanatik dan setia. Para jamaah Dioynisus adalah para wanita yang disebut *manead*. Dari kata *manead* inilah kata mania berasal. Mereka ini yang mengikuti Dionysus kemana-mana dan lalu mengadakan upacara di gunung. Mereka ini yang menenggak anggur bersama-sama dan dalam keadaan trans melakukan tarian ilahiah. Dan lalu melakukan hal-hal yang berbau orgiastik atau pesta seksual yang erotik. Mereka disebut juga para *Bacchae* atau pengikut dewa anggur. Akan halnya para jamaah pengikut devosi atau ritual tantrik Siwais disebut sebagai para bhaktan. Erotisme dan promiskuitas juga menjadi bagian dari upacara tantra kiri.

Satu hal yang juga menampilkan kemiripan antara ritual Siwa Tantrik kiri dan Dionysus dalam mitologi adalah adanya unsur “kekerasan dan pengorbanan” dalam upacara. Para pengikut perempuan Siwa dalam mitologi sering dilukiskan mengenakan pakaian dari kulit macan. Istri Siwa, Parwati sering dilukiskan menunggang leopard, macan atau panther. Akan halnya dalam legenda-legenda Dionysus, leopard dianggap binatang suci. Dan para *maenad* sering saat diterjang kemabukan dan halusinasi mengidentifikasi diri mereka dengan panther. Mereka juga menggunakan kulit macan. Para maenad dalam upacara menampilkan diri dan berlaku sebagai binatang karnivora yang liar, buas, menakutkan dan haus darah. Ritual Dionysus menyediakan para pengikutnya untuk melampaui kondisi dimensi diri manusia mulai dari tingkat yang paling bawah, tingkat binatang.

Demikian juga ritual Tantra. Sering disebut melibatkan suguhan korban. Biasanya sapi atau kerbau. Atau tingkat paling ekstrem adalah manusia. Dalam upacara Tantra seperti yang dikisahkan sebuah mitologi yang dikatakan Alain Danielou, seorang pengikut tak boleh makan daging bukan dari hewan yang dibunuhnya sendiri. Seseorang harus ikut dalam pembantaian korban dan kemudian memakan daging yang diperolehnya dari pembantaian itu. Sementara dalam upacara Dionysus ada bagian yang disebut *sparagmos* dan *omophagia*. Sparagmos adalah aksi pembunuhan dan pencabikan binatang hidup-hidup oleh para manead dan *omophagia* adalah aksi memakan daging mentah dari peristiwa pencabikan itu.

Adegan Agave menenteng kepala Pentheus, anaknya sendiri adalah akibat aksi *sparagmos* dan *omophagia*. Agave bersama para perempuan Thebes terhipnotis oleh kedatangan Dionysus. Ia kemudian mengikuti upacara Dionysus di Gunung Cithaeron. Dalam suasana ekstasi ia mengira Pentheus yang tengah menyamar dan mengintai upacara para manead sebagai anak singa. Pentheus dibunuh oleh para pendeta Bachus. Dan mayatnya dicabik-cabik oleh para manead. Serta kepalanya dibawa oleh Agave - ibunya sendiri yang tak sadar sebagai hadiah untuk istana.

Ciri-ciri Naskah Euripides

Naskah *Dionysus* dari Euripides yang ditasirkan Tadashi Suzuki ini sendiri adalah naskah Euripides yang sangat kontroversial dan banyak diinterpretasi ulang oleh para teaterawan *avant garde*. Selain Suzuki, dramawan dan novelis Wole Soyinka dari Nigeria yang memperoleh nobel sastra 1986 misalnya salah satunya. Naskah ini juga kerap menjadi topik perbincangan para sejarawan agama. Euripides lahir di Athena antara tahun 485 SM dan 480 SM serta wafat tahun 406 SM di Makedonia. Ia merupakan penulis tragedi yang lebih muda dari Aeschylus dan Sophocles. Diperkirakan sepanjang hidupnya Euripides membuat sekitar 90 naskah drama. Namun yang selamat sampai di zaman kita hanya 19 naskah. Itupun bila kita memasukkan naskah berjudul *Rhesus* karena naskah ini dalam penelitian para ahli masih terdapat kontroversi apakah diciptakan oleh Euripides. Naskah lainnya hilang. Hampir seluruh naskah drama Euripides yang ditulis di masa-masa mudanya tidak ditemukan. *Rhesus* sendiri yang menjadi perdebatan juga masih belum bisa ditentukan tahun penulisannya. Ada yang menyebut antara 450 SM-440 SM. Naskah drama Euripides tertua yang dapat kita baca dan disepakati para ahli adalah *Alcestis* yang diproduksi tahun 438 SM saat ia sudah berusia 40-an.

Dibanding Sophocles dan Aeschylus, Euripides tergolong lebih inovatif dalam memodifikasi kisah mitologi. Ia seorang inovator. Euripides sering mengolah versi dari mitologi yang kurang dikenal dan kemudian mengkombinasikan versi tersebut dengan perspektifnya sendiri. Euripides dikenal dalam naskah-naskahnya mengkritisi kepercayaan tradisional. Dia dikenal skeptis terhadap mitologi. Meski sesungguhnya apa yang dilakukan oleh

Sophocles dan Aeschylus dalam drama-dramanya juga mengadaptasi dan membentuk kembali motif-motif yang ada dalam mitologi namun Euripides bergerak lebih jauh dalam mengadaptasi cerita-cerita tradisional mitologi. Euripides disebut sadar betul aspek situasional dan kontekstual dramanya untuk mengeksplorasi kesadaran penonton. Meskipun sumber utamanya adalah kisah-kisah mitologi namun Euripides sering memiliki versi *twist* sendiri. *Twist* adalah perubahan mendadak atau tajam dari arah plot atau cerita. Maka dari itu dibanding Sophocles dan Aeschylus, Euripides terasa lebih sadar diri membangun unsur-unsur dramatik dalam naskahnya.

Beberapa ciri-ciri umum tragedi Euripides sehingga ia sering disebut seorang "*dark tragedian*" adalah: 1. Naskahnya sering menonjolkan adanya kekerasan dalam sebuah keluarga. 2. Jika Sophocles dan Aeschylus selalu senantiasa membuat tokoh utama dalam dramanya terutama mampu menimbulkan unsur-unsur emosional seperti simpati atau pathos dalam diri penonton tidak demikian dengan Euripides. Tokoh tokoh tragik Euripides sering justru membuat terganggu penonton. 3. Salah satu subyek favorit Euripides adalah hubungan antara wanita dan lelaki. Tapi Euripides suka mengolah tendensi perempuan untuk menghancurkan laki-laki apabila mereka diberi kesempatan. Tema ini sesungguhnya mengakar dalam mitologi dan legenda-legenda Yunani. Kekuatan seksualitas wanita menghancurkan laki-laki adalah tema yang ditakuti. Namun Euripides justru mengolah hal yang dikhawatirkan masyarakat itu. 4. Tidak seperti Sophocles yang dalam drama-dramanya selalu menampilkan seorang hero utama sebagai tokoh tunggal yang menjadi fokus cerita, drama-drama Euripides selalu menghadirkan beberapa hero atau tokoh utama yang sama pentingnya dalam cerita.

Lalu, 5. Drama-drama Euripides jarang membesarkan pencapaian-pencapaian atau tindakan-tindakan heroik tokoh-tokohnya sebaliknya justru sering menonjolkan penderitaan tokoh-tokohnya. Banyak tokoh tokoh perempuan dalam naskahnya diposisikan sebagai korban. Apakah itu korban perang, korban persekusi, korban dewa-dewa. 6. Euripides sering memberi karakter baru pada seorang tokoh yang sudah dikenal dalam versi tradisional mitologi. 7. Karakter-karakter yang dalam mitologi sering dilukiskan agung di tangan Euripides senantiasa berubah menjadi manusia biasa yang juga memiliki kelemahan. 8. Dalam drama-drama Euripides selalu terdapat unsur-unsur argumen gagasan dan retorik dari tokoh-tokohnya. Pada abad 5 SM, seni retorika pada politik merebak dalam kehidupan demokrasi Athena. Seni berargumentasi atau retorika menjadi kunci sukses politik

seseorang. Di mana-mana diajarkan retorika. Tokoh tokoh Euripides sering memiliki kemampuan artikulasi retorika yang fasih. Euripides sendiri dikenal akrab dengan gagasan-gagasan intelek dan metafisik para filsuf seperti Anaxagoras, Protagoras, Gorgias, Plato dan Aristoteles. Euripides adalah dramawan yang terkesan atas pencapaian rasionalitas manusia.

Tanpa memasukkan naskah *Rhesus*, berikut ini adalah 18 judul naskah-naskah Euripides dengan prediksi tahun produksinya: 1. *Alcetes* (dipentaskan tahun 438 SM), 2. *Medea* (dipentaskan tahun 431 SM), 3. *Heracleidae* (diestimasi dipentaskan tahun 430 SM), 4. *Hippolytus* (diperkirakan dipentaskan tahun 428 SM), 5. *Andromache* (ditaksir disajikan tahun 425 SM), 6. *Hecuba* (diperkirakan dipertunjukkan tahun 425-424 SM), 7. *Supplices* (ditaksir dipentaskan tahun 423 SM), 8. *Electra* (diestimasi diproduksi tahun 420 SM), 9. *Heracles* (diperkirakan dipentaskan tahun 416 SM), 10. *Trojan Women* (diprediksi diproduksi tahun 415 SM), 11. *Iphigenia in Tauris* (diperkirakan diproduksi tahun 414 SM), 12. *Ion* (diasumsikan dipertunjukkan tahun 414 SM), 13. *Helen* (diperkirakan dipentaskan tahun 412 SM), 14. *Phoenissae* (diprediksi diproduksi tahun antara tahun 411-409 SM), 15. *Orestes* (diperkirakan dipentaskan tahun 408 SM), 16. *Cyclops* (sebuah naskah satir yang diperkirakan dipentaskan tahun 408 SM), 17. *Bacchae* (dipentaskan tahun 405 SM), 18. *Iphigenia in Aulis* (dipentaskan tahun 405 SM).

Bila dicermati, menurut Mark Ringer, penulis buku: *Euripides and the Boundaries of Human*, Euripides dalam seluruh naskahnya di atas selalu menempatkan tokoh-tokohnya sebagai sosok manusia yang realistis atau selalu dalam batas-batas kemanusiaannya. Manusia yang terjebak dalam situasi atau dilema psikologi tertentu. Yang kuat dalam naskah Euripides namun adalah adanya tendensi untuk melakukan suatu negasi terhadap optimisme. Itu yang membedakan Euripides dengan dua dramawan seniornya. Pada Sophocles misalnya betapapun seorang protagonis hancur hidupnya seperti Oedipus namun masih ada kesan bahwa penderitaannya bisa bermakna bagi humanisme.

Dalam naskah-naskah Euripides di sana sini senantiasa muncul pernyataan para tokoh-tokohnya mengenai dewa-dewa atau keilahian. Penampakan atau kehadiran Dewa dewi dalam naskah-naskah Euripides sendiri sering disajikan hanya dalam *Prologue* (bagian awal naskah) dan *Exodos* (bagian penutup naskah). Dewa-dewa dengan kata lain hanya diletakkan dalam margin awal dan akhir. Untuk bagian *Exodos*, Euripides sering menggunakan teknik dramatik pemanggungan yang dalam bahasa Latin disebut *Deus ex Machina*. Teknik ini disajikan dengan cara menurunkan sosok aktor yang memerankan dewa di bagian penutup dengan crane.

Deus Ex Machina adalah ending cerita yang menampilkan momen penampakan atau epifani dewa yang mengomentari seluruh peristiwa yang terjadi. Dewa seolah-olah datang dari langit. Teknik *Deus Ex Machina* ini bukan hanya digunakan oleh Euripides tapi juga Sophocles. Namun menurut Donald J Mastronarde penulis buku: *The Art of Euripides, dramatic technique and Social Context*, teknik ini sering diasosiasikan kepada Euripides. Karena Sophocles jarang sekali mengakhiri naskahnya dengan teknik demikian, hanya beberapa naskah saja. Aristoteles menurut Mastronarde mengkritik penggunaan Deus Ex Machina karena teknik penutup demikian bisa hanya solusi untuk menutupi struktur plot yang lemah.

Betapapun Euripides sering memunculkan dewa atau yang ilahi di bagian awal dan penutup naskah, namun yang khas dalam drama-drama Euripides menurut Mastronarde adalah di dalam cerita sendiri tokoh-tokohnya hampir selalu kritis terhadap dewa-dewi. Tokoh-tokoh Euripides kerap menyatakan kalimat-kalimat bernada ironik terhadap dewa-dewi atau hal-hal supernatural. Karakter-karakter tokoh Euripides senantiasa analitik, cenderung rasionalis dan artikulatif. Terhadap dewa-dewi mereka selalu mempertanyakan dan melakukan komplain mengenai nasib mereka. Beberapa karakter secara tajam melakukan protes terhadap dewa-dewi, merasa bahwa penderitaan yang dikenakan para dewa terlalu berat bagi diri mereka yang hanya melakukan kesalahan kecil. Orestes misal mengeluh Dewa-dewi selalu sangat lambat responnya terhadap nasib manusia. Amphitryon dalam naskah Euripides: *Herakles* protes terhadap Zeus karena gagal melindungi keluarganya dan tak menjawab doa mereka. "Teologi" Euripides – kalau boleh dibilang demikian adalah teologi para filsuf yang kritis .

Naskah Euripides tak banyak diterjemahkan di Indonesia. Sejak tahun 60-an naskah Euripides yang sudah dialih bahasakan di sini adalah *Medea* dan *Hippolytus*. Dua naskah ini diterjemahkan oleh almarhum penyair Toto Sudarto Bachtiar. *Medea* menceritakan kisah Medea dan Jason dan dua anak laki-laki mereka. Medea membunuh kedua anaknya sendiri karena merasa disakiti oleh Jason yang memutuskan menikah

lagi dengan putri Raja Kreon. Latar belakang Medea adalah seorang putri barbar dari negeri yang jauh dari Yunani bernama Colchis. Negeri ini letaknya di penghujung laut Hitam. Ayah Medea adalah Raja Aietes, seorang penyihir yang memiliki kulit emas. Jason bersama ekspedisi para argonaut sampai ke negeri itu. Ini adalah ekspedisi pertama orang Yunani ke sebelah timur. Medea jatuh cinta kepada Jason. Ia membantu Jason untuk mendapatkan kulit emas (The Golden Fleece) yang disimpan ayahnya di sebuah makam keramat. Ia memberitahu Jason untuk bisa lepas dari jebakan-jebakan sihir sang ayah. Untuk membawa Jason meloloskan diri dengan kulit emas. Medea sampai membunuh saudara laki-lakinya sendiri dan menaburkan potongan-potongan atau cincangan-cincangan tubuh saudara laki-lakinya ke dalam laut sehingga armada ayahnya terhambat mengejar Jason karena harus mengumpulkan bagian-bagian tubuh saudara laki-laki Medea yang cerai berai untuk keperluan pemakaman.

Naskah *Medea* lalu menceritakan bagaimana Medea berniat bunuh diri setelah mengetahui suaminya, Jason menikahi putri dari Kreon, Raja Corinthus. Medea dan Jason tinggal di Corinthus setelah Jason pergi dari kota kelahirannya Iolcus di Thessaly. Medea mengkutuk Jason, Kreon dan anak Kreon. Ia ingin menghukum mereka. Kreon yang takut akan ilmu sihir Medea, mengusir Medea dari wilayah Corinthus. Medea diminta membawa kedua anaknya. Jason yang mendengar Medea diusir dari Corinthus, mengatakan kepada Medea bahwa dalam pengasingan Medea, Jason akan senantiasa melindungi dan membeayai anak-anak mereka. Tapi Medea makin marah terhadap Jason. Ia berencana juga membunuh kedua anak hasil perkawinannya dengan Jason agar Jason tersakiti.

Medea merencanakan berpura-pura berubah pikiran dengan mengatakan menyetujui perkawinan suaminya. Namun ia mensyaratkan agar anak-anaknya bisa tetap tinggal di Corinthus tidak ikut dibuang bersama dia. Bersama dengan itu, dia meminta Jason agar memperbolehkan anak-anaknya untuk memberikan bingkisan kepada istri baru Jason berupa sehelai gaun mewah dari tenunan halus dan sebuah mahkota emas. Medea yang memiliki kemampuan sihir di sini merencanakan muslihat. Pakaian dan mahkota itu diselubungi racun, yang barang siapa memegangnya akan tewas. Medea mengharapkan istri baru Jason, Jason dan kedua anaknya akan tewas setelah menyentuh gaun itu. Bingkisan itu pada akhirnya sampai ke putri Kreon. Sang putri meminta Jason dan kedua anaknya meninggalkan bingkisan itu untuk dibukanya sendiri.

Tatkala sang putri mengenakan gaun tenun indah itu, badannya seperti kejang-kejang langsung tewas. Kreon yang mendapat laporan bahwa anaknya meninggal, menangis dan memeluk mayat sang putri, akibatnya dia sendiri terkena racun dan wafat. Anak-anak Medea dan Jason selamat. Medea tapi dengan beringas mencari dua anak kandungnya sendiri di kamar. Dia menghunus pedang. Dan tega membunuh anaknya sendiri. "Kau cinta mereka, tetapi kau bunuh mereka," kata Jason kepada Medea di akhir cerita. Medea menjawab: "Aku melakukannya agar kau menderita." Medea tidak mau menyerahkan jenazah anak mereka ke tangan Jason. Dia pergi dari Corinthus untuk memakamkan sendiri kedua mayat anaknya.

Akan halnya *Hippolytus* bercerita mengenai tragedi Phaedra, putri Minos. Phaedra adalah istri dari Theseus, penguasa Athena. Theseus sendiri telah memiliki putra bernama Hippolytus anak haramnya hasil percintaan dengan Ratu Amazon. Kisah Phaedra adalah kisah mengenai hasrat fatal Phaedra. Phaedra berhasrat terhadap Hippolytus, anak suaminya sendiri. Namun Hippolytus menampik cinta ibu tirinya. Phaedra ingin melakukan bunuh diri akibat penolakan tersebut. Bunuh diri menurut Phaedra adalah tindakan terbaik untuk menutup malu pada dirinya dan keluarga.

Phaedra akhirnya menggantung diri. Sebelum menggantung, untuk menjaga kehormatan dia dan anak-anaknya, Phaedra mengirim surat kepada Theseus. Ia berbohong dalam surat itu. Isinya menceritakan bahwa dia diperkosa oleh Hippolytus. Dan meminta agar Theseus membalas perbuatan Hippolytus. Terjadi konflik kemudian antara ayah dan anak, antara Theseus dan Hippolytus. Hippolytus berusaha meyakinkan ayahnya bahwa dirinya tak bersalah.

Medea dan Phaedra adalah contoh cara Euripides menyodorkan kisah tragis. Tokoh utamanya bukanlah seorang hero yang tindakan dan nasibnya bisa membuat simpati penonton. Melainkan kegetiran. *Medea* dan *Hippolytus* adalah drama terkenal Euripides yang sering dibahas dan dipentaskan. Namun banyak peneliti sepakat bahwa naskah yang paling misterius, penuh teka teki dan paling banyak mengundang pertanyaan

adalah *Dionysus*. Tiba-tiba sepanjang naskah Euripides berbicara tentang ketuhanan dan ritual. Ini adalah Euripides yang lain daripada yang lain.

Keunikan Naskah *Bacchae* (*Dionysus*)

Naskah *Bacchae* atau *Dionysus* menjadi unik karena bila naskah-naskah Euripides lain dewa-dewi atau Tuhan hanya diposisikan Euripides dalam margin awal dan akhir. Maka Tuhan dalam naskah *Dionysus* hadir sepanjang naskah. Epifani atau penampakan Tuhan hadir dalam konflik cerita. Adalah menarik mendiskusikan konsep keilahian dalam diri Dionysius. Dionysius lahir dari ayah seorang dewa yang imortal, Zeus dan dari ibu Semele, seorang perempuan – manusia biasa yang merupakan putri Cadmus, pendiri istana Thebes. Status Dionysus adalah ia manusia sekaligus yang ilahiah. Sebagai anak Zeus, ia memiliki kualitas keilahian, sebagai anak Semele ia mengejewantah dalam sosok manusia. Secara singkat dapat dikatakan Dionysus adalah Yang Ilahi yang menampilkan diri atau menginkarnasikan diri dalam bentuk manusia. Atau sosok antropomorfisasi dari Yang Ilahi. Sebagai manusia ia memiliki kapasitas untuk menyembunyikan dan menyingkapkan tanda-tanda keilahian.

Dalam naskah Euripides dikisahkan Dionysus membawa para pengikutnya, ratusan wanita yang disebut para Manead dari sebuah kawasan di Asia kecil yang disebut Lydia dan Phrygia (sekarang wilayah Turki dekat Anatolia). Ia membebaskan para wanita dari jeratan dan perbudakan kehidupan rumah tangga. Mereka disebut sebagai pasukan wanita Asia. Dionysus sendiri dalam naskah Euripides menyebut dirinya telah berkeliling Asia dari Bactria, Arab sampai Syria. Dionysus membawa para manead memasuki kota Thebes, kota kelahiran ibunya. Para manead mengajak para wanita di kota Thebes untuk meninggalkan rumah-rumah mereka dan bergabung dalam agama dan Tuhan baru Dioynisus. Dionysus dan para wanita pemujanya melakukan ritual-ritual Dionysius yang penuh trance, sensualitas, tarian dan kekerasan tiap tepat tengah malam di Gunung Cithaeron. Ritual Dionysus selalu diasosiasikan dengan kehidupan dan kematian.

Pentheus, penguasa Thebes – yang masih merupakan sepupu Dionysus dari jalur ibu (Agave, ibu Pentheus adalah saudari dari Semele, ibu Dionysus) sejak awal menolak kedatangan Dionysus dan agama barunya.

Ia menunjukkan sikap permusuhan terhadap Dionysus. Pada titik ini adalah menarik menganalisis konflik antara Pentheus dan Dionysus dari sudut rasionalitas versus irasionalitas. Di atas telah dikatakan bahwa dalam naskah-naskah terdahulunya Euripides cenderung menampilkan sosok-sosok tokohnya memiliki daya kritis. Euripides dikenal memihak para filsuf yang lebih mengedepankan rasionalitas sehingga tokoh-tokohnya cenderung mempertanyakan bahkan skeptis terhadap keadilan para dewa. Di naskah ini kita akan melihat Pentheus adalah wakil rasionalitas sementara Dionysus adalah representasi irasionalitas. Namun sebagai wakil dari rasionalitas Pentheus digambarkan sebagai penguasa yang lemah, kurang dewasa dan diktatur. Sementara Dionysus meski agama yang dibawanya penuh dengan ritus-ritus di luar norma digambarkan sebagai dewa yang memiliki pengaruh besar, dan seluruh titah irasionalitasnya diikuti. Dionysus dengan digdaya akhirnya menyebabkan Pentheus tewas dan menghancurkan istana Thebes.

Di manakah titik tekan naskah ini? Mengapa di naskah ini Euripides seolah-olah mengglorifikasi irasionalitas agama yang biasanya ditentangnya ataukah dengan uraiannya yang panjang lebar mengenai agama Dionysus ia sesungguhnya ingin menunjukkan bahaya ritus-ritus irasional? Tapi mengapa Euripides kemudian menggambarkan Pentheus sebagai sosok tiran yang lemah? Apakah di sini letak poin kritisisme yang ingin disampaikan Euripides bahwa dalam kehidupan demokrasi Yunani pemimpin yang lemah justru membahayakan dan tak patut dipilih. Sebab itu akan menyebabkan munculnya gejala-gejala kelompok atau sekte-sekte yang mengancam kehidupan publik? Untuk menjawab itu, marilah kita sekali lagi melihat karakter Pentheus, Cadmus dan Dionysus dengan lebih tajam. Pentheus adalah sosok penguasa muda. Ia menginginkan kehidupan di Thebes yang dipimpinnya tertib dan berdasarkan aturan-aturan hukum yang jelas. Ia menginginkan Thebes menjadi kota yang *civilized*. Pentheus namun untuk mewujudkan cita-cita ideal tentang sebuah kota menjalankan sistem pemerintahannya dengan otoritarianisme dan koersif.

Pentheus melihat agama baru dari Asia yang dibawa Dionysus sebagai bentuk agama barbar. Agama yang ritus-ritusnya bertumpu pada hal-hal sensual dan orgistik. Pentheus melihat itu membahayakan kehidupan beradab masyarakat Thebes. Ia melarang keberadaan agama itu dan menyangkal dimensi ketuhanan Dionysus. Pentheus menganggap segala

sesuatu yang di luar Yunani adalah *uncivilized* atau rendah. Pentheus mengidap semacam rasisme tertentu atau *xenophobia* yang menyatakan permusuhan terhadap segala pengaruh orang asing dari luar Yunani. Segala macam kebudayaan yang berasal dari luar Yunani menurutnya primitif dan barbar.

Agama Dionysus sendiri bukanlah tipe agama aristokratik atau agama dengan pengikut lapisan kelas elitis. Ia juga bukanlah agama yang hierarkis. Agama ini lahir dari pegunungan Asia. Yang pengikutnya mayoritas wanita. Dionysus adalah suatu bentuk agama kerakyatan. Dionysus tidak membedakan lapisan sosial di antara pengikutnya. Dionysus adalah seorang demokrat yang menawarkan anggurnya bagi siapapun jamaahnya. Pentheus namun tetap menganggap Dionysus adalah seorang perusuh. Pentheus adalah seorang konvensional yang tetap menganggap wanita harus di bawah dominasi laki-laki. Ia berusaha keras menyelamatkan kotanya dari gangguan sensualitas agama dan Tuhan baru. Pentheus disebut sebagai *theomachos* – seseorang yang melawan Tuhan. Yang menjadi persoalan, Pentheus kemudian menggunakan kekuatan militer penuh. Ia menangkap paksa para maenad, yang hendak melakukan ritual di Gunung Cithaeron dan memenjarakan mereka. Bahkan saat Dionysus datang menemui dia di istana, ia meminta tangan Dionysus diborgol.

Pada titik inilah kita mungkin bisa mencoba meraba di mana sikap Euripides dalam naskah ini. Pada zaman Euripides hidup, demokrasi menjadi cita-cita ideal Athena. Warga Athena percaya bahwa demokrasi merupakan satu-satunya sistem yang paling patut diusung dalam pemerintahan. Menurut Sophie Mills, dalam bukunya *Euripides: Bacchae*, bukanlah sebuah kebetulan bahwa di banyak naskah tragedi diceritakan bagaimana penguasa tiran membuat kekacauan dalam menjalankan roda pemerintahan. Ciri-ciri utama penguasa tiran adalah pertama: ia menggantungkan kekuasaannya dengan kekerasan militer. Kedua: ia tidak percaya pada pemikiran bebas atau *free speech*. Warga Athena sendiri saat itu menganggap kemampuan berpidato mengungkapkan argumentasi dengan indah, runtut, lancar serta sugestif di depan publik adalah syarat bagi mereka yang bekerja di pemerintahan. Maka dari itu bila ada seorang penguasa yang justru

menghalangi *free speech* maka dapat dipastikan karakter penguasa itu menjurus ke diktator. Di sinilah kita bisa melihat bagaimana ciri-ciri tiran itu dapat dikenakan kepada Pentheus. Euripides menempatkan Pentheus sebagai seorang militeris.

Dalam naskah selanjutnya, di istana sendiri – saat Pentheus bertemu Dionysus - Euripides mendemonstrasikan kelemahan berpikir Pentheus. Pertemuan Dionysus *face to face* dengan Pentheus adalah momen penting dalam naskah Euripides. Dionysus menyamar sebagai salah satu pendeta Dionysus. Pertemuan ini sesungguhnya adalah sebuah kontestasi atau pertarungan nilai. Antara Pentheus yang menganggap dirinya wakil dari kebudayaan Yunani yang tinggi dan Dionysus yang sadar hadir sebagai orang asing. Pentheus menempatkan dirinya sebagai otoritas politik yang mempertahankan kotanya, otoritas yang membela moralitas, peradaban, akal sehat dan nilai-nilai keteraturan polis. Sementara Dionysus sebaliknya menempatkan diri sebagai “sang liyan” yang sepenuhnya muncul dari keliaran alam, keliaran tubuh, kebinalan seksualitas, tidak bisa diprediksi, dan sebagaimana hewan memiliki naluri instingtif serta sosok yang selalu diliputi aura anggur dan kemabukan. Jika Pentheus menampilkan diri sebagai sosok yang maskulin, maka aura Dionysus adalah feminin.

Pentheus mula-mula dengan congkak mengatakan akan membunuh Dionysus. Ia akan memenggal kepala Dionysus atau melemparinya dengan batu sampai mati. Pentheus mempertanyakan bukti-bukti ketuhanan Dionysus. “Ia ada di sini sekarang,” kata Dionysus. “Aku tak melihat Tuhan di manapun di sini,” kata Pentheus. “Ia ada dalam diriku,” jawab Dionysus.

Pentheus tak peduli bahwa Dionysus sedikit demi sedikit telah mempertunjukkan mukjizatnya. Para maenad yang telah dimasukkan ke sel oleh Pentheus atas kuasa Dionysus tiba-tiba bisa bebas sendiri dan menghilang menuju Gunung Cithaeron untuk melakukan upacara. Dionysus juga memperlihatkan bahwa ia bisa membuat gempa bumi. Lambat laun di bawah pengaruh karisma Dionysus, Pentheus yang awalnya menafikan keberadaan Dionysus akhirnya terbujuk. Ini menunjukkan diam-diam sebenarnya dalam alam bawah sadarnya Pentheus terkesima atau terpukau dengan penampilan dan tutur kata Dionysus. Pentheus misalnya dengan sewenang-wenang ingin memotong rambut panjang Dionysus yang eksotik bergelombang. Dionysus mengatakan rambutnya yang panjang adalah suci, rambutnya tumbuh karena kuasa dewata atau Tuhan. Pentheus tak percaya. Dialog tentang

rambut ini sesungguhnya merupakan bagian dari keterpukauan Pentheus atas fisik Dionysus. Hanya saja kekaguman itu lebih jauh dipendam atau direpresinya. Pentheus yang terlihat militeristik sejatinya memiliki karakter lemah dan mudah terjebak.

Sepanjang percakapannya dengan Dionysus, terlihat kemudian Pentheus terjebak dalam imajinasinya sendiri. Karena sugesti Dionysus, ia ingin sekali menyaksikan ritual Dionysus di Gunung Cithaeron saat tengah malam. Ia ingin sekali mengintip upacara Dionysian di sana tanpa kehadirannya diketahui oleh para manead. Dalam bayangan Pentheus akan terdapat sebuah pesta orgy yang dahsyat. Pentheus mengalami *homo erotic*. Bayangan-bayangan erotik muncul sendiri dalam benaknya. Ia ingin sekali menyaksikan bagaimanaperempuan-perempuan Asia, atau perempuan-perempuan asing dari luar Yunani itu melakukan sebuah pesta seks massal. Di sinilah secara menarik Euripides kemudian memasukkan unsur *tranvesti* atau *cross dressing* dan *voyeurisme* dalam naskah.

Dionysus dalam kisah Euripides mensyaratkan Pentheus, apabila Pentheus hendak menyaksikan ritual agama Dionysus maka ia diwajibkan menyamar sebagai perempuan. Itu agar kehadirannya tidak diketahui oleh para manead. Pentheus sebagai raja yang menampilkan dirinya keras mulanya enggan mengenakan pakaian wanita. Tapi karena rasa ingin tahunya terhadap pesta seksual demikian besar, ia kemudian rela menggunakan rok dan kostum wanita. Di sinilah unsur *cross-dressing* terjadi. Pentheus rela dibawa Dionysus masuk hutan.

Adalah menarik melihat bagaimana sebagai dewa, Dionysus terlibat langsung dalam perencanaan pembunuhan Pentheus. Umumnya dewa-dewa dalam naskah Euripides seperti dikatakan di atas muncul di bagian awal. Dan di bagian pendahuluan itu dewa tertentu hanya memberikan nujuman atau kutukan terhadap seorang tokoh dalam cerita, tanpa aktif turut mencelakakan orang dengan tangan sendiri. Sementara dalam naskah Dionysus ini diperlihatkan Dionysus turun sendiri terlibat dalam perencanaan pembunuhan Pentheus.

Dengan mengenakan rok, Pentheus memasuki hutan. Di bawah kontrol Dionysus, Pentheus mengalami halusinasi-halusinasi. Dia melihat dua matahari di langit, dan dua kota Thebes. Ia melihat Dionysus berubah menjadi sapi jantan.

Dionysus di hadapan pengikut atau musuh-musuhnya kerap bermetamorfosa menjadi binatang-binatang. Menjadi sapi jantan, ular, singa atau paling lembut menjangkan. Dionysus sekaligus Tuhan, manusia dan binatang. Tatkala Pentheus menanyakan seperti apakah Tuhan itu, Dionysus menjawab seperti apa saja yang kau mau. Kematian Pentheus sendiri mengenaskan. Pentheus mengintip dari atas pohon. Para manead yang dalam kondisi ekstase dan mabuk mengira Pentheus adalah seekor macan. Para manead memburu “macan” itu. Dan dengan kalap mencabik-cabik tubuhnya. Termasuk Agave, ibu Pentheus – yang terkena ajakan para manead untuk turut serta dalam pesta Dionysian dan perburuan mencari sesaji binatang untuk upacara. Dionysus memberikan kekuatan kepada para wanita anggota jamaahnya untuk bisa merobek-robek binatang liar. Agave dalam kondisi *trance* dengan bangga membawa kepala Pentheus, anaknya sendiri. Ia mengira itu adalah kepala anak singa hasil korban buruannya.

Sophie Mills secara jitu mengatakan sesungguhnya kekuatan Agave merobek-robek tubuh anaknya, memenggal serta membawa kepala anaknya bukanlah kekuatan yang keluar dari diri sendiri. Tapi merupakan kekuatan Dionysus. Agave hanyalah instrumen yang digunakan Dionysus untuk menghukum Pentheus yang tidak mempercayai ketuhanannya. Di akhir cerita, Agave melangkah memasuki istana. Dengan nada bahagia ia memanggil-manggil Pentheus dan mengatakan bahwa ia membawa kepala binatang. Agave meminta Pentheus untuk menggantungkan kepala binatang di dinding istana. Sungguh tragis.

Cadmus sedari awal memihak agama baru Dionysus. Namun di akhir cerita, ketika ia menyaksikan tragedi, kepala cucunya, Pentheus ditentang oleh Agave, sang ibu. Serta istana Thebes akan dihancurkan oleh Dionysus, Cadmus berada dalam kebimbangan dan kegetiran luar biasa. Di akhir cerita itu Dionysus datang tidak lagi dengan menyamar tapi menampakkan diri sebagai dewa atau Tuhan. Cadmus meminta belas kasihan dan pengampunan kepada Dionysus, tapi ditolak oleh Dionysus.

Sejarah penciptaan Naskah Dionysus

Naskah *Dionysus* dibuat Euripides di Makedonia. Menjelang akhir hidupnya, pada tahun 408 SM Euripides meninggalkan Athena. Ia menerima undangan penguasa Makedonia, Raja Archelaus untuk menjadi *writer in residence* di Makedonia.

Raja Archelaus berkeinginan membentuk lingkaran penyair dan intelektual untuk mengangkat martabat istananya. Naskah drama terakhir yang dibuat Euripides sebelum keberangkatannya ke Makedonia adalah *Cyclops*. Ada dua spekulasi mengenai mengapa Euripides menerima tawaran Raja Archelaus untuk pindah dari Athena ke Makedonia. Pertama, Euripides sudah tak lagi betah dengan suhu politik Athena yang makin memanas karena terjadi perang saudara antara Athena dan Sparta yang dikenal sebagai Peloponnesian War. Kedua, Euripides mungkin kecewa atas penerimaan masyarakat dan kalangan intelektual Athena terhadap dirinya.

Euripides di mata warga Athena adalah figur yang kontroversial. Euripides mungkin merasa kurang dihargai di Athena. Dalam kompetisi drama tahunan Festival Dionysia, secara statistik jumlah kemenangan yang diraih oleh Euripides jauh di bawah penulis naskah saingannya, Aeschylus dan Sophocles. Sebagai bandingan misalnya Sophocles. Dari tiga puluh satu kompetisi yang diikutinya, Sophocles meraih juara pertama sebanyak delapan belas kali serta sisanya meraih juara kedua. Sementara dari dua puluh dua kali kompetisi yang diikuti Euripides sampai dia emigrasi ke Makedonia, ia hanya meraih juara pertama sebanyak empat kali. Di Athena, Euripides juga menerima banyak kritik dan sindiran. Salah satunya adalah dari penulis komedi Aristophanes yang menulis karya satir atas dirinya.

Adalah menarik mencerna satu persatu spekulasi alasan perpindahan Euripides ke Makedonia – tempat di mana ia kemudian menulis naskah *Dionysus* itu. Riwayat hidup Euripides dilatari banyak perang. Tatkala dia masih bayi, Yunani baru merayakan kemenangan besar atas Persia (*Persian War*) di pertempuran Marathon pada tahun 490 SM dan pertempuran laut Salamis pada tahun 480 SM. Persia adalah agresor yang berusaha menginvasi kedaulatan Yunani. Agresi pertama Persia dipimpin oleh Darius dan invasi kedua dipimpin oleh putra Darius bernama Xerxes.

Dan orang-orang Yunani mampu bersatu padu mengusir Persia. Pada pertempuran laut Salamis, Yunani dipimpin oleh Sparta. Aeschylus, adalah dramawan Athena yang ikut berperang melawan Persia. Maka dari itu, naskah drama pertamanya berjudul *Persian* (dipentaskan tahun 472 SM). Saat usia Euripides separuh baya sekitar 50 tahun, di tahun 431 SM pecah perang saudara antara Athena melawan Sparta yang disebut Peloponnesian War. Perang ini adalah buntut dari persaingan antara Athena dan Sparta untuk menjadi pemimpin Yunani dalam melawan Persia. Kekuatan militer Athena saat itu tumbuh besar dan makin kuat. Athena merasa memiliki supremasi armada laut.

Athena ingin menggantikan Sparta sebagai pemimpin Yunani. Pada waktu itu kebijaksanaan politik luar negeri Athena terombang ambing antara dua pendapat. Ada politisi yang percaya bahwa Persia telah kalah selamanya. Persia telah sepenuhnya angkat kaki dari wilayah Yunani. Persia tak akan berani lagi menyerang wilayah Athena dan Yunani. Persia bukan lagi kekuatan yang mengancam. Para politisi ini berpendapat satu-satunya ancaman nyata bagi masa depan Athena justru datang dari Sparta. Sparta menunjukkan sikap permusuhan dan ketidaksukaan atas kekuatan militer: kekuatan maritim baru Athena. Para politisi ini berpendapat maka Athena harus melakukan serangan ofensif kepada Sparta. Sementara, di lain pihak terdapat faksi politisi yang menginginkan agar Athena dan Sparta melakukan *joint leadership* untuk memimpin Yunani. Perseteruan akan sia-sia. Athena dan Sparta menurut mereka memiliki kekuatan berbeda. Athena memiliki kemampuan tangguh dalam pertempuran laut dan memiliki armada laut yang besar hingga mampu mengontrol kawasan laut Aegean, akan halnya Sparta memiliki pasukan darat yang tangguh yang dapat menjaga kawasan darat Yunani. Athena dan Sparta – dua negara super power di Yunani ini dapat membuat suatu aliansi Pan-Helenik.

Tapi konflik tak terelakkan. Faksi yang menginginkan Athena dan Sparta menjalin pemerintahan bersama kalah. Baik Athena dan Sparta kemudian masing-masing membangun aliansinya sendiri-sendiri dengankawasan-kawasan pemerintahan Yunani lainnya.

Seluruh Yunani akibatnya terpecah belah menjadi dua. Antara kubu yang mengikuti Athena dan faksi yang mengikuti Sparta. Politisi-politisi Athena melakukan perjalanan ke kawasan Peloponnesian untuk menggalang sentimen anti aliansi Sparta. Negara-negara Yunani yang mendukung Athena misalnya Argos, Arcadia, Elis, Mantinea. Sementara sekutu setia Sparta misalnya adalah Corinthus. Pada tahun 446 SM Athena dan Sparta sepakat menandatangani pakta perdamaian. Tapi pakta perdamaian itu tak berlangsung lama. Diawali masalah yang terjadi pada daerah Samos, perang pecah. Samos adalah salah satu tempat supplier kapal di Yunani. Samos adalah salah satu pendukung Athena. Pada tahun 440 SM,

Samos bersengketa dengan daerah Miletus. Athena campur tangan dalam konflik itu. Athena mengubah konstitusi Samos dari oligarki menuju demokrasi. Namun para oligark di Samos melakukan pemberontakan terhadap Athena di tahun 439 SM. Masalah internal aliansi Athena ini tapi kemudian ditanggapi oleh Sparta. Melihat problem ini, Sparta memanfaatkan momentum menyerang Athena.

Bisa dibayangkan suhu politik di Athena masa-masa itu demikian tinggi. Euripides diperkirakan tidak jenak dengan suasana tersebut. Seperti tercermin dalam naskah-naskahnya pada diri Euripides muncul pesimisme terhadap kepemimpinan politik dan militer di Athena. Muncul pesimisme terhadap masa depan kehidupan sipil di Athena. Ia juga cemas akan perlakuan para pemenang perang terhadap tawanan-tawanan perang. Kehidupan politik di Athena di tahun 430 an terutama setelah pemimpin besar dan demokrat Athena Perikles wafat menurut para sejarawan cenderung merosot. Saat itu di Athena terjadi fenomena munculnya generasi type politikus baru yang disebut para demagog. Mereka bukan datang dari kalangan aristokrat dan metode politiknya berbeda dengan generasi politikus terdahulu. Para demagog ini memiliki ketrampilan “memanipulasi” massa. Mereka adalah orator-orator jalanan. Melalui pidato-pidato dan retorika-retorikanya mereka berusaha memikat dan mempengaruhi rakyat. Ketrampilan berdebat dan berbicara mereka bukan bertolak dari logika argumentasi yang benar, namun dari skill cara menghindar atau mengelak dari serangan atau pemikiran lawan, memutar balik serangan dan kemudian menjatuhkan atau mendiskreditkan pendapat lawan. Melalui ketrampilan bertahan dan menyerang balik lawan bicara ini, mereka mengangkat derajat politik mereka.

Tentu saja dengan perkembangan politik demikian Euripides merasa gelisah. Itulah sebabnya alasan di balik mengapa ia menerima tawaran pindah ke Makedonia. Yaitu lantaran situasi politik di Athena baginya sudah tidak sehat. Pada titik ini, sosok Pentheus dalam naskah *Dionysus* yang ditulisnya di Makedonia bisa merupakan alegori bagi pemimpin-pemimpin politik atau politisi Athena yang makin tak bermutu. Spekulasi kedua emigrasi Euripides ke Makedonia seperti ditulis di atas adalah ia mungkin merasa makin tidak dihargai di Athena dan senantiasa menjadi korban satir pihak-pihak tertentu.

Pada musim gugur tahun 411 SM, Aristophanes penulis naskah-naskah komedi menyajikan karya terbarunya di depan publik Athena. Karya itu berjudul: *Thesmophoriazousae* – yang berarti *Para wanita yang memperingati Festival Thesmophoria*. Festival Thesmophoria sendiri di zaman Yunani kuno adalah sebuah festival khusus untuk kaum perempuan di Athena yang diselenggarakan tiap bulan Oktober. Festival ini dibuat untuk menghormati dewi kesuburan Demeter. Kaum laki-laki dilarang keras ikut serta. Para wanita akan berkumpul di sebuah bukit bernama Pnyx yang lokasinya berada di atas gedung tempat majelis Athena mengadakan pertemuan. Kaum perempuan tersebut mendirikan tenda di bukit dan akan berkemah di sana. Festival berlangsung selama tiga hari. Hari pertama dan hari ketiga festival akan diisi oleh berbagai upacara sakral. Sementara hari kedua para perempuan melakukan saum yang khidmad.

Menggunakan setting peristiwa Festival Thesmophoria, Aristophanes membuat sebuah drama komedi yang melakukan kritik dan mengolok-olok Euripides. Naskah *Thesmophoriazousae* menceritakan para wanita Athena yang selama ini menganggap drama-drama Euripides merendahkan dan memojokkan perempuan berkumpul dalam Festival Thesmophoria. Para perempuan ini menganggap Euripides adalah seorang mysogini, seorang yang membenci wanita, yang selalu menempatkan tokoh-tokoh perempuannya seperti Medea dan Phaedra sebagai pembunuh. Para perempuan yang bertemu di Thesmophoria ini ingin membalas dendam terhadap Euripides. Euripides yang mendengar kabar itu, dikisahkan cemas dan khawatir. Ia ingin tahu apa yang akan diperbuat para wanita itu. Euripides lalu mengirim kerabatnya yang lebih tua bernama Mnesilochus untuk menyamar sebagai seorang wanita untuk menyelip dan memata-matai festival. Mnesilochus melakukan itu. Tapi celakanya, orang tua itu ketahuan. Euripides yang mendengar kabar bahwa Mnesilochus tertangkap basah oleh para wanita itu lalu datang sendiri ke festival untuk menyelamatkan Mnesilochus. Dalam drama yang dibuat Aristophanes ini maka ada aktor yang berperan sebagai Euripides. Di akhir cerita Euripides oleh para wanita dipaksa untuk berjanji tak akan lagi menghina atau mencera wanita-wanita Athena dalam drama-dramanya. Euripides bersumpah tak mau lagi menista para wanita Athena dalam lakon-lakonnya. Naskah Aristophanes ini lalu berakhir dengan riang gembira. Adalah menarik bahwa dalam naskah Aristophanes ini terdapat unsur *cross-dressing* dan *voyuerisme*.

Yaitu saat Mnesilochus berpakaian wanita dan mengintip upacara Thesmophoria. Kita ingat – seperti dikatakan di atas bahwa naskah Dionysus yang ditulis Euripides juga mengandung unsur *cross-dressing* dan *voyuerisme*. Yaitu tatkala Pentheus atas perintah Dionysus mau mengenakan rok dan menyamar sebagai wanita tatkala mengintip upacara yang dilakukan oleh para manead. Bedanya saat Mnesilochus tertangkap basah, ia dapat diselamatkan Euripides dan semuanya berakhir menyenangkan. Sementara tatkala Pentheus tertangkap basah ia dibiarkan oleh Dionysus dicabik-cabik secara mengerikan oleh para manead termasuk Agave, ibu Pentheus. Adanya paralelitas ini membuat kita menduga bahwa kritik yang dilakukan Aristophanes, sangat membekas pada diri Euripides. Hingga saat ia pindah ke Makedonia sedikit banyak melalui naskah Dionysus merespon beberapa adegan yang terdapat dalam *Thesmophoriazousae*.

Di Makedonia, kehidupan Euripides ternyata singkat. Ia wafat di Makedonia sekitar tahun 406 SM. Selain *Dionysus*, naskah yang dihasilkan selama ia eksil di Makedonia adalah *Iphigenia in Aulis*. Mendengar kabar kematian Euripides, rival utama Euripides - Sophocles di Athena dikatakan memberikan tribute, doa terakhir kepada Euripides. Ia datang ke lokasi festival Dionysia mengenakan gaun duka cita. Pada tahun 405 SM *Dionysus* dan *Iphigenia in Aulis* dipanggungkan dan dikompetisikan secara post-humous (dipentaskan sesudah Euripides wafat) – di Festival Dionysia di Athena. *Dionysus* meraih juara pertama dalam pertandingan tersebut. Itu artinya *Dionysus* merupakan penghargaan ke lima yang diperoleh Euripides sebagai juara pertama.

Teks-teks bertema Dionysus Sebelum Euripides

Adalah fakta bahwa kisah tentang Dionysus telah termaktub dalam mitologi dan legenda-legenda Yunani, ratusan tahun jauh sebelum Euripides hidup. Seperti dikatakan di atas, strategi literer Euripides adalah mengambil bagian dari mitologi yang di masa itu sudah dikenal umum, kemudian diolah atau ditonjolkan menurut perspektifnya sendiri. Sering yang diangkat oleh Euripides adalah bagian-bagian dari mitologi yang tak terduga. Bagian itu diberi aksentuase atau penekanan

dramatik yang lain sehingga memberikan kejutan bagi siapa pun yang telah mengenali kisah itu. Yang jadi pertanyaan adakah soal brutalitas dan kekerasan ibadat-ibadat agama Dionysus pada dasarnya sudah lengkap tersaji dalam mitologi atau kemudian dieksplorasi secara imajinatif oleh Euripides?

Bagian-bagian mana dari mitologi mengenai Dionysus yang ditambahkan oleh Euripides? Adakah saat itu dalam festival-festival Dionysus yang terdapat di Yunani kuno terdapat pengurbanan manusia menurut penelitian para arkeolog? Adakah kemungkinan ritual-ritual tertentu itu menjadi inspirasi Euripides? Tentu saja penulisan bab ini dan bab-bab selanjutnya dengan cara studi pustaka yang menghimpun pendapat pro-kontra para ahli, arkeolog, sejarawan yang meneliti tema Dionysus.

Marilah kita selintas memahami kisah-kisah Dionysus sebelum dikembangkan Euripides. Teks sastra tertua di Yunani yang menyinggung kisah Dionysus adalah dua puisi epik besar dari Homer: *Illiad* dan *Odyssey*. Para sarjana memperkirakan dua puisi epik itu muncul sekitar akhir abad 8 SM atau awal abad 7 SM. Secara kasaran artinya kedua korpus teks itu muncul antara tahun 700 SM- 650 SM. Jadi bila dihitung rentangnya kurang lebih 300 tahun dari masa Euripides hidup. *Illiad* bercerita tentang pertentangan antara Achilles dan Agamemnon. Dan pengepungan kota Troja oleh koalisi kerajaan-kerajaan Yunani. selama 10 tahun. Sementara *Odyssey* merupakan sekuel kisah *Illiad* bercerita pasca jatuhnya Troja. *Odyssey* berisikan petualangan pulang ke rumah raja Ithaca, Odysseus setelah ikut menumbangkan Troja.

Di atas dinyatakan bahwa *Illiad* dan *Odyssey* hanya menyinggung cerita Dionysus. Disebut demikian karena kenyataannya porsi kisah Dionysus hanya sangat sedikit, terbatas sekali dalam epos Homer yang panjang itu. Dalam dua epos itu dewa-dewi lain kerap disebut berkali-kali oleh para pejuang Yunani maupun Troja yang terlibat pertempuran. Apollo, Ares, Artemis misalnya dalam *Illiad* bahkan disebut mendukung Troja. Sementara Athena dan Hera misalnya menyokong Yunani. Tapi tidak untuk Dionysus. Sehingga banyak ahli mengatakan Homer sesungguhnya tidak memberikan tempat bagi Dewa anggur Dionysus. Atau Homer tidak memiliki pengetahuan yang memadai mengenai ritus-ritus dan kepercayaan Dionysus. Atau yang lebih spekulatif pendapat yang mengatakan minimnya kisah Dionysus masuk dalam *Illiad* dan *Odyssey* menandakan bahwa di masa Homer sesungguhnya pemujaan terhadap Dionysus belum begitu berkembang.

Dalam *Illiad* yang panjang tersebut Dionysus hanya muncul dua kali yaitu pertama: pada kisah mengenai Lykurgus, Raja di daerah Thrace yang melarang tumbuhnya agama Dionysus di daerahnya. Kedua: pada kisah perselingkuhan Zeus dengan Semele yang melahirkan Dionysus.

Cerita mengenai pengejaran Lykurgus terhadap Dionysus muncul tatkala Diomedes, perajurit Yunani menantang duel Glaucus, perwira Lycians yang berpihak ke Troya. Mereka tahu sesungguhnya kedua kakek mereka bersahabat. Sebelum duel Diomedes menceritakan kisah Lykurgus kepada Glaucus. Lykurgus dalam cerita Diomedes menyerang dengan sengit Dionysus dan pengasuhnya. Dionysus terjun ke laut dan dibawa ke dasar laut oleh dewa laut Thetis. Dewa-dewa lain tak terima dengan perlakuan Lykurgus terhadap Dionysus. Zeus menghukum Lykurgus dengan membutakan mata dia. Dan Lykurgus tidak hidup lama.

Sementara cerita Dionysus yang paling familiar dalam *Illiad* adalah kisah mengenai kelahiran Dionysus dari Semele putri Thebes. Ini kemudian menjadi cerita yang paling umum bagi kelahiran Dionysus selanjutnya dalam kisah-kisah Yunani. Dionysus dalam kisah tersebut diceritakan sebagai dewa yang lahir “dua kali”. Pertama dari ibunya sendiri, Semele, kedua dari ayahnya sendiri Zeus. Kelahiran itu dimulai dari Zeus memberikan minuman pembangkit rasa berahi kepada Semele. Minuman itu membuat Semele hamil. Tatkala Hera, istri Zeus mendengar kehamilan Semele, ia berusaha mencegah kehamilan tersebut. Hera lalu menyamar sebagai inang Semele. Hera membujuk Semele agar meminta Zeus datang menemui Semele dalam bentuk ketika Zeus menjumpai Hera. Semele lalu meminta Zeus menemuinya dalam bentuk seperti sang suaminya menemui Hera. Semele tak tahu itu hanya tipu daya Hera. Lantaran Zeus akan datang dalam bentuk kilat atau petir yang bisa membunuhnya. Dan itulah yang terjadi. Tatkala Zeus muncul di hadapan Semele, Semele tersambar petir dan tewas. Zeus menyelamatkan embrio bayi dari dalam tubuh Semele. Embrio bayi itu dikempit Zeus di dalam kedua pahanya.

Kempitan paha Zeus merupakan rahim atau kandungan kedua bagi embrio bayi itu. Bayi yang bernama Dionysus itu berada dalam kempitan paha ayahnya sampai kemudian waktu kelahirannya tiba. Saat bayi itu lahir, Zeus membawa bayi itu ke wilayah jauh ke timur di sebuah pegunungan bernama Gunung Nyssa.

Di Gunung Nyssa, Zeus mempercayakan bayi itu untuk dirawat oleh Hermes. Hermes melindungi Dionysus dari jangkauan Hera. Di Gunung Nysa, Dionysus diasuh oleh para wanita di antaranya saudari Semele yaitu Ino. Itulah sebabnya mengapa Dionysus sangat feminin dalam penampakan lahiriahnya. Lantaran pada waktu bayi diasuh dan dibesarkan oleh para perempuan. Mereka inilah cikal bakal para maenad. Setelah dewasa Dionysus melakukan perjalanan panjang menjelajah kawasan timur. Menyusuri Mesir, Syria sampai Phrygia. Ia memperkenalkan anggur kepada manusia. Dan menyebarkan ritus-ritus agamanya.

Pendapat bahwa Homer sesungguhnya tidak begitu mengetahui kisah Dionysus hingga ia hanya menampilkan ke dalam dua bagian di atas namun ditolak oleh penulis seperti Walter F Otto. Dalam bukunya yang terkenal: *Dionysus Myth and Cult*, Otto mengatakan Homer hampir dipastikan tahu betul kisah tentang Dionysus. Memang secara eksplisit kisah Dionysus hanya ditampilkan di dua bagian di atas, tapi menurut dia sesungguhnya itu adalah bagian yang esensial dari Dionysus. Kisah Dionysus memang posisinya insidental dalam *Illiad* tapi adalah *Illiad* yang menyebut bahwa Dionysus dikelilingi oleh wanita. Adalah *Illiad* yang menyebut Semele merupakan perempuan dari Thebes. Adalah *Illiad* yang mengatakan bahwa pegunungan Nyssa ada di wilayah Thrace. Ini adalah basis untuk menunjukkan bahwa pemujaan Dionysus awalnya menyebar dari luar Yunani. Dari suatu daerah di Asia Kecil bernama Thrace.

Senada dengan pemikiran Otto, penulis seperti Christos Tsagalis juga menganggap di luar dua bagian di atas, sebenarnya Homer juga meresapkan secara laten idiom-idiom dari ritus Dionysus ke dalam konflik tokoh-tokoh lain yang ada dalam *Illiad*. Misalnya ke dalam sosok Andromache, yang merupakan istri Hector, pangeran Troja. Dua kali menurut Tsagalis, sikap dan pendapat Andromache dalam *Illiad* bila kita perhatikan mirip para maenad. Sebagaimana maenad, Andromache meninggalkan rumah dan mengajak para wanita untuk melawan segala bentuk ketaatan resmi. Seperti perkawinan yang merupakan bentuk ketertundukan perempuan terhadap kekuasaan laki-laki dan negara. yang merupakan dimulai tatkala Zeus marah terhadap Achilles, karena Achilles menolak mengembalikan tubuh Hector, penguasa Troja dan hanya meletakkan jenazah Hector di dekat kapal.

Zeus dan para dewa lain marah karena Achilles dianggap tak menghormati pemakaman dan menganggap Achilles akan mencabik-cabik mayat Hector. Achilles bisa menjadi seperti anjing yang akan memakan daging jenasah. Ide tentang pencabik-cabikan ini boleh jadi diambil Homer dari gambaran ekspresi para maenad yang melakukan perburuan terhadap hewan liar dalam *Dionysus*. Tatkala Achilles menyeret mayat Hector, juga digambarkan Andromache, panik dengan rambut yang kusut masai sebagaimana mengungkapkan ekspresi para maenad yang tak sadar.

Juga demikian dengan epik *Odyssey*. Banyak pendapat yang mengatakan bahwa Dionysus sama sekali absen dalam wiracarita *Odyssey*. Hal yang juga ditolak Walter F Otto. Menurut Otto, dalam *Odyssey* meski tidak eksplisit, Homer menunjukkan keakrabannya dengan kisah Dionysus. Ia menunjuk pada adegan dimana Odysseus memberikan anggur manis terhadap seorang raksasa Cyclops bernama Polyphemus sehingga Polyphemus mabuk. Anggur tersebut diperoleh Odysseus dari seorang pendeta Apollo bernama Maron. Odysseus menerima 12 buli-buli anggur merah manis dan harum dari Maron. Maron dalam mitologi dikenal sebagai sais kereta kuda Dionysus. Jelas tatkala Homer menceritakan bahwa anggur Odysseus adalah anggur pemberian Maron pastilah Homer menurut Otto maffhum akan legenda Dionysus. Apalagi dalam kisah *Odyssey* juga disinggung petualangan Ariadne bersama Theseus. Ariadne dalam kisah Dionysus dikenal kemudian menjadi istri Dionysus. Meski dalam epik Homer tidak dideskripsikan hubungan antara Ariadne dan Dionysus, menurut Otto, pastilah Homer mengetahui legenda perkawinan Dionysus dengan Ariadne.

Selain *Illiad* dan *Odyssey*, dokumen tertua di Yunani kuno yang merekam kisah Dionysus adalah *The Hymn to Demeter* dan *The Hymn to Dionysus*. Kedua karya itu diperkirakan muncul sekitar 700 tahun SM. Kedua himne itu juga dirujukkan penciptanya kepada Homer. Kedua karya tersebut merupakan bagian dari 33 himne lainnya yang disebut sebagai *Homeric Hymn*. Keseluruhan himne ini dikatakan disusun oleh Homer karena meski pendek-pendek cara pengungkapan puisinya mirip dengan cara penarasian *Illiad* dan *Odyssey*. Namun oleh banyak kalangan peneliti diragukan sebagai karya Homer, karena mutunya jauh sekali dibanding *Illiad*. Namun betapapun demikian himne-himne ini mulai diperhatikan serius dan dianggap penting oleh para spesialis karena banyak risalah dan uraian-uraian dari zaman sesudahnya sampai bahkan zaman Roma ditulis bertolak dari himne-himne ini. Lantaran itu himne-himne ini *dibranded* sebagai sub Homer atau sub-epik.

Dalam *Hymn to Demeter*, menurut Otto kita bisa melihat adanya kiasan yang dipakai untuk menggambarkan Demeter yang diasosiasikan ke para menead. Demeter adalah dewi kesuburan. Saudari Persephone ini dipuja sebagai ibu bagi panen gandum dan padi. Dalam sebuah bait, Demeter yang bergegas masuk dalam pegunungan yang penuh pepohonan tebal digambarkan ibarat melompat seperti para menead. Akan halnya *Hymn to Dionysus* yang terdiri dari tujuh himne memang semuanya mendeskripsikan identitas Dionysus. Dionysus diakui sebagai anak Zeus dan Semele. Di sinilah Dionysus sebagai penguasa anggur dan tanaman ivy mendapat pemaparannya. Kedua jenis tanaman ini digambarkan sejenis tanaman liar – tumbuh tak teratur tanpa konsistensi dan susah dikontrol. Tanaman yang juga bisa menimbulkan keliaran pada diri manusia. Dionysus di sini ditampilkan sebagai dewa yang mewakili sisi alam yang belum terdomestifikasi. Juga dewa yang memiliki kekuatan gaib berubah menjadi binatang menakutkan.

Hymn to Dionysus memuat kisah Dionysus yang tak diceritakan dalam *Illiad* maupun *Odyssey*. Salah satunya yang terkenal adalah mengenai Dionysus dan bajak laut pada Hymne ke tujuh. Dikisahkan Dionysus suatu kali menyamar sebagai pemuda tampan. Wajahnya feminin. Rambutnya hitam panjang. Dia mengembara menyusuri tepi laut. Serombongan bajak laut sebuah kapal hitam dari Tyrsenian yang melihat Dionysus kemudian menangkap dan membawa Dionysus ke kapal. Mereka ingin menyandera Dionysus. Mereka mengira Dionysus adalah seorang pangeran. Kain yang dipakai Dionysus adalah kain ungu mewah sebagaimana keluarga-keluarga raja. Mereka menawan Dionysus dengan harapan akan menerima tebusan.

Sesampai di kapal, mereka berusaha mengikat Dionysus. Namun tak ada satu tali tampan pun yang mampu menjerat tubuh Dionysus. Dionysus hanya tersenyum. Pada saat bersamaan mendadak anggur yang harum mengalir entah dari mana di seluruh sudut kapal. Salah satu anggota kapal itu memiliki firasat bahwa Dionysus bukan sembarang manusia melainkan dewa. Dia memperingatkan para bajak laut agar segera menyembah Dionysus dan meminta maaf atas perlakuan mereka. Pemimpin bajak laut itu mengejek anggota kapal

yang ketakutan itu dan memerintahkan para anak buahnya agar terus mencoba mengikat Dionysus. Mendadak Dionysus berubah menjadi seekor singa yang mengaum ganas. Dan kemudian Dionysus berubah menjadi beruang yang kemudian menerkam pemimpin bajak laut yang tak mempercayai dirinya sebagai dewa. Dia mencabik-cabik dan memutilasi tubuh kapitan bajak laut itu. Terjadi kekacauan di dek kapal. Para bajak laut lainnya melompat ketakutan ke laut. Oleh Dionysus dengan kekuatan ilahinya mereka semua diubah menjadi lumba-lumba. Hanya satu orang dari bajak laut itu yang nyawanya tetap diampuni oleh Dionysus dan tak diapa-apakan. Yaitu dia yang mempercayai keilahian atau ketuhanan Dionysus.

Dari cerita ini terlihat Dionysus akan menghukum tanpa ampun siapapun yang tak mempercayai dan menyangkal ketuhanannya. Tapi sebaliknya Dionysus akan memberikan kemurahan hati pada siapa saja yang mempercayai bahwa dia adalah dewata. Kemampuan Dionysus mengubah diri menjadi binatang ganas menandakan dirinya berada dalam perbatasan antara yang bestial dan yang sublim. Dalam diri Dionysus hal-hal yang ekstrem bersatu padu. Dia bisa memberi kebahagiaan pada manusia tapi juga bisa menghancurkan manusia.

Sebagaimana dikatakan di atas uraian mengenai Dionysus dalam *Hymn to Dionysus* sangat banyak mempengaruhi versi-versi kisah Dionysus selanjutnya. Salah satu versi terkenal dari hukuman tanpa ampun Dionysus pada mereka yang meremehkan atau meragukan ketuhanannya sebagaimana ditimpakannya pada para bajak laut misalnya adalah hukuman bagi tiga putri Minyas di Boetia. Boetia adalah kawasan di Yunani yang kota terbesarnya adalah Thebes, kota yang menjadi setting naskah *Dionysus* karya Euripides. Diceritakan tatkala agama dan ritual Dionysus diperkenalkan di Boetia, tiga putri Minyas bernama Alcathe, Leucippe dan Arsippe menolak mengikuti pemujaan Dionysus. Mereka enggan menari menghormati Dionysus dan tetap memilih tinggal di rumah melakukan pekerjaan sehari-hari. Mereka tetap memilih bertindak sebagai wanita rumah tangga penurut yang setia terhadap suami-suami mereka. Dan ini sangat melukai Dionysus. Dionysus segera menghampiri mereka di rumah. Saat itu mereka masih menenun, pekerjaan mereka sehari-hari. Tiba-tiba dedaunan ivy dan anggur muncul dari perkakas tenun dan kain tenun mereka. Mendadak ada ular menggeliat dalam keranjang-keranjang. Dan dari atap rumah secara ajaib jatuh tetesan-tetesan anggur.

Tiga saudari itu segera sadar bahwa Dionysus murka terhadap mereka. Untuk meredakan kemarahan Dionysus, Leucippe kemudian mengorbankan putranya yang bernama Hippasus ke Dionysus. Dibantu dua saudarinya, ia kemudian membunuh anaknya sendiri dan bersama kedua saudarinya mencacah, memotong-motong tubuh anaknya sendiri. Lalu Leucippe dan saudari-saudarinya memakan daging Hippasus. Mereka bertiga kemudian pergi ke gunung untuk melakukan penyembahan kepada Dionysus.

Di dalam *Hymn to Dionysus* disebutkan bahwa kemunculan Dionysus diikuti oleh para pengikut wanita selalu diiringi oleh bebunyian musik yang melengking, nyaring dan gaduh. Versi kisah mengenai tiga saudari Minyas juga demikian. Tatkala Dionysus datang ke rumah tiga putri Minyas tersebut, selain dikejutkan oleh anggur yang muncul dari perkakas tenun, mereka tiba-tiba mendengar suara tympani, flute dan cymbal yang tidak kelihatan di rumah mereka. Dalam festival kuno di Yunani, kisah ketidakpatuhan tiga saudari Minyas ini diperingati di Festival Agrionia, Boetia. Dari laporan Plutarch, sejarawan di zaman Romawi yang hidup sekitar 46 M sampai 120 M dan tinggal di kota kecil bernama Chaeronea yang masih berada di kawasan Boetia, festival Agrionia dilaksanakan tengah malam dan hanya dihadiri oleh wanita dan para pendeta Dionysus yang mengenakan jubah hitam. Para wanita itu akan berpura-pura mencari Dionysus. Salah satu bagian brutal dari festival itu menurut Plutarch adalah beberapa wanita lalu dianggap merupakan representasi dari tiga saudari Minyas. Para pendeta Dionysus lalu dengan membawa pedang akan mencari para wanita ini dan memburunya bila mereka lari serta membunuhnya.

Sampai di sini kita bisa balik ke persoalan yang dikemukakan di atas, yaitu sedikit banyak ingin mengetahui apakah klimaks naskah Euripides yang menampilkan tindakan kanibal para menead dalam bentuk *Sparagmos* dan *Omophagia* itu semata-mata fantasi Euripides atau diambil Euripides dari mitologi dan cerita-cerita mengenai ritual Dionysus di lapangan? Juga apakah Dionysus merupakan dewa asli Yunani atau dewa yang datang dari luar Yunani? Memang kalau kita lihat cerita-cerita tentang *sparagmos* dan *omophagia* selanjutnya lebih banyak secara jelas dideskripsikan paska era Euripides. Kisah tentang tiga putri Minyas di atas misal diuraikan cukup panjang oleh Ovid dalam magnum opusnya: *Metamorphosis*. Ovid adalah penyair Roma. Yang hidup dalam pergantian

abad yaitu antara tahun 43 SM sampai 17 atau 18 M. Suatu masa yang jauh dari Euripides. Sementara Plutarch yang menyaksikan festival kematian yang berkenaan dengan tiga putri Minyas itu seperti dikatakan di atas juga hidup sekitar 45 M ke atas atau masa-masa sesudah masa Ovid.

Data Arkeologis Pengorbanan Manusia sebelum Homer

Beberapa sarjana akan tetapi berusaha melacak kemungkinan adanya ritual-ritual Dionysus jauh sebelum era Yunani klasik atau bahkan jauh sebelum era Homer. Adakah data-data arkeologis berkenaan pemujaan yang melibatkan pengorbanan manusia di era sebelum Yunani klasik? Walter F Otto sendiri menganggap bahwa pemujaan Dionysus berkembang jauh sebelum masa Yunani klasik. Ia menolak pendapat bahwa Dionysus adalah dewa yang baru muncul seputar masa Homer. Dionysus adalah dewa lama. Bahkan menurutnya Delphi yang dikenal sebagai pemujaan Apollo di masa Yunani klasik besar kemungkinan sebelumnya merupakan tempat pemujaan Dionysus. Pada titik ini mau tak mau memang kita harus mencari tahu penemuan-penemuan para arkeolog yang meneliti dan mengekskavasi situs-situs dua peradaban besar sebelum Yunani klasik yaitu: peradaban Minoan dan peradaban Mycenaean.

Minoan adalah peradaban yang diperkirakan berkembang antara tahun 2900 SM sampai 1200 SM di pulau Crete - sekarang wilayah Yunani modern. Sementara kebudayaan Mycenaean berlangsung antara 1600 SM sampai 1100 SM. Kedua peradaban itu merupakan bagian dari masa perunggu di Yunani. Peradaban Minoan di Pulau Crete termasuk masa-masa awal dan pertengahan zaman perunggu. Sementara peradaban Mycenaean dari masa pertengahan sampai masa akhir era perunggu. Para arkeolog telah melakukan penggalian baik di Pulau Crete maupun Mycenaean dan telah menemukan sisa-sisa istana. Juga berbagai artefak peralatan ibadah, simbol dan ikonografi yang tergambar pada sarcofagus, pekuburan-pekuburan, gua-gua, vas bunga sampai dinding istana yang diperkirakan berkenaan dengan ritual-ritual pada zaman itu.

Untuk membahas peradaban Minoan, saya menggunakan buku: *The Minoan-Mycenaean religion and its Survival in Greek Religion* karya Martin P Nilsson. Buku ini dianggap salah satu magnum opus bagi studi agama atau kerohanian lokal di kedua era itu. Nilsson sendiri dari segi religi tidak begitu membedakan antara ritual yang muncul pada kebudayaan Minoan dan Mycenaean. Religi yang tumbuh dan dipercaya masyarakat di zaman Mycenaean menurutnya merupakan terusan dari zaman Minoan. Sebagai pembanding saya menggunakan buku: *Minoan Religion: Ritual, Image and Symbol* karya Nanno Marinatos, peneliti pasca Martin P Nilsson.

Nilsson terkenal dengan tesisnya bahwa dewa-dewa atau imaji dewa-dewi tertentu yang dipuja dalam kultur Minoan-Mycenaean beberapa masih bertahan dalam era Yunani klasik. Religi Minoan-Mycenaean pendeknya merupakan sumber bagi terbentuknya abstraksi dewa-dewi di era Homer dan seterusnya sampai zaman Euripides dan sesudahnya. Menurut Nilsson di suatu waktu pada millineum ke 2 SM terjadi silih berganti gelombang-gelombang imigrasi menuju Minoan dan Mycenaean dari suku-suku yang sekarang dianggap sebagai cikal bakal bangsa Yunani. Yang pertama adalah gelombang migrasi suku-suku yang berdialek Ionian, disusul suku-suku beretnis Achaeen dan terakhir gelombang migrasi bangsa Dorian. Gelombang-gelombang migrasi dan pemukiman ini menurut Nilsson lambat laun melakukan invasi terhadap peradaban Minoan dan Mycenaean. Peradaban Minoan dan Mycenaean semula lebih tinggi dan superior dibanding ketiga bangsa ini. Etnis Ionian, Achaeen, Dorian secara kebudayaan kedudukannya lebih barbar daripada Minoan dan Mycenaean. Invasi ketiga rumpun suku ini bisa disejajarkan dengan invasi ras Arya mengkolonisasi bangsa Dravida di India yang kebudayaannya lebih maju. Menurut Nilsson kedatangan bangsa Achaeen setelah serbuan bangsa Ionian makin memperlemah peradaban Minoan dan Mycenaean. Pusat-pusat kebudayaan kedua peradaban itu dihancurkan. Dan akhirnya serbuan bangsa Dorian menjadi invasi yang mematikan bagi peradaban Minoan dan Mycenaean. Bangsa Yunani semenjak itu menguasai dan menggantikan peradaban Minoan dan Mycenaean.

Dalam analisis Nilsson betapapun demikian agama dan kepercayaan bangsa Minoan dan Mycenaean tidak dihapus begitu saja. Beberapa dihormati dan diperkenalkan dalam pantheon agama Yunani. Menurut Nilsson agama Yunani kuno dalam sejarah terbentuk dari fusi agama sebelum Yunani (*pree-Greek*) dan agama Yunani (*Greek religion*). Fusi atau percampuran ini bisa diperkirakan mulanya

melewati sebuah konflik. Bila dewa-dewi agama lama dan agama baru bersanding sejajar dalam sebuah pemujaan mungkin konflik akan meletus. Dewa dewi lama kemudian posisinya bisa direndahkan atau dinferiorkan di bawah dewa-dewi baru. Masyarakat Yunani bisa jadi awalnya memandang rendah dewa-dewi dan ritual bangsa Minoan atau Mycenaean. Namun kemudian seiring berjalannya waktu fusi terjadi. Dewa-dewi lama bangsa Minoan dan Mycenaean ditransmisikan atau dileburkan bersama dewa-dewi Yunani. Dewa-dewa lama bisa diberi nama dewa baru. Yang kemudian sudah tak terlihat lagi batas percampurannya.

Nilsson memandang Dionysus termasuk salah satu prototype dewa lama bangsa Minoan-Mycenaean yang kemudian menjadi dewa utama bangsa Yunani kuno. Untuk mendapat pengertian soal ini kita harus masuk kepada penemuan-penemuan arkeolog yang menggali situs-situs Minoan-Mycenaean. Dalam ekskavasinya para arkeolog mendapatkan banyak artefak-artefak yang dianggap berhubungan dengan agama dan pemujaan di zaman Minoan-Mycenaean. Secara umum dan singkat di bawah ini selanjutnya akan diuraikan artefak-artefak tersebut. Terutama yang kemungkinan ada pertautannya dengan dewa yang menjurus kepada asosiasi Dionysus.

Salah satu ciri khas agama Minoan-Mycenaean adalah tempat ibadah dilakukan di dalam sebuah rumah atau istana. Sepanjang penggalian arkeolog, tidak ditemukan adanya bekas-bekas kuil ibadah yang otonom atau monumental – dalam arti bangunan kuil besar yang berdiri sendiri terpisah dari rumah sebagaimana kuil-kuil atau tempat sembahyang agama apapun saat ini. Para arkeolog menyimpulkan tempat peribadatan atau pemujaan pada zaman Minoan-Mycenaean dilakukan selalu di sebuah ruangan tertentu dalam rumah atau istana. Nilsson menyebutnya sebagai *house sanctuaries*. Pada awal zaman neolitikum, peribadatan sebelumnya dilakukan di gua-gua, di dinding bebatuan di perbukitan yang bagian atasnya menjorok keluar atau di puncak gunung. Sejalan dengan itu para arkeolog juga tak menemukan patung-patung dewa-dewi berskala besar dan monumental pada era Minoan-Mycenaean.

Artefak-artefak atau objek-objek peribadatan yang umum ditemukan dalam tempat-tempat ibadah pada zaman Minoan-Mycenaean adalah apa yang disebut oleh para arkeolog sebagai *horns of consecration* atau tanduk penahbisan. Tanduk penahbisan adalah simbol keagamaan yang selalu diletakkan atau dimahkotakan pada tempat seperti altar. Tanduk penahbisan ini adalah objek yang ditemukan di mana-mana oleh para arkeolog saat menggali kawasan Minoan di pulau Crete dan Mycenaean. Adanya tanduk penahbisan ini sekaligus merupakan sebuah petunjuk yang mempermudah para arkeolog untuk mengidentifikasi apakah suatu tempat itu berhubungan dengan ruang pemujaan atau tidak.

Berkenaan dengan ini, Walter F Otto dalam bukunya menyebut salah satu hewan perwujudan Dionysus adalah seekor sapi jantan liar. Oleh beberapa penyair kuno Dionysus sering dicitrakan memiliki tanduk dan dipanggil sebagai sapi jantan. Dalam *Bacchae* karya Euripides menurut Walter F Otto, ada satu adegan di mana chorus memanggil Tuhan Dionysus untuk menampakkan diri sebagai sapi jantan. Pentheus sendiri di tengah perjalanan untuk menyaksikan ritual Dionysus di Gunung Cithaeron menyaksikan Dionysus sebagai sapi jantan. Altar yang menjadi tempat dipasangnya *horns of consecration* ini sendiri menurut Nilsson memiliki bentuk yang variatif dan bermacam-macam. Dari jenis altar yang dari identifikasi bisa digolongkan altar doa sampai altar yang berjenis altar pengorbanan binatang. Para arkeolog juga kerap menemukan objek atau peralatan religius khas kultur Minoan-Mycenaean yaitu kapak ganda. Kapak ganda ini diperkirakan merupakan penanda yang diletakkan atau ditancapkan di ruangan ketika sebuah upacara atau ritual berlangsung.

Peralatan peribadatan atau upacara lain yang khas dalam kultur religius Minoan-Mycenaean adalah *rhyta* atau bejana untuk penuangan persembahan para dewa (*libation vessel*). Kultur kerohanian Minoan memproduksi banyak sekali variasi belanga-belanga tuang ini. Nanno Marinatos penulis buku *Minoan Religion: Ritual, Image, and symbol* menyatakan bahwa masyarakat religius Minoan terobsesi sekali untuk menuangkan sesuatu yang liquid saat melakukan persembahan kepada para dewa. Berbagai bentuk belanga, kendi, guci, buli-buli dengan berbagai moncong tuang yang terbuat dari tanah liat, tembikar glasir bening dan metal dengan model tertutup atau terbuka banyak ditemukan di berbagai situs. Nilsson sendiri dalam bukunya menganalisa sebuah ikonografi yang tergambar dalam sebuah sarkofagus yang ditemukan di wilayah H.Triada, sebuah materai dari Thisbe dan Knossos. Ikonografi dari H.Triada dan Thisbe itu sama-sama menampilkan ilustrasi sebuah persembahan menuang ke sebuah kendi besar kuno dengan dua pegangan. Sementara ikonografi dari Knossos menggambarkan seorang wanita

duduk menuangkan cairan ke sebuah kendi besar yang di letakkan di tengah tanduk penahbisan. Nilsson memperkirakan bahwa cairan yang dituangkan di kendi itu pasti cairan yang memabukkan atau anggur sebagaimana kemudian dikenal dalam kisah-kisah mengenai peribadatan Dionysus.

Selain ditemukannya berbagai buli-buli, kendi, guci yang diperkirakan saat upacara diisi dengan anggur, hal lain yang bisa dikaitkan dengan Dionysus adalah begitu banyaknya ikonografi atau simbol-simbol dari zaman Minoan dan Mycenaean yang bisa dikaitkan dengan masa kecil Dionysus. Dionysus dalam pandangan Yunani kuno adalah the *divine child*. Masa kecilnya istimewa. Salah satu aspek dari pemujaan agama Dionysia menurut Nilsson adalah pemujaan terhadap masa kecil Dionysus. Dionysus sejak bayi diasuh bukan oleh ibunya sendiri. Tapi oleh wanita-wanita lain. Ia dekat dengan alam karena tinggal di pegunungan. Mungkin juga diasuh oleh hewan-hewan liar. Dionysus hampir tak bisa dipisahkan juga dengan tumbuh-tumbuhan. Ia lambang kesuburan. Saat ia bayi, ia diayun-ayun dalam keranjang gandum. Dionysus adalah dewa yang datang dari pegunungan. Maka dari itu ritualnya sering diadakan di pegunungan.

Memang tidak ada artefak-artefak dari Minoan dan Mycenaean yang bisa menunjukkan kaitan langsung soal masa kecil Dionysus ini. Tapi yang menarik adalah sepanjang penemuan arkeologi, sosok religius yang paling ditonjolkan dalam ikonografi Minoan adalah sosok perempuan. Ini mengingatkan bahwa Dionysus senantiasa dikelilingi dan diikuti perempuan dan masa kecilnya diasuh perempuan pegunungan serta ritualnya berangkat dari pegunungan. Menurut Nilsson unsur paling fundamental dari religiusitas Minoan adalah masyarakat Minoan menjunjung tinggi apa yang dalam istilahnya: Mother of Mountain atau Mother of Earth. Ikonografi tentang dewi suci ini ada dimana-mana. Bahkan sering image perempuan ini diletakkan di lobang pekuburan di samping jenazah. Patung-patung kecil atau figurine yang mengandaikan sosok perempuan juga banyak ditemukan. Bisa diperkirakan *mother goddess* merupakan dewi utama yang menjadi acuan ritus di Minoan.

Gambar-gambar *mother of mountain* yang ditemukan dalam cap materai-materai paling sering melukiskan sosok seorang dewi ditemani oleh binatang-binatang. Tidak sulit menyimpulkan bahwa dewi utama di Minoan dianggap memiliki kekuatan menaklukkan dan menjinakkan hewan. Dia adalah pemimpin binatang. Sang dewi sering dilukiskan bersanding dengan dua ekor singa di kanan dan kirinya .

Kadang di bahunya melilit ular. Ada sebuah cap materai yang menggambarkan seorang dewi dengan tombak di tangan dijaga seekor singa. Nilsson menyebut bahwa gambar itu menyiratkan bahwa di Minoan, sosok dewi juga dimaknakan sebagai *hunting goddess* atau dewi pemburu. Meski tidak ada kaitannya langsung dengan Dionysus, asosiasi dunia perempuan dan hewan-hewan ganas ini memiliki asosiasi yang cukup dekat dengan dunia Dionysus yang dikelilingi perempuan dan perburuan hewan liar.

Di atas disebut salah satu artefak yang paling ditemukan oleh arkeolog di pulau Crete adalah kapak ganda. Yang menarik menurut Nanno Marinatos dari gambar-gambar benda-benda ritual di Minoan tidak pernah ditemukan gambar kapak ganda dipegang laki-laki namun selalu oleh perempuan. Dalam sebuah cincin emas yang diambil dari penggalian di Mycenae terdapat gambar seorang dewi duduk di bawah sebuah pohon dengan sebuah kapak ganda dan enam tempurung kepala hewan pengorbanan. Menurut Martin P Nilsson, kapak ganda ada kemungkinan merupakan kapak yang digunakan untuk upacara pengorbanan. Kapak itu digunakan untuk menyembelih hewan persembahan dalam sebuah ritual atau upacara yang terpenting. Karena fungsinya untuk memotong korban hewan untuk para dewa kapak ganda mungkin juga dianggap sebagai peralatan suci. Kapak ganda adalah kapak suci.

Martin P Nilsson menganggap gambar perempuan dengan kapak ganda, selain menunjukkan seorang dewi bisa juga pendeta wanita. Yang menarik adalah Martin P Nilsson menunjukkan bahwa kapak ganda jauh sesudah masa Minoan masih digunakan dalam beberapa daerah di Yunani kuno untuk keperluan upacara. Dan upacara itu diduga berhubungan dengan upacara Dionysian. Nilsson misalnya menyebut sebuah daerah bernama Tenedos. Tenedos sekarang adalah salah satu pulau di Turki di lautan Aegean. Pulau ini sejak berabad-abad terkenal dengan perkebunan buah anggur dan bunga red poppies semacam opium serta produksi anggurnya. Tenedos disebut dalam *Illiad* karya Homer. Tenedos adalah pulau yang vital bagi pasukan Yunani. Setelah sepuluh tahun mengepung Troya tanpa hasil akhirnya Yunani melakukan sebuah trik untuk mengelabui pasukan

Troya. Kapal mereka balik arah dari Troya. Pasukan Troya bersuka ria, mereka mengira Yunani kalah perang. Padahal pasukan Yunani bersembunyi di Pulau Tenedos. Tatkala pasukan Troya berpesta pora di malam hari dan lengah, pasukan Yunani dari Pulau Tenedos kembali datang dan akhirnya setelah sepuluh tahun mampu menaklukkan Troya.

Menurut Nilsson ada peribahasa terkenal sekali pada zaman Yunani kuno yang berkenaan dengan Tenedos. Yaitu mengenai tajamnya kapak ganda Tenedean. Banyak tafsir mengenai hal ini. Aristoteles menyatakan bahwa ini berhubungan dengan penghukuman bagi musuh atau orang dewasa di Tenedos. Namun Nilsson melihat peribahasa ini berhubungan dengan ritual Dionysus. Adalah bukti bahwa di berbagai tempat peribadatan kuno di Pulau Tenedos ditemukan berbagai koin mata uang bergambar kapak ganda dan ikatan anggur. Menurut Nilsson ini merupakan petunjuk bahwa kapak ganda digunakan untuk penyembelihan binatang di ritual Dionysus.

Kapak ganda sendiri menurut Nilsson banyak ditemukan di wilayah Asia Minor dan umurnya setua dengan kapak ganda dari Minoan. Ini bisa menjadi indikasi bahwa pada masa itu antara Minoan dan Asia Minor telah terjadi hubungan timbal balik. Di daerah-daerah Asia Minor, arkeolog juga menemukan artefak-artefak yang menggambarkan dewa-dewa membawa kapak ganda. Teshub, salah satu dewa utama masyarakat Hittite – masyarakat yang areal kediamannya di masa lalu itu sekarang berada di wilayah Anatolia Turki – misalnya dalam penyimbolannya selalu dikenal membawa kapak ganda. Hal ini memperkuat pendapat bahwa bisa jadi proto agama Dionysus awalnya juga datang dari luar Minoan yaitu dari Asia Minor.

Pada awal naskah *Bacchae* karya Euripides sendiri, bila kita periksa Dionysus menyatakan bahwa dirinya berasal dari Lydia dan Phrygia. Dua kota ini adalah kota yang berada di wilayah Asia Minor dan sekarang menjadi bagian dari wilayah Anatolia di Turki. Di atas telah disebutkan bahwa dalam kisah Lykurgus *Illiad* karya Homer, Lykurgus berusaha melarang pemujaan Dionysus di kota Thrace. Thrace dalam Yunani kuno adalah wilayah yang secara geografis penentuan batas wilayahnya tak dapat jelas dipastikan. Dikatakan di selatan misalnya batasnya adalah Makedonia, di Timur dengan Laut Hitam. Yang menarik Thrace juga mempunyai hubungan dengan Lydia dan Phrygia.

Menurut Nilsson, suku Phrygia sesungguhnya adalah keturunan atau termasuk bagian dari masyarakat Thrace yang melakukan migrasi ke Asia Minor sekitar 1200 S.M. Suku Phrygia ini di Asia Minor mengalahkan bangsa Hittite. Suku Phrygia diduga membawa kepercayaan kepada Dionysus yang tumbuh subur di Thrace, tanah asli mereka ke Asia Minor dan juga kepada masyarakat kota-kota Asia Minor seperti kota Lydia. Dan juga mencampurkannya dengan kepercayaan di Lydia. Ada sebuah gambar di Phrygia dari sebuah artefak yang melukiskan seorang dewa tengah memanggul kapak ganda di bahunya. Mitos di Phrygia mengatakan bahwa dewa itu datang dari Selatan. Pada titik ini bisa dikatakan pemujaan terhadap Dionysus sesungguhnya lahir di Thrace di wilayah Yunani sendiri lalu dibawa ke luar ke Asia Minor antara lain Phrygia dan Lydia lalu masuk lagi ke wilayah Yunani yang lebih luas. Walter F Otto maka menyebut pemujaan terhadap Dionysus merupakan semacam *re-awakening of an age-old worship*, atau bangkitnya lagi agama kuno di Yunani yang sudah ada sebelumnya jauh sebelum era Yunani klasik.

Seluruh refleksi pemikiran Martin P Nilsson mengenai kebudayaan ruhani Minoan dan Mycenaean bertolak hanya dari data-data penemuan arkeologi. Belum berdasar tambahan data-data bukti tertulis atau data filologi. Buku Nilsson terbit tahun 1952. Pada masa itu para filolog masih bergulat dengan naskah tablet tanah liat yang menampilkan suatu ideogram, tanda-tanda spesial dan huruf-huruf syllabic yang ditemukan arkeolog Inggris Sir Arthur Evans di reruntuhan istana Knossos, Mycenaean. Huruf-huruf demikian juga ditemukan pada banyak pecahan tablet tanah liat di wilayah penggalian kawasan Mycenaean lain. Para filolog semenjak tahun 1956 mulai mengadakan simposium-simposium internasional untuk mampu mengurai dan membaca huruf-huruf dari Knossos itu. Mereka menyimpulkan huruf-huruf itu menyuarakan suatu *writing system* – atau sistem penulisan yang digunakan pada zaman Mycenaean.

Para filolog menyebut naskah-naskah itu sebagai Linear B. Disebut demikian karena sebelumnya, Sir Arthur Evans juga menemukan dari penggalian di Crete, Minoan, tablet-tablet tanah tapi dengan ideogram-ideogram, simbol-simbol dan tanda-tanda yang sama sekali berbeda dengan temuan di Knossos. Para filolog menyebut temuan di Minoan sebagai Linear A. Bedanya dengan Linear B, sampai kini para filolog belum bisa memecahkan kode-kode atau huruf

yang ada di Linear A. Sementara untuk Linear B mereka sudah mampu mengurai, karena huruf-hurufnya sedikit memiliki hubungan dengan huruf-huruf Yunani sekarang. Ada pakar yang menganggap simbol-simbol pada Linear A adalah simbol-simbol dari Anatolia kuno, di mana pada zaman neolitikum terjadi saling migrasi antara Anatolia dan Crete.

Salah satu sarjana yang mampu mengurai Linear B adalah Joann Gulizio. Dalam disertasinya yang dipertahankan di Universitas Texas Austin berjudul: *Mycenaean Religion at Knossos* pada tahun 2011, ia berusaha memahami religi Mycenaean dengan cara menggabungkan antara pembacaan Linear B dengan penafsiran atas fresco-fresco di tembok-tembok ruang situs-situs kerajaan Knossos, Mycenaean. Menurut Gulizio, peradaban Minoan adalah peradaban yang menggunakan bahasa sepenuhnya bukan Yunani atau Non-Greek speaking. Sementara peradaban Mycenaean adalah peradaban yang pertama kali menggunakan bahasa Yunani di zaman perunggu. Bahasa peradaban Mycenaean adalah bentuk awal dari bahasa Yunani kuno.

Menurut Gulizio, dewa-dewi yang dimuliakan di Mycenaean pada fase awal mulanya adalah dewa-dewi yang berasal dari Minoan. Lalu pada fase kedua terjadi percampuran unik antara agama Minoan dan Mycenaean. Pembacaan atas Linear B menghasilkan fakta bahwa bangsa Mycenaean melakukan sinkretisme pantheon-pantheon dewa-dewi yang baru ke dalam pantheon-pantheon dewa-dewi Minoan. Dewa-dewa Indo Eropa seperti Diktaian Zeus dan Potnia Labyrinthos diambil dan mengalami pelokalan. Pada fase awal dewa-dewa semacam itu belum sepenuhnya diterima dalam ritual-ritual. Tapi pada fase berikutnya menjadi dewa yang diterima. Gilizio memang tidak menyebut khusus posisi Dionysus dalam kultur religius Mycenaean. Namun dari terjemahan Linear B dapat dipastikan bahwa nama Dionysus disebut dalam Linear B. Dionysus artinya memang dewa lama yang sudah dimuliakan sejak era pra Yunani kuno. Selain Dionysos dewa-dewi yang disebut di Linear B dan kemudian tetap dipuja dan terkenal di zaman Yunani kuno misal adalah Ares, Hermes, Poseidon, Artemis, Hera dan lain sebagainya.

Sampai di sini kita bisa balik ke persoalan kita di atas mengenai *Omophagia* dan *Sparagmos*. Apakah ritual *Omophagia* dan *Sparagmos* memang berkembang pada zaman sebelum Euripides? Dari data-data yang didedah baik Nilsson maupun Marinatos serta bukti tertulis Linear B memang Dionysus kemungkinan besar dikenal sejak zaman Minoan paling tidak sejak zaman Mycenaean. Nilsson sendiri sepakat salah satu unsur utama pemujaan Dionysus adalah adanya omophagia. Namun ia cenderung meragukan bahwa omophagia ada hubungannya dengan kenyataan. Munculnya omophagia dan sparagmos menurut Nilsson lebih merupakan sebuah imajinasi dipicu oleh mitologi agama rahasia Orphisme, yang dalam legenda didirikan oleh penyair Orpheus. Mitologi mengenai Orphisme ini muncul sekitar abad ke 5 SM sezaman dengan Euripides. Mitologi ini memiliki versi kisah tersendiri tentang kelahiran Dionysus.

Dalam agama Orphisme, Dionysus lebih dahulu dianggap merupakan anak dari Zeus dan Persephone daripada anak Zeus dan Semele. Dionysus disebut Dionysus Zagreus atau Dionysus yang tercabik-cabik. Awalnya, dalam wujud naga Zeus melakukan hubungan badan dengan Persephone. Hubungan mereka menghasilkan Dionysus. Bayi Dionysus dibawa ke Gunung Ida didampingi oleh para Curete, para pemuja dewi Cybele di Phrygia yang ritualnya dengan cara menari dan menabuh timpani. Zeus menginginkan Dionysus kelak menggantikannya menjadi penguasa kosmos. Namun Hera, istri Zeus cemburu. Hera memerintahkan para raksasa Titan untuk membunuh Dionysus. Para Titan lalu memancing bayi Dionysus dengan berbagai mainan termasuk cermin. Tatkala Dionysus dapat diraih oleh para Titan, tubuh Dionysus dirobek-robek, dicabik-cabik, dipotong-potong menjadi bagian kecil-kecil oleh para Titan. Potongan-potongan dan remah-remah kecil daging tubuh Dionysus kemudian dimakan oleh para Titan. Namun Athena mampu menyelamatkan jantung Dionysus. Athena membawa jantung Dionysus itu kepada Zeus. Dan kelahiran kembali Dionysus, oleh Zeus kemudian dilakukan melalui Semele. Zeus memasukkan jantung anaknya itu ke sebuah minuman pembangkit cinta dan kemudian memikat Semele untuk meneguknya. Sehingga Semele mengandung Dionysus.

Menurut Nilsson, kisah para menead yang dalam ritual Dionysia melakukan aksi *sparagmos* mencabik-cabik hewan dan kemudian melakukan *omophagia* memakan mentah daging muncul dari konsekuensi mitologi tercabik-cabiknya tubuh Dionysus oleh para Titan versi Orphisme. Daging hewan yang dicabik-cabik dan dimakan adalah daging sakramen suci. Para pengikut Dionysius

menganggap memakan daging hewan yang tercabik-cabik merupakan simbol memakan daging Tuhan yang teraniaya. Dengan makannya, para penganut Dionysus mengharap mendapat kekuatan Dionysus. Sejauh pembacaan atas buku Martin P Nilsson namun tidak ditemukan pendapatnya yang tegas menyatakan bahwa ritual kanibal *sparagmos* dan *omophagia* itu.

Penggalian mutakhir arkeologi di bekas wilayah Minoan sendiri tapi menemukan ada tanda-tanda pada zaman itu terdapat penyembahan korban manusia. Pada ekskavasi di sebuah sanctuary wilayah Archanes pada tahun 1979 misalnya, ditemukan tiga rangka tubuh manusia dalam posisi ketiganya mendapat kekerasan. Posisi kerangka itu di dekat altar penyembahan. Dua kerangka bisa diidentifikasi sebagai kerangka laki-laki berusia 18 tahunan dan 30 tahunan. Satu kerangka lagi diidentifikasi kerangka seorang wanita yang saat mati berumur sekitar 28 tahun. Tapi apakah ini menjadi bukti bagi adanya sebuah ritual Dionysus yang penuh kekerasan ?

Tentang Festival Dionysus

Demikian di atas diberikan sedikit uraian untuk melihat kemungkinan apakah *sparagmos* dan *omophagia* memang memiliki benih di dalam dua peradaban besar sebelum era Yunani klasik. Sekarang bagaimana dengan Athena di masa Euripides sendiri? Athena klasik dikenal memiliki perayaan-perayaan besar untuk memuja Dionysus. Dionysus bahkan menjadi dewa teater di sana. Apakah *sparagmos* dan *omophagia* muncul dalam perayaan-perayaan itu? The Great City Dionysia Festival adalah puncak dari perayaan sepanjang tahun warga Athena untuk memuliakan dewa Dionysus. Di Athena pada pertengahan abad 5 SM terutama antara tahun 479-404 SM terdapat empat festival untuk merayakan dewa anggur Dionysus. The Great City Dionysia adalah festival terakhir yang menjadi klimaks. Tiga festival mendahului Festival Dionysia.

Pertama adalah apa yang disebut festival the rural Dionysia. Tiap musim dingin antara bulan Desember dan Januari, komunitas-komunitas di

Athena dan luar Athena menyelenggarakan pada hari yang berbeda-beda festival the Rural Dionysia. Perayaan ini biasanya di pinggiran Athena. Ini sebuah perayaan penuh kegembiraan untuk memuliakan kesuburan dan kemenangan terhadap kehidupan. Prosesi utama festival ini adalah parade mengarak sebuah patung Phallus raksasa. Patung penis besar ini diusung dan diikuti oleh warga baik laki-laki dan perempuan dengan menari dan menyanyi. Siapapun boleh ikut termasuk para budak. Para peserta perempuan membawa buli-buli anggur dan keranjang berisi roti dan aneka sajian. Dalam arak-arakan ini - ada bagian yang disebut *komos* - mereka adalah anak-anak muda yang harus lebih dulu minum anggur secara berat dan kemudian saat arak-arakan mereka mengenakan topeng serta berkostum binatang. Dipercaya bahwa Dionysus sendiri yang memimpin arak-arakan ini. Setelah prosesi biasanya diadakan kontes menyanyi dan menari.

Kedua adalah festival Lenaia. Dilaksanakan di akhir bulan Januari atau awal bulan Februari pada tempat peziarahan Dionysus di Athena bernama Lenaion. Para arkeolog memperkirakan situs ini lokasinya di sebelah Utara bukit Akropolis. Sangat sedikit informasi yang didapat para arkeolog apa yang terjadi dalam ritual Lenaia ini. Acara utama pada festival Lenaia diperkirakan adalah berkumpulnya para perempuan penyembah Dionysus untuk melakukan tarian religius para bacchae. Mereka menari sampai ekstasi. Mereka disebut juga para Lenaia.

Ketiga adalah festival Anthesteria yang diselenggarakan selama tiga hari tanggal 11, 12 dan 13 antara bulan Februari dan Maret. Anthesteria berasal dari *anathesasthai* yang berarti eksorsis. Festival ini dilaksanakan di tempat pemujaan Dionysus bernama Limnaion, yang dikenal sebagai sebuah peziarahan yang lokasinya di dekat danau atau paya-paya. Para arkeolog memperkirakan letaknya di sebelah Selatan tempat peziarahan Dionysus bernama Eleuthereus.

Hari pertama festival Anthesteria disebut dengan Pithoigia. Hari ini diisi dengan upacara pembukaan jambang anggur. Sebuah buli-buli besar berisi anggur yang ada di kuil yang ditutup semenjak musim gugur dibuka segelnya. Anggur baru dibuka. Tiap orang yang mengikuti upacara termasuk budak boleh meminum. Hari kedua festival disebut Choes. Pada hari ini diadakan kontes meminum anggur. Tiap peserta meminum anggur secara terpisah dalam keadaan diam di meja masing-masing. Sesuatu yang sangat spesifik pada perayaan hari kedua ini adalah diadakan sebuah ritual perkawinan suci seorang mempelai wanita dengan Dionysus. Sebuah *hierogamos*. Yang menjadi mempelai wanita biasanya adalah istri pejabat tinggi Athena Archon Basilileus yang kewajibannya

adalah mempersiapkan seluruh upacara pada festival. Mempelai ini disebut dengan basilinna (ratu). Sebuah wagon berbentuk perahu digunakan untuk membawa mempelai menuju peziarahan. Hari ketiga festival disebut Chytroi. Hari ini dipersembahkan untuk menghormati jiwa-jiwa orang mati. Arwah-arwah orang mati pada hari itu dipercaya bangkit dari dunia bawah. Beberapa peneliti ada yang mengkaitkan upacara hari ketiga ini dengan ritual yang disebut Aiora. Ritual ini diikuti oleh perempuan-perempuan muda. Ritual ini untuk mengenang kembali kisah mitologi seorang perempuan bernama Erigone. Erigone memiliki ayah bernama Ikarios. Ikarios memeluk agama Dionysus dan menyebarkan agama Dionysus ke sebuah desa dan memperkenalkan warganya anggur. Tatkala beberapa warga jatuh mabuk, warga lain menganggap Ikarios meracuni mereka. Ikarios dibunuh. Lantaran menderita karena kematian ayahnya, Erigone lalu bunuh diri. Para perempuan muda yang mengikuti upacara ini mengenang kematian Erigone dan menenangkan arwah-arwah yang keluar dari bawah.

Setelah ketiga festival ini baru kemudian diadakan The Great City Dionysia Festival di akhir bulan Maret atau awal bulan April. Festival ini merupakan festival utama Athena. Festival ini berlangsung selama enam hari. Lokasinya adalah di lereng Selatan Akropolis. Di depan sanctuary (kuil) Dionysus Eleuthereus. Para arkeolog menenggarai Festival Dionysia semula dilaksanakan di pusat kota Athena di kawasan agora (pasar). Lalu lambat laun lokasinya dipindah ke sebelah selatan Akropolis.

Di festival inilah seluruh pencapaian kultural, kemakmuran dan kekuatan Athena didemonstrasikan dan “dipamerkan”. Athena adalah city-state culture. Festival ini dipersiapkan betul oleh negara lantaran festival ini tiap tahunnya tidak hanya dihadiri oleh warga Athena saja tapi juga pengunjung-pengunjung, pembesar-pembesar, orang terhormat dari berbagai belahan Yunani. Pada abad 4 S.M luas Athena sekitar 2500 km. Jumlah populasi Athena saat itu diperkirakan sekitar 200.000, dengan warga laki-laki dewasa sekitar 30.000 orang. Athena adalah kota kosmopolit yang banyak menggantungkan diri terhadap perdagangan dengan bangsa-bangsa lain terutama untuk kebutuhan gandum. Perkebunan agrikultur Athena tak mencukupi produksi gandum untuk keseluruhan warga. Athena mengimport gandum dari wilayah Laut Hitam, Mesir, Libya, Sicilia. Bisa diperkirakan banyak pedagang asing yang tinggal di Athena. Pusat kota Athena adalah pusat festival religius. Menurut sejarawan Thucydides, pada tahun 431 banyak warga Athena masih tinggal di luar kota Athena. Menjelang awal Peloponnesian war banyak warga kemudian

memilih tinggal di dalam tembok yang mengelilingi Athena. Warga di Athena pada dasarnya merupakan *face to face society*.

Hari pertama festival diawali dengan prosesi karnaval atau arak-arakan patung kayu Dionysus dari perbatasan Athena menuju down town Athena kemudian ke kuil Eleuthereus. Empat hari berikutnya adalah kompetisi teater tragedi. Dan hari terakhir adalah pertandingan pentas komedi. Inti festival ini adalah adalah kontes pertunjukan teater tragedi dan komedi .

Penyelenggaraan kompetisi drama tragedi dan komedi dipersiapkan sungguh-sungguh oleh pejabat kota. Pejabat negara yang ditunjuk untuk menangani kompetisi drama adalah pejabat tinggi yang bergelar eponymous archon. Dalam sistem pemerintahan Athena klasik dikenal adanya sembilan archon atau sembilan orang pejabat tinggi negara. Tiga pejabat yang mengurus masalah publik sipil disebut eponymous archon. Tiga petinggi yang mengelola kebijakan militer negara disebut polemarch. Dan tiga pejabat tingkat atas lainnya yang mengurus masalah agama dinamakan archon basileus.

Segera setelah pejabat eponymous archon terpilih di Athena pada bulan Juli, mereka harus ancap-ancang mempersiapkan kompetisi teater. Persiapan untuk pementasan bisa berlangsung enam bulan. Mula-mula eponymous archon bertanggung jawab memilih tiga dramawan terbaik di Athena beserta naskah apa yang akan berlaga dalam kompetisi Festival Dionysia. Tolak ukur seleksi dramawan ini diperkirakan mencakup hal-hal artistik, estetis sampai ideologi. Parameter yang paling penting adalah drama mereka bisa diterima oleh publik Athena. Tidak diketahui bagaimana proses pemilihan naskah tersebut. Apakah dramawan yang diundang membacakan petilan naskah mereka di depan eponymous archon atau tidak.

Segera setelah dramawan dan naskahnya terpilih, archon harus mencari seorang warga kaya yang mau mendanai biaya pemanggungan naskah itu. Mulai dari latihan sampai pementasan. Singkatnya ada seorang warga yang mau menjadi produser finansial bagi pertunjukan. Membiayai teater adalah sebuah kehormatan besar bagi seorang

warga kaya Athena karena tindakan itu oleh masyarakat dan negara dipandang sebagai bagian pelayanan sosial terhadap publik. Membiayai teater juga bisa menaikkan status sosial seseorang. Warga kaya yang mau membiayai pementasan teater untuk kompetisi Festival Dionysia ini disebut: choregos. Yang arti harfiahnya sesungguhnya adalah pemimpin chorus atau paduan suara. Bantuan besaran dana yang akan dikucurkan oleh choregos jelas mempengaruhi kualitas pementasan.

Setelah choregos terpilih, mereka segera harus mengadakan pertemuan dengan dramawan yang akan mementaskan naskahnya. Mereka membahas perkiraan budget pertunjukan. Juga membahas segala hal mengenai pertunjukan mulai kostum, topeng-topeng yang akan dikenakan, properti, peralatan panggung, waktu latihan sampai biaya pesta setelah pertunjukan usai. Di zaman Festival Dionysia, dramawan yang membuat naskah juga seorang sutradara. Dia yang menyutradarai naskahnya sendiri. Dia yang menata dan membuat koreografi. Dia yang menyusun komposisi lagu untuk dinyanyikan chorus atau koor.

Bahasa Yunani untuk menyutradarai menurut Rush Rehm, penulis *Greek Tragic Theatre*, adalah *didaskhein choron* yang arti harfiahnya mengajar chorus. Sementara pemenang kompetisi drama Festival Dionysia disebut *didaskaliai*. Itu artinya menurut Rush Rehm, menunjukkan bahwa penghargaan pemenang drama di Yunani kuno diberikan lebih pada unsur penyutradaraan naskah bukan pada materi naskahnya. Pada awal-awal Festival Dionysia diperkirakan penulis naskah selain menyutradarai sendiri pertunjukannya juga berperan sebagai aktor. Para filolog berdasarkan data-data yang ada misal melihat pada tahun 772 SM saat dramawan Aeschylus mementaskan dan memenangkan naskahnya berjudul *Persians* di Festival Dionysia, Aeschylus juga selain menyutradarai berperan sebagai aktor. Karena menggunakan topeng aktor pada pentas-pentas di Festival Dionysia bisa memiliki peran berganti-ganti. Naskah *Persians* diduga hanya dimainkan dua aktor. Aeschylus sendiri memainkan dua peran. Sebagai seorang messenger atau pembawa pesan dan sebagai arwah Darius (Raja Persia). Sementara aktor lain memainkan peran Ratu dan Xerxes. Juga ada kesaksian bahwa semula Sophocles juga terlibat sebagai aktor dalam pementasan karya-karyanya, tapi kemudian mengundurkan diri lantaran vokalnya mulai melemah.

Mulai tahun 450-449 SM menurut Rush Rehm, pada kompetisi teater festival Dionysia mulai dipilih aktor terbaik yang memainkan tragedi. Pemerintah kota Athena memberi penghargaan terhadap aktor tersebut. Sebagai konsekuensinya ada perubahan besar terhadap pembiayaan aktor. Makin banyak aktor-aktor profesional yang memainkan peran utama bukan penulis naskah sendiri. Dan aktor-aktor yang terlibat biayanya ditanggung atau disponsori negara. Itulah sebabnya tidak diketahui apakah Euripides pernah menjadi aktor untuk memainkan karya-karya, karena Euripides pertama kali mementaskan naskahnya di festival Dionysia pada 455 SM. Hanya lima tahun sebelum pemerintah kota memiliki keputusan baru tentang tanggung jawab sponsor aktor.

Bila aktor-aktor utama diambil dari aktor profesional tapi tidak demikian dengan mereka yang menjadi anggota chorus. Di Yunani kuno, anggota chorus selalu laki-laki. Mereka diambil dari anggota masyarakat secara umum bukan aktor-aktor profesional. Jumlah anggota chorus bisa dari 12 sampai 15 orang. Seluruh biaya chorus ini ditanggung oleh choregos. Selama latihan berlangsung choregos bisa melakukan penyesuaian-penyesuaian budget atau negosiasi dengan sutradara.

Diperkirakan jumlah seniman yang terlibat di setiap kali perhelatan festival Dionysia bisa mencapai 1250 seniman. Ini mulai asisten sutradara, perancang kostum, pembuat set, asisten latihan, dan mereka yang terlibat chorus dalam setiap drama sampai kru-kru lain yang bekerja di balik layar. Estimasi jumlah penonton di setiap pertunjukan mencapai sekitar 12 ribu sampai 14 ribu orang. Para penonton meliputi semua kelas warga. Mulai laki-laki, wanita, anak-anak, warga asing yang tinggal di Athena sampai budak pun diperbolehkan menonton. Para sejarawan memperkirakan para penonton ini harus membayar untuk tiap tempat duduk.

Juri untuk kompetisi drama diambil dari perwakilan 10 suku yang ada di Athena. Untuk menghindari penyuapan, kong-kong, atau sikap partisan tertentu tiap suku memilih wakil juri mereka secara acak. Caranya dengan mengisi sebuah jambangan besar dengan nama-nama warga laki-laki dari suku mereka. Menjelang kompetisi mulai akan diambil dari buli-buli itu satu nama saja. Setelah para juri itu menyaksikan semua pementasan, masing-masing akan menuliskan pilihannya ke sebuah surat suara dan kemudian mencampurkan secara rahasia ke dalam sebuah

pasu. Secara voting akhirnya drama pilihan juri dengan jumlah terbanyak yang akan menjadi pemenang utama.

Dari uraian di atas, kita bisa melihat betapa seriusnya penyelenggaraan kompetisi teater tragedi di Festival Dionysia. Bila kita mengunjungi bekas teater Dionysus di Athena, kita bisa melihat di bagian belakang dekat tebing Akropolis tampak sisa-sisa dari kolom-kolom yang menempel di tebing. Menurut para arkeolog Yunani dinding-dinding kolom itu adalah bekas dari sebuah bangunan The Choregic Monuments. Seperti dikatakan di atas choregos merupakan patron sebuah drama tragedi yang dikonteskan. Di era Yunani kuno, jika drama yang dibiayai seorang choregos menang maka choregos tersebut akan dianugrahi sebuah tropi kemenangan. Seorang choregos yang makmur biasanya akan membangun monumen-monumen kesuksesannya dimana-mana. Di atas monumen itu akan diletakkan tropi kemenangannya.

Dapat dilihat betapa kemenangan sebuah drama di Festival Dionysia dianggap sangat penting dalam masyarakat Yunani kuno. Penyelenggaraan festival Dionysia sangat resmi, formal dan merupakan kebijakan prestisius negara. Bahwa tentunya sedari awal drama yang diseleksi untuk mengikuti kompetisi dan pemenang yang dipilih kemudian – semua dilakukan dengan penuh pertimbangan. Adalah tidak mungkin festival itu memenangkan naskah yang serampangan yang akan merugikan negara atau warganya sendiri. Demikian pula ketika para juri memilih *Bacchae* karya Euripides sebagai pemenang. Walau Euripides sendiri saat itu sudah meninggal.

Pasti saat itu pementasan *Bacchae* membuat terhenyak penonton Athena tidak hanya dari segi estetika. Sebagaimana diperkirakan Rebeca Bushnell, *Bacchae* menggetarkan penonton Athena lantaran naskahnya non konvensional dan tergolong radikal. Ini satu-satunya naskah di Yunani kuno yang chorusnya laki-laki berperan sebagai wanita. Bisa dibayangkan bagaimana reaksi penonton tatkala adegan brutal kepala Pentheus akhirnya disampaikan. Bagaimana Agave secara tidak sadar berjalan menenteng kepala anaknya untuk hiasan pintu istana Thebes. Tentu untuk ukuran kala itu menghebohkan. Belum lagi kisah para perempuan

bacchae yang demikian liar. Dalam kondisi mabuk mereka mencari anak serigala disusui. Dan mencari hewan-hewan untuk dicabik-cabik bersama dan diraup darahnya.

Tetapi bila naskah itu hanya menyampaikan kekejaman sebagai kekejaman sendiri pasti tak akan bisa memenangkan festival Dionysia yang resmi festival negara. Tentu ada sesuatu dari pementasan itu yang memberi manfaat bagi kehidupan demokratis masyarakat Athena atau kebudayaan polis. Pada dasarnya tidak ada satu naskah teater yang dimenangkan di festival Dionysia yang tidak berkenaan dengan masalah polis. Pentas-pentas tragedi selalu muncul dari isu-isu politik, moral dan agama yang terjadi di polis. Hal-hal yang bersangkutan paut dengan masalah kewarganegaraan (citizenship) adalah hal yang utama dalam polis. Dan hal itu juga terkandung dalam naskah-naskah yang dibuat para dramawan. Tujuan utama diadakannya sebuah kompetisi drama tragedi dalam sebuah festival religius adalah untuk membuat publik semakin kohesif bukan untuk mencerai beraikannya.

Naskah Euripides: *Bacchae* dalam konteks ini pasti membawa sebuah isu tertentu yang menarik bagi permasalahan polis Athena. Sampai di sini kita bisa kembali pada pertanyaan di atas apakah adegan *omopaghia* dan *sparagmos* yang diekspresikan Euripides bertolak dari pengamatannya yang nyata atas adanya fenomena itu dalam ritual Dionysus di Athena atau sekedar sebuah bumbu keperluan dramatik. Apakah naskah Euripides itu betul-betul bertolak dari fakta ritual barbar atau semata-mata imajinasi sastra? Para sarjana terbelah menjadi dua dalam hal ini. Sebagian percaya bahwa apa yang ditulis Euripides berangkat dari ritual nyata. Sebagian mengatakan praktek ritual dengan kebiadaban demikian tidak usah terlalu dicari-cari dalam sejarah kongkrit. Penggambaran yang dilakukan Euripides adalah semata-mata eksplorasi literal dan tak usah perlu kita hubungkan langsung dengan ritual Dionysus di lapangan. Mereka yang berpendapat belakangan menganggap kebenaran yang disajikan Euripides adalah kebenaran simbolik dan bukan jenis kebenaran sejarah.

Pemikiran yang menengahi dua kubu pendapat di atas muncul dari Niovi-Naomi Christodolou dalam tesis M.A nya di Universitas Patras berjudul: *Dionysan Religion: A study of this Worship of Dionysus in Ancient Greece and Rome*. Menurut Naomi Christodolou, untuk masalah *omopaghia* dan *sparagmos* Euripides tidak mengarang-ngarang sebuah fiksi. Dalam mitologi memang ada. Namun dalam kenyataannya mungkin tidak sebagaimana dideskripsikan Euripides. Euripides dalam

pandangan Christodolou hanya lebih-lebihkan cerita untuk kebutuhan dramatik. Menurut Christodolou cerita-cerita pemujaan Dionysus dengan kekerasan justru baru muncul pada masa-masa sesudah Euripides dan dari sumber-sumber di luar Athena bahkan Attica (Yunani). Bahkan Christodolou berkeyakinan bisa jadi ritual-ritual Dionysus yang melibatkan unsur-unsur kekerasan itu dipengaruhi oleh naskah Euripides.

Menurut Albert Henrich dari universitas Havard dalam sebuah tulisannya berjudul: *Between Country and City: Cultic Dimensions of Dionysus in Athens and Attica* pemujaan warga Athena terhadap Dionysus di Athena sama sekali tidak melibatkan unsur orgiastik. Athena memang mengenal ritus Dionysus dan para Bacchae namun sebatas perayaan dewa anggur. Perayaan suka ria atas rezeki kesuburan. Tidak terdapat bukti-bukti Athena pada zaman Euripides terdapat pemujaan terhadap Dionysus yang melibatkan pesta seks dan pengorbanan manusia melalui cara *sparagmos* dan *omophagia*.

Memang tak syak menurut Henrich upacara Dionysus di Athena juga memiliki sesi-sesi pengorbanan atau sesajen yang dipersembahkan ke Dionysus. Namun sejauh temuan data-data arkeologis yang dikorbankan adalah anak domba. Henrich berpegang pada temuan arkeolog akan apa yang disebut kalender pengorbanan. Di berbagai wilayah Yunani ditemukan inskripsi-inskripsi yang membahas jadwal acara religius termasuk di dalamnya disebut hal ihwal pengorbanan termasuk macam binatang untuk dibuat sesajen. Kalender itu ditorehkan pada batu. Antara tahun 1961-1983 menurut Henrich terdapat tiga inskripsi kalender yang telah ditemukan dan dibaca arkeolog: Kalender Teithras (1961), Kalender Erchia (1963) dan yang paling terbaru kalender Thorikos (1983). Dalam setiap kalender itu tersajikan berbagai upacara yang ada di wilayah Yunani beserta informasi berbagai binatang yang akan dikorbankan. Informasi mencakup: tanggal dan kapan upacara apa, dipersembahkan ke dewa siapa, deskripsi hewan-hewan yang dibutuhkan untuk

masing-masing dewa, tipe ritual yang dilakukan, beserta tata teknis pelaksanaannya dan kepada siapa saja kemudian daging sesaji itu setelah didistribusikan termasuk kepada pendeta dan pejabat resmi lainnya. Bahkan informasi dilengkapi dengan harga binatang-binatang yang akan dikorbankan dan budget pengeluaran atau pembiayaan tiap upacara pengorbanan.

Menurut Henrich inskripsi Erchia dan inskripsi Thorikos memuat informasi tentang sesajen yang harus dipersembahkan pada festival religius di Athena antara lain: Country Dionysia, festival Anthesteria dan Festival City Dionysia. Menurut catatan inskripsi Thorikos, misal untuk keperluan pengorbanan kepada Dionysus yang diadakan pada tanggal 20 diperlukan anak kambing dengan warna hitam kekuning-kuningan yang belum memiliki gigi susu. Inskripsi Erchia menjelaskan bahwa ritual pengorbanan di Festival Anthesteria dilakukan 9 hari menjelang festival mulai. Sementara inskripsi Thorikos menginformasikan adanya acara makan malam di hari kedua setelah kontes meminum anggur. Sajian atau menu di acara dinner itu termasuk daging dari hewan yang dikorbankan. Baik inskripsi Erchia maupun Thorikos memberikan penjelasan bahwa banyak warga pinggiran yang daerahnya sendiri memiliki ritual pengorbanan seperti festival Country Dionysia ikut berpartisipasi atau tetap memberikan sesaji pada acara pengorbanan di festival yang lebih besar misal pada Festival Dionysia.

Dari informasi inskripsi-inskripsi tersebut dapat dilihat di wilayah Athena seluruh perayaan dan pengorbanan yang disajikan ke dewa Dionysus sama sekali tak ada tanda-tanda barbar atau memiliki aktivitas-aktivitas semacam *omophagia* dan *sparagmos*. Namun seperti dikatakan Niovi – Naomi Christodoulou setiap kota memiliki bentuk ritual sendiri. Bisa jadi bentuk upacara sesajen kepada Dionysus di kawasan lain berbeda dengan di Athena. Ia memperkirakan bentuk upacara sesajen kepada Dionysus di Thebes berbeda dengan di Athena. Di Athena, Dionysus dikarakterkan sebagai dewa yang bijaksana, hati-hati dan penuh kesabaran. Di Athena, Dionysus diamsalkan sebagai dewa pemurah yang memiliki kekuatan kebajikan luar biasa. Ini sama sekali kontras dan berbeda total dengan karakter Dionysus di Thebes. Di Thebes Dionysus dikarakterkan sebagai dewa yang berbahaya dan memiliki sifat mudah lepas kontrol dan cepat menghukum manusia dengan kekerasan. Di Athena, Dionysus dianggap memiliki implikasi positif terhadap warga wanita dan seluruh warga kota lainnya. Seperti dikatakan oleh Albert Henrichs naskah *Bacchae* adalah naskah Euripides yang ditujukan kepada warga Athena namun ditulis dengan setting Thebes. Bisa jadi Euripides memang memiliki data atau pernah mendengar bahwa ritual pengorbanan Dionysus di Thebes atau kawasan lain sangatlah berbeda dengan di Athena. Kita tak tahu apakah benar

demikian. Kita tak tahu apakah kemudian itu yang menjadi sumber inspirasinya. Tapi harap diingat naskah ini ditulis Euripides di Makedonia. Di Makedonia tentunya ia lebih bisa mendengar banyak versi mengenai ritual Dionysus di kota-kota lain yang tak pernah dilihatnya di Athena sendiri. Euripides seperti sudah disinggung di atas diundang untuk menetap dan menulis di Makedonia pada masa pemerintahan Raja Archelaus. Archelaus menjadi pimpinan Makedonia pada tahun 413. Selain Euripides, Archelaus juga sesungguhnya meminta Socrates untuk tinggal di Makedonia, namun Socrates memilih tetap di Athena. *Bacchae* ditulis Euripides pada zaman Archelaus. Tapi kepopuleran Euripides di Makedonia bahkan jauh sampai sesudah ia wafat - sampai masa dua generasi kepemimpinan di bawah Archelaus.

Alexander The Great atau Alexander Agung, yang mewarisi kepemimpinan Makedonia dari ayahnya Raja Philip 2 adalah seorang penguasa yang sangat menyukai karya-karya Euripides. Sejarawan Ian Worthington, seorang profesor sejarah Yunani di Universitas Missouri-Columbia mengatakan Alexander sangat mencintai sastra. Dari tiga penulis tragedi Athena, ia paling tertarik pada naskah-naskah Euripides. Ia dikabarkan hafal pasasi-pasasi dari teks Euripides. Alexander The Great dididik secara intelektual oleh Philip 2. Philip 2 mengundang Aristoteles dari Athena untuk khusus mengajar dan membimbing Alexander di kala putranya itu remaja. Saat itu umur Alexander masih 13 tahun. Aristoteles datang di istana Makedonia tahun 342 SM. Saat itu lokasi ibu kota Makedonia adalah Pella. Namun Philip 2 meminta Aristoteles untuk mengajar Alexander tidak di Pella.

Aristoteles kemudian membawa Alexander ke akademinya sendiri yang didirikannya di Miza, di lereng Gunung Vermion. Letak akademinya itu di sebuah perkebunan luas bernama Garden of Midas yang ditumbuhi banyak pohon-pohon orchard dan anggur. Selama tiga tahun Alexander “mondok” di Garden of Midas. Diperkirakan Aristoteles melatih dan mengajarkan Alexander berbagai pengetahuan mulai filsafat, retorika, geometri, zoologi, biologi, botani, sampai topografi dan meteorologi. Umur 16 tahun Alexander balik ke Pella. Pada umur 18 tahun ia telah memimpin perang besar melawan Thebes yang disebut The Battle of Chaeronea.

Baik Worthington maupun sejarawan penulis biografi Alexander The Great lain meski tak mengidentifikasi Alexander adalah pemuja Dionysus dan melaksanakan ritual-ritual Dionysus, senantiasa menguraikan Alexander The Great memiliki keyakinan dan mempercayai kekuatan Dionysus. Ibu Alexander bernama Olympias yang dinikahi oleh Philip 2 pada tahun 357 SM disebut-sebut seorang *Manead*, para perempuan pengikut ritual Dionysus. Para sejarawan menyatakan dalam perjalanannya memimpin penaklukan wilayah Asia Tengah dan India yang sangat legendaris itu, Alexander The Great senantiasa mengidentifikasikan dirinya dengan Dionysus. Ia bahkan dalam keadaan mabuk sering mengenakan kostum yang dipakai Dewa Dionysus dalam gambaran-gambaran orang Yunani saat memasuki suatu wilayah. Diuraikan Worthington tatkala pada awal tahun 326 SM Alexander dan ribuan pasukannya memasuki lembah Kunar (Kunar Valley) wilayah India untuk menuju wilayah Banjar, tiba-tiba sekelompok penduduk asli sejumlah 30 orang meminta bertemu dengan Alexander untuk meminta pengampunan.

Mereka mengenalkan diri berasal dari kota bernama Nysa (letaknya kini dekat Peshawar, Pakistan). Alexander kaget, karena Nysa adalah nama para wanita yang dalam kepercayaan Dionysian mengasuh dan membesarkan Dionysus saat kecil.

Tatkala Alexander memasuki kota Nysa, ia begitu bahagia karena ia menyaksikan pohon Ivy dan anggur tumbuh dimana-mana di situ. Semenjak pasukan Alexander meninggalkan Makedonia mereka belum pernah melewati kota-kota yang memiliki tanaman anggur dan ivy sebagaimana wilayah di lembah Kunar tersebut. Ivy adalah tumbuhan simbol Dionysus. Ulrich Wilcken, penulis Alexander The Great memperkirakan peristiwa itu membuat Alexander yakin bahwa perjalanan pasukannya mengikuti “track” yang benar. Perjalanan penaklukan India tersebut dituntun sendiri oleh Dewa Dionysus. Perjalanan penaklukan ini adalah perjalanan ilahiah.

Keyakinan Alexander bahwa perjalanan mereka menaklukkan India di bawah naungan Dionysus sendiri makin menebal apalagi setelah melihat upacara-upacara keagamaan yang berlangsung di kuil kota Nysa. Menurut catatan pengamatan Megasthenes, seorang penulis Yunani yang hidup di abad 4 SM, Alexander menganggap ritual yang disaksikannya sama sekali tidak berbeda dengan ritual Dionysian. Para sejarawan memperkirakan ritual yang dilihat Alexander adalah pemujaan Siwa. Menurut Worthington, Alexander kemudian di kuil-kuil itu

cmengadakan ritual Dionysus – setengah orgy. Alexander dan para perwira kepercayaannya memahkotai kepala mereka sendiri dengan rangkaian Ivy dan melakukan tari-tarian liar dengan penuh teriakan. Karena begitu suka itu, Alexander lalu memberi otonomi kepada kota Nysa. 300 warga Nysa kemudian diambil Alexander menjadi anggota kavaleri pasukannya.

Yang menarik adalah tulisan Worthington mengenai bagaimana Alexander dalam akhir-akhir penaklukkannya menytir kalimat Euripides. Pada tahun 323 SM tatkala Alexander menyebrangi Sungai Tigris dalam perjalanannya menuju Babylonia, kota yang telah ditaklukkannya pada 331 SM ia dihadap oleh sekelompok filsuf dari Chadaean. Perjalanannya kembali ke Babylonia setelah petualangannya panjang dan melelahkan di India dan kemudian diteruskan menuju Persepolis, Iran, wilayah yang juga pernah ditaklukkannya. Alexander hendak menjadikan Babylonia sebagai markas utamanya. Tujuan invasi selanjutnya Alexander adalah menaklukkan wilayah Arab.

Ia berencana membangun kekuatan pasukannya lagi di Babylonia. Dari Babylonia ia bermaksud menyebrangi Sungai Efrat menuju wilayah Arabia. Namun ada tanda-tanda bahwa kolonialismenya atas tanah Arab dan keinginannya untuk menjadikan Babylonia sebagai pusat militernya gagal. Diceritakan bahwa sekelompok filsuf Chaldaean itu memperingati Alexander. Mereka mengatakan kepada Alexander bahwa mereka menerima orakel dewa Bel Marduk – dewa masyarakat Babylonia bahwa kedatangan Alexander di Babylonia akan mengundang celaka bagi Alexander sendiri. Dewa Bel Marduk dalam bahasa Yunani disebut Dewa Belus namun juga sering diidentifikasi sebagai Zeus. Para filsuf itu memperingati Alexander agar jangan memasuki Babylonia dari arah Barat tapi dari arah Timur.

Sebagaimana ditulis Worthington, saat itu Alexander menjawab dengan mengutip sebuah kalimat dari Euripides: “Oh dia dewa yang selalu mengatakan benar.”

Sampai di sini kita bisa membayangkan pemujaan Dionysus di Makedonia sepanjang Euripides tinggal di sana pastilah telah berkembang. Kisah-kisah bagaimana Alexander di atas dalam penaklukan-penaklukkannya selalu mengidentifikasi diri dengan Dionysus dan suka menytir Euripides menyiratkan bahwa pemujaan Dionysus memiliki akar yang dalam di Makedonia jauh sebelum masa Alexander hidup. Dan boleh jadi tata cara ritual Dionysus yang ada di sekitar Makedonia dan juga wilayah kawasan yang kemudian ditaklukan seperti Thebes jauh lebih liar dan memiliki potensi-potensi eksekutif yang berbahaya dibanding dengan di Athena.

Mengapa pementasan *Bacchae* karya Euripides menang dalam kompetisi tragedi Festival Dionysia? Di sini kita bisa berspekulasi. Bahwa karya itu ditahbiskan sebagai juara oleh para juri sebab karya Euripides dianggap memberi peringatan kepada warga Athena. *Bacchae* adalah sebuah drama yang menceritakan keadaan ritual Dionysus yang *chaos* di luar Athena. Naskah Euripides seolah merupakan sebuah statemen yang menyatakan jangan sampai hal demikian terjadi di Athena. Menurut Niovi – Naomi Christodoulou, pada masa itu situasi religius di Athena mulai terganggu dengan masuknya dewa-dewa impor atau dewa-dewa asing. Itu lantaran banyaknya warga atau pedagang non Yunani yang singgah atau menetap di Athena. Naomi menyebut literatur-literatur Yunani saat itu banyak menyebut referensi dewa-dewa dari negeri Timur dan Utara.

Kita menduga boleh jadi adegan rasa permusuhan Pentheus terhadap dewa Dionysus dalam pertunjukan *Bacchae* menyentuh hati para juri dan penonton karena itu menjadi metafor bagi keresahan warga Athena sendiri terhadap banyaknya dewa-dewa baru atau pemujaan-pemujaan asing yang masuk di kotanya. Pentheus di satu sisi bisa jadi dianggap mewakili seorang penguasa yang menjaga nilai-nilai polis. Tapi di sisi lain juga cermin dari lemahnya seorang pemimpin. Drama Euripides bagi warga Athena penting karena menyadarkan mereka lemahnya pemimpin akan mengakibatkan masuknya nilai-nilai barbar ke kota mereka.

Penutup: Kembali ke Prambanan

Marilah kita kembali kepada pentas Dionysus di Prambanan. Setelah menguraikan panjang lebar sejarah naskah Dionysus dan mitologi mengenai ritual-ritual penuh kekerasan yang mengikuti Dionysus serta data-data arkeologi mengenai pengorbanan manusia sebelum masa klasik Yunani, tiba-tiba saya merasa cocok bahwa pentas ini disajikan di Prambanan. Mengapa? Seperti dikatakan di awal tulisan ini pertama-tama secara mitologi terdapat paralelisme antara sosok Dionysus dan Siwa. Kedua – ini berkaitan dengan data temuan arkeologi

di Prambanan yang sering “ditutup-tutupi” atau tepatnya dihindari - diangkat ke permukaan oleh arkeolog Indonesia. Yaitu data: temuan pada masa lalu Prambanan juga kemungkinan menjadi tempat ritual pengorbanan manusia. Sebuah artikel yang ditulis oleh dua orang peneliti Universitas Leiden Roy Edward Jordaan dan Robert Wessing berjudul: *Human Sacrifice at Prambanan* misalnya menjelaskan hal itu.

Jordaan dan Wessing mengungkapkan tatkala ekskavasi pertama Prambanan dilakukan tahun 1885 oleh J.W Ijzerman, yang saat itu merupakan Ketua sebuah perkumpulan kepurbakalaan amatir di Yogyakarta terdapat temuan mengagetkan. Ijzerman waktu itu menggeser berbagai arca yang ada di Prambanan lalu kemudian menyingkapkan atau melakukan penggalian perigi atau lantai yang menjadi tumpuan lapik-lapik arca. Dan hasilnya kedalaman sekitar 5 meteran ia banyak menemukan potongan kecil tulang-tulang binatang yang terbakar. Yang paling mengagetkan di perigi Candi B yang biasa disebut candi Siwa kecil di kedalaman 5,30 M dan 6 M ia menemukan sebuah kerangka manusia yang hampir utuh dan terawat dengan baik. Jordaan dan Wessing menyebut bukan tidak mungkin semua temuan itu merupakan bukti bahwa di Prambanan pernah sekali waktu menjadi tempat ritual Tantra kiri yang dalam upacaranya mengorbankan binatang dan manusia.

Jordaan menyebut ekskavasi lain yang dilakukan oleh Van Blom di sekitar tahun 1935 di Candi Sojiwan, yang letaknya sama-sama di Kalasan, tak jauh dari Prambanan juga pernah menemukan kerangka manusia. Jordaan mengatakan kemungkinan bila ritual pengorbanan itu ada berhubungan sebuah sekte Siwa yang disebut Kapalika. Sekte Kapalika ini di India dikenal dalam upacara-upacaranya melakukan pengorbanan manusia. Namun belum ada data yang kuat bahwa sekte yang sudah punah di India ini masuk ke Jawa saat periode Jawa Tengah Klasik. Bahwa terdapat ritual Kapalika di Prambanan maka dari itu masih sangat tentatif karena tidak ada bukti dan perlu penelitian lebih lanjut.

Membaca artikel Edward Jordaan dan Robert Wessing – pementasan *Dionysus* karya Tadashi Suzuki di Prambanan yang bertolak dari penafsiran atas naskah Euripides yang kontroversial itu tiba-tiba seperti menjadi berada dalam sebuah konteks yang tepat. ■

Daftar Pustaka:

- Alain Danielou, *Gods of Love and Ecstasy, the Traditions of Shiva and Dionysus*, Inner Traditions International Ltd, 1992.
- Donald J. Mastrorarde, *The Art of Euripides, Dramatic Technique and Social Context*, Cambridge.
- Joan Gulizio, *Mycenaean Religion at Knossos*, The University of Texas at Austin, 2011.
- John Forsdyke, *Greece before Homer: Ancient Chronology and Mythology*, W.W. Norton & Company Ink, New York, 1957.
- Nanno Marinatos, *Minoan Religion: Ritual, Image and Symbol*, University of South Carolina Press, 1993.
- RGM Nisbet & Niall Rudd, *A Commentary on Horace, Odes, Book III*, Oxford University Press, 2004.
- Robn Robertson, *Bacchae, A New Translation*, Harper Collins Publishers, 2014.
- Rush Rehm, *Greek Tragic Theatre*, Routledge London and New York, 1994.
- Roy Edward Joordan and Robert Wessing, *Human Sacrifice at Prambanan*, Journal of the Humanities and Social sciences of Southeast Asia and Oceania, Leiden University, January 1996.
- Tadashi Suzuki, *Culture is the Body*, Theatre Communications Grup, New York, 2015
- Walter F Otto, *Dionysus Myth and Cult*, Indiana University Press, 1965
- Wole Soyinka, *The Bacchae of Euripides, A Communion Rite*, W.W Norton & Company

Camus: Kini dan Abstraksi

Goenawan Mohamad

Abstrak

Wabah pes melanda kota Oran. Ada 500 orang mati setiap minggu. Kota itu kemudian *lock down*. Selanjutnya, dalam merumuskan pelayanan kesehatan publik untuk melawan pes, sains dan administrasi pemerintahan melihat kasus, angka, titik dalam statistik, bukan orang seorang yang menanggung sakit. Korban wabah bahkan hanya kasus, hanya angka dalam penghitungan pasien dan kematian. Manusia dan kemanusiaannya dihentikan. Ada jarak emosional dengan tiap mereka, dengan semua mereka. Bagi Dr. Bernard Rieux, peraturan adalah peraturan, tidak ada dispensasi, karena wabah telah berkecamuk, dan ia hanya dapat melakukan apa yang harus dilakukan. Rambert, sang wartawan, menilai Rieux tidak mempunyai perasaan manusiawi. Manusia yang kongkrit, yang majemuk dan berubah-ubah, hanya bisa masuk dalam satu tatanan yang rapi yang gampang diatur jika ia dirumuskan sebagai sebuah ide. Tapi untuk itu ada yang harus disisihkan: cinta. Melihat pandemi Covid yang berlangsung lebih dari satu tahun lamanya, kiranya novel *La Peste* dari Albert Camus menjadi relevan untuk dibahas kembali.

Kata Kunci

Oran, Camus, Hemingway, Pes, Sisiphus, kemanusiaan, cinta.

Pendahuluan

Bisakah sikap tak tergoda surga yang kekal dan masa depan yang penuh janji menanggung masa-kini dengan segala kemungkinannya? Esei-esei Camus merayakan matahari, laut dan tubuh, dan membujuk kita agar bermain di dalam “kini”. Tapi “kini” tidaklah satu. Ada “kini” seperti dalam situasi novel *La Peste*.

Pes

Ceritanya (dikenal luas sejak jadi buku itu banyak dibaca dan dibahas, sejak ia terbit pada 1947 sampai dengan 2021), berpusat di Oran. Kota itu diserang wabah pes. Pejabat kota semula menyepikan gejala yang tampak, meskipun kian meluas: tiap hari tikus ditemukan mati dalam jumlah ribuan di mana-mana. Dalam kegawatan itu — terutama ketika gejala itu sudah diketahui dan diakui sebagai wabah — beberapa orang, dipimpin Dr. Bernard Rieux,

segera bekerja menolong orang-orang yang sakit, yang jumlahnya tiap hari makin bertambah, bersama jumlah yang mati. Akhirnya pemerintah mengambil keputusan: Oran ditutup; kota itu jadi sebuah karantina.

Penduduk serasa terpenjara. Mereka merasa tiap jalan buntu. Tak ada eksit. Dalam keadaan itu, mereka memaksa diri untuk tak berpikir buat melarikan diri: mereka “berhenti memandang ke masa depan, dengan mata seakan terpaku ke tanah tempat mereka berdiri.” Di sebelah Dr. Rieux ada Jean Tarrou. Orang muda bertubuh sekal dengan wajah yang bergurat ini kebetulan sedang berliburan di Oran. Ketika penularan dan kematian makin merebak, ia membantu Dr Rieux membentuk tim sambil mencatat perkembangan keadaan dan hampir setiap hal yang disaksikannya di hari-hari yang menakutkan itu.

Suaranya suara orang asing. Pendatang yang tak jelas dari mana dan mau kemana ini memandang nasib manusia dengan suram. “Dalam setiap diri kita terkandung wabah,” katanya. “Tak seorang pun, ya, tak seorang pun dapat bebas dari itu.” Hidup selamanya genting: Tiap kali kita menggerakkan jari di dunia ini, ada risiko seseorang akan mati. Meskipun demikian, dengan pandangan seperti itu, Tarrou bukan seorang yang pahit dan tak peduli. Pernah terlepas dari mulutnya bahwa ia veteran Perang Saudara Spanyol, di pihak pasukan kiri yang memperjuangkan demokrasi dan kalah. Ia tak berjaya, tapi sikap hidupnya dibentuk empati.

... orang bilang kematian beberapa orang... tak bisa dielakkan agar bisa ditegakkan sebuah dunia baru di mana pembunuhan berhenti. Itu benar, sampai batas tertentu, [tapi] mungkin aku orang yang tak sanggup berdiri tegak ketika berurusan dengan tata kebenaran yang seperti itu.

Sikap etis Tarrou bermula dari semacam trauma. Ayahnya seorang advokat yang rajin menuntut hukuman mati dijatuhkan pengadilan. Bagi Tarrou

itu tanda bahwa ada cacat yang terkandung dalam masyarakat, selama ada dalih yang berlaku bahwa ada orang yang perlu dihukum mati, demi keselamatan masyarakat itu. Di Oran orang melihat ia hidup santai, tinggal di sebuah hotel megah, bergaul dengan para penari dan pemusik Spanyol. Tapi ia bukan orang yang menikmati “kini” dengan kebahagiaan sensual seperti Merseault dalam *L'étranger*. Ia bersungguh-sungguh, serius tentang apa yang terjadi dan yang dilakukan — seorang atheis yang bertanya bagaimana seseorang bisa menjadi santo tanpa Tuhan, dan akhirnya mati, dengan tabah, sebagai korban terakhir pes. Ia diam-diam mengagumi Rieux, seseorang yang tak beriman — seseorang yang memberikan dirinya sepenuhnya buat menyelamatkan orang lain dari malapetaka justru karena ia tak percaya Tuhan akan datang menolong manusia.

Tarrou pun bergabung dengan dokter itu:

“Kita semua ada dalam wabah ini... Yang saya tahu, orang mesti melakukan yang terbaik agar tak jadi korbannya... Dan itu sebabnya aku memutuskan menolakan, langsung atau tak langsung, setiap hal yang membuat orang mati, atau menghalalkan mereka mati.”

Dalam *La Peste*, pilihan itu bukan heroisme. Kita bisa melihat heroisme kait mengait dengan pemujaan kepada sejarah dan masa depan — sebuah pandangan yang tak diyakini Camus. Hero mengasumsikan kekekalan, dan itu sebabnya monumen dan mausoleum dibangun. Heroisme digambarkan sebagai pencapaian manusia yang dengan keberanian melampaui keterbatasannya sendiri, sebagai bagian dari pemujaan kepada kemenangan. Mussolini berbicara dengan berapi-api tentang kebajikan perang, kegagahan singa, kejayaan imperium Romawi. Tapi bersama itu, Fasisme, dengan imaji keperkasaan dalam cara mereka melihat sejarah, tak akan berkedip bila harus membinasakan manusia.

Sebagai kontras, sosok dan laku Rieux sama sekali tak mengesankan postur seorang hero. Ia, menurut Tarrou, lebih mirip seorang peladang Sicilia. Bibirnya tebal dan rambutnya dipangkas cepak. Tingginya sedang, bahunya bidang, dan tangannya berambut, dengan kulit coklat oleh panas matahari. Umurnya sekitar 35. Ia sendiri tak menganggap yang dilakukannya sesuatu yang layak dan bakal dicatat selama-lamanya. Juga menyelamatkan hidup bagi Rieux bukan sebagai penebusan atas dosa manusia.

Ia tak percaya apa yang dikhotbahkan Romo Paneloux, pastor terkemuka di Oran, bahwa wabah itu ibarat “aluTuhan” dan dunia ini “lumpang” tempat Tuhan menumbuk hasil panennya agar gandum terpisah dari antahnya.

Rieux tak bisa menerima premis perumpamaan dari Kitab Suci ini. Ia tak bisa beriman kepada Tuhan yang memperlakukan hidup manusia sebagai lumpang dan menumbuk mati siapa saja — termasuk anak-anak yang tak bersalah. Perlawanannya terhadap wabah semata-mata bertolak dari *le décence commune*: ia melakukan apa yang sepatutnya dilakukan semua orang. Bagi Rieux, itu berarti menunaikan tugas. “Bila kita lihat penderitaan yang diakibatkan wabah ini”, kata Rieux, “kita gila, buta, atau pengecut jika menyerah kepadanya.” Tapi ia sadar, walaupun ia berhasil menang, kemenangan itu tak akan selamanya. “Kemenangan Tuan akan selalu sementara”, kata Tarrou, yang pada akhirnya meninggal terkena pes. Wajah Rieux meredup. Ia tahu itu benar.

“Tapi itu bukan satu alasan buat berhenti melawan”.
“Benar, bukan alasan. Tapi kemudian saya bayangkan apa akibat wabah ini pada Tuan”.
“Ya,” kata Rieux. “Sebuah kekalahan yang tak pernah berhenti”.

Rieux dan perjuangannya melawan pes dengan “kekalahan yang tak pernah berhenti” agaknya paralel dengan kutukan Sisiphus yang tak pernah bisa menahan agar batu yang diunggahnya ke puncak tak menggelinding turun lagi. Dengan kiasan-kiasan itu Camus menawarkan sebuah “utopia yang berbeda”. Utopianya lebih bersahaja dalam imajinasi dan kurang destruktif dalam cara mencapainya: *une autre utopie, plus modeste et moins ruineus*. Dengan sebuah utopia yang bersahaja seperti ditunjukkan Rieux dan Tarrou tak berarti manusia tak dengan bersungguh-sungguh memberontak melawan nasib. Seperti dikemukakannya dalam *Ni Victimes ni bourreaux*, seri esei politiknya dalam majalah klandestin *Combat* tahun 1946, Camus tak menganggap bersikap pasif adalah alternatif yang benar. Jika kita tak bisa berharap untuk menyelamatkan semua, kata Camus, setidaknya kita “menyelamatkan tubuh-tubuh” agar ada masa depan yang mungkin. “Menyelamatkan tubuh-tubuh” berarti menyelamatkan manusia yang kongkrit.

Tapi tak gampang. Dalam wabah yang melanda, Maut menyama-ratakan semua orang. Ketika siapapun terancam terjangkau, orang-orang hanya “siapaapun”.

Korban wabah bahkan hanya kasus, hanya angka dalam penghitungan pasien dan kematian. Manusia dan kemanusiaannya dihentikan, sejenak atau selamanya. Kata sang pencerita dalam *La Plague*: "...wabah telah membunuh pelan-pelan bukan saja kemampuan dalam diri kita buat mencintai, tapi bahkan persahabatan". Pes telah meringkus empati. Itu salah satu masalah yang mendasar dalam *La Peste*.

Rambert, wartawan sebuah penerbitan Paris yang dikirim ke Oran untuk meliput keadaan penduduk Arab di kota itu, terjebak dalam karantina yang tak dipilihnya. Padahal, dalam tugasnya kali ini, ia meninggalkan isterinya yang sakit. Ia merasa harus kembali ke Paris untuk menemaninya; ia mencoba dengan keras bisa keluar dari Oran, tapi tak berhasil. Akhirnya ia minta agar Dokter Rieux memberinya dispensasi. Rieux menolak. Ia memahami keinginan Rambert untuk bertemu lagi dengan isterinya, tapi ada aturan yang tak bisa ia langgar — demi keadilan. Rambert, kesal, menjawab dengan emosional:

"Buset, tidak bisakah Tuan melihat hal ini sebagai soal perasaan manusiawi yang biasa? Atau dokter tak menyadari apa artinya perpisahan seperti ini bagi orang yang saling merindukan?"

Rieux terdiam sejenak, lalu mengatakan ia memahami itu sepenuhnya. Tak ada yang lebih diinginkannya dari kemungkinan Rambert dapat izin kembali ke isterinya dan semua yang saling mencintai dan terpisah akan bisa bersama lagi. Tapi peraturan adalah peraturan, wabah telah berkecamuk, dan ia hanya dapat melakukan apa yang harus dilakukan.

"Tidak", kata Rambert dengan getir, "dokter tak dapat mengerti. Tuan memakai bahasa nalar, bukan hati; Tuan hidup di dunia abstraksi".

Diam-diam, Rieux mengakui Rambert benar. Dalam rutin mengurus pasien dan orang mati — jumlahnya tak sedikit, 500 orang tiap minggu — manusia yang dihadapinya tak lagi unik, beda, tak berulang. *"Dan tiap malam ibu-ibu melolong, seakan hilang ingatan, ketika mereka lihat tanda fatal di lengan, paha dan perut; tiap malam tangan Rieux dipegangi erat-erat, dan kata-kata yang sia-sia akan keluar, janji, airmata; tiap malam, sirene ambulans datang membuat adegan yang sama-sama tak ada gunanya seperti tiap bentuk kesedihan.*

Rieux tak menantikan apa-apa, kecuali deretan adegan seperti itu, datang lagi dan datang lagi."

Ada jarak emosional dengan tiap mereka, dengan semua mereka. Tapi bisakah dielakkan? Dalam melawan pes, dalam merumuskan pelayanan kesehatan publik, sains dan administrasi pemerintahan melihat kasus, angka, titik dalam statistik, bukan orang seorang yang menanggung sakit. Dengan kata lain, untuk melawan abstraksi, kita perlu memiliki abstraksi dalam pikiran kita (*Pour lutter contre l'abstraction, il faut un peu lui ressembler*). Manusia yang kongkrit, yang majemuk dan berubah-ubah, hanya bisa masuk dalam satu tatanan yang rapi yang gampang diatur jika ia dirumuskan sebagai sebuah ide. Tapi untuk itu ada yang harus disisihkan: cinta. Dan itulah yang dikatakan Rambert dengan ketus: "Manusia itu sebuah ide, dan ide kecil yang berharga, begitu ia berpaling dari cinta".

Tapi Rambert tak sepenuhnya tepat. Manusia dirumuskan sebagai ide bukan karena ia berpaling dari cinta, tapi karena ia disisihkan dari apa yang bisa disebut "cinta" atau kasih sayang: apresiasi terhadap yang mengharukan dari dirinya, budi baiknya, rasa sakitnya, kematiannya, kesengsaraannya dan tubuhnya yang kompleks tapi terbatas. Cinta menghidupkan "gairah kepada yang kongkrit". Itulah yang tak dianggap penting bagi rencana dan keputusan birokratik dan ideologis: manusia tanpa wajah, jasad tanpa tubuh. Itu juga yang terjadi dalam revolusi — revolusi tanpa kehormatan, revolusi yang serba berperhitungan, tanpa "kasih sayang dan kemeriahan", *amour et fécondité*. Revolusi macam itu, kata Camus dalam *l'Homme révolté*, "lebih menyukai konsep yang abstrak tentang manusia ketimbang seorang manusia dengan darah daging".

Dalam suatu percakapan di bulan Oktober 1946, Camus mengatakan keyakinannya: "Persamaan kita, kalian dengan aku, adalah me-nomor-satu-kan individu, kita lebih menyukai yang kongkrit ketimbang yang abstrak, orang-orang ketimbang doktrin". Dalam perspektif itu Camus menganggap bahwa "keadilan adalah sesuatu yang hidup", bukan sebuah konsep. "Saudara-saudara kita bernafas di bawah langit yang sama dengan kita". Dengan kata lain: sesama adalah solidaritas, dibentuk dalam sikap dan dari pengalaman senasib sepenanggungan. Dengan kembali menegaskan faktor solidaritas seperti itu ("Aku memberon tak, maka kita ada", kata-kata ini bagaikan semboyan dalam *l'Homme révolté*), dengan kembali menghubungkan Pembontakan dengan "cinta" ("Pembontakan tak akan ada tanpa sejenis cinta yang ganjil"), Camus tampil sebagai seorang partisan-aktivis yang memihak dan sekaligus seorang moralis.

Ini posisi yang tak gampang. Terutama di masa ketika perubahan radikal dibutuhkan dan kekerasan berlangsung, tak jarang harus dilakukan. Dilema-dilema yang berkecamuk dari perang kemerdekaan Aljazair yang ganas, ketika penduduk melawan Prancis, memojokkan *pied-noir* dari Mandovi ini — dan melukai batinnya.

Tentang Aljazair

“Di tengah lanskap luas yang sangat dicintainya itu, ia sendirian.”

Kalimat penutup cerita *L'Hôte* itu mungkin mencerminkan posisi Camus ketika penduduk Aljazair angkat senjata untuk memerdekakan diri dari Prancis. Dalam riwayat hidup penulis ini tak ada hasrat dan gagasannya tentang kemerdekaan nasional, tentang sebuah negara baru yang terpisah dari Prancis. Kita tahu ia lahir dan tumbuh dalam masyarakat yang terbelah. Ia membela hak-hak penduduk Arab dan Berber dalam kehidupan di Aljazair, sejak ia berumur 20-an, tapi ia menolak untuk mendukung ide kemerdekaan wilayah itu dari kekuasaan Prancis.

Itu yang jadi sumber kekecewaan dan kebingungan orang banyak — terutama kaum cendekiawan kiri Prancis dan para intelektual Aljazair “pribumi”. Mereka berharap — dan ini harapan yang wajar — bahwa Camus, dengan gagasannya tentang Pembontakan yang terkenal, akan memilih jalan yang “benar”. Camus dikecam ramai-ramai. Sejak itu, dan di masa ketika gelombang anti-kolonialisme menggerakkan inteligensia di mana-mana, juga di Prancis, ia tak dianggap lagi sebagai suara yang meyakinkan. Bahkan telah jadi suara dari pihak “sana”. Simone de Beauvoir, partner Sartre, menyebut “kepalsuan” Camus yang sebenarnya berada di pihak “sana” tapi menampilkan diri sebagai seseorang yang tegak di atas pertikaian. Sikap ini, kata de Beauvoir dalam *La force des choses*, otobiografinya, menggampangkan orang untuk memadukan perang anti kolonialisme dengan “humanisme borjuis”. Raymond Aron, tokoh intelektual dan analis politik Prancis terkemuka, menganggap Camus tak bisa mengatasi sikapnya sebagai seorang “kolonialis dengan niat baik”.

Serangan seperti ini bukan hanya disasarkan ke sikap politik Camus, tapi juga kesusastraannya.

Luas diketahui Edward Said, misalnya, dalam *Culture and Imperialism* yang terbit di tahun 1994, menganggap karya-karya Camus pada dasarnya mewakili sastra kaum *colon* — warga kulit putih Aljazair masa kolonial — yang ditujukan buat pembaca Prancis yang riwayat pribadinya terpaut lekat dengan Aljazair, “wilayah selatan Prancis” itu. “Kebanyakan fiksi Camus yang terkenal,” kata Said, “... dengan tegar menampilkan kembali, dan dalam banyak hal bergantung kepada, himpunan wacana Prancis tentang Aljazair”. Di dalamnya tersirat “sikap imperial Prancis dan acuan geografisnya”. Camus tak secara kritis menerima konvensi yang ada dalam tradisi penulisan kolonial tentang Aljazair. Konvensi itu sekarang dilupakan, atau tak diakui para pembaca Camus, yang kebanyakan menganggap lebih mudah menafsirkan karya sastrawan itu sebagai gambaran “kondisi manusia”.

L'étranger dan *La Peste*, misalnya, pada dasarnya memaparkan, menurut Said, “kematian orang-orang Arab”. Struktur tatanan sosial yang ditampilkan — kantor pemerintahan kota, aparat hukum, rumah sakit, restoran, *clubs*, acara hiburan, sekolah — semuanya Prancis, meskipun pada umumnya berhubungan dengan penduduk yang bukan-Prancis. Yang Arab dan yang Berber praktis absen. Seperti buku pelajaran sekolah kolonial tentang Aljazair, novel dan cerita-cerita Camus mengisahkan “hasil kemenangan atas penduduk Muslim yang sudah dijinakkan dan diremuk, yang hak-haknya telah dibatasi dengan ketat”. Di dalamnya tersirat klaim yang sama berlebuhnya dengan deklarasi Menteri Prancis Chaumpey di bulan Maret 1938 bahwa bahasa Arab adalah “bahasa asing di Aljazair”. Prioritas cerita dan esainya diletakkan pada “yang-Prancis”. Camus tak menggugat ataupun menyimpang dari “kampanye untuk menegakkan kedaulatan atas orang Muslim Aljazair selama lebih seratus tahun,” — kedaulatan “di atas kematian orang-orang Arab”. Dan itu dilakukannya dengan “persis” dan tanpa “rasa sesal” dan hati yang belas, *with a circumspet precision and a remarkable lack of remorse or compassion*. Memang mencolok, dan Said benar, bahwa orang Arab hampir tak hadir dalam fiksi dan esei Camus. Kota Oran dalam *La Peste*, misalnya, seakan-akan terpisah dari Aljazair; kita tak tahu bagaimana penduduk Arab yang hidup di kota itu menghadapi wabah dan bagaimana Rieux berbicara dengan mereka dalam krisis yang menepung itu.

Juga dalam *l'Etranger*: orang Arab hadir, tapi seperti figuran dalam sebuah film — tanpa kata, tanpa nama, untuk kemudian ditembak mati, tanpa alasan. Tilikan Said tajam, tapi menurut saya novel Camus ia patok bukan di dalam karya itu sendiri: ia membacanya dari luar, sebagai salah satu kasus dari yang dilihatnya (dan dikecamnya) sebagai pola sastra Eropa masa imperialisme.

Gaya Hemingway

Said tak cukup mengajak kita mengarungi teks Camus dari dalam, misalnya untuk menunjukkan kenapa ia mengatakan, misalnya, bahwa “gaya bahasa yang lugas, tanpa dirias”, (*plain and unadorned*) dalam menggambarkan situasi sosial “menyembunyikan kontradiksi-kontradiksi yang rumit yang tak bisa diselesaikan”. Ia tak melihat kemungkinan bahwa dalam prosa Camus ada paralelisme dengan ekspresi prosa Hemingway — satu hal yang sudah ditunjukkan Sartre, ketika ia membahas *L’Etranger* di tahun 1955: Camus dan pengarang *The Sun Also Rises* bercerita dalam frase-frase pendek, yang tiap kali muncul seperti “awal yang baru”. Kalimat Camus kata Sartre, ibarat pulau demi pulau yang dipisahkan kekosongan. Demikian juga prosa Hemingway. Di dalamnya kita meloncat cepat dari satu himpunan kata yang lugas ke himpunan lain, tanpa melalui banyak ajektif, tanpa ornamen, seakan-akan tergerak untuk langsung melukiskan kembali pengalaman — setelah dunia ditemuinya dengan terkesima, secara polos, naif.

Dalam sebuah wawancara yang diterbitkan *Les Nouvelles littéraires* di tahun 1945, Camus mengatakan ia memang mengambil gaya Hemingway dalam menulis *L’Etranger*. Estetika Camus, seperti dituliskannya dalam *Carnet* (1935-1942), menganggap *la véritable oeuvre d’art est celle qui dit moins*, sebuah karya seni yang sungguh tak banyak bicara. Pada saat yang sama, karya seni memungkinkan tampilan “imaji-imaji tanpa nalar, tanpa alasan”, *d’images ce qui n’a pas de raison*, seperti dikatakannya dalam *Le mythe de Sisyphe*. Dengan kata lain, bukan sepenuhnya bangunan ide yang jelas.

Dengan demikian, atas nama “realisme” atau bukan, kritikus seperti Said sebenarnya tak bisa memastikan hubungan karya sastra dengan realitas, seakan-akan tanpa campur tangan tafsir sang pembaca dan interpretasi sang kritikus. Said menilai Camus, antara lain dengan *L’Etranger*, menampakkan sikap “tanpa sesal dan tanpa hati” dalam memaparkan penindasan Prancis atas Aljazair. Tapi sebaliknya dari dakwaan Said, kasus Meursault bisa dibaca sebagai protes tanpa teriak dan retorika kepada peradilan kolonial: hakim menghukum mati seseorang bukan karena membunuh orang Arab.

Sepanjang persidangan Meursault yang dipaparkan Camus, korban itu bahkan tak disebut. Merseault lebih dianggap berbahaya bagi masyarakat karena bersikap acuh tak acuh terhadap kematian ibunya, yang berarti tak merawat norma masyarakat yang ada.

Ia bahkan memusuhi agama, sebagaimana ditunjukkannya ketika ia dengan kasar memperlakukan pastor yang hendak memberkatinya. Bisa dikatakan, Meursault sebuah statemen permusuhan dengan masyarakat Aljazair kolonial.

Tampaknya kritik Said bertolak dari asumsi dasar yang sudah ia rumuskan dalam teorinya: novel Camus merepresentasikan hubungan erat antara sastra dan imperialisme. Said mempergunakan analisa yang sama dengan ketika ia menulis *Orientalism* yang terkenal itu. Tapi tak tepat: berbeda dari produk ilmu sosial, antropologi dan historiografi yang dibahas *Orientalism*, karya sastra diciptakan selamanya, katakanlah, dari nol. Jika ada pola yang bisa diidentifikasi — ide, tema, atau tendensi di dalamnya — itu tak cuma gema wacana yang dominan. Daur ulang tak pernah ada. Dalam sebuah karya sastra, riwayat manusia yang kongkrit (juga proses kreatifnya dan proses interpretasinya) berlangsung berlapis-lapis, melalui kesadaran dan ketidak-sadaran, penolakan dan adaptasi. Tubuh dan sejarah dari mana sebuah karya diproduksi tak mudah diidentifikasi sebagai sesuatu yang koheren. Bahkan elemen-elemen dasar bisa dilihat sebagai, untuk memakai kata Adorno, “non-identitas”. Ada yang menyebar, tak terduga, dan hanya kelihatan tunggal dalam abstraksi, dari luar. Itu semua tak masuk ke dalam telaah Said.

Kekuasaan memang membentuk wacana, mempengaruhi tafsir atas kenyataan, artikulasi, argumentasi; sebaliknya wacana — atau tafsir atas wacana — bisa memperkuat kekuasaan. Tapi dalam sebuah novel, apalagi dalam puisi dan esei liris, hubungan yang terbentuk — dan saling pengaruh antara wacana, tafsir, dan kekuasaan — tak pernah bisa diduga, tak pernah lempang, tak pernah final.

Pandangan seperti ini yang agaknya bisa dikemukakan oleh seorang sastrawan — dan bukan seorang penelaah seperti Edward Said. Kamel Daoud, pengarang Aljazair yang lahir di tahun 1970, menulis novel pertamanya dalam bahasa Prancis, *Meursault, contre-enquête*. Novel dari tahun 2013 ini ditulis sebagai “sambungan” dan “tandingan” *L’Etranger*. Tokohnya seorang pemuda Arab, Harun, saudara kandung orang Arab yang dibunuh Meursault dalam novel Camus.

Novel ini semacam kritik tapi juga penghormatan bagi *L'Etranger*.

Kamel Daoud datang dari generasi yang sudah jauh dari permusuhan Perang Kemerdekaan. Camus, baginya bukan orang luar. Kata Daoud dalam sebuah wawancara : “Kita tak bisa membaca novel seakan-akan itu sebuah esei...Camus sadar akan ketidak-adilan kolonial, tapi kesusastraan adalah sebuah mimpi yang tak dapat dikontrol dan tak berdusta”. Dengan kata lain, diproduksi dalam kompleksitas yang tak mudah diikhtisarkan.

Penutup - *l'Hôte*

Cerita-cerita pendek Camus menunjukkan kompleksitas itu. Dalam *l'Hôte*, Guru Daru tinggal sendirian di bangunan di sebuah bukit yang juga jadi tempatnya mengajar di daerah terpencil. Sangat mungkin muridnya adalah anak-anak Arab di pedalaman. Waktu itu konflik bersenjata sudah menyebar ke mana-mana antara gerilya warga Arab dan penguasa kolonial. Suatu hari Daru, seorang *pied-noir*, diminta Balducci, polisi tua kenalannya yang memanggilmnya “nak”, untuk membawa seorang tahanan Arab yang ditangkap karena membunuh saudaranya sendiri. Tersangka ini harus dibawa ke Tanguit. Di kota kecil itu ada polisi, peradilan, dan penjara, dan Daru harus mengantarnya ke sana, karena Balducci ada tugas lain dan harus segera kembali.

Daru menolak. Balducci tak peduli. Ini perintah, kata Balducci. Sekarang “keadaan perang”, katanya; semua orang dimobilisasi. “Ada desas-desus tentang pembrontakan yang akan terjadi”, kata Balducci lagi. Daru akhirnya menyediakan ruang sekolahnya untuk tempat menginap orang Arab itu, dengan terpaksa. Ia marah kepada pembunuh itu yang menyembelih sepupunya, menurut Balducci, seperti memotong leher kambing. Kepala sekolah itu marah “kepada semua orang yang menyimpan dendam sampai membusuk, kepada kebencian yang terus menerus dan haus darah mereka”. Tapi semalaman itu ia tidur di bawah satu atap dengan pembunuh yang harus dijaganya itu. Ia waspada. Ia menyimpan pistol yang dipinjamkan Balducci, selain ia sendiri punya senapan. Ia tak terlena. Tapi ia tak mau membelenggu si Arab, meskipun ia selalu memperhatikan gerak-geriknya....

Dengan cermat Camus menggambarkan kompleksnya hubungan yang berkembang antara kedua orang di ruang sempit itu. Si Arab tak berbahasa Prancis.

Daru berbahasa Arab, tapi percakapan mereka terbatas. Si Arab tak kenal siapa dan apa Daru, sebagaimana Daru tak mengenalnya. Ketika Daru mempersiapkan makan untuk mereka berdua, si tahanan bertanya, mungkin heran, mungkin curiga: “Kenapa kau makan bersama saya?”. Daru : ”Aku lapar”.

Dalam teks Prancis, Camus memakai kata “*tu*”, bukan “*vous*” dalam percakapan kedua orang yang saling asing itu. Agaknya dari sini pertalian timbul, di sela-sela kecurigaan, secara samar. Orang Arab itu menganjurkan, (bukan meminta), agar Daru besok ikut pergi ke Tanguit. Tapi Daru tak menjawab dan percakapan selesai. Di jauh malam hari, ia melihat tamunya bangun. Daru mengira — dan berharap — si Arab akan melarikan diri, dan dengan demikian ia terbebas dari tugas. Sudah ia bilang ke Balducci, dua kali, ia tak akan membawa tahanan itu kepada yang bewajib. Tapi rupanya ia tak bisa mengelak. Orang Arab itu tak melarikan diri.

Esok harinya setelah sarapan bersama, Daru dan tamunya berjalan menuju ke timur. Di suatu titik, guru sekolah itu menunjuk ke dua arah. Ke arah timur ke Tanguit, di mana polisi menunggu. Ke arah selatan ada perkemahan nomad, di mana orang-orang akan bisa menolong. Kepada tahanan itu ia berikan kurma, roti, gula dan uang 1000 frank sebagai bekal. Ia menyuruhnya meneruskan perjalanan sendirian, lalu berjalan kembali ke sekolah. Ketika beberapa menit kemudian Daru menengok ke belakang, ia lihat orang Arab itu masih memandang ke arahnya. Daru merasa ada yang menyundul di tenggorokannya. Ia melambaikan tangannya, tak sabar, agar orang Arab itu cepat pergi. Kemudian, dari sebuah ketinggian ia lihat orang itu pergi: berjalan pelan ke arah Tanguit — ke penjara.

Ketika ia sampai kembali di ruang kelasnya di papan tulis ia temukan tulisan yang mengancam: “Kau telah menyerahkan saudara kami. Kamu akan dibalas.”. Daru memandang ke langit, ke lembah, dan di balik itu, daratan yang tak nampak yang terbentang sampai ke laut. Ia merasa sendirian, “di lanskap luas yang dicintainya itu”. Akhir *l'Hôte* murung, ambigu, tak selesai. Tapi kita bisa menafsirkannya sebagai alegori situasi Aljazair, ketika cerita ini (yang terbit di tahun 1957) ditulis. ■

Simpati dan Solidaritas untuk Memelihara Masyarakat yang Beragam

Rally H. Remijawa

Abstrak

Kehidupan harmonis masyarakat Indonesia yang beragam mendapat apresiasi dari negara lain. Salah satunya disampaikan oleh Sekjen Liga Muslim Dunia, Sheikh Mohammed Abdulkarim Al-Essa, saat berkunjung ke Indonesia bulan Februari 2020¹. Namun, tidak jarang peristiwa dan pengalaman dengan konotasi negatif juga hadir dalam konteks keberagaman. Keberagaman suatu masyarakat yang tidak dipelihara dengan sungguh dapat menimbulkan gesekan yang tidak mudah diatasi. Dimensi rasa dalam masyarakat perlu disingkapkan supaya melihat orang lain lebih utuh. Pengertian dan kesadaran akan yang lain membuat seseorang bisa berbela rasa atau memiliki sikap solidaritas. Gagasan simpati Max Scheler, tokoh filsuf Jerman, membuka ruang bagi masyarakat untuk masuk secara utuh ke dalam ruang publik untuk membantu memelihara keberagaman masyarakat.

Kata Kunci

Keberagaman, Penyatuan, Kebersamaan, Identifikasi, Perasaan Imajinatif, Simpati, dan Solidaritas.

Pendahuluan

Sejarah terbentuknya negara Indonesia sarat dengan upaya orang-orang yang memiliki perbedaan. Sejak awal berdiri, Indonesia memiliki masyarakat yang beragam. Selain itu Indonesia adalah negara yang wilayahnya terpisah-pisah (kepulauan). Kondisi geografis, bahasa yang beragam, tradisi dan keyakinan yang berbeda, merupakan realitas yang tidak dapat disangkal. Proses pembentukan negara-bangsa dalam proyek nasionalisme perlu diakui memiliki andil yang besar untuk menyatukan berbagai komunitas lintas pulau, bahasa, agama, budaya, dan sebagainya.²

Indonesia terdiri dari banyak agama atau kepercayaan, etnis, bahasa. Pada setiap dimensi juga memiliki banyak variasi di dalamnya. Agama Kristen misalnya, ada banyak denominasi di dalamnya sehingga seseorang dapat sangat kesulitan untuk memilah dan membedakan antar denominasi tanpa adanya pengetahuan yang memadai terkait denominasi

dalam Kekristenan. Dalam masyarakat yang beragam, banyak gesekan yang terjadi antar kelompok. Gesekan ini ada sejak awal sejarah Indonesia dan timbul dalam berbagai bentuk.

Persoalan terkait keberagaman ini seringkali ditanggapi dalam dua cara. Cara pertama adalah penyatuan. Keberagaman yang ada hendak disatukan sehingga timbul suatu identitas yang tunggal dan utuh. Dengan cara demikian, maka diharapkan gesekan antar masyarakat dapat dikurangi. Cara kedua adalah pemisahan. Pemisahan berarti tiap komponen masyarakat dipandang sebagai sesuatu yang berdiri sendiri. Komponen yang berbeda itu tidak perlu disatukan atau digabungkan, melainkan berdiri sendiri dan terpisah dari yang lain. Kedua tanggapan umum tersebut dapat dijumpai dalam pengalaman. Ada pihak yang berupaya untuk menyatukan keberagaman tersebut dan ada juga pihak yang berusaha untuk menegaskan kepelbagaian dari komponen-komponen masyarakat. Upaya penyatuan dan pemisahan telah dilakukan sedemikian rupa. Namun demikian persoalan terkait keragaman dalam masyarakat tidak surut, melainkan semakin memprihatinkan dan menjadi “ladang subur” bagi oknum atau kelompok tertentu.

Salah satu faktor penyebabnya adalah karena upaya baik penyatuan maupun pemisahan tidak berasal dari dalam diri individu. Kesadaran dan upaya memelihara realitas keberagaman masih datang dari pihak luar, bukan merupakan kesadaran individu dalam masyarakat. Salah satu upaya untuk membangun kesadaran individu adalah dengan menghadirkan simpati. Simpati memungkinkan anggota masyarakat untuk bisa melihat dan merasakan realitas orang lain. Merasakan perasaan orang lain dapat menumbuhkan kesadaran anggota masyarakat untuk saling berbela rasa dan memiliki solidaritas satu sama lain.

Sikap solidaritas ini membuat masyarakat bisa saling mengakui realitas *liyan* sekaligus menghormatinya.

Dalam tulisan ini, penulis tidak menyodorkan suatu solusi atas segala persoalan keragaman yang hadir di Indonesia. Penulis memaparkan bahwa simpati dapat menjadi “sikap” yang membangun dan membentuk solidaritas antar individu dan kelompok. Gagasan simpati dalam tulisan ini merupakan paham simpati dari filsuf Jerman, Max Scheler. Dalam tulisan ini ada dua hal yang penulis paparkan. Pertama, tentang simpati dalam pemikiran Max Scheler. Kedua, tentang solidaritas dan hubungannya dengan masyarakat yang beragam.

Simpati

Dalam Fenomenologi, ada beberapa istilah yang menggambarkan kebersamaan individu-individu dalam memaknai realitasnya. Ada tiga istilah yaitu *Mitwelt*, *Mitsein*, dan *Mitgefühl*. *Mitwelt* berarti dunia bersama yang di dalamnya seseorang itu berada. *Mitsein* berarti ada bersama dengan yang lain. *Mitgefühl* berarti merasa bersama dengan yang lain. Max Scheler merupakan filsuf yang berbicara banyak mengenai *Mitgefühl* (merasa bersama) dalam bukunya *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und vom Liebe und Hass*.³

Dalam banyak kasus, seseorang mungkin sering, atau setidaknya pernah, mendengar atau membaca pernyataan simpati seseorang terhadap orang lain yang mengalami peristiwa tertentu. Pernyataan simpati tersebut merupakan suatu bentuk perhatian atau ungkapan belas kasih yang diekspresikan (terlepas dari kebenaran pernyataan tersebut). Menurut Scheler, simpati atau bersimpati merupakan bagian perasaan. Simpati membuat seseorang dapat berelasi dengan orang lain. Simpati secara sederhana dapat dilihat sebagai suatu perasaan yang mengerti, dan dapat merasakan keadaan seseorang atau sekelompok orang yang sedang dalam keadaan senang maupun sedih atau apapun kondisi perasaan seseorang.

Pandangan Scheler mengenai simpati merupakan konstruksi pemahamannya melalui lensa fenomenologi. Ia mengatakan bahwa hadirnya simpati, mengasumsikan bahwa perasaan orang lain telah terberi kepada subjek lebih dulu.⁴ Tanpa ada pemberian atau penyingskapan perasaan orang lain, seseorang tidak mampu tiba pada simpati atau bersimpati. Seperti apa bentuk penyingskapan orang lain terhadap subjek?

Perasaan orang lain tersingskap di hadapan seseorang dalam fenomena ekspresinya.⁵ Dalam dan melalui ekspresi, perasaan mereka dapat hadir atau tersingskap. Ketersingskapan perasaan seseorang tersebut ditangkap secara intuitif oleh subjek.

Seringkali simpati dianggap salah satu bentuk perasaan sederhana misalnya peka terhadap orang lain, ketika berelasi dengan orang lain. Namun, Scheler menunjukkan bahwa simpati ini tidak sesederhana itu. Simpati sangat bergantung pada beberapa kemampuan seseorang menangkap ekspresi dan merasakan perasaan orang lain. Simpati merupakan hasil dari serangkaian tahapan. Bagi Scheler, untuk dapat sampai pada simpati, seseorang harus melalui yang namanya identifikasi dan perasaan imajinatif (*vicarious feeling*). Setelah seseorang mampu melalui tahapan identifikasi dan perasaan imajinatif, barulah ia mampu untuk bersimpati. Orang yang mengatakan bahwa ia bersimpati tanpa melalui dua tahapan tersebut, sama saja dengan omong kosong. Jika seseorang mampu bersimpati dengan orang lain, maka ia mampu untuk memiliki cinta bagi kemanusiaan (*humanity*). Setelah seseorang mampu mencintai orang lain sebagai manusia, maka ia mampu memiliki cinta yang orientasinya pada Yang Ilahi. Jadi, tahapan-tahapannya adalah identifikasi, perasaan imajinatif, simpati, tindakan kebajikan, dan cinta pada Yang Ilahi.

Tahap pertama adalah identifikasi. Scheler menjelaskan identifikasi adalah kemampuan seseorang untuk dapat menempatkan dirinya sendiri sebagai diri yang lain. Dalam kata lain, ia mampu melihat dirinya sebagai orang lain. Bagi Scheler, identifikasi diri merupakan tingkatan dasar manusia. Scheler memberikan contoh identifikasi seorang anak kecil.⁶ Seorang anak yang bermain peran menjadi ibu dan boneka-bonekanya yang dia lihat sebagai anaknya dan memberikan teh kepada anak-anaknya. Anak itu mengidentifikasi dirinya sebagai ibu (anak itu telah menjadi ibu dalam segi fungsional, memberikan teh sebagai pelayanan kepada anaknya). Sedangkan, boneka-bonekanya ia identifikasi sebagai anak-anak yang dilayani oleh seorang ibu. Dalam tahapan ini yang diidentifikasi hanyalah perannya saja tetapi perasaan atau emosinya belum dapat diidentifikasi. Identifikasi mendasari kemampuan berikutnya, yaitu perasaan imajinatif.

Tahapan kedua yaitu perasaan imajinatif (*vicarious feeling*). Scheler memang tidak memberikan pengertian definitif mengenai perasaan imajinatif.

Scheler hanya menunjukkan situasi di mana perasaan imajinatif hadir. Dalam situasi bermain peran bagi seseorang yang dewasa, ia tidak hanya mengidentifikasi dirinya sebagai suatu peran tertentu, tetapi ia juga dapat memiliki perasaan yang serupa dengan peran itu. Perasaan imajinatif dapat dipandang sebagai suatu perasaan senang kepada orang lain yang senang atau kasihan kepada yang sedang bersedih. Suatu perasaan kasihan yang tidak ada hubungannya dengan perasaan orang yang dikasihani. Perlu diingat, tanpa adanya kemampuan untuk mengidentifikasi diri, maka seseorang tidak dapat sampai pada tahap perasaan imajinatif.

Tahapan ketiga, yaitu simpati (*fellow-feeling*). Orang hanya bisa sampai pada tahap ini jika mereka mampu dan telah melalui tahapan-tahapan sebelumnya. Mereka yang mengakui bahwa mereka bersimpati pada orang lain, tetapi tidak melalui identifikasi dan perasaan imajinatif (sekali pun mereka mampu), patut dipertanyakan. Pada tahap ini, kemampuan bersimpati merupakan kemampuan untuk merasakan perasaan apa yang dialami oleh mereka yang bersedih atau mereka yang bersukacita, menemukan posisinya. Perasaan sukacita atau perasaan sedih seseorang, kini hadir dalam seseorang yang bersimpati terhadapnya. Melalui perjumpaan fenomenologis dengan perasaan orang lain, maka seseorang bisa merasakan kualitas perasaannya. Simpati menimbulkan kepedulian pada orang lain. Kepedulian tersebut melahirkan pertolongan, kebaikan, tanggung jawab kepada yang lain, dan tindakan-tindakan kebajikan lainnya.

Itulah kemampuan atau syarat-syarat yang perlu dipenuhi bagi seseorang untuk dapat bersimpati dengan orang lain. Dalam simpati, pengertian tentang orang lain dikenali sebagai bagian yang bukan dirinya. Ia tidak membayangkan seperti apa rasanya menjadi orang lain, ia merasakan perasaan orang lain. Tanpa adanya pembicaraan, hanya melalui ekspresi seseorang, ada peluang seseorang dapat merasakan perasaan orang lain.⁷ Selain itu, simpati menuntun seseorang hingga pada tindakan kebajikan baik bagi sesama maupun cinta kepada Yang Ilahi.

Solidaritas dan Masyarakat Beragam

Gagasan solidaritas dibagi dalam beberapa model berdasarkan lokus penggunaannya, yaitu ontologi sosial, moral, dan kewajiban di dalam suatu sistem atau struktur. Solidaritas sebagai suatu konsep, telah banyak digunakan dalam beberapa sektor kegiatan masyarakat. Solidaritas sering digunakan dalam komunitas yang memiliki tradisi tertentu, pekerjaan, sekolah, perusahaan, keagamaan, dan kenegaraan. Kata solidaritas yang digunakan oleh korban pelecehan seksual bisa jadi berbeda maknanya dengan solidaritas yang digunakan dalam gerakan revolusi.⁸ Perbedaan makna berkaitan erat dengan lokus penggunaan gagasan solidaritas.

Max Pensky membedakan dua tipe solidaritas, solidaritas politis dan solidaritas moral.⁹ Dalam bentuk seperti apa solidaritas dapat dipandang? Apakah solidaritas dapat dipandang sebagai hubungan individual atau komunal semata, atau keutamaan moral, atau aktivitas politik? Ia hendak menggambarkan bahwa gagasan solidaritas telah digaungkan dalam etika, politik, dan gerakan feminis. Jika dibandingkan dengan ketat, model solidaritas moral maupun politis memiliki banyak variasi di dalamnya. Solidaritas moral maupun politis, menampilkan satu kesan yaitu gagasan perihal kesatuan. Solidaritas yang makin kuat membuat kesatuan itu semakin kuat. Kesan mengenai kesatuan inilah yang dipakai ketika suatu sistem politik berbicara mengenai solidaritas.¹⁰ Kesatuan ini menjadi perekat antar individu maupun komunitas yang menjadikan solidaritas sebagai salah satu nilai yang dihidupi. Solidaritas antar individu maupun kelompok mengandaikan adanya relasi yang simetris atau setara dalam individu maupun kelompok.¹¹ Banyaknya aspek di dalamnya menjadikan solidaritas ini sebagai suatu "moto" yang kaya sekaligus menantang untuk diperdalam maknanya. Hal ini dikarenakan gagasan kesatuan mengandaikan adanya suatu kesamaan yang dimiliki bersama. Atas dasar kesamaan inilah, kesatuan dalam solidaritas bisa digaungkan.

Jika penyatuan itu membutuhkan kesamaan, bagaimana dengan masyarakat majemuk yang kesamaannya tidak banyak? Apakah dapat ditarik pengertian bahwa solidaritas semacam itu tidak dapat diupayakan dengan optimal atau relevan di Indonesia? Justru pada pokok inilah, simpati hadir bersamaan dengan solidaritas. Simpati mengandaikan hadirnya orang lain. Tanpa ada orang lain dan realitasnya, simpati tidak mungkin bisa hadir. Simpati membuat seseorang bisa merasakan perasaan orang lain. Kehadiran orang lain dicerap oleh subjek beserta situasi hatinya.

Hadirnya perasaan orang lain yang dirasakan oleh subjek, membuat ia dapat berbela rasa dengan orang lain. Jika tadinya, solidaritas membutuhkan kesamaan untuk mencapai kesatuan, maka kini solidaritas justru membutuhkan perbedaan untuk mencapai suatu kesatuan. Alih-alih menganggap perbedaan sebagai ancaman dan gangguan, keberagaman itu bisa menjadi dasar kuat bagi solidaritas antar komponen masyarakat.

Melalui perbedaan dapat dirasakan sebuah pengalaman yang berbeda dengan orang lain. Melalui simpati, seseorang dapat mengalami perasaan orang lain (senang dan sedih) apapun bentuknya, tanpa kita pernah mengalami kejadian serupa sebelumnya.¹² Dengan begitu, ikatan individu maupun kelompok bisa dibangun dan diperkokoh dengan hadirnya sikap berbela rasa di antara mereka.

Penutup

Keberagaman dalam masyarakat Indonesia tentu perlu diakui dan dihargai sebagaimana adanya. Demi menghindari gesekan antar individu maupun kelompok terkait keberagaman, tidak perlu semua komponen itu diseragamkan. Sebaliknya, biarlah keberagaman itu hadir sebagaimana adanya dan bahkan memperkaya pengalaman di dalam masyarakat. Tentu dibutuhkan lebih dari sekadar simbol atau semboyan untuk dapat memelihara keberagaman dalam masyarakat. Anggota-anggota masyarakat dan komponen di dalamnya perlu saling berbela rasa satu sama lain sehingga muncul solidaritas. Keberagaman tidak dapat dipelihara tanpa hadirnya sikap berbela rasa dan simpati satu sama lain. Justru penyeragaman akan segala yang beragam ini merusak bahkan kontra produktif dengan upaya menjaga persatuan masyarakat. Dengan begitu, semangat Bhineka Tunggal Ika dapat benar-benar nyata di dalam kehidupan bersama. ■

1. <https://www.presidentri.go.id/siaran-pers/sekjen-liga-muslim-dunia-puji-semangat-toleransi-di-tengah-keberagaman-indonesia>.

2. Zainal Abidin Bagir dkk., *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2011), 15.

3. Sandra Lee Bartky, *Sympathy and Solidarity* (Boston: Rowman & Littlefield publishers, 2002), 73.

4. Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, diterjemahkan oleh Peter Heath (London: Routledge, 2008), 9.

5. Max Scheler, *Nature of Sympathy*, 10.

6. Max Scheler, *Nature of Sympathy*, 97.

7. A. R. Luther, *Persons in Love* (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974), 25.

8. Sally J. Scholz, *Political Solidarity* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2008), 5.

9. Max Pensky, *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics* (Albany: State University of New York Press, 2008), 2.

10. Max Pensky, *The Ends of Solidarity*, 2.

12. Max Pensky, *The Ends of Solidarity*, 3.

13. Sandra Lee Bartky, *Sympathy and Solidarity*, 79

Daftar Pustaka

Scheler, Max. *The Nature of Sympathy*. Diterjemahkan oleh Peter Heath. London: Routledge, 2008.

Luther, A.R. *Persons in Love*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974. Netlibrary e-book.

Lee Bartky, Sandra. *Sympathy and Solidarity*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

Scholz, Sally J. *Political Solidarity*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2008.

Pensky, Max. *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*. Albany: State University of New York Press, 2008,

Membaca Estetika Hitam Goenawan Mohamad

Syakieb Sungkar



Abstrak

Theodor Adorno adalah seorang filsuf dari Madzhab Frankfurt yang berdiri melawan rasionalisme dan terkenal dengan kritiknya terhadap kapitalisme modern. Karena teori tradisional pencerahan tidak berhasil dalam tujuannya sebagai sebuah teori yang seharusnya mencerahkan dan membebaskan manusia. Karya-karya Adorno banyak membicarakan soal seni, estetika dan menghantam kebudayaan populer. Ia juga membuat buku *Aesthetic Theory* yang diterbitkan secara *posthumous*. Bagi Adorno, karya seni harus membebaskan diri dari komodifikasi, artinya seni tidak boleh dijadikan komoditi atau alat jual beli. Hal ini tidak terbayangkan ketika seni sekarang menjadi barang dagangan yang mensupport ekonomi kreatif suatu negara. Goenawan Mohamad menelaah pemikiran estetika Adorno dalam bukunya yang baru terbit belakangan ini.

Kata Kunci

konsep, non-identitas, estetika, seni, puisi, mimesis, *gestalt*, teori kritis, jazz.

Pendahuluan

Di bulan Maret tahun 2021 ini, buku pertama tentang filsuf Adorno yang berbahasa Indonesia, telah terbit. Penerbit IRCiSoD di Yogyakarta meluncurkan “Estetika Hitam: Adorno, Seni, Emansipasi” yang ditulis oleh Goenawan Mohamad. Membaca pemikiran Adorno, tidaklah mudah. Buku-buku Adorno penuh dengan kalimat-kalimat sinis berbunga metafora. *Aesthetic Theory*, contohnya, buku setebal 383 halaman itu tidak mempunyai bab, sub bab, judul bab, dan nyaris tidak mempunyai alinea dan paragraf seperti buku-buku pada umumnya. Membacanya membuat kita berlari marathon tanpa jeda. Pembuatan buku seperti itu rupanya disengaja, sebagai cerminan atas penolakan Adorno terhadap rasio, sistematika dan pengklasifikasian. Sehingga Adorno tidak ingin *Aesthetic Theory* menjadi ‘sistematis’. Dengan itu pula, kita dipersilahkan membaca *Aesthetic*, serpihan demi serpihan secara meloncat-loncat. Rasio, sistematika dan pengklasifikasian bagi Adorno, merupakan produk filsafat pencerahan yang telah menjerumuskan manusia ke jurang kehancuran.

Hal itu diuraikannya secara panjang lebar di dalam *Dialectic of Enlightenment* yang ditulisnya bersama Max Horkheimer, teman seperjuangannya dalam Madzhab Frankfurt. Di samping *Aesthetic* dan *Dialectic*, masih ada lagi buku-buku Adorno yang penting, seperti *Negative Dialectics* dan *Minima Moralia*, di mana tersebar percikan pemikiran Adorno tentang seni dan estetika. Buku yang lain adalah *Philosophy of Modern Music*, di mana dalam buku tersebut Adorno membahas tentang musik adiluhung yang ia sukai, yaitu musik atonal dari Arnold Schoenberg. Dengan itu kita dapat melihat contoh konkret dari seni yang baik dan bermutu menurut pandangan Adorno.

Dalam pengamatan penulis, Adorno tidak banyak membahas tentang seni rupa. Sementara Adorno sendiri adalah seorang pemusik, sampai tahun 1934, Adorno sudah menciptakan lebih dari 100 opera dan menulis 50 *review* konser serta kritik atas komposisi musik. Sehingga buku Estetika Hitam ini terasa istimewa, karena mampu mengelaborasi pemikiran estetika Adorno dalam bidang seni rupa.

Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno lahir pada 11 September tahun 1903 di Frankfurt dan meninggal tahun 1969. Ia adalah anak satu-satunya dari Oscar Alexander Wiesengrund (1870–1946) dan Maria Calvelli-Adorn Della Piana (1865–1952). Ibunya adalah penganut Katolik yang taat dari Corsica, dan pernah menjadi penyanyi profesional. Sedangkan ayahnya adalah keturunan Yahudi yang menjadi eksportir minuman anggur yang sukses. Masa kecilnya ditandai dengan kehidupan bermusik yang ditularkan dari ibu dan tantenya. Maria adalah penyanyi istana Wina yang penampilannya membanggakan. Sedangkan Agathe, tantenya, yang tinggal bersama mereka, adalah penyanyi dan pianis ternama. Adorno dikenal sebagai anak ajaib karena dapat memainkan musik piano Beethoven pada usia 12 tahun. Setelah lulus dari Universitas Frankfurt, ia belajar musik kepada Alban Berg dan kemudian bergaul dengan Arnold Schoenberg yang membawa pengaruh terhadap pemikiran estetikanya. Walaupun di Jerman ia termasuk dalam golongan berada, namun sedari kecil Adorno tidak menyukai kehidupan dan kebudayaan borjuasi, karenanya ia melarikan diri dengan membaca pemikiran alternatif. Buku-buku dari filsuf Kierkegaard, Georg Lukács's (*The Theory of the Novel*), dan Ernst Bloch (*The Spirit of Utopia*), telah mengantarkannya pada kemandirian pemikiran dalam seni dan estetika, sebagai lawan dari kejayaan kesenian yang diusung oleh Goethe.

Perang Dunia I telah memperlihatkan kepada Adorno bahwa biang keladi dari perang adalah sistem industri yang disokong oleh kaum borjuasi, sehingga Adorno kemudian mencari filsafat yang membawanya pada ide-ide sosialisme dan komunisme. Kekejaman Holocaust yang dilakukan Nazi di Auschwitz pada Perang Dunia II begitu membekas dalam benak Adorno, sehingga ia tidak mau lagi mendengar dan menikmati seni yang indah. Karena seni yang indah – dan juga kebudayaan populer – telah memberikan manusia sebuah kesadaran palsu, yang membuat manusia terlena serta melupakan penderitaan di sekelilingnya. Ketika ia melarikan diri ke Amerika karena kejahatan Nazi,

Adorno kemudian bekerja di Princeton Radio Project. Dari proyek itu, ia menyadari buruknya kebudayaan pop, yang kemudian dituliskannya dalam *Dialectic*. Buku itu membahas kecurigaan Adorno pada dunia modern dan pemikiran pencerahan. *Dialectic* juga memberikan dasar-dasar pemikiran estetika Adorno yang akan dibahas pada buku Estetika Hitam ini.

II. Kita dan Karya Seni

Dalam teori estetikanya, Adorno menelaah hubungan antara kita (subyek) sebagai pemirsa atau penikmat karya seni dengan karya seni itu sendiri (obyek). Adorno mengatakan pada *Critical Models: Interventions and Catchworlds*,

Aktivitas pengetahuan (kognisi) sebagian besar merupakan aktivitas penghancuran dengan menggunakan kekerasan terhadap obyek. Pengetahuan terhadap obyek (karya seni) membawa subyek lebih dekat dengan aksinya untuk menyobek tenunan kerudung dari obyek. Hal ini dapat dicegah kalau kita hanya mengalami dan menghayati saja perjumpaan dengan karya seni. Dengan cara itu, keunggulan karya seni justru berkilau, yaitu karya seni tanpa campur tangan konsep-konsep dari subyek.”¹

Bagi Adorno, estetika tidak dapat mencapai tujuannya dengan menangkap atau membuka kebenaran yang ada di balik karya seni. Hubungan antara subyek dan karya seni tidaklah langsung, dan filsafat tidak bisa menembus kebenaran yang ada pada hubungan ini. Untuk itu diperlukan estetika, yang memediasi irisan antara karya seni dengan subyek (masyarakat). Mediasi ini perlu karena tidak ada estetika yang didasarkan oleh perangkat konsep sistematis sehingga bisa menimbang atau menilai suatu karya seni. Teori estetika harus melepaskan ketergantungannya pada yang sistematis: memahami karya seni tidak sama seperti memompanya dengan konsep-konsep secara penuh. Namun estetika harus memberikan jalan untuk pengalaman (bukan pengetahuan). Pengalaman akan melengkapi seni dalam dunia-menjadi.²

Ketika ‘subyek menjadi agen (pelaku)’, ada keinginan untuk membuka “anyaman tabir kebenaran dari obyek”, hal itu akan menurunkan derajat sistem estetika. Ketika membuka tabir obyek, subyek mendapatkan dirinya terjalin dalam kekuatan kekuasaan. Dengan itu subyek mengatur estetika, dengan cara membuat syarat yang bertujuan memberikan reifikasi³ terhadap pemikiran sistematis yang diberi label telaah kritis.

Dalam Estetika Hitam,

.... Ketika hampir tiap aspek kehidupan dibekukan reifikasi: diperlakukan sebagai benda yang ditelaah, diukur, dipertukarkan. Dengan latar itu, seni pun menjadi suara disonan: mengingatkan bahwa hidup telah cedera, dan seni hendak menebus yang dirusak oleh apa yang disebut Adorno sebagai “dunia barter”. Karya seni adalah sebuah pertahanan – “pertahanan mata kita yang tak ingin warna dunia memudar”.⁴

Melalui alur positivisme dalam membangun konsep, subyek mengklasifikasikan obyek melalui pemikiran identitas yang menampilkan seni dalam gambaran konsep. Kekerasan yang muncul karena konsep, membuat Adorno tidak menempatkan diri pada konsep estetika yang sudah mapan. Adorno menarik karya seni dari telaah kritis dan analitis atas realitas kehadiran kita.

Pemikiran atas estetika yang tidak boleh berkonsep ini, masih berhubungan dengan kebencian Adorno akan konsep-konsep seperti yang telah diuraikannya dalam *Dialectic*, sehingga Adorno menawarkan aspek pengalaman ketimbang pengetahuan (kognisi) ketika estetika berinteraksi dalam seni dan realitas. Subyek tidak boleh membuka ‘kebenaran’ dari karya seni dengan mengeksplorasinya melalui ilmu pengetahuan, karena hal itu berarti subyek sedang membendakan (reifikasi) karya seni, dan memberikan identitas kepada obyek, dalam hal ini karya seni. Adorno lebih suka kita ‘mengalami’ (*erleben*) dalam melihat atau menikmati karya seni, ketimbang menganalisisnya menjadi unsur pengetahuan. Dengan ‘mengalami’ estetika akan berada di tengah-tengah, memediasi karya seni dengan masyarakat dan sejarah itu sendiri.

*Dalam instalasi-instalasi Louise Bourgeois, Cell: pelbagai benda dan bentuk – daun pintu tua, jendela, anyaman kawat, kaca, pecahan patung batu – diletakkan, dengan komposisi seperti yang tak sengaja, dalam kurungan. Mungkinkah kurungan itu alegori tentang “dunia barter” yang terus mengepung? Yang jelas, “dunia barter” tak surut. Pameran, balai lelang, galeri, dan museum dengan mudah mengubah karya seni jadi komoditi, yang hanya dihargai berdasar nilai-tukarnya atau fungsinya sebagai lambang status sang kolektor. Tak urung, janji kebahagiaan yang tersirat dalam karya kreatif tak pernah terpenuhi.*⁵

Walau pada pernyataan di atas, Adorno menolak akses pengetahuan terhadap karya seni, namun di tempat lain Adorno menekankan pentingnya suatu penelitian untuk memahami makna dari karya seni,

*Memang benar bahwa investigasi atas karya seni tidak dapat mengungkapkan konten estetika, namun jika tidak ada penelitian sama sekali, maka makna dari suatu karya tidak akan dapat dipahami.*⁶

Mediasi dialektik Adorno antara kedua dimensi yang berlawanan itu, yaitu menolak akses pengetahuan di satu sisi, tetapi menekankan adanya prosedur investigasi di sisi lain, berasal dari pengaruh karya filsuf-filsuf sebelumnya yang pernah memikirkan masalah estetika, yaitu Hegel dan Kant. Kontribusi Kant pada tradisi estetika adalah kritik transendental atas penilaian estetika. Dalam *Critique of Judgement*, penilaian merupakan fakultas pengetahuan yang tak lekang oleh waktu: yang berfungsi sebagai kemampuan untuk berpikir partikular seperti terkandung dalam yang universal (*Judgement in general is the faculty of thinking the particular as contained under the universal*).⁷ Penilaian estetis yang tertentu (partikular) mendasari dirinya secara apriori (deduktif) dalam fakultas selera. Fakta bahwa ketika menilai suatu keindahan, kita akan mencari standar keseluruhan secara sendiri (apriori), dan kekuatan penilaian estetis sendiri itu mengesahkan penilaian bahwa sesuatu itu indah atau tidak. Jadi, subyek yang menganggap suatu karya seni itu indah, berlaku begitu atas dasar universal dan kondisi yang diperlukan.

Filsafat seni Hegel, merespon pendapat Kant atas penilaian estetika. Bagi Hegel, seni mempunyai sejarahnya sendiri. Sebaliknya, pemahaman Hegel tidak dituntun oleh kategori universal, karena jiwa dari tiap karya seni ada pada era sejarahnya sendiri. Berlawanan dengan Kant yang mengutamakan subyek, yang menggolongkan konsep-konsep pada karya seni tertentu, estetika Hegel mengungkapkan bahwa karya seni memiliki sifat pengetahuan. Artinya, Adorno memberikan jalan tengah antara Kant dan Hegel. Dengan mengambil jalan tengah antara subyektifitas dan nilai kesejarahan dalam menilai suatu karya seni, Adorno juga menekankan penolakan atas konsep-konsep di luar karya seni. Penolakan akan konsep itu dijelaskan oleh Adorno sebagai berikut,

*Estetika tidak harus mengusir konsep dari suatu karya seni. Namun estetika bertanggung jawab untuk membebaskan konsep-konsep dari luar yang mencoba masuk ke obyek seni dan mempengaruhi suatu karya.*⁸

Tafsir seni harus dikembalikan ke karya seni itu sendiri. Menurut Adorno, apa yang penting dari estetika adalah batas-batas makna konseptual dari karya seni. Ada dialektika yang bergerak di antara konsep dan karya seni, yang merespon kebutuhan akan memelihara partikularitas (karakteristik, kekhasan) dari karya seni dalam menghadapi kekerasan yang dilakukan oleh konsep-konsep. Dalam hal ini, Adorno menggunakan filsafat untuk melawan mediumnya sendiri, yaitu konsep-konsep.

Goenawan Mohamad menyatakannya dengan lebih terus terang sebagai berikut,

... Sebuah lukisan membutuhkan sifat agar bisa dipaparkan, dikomunikasikan, tak tertutup sebuah "monolog". Di saat itu, ia perlu dikemas dalam sarana komunikasi. Ia butuh konsep. Maka dialektik pun berlangsung. Di satu pihak karya itu lahir dan hidup dari impuls mimetik, dari rasa terpujau dan terpicat ketika menemui sesuatu yang tak diduga-duga – sesuatu yang "indah". Di lain pihak ada kebutuhan, bahkan keniscayaan, untuk mengekspresikan dan mengkomunikasikan diri, dengan menggunakan konsep – yang apa boleh buat meringkas dan meringkusnya. [...] Ia ada diper-simpangan jalan. Sebelum jadi ekspresi, karya seni diam dan berdiam dengan sendirinya; ia ada bukan untuk orang lain. Komunikasi dengan orang lain, kata Adorno, "akan menenggelamkannya". Bahasa, kata Adorno, mendukung seni tapi juga merupakan "musuh besar".⁹

III. Mimesis

Sebagai kelanjutan atas pemikiran bahwa tafsir seni harus dikembalikan ke karya seni itu sendiri, dan pemberian batas-batas makna konseptual dari suatu karya seni, Adorno memperkenalkan konsep mimetik atau mimesis. Adorno melihat karya seni terombang-ambing di antara dua kutub: mimesis dan analitik. Suatu hubungan yang mempunyai kedekatan persamaan pada ilmu bahasa yaitu istilah ekspresif dan semantik.¹⁰ Dalam *Dialectic*, kata mimesis digunakan untuk mencirikan perilaku yang mendahului manusia sebelum dilakukan represi. Represi yang didahului dengan sosialisasi, yaitu melalui pengenalan konsep.

Dengan konsep ia bisa menangkap perbedaan menjadi sesuatu yang sama, dan konsep kemudian menggantikan keselarasan manusia dengan alam.¹¹ Mimesis adalah impuls untuk meniru perilaku yang seharusnya terkontrol demi peradaban yang ingin dibangun, namun tidak bisa diberantas sepenuhnya. Karenanya, mimesis dihubungkan dengan ancaman kuno, karena hal itu pra-rasional dan tidak dapat dikontrol sepenuhnya, namun hal itu penting demi keberadaan umat manusia, bagian dari kemampuan hidup manusia di dunia. Andrew Bowie menerjemahkan mimesis dalam kehidupan sehari-hari, yaitu - mimesis adalah semacam peniruan gestur dan suara yang terjadi antara bayi yang belum bisa berbicara dengan penjaganya. Peniruan seperti itu membangun ikatan dan memberikan anak perasaan stabil di dunia yang ia tempati. Perilaku yang mendahului kemampuan berbahasa ini penting sebelum anak dapat menguasai bahasa. Di kemudian hari, mimesis akan hilang sesuai dengan perkembangan kedewasaan anak, begitu ia meninggalkan masa bayi.¹²

Di masa dewasa, manusia yang sudah mampu berbahasa, dapat menyampaikan kebenaran dengan tone dan formulasi yang menghancurkan orang lain, walau orang tersebut dapat menerima sebagian dari aspek kebenaran yang disampaikan. Padahal, kebenaran yang sama dapat dilontarkan dengan cara yang tepat, melalui tone suara yang baik, gestur yang sesuai konteks, mirip dengan orang yang berkomunikasi dengan bayi sebelum ia dapat berbicara. Inilah yang dimaksud oleh Wittgenstein sebagai "rasa akan memberikan arti kepada kata". Karena ada saatnya kita tidak memahami kebenaran dari suatu ungkapan karena tidak mengerti latar belakang dari tone sehingga tidak terhubung dengan perasaan, mood, dan sebagainya. Bagi Adorno, orang akan membuat sebuah pernyataan yang tumpul terhadap analisa sebuah karya seni yang benar secara teknis saja. Namun sebaliknya, kita dapat mengkomunikasikan dengan tepat suatu kebenaran apabila analisisnya berkombinasi dengan elemen mimesis.¹³

Pada Estetika Hitam, mimesis diterjemahkan dengan bagus sekali, sangat berbeda dengan tafsir Andrew Bowie di atas,

Dalam seni, kata Adorno, ada perilaku mimetis, "mimetisches Verhalten". Unsur mimetik ini "tak bisa ditiadakan dari seni". Adapun mimesis – konsep yang mengambil peran penting dalam pemikiran Adorno – tak ada hubungannya dengan peniruan dan mimikri. Dalam teori estetika Adorno, mimesis adalah hubungan akrab, sejiwa, dalam Affinitat, yang bersifat non-konseptual antara ciptaan sebuah subyek dan pihak lain, yang bukan dirinya. Tidak ada pihak yang ditetapkan sebagai subyek, atau sebagai obyek.

Dalam *Minima Moralia* Adorno mengasosiasikan mimesis dengan bentuk asli dari cinta, der *Urform von Liebe: manunggal, tanpa hierarki dan dominasi. Sang seniman dengan empati "masuk" ke dalam alam yang dilukisnya. "Perilaku mimetik", kata Adorno, "tidak menirukan sesuatu, melainkan mengasimilasikan dengan sesuatu": aku seakan-akan meresap bertaut dengan engkau, alam itu. Dalam karya Affandi yang melukiskan persabungan ayam, misalnya, sang perupa seakan-akan menyusup masuk (anschmiegen) ke tengah suasana sengit pertempuran dua ayam jantan yang diadu sampai mati. Dalam lukisan lanskap seni rupa Zen dari Jepang, alam terasa bergetar bersama kita.*¹⁴

Dalam hal ini Goenawan Mohamad menghubungkan mimesis dengan pemikiran Adorno tentang tidak ada batasan antara subyek dengan obyek, antara pelukis dengan alam yang sedang dilukisnya, dan pada akhirnya antara pelukis dengan karya lukisnya itu sendiri. Adorno menjelaskan "mimesis itu merupakan tarik menarik (*affinity*) antara pelukis (subyek) dengan apa yang ingin dilukisnya (obyek) yaitu sesuatu yang berhubungan dengan suasana jiwa, sehingga memunculkan impuls mimesis". Dan dengan itu kita tidak boleh melihat adanya pemisahan diametral antara pelukis dengan obyeknya, karena "pemisahan subyek dengan obyek merupakan sesuatu yang tidak masuk akal". Alam yang semula dikatakan sesuatu yang di luar lukisan, namun ternyata tidak bisa dipisahkan dengan pelukisnya. Memang demikianlah, Goenawan Mohamad mengatakan dengan indah,

*Alam – dan segala di luar manusia – adalah "yang Lain", yang bukan aku, yang dicoba dicakup subyek. Tapi subyek salah mengira ia bisa merangkum semesta secara koheren. Alam, dalam kebisuannya, mengungkapkan bahwa ada yang patah dalam identitas yang dibentuk subyek, ada yang tak kena. [...] Di hadapan manusia, alam adalah "yang Lain" yang tak bisa mati, hanya dengan empati, bukan dengan belas kasihan, alam dan semua yang bukan aku dapat diresapkan. Hanya dalam mimesis hubungan itu bukan takluk menaklukkan. Bahkan dalam momen itu, yang terjadi adalah Erschutterung, perasaan tergetar. Mungkin itu sebabnya karena hubungan mimetik dengan alam, seni membuat alam terasa lebih hadir.*¹⁵

Sesuai dengan pemikirannya tentang non identitas, Adorno selalu melakukan penyangkalan terhadap identifikasi, yang menyatakan sesuatu adalah ini atau itu. Dalam hal ini ia menghindari dari mendefinisikan seni yang benar itu apa. Sehingga penggambaran Adorno atas sesuatu dalam posisi dialektika, selalu membawa ketegangan, tarik menarik

(*affinity*), di 'antara', tidak pasti, dan *dual position*. Dalam hal itu Goenawan Mohamad menuliskan,

*Seni berangkat untuk membebaskan hal ihwal dari identitas yang mandeg, untuk ikut bersama dan bercengkrama dengan "non-identitas", tapi tak jarang ia sendiri jadi benda mati; serupa jamu tolak angin dan pisau silet.*¹⁶

Sehubungan dengan itu, Adorno melanjutkan adanya dual karakter dari seni, yaitu sebagai mimesis dan bahasa. "Seni adalah semacam bahasa yang membawa ke zona ketidakpastian dan tidak mempunyai tujuan". Dan, dalam seni "ada tegangan antara aspek gestural dan aspek teknis". Dalam artikelnya yang berjudul *Aspect*, Adorno mengatakan,

*Dalam pengertian Kantian, tidak ada kesamaan antara subyek dan obyek, keduanya berdiri saling bertentangan. Hal itu bukanlah suatu kebenaran yang beralasan dan miskin gagasan. Pemikiran yang tidak mengakui adanya dorongan mimesis, adalah jenis pemikiran pencerahan yang tidak menyertakan refleksi diri, suatu pikiran yang mengekor sistem Hegelian dengan mendefinisikan hubungan benda dengan pikiran, dan pada akhirnya akan berakhir dengan kegilaan ... padahal mimesis melalui refleksi pikiran terhadap dirinya sendiri, akan menjadi kebenaran yang walaupun tidak sepenuhnya, tetapi saling bergabung sekaligus tarik-menarik (*affinity*).*¹⁷

IV. Enigma, Yang Retak, Puisi, Parataxis

Sehebat-hebatnya karya seni, ia selalu mempunyai kelemahan. Dalam *On the Theory of Musical Reproduction*, teks-teks musik, bahkan ketika mereka menjadi semakin spesifik, masih selalu melibatkan 'zona ketidakpastian', hal ini 'bukan karena ketidakmampuan notasi, tetapi lebih merupakan konsekuensi dari sistem tanda untuk hal-hal yang tidak mempunyai tujuan (*intentionless*).¹⁸

Bila suatu karya tak putus-putusnya memukau, itu karena dalam dirinya tersirat keretakan, Abgebroschensein: ada yang dikatakan dan ada yang tak dikatakan: "Enigma karya seni adalah keretakan-nya". Karya itu seakan-akan menampik dirinya

yang justru sedang hendak ia tampilkan. [...] Kata Adorno pula dalam *Teori Estetika-nya: betapapun sempurnanya klaim tentang diri mereka, karya-karya seni pada hakekatnya terpenggal, "ibarat batu nisan yang gumpil"*. Mereka selalu menyisakan yang belum dibentuk, selalu ada yang belum disimpulkan. Karya seni senantiasa berkekurangan – ada bagiannya yang gumpil – dan itu ditunjukkan oleh perlunya penafsiran terus menerus.¹⁹

Adorno berpendapat bahwa estetika harus membiaskan dirinya berorientasi pada proses karena hal itu akan lebih mencerminkan realitas yang terpecah-pecah, dan dengan kondisi itu menjadikan filsafat harus terus-menerus memposisikan dirinya. Karenanya, seni bukanlah kategori yang stabil dan juga bukan sekedar eksemplar katalog pengetahuan dari karya seni. Estetika harus mendasari dirinya dalam karya seni individual. Bahkan, karya seni itu sendiri bukanlah sesuatu yang stabil, ia mempunyai nilai dan interpretasi makna yang historis transenden. Dan kesemuanya itu kemudian dijahit menjadi sesuatu yang total. Karena seni tidak dapat terlepas dari realitas dunia-menjadi, realitas yang terus berproses, maka definisi seni harus disesuaikan terus menerus dengan perkembangan zaman.²⁰

*Jika dalam proses itu kita menangkap keindahan, maka seperti keindahan alam, ia adalah "sisa (residu) dari non identitas dalam benda-benda". Di zaman yang didominasi pemikiran dengan konsep-konsep yang abstrak, bisa dikatakan bahwa keindahan, atau momen yang indah, adalah kontrasnya.*²¹

Goenawan Mohamad mengambil contoh sajak "1943" dari Chairil Anwar, dengan suasana retak-retak, sajak ini membiarkan diri terbawa arus bahasa, tanpa menjadi tenggelam dan lenyap: masih ada satuan bentuk, *Gestalt*, yang membayang dan masih terasa makna yang tersirat. Chairil tak memberi garis ke mana makna terarah, mendadak warna dan nada muncul, di antara peristiwa-peristiwa yang mengejutkan (rabu yang membusuk, darah yang tenggelam dalam nanah, tangan yang menadah patah). Hampir semuanya momen-momen indrawi, sensual, bukan konseptual. Tampak bahwa bahasa tak hanya terdiri dari tanda (*Zeichen*) yang mengandung isi untuk "diketahui". Bahasa juga mengandung imaji (*Bild*). Namun ketika bahasa didominasi dorongan "obyektif", bahasa diperlakukan hanya sebagai tanda. Tak ada lagi ekspresi. Dalam keadaan itu, bahasa adalah saksi "pemiskinan pengalaman", *Verarmung der Erfahrung*. Bersama datangnya masyarakat

yang mengutamakan kepraktisan, berguna dan mempunyai tujuan yang jelas – metafora, puisi dan retorika dipinggirkan.²²

*Bahasa seni lebih merupakan "parataxis" ketimbang "sintaxis". Ekspresi berderet, tapi tak berkaitan secara logis, tiap elemen setara, masing-masing mandiri. [...] Kanvas besar Picasso yang terkenal, Guernica, sepenuhnya adalah "parataxis". ... Dalam bidangnya segera kita memasuki suasana kocar-kacir. Kuda yang menjerit tapi kehilangan suara, banteng yang bingung, manusia yang roboh, manusia yang mengaduh atau memohon, cahaya lampu yang keras tapi tak efektif, bayangan yang amburadul. [...] Picasso bukan melukiskan sesuatu yang kacau, bukan pula kota Guernica, melainkan melukiskan kekacauan. Makin intens, makin ambigu. Itu sebabnya karya senirupa, meskipun sering menampakkan sosok, tetap menampilkan makna yang tak utuh tertangkap.*²³

V. Tidak Ada Makna dalam Karya Seni

Adorno memandang seni kontemporer yang secara eksplisit ditujukan untuk memenuhi semacam peran kritik sosial, dinilainya sebagai mengkhianati sikap polemik seni terhadap masyarakat. Hal ini dibuat lebih jelas dalam sejumlah esei pada *Notes to Literature*. Adorno menolak seni politis dalam esainya yang diberi judul *Commitment*, dalam esai tersebut ia mengulas sejumlah teks drama yang dibuat oleh filsuf Perancis, Jean Paul Sartre (1905-1980) dan manifesto Sartre agar sastra mempunyai komitmen pada tulisannya *What is Literature?* (1948). Dalam esei itu, Sartre ingin menjawab pertanyaan "mengapa seseorang itu menulis" dan "untuk siapa orang itu menulis". Bagi Sartre, sastra itu mempunyai tujuan yang jelas. Menurutnya, penulis bebas akan langsung mengajak pembaca untuk bertindak bebas. Pandangannya atas sastra telah mendorong preferensi Sartre untuk membuat prosa dan ia nyaris tidak memenuhi syarat untuk mengubah puisi, yang mana puisi berkaitan dengan bahan dan kualitas kata-kata di dalamnya. Dalam prosa, kata-kata digunakan untuk beberapa tujuan. Prosa pada hakikatnya adalah utilitarian. Sartre mendefinisikan penulis prosa sebagai manusia yang menggunakan kata-kata.²⁴

Adorno mengemukakan sejumlah penolakan pada pendapat Sartre tersebut. Ia mencurigai sastra yang diistimewakan karena mempunyai tujuan, yaitu pengarang mengajak pembaca untuk berbuat sesuatu.

Hal itu disebabkan Sartre mengabaikan fakta bahwa makna di dalam karya sastra mempunyai pengertian berbeda dengan di luar karya sastra.²⁵ Ketika kata tidak dapat melepaskan dirinya dengan arti dalam ucapan biasa, maka tidak ada kata yang dapat dimainkan, dalam puisi atau bahkan dalam novel realis sekalipun – arti kata menjadi persis sama dengan arti di luar karya.

Dalam *Problems of Moral Philosophy*, Adorno mempertanyakan apakah boleh sastra itu menjadi ilustrasi sebuah masalah etis. Sementara Sartre tetap berkeras bahwa sastra harus mempunyai makna, Adorno berpendapat bahwa sastra terbuka untuk dipertanyakan. Mengikuti jalan pikiran Sartre, maka menurut Adorno nantinya akan seperti ini: kalau sastra harus memberikan kita sesuatu, maka kita juga harus dapat mengambil sesuatu dari sastra. Artinya sastra harus mengembalikan investasi kita, ada *return of investment* dalam sastra. Dengan itu seni harus memenuhi permintaan dengan memberikan sesuatu, karena kita berasumsi makna sastra sudah pasti akan tersedia.²⁶ Adorno berpikir sebaliknya, Seni menolak kebutuhan bahwa dari Seni harus dapat diambil sesuatu. Jangan berharap kita dapat mengambil makna dari karya seni.

*Dalam hubungan itulah muncul Modernisme dalam senirupa – Kubisme, Surealisme, dan kemudian Dadaisme dan lain-lain. Mereka makin menjauhkan karya dari makna, setelah Eropa dilanda perang besar selama dasawarsa-dasawarsa pertama abad ke-20, dengan kerusakan yang menakutkan justru karena “kemajuan” ilmu-ilmu dan teknologi. [...] Seni yang tumbuh dalam suasana itu juga tak lagi hendak berpegang kepada keyakinan akan makna teks, meskipun, kata Adorno, seni “tak dapat mengelak dari sugesti yang memukau agar bermakna, di tengah hilangnya makna di mana-mana”.*²⁷

Goenawan Mohamad kemudian melanjutkan,

*Di masa Modernisme, peran Ide tak lagi menentukan karya. Seorang seniman tak bisa dengan serta merta menjawab jika ditanya, Apa maksud karyamu? Apa idemu? “Apa”-nya karya seni, atau yang lazim disebut “isi”, tak selamanya bisa direncanakan, atau dipatuhi, bahkan oleh senimannya sendiri.*²⁸

*Sebab itu ia (karya seni) sering dikatakan “tak bisa dipahami”, pernyataan yang acap kita dengar di masa kini. Di zaman ini kesadaran telah terbentuk oleh dunia yang hanya mengenal hal-hal yang sudah dikemas – untuk diberi label, untuk dicatat, untuk ditawarkan. Orang pun cenderung memahami seni bukan sebagai proses yang tak pernah selesai.*²⁹

Dalam pandangan Adorno, sejak dulu kala karya seni sebenarnya bahkan mengandung sifat absurd: tak mengikuti acuan nalar dan tatanan naratif. Adorno sangat menyukai karya Beckett. Ia melihat pementasan *Endgame* di Wina sekitar Paskah 1958. Komentar Horkheimer tentang *Endgame*, “Beckett berperhatian yang sama dengan Teori Kritis: melukiskan masyarakat kita yang kehilangan makna dan memprotesnya, dan dalam proses itu merawat ide tentang keadaan yang lebih baik.” Adorno mengatakan bahwa dalam lakon Beckett “tanpa makna menjadi satu-satunya makna”.³⁰

VI. Jazz

Pemikiran tentang estetika Adorno kemudian terlihat manifestasinya dalam penolakan Adorno pada kebudayaan populer. Buku *Dialectic of Enlightenment* (1944) telah menciptakan istilah Industri Budaya. Pada bab ‘*The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception*’, Adorno dan Horkheimer menyejajarkan budaya populer sejenis dengan benda-benda budaya hasil produksi pabrik yang sudah distandarkan, seperti majalah, film dan program-program radio. Barang-barang tersebut digunakan untuk memanipulasi masyarakat luas sehingga mereka menjadi pasif.³¹ Kebudayaan populer telah memanjakan masyarakat melalui konsumsi. Konsumsi tersebut berupa kesenangan yang diberikan oleh media komunikasi massa, yang berisi konten yang membuat orang jinak, tanpa memperhatikan kesulitan ekonomi yang dialami sekelilingnya. Adorno mengidentifikasi adanya bahaya yang melekat dari industri budaya, karena mereka menanamkan kebutuhan psikologis palsu, yang dapat dipenuhi oleh produk-produk kapitalisme.³² Sebaliknya, kebutuhan psikologis yang benar membutuhkan kebebasan, kreativitas dan kebahagiaan sejati, yang menurut Herbert Marcuse didasarkan pada demarkasi kebutuhan manusia sebelumnya.³³ Adorno prihatin dengan konten dari produk-produk budaya pada masyarakat kapitalis. Mereka mengkritisi sifat ekonomi budaya yang digerakkan oleh pasokan produk yang berkualitas rendah. Horkheimer dan Adorno menolak produksi massal yang ditujukan untuk hiburan, yang karena sifatnya, menarik khalayak luas, sehingga menghasilkan seni kelas rendah (*low art*). Industri Budaya telah mengisolasi keberadaan

musik serius dengan mengedepankan musik pop. Dalam *Introduction to the Sociology of Music*, Adorno memulis,

*Konsep musik pop demikian suram. Hal itu didapati ketika kita tanpa sadar menyetel radio. Musik pop memang disesalkan karena telah menurunkan selera masyarakat dan menyinkirkan musik serius dari publik.*³⁴

Kebudayaan populer telah merujuk pada Fordisme. Fordisme adalah sistem ekonomi dan sosial modern yang didasari oleh produksi massal dari industri yang terstandar, demikian pula untuk konsumsinya yang massal. Konsep ini dinamai demikian sebab merujuk pada Henry Ford, industriawan Amerika tahun 40-an. Fordisme digunakan dalam teori sosial, fenomena ekonomi, manajemen produksi, kondisi kerja, dan konsumsi abad ke-20.³⁵

Masyarakat yang diatur oleh sistem, seperti sistem industri dalam pabrik Ford, akan membawa ketertiban. Bagi Hegel, ketertiban adalah apriori yang baik, yaitu tidak harus menjawab mereka yang hidup di bawahnya. Namun dalam *Negative Dialectic*, Adorno percaya bahwa ketertiban yang terganggu justru akan membawa kemajuan, yaitu dengan merangsang kemungkinan konflik kelas.³⁶ Materi atau konten dari industri budaya tidak akan mengizinkan adanya produk yang menantang pasar. Karena seni otentik yang menantang pasar dapat mengganggu status quo dan merangsang untuk munculnya negara komunis.³⁷

Seperti halnya dalam setiap industri, tujuan industri budaya adalah bersifat ekonomis. Semua upaya menjadi fokus pada kesuksesan ekonomi. Sementara, kebudayaan yang otentik, tidak berorientasi pada tujuan, tetapi merupakan tujuan itu sendiri. Budaya otentik memupuk kapasitas imajinasi manusia dengan menghadirkan kemungkinan-kemungkinan, dengan cara yang berbeda dari yang dilakukan industri budaya, karena ia menyisakan ruang untuk pemikiran independen. Mencari keuntungan yang sebanyak-banyaknya tidaklah bisa dikatakan kebudayaan, atau budaya yang sebenarnya. Upaya itu hanya dapat digambarkan sebagai bentuk perdagangan, sama seperti jenis

perdagangan lainnya. Hal yang sama terjadi pada musik jazz. Adorno menyamaratakan musik jazz dengan musik pop, mereka sama brengseknya, karena produksi piringan hitamnya menguntungkan industri rekaman.

*Jazz, bagi Adorno, hanya cetusan “subyektivitas yang telah disisihkan, yang melompat dari dunia komoditas satu ke dunia komunitas lain: sistem yang ada tak memberinya jalan keluar”.*³⁸

*Jazz, dalam ekspresinya dan juga dalam posisinya di Industri Budaya, adalah seni yang menyerah. Paling tidak, daya resistansinya minimal. “Jazz adalah sebuah komoditi dalam arti yang sebenarnya”, tulis Adorno. “Ia tunduk kepada hukum dan juga kepada sifat sesuka-sukanya pasar”.*³⁹

Adorno menolak anggapan bahwa jazz bermula dari Afrika yang “liar”. Ia berasal dari “tubuh yang dijinakkan dalam pasungan”. Walaupun masih ada jejaknya, yang Afrika itu sudah dipermak Industri Budaya. Dengan kata lain, bagi Adorno tak ada benih emansipasi. Semakin dalam jazz merasuk ke masyarakat, semakin lebih banyak ia memungut anasir reaksioner, sampai akhirnya jazz mengagungkan represi terhadap dirinya. Ia mengakui jazz memiliki karakter yang ada pada seni modern. Tapi terbatas. Adorno tak melihat itu menandai kebebasan. Improvisasi, yang membedakan jazz dari musik Eropa, hanya sekedar hiasan. Sebab, dalam jazz, prinsip simetri sepenuhnya dijaga, terutama dalam struktur ritme dasar.⁴⁰

*Ada kemungkinan, dalam melihat jazz, Adorno meneruskan purbasangka yang lazim di Jerman. Di masa Weimar sebelum Hitler berkuasa, musik itu sampai ke Eropa. Melalui radio, dalam bentuk swing yang hanya enak buat dansa. [...] Di saat itu Adorno bahkan mengatakan, “jazz dapat dengan mudah disadur untuk tujuan fasisme”.*⁴¹

Ada kesalahpahaman,

*Adorno tak bisa melihat lahirnya jazz modern, tak menyangka ada Miles Davis yang dengan *Kind of Blues* (pertama kali dimainkan di tahun 1959, sepuluh tahun sebelum Adorno meninggal), lepas dari tonalitas yang baku, dengan improvisasi yang mandiri dari basis harmoni.*⁴²

VII. Penutup

Hari ini seni yang radikal sama dengan seni hitam. Ketika realitas di sekitarnya sangat, sangat muram.⁴³ Kiranya sikap ini datang dari kesedihannya melihat pembantaian Nazi terhadap orang Yahudi di Auschwitz. Sehingga seni Adorno adalah seni yang membawa kegetiran, chaos dan kegelisahan.

Karena seni yang seperti itulah yang bisa melepaskan manusia dari kesadaran palsu, bahwa situasi tidak tenang-tenang saja, ternyata masih ada ketimpangan dan penderitaan di luar sana. Membaca Estetika Hitam, kita akan terbawa dengan penuturan yang puitis namun tidak linear. Buku ini seperti sebuah Catatan Pinggir yang panjang. Ia penuh perenungan disertai kutipan dan ilustrasi yang kaya, contoh-contoh yang kongkret, sehingga kita dapat melihat pemikiran Adorno dengan lebih luas. Dengan itu Goenawan Mohamad telah mencerna estetika Adorno dan membawanya ke bidang-bidang lain yang selama ini tidak banyak diperhatikan Adorno – puisi, bahasa dan senirupa. Namun akan jauh lebih baik jika kita menikmati dengan langsung membaca bukunya, karena ulasan ini hanyalah sebageian kecil dan simplifikasi terhadap apa yang diutarakan Goenawan Mohamad dalam Estetika Hitam. ■

1. Adorno, Theodor (1969), *Critical Models: Intervension and Catchworlds*, terj. Henry W. Pickford, Columbia University Press, New York, h. 254.

2. McGrath, Larry, (Un)Doing Critical Philosophy: Reflection on Adorno's

esthetic Theory, University of California, Berkeley, h. 67.

3. Reifikasi (*Verdinglichung*) secara literal berarti membendakan suatu hal/gagasan/benda. Dalam bahasa Jerman, *Versachlichung* secara literal berarti "obyektifikasi", mengobyekkan sesuatu/hal seolah-olah mereka mempunyai eksistensi dan kemampuan manusiawi padahal dalam kenyataannya tidaklah demikian. Menempatkan suatu hal pada konteks yang berbeda dari konteksnya yang asli. Konsep "reifikasi" ini berkaitan erat namun berbeda dengan alienasi dan fetisisme komoditas. Reifikasi adalah bentuk khusus dari alienasi. – Pen.

4. Goenawan Mohamad, *Estetika Hitam: Adorno, Seni, Emansipasi* (2021), IRCiSoD, Yogyakarta, h. 59-61.

5. Goenawan, 63-5
Adorno, Theodor (1997), *Aesthetic Theory*. terj. Robert Hullot-Kentor, Continuum, University of Minnesota, h. 180.

6. Kant, Immanuel (1952), *Critique of Judgement*, Oxford University Press,

7. Oxford, h. 15.

8. *Aesthetic Theory*, 181

9. Goenawan, 67-9

10. Bowie, Andrew (2007), *Music, Philosophy, and Modernity*, Cambridge University Press, New York, h. 333.

11. Horkheimer, Max dan Adorno, Theodor (2002 [1944]), *Dialectic of Enlightenment, Philosophical Fragments*, terj. Edmund Jephcott, Stanford University Press, California, h. 205.

12. Bowie, 334

13. Bowie, 335

14. Goenawan, 49-51

15. Goenawan, 51-7

16. Goenawan, 65

17. Adorno (1995), *Hegel: Three Studies*, 285.

18. Adorno, Theodor (2001), *On the Theory of Musical Reproduction*, Suhrkamp, Frankfurt, h. 239.

19. Goenawan, 71-2

20. *Aesthetic Theory*, 178.

21. Goenawan, 94

22. Goenawan, 73-7

23. Goenawan, 95-9

24. Wilson, Ross (2007), *Theodor Adorno*, Routledge, New York, h. 51.

25. Adorno, Theodor (1991), *Notes to Literature*. terj. Shierry Weber Nicholson. New York: Columbia University Press, New York, jilid 2, h. 77.

26. *Notes to Literature*, jilid 2, 78

27. Goenawan, 117-8

28. Goenawan, 119

29. Goenawan, 121-2

30. Goenawan, 123 - 137

31. Horkheimer, 107.

32. Horkheimer, 107.

33. Marcuse, Herbert (1966), *Eros and Civilization*, Beacon Press, Boston, h. 4.

34. Adorno, Theodor (1976 [1962]), *Introduction to the Sociology of Music*, Continuum, New York, h.21.

35. Tolliday, Steven. *The Rise and Fall of Mass Production*, An Edgar Reference Collection, Northampton, volume 1, h. 239.

36. Adorno, Theodor (1974), *Negative Dialectics*, terj. E.B. Ashton, Routledge, London, h. 343.

37. Adorno, Theodor (1991), *The Culture Industry*, Routledge, London & New York, h. 197.

38. Goenawan, 175

39. Goenawan, 182

40. Goenawan, 183-5

41. Goenawan, 186-7

42. Goenawan, 191

43. Goenawan, 149

Daftar Pustaka

- Adorno, Theodor. *Philosophy of Modern Music*. New York: Continuum, 2007 [1947].
- Adorno, Theodor. *Introduction to the Sociology of Music*. New York: Continuum, 1976 [1962].
- Adorno, Theodor. *Critical Models: Intervension and Catchworlds*. terj. Henry W. Pickford. New York: Columbia University Press, 1969.
- Adorno, Theodor. *Minima Moralia, Reflection from Damage Life*. terj. E.F.N. Jephcott. New York: Verso, 1974.
- Adorno, Theodor. *Notes to Literature*. terj. Shierry Weber Nicholson. New York: Columbia University Press, 1991.
- Adorno, Theodor. *Aesthetic Theory*. terj. Robert Hullot-Kentor. USA: Continuum, University of Minnesota, 1997.
- Adorno, Theodor. *Negative Dialectics*. terj. E.B. Ashton. London: Routledge, 2004.
- Adorno, Theodor. *Hegel: Three Studies*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
- Adorno, Theodor. *The Culture Industry*. London & New York: Routledge, 1991.
- Adorno, Theodor. *On the Theory of Musical Reproduction*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.
- Adorno, Theodor. *Dissonance. Introduction to the Sociology of Music*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973 [1956].
- Horkheimer, Max dan Adorno, Theodor. *Dialectic of Enlightenment, Philosophical Fragments*. terj. Edmund Jephcott. California: Stanford University Press, 2002 [1944].
- Bowie, Andrew. *Music, Philosophy, and Modernity*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Claussen, Detlev. *One Last Genius*. Harvard: The Belknap Press, 2008.
- Hegel, GWF. *Phenomenology of Spirit*. terj. AV Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Kant, Immanuel. *Critique of Judgement*. Oxford: Oxford University Press, 1952.
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press, 1966.
- McGrath, Larry. *(Un)Doing Critical Philosophy: Reflection on Adorno's Aesthetic Theory*. Berkeley: University of California.
- Muller-Doohm, Stefan. *Adorno: A Biography*. Malden, MA: MIT Press, 2005.
- O' Connor, Brian (ed.). *The Adorno Reader*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2000.
- Tolliday, Steven. *The Rise and Fall of Mass Production*, volume 1. Northampton: An Edgar Reference Collection,
- Wilson, Ross. *Theodor Adorno*. New York: Routledge, 2007.

Biodata

Junanto Herdiawan

adalah Doktor Filsafat lulusan STF Driyarkara (2021) dengan Disertasi berjudul “*Ketimpangan Sosial Akibat Kontradiksi Internal Modal dalam Ruang Geografis menurut pandangan David Harvey: Sebuah Tinjauan Etis Terhadap Terbentuknya Ruang Perkotaan*”. Ia meraih *Master of Art (MA) in Economics* dari *Leeds University, UK* (2000), dan Sarjana Ekonomi (SE) dari Universitas Trisakti (1994). Saat ini Junanto bekerja di Bank Indonesia.

Fransiskus Sulaiman Otor OFM

adalah alumnus pasca sarjana STF Driyarkara 2017/2018.
Ia adalah Pastor Rekan di Gereja St. Paskalis, Cempaka Putih, Jakarta.

Anna Sungkar

adalah seorang kurator, pengamat masalah sosial dan budaya, menyelesaikan studi S-3 di ISI Surakarta.

Nawa Tunggal

adalah jurnalis di harian Kompas yang bertanggung jawab pada rubrik seni rupa. Ia adalah lulusan Fisipol Universitas Gadjah Mada dan memelopori kegiatan Komunitas Art Brut Indonesia.

Seno Joko Suyono

pernah kuliah di Filsafat UGM. Redaktur Kebudayaan Majalah Tempo. Dan kurator progam Borobudur Writers and Cultural Festival. Menerbitkan buku kumpulan puisi: *Di Teater Dionysus*.

Goenawan Mohamad

adalah seorang filsuf, penyair, jurnalis, pelukis, novelis, dan penulis naskah drama. Saat ini ia sedang mempersiapkan novelnya yang kedua, dan juga mempersiapkan pameran tunggal lukisan-lukisan terbarunya di galeri Nadi dalam rangka memperingati ulang tahunnya yang ke 80.

Rally H. Remijawa

kelahiran Waingapu, Sumba Timur, NTT. Alumnus STF Driyarkara 2018-2020.

Syakieb Sungkar

adalah pengamat seni dan lulusan STF Driyarkara.

Alamat Redaksi

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