

seluruh kelompok-kelompok sosial, khususnya dalam hubungan dengan kelompok yang lebih penting dan mendasar. Karena di dalam masyarakat selalu terdapat kelompok yang antagonistik, terjadi pulalah pertarungan dalam kelompok intelektual yang terbentuk itu. Salah satu ciri dari kelompok yang berkembang ke arah dominasi adalah perjuangan untuk berasimilasi dan bertarung secara ideologis dengan kelompok intelektual tradisional. Asimilasi dan pertarungan itu dibuat lebih cepat dan lebih efektif apabila kelompok yang bersangkutan semakin sukses dalam mengelaborasi secara simultan kelompok organiknya sendiri (via Faruk, 1994:76).

B.5 Peran 'Negara' dalam Teori *Hegemoni*

Menurut Gramsci (via Faruk, 1994:77), negara dibedakan menjadi dua wilayah, yaitu dunia masyarakat sipil dan masyarakat politik. Yang pertama dianggap penting bagi konsep *hegemoni* karena merupakan wilayah "kesetujuan", "kehendak bebas", sedangkan wilayah yang kedua merupakan dunia kekerasan, pemaksaan, dan intervensi. Meskipun demikian, kedua dunia tersebut termasuk dalam konsep negara dalam pengertian yang khusus. Negara bagi Gramsci tidak hanya menyangkut aparat-aparat pemerintah, melainkan juga aparat-aparat *hegemoni* atau masyarakat sipil. Negara adalah kompleks menyeluruh aktivitas-aktivitas teoritik dan praktis yang dengannya kelas penguasa tidak hanya membenarkan dan mempertahankan dominasinya, melainkan juga berusaha memenangkan persetujuan aktif dari mereka yang diperintahkannya.

Dalam teori Gramsci, perluasan konsep negara itu akibat pementingan kebudayaan. Itulah sebabnya, ia juga berbicara tentang negara "etis" atau negara "kebudayaan". Setiap negara dikatakan etis sejauh salah satu fungsi terpentingnya adalah

untuk membangkitkan atau mengangkat massa penduduk yang besar pada level moral dan kultural, suatu level yang berhubungan dengan kebutuhan akan kekuatan-kekuatan produktif, dengan interes-teres kelas penguasa. Sekolah sebagai fungsi edukatif yang positif dan istana sebagai satu fungsi edukatif yang negatif dan represif merupakan aktivitas-aktivitas negara yang paling penting dalam pengertian ini. Akan tetapi, pada kenyataannya, sejumlah besar inisiatif dan aktivitas-aktivitas swasta pun mengarah ke arah yang sama – inisiatif dan aktivitas-aktivitas yang membentuk aparat-aparat *hegemoni* politik dan kultural kelas penguasa. Bertolak dari pengertian tersebut negara dapat dianggap sebagai “edukator” sejauh ia cenderung menciptakan suatu tipe atau level kebudayaan baru. Hal itu dilakukan dengan cara yang terorganisir, dengan segala asosiasi-asosiasi politik dan sindikatnya, tidak hanya berlangsung secara spontan (via Faruk, 1994:77).

Berdasarkan penjelasan di atas dapat diambil suatu pemahaman bahwa teori *hegemoni* Gramsci meletakkan tujuh modelnya sebagai paradigma dalam penerapan penelitian. Tujuh model yang jadi titik tolak paradigma pemahaman teorinya adalah *kebudayaan; hegemoni; ideologi, kepercayaan populer, common sense; kaum intelektual, dan negara*. Menurutnya, melalui ketujuh perangkat sosial tersebut ‘kekuasaan dominan’ akan ‘memimpin’ dan ‘mendominasi’ terhadap apa yang dianggap sebagai subordinatnya.

BAB VIII

TEORI FEMINISME

A. Feminisme dalam Karya Sastra

Secara etimologi, feminisme berasal dari kata *femine* (*women*), berarti perempuan (tunggal) yang berjuang untuk memperjuangkan hak-hak kaum perempuan (jamak), sebagai kelas sosial. Dalam arti luas feminisme adalah gerakan wanita untuk menolak segala sesuatu yang dimarginalisasikan, disubordinasikan, dan direndahkan oleh kebudayaan yang dominan, baik dalam bidang politik dan ekonomi maupun kehidupan sosial pada umumnya (Ratna, 2006: 183). Sementara itu, menurut Goefe (dalam Suhartono, 2000: 18) dikatakan bahwa feminisme adalah teori tentang pandangan persamaan antara laki-laki dan perempuan di bidang politik, ekonomi, dan sosial atau kegiatan terorganisasi yang memperjuangkan hak-hak serta kepentingan perempuan.

Feminisme sebagai gerakan pada mulanya berangkat dari asumsi bahwa kaum perempuan pada dasarnya ditindas dan dieksploitasi, serta usaha untuk mengakhiri penindasan dan eksploitasi tersebut (Fakih, 1996: 99). Kritik sastra feminis merupakan salah satu disiplin ilmu kritik sastra yang

lahir sebagai respons atas perkembangluasnya Feminisme di berbagai penjuru dunia. Faham kritik sastra feminisme menyangkut soal politik dalam sistem komunikasi sastra (Millet dalam Suhartono, 1970: 20), yaitu sebuah politik yang langsung mengubah hubungan kekuatan kehidupan antara perempuan dan laki-laki dalam sistem komunikasi sastra.

Menurut Djayanegara (2000:4) inti tujuan feminisme itu adalah meningkatkan kedudukan dan derajat wanita, agar sama atau sejajar dengan kedudukan pria. Perjuangan serta usaha feminisme untuk mencapai tujuan ini mencakup berbagai cara, salah satunya adalah memperoleh hak dan peluang yang sama dengan yang dimiliki pria, serta membebaskan wanita dari ikatan lingkungan domestik atau lingkungan keluarga dan rumah tangga. Feminisme menurut arti leksikal adalah gerakan perempuan yang menuntut persamaan hak sepenuhnya antara kaum perempuan dan laki-laki. Menurut Goefe feminisme adalah teori tentang persamaan antara laki-laki dan perempuan di bidang politik, ekonomi, dan sosial atau kegiatan terorganisasi yang memperjuangkan hak-hak serta kepentingan perempuan (Suharto, 2013: 18).

Perempuan yang sederajat dengan laki-laki memiliki hak untuk menentukan dirinya sendiri seperti laki-laki yang disebut sebagai otonomi perempuan. Feminisme merupakan gerakan kaum perempuan untuk memperoleh otonomi atau kebebasan menentukan dirinya sendiri. Kemunculan feminisme diawali dengan gerakan emansipasi kaum perempuan, yaitu proses pelepasan diri kaum perempuan dari kedudukan sosial ekonomi yang rendah serta pengekangan hukum yang membatasi kemungkinan-kemungkinan untuk berkembang dan untuk maju. Orang yang menganut paham feminisme disebut feminis (Suharto, 2013: 62).

Feminisme bukan upaya pemberontakan terhadap laki-laki melainkan upaya untuk mengakhiri penindasan dan

eksploitasi perempuan. Menurut Awuy, sasaran feminisme bukan sekadar masalah gender, melainkan masalah “kemanusiaan” atau memperjuangkan hak-hak kemanusiaan. Menurut Fakih, gerakan feminisme merupakan perjuangan dalam rangka mentransformasikan sistem dan struktur sosial yang tidak adil menuju keadilan bagi kaum laki-laki dan perempuan (Suharto, 2013: 63).

Berdasarkan beberapa pendapat di atas, dapat disimpulkan bahwa feminisme merupakan gerakan perempuan yang memperjuangkan perempuan dari ketidakadilan dan eksploitasi perempuan untuk memperoleh hak-hak yang sama dengan laki-laki. Gerakan feminisme muncul akibat adanya prasangka gender yang menomorduakan perempuan. Perempuan memiliki hak yang sama dalam bidang pendidikan, ekonomi, sosial dan politik. Dalam perkembangannya pergerakan feminisme ini tidak sebatas pada satu bentuk perjuangan melainkan banyak hal, sehingga memunculkan berbagai aliran yang bertitik tolak pada pencapaian tujuan yang diperjuangkan. Untuk itu, salah seorang tokoh feminisme Tong mengategorikan feminisme menjadi delapan yaitu: 1) feminisme liberal, 2) feminisme radikal, 3) feminisme marxis-sosialis 4) feminisme psikoanalisis, 5) feminisme eksistensial, 6) feminisme postmodern, 7) feminisme multikultural dan global, dan 8) feminisme ekofeminis.

B. Feminisme Liberal

B.1. Pengertian Feminisme Liberal

Feminisme liberal adalah feminisme yang memuat aliran pemikiran politik, yang merupakan proses pemikiran ulang, penstruktural ulang. Tujuan feminisme liberal adalah kesetaraan, kesempatan, yang akan membawa dan menuntut pada komitmen tersebut (Tong, 2004:15). Feminisme liberal berkehendak untuk membebaskan perempuan dari peran

gender opresif yaitu dari peran-peran yang digunakan sebagai alasan atau pembenaran tempat yang lebih rendah, atau tidak memberikan tempat sama sekali bagi perempuan baik di dalam akademi, forum, maupun pasar. Feminis liberal menekankan bahwa masyarakat patriarkal mencampuradukkan seks dan gender. Paham yang menganggap hanya pekerjaan yang dihubungkan dengan kepribadian feminim yang layak untuk perempuan (Tong, 1998: 49).

Tokoh-tokoh dalam feminisme liberal tersebut adalah: Alison Jaggar (*Feminist Politics and Human Nature*), Mary Wollstonecraft (*A Vindication of the Rights of Woman*), John Stuart Mill and Harriet Taylor (*Early Essays on Marriage and Divorce*), John Stuart Mill (*The Subjection of Women*), Harriet Taylor (*Enfranchisement of Women*), Angela Davis (*Women, Race and Class*) (dalam Deansaputri, 2011).

Perempuan di Amerika misalnya, di dorong untuk melakukan pekerjaan seperti perawat, guru, pengasuh anak secara feminim. Undang-undang yang secara khusus melarang perempuan dari pekerjaan-pekerjaan "maskulin" misalnya pertambangan dan bartending. Secara *de jure* diskriminasi gender merupakan kenangan sekarang, secara *de facto* diskriminasi gender tetap ada (Tong, 1998:49). Feminis liberal klasik yakin bahwa setelah hukum dan kebijakan yang diskriminatif dihilangkan, perempuan dapat bersaing setara dengan laki-laki. Feminis liberal mendorong kesejahteraan masyarakat untuk menghilangkan apa yang disebut "gang saya". Hal itu dapat dicapai dengan menghilangkan hambatan sosial, ekonomi dan hukum bagi kemajuan perempuan (Tong, 1998: 50).

Menurut Jane English (Tong, 1998:51-52) istilah peran seks, sifat gender mengacu kepada tingkah laku kedua jenis kelamin yang disosialisasikan, didorong, dipaksakan untuk diterima mulai dari kepribadian yang sesuai dengan

jenis kelamin sampai minat dan profesi. Anak laki-laki diinstruksikan untuk menjadi maskulin, sedangkan anak perempuan menjadi feminim. Feminis liberal setuju bahwa jenis kelamin biologis dari seseorang tidak seharusnya menjadi alat untuk menentukan gender psikologis maupun sosialnya. Menurut Elshthain, perempuan seharusnya bekerja menuju masyarakat yang di dalamnya terdapat laki-laki dan perempuan memiliki waktu yang sama untuk dihabiskan bersama teman, keluarga, partner serta kolega. Perempuan tidak harus bekerja, menurut Freidan bahwa semua atau kebanyakan perempuan dihidupi laki-laki, perempuan bekerja disebabkan selain alasan finansial. Freidan membahas keuntungan sosial dan ekonomi perempuan dalam buku mengenai feminisme liberal *The Feminine Mystique* tahun 1963 (Tong, 1998: 62). Freidan lebih banyak melakukan kontak dengan ibu-ibu yang membesarkan anaknya sendiri untuk memenuhi kebutuhan keluarganya dengan upah yang sangat rendah atau tunjangan kesejahteraan yang sangat kecil. Freidan menyadari sulitnya hidup bagi perempuan urban yang bekerja di pabrik, sedangkan perempuan subur dan kaya yang pergi mengemudi menuju pertemuan orang tua murid. Freidan dalam buku *The Second Stage* berusaha merangkul beberapa masalah ekonomi dari perempuan pekerja (Tong, 1998:62).

Menurut Tong (1998:51-53) feminis liberal untuk melawan diskriminasi gender adalah pendekatan klasik dan berorientasi pada kesejahteraan yang keduanya sangat bergantung kepada penyelesaian legal. Pembahasan mengenai perbedaan jenis kelamin, peran gender dan androgini telah membantu memfokuskan dorongan feminis liberal terhadap kebebasan, kesetaraan, dan keadilan untuk semua. Feminis liberal adalah salah satu yang menekankan hak individu di atas kebaikan bersama dan pilihan di atas komitmen. Hak

individu diantaranya yaitu memberikan pendidikan kepada perempuan seperti juga laki-laki. Tercapainya otonomi harus ditempuh lewat pendidikan. Semua manusia berhak mendapatkan kesempatan yang sama untuk mengembangkan nalar atau moralnya dengan pendidikan (Tong, 1998: 21).

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki untuk memperoleh kesempatan dalam pekerjaan, sosial atau hukum. Perempuan memiliki kebebasan dalam berpartisipasi dalam masyarakat. Feminis liberal merupakan teori yang menekankan hak individu untuk memperoleh kebebasan, kesetaraan, dan keadilan bagi perempuan. Perempuan wajib memperoleh pendidikan sehingga dapat menjalankan tugasnya dan demi kemajuan perempuan.

B.2 Tujuan Feminisme Liberal

Tujuan umum dari feminisme liberal adalah untuk menciptakan "masyarakat yang adil dan peduli tentang kebebasan berkembang". Hanya dalam masyarakat seperti itu, perempuan dan laki-laki dapat mengembangkan diri. Kaum liberal mendefinisikan nalar secara umum dalam istilah moral dan prudensial, kaum liberal setuju bahwa suatu masyarakat yang adil akan memungkinkan seorang individu untuk menunjukkan otonominya dan juga memuaskan dirinya. Menurut kaum liberal hak harus diberikan sebagai prioritas di atas kebaikan. Bagi kaum liberal klasik **negara yang ideal harus melindungi kebebasan sipil (misalnya hak milik, hak memilih, kebebasan menyampaikan pendapat, kebebasan untuk berbeda, kebebasan berserikat)**. Negara memberikan semua individu kesempatan yang setara untuk menentukan akumulasinya sendiri di dalam pasar (Tong, 1998: 16).

B.3 Pemikiran-Pemikiran Feminisme Liberal

Pertama, pemikiran feminisme liberal tentang *pendidikan yang setara*. Pemikiran ini dimulai pada abad ke 18, di mana masyarakat wajib memberikan pendidikan kepada perempuan, seperti juga kepada anak laki-laki, karena semua manusia berhak mendapatkan pendidikan setara untuk mengembangkan kapasitas nalar dan moralnya. Hal itu menjadikan manusia yang utuh. Menurut Wollstonecraft, perempuan menjadi pembuat keputusan yang otonom. Perempuan dalam mencapai otonomi harus ditempuh melalui pendidikan. Perempuan yang sangat terdidik aktif secara ekonomi, atau aktif secara politis untuk menjadi otonom. Perempuan cenderung mengatur rumah tangga, terutama anak-anaknya secara tepat, daripada membuang-buang waktu dan tenaga untuk hiburan yang tidak bermanfaat. Masyarakat wajib memberikan pendidikan kepada perempuan seperti juga laki-laki, agar dapat memberi nilai yang positif bagi masyarakat (Tong, 1998: 21).

Kedua, pemikiran feminisme liberal mengenai *hak kesempatan ekonomi setara*. Hal ini terjadi pada abad 19, di mana kaum feminisme liberal menyuarakan hak-hak sipil yang harus diterima kaum perempuan dan kesempatan ekonomi bagi perempuan. Kaum feminisme liberal memiliki pendapat bahwa pendidikan saja tak cukup untuk mencapai kesetaraan antara laki-laki dengan perempuan. Menurut Taylor (Tong, 1998:24) dalam *Enfranchisement of Women* ditegaskan bahwa tugas laki-laki dan perempuan adalah untuk mendukung kehidupan. Perempuan seharusnya tidak hanya mencari kesempatan untuk membaca buku dan memasukkan suara ke pemilu. Mereka harus cari kesempatan untuk menjadi partner laki-laki, dalam usaha dan keuntungan, risiko dan pendapatan dari industri produktif. Hal itu harus ada kesempatan ekonomi yang diberikan pada perempuan agar

kesetaraan dapat dicapai. Kesempatan untuk berperan dalam ekonomi dan dijamin hak-hak sipil bagi perempuan di antara hak untuk berorganisasi, hak untuk kebebasan berpendapat, hak untuk memilih dan hak milik pribadi (Tong, 1998: 31).

Ketiga, adalah *hak politik*, yang menempatkan perempuan memiliki kesamaan dengan laki-laki dalam hak pilih dan hak dipilih. Keyakinan ini menjelaskan dorongan yang sangat kuat terhadap gerakan perempuan untuk memperoleh hak pilih. Perempuan harus memiliki hak pilih agar sejajar dengan laki-laki. Hak memilih dimaknai berada di dalam posisi untuk mengekspresikan pandangan politik personal seseorang. Hal itu dimaksudkan untuk mengganti sistem, struktur, dan sikap yang memberikan kontribusi terhadap operasi orang lain, atau operasi terhadap diri sendiri (Tong, 1998:30).

Gerakan perempuan yang berfokus untuk memperoleh hak pilih adalah perwujudan bidang politik. Keberadaan perempuan mempunyai kesempatan yang sama dengan laki-laki dalam pemenuhan hak pilih. Hak pilih jadi sarana bagi perempuan untuk menyampaikan gagasan atau tujuan. Perempuan dengan adanya hak pilih dan dipilih dapat berperan serta dalam menentukan masa depan bangsa. Pemikiran feminisme liberal abad 20 ditandai dengan lahirnya *gerakan atau organisasi yang menyuarakan hak-hak perempuan*, seperti NOW (*National Organization for Women*). Organisasi ini bertujuan menyuarakan agar perempuan dapat memiliki hak atau kesempatan pendidikan dan ekonomi setara dengan laki-laki. Feminisme liberal dalam perkembangannya juga disertai dengan penerbitan buku-buku yang menyuarakan hak-hak perempuan, antara lain buku berjudul *The Feminine Mystique* dan *The Second Stage* yang ditulis oleh Freidan sebagai media untuk mewujudkan cita-cita perempuan (Tong, 1998:34).

Keempat, terkait dengan hak-hak wanita *di bidang sosial*

yang sangat terbatas. Kedudukan wanita yang terbatas pada lingkungan rumah tangga, sehingga setelah jadi istri dan ibu tidak memiliki waktu untuk berkarier. Hal tersebut dapat membatasi perkembangan manusia secara utuh. Padahal, perempuan juga memiliki kapasitas untuk dapat mengembangkan jenis-jenis nilai sosial, gaya kepemimpinan, dan struktur institusional yang akan menjadikan kedua gender dapat mencapai pemenuhannya baik di dunia publik maupun pribadi (Tong, 1998:40). Melalui dunia publik perempuan dapat berinteraksi dengan lingkungan sekitarnya. Freiden mengakui bahwa kebanyakan laki-laki mungkin tak siap, tidak bersedia atau tidak mampu menyambut peran “bapak rumah tangga”. Ia menegaskan bahwa penting bagi laki-laki untuk mengembangkan diri secara personal dan pribadi. Demikian juga dengan perempuan, ia juga harus mengembangkan diri secara publik dan sosial (Tong, 1998:40). Laki-laki yang menyadari bahwa pembebasan bagi perempuan adalah pembebasan bagi laki-laki. Hal tersebut membuat laki-laki tidak harus menjadi “pencari nafkah utama”. Seperti istrinya, laki-laki juga dapat berpartisipasi aktif dalam jaringan hubungan familial dan pertemanan yang dijalin bersama istrinya (*ibid*, 1998: 40). Bertolak dari ulasan di atas ada banyak hal yang menjadi titik tolak dalam pergerakan feminisme liberal, antara lain: di bidang pendidikan, ekonomi, politik, dan sosial.

Apa yang jadi titik tolak pergerakan feminisme liberal di atas sebenarnya bukan tanpa alasan, melainkan dilatarbelakangi oleh dasar pemikiran-pemikiran mereka tentang beragam bentuk penindasan yang terjadi. Beragam bentuk penindasan yang terjadi itu telah diformulasikan sebagaimana bentuk penekanan dalam perjuangannya, yang sekaligus jadi model jalan keluarnya, seperti yang dijelaskan dalam Deansaputri (2011) berikut ini.

1. Bentuk Penindasan dan Akar Feminisme Liberal Abad ke-18 dan ke-19: (oleh: Alison Jaggar dalam *Feminist Politics and Human Nature*);

Terbatasnya sumber daya yang tersedia seperti lembaga politik, ekonomi, dan negara yang tidak dapat memaksimalkan kebebasan individu. Menurut kaum liberal klasik (dalam hal kebebasan sipil), ada ketidaksetaraan pasar, negara justru memberikan kesempatan yang sama pada setiap individu untuk menentukan akumulasinya sendiri di dalam pasar, beberapa individu tidak memperoleh keadilan yang ditawarkan oleh pasar (ex: hak milik, hak memilih, kebebasan menyampaikan pendapat, dll). Sedangkan, menurut kaum liberal kontemporer yang tidak ada adalah kesetaraan kesempatan.

Dalam hal intervensi negara atas bidang negara (masyarakat sipil atau politik), ada perbedaan pendapat yang muncul antara Liberalis Klasik, atau libertarian di satu sisi dengan liberal yang berorientasi kepada kesejahteraan, atau Liberalis Egalitarian, di sisi lain. Pandangan Liberalis Klasik dalam era pasar bebas setiap individu harus diberikan kesempatan yang sama untuk mengakumulasi keuntungannya. Mereka juga menekankan bahwa negara yang ideal harus melindungi kebebasan sipil seperti, hak memilih, hak berorganisasi, hak kepemilikan dan kebebasan. Sedangkan bagi Liberalis Egalitarian, negara yang ideal lebih berfokus pada keadilan ekonomi kebebasan sipil. Menurut pandangan kelompok liberal ini, individu memasuki pasar dengan perbedaan yang berdasarkan pada posisi asal yang menguntungkan, bakat inheren, dan keuntungan semata. Setiap orang yang memasuki pasar terlebih dahulu mempunyai keuntungan material, koneksi atau bakat yang berbeda. Apabila perbedaan tersebut sangat besar maka sulit bagi mereka untuk mengējarnya. Oleh sebab itu, bagi liberalis negara sebaiknya

menfokuskan pada keadilan ekonomi bukan kebebasan sipil.

- **Alternatif Jalan Keluar:**

Kaum liberal mencoba untuk mendefinisikan nalar dalam berbagai cara, dan menekankan aspek *moral* atau aspek *prudensial*. Jika nalar didefinisi sebagai kemampuan untuk menentukan cara terbaik dalam mencapai tujuan yang diinginkan, maka nilai kepuasan diri akan mendapat penekanan. Setiap individu diberikan kebebasan untuk memilih apa yang “baik” untuk dirinya asal tidak merugikan orang lain. Liberalisme juga menekankan pada masyarakat yang adil yang memungkinkan setiap individu mempraktikkan otonomi dirinya dalam memenuhi kebutuhannya.

Negara harus intervensi secara positif agar kesejahteraan masyarakat merata dan menyerukan campur tangan pemerintah di bidang ekonomi. Misalnya, intervensi di bidang hukum, pendidikan, perumahan, pelayanan kesehatan, kesejahteraan negara dan penyediaan makan bagi orang miskin. Akan tetapi, dalam hal intervensi negara dalam wilayah pribadi untuk menjamin hak individu, kaum liberallis sepakat bahwa intervensi negara harus seminim mungkin. Baik dalam aspek negara, organisasi, keluarga sampai ke tempat tidur.

2. Bentuk Penindasan dan *Pemikiran Feminis Liberal Abad ke-18:*

Dalam bukunya *A Vindication of the Right of Women* (1759-1799), Mary Wollstonecraft, menggambarkan masyarakat Eropa yang sedang mengalami kemunduran di mana perempuan dikekang di dalam rumah, tidak diberikan kesempatan untuk masuk dipasar tenaga kerja dan melakukan pekerjaan rumah tangga. Sedangkan laki-laki diberikan kebebasan untuk mengembangkan diri seoptimal mungkin. Padahal kalau perempuan diberikan kesempatan yang sama juga bisa mengembangkan diri secara optimal, asal perempuan juga diberikan pendidikan serupa dengan

pria. Wollstonecraft juga mengkritik *Emile*, novel karya Jean Jacques Rousseau yang membedakan pendidikan laki-laki dan perempuan. Pendidikan laki-laki lebih menekankan rasionalitas mempelajari ilmu alamiah, ilmu-ilmu sosial dan humaniora, karena nantinya akan bertanggung jawab sebagai kepala keluarga sedangkan pendidikan untuk perempuan lebih menekankan pada emosional, mempelajari puisi, musik, kesenian, sembari mengasah keterampilannya melakukan pekerjaan-pekerjaan rumah (domestik). Karena perempuan akan menjadi istri yang penuh pengertian, responsif, perhatian dan keibuan. Sedang Wollstonecraft setuju dengan proyeksi Rousseau atas *Emile*, tetapi tidak setuju dengan proyeksi atas *Sophie*. Ia berpendapat bahwa novel, musik, puisi, dan perhatian kepada penampilan yang terus-menerus, akan lebih menjadikan *Sophie* sebagai kelemahan daripada pelengkap suaminya. Jalan keluar yang ditawarkan Wollstonecraft adalah mendidik perempuan sama dengan mendidik laki-laki dengan mengajarkan kepada perempuan juga rasionalitas sehingga perempuan mampu menjadi "diri sendiri" dan tak menjadi "mainan laki-laki". Hal di atas menegaskan bahwa pada abad ini yang diperjuangkan adalah **pendidikan yang setara** antara laki-laki dan perempuan.

- **Alternatif Jalan Keluar:**

Berdasarkan permasalahan yang ada, terdapat beberapa jalan keluar, yaitu status perempuan dapat ditingkatkan dengan memberikan pendidikan yang setara dengan kaum laki-laki. Kualitas moral juga dapat ditingkatkan jika nalar/rasionalitas lebih dikedepankan daripada emosi/perasaan. Peningkatan nalar ini didapat melalui pendidikan. Dengan adanya pendidikan, seseorang mampu mengaktualisasikan dirinya dengan keterampilan dan kemampuan yang dimilikinya. Sehingga seorang wanita tidak menjadi 'burung dalam sangkar' yang tidak bebas bergerak namun dapat

'mengepakkan sayapnya' di dunia luar. Mendorong perempuan lebih *terdidik* untuk membuat keputusan yang otonom. Jalan menuju otonom diperoleh melalui pendidikan (mandiri di bidang politik maupun ekonomi). Mengubah konsep perempuan "sekadar alat" atau instrument untuk kebahagiaan/kesempurnaan orang lain. Tetapi perempuan adalah suatu "tujuan", suatu agen bernalar, yang harga dirinya ada dalam kemampuannya untuk menentukan nasibnya sendiri.

3. Bentuk Penindasan dan *Pemikiran Feminis Liberal*

abad ke-19:

Setelah perempuan mendapat pendidikan penuh dan hak pilih pun, kebanyakan perempuan akan memilih untuk tetap berada di dalam ranah pribadi karena tempat fungsi primer mereka adalah "memperindah dan mempercantik diri" daripada untuk "mendukung kehidupan". Kesetaraan ekonomi perempuan akan menekan perekonomian, dan kemudian menekan upah menjadi lebih rendah. Anggapan bahwa *semua* laki-laki lebih kuat dan lebih pintar daripada *semua* perempuan atau adanya perbedaan intelektual dan moral antara laki-laki dan perempuan. Anggapan bahwa walaupun perempuan diberikan kesempatan yang sama seperti laki-laki untuk melakukan suatu hal (yang biasa dilakukan oleh laki-laki) namun tetap saja hasilnya tidak sebagus laki-laki yang melakukannya karena adanya pada waktu-waktu tertentu perbedaan biologis (jenis kelamin) akan memberikan keuntungan bagi laki-laki. Asumsi bahwa keluarga lebih penting daripada karier bagi perempuan. Anggapan-anggapan itu oleh J S Mill dan Harriet Taylor Mill dipandang akan menghambat wanita dalam melaksanakan aktivitasnya di luar rumah maka perlu digagas tentang "kesetaraan hak politik dan kesempatan ekonomi" antara laki-laki dengan perempuan.

- **Alternatif Jalan Keluar:**

JS Mill dan Harriet Taylor Mill lebih jauh menekankan agar persamaan perempuan dan laki-laki terwujud, tidak cukup diberikan pendidikan yang sama tetapi juga harus diberikan kesempatan untuk berperan dalam ekonomi dan dijamin hak sipilnya yang meliputi hak untuk berorganisasi, kebebasan untuk berpendapat, hak untuk memilih dan hak milik pribadi, serta hak-hak sipil lainnya. Sumbangan lain pemikiran mereka berdua adalah kedua-duanya menekankan pentingnya pendidikan, kemitraan dan persamaan. Sementara itu, Mill lebih menekankan pada pendidikan dan hak, sedangkan Taylor lebih menekankan kemitraan. Mill lebih jauh juga mempertanyakan superioritas laki-laki, menurutnya bahwa laki-laki itu tidak lebih superior secara intelektual dari perempuan. Pemikiran Mill yang juga menarik bahwa kebajikan yang ditempelkan pada perempuan seringkali merugikan perempuan karena perempuan tidak bisa menjadi diri sendiri, sebab ia akan menjadi orang yang dikehendaki masyarakat.

4. **Bentuk Penindasan dan *Pemikiran Feminisme Liberal Abad ke-20:***

Menurut Betty perempuan kelas menengah yang menjadi ibu rumah tangga merasa hampa dan muram, sehingga mereka menghabiskan waktunya untuk berbelanja, mempercantik diri, bagaimana memuaskan nafsu suami dsb. Feminis liberal telah menggenalisis perempuan itu sama, pada hal perempuan itu tidak hanya perempuan kulit putih, heteroseksual dan kelas menengah, dan dari kelompok yang terpelajar, tetapi juga ada PSK, buruh, ada perbedaan suku/budaya, agama sehingga, penyebab ketertindasan perempuan pun juga tidak satu dan tentu strategi pemecahan masalahnya pun tidak bisa sama. Misalnya: perempuan kulit putih dari kelas menengah tentu berbeda dengan perempuan kulit

hitam dari kelas bawah. Pandangan di atas oleh Betty Frieden dalam bukunya: *The Feminist Mystique* ditanggapi dengan gagasannya melalui sebuah pertanyaan “Memperlakukan Perempuan dan Laki-laki secara Sama atau Berbeda?”

- **Alternatif Jalan Keluar:**

Jalan keluar yang ditawarkan Frieden adalah kembali ke sekolah dan berkontribusi dalam ekonomi keluarga dengan tetap berfungsi sebagai ibu rumah tangga dengan masih tetap mencintai suami dan anak. Frieden meyakini bahwa karier dan rumah tangga bisa berjalan seiring. Ia memberikan jalan keluar bahwa perempuan harus melakukan pergerakan sehingga menyadari keterbatasan-keterbatasan dirinya yang diciptakan masyarakat sehingga bisa memperbaiki kondisi. *The Feminine Mystique* menyarankan perempuan untuk menjadi seperti laki-laki sedangkan *The Second Stage* mendorong perempuan untuk menjadi perempuan. Dalam buku terakhirnya, *The Fountain of Age*, terdapat pesan bahwa manusia yang akan sangat mungkin untuk tumbuh, berubah, dan lebih menjadi dirinya sendiri ketika mereka bertambah tua, adalah mereka yang mampu bergerak di luar peran jenis kelamin yang terpolarisasi dan secara kreatif mengembangkan “sisi” dirinya yang diabaikan untuk dikembangkan ketika mereka masih muda. Singkatnya, laki-laki dan perempuan senior yang paling bahagia dan paling hidup adalah orang-orang yang androgini. Negara ikut bertanggung jawab untuk menjamin tidak ada lagi diskriminasi pada perempuan baik seksual maupun penghasilan dan menjamin perempuan terbebas dari pelecehan seksual, pemerkosaan dan kekerasan.

Bertolak dari penjelasan singkat mengenai berbagai bentuk penindasan terhadap perempuan dan jalan keluarnya di atas, menunjukkan bahwa perjuangan feminisme liberal lebih menekankan kesamaan derajat antara laki-laki dan perempuan dalam bidang pendidikan, politik, ekonomi,

hukum, budaya, dan ranah publik. Aliran ini menghendaki tidak lagi ada superior dan inferior, dominasi dan subordinasi, dan dapat berlaku adil untuk semua harkat dan martabat manusia. Sehingga tidak lagi terjadi tindak diskriminasi dan perlakuan kekerasan maupun pelecehan seksual terhadap perempuan. Meskipun hal itu dalam banyak hal akan sulit dilakukan untuk menyatukan pandangan-pandangan yang berbeda, karena manusia itu beragam dan dalam kapasitas yang beragam pula. Namun yang penting, apa yang jadi model paradigma teori ini dapat dipahami, yaitu untuk membawa harkat dan martabat perempuan terbebas dari segala bentuk ketidakadilan menuju keadilan dan kesamaan derajat dengan laki-laki di ranah kehidupan publik.

C. Feminisme Radikal

Trend feminisme radikal merupakan aliran yang menawarkan ideologi “perjuangan separatisme perempuan” yang dimulai sejak pertengahan tahun 1970-an. Secara historis aliran ini sebagai reaksi atas kultur seksisme atau dominasi sosial berdasar jenis kelamin di Barat pada tahun 1960-an, utamanya untuk melawan kekerasan seksual dan industri pornografi. Pemahaman penindasan laki-laki terhadap perempuan adalah satu fakta dalam sistem masyarakat yang sekarang ada. Gerakan ini dinamakan *feminisme radikal* menurut Jaggar dan Rothenberg (Tong, 2004: 69). Adapun tokoh-tokoh dalam feminisme radikal tersebut antara lain: Allison Jaggar, Paula Rothenberg, Joreen J, Gayle Rubin, Kate Millett (*Sexual Politics*), Shulamith Firestone (*Dialectic of Sex*), Marilyn French (*Beyond Power*), Mary Daly (*Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*), Marge Piercy (*Woman on the Edge of Time*) (Deansaputri, 2011).

Paham ini juga menegaskan bahwa kelompok feminis secara prinsip setuju bahwa seksisme adalah bentuk operasi

pertama yang paling menyebar dan paling dalam. Hal itu tidak berarti bahwa mereka juga setuju mengenai sifat dan fungsi dari *isme* yang membahayakan atau mengenai cara yang baik untuk menghapuskan. Menurut Millett (dalam Mardinsyah, 2016), *feminisme radikal* merupakan pandangan yang menyorot bahwa sistem seks/gender sebagai penyebab fundamental dari opresi terhadap perempuan. Bagi pandangan *feminisme radikal*, seksisme adalah bentuk opresi yang pertama, yang paling menyebar dan paling dalam. *Feminisme radikal* menolak adanya fisiologi (kromosom, anatomi, hormon) laki-laki dan perempuan dijadikan dasar identitas dan perilaku maskulin dan feminim, karena hal ini dijadikan alasan untuk memberdayakan laki-laki dan melemahkan perempuan.

Masyarakat patriarkal menggunakan peran gender yang kaku untuk memastikan perempuan tetap pasif dan laki-laki tetap aktif. Aliran ini berpandangan bahwa untuk mengubah kondisi ini, perempuan harus menyadari bahwa perempuan tidak ditakdirkan untuk pasif dan laki-laki aktif. Karena itu, harus dikembangkan kombinasi sifat-sifat maskulin dan feminin untuk merefleksikan kepribadian masing-masing. Teori *feminisme radikal* dalam pemikiran Kate Millett mengungkapkan bahwa akar opresi terhadap perempuan terkubur dalam sistem seks/gender di dalam patriarki. Millett dalam bukunya *Sexuals Politics* (1970) berpendapat bahwa relasi gender adalah relasi kekuasaan. Kendali laki-laki dalam ruang domestik dan publik melahirkan patriarki. Untuk membebaskan perempuan dari penguasaan laki-laki, makanya patriarki harus dihapus. Lebih lanjut, Millett (dalam Mardinsyah, 2016) menginginkan masa depan yang *androgyn*, suatu integrasi dari sifat feminim dan maskulin, karena kedua sifat ini saling melengkapi untuk hidup dengan baik dalam komunitas.

Untuk mengetahui lebih lanjut tentang apa yang menjadi penekanan dalam kajian feminisme radikal, maka berikut ini akan dipaparkan pemikiran-pemikiran feminisme radikal sebagaimana yang dikutip oleh Deansaputri (2011) dalam artikelnya "Aliran-Aliran Feminisme"²

1. Bentuk Penindasan Menurut Pemikiran *Feminisme Radikal Libertarian*

Menurut Alison Jaggar dan Paula Rothenberg, penyebab fundamental dari opresi terhadap perempuan adalah sistem sex/gender. Alice Echols, berpendapat bahwa seorang feminis radikal harus menguatkan "keperempuanan" esensial perempuan, bagi Echols lebih baik menjadi perempuan/feminim daripada menjadi laki-laki/maskulin. Ditambahkan oleh Echols, bahwa perbedaan seks/gender mengalir bukan semata-mata dari biologi, melainkan juga dari sosialisasi atau dari sejarah keseluruhan perempuan di dalam masyarakat yang patriakal. Millet berpendapat dalam bukunya *Sexual Politics* (1970), bahwa seks adalah politis, terutama karena hubungan laki-laki dan perempuan merupakan paradigma dari semua hubungan kekuasaan. Ideologi patriakal, menurut Millett, membesar-besarkan perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan, di mana laki-laki selalu mempunyai peran yang dominan daripada perempuan. Seperti halnya Millet, Shulamith Firestone dalam karyanya *Dialectic of Sex*, mengklaim bahwa dasar material ideologi seksual/politik dari submisi perempuan dan dominasi laki-laki berakar pada peran reproduksi laki-laki dan perempuan. Bagi Firestone, tidak mungkin seseorang menjadi androgin.

- **Alternatif Jalan Keluar:**

Millet, setuju dengan *androgin*, di mana menurutnya manusia *androgin* yang ideal mengombinasikan keseimbangan antara karakteristik laki-laki atau perempuan yang terbaik, sementara *Feminisme radikal libertarian* menolak

asumsi bahwa ada hubungan yang pasti antara jenis kelamin seseorang dengan gender seseorang. Menurut Firestone dibutuhkan lebih dari revolusi biologis dan sosial, untuk menghasilkan jenis pembebasan manusia yaitu reproduksi buatan (*ex utero*) akan harus menggantikan reproduksi alami (*in Utero*). Mereka mengklaim bahwa *gender* adalah terpisah dari jenis kelamin dan masyarakat patriakal menggunakan peran *gender* yang kaku, untuk memastikan bahwa perempuan tetap pasif. Oleh karena itu, cara bagi perempuan untuk menghancurkan kekuasaan laki-laki yang tidak layak atas perempuan adalah dengan pertama-tama menyadari bahwa perempuan tidak ditakdirkan untuk menjadi pasif, seperti juga laki-laki tidak ditakdirkan untuk menjadi aktif. *Feminisme radikal libertarian* yakin bahwa semakin sedikit perempuan terlibat di dalam proses reproduksi, semakin banyak waktu dan tenaga yang dapat digunakan untuk terlibat di dalam proses produktif masyarakat.

2. Bentuk Penindasan Menurut Pemikiran *Feminisme Radikal Kultural*

Marilyn French mengatribusikan perbedaan laki-laki dan perempuan lebih kepada biologi daripada kepada sosialisasi. Dalam bukunya *Beyond Power*, French mengisyaratkan bahwa sifat tradisional perempuan lebih baik daripada sifat tradisional laki-laki. Stratifikasi laki-laki yang di atas perempuan pada gilirannya mengarahkan kepada stratifikasi kelas. French mengklaim, bahwa nilai-nilai feminim harus direintegrasikan ke dalam masyarakat laki-laki yang telah diciptakan oleh ideologi patriakal.

Mary Daly, merendahkan nilai-nilai maskulin tradisional. Dalam bukunya *Beyond God The Father*, Mary Daly menolak istilah maskulin dan feminin secara keseluruhan, sebagai produk kebingungan patriarki. Daly menyimpulkan bahwa perempuan harus menolak apa yang tampaknya merupakan

aspek “baik” dari feminitas, dan juga menolak aspek yang sudah jelas-jelas “buruk” karena kesemua itu merupakan “konstruksi yang dibuat laki-laki”, yang dibentuk untuk kepentingan menjebak perempuan di dalam penjara patriarki yang dalam. Daly menjelaskan lebih jauh, bahwa laki-laki ingin menjadi androgin agar dapat menyerap atau bahkan memakan segala sesuatu tentang perempuan dan menyedot energi perempuan ke dalam tubuh dan pikiran mereka.

- **Alternatif Jalan Keluar:**

Menurut French, masyarakat yang terbaik adalah masyarakat yang androgin. French menekankan bahwa adalah baik bagi manusia untuk mempunyai kuasa dan juga kenikmatan di dalam hidup mereka, asalkan kuasa yang muncul bukan sebagai hasrat untuk menghancurkan (*power over*), tetapi lebih sebagai hasrat untuk mencipta (*power to*). Menurut Daly, perempuan harus menenun pemahaman diri yang baru, tetap terpisah secara radikal dari laki-laki, dan dengan demikian dapat menyimpan energinya untuk kepentingan sendiri. Feminis radikal kultural yakin bahwa sumber utama kekuatan perempuan ada pada kekuatan mereka untuk menghadirkan kehidupan baru. Untuk feminis radikal kultural, kunci pembebasan perempuan adalah dengan menghapuskan semua institusi patriarkal (misalnya industri pornografi, keluarga, prostitusi dan *heteroseksualitas* yang diwajibkan).

Bertolak dari uraian di atas menunjukkan bahwa dalam *feminisme radikal* terbagi jadi dua pemahaman, yaitu: 1) aliran *feminisme radikal libertarian*, dan 2) aliran *feminisme radikal kultural*. Aliran *feminisme radikal libertarian* menolak anggapan sex adalah politis yang menimbulkan ideologi patriarki (dominasi laki-laki terhadap perempuan atas dasar gender dan proses reproduksi). Perjuangan yang dilakukan mendobrak atau melawan kekuasaan laki-laki atas perempuan

dengan menggantikan reproduksi alami, dan menjadikan perempuan yang aktif di luar rumah sehingga mengurangi proses reproduksi. Sedangkan, *feminisme kultural* adalah menolak semua yang terkesan “baik” bagi perempuan dan menolak yang jelas-jelas buruk bagi perempuan. Untuk itu, nilai perjuangannya menghapus semua institusi yang dipandang patriakal.

D. Feminisme Marxis

Menurut para *feminis marxis* ketertinggalan yang dialami perempuan adalah akibat dari struktur sosial, politik, dan ekonomi yang erat kaitannya dengan sistem patriarki. Feminisme marxis bertujuan ingin menghilangkan kelas-kelas dalam masyarakat. Pemikiran *marxis* dan sosialis memungkinkan untuk dibedakan, namun tidak mudah melakukannya. Feminis marxis dan sosialis percaya bahwa operasi terhadap perempuan bukanlah tindakan sengaja dari satu individu, melainkan produk dari struktur sosial, politik, dan ekonomi tempat hidupnya. Tokoh-tokoh dari aliran *feminisme marxis-sosialis* ini adalah: Karl Marx, F. Engels, Habermas, Althusser, Clara Zelthin, Juliet Mitchell, Iris Young, Alison Jagger (via Deansaputri, 2011).

Feminisme marxis memandang kapitalisme terutama sebagai hubungan kekuasaan yang *eksploitatif*. Aliran ini percaya, pekerjaan wanita membentuk pemikiran wanita dan juga membentuk “sifat-sifat alamiah” wanita. *Feminisme marxis* juga memandang bahwa kapitalisme adalah suatu sistem hubungan dan juga hubungan pertukaran. Tujuan dari *feminis marxisme* adalah menjanjikan kepada kaum wanita untuk menjadi manusia bebas, supaya antara kaum wanita dan kaum pria dapat bersama-sama membangun struktur sosial dan peran sosial yang memungkinkan kedua gender untuk merealisasikan potensi kemanusiaan secara

utuh (Tong, 2008: 157).

Feminisme marxis dan sosialis percaya bahwa operasi terhadap perempuan bukanlah hasil tindakan sengaja dari satu individu, melainkan produk dari struktur politik, sosial, dan ekonomi terhadap individu itu hidup. *Feminisme marxis* percaya bahwa untuk memahami mengapa perempuan teropresi, sementara laki-laki tidak, maka dari itu terdapat teori yang menganalisis hubungan antara status pekerjaan wanita dan citra diri perempuan, antara lain sebagai berikut.

D.1. Teori Ekonomi Marxis

Feminisme marxis percaya bahwa pekerjaan perempuan membentuk pemikiran perempuan dan karena itu membentuk juga "sifat-sifat" alamiah perempuan. Kapitalisme dipandang sebagai suatu sistem hubungan pertukaran. Kapitalisme juga digambarkan sebagai suatu masyarakat komoditi atau pasar yang di dalamnya segala sesuatu, termasuk kekuatan kerja seseorang mempunyai harga dan semua transaksi pada dasarnya merupakan transaksi pertukaran (Tong, 2010:143-144).

D.2. Teori Masyarakat Marxis

Seperti analisis marxis di atas kekuasaan, analisis marxis mengenai kelas telah menyediakan bagi para feminis beberapa alat konseptual yang diperlukan untuk memahami operasi terhadap perempuan. Zaman budak masyarakat prakapitalis dan masyarakat borjuis mengandung benih-benih kehancurannya sendiri. Oleh karena itu, di dalam kapitalisme ada banyak kontradiksi yang mengakibatkan pembagian kelas. Feminis marxis memandang perempuan sebagai suatu kolektivitas pengajaran mengenai kelas dan kesadaran kelas memainkan peran besar di dalam pemikiran feminisme marxis (Tong, 2010: 147).

D.3. Teori Politik Marxis

2
Seperti teori ekonomi dan kemasyarakatan, teori politik marxis juga menawarkan bagi feminisme marxis suatu analisis kelas yang memberikan janji untuk membebaskan perempuan dari kekuatan yang mengoperasikannya. Pemikiran marxis bertujuan untuk membimbing pekerja, laki-laki dan perempuan bersama dengan usaha mereka untuk membentuk diri sendiri dari suatu yang berkelas. Perempuan dan laki-laki dapat bersama-sama membentuk struktur sosial dan peran sosial yang memungkinkan kedua gender untuk merealisasikan potensi kemanusiaan secara penuh (Tong, 2010: 149-150).

Selanjutnya, untuk mengetahui lebih lanjut tentang apa yang jadi penekanan dalam kajian feminisme marxis, maka akan dipaparkan model dan paradigma dari pemikiran-pemikiran feminisme Marxis dan jalan keluarnya sebagaimana dikutip oleh Deansaputri (2011) dalam artikelnya "Aliran-Aliran Feminisme" berikut ini.

a. Bentuk Penindasan dan Model Konsep Marxis Atas Sifat Manusia

2
Dalam suatu doktrin yang biasanya diberi istilah *materialisme historis*, Marx menegaskan, "Modus produksi dari kehidupan sosial mengondisikan proses umum kehidupan sosial, politik, dan intelektual. Bukanlah kesadaran manusia yang menentukan eksistensi mereka, melainkan eksistensi sosial menentukan kesadaran mereka". Komentar bahwa "Pekerjaan perempuan tidak pernah selesai" bagi *feminis marxis* adalah lebih dari sekadar *afomisme*, komentar itu merupakan gambaran dari sifat pekerjaan perempuan. Karena itu *feminis marxis* percaya bahwa untuk memahami mengapa perempuan teropresi, sementara laki-laki tidak, maka kita perlu menganalisis hubungan antara status pekerjaan perempuan dan citra diri perempuan.

- **Alternatif Jalan Keluar:**

Konsep *Marxis* atas sifat manusia adalah manusia menciptakan cara sendiri untuk dapat tetap hidup. Manusia menciptakan dirinya dalam proses yang sengaja, atau yang dilakukan dengan sadar yang bertujuan untuk mentransformasi dan memanipulasi alam. Menciptakan masyarakat yang kolektif yaitu tidak mendasarkan pada “laki-laki dan perempuan secara individu” namun menciptakan “laki-laki dan perempuan melalui produksi secara kolektif”

- b. **Bentuk Penindasan dan Model Teori Ekonomi Marxis**

Dalam teori ekonomi *Marxis*, *feminis Marxis* percaya bahwa pekerjaan perempuan membentuk pemikiran perempuan sehingga membentuk juga sifat-sifat alamiah perempuan. Mereka juga percaya bahwa kapitalisme adalah suatu sistem hubungan kekuasaan yang *eksploitatif* (majikan mempunyai kekuasaan yang lebih besar, mengkoersi pekerja untuk bekerja lebih keras) dan **hubungan pertukaran** (bekerja untuk upah, hubungan yang diperjualbelikan). Sebagai akibat dari tipu muslihat ideologis ini, yang disebut *Marx* sebagai *fetitisme komoditi*, pekerja perlahan meyakinkan diri mereka bahwa meskipun sangat sulit bagi mereka untuk memperoleh uang, tidak ada yang salah secara inheren dalam hubungan pertukaran spesifik yang telah dimasukinya karena hidup – dalam semua dimensinya – adalah semata-mata satu sistem kolosal dari hubungan pertukaran.

- **Alternatif Jalan Keluar:**

Feminisme Marxis akan menolak hubungan kontraktual antara pekerja dan majikan. *Marx* memandang bahwa tidak ada pilihan bebas yang dapat diambil oleh pekerja. Majikan mempunyai monopoli alat produksi, karena itu pekerja harus memilih antara dieksploitasi atau tidak punya pekerjaan sama sekali. Atas dasar pemikiran ini, *feminis Marxis* berpendapat bahwa pada kondisi di mana seseorang tidak mempunyai hal

berharga untuk dijual lagi lebih dari dan diluar tubuhnya, kekuatan tawarnya di pasar menjadi terbatas.

c. Bentuk Penindasan Menurut Teori Kemasyarakatan Marxis

Berdasarkan teori kemasyarakatan, *Marxis* menganalisis bahwa kapitalis menciptakan jurang yang dalam (kelas) antara 2 kelompok yaitu pekerja (miskin dan tidak memiliki properti, hidup di dalam kemelaratan, menerima upah yang hanya cukup untuk memenuhi kebutuhan subsistem atas pekerjaan yang sangat melelahkan) dan majikan (hidup dalam kemewahan). Ketika dua kelompok ini, yang punya dan yang tidak, menjadi sadar akan dirinya sebagai kelas maka perjuangan kelas secara tidak terhindarkan akan menimbulkan kesenjangan dan pada akhirnya melucuti sistem yang menghasilkan kelas ini.

Allen Wood dalam bukunya *Karl Marx* mengungkapkan pembagian kelas dapat menimbulkan kebencian dan sifat *tersegmentasi* serta *terspesialisasi* dari proses kerja, di mana eksistensi manusia akan kehilangan kesatuan dan keutuhannya dengan empat cara yaitu: **pertama**, manusia teralienasi dari produk kerja; **kedua**, teralienasi dari diri mereka sendiri; **ketiga**, teralienasi dari manusia lainnya; dan **keempat**, teralienasi dari alam. Ann Foreman berpendapat, jika alienasi pada perempuan sangatlah mengganggu karena perempuan mengalami dirinya bukan sebagai Diri, melainkan sebagai Liyan.

• **Alternatif Jalan keluar:**

Kelas tidak begitu saja muncul. Kelas muncul secara perlahan-lahan dibentuk oleh orang-orang yang berbagi kebutuhan dan keinginan yang sama. Pentingnya kelas tidak dapat diabaikan. Ketika sebagai kelompok manusia menyadari sepenuhnya kelompoknya sebagai kelas, kelompok ini mempunyai kesempatan besar untuk mencapai tujuan

fundamental. Ada kekuatan dalam jumlah. Kesadaran kelas menyebabkan orang-orang yang tereksploitasi untuk percaya bahwa mereka bebas untuk bertindak dan berbicara sama seperti orang-orang yang mengeksploitasinya. Perlahan, para pekerja, seperti kelas dominan, mulai melihat *status quo* sebagai dunia yang paling mungkin, baik untuk pekerja maupun majikan. *Feminis Marxis* ingin menciptakan dunia tempat perempuan dapat mengalami dirinya sebagai manusia yang utuh, sebagai manusia yang terintegrasi dan bukan terfragmentasi, sebagai orang yang dapat berbahagia, bahkan ketika mereka tidak mampu membuat keluarga atau temannya bahagia.

d. Bentuk Penindasan Menurut Teori Politik Marxis

Friedrich Engels dalam bukunya *The Origin of the Family*, menekankan bahwa ketika seorang laki-laki mengambil seorang perempuan, ia kemudian hidup di dalam rumah tangga si perempuan, Engels memaknai keadaan ini bukan sebagai tanda subordinasi perempuan, melainkan sebagai tanda kekuatan ekonomi perempuan. Engels berspekulasi bahwa masyarakat berpasangan mungkin bukan hanya *matrilinear*, tetapi juga *matriakal*, masyarakat yang di dalamnya perempuan mempunyai kekuatan ekonomi, domestik, dan politik. Poin utamanya, tetap bahwa apa pun status perempuan di masa lalu, status itu diperoleh dari posisinya di dalam rumah tangga, pusat produksi domestik. Sejalan dengan mulainya produksi di luar rumah yang melampaui produksi di dalam rumah, pembagian kerja tradisional berdasarkan jenis kelamin antara laki-laki dan perempuan, mempunyai makna domestik baru. Dengan semakin dianggap pentingnya pekerjaan dan produksi laki-laki, bukan saja nilai dan pekerjaan serta produksi perempuan menurun, melainkan status perempuan di dalam masyarakat juga menurun. Dalam tatanan keluarga baru inilah, menurut Engels,

suami berkuasa atas dasar kekuatan ekonominya.

- **Alternatif Jalan Keluar:**

Teori politik *Marxis* juga menawarkan suatu analisis kelas yang memberikan janji untuk membebaskan perempuan dari kekuatan yang mengopresinya. *Marxisme* berpendapat bahwa perempuan dan laki-laki dapat bersama-sama membangun struktur domestik dan peran domestik yang memungkinkan kedua gender untuk merealisasikan potensi kemanusiaannya secara penuh.

Menurut Margareth Benston, perempuan pada awalnya adalah produsen dan hanya merupakan konsumen sekunder. Sesungguhnya perempuan merupakan kelas yaitu kelas manusia yang bertanggung jawab atas produksi nilai guna sederhana dalam kegiatan yang diasosiasikan dengan rumah dan keluarga. Kunci bagi pembebasan perempuan adalah sosialisasi pekerjaan rumah tangga. Menurut Benston, memberikan peluang bagi seorang perempuan untuk memasuki domestik-domestik tanpa secara bersamaan mensosialisasikan pekerjaan domestik berarti menjadikan kondisi perempuan lebih teropresi.

- e. **Bentuk Penindasan Menurut *Feminisme Marxis Kontemporer***

Allison Jaggar seorang feminis sosialis berpendapat dalam bukunya *Feminist Politics and Human Nature*, dengan cara yang sama seorang buruh dialienasi atau dipisahkan dari produk yang dihasilkan tubuhnya. Buruh juga perlahan-lahan teralienasi dari tubuhnya, tubuhnya mulai terasa seperti benda semata, sekadar mesin untuk mengeluarkan tenaga untuk bekerja. Motherhood, seperti seksualitas juga merupakan pengalaman yang mengalienasi perempuan.

Feminis Marxis beranggapan bahwa *opresi* di tempat kerja lebih utama daripada *opresi* perempuan. Kelas lebih penting daripada *gender*, karena itu *feminis Marxis* tidak melihat

adanya *opresi* yang dapat terjadi pada perempuan pekerja di tempat kerja. Teori *feminis marxis* cenderung buta *gender*. Teori *feminis Marxis* belum menjelaskan secara lengkap *opresi* yang terjadi di dalam keluarga (terhadap istri, anak dan suami), sebagai akibat dari posisi mereka sebagai pekerja di tempat kerja. *Feminis sosialis* tidak menekankan peran ras dan umur yang bermain dalam sistem kesejahteraan sebagai hal yang dapat menjadi alasan *opresi* terhadap perempuan, sebagai contoh pada ras dan umur perempuan Afrika yang harus melewati rintangan birokrasi yang panjang.

- **Alternatif Jalan Keluar:**

Seorang tokoh *feminis sosialis kontemporer*, Iri Young mentransformasi teori *feminis Marxis* menjadi teori *feminis sosialis* yang mampu membahas seluruh kondisi perempuan yaitu posisi perempuan di dalam keluarga dan tempat kerja, peran reproduksi dan seksual perempuan, dan juga peran produktif perempuan. Kekuatan teori *feminis Marxis*, melihat tingkatan *opresi* dari berbagai sudut politik, masyarakat, ekonomi dan tentang manusia. Cita-cita *Marxis* untuk menciptakan dunia yang nyaman bagi perempuan, agar perempuan dapat mengalami dirinya sebagai manusia yang utuh dan terintegrasi bukan terfragmentasi. Dengan adanya cita-cita ini dapat menginspirasi perempuan dari berbagai kelas untuk menyatukan kekuatan atas dasar *opresi* yang sama sebagai kesadaran penuh untuk merebut kebahagiaan bersama. *Feminis sosialis* menganalisis lebih jeli tentang *opresi* perempuan di dalam keluarga dan posisi subordinat perempuan akibat sistem patriarki, bukan semata-mata karena sistem kapitalis. Sistem kapitalis dapat dihancurkan jika sistem patriarki turut dihancurkan. Perlu adanya revolusi *Marxis* untuk menghancurkan masyarakat kelas dan revolusi feminis untuk menghancurkan sistem sex/gender (Juliet Mitchel dalam bukunya *Woman's state*).

E. Paradigma Lain Tentang Feminisme

Menurut Juliet Mitchell, dalam *Psychoanalysis and Feminism* (1975) mengemukakan bahwa “psikoanalisis bukanlah rekomendasi dari masyarakat patriarkal, tetapi analisis tentang orang”. Ia yakin bahwa Freud menguraikan *penggambaran mental* realitas masyarakat, bukanlah realitas itu sendiri. Pertahanannya terhadap konsep Freud mengenai kecemburuan-zakar dan gagasan-gagasan perbedaan seksual telah ditemukan tidak meyakinkan oleh banyak feminis. Namun, secara tidak terhindarkan para feminis mereaksi pandangannya dengan mengatakan bahwa wanita itu “pasif, memuja diri, penyedih, dan cemburu-zakar” (Eagleton, 1988:181), seperti tidak punya sesuatu dalam dirinya kecuali hanya dapat diukur dalam hubungannya dengan sesuatu norma laki-laki. Beberapa tokoh feminis Perancis telah menekankan, bahwa “zakar” atau “phallus” Freud, adalah konsep “simbolik” bukanlah aktualisasi biologis (dalam Pradopo, 1993:148). Keterangan tersebut menegaskan bahwa teori ini masih belum jelas kepastiannya sebagai teori feminis atau bukan. Keberadaan teori ini diragukan jika memang untuk membedah dan menopang perjuangan perempuan, atau justru sebaliknya, sebatas untuk mengetahui eksistensi perempuan dalam kapasitas biologis dan mental saja.

Terlepas dari persoalan di atas, perkembangan teori feminisme dipandang cukup beragam dan mengalami dinamika yang sangat pesat. Hal itu terbukti munculnya gagasan-gagasan baru, seperti: *feminis eksistensial*, yang model paradigmanya berusaha untuk menjelaskan keberadaan kaum laki-laki dan perempuan berbeda karena adanya perbedaan pada diri manusia itu sendiri. Menurut Beauvior (via Tong, 2004: 263), dikatakan bahwa laki-laki dinamai “laki-laki” sang diri, sedangkan “perempuan” sang liyan. Jika liyan merupakan ancaman bagi diri maka perempuan

adalah ancaman bagi laki-laki. Karena itu, jika laki-laki akan tetap bebas, ia harus mensubordinasi perempuan terhadap dirinya. Jelas operasi gender bukanlah sekadar bentuk operasi. *Pertama*, tidak saling berhubungan, suatu peristiwa dalam waktu, yang berulang kali dipertanyakan. Perempuan selalu tersubordinasi oleh laki-laki. *Kedua*, perempuan telah menginternalisasi cara pandang asing bahwa laki-laki adalah esensial sedangkan perempuan tidak esensial. Itulah salah satu model paradigma *feminis eksistensial*, yang menyoal tentang kapasitas keberadaan perempuan “disandingkan” dengan kaum laki-laki.

Masih dalam dinamika geliat teori feminisme, muncul pula teori baru yang berhubungan dengan feminisme dengan paradigma baru, yaitu *feminisme postmodern*. Teori ini oleh Tong (2004: 281) disebutkan, adanya kesulitan untuk menerangkan bagaimana mereka menjadi *feminis postmodern*, ketika pada saat dirinya sebagai feminisme. *Feminisme postmodern* berusaha untuk menghindari setiap tindakan yang akan mengembalikan pemikiran *fallogosentris* (*phallogocentric*), setiap gagasan yang mengacu pada kata (logos) yang style-nya “laki-laki” (dan arena itu mengacu kepada *falus*). Dengan demikian *feminisme postmodern* memandang curiga setiap pemikiran feminis, yang berusaha memberikan suatu penjelasan tertentu.

Paham baru yang turut meramaikan jagad teori feminisme adalah *Feminisme multikultural dan global* serta *feminisme ekofeminisme*. Paradigma *feminis multikultural dan global* menurut Tong (2004: 309) dipandang terdapat berbagai kesamaan cara pandang mereka terhadap diri, yaitu diri yang terpecah. Pandangan *feminisme multikultural dan global*, mengatakan bahwa perpecahan tersebut lebih bersifat budaya, rasional, dan etnik dari seksual, psikologis dan sastra.

Sedangkan dalam teori *feminisme ekofeminisme* menurut Tong (2004:359) dikatakan, bahwa *feminism ekofeminisme* berusaha untuk menunjukkan hubungan antara semua pihak operasi manusia, tetapi juga pada usaha manusia untuk mendominasi dunia bukan manusia atau alam. Karena perempuan secara kultur dikaitkan dengan alam, ekofeminis berpendapat adanya hubungan konseptual, simbolis, dan linguistik antara feminis dan isu ekologi.

Menyoal tentang geliat teori-teori feminisme yang kian marak memang sangat menarik untuk diikuti dinamikanya. Itu semua menandakan bahwa tanggapan terhadap teori tersebut mendapat respons positif untuk pengembangannya. Namun, yang tak kalah penting dalam pengembangan ilmu pengetahuan adalah manusia harus menyadari eksistensi manusia itu sendiri sebagai makhluk ciptaan Tuhan, hamba Allah dalam Islam. Sehingga teori ini tetap perlu menjaga kecanggihannya pada koridor akhlak ketuhanan, manusia tetaplah manusia bukan siapa-siapa, yang dengan sesuka hati menyela apa yang sudah jadi ketetapan Allah. Untuk merefleksi kapasitas pengembangan teori ini ada baiknya perlu kami sajikan apa yang pernah ditulis oleh Abdullah (2006), tentang kedudukan dan peran perempuan berikut ini.

F. Kedudukan dan Peran Perempuan

Perempuan secara langsung menunjuk pada salah satu dari dua jenis kelamin meskipun di dalam kehidupan sosial selalu dinilai sebagai *the other sex* yang sangat menentukan mode representasi sosial tentang status dan peran perempuan. Kesadaran perempuan telah meningkat terhadap peran nondomestik. Contoh konkret dari pemanfaatan perempuan pada konsep "partisipasi (wanita dalam pembangunan) yang telah menjadi ideologi yang cukup kuat untuk mendorong perempuan melakukan hal-hal baru dan

menimpakan beban pembangunan bangsa pada pundak perempuan (Abdullah,2006: 22).

Penting bagi wanita pekerjaannya dapat berguna bagi banyak orang. Imbalan kerja diperoleh dari adanya kepuasan publik. Kesempatan yang diperoleh wanita itu, diwujudkan dalam ide peran ganda pada salah satu ranting orde baru. Hal itu menunjukkan 'tempat wanita' dalam sektor publik, terutama di dunia kerja (Abdullah, 2006:121). "Wanita baik sebagai warga negara maupun sebagai sumber insani bagi pembangunan mempunyai hak, kewajiban, kesempatan yang sama dengan pria di segala bidang kehidupan bangsa dalam segenap kegiatan pembangunan. Sehubungan dengan itu, kedudukannya dalam masyarakat dan peranannya dalam pembangunan perlu terus ditingkatkan serta diarahkan sehingga dapat meningkatkan partisipasinya dan memberikan sumbangan yang sebesar-besarnya bagi pembangunan bangsa sesuai dengan kodrat, harkat, martabatnya sebagai perempuan" Tuhan menciptakan laki-laki dan perempuan dalam posisi yang sama sebagai makhluk paling mulia dibandingkan dengan makhluk lainnya. Terdapat perbedaan pandangan dalam masyarakat di berbagai tempat tentang status perempuan sehingga muncul konstruksi yang berbeda-beda mengenai kedudukan perempuan. Kedudukan perempuan antara lain sebagai berikut.

F.1 Peran Domestik

Perempuan dianggap orang yang berkiprah dalam sektor domestik sedangkan laki-laki ditempatkan sebagai kelompok yang berhak mengisi sektor publik. Ideologi ini telah disahkan oleh berbagai pranata dan lembaga sosial yang menjadi fakta sosial tentang status-status dan peran-peran yang dimainkan oleh perempuan (Abdullah, 2006:4). Peran perempuan dalam berbagai bentuk diskursus sebagai istri dan ibu sangat

dominan. Ideologi familialisme, yang direproduksi dalam berbagai bentuk diskursus telah jadi kekuatan penting dalam menyadarkan (atau menegaskan pada) perempuan tentang peran domestik perempuan. Media massa berperan aktif menegaskan kedudukan dan peran perempuan yang selalu terikat dengan rumah, anak, masakan, pakaian, kecantikan, kelembutan dan keindahan (Abdullah, 2006: 7).

Perempuan tidak hanya harus mampu memberikan keturunan yaitu melahirkan anak dan menghasilkan anak-anak yang berguna. Kedudukan perempuan sebagai ibu juga berkaitan dengan pengasuhan anak yang dilahirkan menjadi tanggung jawab perempuan. Misalnya kenakalan anak-anak dianggap sebagai tanda kegagalan perempuan dalam mengurus anak (Abdullah, 2006: 6).

Revolusi kapitalisme menegaskan dan memperkuat peran domestik perempuan dengan memberikan berbagai kemudahan teknologi yang dapat membantu kegiatan perempuan di dapur: *rice cooker*, kulkas, *blender*, kompor gas, *press cooker*, dan *micro wave*. Dapur menjadi tempat yang indah membuat perempuan betah tinggal di rumah. Berbagai media menampilkan ibu memasak yang enak bagi suami dan anak-anak merupakan kunci kebahagiaan keluarga (Abdullah, 2006: 8).

Secara ideal terdapat anggapan bahwa peran utama perempuan ada di sekitar rumah tangga dan tugas-tugas domestik. Aktivitas perempuan dalam sektor lain seperti sektor produksi dianggap sebagai tugas sekunder. "Kewanitaan" atau "feminitas" perempuan ditentukan oleh peran di sektor-sektor domestik. Konsep perempuan sebagai ibu dan istri merupakan tema sentral dalam pembicaraan tentang perempuan, konsep tersebut tidak dapat dilepaskan dari kehidupan perempuan (Abdullah, 2006: 91).

Kedirian perempuan tidak dapat dilepaskan dari peranan

perempuan sebagai ibu dan istri, perempuan merupakan makhluk sosial dan budaya yang utuh dalam menjalankan kedua peranan dengan baik. Menurut Mies fenomena peran perempuan disebut *house wife zation* disebabkan peran utama perempuan adalah seorang ibu rumah tangga yang harus memberikan tenaga dan perhatiannya demi kepentingan keluarga tanpa mengharapkan imbalan, prestise, serta kekuasaan (Abdullah, 2006: 91). Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa peran domestik berkaitan erat dengan tugas perempuan sebagai istri dan ibu dalam keluarga. Perempuan sebagai istri yaitu mendampingi suami dan mendorong keberhasilan suami, sedangkan perempuan sebagai ibu yaitu melahirkan anak, mendidik anak, dan melayani kebutuhan suami dan anak seperti mengurus rumah, pakaian, dan memasak.

F.2 Peran Publik

Kecenderungan perempuan memasuki sektor “publik” telah jadi kekuatan penting di dalam mentransformasikan kehidupan secara umum. Dewasa ini keterlibatan itu jauh lebih bervariasi, bahwa perempuan telah merespons langsung perubahan ekonomi rumah tangga dan perkembangan aspirasi perempuan. Perempuan banyak yang pergi ke kota-kota lain untuk bekerja sebagai buruh pabrik atau pergi ke daerah sekitar untuk menjadi buruh atau pedagang di berbagai pasar (Abdullah, 2006: 13).

Menurut Abdullah (2006: 22-23) pergeseran peran perempuan dari peran domestik ke publik merupakan tanda penting dari perkembangan realitas sosial, ekonomi, dan politik perempuan. Kesadaran perempuan semakin meningkat terhadap peran nondomestik disadari oleh kepentingan umum. Selain itu, perempuan secara umum masih dipandang sebagai *the other* atau orang asing dalam

dunia kerja. Kendala lain yang penting untuk perjuangan perempuan mendapatkan tempat yang proporsional dalam dunia publik. Seorang perempuan di daerah pedesaan yang sumber pendapatan suaminya dari sektor pertanian harus mampu mengelola pendapatan dengan tepat. Panen di sektor pertanian yang relatif lama yakni sekitar 3-4 bulan memaksa perempuan untuk mencari alternatif lain agar dapat memenuhi kebutuhan sehari-hari. Wanita sebagai salah satu unsur rumah tangga juga harus mampu memperoleh penghasilan.

Bagi wanita dalam rumah tangga miskin, bekerja bukan merupakan tawaran tetapi strategi untuk menopang kebutuhan ekonomi keluarga. Hal ini indikasi bahwa wanita bekerja bukan demi karier tetapi demi kebutuhan ekonomi rumah tangga. Akhirnya wanita bekerja di berbagai sektor berdasarkan bidang yang dipilih masing-masing (Abdullah, 2006: 220). Berbagai studi tentang wanita menegaskan bahwa status wanita di Indonesia agak tinggi, sebab peranan wanita di bidang ekonomi sangat penting. Tanggung jawab wanita terhadap pendapatan rumah tangga mencerminkan posisi ekonomi yang kuat, yakni di sektor pertanian dan perdagangan. Posisi wanita juga diperkuat oleh sistem kekerabatan yang di banyak suku bersifat bilateral. Menurut konsep *ibuisme*, wanita sebagai ibu rumah tangga tidak terbatas hanya pada urusan keluarganya, tetapi juga menyangkut kegiatan di segala bidang di luar rumah tangga (Abdullah, 2006: 201).

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa peran perempuan di era sekarang semakin meningkat, tidak saja berperan di wilayah domestik tapi juga di wilayah publik. Kedudukan ganda inilah yang menjadikan perhatian bahwa *emansipasi* dan *partisipasi* yang berimbang antara laki-laki dan perempuan itu perlu penekanan perhatian, baik di wilayah

domestik maupun publik. Keluarga adalah realitas kehidupan sosial yang harus dijaga, rasa kebersamaannya dalam hal apa pun, tidak ada yang 'mendominasi' dan 'disubordinasi'. Laki-laki dan perempuan adalah komplementer, saling melengkapi, demikian juga dalam hal kehidupan, bukan dominasi dan subordinasi melainkan saling melengkapi, sebagaimana "keadilan" itu berkomplementer, bukan urusan orang per orang, jenis per jenis, melainkan kesamaan harkat dan martabat, yang sesuai dengan peran dan fungsi masing-masing. Itulah sebabnya pengembangan keilmuan perlu menjaga kapasitas manusia itu sendiri sebagai salah satu makhluk Allah yang saling berkomplementer, atau saling melengkapi dalam koridor menjaga keseimbangan semuanya.

BAB IX

HUMANIORA DAN HERMENEUTIKA

A. Pengertian *Humaniora*

Sebelum membahas lebih jauh tentang masalah *humaniora* sebagai tautan judul dalam bab ini maka ada baiknya dipahami dulu tentang istilah tersebut. Kata *humaniora* semula berasal dari bahasa latin *artes liberales*, artinya studi tentang kemanusiaan. Sedangkan, untuk dunia pendidikan di Yunani Kuno kata itu disebut dengan istilah *trivim*, yaitu logika, retorika, dan gramatika. Sementara itu, untuk istilah *humaniora* sendiri diartikan sebagai ilmu yang mempelajari tentang cara membuat atau mengangkat manusia menjadi lebih manusiawi dan berbudaya (Wikipedia, 2018). Lebih lanjut, hakikat kata *humaniora* adalah ilmu-ilmu yang bersentuhan dengan nilai-nilai kemanusiaan yang meliputi studi tentang: agama, filsafat, seni, sejarah, pendidikan, agama, hukum, dan ilmu-ilmu bahasa. Secara umum, *humaniora* dapat diartikan sebagai sebuah disiplin akademik yang mempelajari kondisi manusia, menggunakan metode analitik, kritisal, atau spekulatif, sebagaimana

dicirikan dari sebagian besar pendekatan empiris alami dan ilmu sosial.

Menurut KBBI (1998), kata *humaniora* dipahami sebagai ilmu-ilmu pengetahuan yang dianggap bertujuan membuat manusia lebih manusiawi dalam arti membuat manusia lebih berbudaya, yang tergolong dalam ilmu itu antara lain: teologi, filsafat, hukum, sejarah, filologi, bahasa, budaya, kesenian, dan psikologi. Jadi, *Humaniora* merupakan studi yang memusatkan perhatiannya pada kehidupan manusia, menekankan unsur kreativitas, kebaruan, orisinalitas, keunikan, dan berusaha mencari makna dan nilai, sehingga bersifat normatif. Dalam bidang *humaniora* rasionalitas tidak sebatas dipahami sebagai pemikiran tentang sesuatu objek atas dasar dalil-dalil, akan tetapi juga hal-hal yang bersifat imajinatif, sebagai contoh: Leonardo da Vinci mampu menggambarkan sebuah lukisan yang mirip dengan bentuk helikopter jauh sebelum ditemukannya helikopter. Pemahaman seperti itu, menandakan bahwa studi tentang *humaniora* juga meliputi pemahaman mengenai cerita, ide, dan kata-kata yang membantu kita merasakan kehidupan dan dunia kita. *Humaniora* juga mengenalkan kita pada orang-orang yang tidak pernah kita temui, tempat yang tidak pernah kita kunjungi, dan ide yang tidak pernah terlintas dalam benak kita. Secara singkat, ilmu *humaniora* merupakan ilmu untuk memanusiakan manusia.

Humaniora adalah suatu pelajaran yang sangat penting untuk dipelajari terutama untuk orang-orang yang berprofesi, seperti bidan, di mana ilmu membuat manusia lebih manusiawi agar tidak terjadi tindakan yang tidak berperikemanusiaan. Clauser (1990), berpendapat bahwa mempelajari *humaniora*, seperti: sastra, filsafat, sejarah - dapat meningkatkan kualitas pikir (*qualities of mind*) yang diperlukan dalam ilmu kedokteran. Menurutnya, kualitas

pikir tidak lagi terfokus pada hal-hal hafalan, materi baku, konsep mati, tetapi ditingkatkan dalam hal kemampuan kritik, perspektif yang lentur, tidak terpaku pada dogma, dan penggalian nilai-nilai yang berlaku di dalam ilmu kedokteran (via dwiagnestia., 2017).

Humaniora medis merupakan bidang interdisipliner medis di mana termasuk *humaniora* (literatur, filosofi, etika, sejarah dan bahasa), ilmu sosial (antropologi, studi budaya, psikologi, sosiologi), dan seni (literatur, teater, film dan seni visual) dan aplikasinya terhadap edukasi dan praktek medis. *Humaniora* dan seni memberikan pengertian yang dalam tentang kondisi manusia, penderitaan, kemanusiaan dan tanggung jawab kita satu sama lain, dan menawarkan perspektif sejarah dalam praktik medis. Pengertian *humaniora* dalam sejarah peradaban umat manusia jadi salah satu titik tolak yang sangat penting. Woodhouse (2002:1) dalam artikelnya yang berjudul *The Nature of Humanities: Historical Perspective* menegaskan bahwa istilah *humaniora* berasal dari program pendidikan yang dikembangkan Cicero, yang disebutnya *humanitas* sebagai faktor penting pendidikan untuk menjadi orator yang ideal. Penggunaan istilah *humanitas* oleh Cicero mengarah pada pertanyaan tentang makna dalam cara lain, bahwasanya pengertian umum *humanitas* berarti kualitas, perasaan, dan peningkatan martabat kemanusiaan dan lebih berfungsi normatif daripada deskriptif (Sastrapratedja, 1998:1).

Pengertian *humanities* menurut Woodhouse (2002: 4) merupakan sekelompok disiplin pendidikan yang isi dan metodenya dibedakan dari ilmu-ilmu fisik dan biologi, dan juga paling tidak dibedakan dengan ilmu-ilmu sosial. Kelompok studi *humanities* meliputi bahasa, sastra, seni, filsafat, dan sejarah. Di sini inti *humanities* kadangkala ditentukan sebagai sekolah atau bagian dari sebuah universitas

modern. Adapun pendidikan *humaniora* adalah suatu bahan pendidikan yang dapat mencerminkan keutuhan manusia dan membantu agar manusia menjadi lebih manusiawi, yaitu membantu manusia untuk mengaktualkan potensi-potensi yang ada, sehingga terbentuk manusia utuh, yang memiliki kematangan emosional, kematangan moral dan kematangan spiritual.

Bertolak dari beragam pemahaman pengertian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa istilah *humaniora* adalah studi tentang beragam ilmu pengetahuan yang bertujuan agar manusia lebih manusiawi dan berbudaya, dengan memusatkan perhatiannya kepada kehidupan manusia, yang menekankan unsur kreativitas, kebaruan, orisinalitas, dan keunikan, serta berusaha mencari makna dan nilai, sehingga bersifat normatif. Adapun yang tergolong dalam ilmu itu antara lain: teologi, filsafat, hukum, sejarah, sastra, filologi, bahasa, budaya, kesenian, dan psikologi. Jadi, sebagai suatu disiplin ilmu *humaniora* merupakan aktivitas akademis yang mempelajari kondisi manusia, menggunakan metode analitik, kritis, atau spekulatif, sebagaimana yang dicirikan dari sebagian besar pendekatan empiris alami dan ilmu sosial.

B. Pendekatan *Humaniora* dalam Sastra

Dalam memahami karya sastra memang tidaklah mudah, berbagai pendekatan dan teori sah-sah saja digunakan dan tidak ada yang tidak dapat dipakai atau tidak tepat untuk digunakan. Menurut keterangan awal dari pembahasan bab ini, ilmu sastra digolongkan termasuk salah satu ilmu *humaniora*, yang berusaha mempelajari kondisi kehidupan manusia dalam karya sastra. Sebagaimana metode dalam ilmu *humaniora* sendiri bercirikan spekulatif maka apa yang dapat digali dari karya sastra pun hasilnya bisa bersifat

spekulatif. Kendati demikian, hasil penelitiannya adalah sah dalam ilmu sastra sebagaimana ilmu *humaniora* lainnya.

Tidak sedikit beragam teori sastra yang telah berkembang selama ini dari yang bercorak materialisme historis sampai yang ahistoris. Meski setiap kali sebuah metode harus diperbaiki dan disesuaikan dengan objek dan kondisinya, namun hasilnya masih tetap dipertanyakan apakah suatu karya mampu mencerminkan hal yang historis? Sebab karya sastra tidaklah memuat fakta historis begitu saja. Untuk menyempurnakan segala kekurangannya suatu metode akan selalu berusaha melengkapi dan memperbaiki sebagaimana yang terjadi dalam teori struktural genetik berikut.

Sebagai usaha untuk memahami bagaimana lingkungan pengarang dan bagaimana terjadinya karya, pendekatan strukturalisme genetik menambah kemungkinan di samping kemungkinan - kemungkinan lain. Namun tetap harus diingat bahwa apa yang terdapat di dalam karya bukanlah fakta keras (*hard fact*) melainkan *fakta mental* belaka. Misalnya, Pariyem bukanlah tokoh yang benar-benar ada. Pariyem yang digumuli juga bukanlah *fakta keras*. Itu hanya *fakta mental* Linus Suryadi. *Fakta mental* adalah kejadian dalam pikiran pengarang belaka. Al hasil, pendekatan strukturalisme genetik sebatas menambah pengetahuan tentang hal-hal yang bersifat ekstrinsik, dan kita bisa memahami mengapa plot ceriteranya demikian. Dengan itu kita sesungguhnya dibawa semakin jauh dari fungsi sastra itu sendiri (Sutardjo, 1986:56).

Sebagaimana ilmu-ilmu lain pendekatan strukturalisme formal dan genetik lebih mendasarkan diri pada aspek kognitif para pengamatnya. Untuk strukturalisme formal lebih menekankan segi intrinsik dan strukturalisme genetik pada segi ekstrinsik. Namun keduanya sama-sama bersifat kognitif. Jadi, belum melibatkan aspek perasaan dan kemauan

manusia penikmat. Inilah merupakan titik lemah dalam studi sastra pada umumnya, sehingga dengan sendirinya ilmu sastra selalu dikecam sebagai ilmu yang setengah-setengah. Sesungguhnya pendalaman tentang sastra memang tidak pernah bisa bersifat ilmiah karena tidak bersifat deterministik. Studi sastra adalah studi tentang kemungkinan. Jadi, tidak perlu berpura-pura bermaksud ilmiah. Sikap ini justru menunjukkan inferioritas saja. Masalahnya, apakah ada pendekatan lain? Jawabnya, bergantung dari kemauan. Kalau mau berusaha, maka jawabnya ada. Kalau tidak mau, ya tidak ada!

Pendekatan ini disebut pendekatan *humaniora*, yang mencoba memaksa kita tampil dengan seluruh eksistensi kita sebagai manusia. Dalam teori *resepsi* setiap manusia menangkap dan menghayati dunia sekelilingnya hanya sejauh yang cocok dengan kerangka yang telah ada di dalam dirinya. Selebihnya tak dapat ditangkap atau bahkan sengaja tak mau menangkapnya. Pengertian persepsi: dalam psikologis: tangkapan tentang objek ragawi seperti meja, rumah, dan sebagainya. Sedangkan dalam filsafat:

- a). **Menurut Bacom:** persepsi merupakan penerimaan mental tentang tantangan dunia luar dan merupakan reaksi adaptif terhadapnya.
- b). **Menurut Descartes dan Spinoza:** persepsi lebih intelektual daripada ragawi.
- c). **Menurut Leibniz:** persepsi merupakan suatu keadaan internal dari kesatuan metafisik yang berbeda terhadap kesatuan-kesatuan metafisik lainnya (Sutardjo, 1986: 57).

Bagi pengarang, apa yang ditangkap dan disusun dikeluarkan dalam bentuk karya. Apa yang ia keluarkan tidak berbeda dengan seorang insinyur, ketika ia melihat hubungan antara sebuah pesawat terbang yang macet di udara dengan

cara/proses jatuhnya pesawat. Hubungan itu pada gravitasi bumi. Begitu pula bagi seorang pengarang, terdapat suatu hubungan antara kehancuran 'Pariyem' dengan perubahan kondisi jaman. Meskipun hubungan yang terakhir ini tidak jelas, namun justru ketidakjelasan inilah yang menimbulkan efek yang jelas. Itulah fakta mental dan fakta kesadaran manusia. (Bandingkan dengan *historical fact*: fakta sejarah, *social fact*: fakta kemasyarakatan, *mentifact*: fakta kesadaran).

Humaniora artinya lebih manusiawi. Berasal dari kata *homo*, yang artinya manusia, *humanus*: bersifat manusiawi. Jadi pendekatan *humaniora* adalah pendekatan yang lebih manusiawi. Seperti dalam nonton film, membaca sastra, kerap kali perhatian tertuju pada jalan cerita, karakter tokoh, dan sebagainya, tapi lupa bahwa itu hanyalah jalan pikiran pengarang. Dalam pendekatan *humaniora* ini dengan sengaja untuk "nguwongake" atau "memanusiakan" pengarang. Ia masuk ke dalam lingkup dunia intersubjektif kita. Kita berdialog dengan dia. Kita bisa setuju atau pun tidak setuju dengannya. Sebagai manusia punya hak untuk punya jalan pikiran sendiri. Dengan demikian, pendekatan *humaniora* sama sekali tidak bermaksud untuk bersifat obyektif. Justru dituntut untuk bersikap subjektif terhadap subjek sang pengarang. Kita berdialog dengan pengarang bukan dengan tokoh-tokoh dalam novel atau cerpen (Sutardjo, 1986:57).

Lalu apa objek atau bahan dialog itu? Nah, inilah. Bahan dialog itu adalah kehidupan. Kita bicara tentang kehidupan menurut versi kita dan menurut versi pengarang. Dialog bukan adu argumen, melainkan tukar-menukar pengalaman. Tapi karena biasanya sang pengarang tidak hadir di hadapan kita, maka untuk sementara proses dialog itu hanya sepihak. Namun tidaklah berarti dialog dua arah tidak mungkin terjadi. Ini dapat saja terjadi ketika diadakan sarasehan dengan pengarang itu sendiri.

Dengan demikian, pembaca karya sastra (novel dan cerpen) adalah membaca pikiran pengarang tentang kehidupan. Namun dalam konteks suasana akademik segera timbul pertanyaan yang mendasar. Apakah jalan pikiran seseorang sah untuk diamati? Jawabnya adalah sah. Karena tak ada yang lebih sah di dunia ini daripada eksistensi manusia itu sendiri. Manusia punya jalan pikiran sendiri - sendiri dengan segala keunikannya. Jadi, dalam pendekatan ini bukan lagi adanya koherensi yang menentukan sesuatu karya untuk diteliti dan dipelajari, dan juga bukan karena adanya nilai - nilai historis dan *world vision* menyeluruh, tetapi *keunikan jalan pikiran* sebagai manifestasi sikap eksistensi pengarang terhadap kehidupan. Jalan pikiran yang merupakan sikap pengarang ini tidak lain adalah sikap budaya pengarang (Sutardjo, 1986:57).

Pendekatan *humaniora* janganlah disamakan dengan pendekatan pendidikan. Dalam dunia pendidikan bisa dikenal contoh, manusia teladan. Dasarnya ialah yang baik diambil dan yang buruk disingkirkan. Sikap semacam itu sesungguhnya tidak terbuka terhadap kehidupan. Namun cara pendekatan pendidikan macam itu tetap sah, mengingat manusia hanya dapat melihat apa yang cocok dengan kerangka pikirannya. Dalam pendekatan *humaniora* tak harus ditiadakan, manusia diberi tempat sebagaimana mestinya. Manusia adalah manusia, bukan ide atau yang harus mencocokkan dirinya dengan ide.

Ciri khas manusia terletak pada kesadarannya (*consciousness*). Binatang tak mempunyai kesadaran. Titik awal dari kesadaran adalah titik di mana seseorang merasa dirinya utuh sebagai AKU berbeda dengan ANDA. Namun AKU ini tumbuh terus sehingga mencapai KAMI dan ANDA. Tingkat perkembangan berikut adalah tingkat KITA. Sebagai AKU, KAMI, maupun KITA manusia menyaksikan dan meng-

interpretasikan alam kejadian di lingkungannya. Ia membaca lewat kerangka tertentu. Hasilnya adalah suatu gambaran kehidupan, tapi bukan kehidupan itu sendiri. Gambaran itu hanyalah kesadaran manusia saja. Jadi, hanyalah fakta mental (*mentifact* bukan *hardfact*). Karenanya, sastra merupakan kelanjutan dari perkembangan kesadaran manusia (Sutardjo, 1986: 57), lebih lanjut dipaparkan contoh-contoh kesadaran manusia itu sebagai berikut.

1. Kesadaran bahwa segala sesuatu tersusun sesuai aturan terpadu (**strukturalisme**).
2. Kesadaran bahwa kehidupan mengikuti pola tesis-antitesis-dan sintesis: aliran historis dialektis (**Hegelianisme**).
3. Kesadaran bahwa Aku berpikir maka dunia ada paham Kartesianisme (**Reene Descartes**).
4. Kesadaran bahwa perubahan adalah yang melandasi segala sesuatu. Karenanya perubahan itu sendiri merupakan realitas yang sebenarnya - filsafat perubahan (**Heraeklitus** dan kini **Harry Bergson**).
5. Kesadaran bahwa masyarakat hanya bisa adil dan makmur atas dasar: Ketuhanan Yang Maha Esa, Kemanusiaan yang adil dan beradab, Persatuan Indonesia, Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmah kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan, Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Bertolak dari uraian di atas, menunjukkan bahwa melalui pendekatan *humaniora* diperoleh suatu pemahaman dalam peristiwa sastra atau pun seni berupa gambaran kehidupan dalam kesadaran diri manusia, yang berupa fakta mental. Karenanya studi sastra secara keseluruhan tak lain adalah studi tentang sejarah pemikiran.

C. Pendekatan *Hermeneutika* dalam Sastra

Jika sebelumnya sudah dikemukakan pendekatan *humaniora* secara kasar, di mana kita sebagai pembaca berusaha mengadakan dialog mental dengan pengarangnya, mengenai suatu hal/masalah yang dipersoalkan berupa kehidupan itu sendiri. Jadi kita berdialog tentang kehidupan. Perlu dipahami bahwa dialog *bukanlah adu argumen*, itu namanya *debat*. Meskipun tak bertemu sendiri dengan pengarangnya, namun dialog itu bisa terjadi, misalnya dalam mengungkapkan sesuatu ada segi-segi yang dipandang menyinggung persoalan yang telah dibicarakan pengarang. Dalam hal ini kita dapat menyatakan persetujuan atau menolaknya.

Namun bagaimana dasar-dasar untuk mengadakan dialog tersebut, nah inilah yang belum dibicarakan dalam pembahasan sebelumnya. Marilah sekarang dibahas agar suatu dialog itu terjadi, maka syarat pertama yang harus terpenuhi ialah kita harus mempergunakan seluruh potensi untuk menghadapi sebuah karya. Jadi, kita pakai cipta, rasa, dan kemauan kita. Jangan hanya cipta saja. Jangan pula hanya rasa. Jadi, diupayakan total gunakan seluruh kepribadian kita libatkan kepada karya tersebut.

Berdasarkan pra syarat ini, maka apa pun nanti yang muncul adalah sah asalkan hal itu merupakan respons dari keutuhan kita. Pendekatan semacam itu disebut pendekatan *hermeneutika*. Ilmu *hermeneutika* sesungguhnya adalah ilmu menafsir atau interpretasi terhadap suatu karya. *Hermeneutika* adalah salah satu jenis filsafat yang mempelajari tentang interpretasi makna. Nama *hermeneutika* diambil dari kata kerja dalam bahasa Yunani *hermeneuein* yang berarti, menafsirkan, memberi pemahaman, atau menerjemahkan (via Mulyono, dkk. 2012:20).

Menurut Hans-Georg Gadamer, ilmu *hermeneutika* dipakai bilamana berhadapan dengan sesuatu yang tidak

dapat segera dipahami, dan disitulah diperlukan usaha interpretasi. Sesungguhnya persoalannya dapat dipersempit sebagai berikut: yang menjadi masalah bukan ketidaktahuan melainkan kesalahfahaman. Kesalahfahaman ini dapat terjadi karena ada pergeseran makna kata (via Sutardjo, 1986: 62). Lebih lanjut, dijelaskan bahwa ketika pembaca sedang membaca sebuah karya sastra, misalnya cerita pendek dari Hamsad Rangkuti, akan mengalami apa yang mungkin tidak dialami oleh pengarangnya. Bahkan, barangkali pengarangnya sendiri sama sekali tidak menduga hal itu. Soalnya setiap kata meskipun tampaknya jelas, namun dapat mempunyai arti yang beragam. Arti mana yang diberikan tergantung dari wawasan dan budaya yang dimiliki. Ini pun masih juga dipengaruhi oleh suasana batin pembacanya. Bahkan, ketika dibaca lagi lain waktu, akan didapatkan hal-hal yang dalam pembacaan pertama sama sekali tidak ada. Dalam teknik *hermeneutika*, hal serupa itu tetap sah. Lha rak dahsyat, ta!!! Masalahnya apa? Tak lain dan tak bukan adalah karena kita adalah manusia. Ya, memang begitulah manusia. Bahwa, keutuhan kita sebagai manusia dengan segala kelamahan dan kedahsyatannya diberi tempat.

Ada dua pendapat yang saling bertentangan mengenai pemahaman dan kesalahpahaman ini. Menurut Schleiermacher, Dilthey, dan para pengikut paham Descartes (via Sutardjo, 1986: 62-63), kondisi dan situasi pembaca tersebut justru menghalang-halangi pemahaman yang sah. Maka justru itulah yang dihindarkan. Sebab itu merupakan sumber prasangka dan kekaburan. Menurut mereka ini, apa yang disebut pemahaman sejarah tak lain adalah suatu tindakan subjektif mencampakkan semua prasangka. Jadi apa yang diingkari para penafsir karya adalah situasi dirinya pada saat sekarang agar dirinya dapat sepenuhnya jadi perpanjangan dari masa lampau. Jadi, pada pokoknya

merupakan transposisi diri (*a self transposition*) atau proyeksi imajinatif di mana pengamat mengingkari jarak waktu yang memisahkan dirinya. Sehingga, ia dapat sepenuhnya masuk ke masa lampau dari objeknya. Jadi apa yang sesungguhnya diingkari adalah keberadaan dirinya pada saat sekarang, sehingga dirinya jadi sebatas perpanjangan dari objek masa lampau.

Cara kerja semacam itu dikritik oleh Gadamer. Disebutnya sebagai alienasi metodologis. Menurut Gadamer (via Sutardjo, 1986:63), historistis pembaca tidak melulu sebagai kondisi yang kebetulan dan subjektif, melainkan merupakan kondisi yang antologis. Karenanya situasi kekinian dari pembaca mau tak mau harus terlibat langsung dalam proses pemahaman. Jadi bagi Gadamer, keterikatan pembaca dengan kekiniannya dan jarak waktu yang memisahkan pembaca dari objeknya lebih menjadi landasan yang produktif bagi proses pemahaman daripada sebagai fakta negatif yang harus disia-siakan.

Dengan singkat, bagi Gadamer pemahaman tidak merupakan usaha merekonstruksi, melainkan adalah mediasi (*Understanding is not reconstruction but mediation*). Untuk itu, dalam pemahaman itu sendiri jangan dirtikan sebagai tindakan yang subjektif, melainkan sebagai keterlibatan dalam peristiwa transmisi di masa-masa lalu dan masa kini terus menerus dijembatani. Demikian, dasar-dasar dan cara-cara pengesahan interpretasi pribadi terhadap suatu karya dilakukan. Karena di dalam pendekatan ini keutuhan pribadi pembaca diberi tempat, maka dengan sendirinya bila ada tiga atau empat pembaca, maka juga ada tiga atau empat tafsiran baik saling mirip atau pun saling berlainan. Sampai di titik ini kita ingat pada pendekatan estetika resepsi di mana kita mengamati beberapa orang pembaca. Tampaknya memang ada kaitannya antara kedua pendekatan tersebut. Paling

tidak dapat saling mengokohkan. Tampaknya perlu pula disinggung di sini, apa yang jadi peranan dari pendekatan *hermeneutika* ini. Kiranya telah jelas, bahwa sebagai manusia kita berhak untuk menjadi manusia dan yang lebih manusiawi.

Sebagai pelengkap untuk model interpretasi dalam kerangka *hermeneutika* berikut kami tampilkan kutipan Manuaba dalam jurnal FSU (2001). Menurutnya, *hermeneutika* yang berkembang dalam interpretasi sastra sangat berkait dengan perkembangan pemikiran *hermeneutika*, terutama dalam sejarah filsafat dan teologi karena pemikiran *hermeneutika* mula-mula muncul dalam dua bidang tersebut, sebagaimana dikemukakan. Untuk memahami *hermeneutika* dalam interpretasi sastra, diperlukan pemahaman sejarah *hermeneutika*, terutama mengenai tiga varian *hermeneutika* seperti yang dikemukakan oleh Lefevere (*hermeneutika* tradisional, dialektik, dan ontologis). Melalui pemahaman tiga varian *hermeneutika* tersebut, niscaya akan lebih memungkinkan adanya pemahaman yang memadai tentang *hermeneutika* dalam sastra.

Selama ini, *hermeneutika* merupakan salah satu model pemahaman yang paling representatif dalam studi sastra, karena hakikat studi sastra itu sendiri sebenarnya tidak dari interpretasi teks sastra berdasar pemahaman yang mendalam. Namun, sebagaimana dikatakan Lefevere (1977: 51), *hermeneutika* tidak mempunyai status khusus dan bukan merupakan model pemahaman yang secara khusus diterapkan dalam sastra, karena sastra merupakan objektivitas jiwa manusia. Beranjak dari apa yang dikatakan Lefevere jelaslah bahwa sesungguhnya diperlukan pengkhususan jika *hermeneutika* mau diterapkan dalam sastra, mengingat objek studi sastra itu adalah karya estetik.

Dalam perkembangan teori-teori sastra kontemporer juga

terlihat bahwa ada kecenderungan kuat untuk meletakkan pentingnya peran subjek pembaca (*audience*) dalam menginterpretasi makna teks. Kecenderungan itu sangat kuat tampak pada *hermeneutika ontologis* yang dikembangkan oleh Gadamer, yang pemahamannya didasarkan pada basis filsafat fenomenologi Heidegger, Valdes (1987: 59-63) menyebut hal ini sebagai *hermeneutika fenomenologi*, dan terkait dengan nama-nama tokoh Heidegger, Gadamer, dan Ricoeur. Untuk itu, jika *hermeneutika* diterima sebagai sebuah teori interpretasi reflektif, *hermeneutika fenomenologis* merupakan sebuah teori interpretasi reflektif yang didasarkan pada perkiraan filosofis fenomenologis. Dasar dari *hermeneutika fenomenologis* adalah mempertanyakan hubungan subjek-objek dan dari pertanyaan inilah dapat diamati bahwa ide dari objektivitas perkiraan merupakan sebuah hubungan yang mencakup objek yang tersembunyi. Hubungan ini bersifat mendasar dan fundamental (*being-in-the-world*) (Eagleton, 1983: 59-60).

Dalam hubungan tersebut, perlu pula disebut seorang tokoh bernama Paul Ricoeur. Ia adalah seorang tokoh setelah Gadamer yang dalam perkembangan mutakhir banyak mengembangkan *hermeneutika* dalam bidang sastra dan meneruskan pemikiran filosofi fenomenologis. Menariknya, dalam *hermeneutika fenomenologis*, ia menyatakan bahwa setiap pertanyaan yang dipertanyakan berkenaan dengan teks yang akan diinterpretasi adalah sebuah pertanyaan tentang arti dan makna teks (Valdes, 1987: 60). Arti dan makna teks itu diperoleh dari upaya pencarian dalam teks berdasarkan bentuk, sejarah, pengalaman membaca, dan *self-reflection* dari pelaku interpretasi.

Jika dicermati, pernyataan Ricoeur tersebut tampak mengarah pada suatu pandangan bahwa interpretasi itu pada dasarnya untuk mengeksplikasi/menegaskan jenis *being-in-*

the-world (Dasein) yang terungkap dalam dan melalui teks. Ia juga menegaskan bahwa pemahaman yang paling baik akan terjadi manakala interpreter berdiri pada *self-understanding*. Bagi Ricoeur, membaca sastra melibatkan pembaca dalam aktivitas *refigurasi* dunia, sebagai konsekuensi dari aktivitas ini, berbagai pertanyaan moral, filosofis, dan estetis tentang dunia tindakan menjadi pertanyaan yang harus dijawab (Valdes, 1987: 64).

Selain itu, ada satu hal prinsip lagi yang perlu diperhatikan sehubungan dengan pemahaman-khususnya dalam pemahaman terhadap teks sastra adalah gagasan “lingkaran *hermeneutika*” yang dicetuskan oleh Dilthey dan yang diterima oleh Gadamer. Dalam studi sastra, gerak melingkar dari pemahaman ini amat penting karena gagasan ini menganggap bahwa untuk memahami objek dibatasi oleh konteks-konteks. Misalnya, untuk memahami bagian-bagian harus dalam konteks keseluruhan dan sebaliknya, dalam memahami keseluruhan harus memahami bagian per bagian. Dengan demikian, pemahaman ini berbentuk lingkaran. Dengan perkataan lain, untuk memahami suatu objek, pembaca harus memiliki suatu pra-paham, kemudian pra-paham itu perlu disadari lebih lanjut lewat makna objek yang diberikan. Pra-paham yang dimiliki untuk memahami objek tersebut bukanlah suatu penjelasan, melainkan suatu syarat bagi kemungkinan pemahaman. Lingkaran pemahaman ini merupakan “lingkaran produktif.” Maksudnya, pemahaman yang dicapai pada masa kini, di masa depan akan jadi pra-paham baru pada taraf yang lebih tinggi karena adanya pengayaan proses kognitif. Oleh karena itulah, penafsiran terhadap teks dalam studi sastra pada prinsipnya terjadi dalam prinsip yang berkesinambungan.

D. Penerapan Hermeneutik

Untuk lebih jelasnya pemahaman penerapan model teori *hermeneutika* Hans Georg Gadamer beberapa konsep dasar dan pengertiannya perlu dipahami terlebih dahulu. Lebih lanjut akan disampaikan beberapa pemahaman pengertian Jean Grondin yang dikutip oleh Wattimena (dalam <https://rumahfilsafat.com> 2009/09/21) berikut ini. Dasar *hermeneutika* Gadamer adalah retorika dan filsafat praktis (etika). Di dalam sejarahnya retorika dan *hermeneutika* memang selalu terkait. Retorika adalah seni untuk memaparkan pengetahuan. Sementara *hermeneutika* adalah seni untuk memahami teks. Teks ini memang dalam bentuk tulisan. Akan tetapi, teks juga bisa memiliki arti luas, yakni realitas itu sendiri. Dalam arti ini dapat dikatakan, bahwa *hermeneutika* dan retorika saling membutuhkan satu sama lain. Retorika mengandaikan orang memahami teks. Sementara pemahaman tidak boleh berhenti di dalam diri seseorang saja, melainkan juga dapat disampaikan dengan jernih kepada orang lain. Gadamer sendiri berulang kali menegaskan, bahwa *hermeneutika* dan retorika lebih merupakan seni, dan bukan ilmu pengetahuan.

Di dalam beberapa tulisannya, termasuk *Truth and Method*, yang merupakan karya terbesarnya, Gadamer mencoba untuk melepaskan *hermeneutika* dari wilayah ilmu pengetahuan, terutama ilmu-ilmu sosial. Untuk melakukan itu ia kemudian kembali membaca tulisan-tulisan Plato. Menurut Gadamer hubungan antara pembaca dengan teks mirip seperti hubungan dialog antara dua orang yang saling berbicara. Dalam arti ini dialog kehilangan dimensi rigoros saintifiknya, dan menjadi percakapan rasional untuk memahami suatu persoalan. Selain itu Gadamer juga membaca tulisan-tulisan Aristoteles, terutama pada

bagian etika. Gadamer menjadikan etika sebagai dasar bagi *hermeneutika*. Tujuan utamanya tetap yakni melepaskan hermeneutika dari ilmu pengetahuan yang cenderung rigoros, saintifik, dan sifatnya instrumental (via Wattimena, 2009).

D.1 Pengertian sebagai Kegiatan Pikiran

Jika membaca tulisan-tulisan Gadamer langsung, anda akan mendapatkan kesan bahwa ia senang sekali bermain kreatif dengan bahasa untuk menciptakan pemahaman-pemahaman baru. Menurutnya bahasa tidak pernah bermakna tunggal. Bahasa selalu memiliki beragam makna, dan itu justru harus diakui dan dirayakan. Beragam makna di dalam bahasa menandakan adanya sesuatu yang bersifat esensial, tetap, dan universal di dalam bahasa itu sendiri. Artinya bahasa itu memiliki sesuatu yang sifatnya khas pada dirinya sendiri, dan lepas dari pikiran manusia. Di dalam bahasa terdapat pengertian, dan tugas *hermeneutika* adalah memahami pengertian tersebut, dan membuka kemungkinan bagi pemahaman-pemahaman baru (via Wattimena, 2009).

Berdasarkan penelitian Jean Grodin, *hermeneutika*, yakni proses untuk memahami teks, memiliki tiga arti. *Hermeneutika* selalu terkait dengan pengertian tentang realitas. *Yang pertama* pengertian selalu terkait dengan proses-proses akal budi (*cognitive process*). Untuk memahami berarti untuk menyentuhnya dengan akal budi. Untuk memahami berarti untuk melihatnya secara lebih jelas. Untuk memahami berarti untuk menggabungkan pengertian yang bersifat partikular dalam konteks yang lebih luas. Untuk memahami sesuatu berarti untuk menggenggamnya dengan kekuatan akal budi. Inilah arti dasar dari hermeneutika sebagai proses untuk memahami sesuatu, atau memahami teks (via Wattimena, 2009).

Konsep pengertian atau pemahaman (*understanding*) juga

bisa diterapkan untuk memahami realitas sosial. Inilah yang kiranya menjadi argumen utama Wilhelm Dilthey, seorang filsuf ilmu-ilmu sosial yang hidup pada abad ke-19. Di dalam proses memahami realitas sosial, setiap bentuk tindakan dan ekspresi seseorang selalu mencerminkan apa yang dihayatinya di dalam kehidupan. Inilah yang disebut Dilthey sebagai pengalaman hidup (*life experience*). Pengalaman hidup tersebut dapat dipahami melalui proses rekonstruksi ulang yang dilakukan peneliti melalui penelitiannya. Maka dari itu menurut saya, searah dengan penelitian Dilthey, ilmu-ilmu sosial tak dapat menggunakan metode ilmu-ilmu alam, karena tujuan ilmu-ilmu alam bukanlah memahami pengalaman hidup, melainkan mengkalkulasi yang untuk mengeksploitasi dan memprediksi fenomena alamiah. Konsep pengertian sendiri memang sudah tertanam di dalam tradisi *hermeneutika* sejak lama. Di dalam tradisinya *hermeneutika* berfokus pada upaya untuk memahami teks-teks kuno, terutama teks kitab suci. Konsep *hermeneutika* Gadamer juga berakar pada tradisi tafsir teks-teks kitab suci ini (via Wattimena, 2009).

D.2 Pengertian sebagai Kegiatan Praktis

Yang *kedua*, *hermeneutika* selalu terkait dengan pengertian yang bersifat praktis. Dalam arti ini orang yang mengerti bukan hanya ia memahami pengetahuan tertentu, tetapi juga memiliki keterampilan praktis untuk menerapkannya. Misalnya anda adalah seorang guru yang baik. Artinya anda tidak hanya memahami pengetahuan teoretis tentang cara mengajar dan arti pengajaran itu sendiri, tetapi mampu mengajar dengan baik. Seorang koki yang baik tidak hanya memahami konsep teoretis bumbu, tetapi juga mampu mengolahnya menjadi sebuah masakan yang enak. Untuk memahami sudah selalu mengandaikan mampu menerapkan

(via Wattimena, 2009).

Di dalam hidupnya manusia selalu mencari arah baru untuk dituju. Untuk menemukan arah yang tepat, manusia haruslah memiliki pengertian yang tepat tentang dirinya sendiri. Hanya dengan memahami diri secara tepatlah manusia bisa mewujudkan potensi-potensinya semaksimal mungkin. Di dalam proses merumuskan filsafatnya, Gadamer sangat terpengaruh pada filsafat Heidegger, terutama tentang fenomenologi adanya. Namun Gadamer tidak mengikuti jalur yang telah dirintis oleh Heidegger, yakni proses untuk memahami eksistensi ada melalui manusia. Gadamer memfokuskan *hermeneutikanya* lebih sebagai bagian dari penelitian ilmu-ilmu manusia. Untuk memahami manusia menurutnya, orang harus peduli dan mampu memaknai manusia tersebut dalam konteksnya. Kepedulian dan pemaknaan itu membuat tidak hanya teks yang menampilkan dirinya, tetapi juga si peneliti yang membentuk makna di dalam teks itu (via Wattimena, 2009).

Dapat juga dikatakan bahwa filsafat Gadamer lebih bersifat terapan, jika dibandingkan dengan filsafat Heidegger. Sifat praktis ini diperoleh Gadamer, ketika ia mulai secara intensif membaca tulisan-tulisan Aristoteles tentang kebijaksanaan praktis. Kebijaksanaan praktis juga melibatkan pengertian tertentu. Dalam konteks pengertian ini, penerapan adalah sesuatu yang amat penting. Penerapan adalah soal tindakan nyata. Bertindak baik tidak sama dengan memahami hakikat dari yang baik, seperti yang dilakukan Plato di dalam filsafatnya (via Wattimena, 2009).

D.3 Pengertian sebagai Kesepakatan

Gadamer juga berpendapat bahwa pengertian selalu melibatkan persetujuan. Untuk mengerti berarti juga untuk setuju. Dalam bahasa Inggris, kalimat yang familiar dapat

dijadikan contoh, “*we understand each other*”. Kata *understand* bisa berarti mengerti atau memahami, dan juga bisa berarti saling menyetujui atau menyepakati. Memang pengertian itu tidak seratus persen berarti persetujuan, namun ada hal-hal mendasar yang telah disetujui sebelumnya, ketika orang mengerti. Menurut penelitian Grondin, ada dua alasan yang mendorong Gadamer merumuskan pengertian sebagai bagian dari persetujuan. *Yang pertama* bagi Gadamer, untuk memahami berarti juga untuk merekonstruksi makna dari teks sesuai dengan yang dimaksud penulisnya. Di dalam proses pemahaman itu, pembaca dan penulis teks memiliki kesamaan pengertian dasar (*basic understanding*) tentang makna dari teks tersebut. Misalnya saya membaca teks tulisan Immanuel Kant. Ketika membaca saya tidak hanya mencoba memahami secara pasif tulisan Kant, namun pemikiran saya dan pemikiran Kant bertemu dan menghasilkan persetujuan dasar (via Wattimena, 2009).

Pemahaman atau pengertian dasar (*basic understanding*) itu disebut sebagai *sache*, atau subjek yang jadi tema pembicaraan. *Sache* inheren berada di dalam setiap proses pembacaan atau pun proses dialog. Dalam arti ini proses *sache* tidak lagi berfokus untuk membangkitkan maksud asli dari penulis teks, melainkan berfokus pada tema yang jadi perdebatan yang seringkali berbeda dengan maksud asli si penulis teks. Dalam *hermeneutika* tradisional, tujuan utamanya adalah membangkitkan maksud asli pengarang. Namun di dalam *hermeneutika* Gadamer, maksud asli pengarang hanyalah hal sekunder. Yang penting adalah apa yang jadi tema utama pembicaraan. Tema utama pembicaraan (*subject matter*) itu dapat terus berubah. Maksud asli pengarang tetap ada. Namun kita hanya dapat mengerti maksud tersebut, jika kita memiliki beberapa pengertian dasar yang sama dengan pengarang. Namun tetaplah harus diingat,

bahwa fokus dari *hermeneutika*, atau proses menafsirkan, menurut Gadamer, adalah untuk membangkitkan makna tentang tema utama pembicaraan, dan tidak semata-mata hanya untuk menjelaskan maksud asli dari penulis teks (via Wattimena, 2009).

Yang kedua menurut Gadamer, setiap bentuk persetujuan selalu melibatkan dialog, baik dialog aktual fisik, atau pun dialog ketika kita membaca satu teks tulisan tertentu. Di sisi lain persetujuan juga selalu melibatkan bahasa dan percakapan. Inilah yang disebut Gadamer sebagai aspek linguistik dari pengertian manusia (*linguistic elements of understanding*). Dalam arti ini untuk memahami berarti harus merumuskan sesuatu itu dengan kata-kata, dan kemudian menyampaikannya dengan kejernihan bahasa. Bagi Gadamer elemen bahasa untuk mencapai pengertian ini sangatlah penting. Bahkan, ia berpendapat bahwa pengalaman penafsiran (*hermeneutic experience*) hanya dapat dicapai di dalam bahasa. Maka perlulah ditegaskan bahwa bagi Gadamer, tindak memahami selalu melibatkan kemampuan untuk mengartikulasikannya di dalam kata-kata dan menyampaikannya di dalam komunikasi. Di dalam proses ini, peran bahasa sangatlah penting (via Wattimena, 2009).

Namun begitu bukankah tidak semua hal dapat disampaikan dengan kata-kata? Seringkali kita mengerti sesuatu, tapi tidak bisa mengartikulasikannya secara jernih melalui bahasa. Misalnya saya mengerti sebuah simbol. Saya juga bisa memahami keindahan dari suatu karya seni. Saya juga bisa memahami keindahan suatu musik. Tidak hanya itu seringkali perasaan dan bahkan kebenaran itu sendiri tidak dapat dikurung di dalam rumusan kata-kata. Di dalam bukunya yang berjudul *The Truth and Method*, Gadamer berpendapat bahwa para seniman, termasuk pelukis, pematung, dan pemusik, tak pernah mampu menyampaikan apa

yang mereka pikirkan dan rasakan dengan menggunakan kata-kata. Sebaliknya bagi mereka kata-kata adalah sesuatu yang sifatnya reduktif, karena menyempitkan makna di dalam rumusan yang tidak dinamis (via Wattimena, 2009).

Jika bahasa tidak lagi bermakna, lalu bagaimana proses pengertian atau memahami bisa terjadi? Menurut Gadamer bahasa memiliki arti yang lebih luas daripada sekadar kata-kata. Dalam beberapa kasus tarian dan bahkan diam juga bisa jadi sebetulnya bahasa yang menyampaikan pesan tertentu. Semua bentuk komunikasi itu bisa membuka ruang untuk penafsiran dari pendengar atau pun penerima pesan. Tentu saja orang bisa salah tangkap, sehingga tercipta kesalahpahaman. Namun hal itu terjadi, karena orang tidak mampu menyampaikan apa yang perlu disampaikan. Maka dari itu di dalam komunikasi, kita perlu memperhatikan juga apa yang tidak dikatakan, di samping juga mendengarkan apa yang dikatakan. Dengan demikian walaupun sifatnya terbatas, namun bahasa, dalam arti luas, merupakan alat komunikasi yang universal untuk mencapai pemahaman (via Wattimena, 2009).

E. Konsep Lingkaran Hermeneutis

Gadamer juga dikenal dengan argumennya soal proses penafsiran, atau yang disebutnya sebagai lingkaran *hermeneutis*. Argumennya begini setiap bentuk penafsiran selalu mengandaikan pengertian dasar tertentu. Pengertian dasar itu disebut Gadamer sebagai antisipasi. Konsep lingkaran *hermeneutis* ini dipengaruhi oleh filsafat Heidegger. Oleh karena itu, konsep lingkaran *hermeneutis* yang dirumuskan Gadamer sangatlah berbau fenomenologi. Seperti sudah sedikit disinggung, menurut Gadamer, setiap bentuk penafsiran untuk memperoleh pemahaman selalu melibatkan pemahaman dasar lainnya. Artinya, untuk memahami

kita juga memerlukan pemahaman. Tentu saja dari sudut logika, hal ini tidak bisa diterima. Logika berpikir menolak sebuah penjelasan atas suatu konsep yang terlebih dahulu mengandaikan konsep tersebut, seperti untuk menafsirkan guna memahami sesuatu, orang perlu memiliki pemahaman. Namun jika dilihat secara fenomenologis, seperti yang dilakukan Heidegger dan Gadamer, hal itu mungkin (via Wattimena, 2009).

Dasar dari *hermeneutika* Gadamer adalah sebuah logika klasik, bahwa orang bisa memahami keseluruhan dengan terlebih dahulu memahami bagian-bagiannya. Hal yang sama dapat diterapkan untuk memahami suatu teks. Maksud utama dari keseluruhan teks dapat dipahami dengan berpusat pada bagian-bagian teks tersebut, dan sebaliknya bagian-bagian teks dapat dipahami dengan memahami keseluruhan teks. Tujuan utama Gadamer adalah untuk memahami teks di dalam kerangka berpikir yang lebih menyeluruh, dan bukan hanya terjebak pada apa yang tertulis atau terkatakan saja. Teks harus ditempatkan dalam konteks yang lebih luas yang tentunya melibatkan teks-teks lainnya. Ini adalah salah satu kriteria untuk dapat pemahaman yang tepat, menurut Gadamer (via Wattimena, 2009).

Pengandaian *hermeneutika* Gadamer adalah, bahwa keseluruhan (*whole*) dan bagian (*parts*) selalu koheren. Supaya dapat memperoleh pemahaman yang tepat, pembaca teks haruslah memahami koherensi antara makna keseluruhan dan makna bagian dari teks tersebut. Setiap bentuk pemahaman juga mengandaikan adanya kesepakatan tentang tema apa yang sebenarnya ingin dipahami. Jika kesepakatan tentang tema apa yang sebenarnya sungguh dipahami ini tidak ada, maka proses penafsiran akan menjadi tidak fokus. Jika sudah begitu maka pemahaman yang tepat pun tidak akan pernah terjadi (via Wattimena, 2009).

Jika dilihat dengan kaca mata ini, konsep lingkaran *hermeneutis* yang dirumuskan Gadamer tetap mengandung unsur logika yang tinggi. Tidak itu saja, proses untuk memahami keseluruhan melalui bagian, dan sebaliknya, adalah proses yang berkelanjutan. Pemahaman adalah sesuatu yang harus terus-menerus dicari, dan bukan sesuatu yang sudah ditemukan lalu setelah itu proses selesai. Dalam arti ini Gadamer memiliki perbedaan mendasar dari Heidegger. Obyek penelitian *hermeneutik* Heidegger adalah eksistensi manusia secara keseluruhan. Sementara obyek penelitian Gadamer lebih merupakan teks literatur. Gaya Heidegger adalah gaya eksistensialisme. Sementara Gadamer lebih berperan sebagai seorang filolog yang hendak memahami suatu teks kuno beserta kompleksitas yang ada di dalamnya (via Wattimena, 2009).

Bagi Heidegger fokus dari pengertian manusia adalah untuk memahami masa depan dari eksistensi manusia. Sementara bagi Gadamer fokus dari pengertian adalah upaya untuk memahami masa lalu dari teks, serta arti sebenarnya dari teks tersebut. Juga bagi Heidegger proses menafsirkan untuk memahami sesuatu selalu mengandaikan pemahaman yang juga turut serta di dalam proses penafsiran tersebut. Artinya untuk memahami orang perlu untuk memiliki pemahaman dasar terlebih dahulu. Sementara bagi Gadamer konsep lingkaran *hermeneutis* mencakup pemahaman bagian-bagian melalui keseluruhan, dan sebaliknya. Maksud utuh dari teks dapat dipahami dengan memahami bagian-bagian dari teks tersebut. Dan sebaliknya bagian-bagian dari teks dapat dipahami dengan terlebih dahulu memahami maksud keseluruhan dari teks tersebut (via Wattimena, 2009).

Di sisi lain seperti sudah disinggung sebelumnya, fokus dari proses penafsiran (*hermeneutika*) dari Heidegger adalah eksistensi manusia. Sementara fokus dari *hermeneutika*

Gadamer adalah teks literatur dalam arti sesungguhnya. Dalam arti ini fokus dari *hermeneutika* Heidegger adalah membentuk manusia yang otentik, yakni membantu menemukan tujuan dasar dari eksistensi manusia. Sementara bagi Gadamer fokus dari *hermeneutika* adalah menemukan pokok permasalahan yang ingin diungkapkan oleh teks. Namun keduanya sepakat bahwa musuh utama dari proses penafsiran untuk mencapai pemahaman adalah prasangka. Prasangka membuat orang melihat apa yang ingin mereka lihat, yang biasanya negatif, dan menutup mata mereka dari kebenaran itu sendiri, baik kebenaran di level eksistensi manusia, maupun kebenaran yang tersembunyi di dalam teks (via Wattimena, 2009).

Walaupun banyak memiliki perbedaan, namun Gadamer dan Heidegger setidaknya identik dalam satu hal, yakni bahwa proses lingkaran *hermeneutik* sangatlah penting di dalam pembentukan pemahaman manusia. Dengan demikian bisa dipastikan, bahwa meskipun filsafat Heidegger sangat memengaruhi pemikiran Gadamer, namun keduanya tidaklah sama. Gadamer memang mendapatkan banyak sekali inspirasi dari Heidegger. Namun ia kemudian mengembangkannya serta menerapkannya pada hal yang lebih spesifik, yakni proses penafsiran tekstual di dalam literatur dan filsafat. Inilah inti dari *hermeneutika* Gadamer. Ia memberikan kepada kita prinsip-prinsip untuk menafsirkan teks-teks dari masa lalu. Dan dengan itu ia membantu kita memahami apa artinya menjadi manusia dengan berdasarkan pada historisitas kehidupan itu sendiri (via Wattimena, 2009).

Setelah mengikuti beberapa pemahaman penting dalam rangkaian pengertian *hermeneutik* di atas, maka bagaimana dengan *hermeneutik* dalam ruang kritisisme sastra dan ilmu-ilmu historis pada umumnya? Sesuai dengan pemahaman yang tadi dipaparkan maka jelaslah bahwa *hermeneutika*

dalam ruang kritisisme sastra dan ilmu-ilmu historis bukan 'pengetahuan sebagai dominasi', yakni sebuah apropriasi sebagai 'pengambilan posisi', tetapi agaknya sebuah subordinasi terhadap klaim teks untuk mendominasi pikiran kita. Namun dari inilah, *hermeneutika* legal dan teologis merupakan model sejati. Untuk menafsirkan kehendak hukum atau janji-janji Tuhan jelas bukan bentuk dominasi, tetapi pelayanan. Mereka adalah penafsiran – yang meliputi aplikasi – di dalam pelayanan terhadap sesuatu yang dianggap sah. Tesis kita adalah bahwa *hermeneutika historis* juga mempunyai tugas aplikasi untuk melaksanakan, karena ia juga memberikan kasahihan makna, di mana secara eksplisit dan secara sadar menjembatani jurang pemisah waktu yang memisahkan penafsir dari teks dan mengatasi alienasi makna yang dialami teks (Gadamer, terjemah Sahidah, 2010:375 dalam www.academia.edu).

Untuk mengakhiri pembahasan ini maka dapat ditarik kesimpulan bahwa Gadamer dalam memaknai teks memuat lima langkah utama sebagai dasar pemikiran. Langkah-langkah tersebut sebagaimana yang disampaikan oleh Agus Darmaji dalam kutipan terjemahan pada jurnal *Refleksi* (2013:492,493) tentang "Dasar-Dasar Ontologis Pemahaman *Hermeneutik* Hans-Georg Gadamer" berikut ini.

F. Simpulan

Ada lima hal yang perlu diperhatikan dalam melihat dasar pemikiran *hermeneutik* Gadamer. *Pertama*, aspek kesejarahan pemahaman (*historicity of understanding*). Upaya Gadamer mendasarkan analisis aspek tersebut pada uraian Heidegger tentang pra-struktur pemahaman (*pre-structure of understanding*) dan aspek kesejarahan intrinsik (*intrinsic historicity*) dari eksistensi manusia. Analisis tentang pra-struktur pemahaman memunculkan dua pertanyaan

mendasar. *Pertama*, menyangkut dasar validitas penafsiran berkenaan dengan hubungan subjek dan objek. *Kedua*, memunculkan juga pertanyaan validitas dari apa yang sering diistilahkan dengan interpretasi obyektif atau 'interpretasi tanpa prasangka.' Terhadap kedua pertanyaan mendasar tersebut, Gadamer menjawab bahwa interpretasi tidak pernah merupakan suatu pencapaian tanpa prasangka yang telah ada sebelumnya. Ini berarti bahwa pemahaman selalu dipengaruhi oleh prasangka-prasangka yang diwariskan dari masa lalu.

Kedua, pemikiran Gadamer mengenai prasangka (*prejudice*.) Berkaitan dengan aspek kesejarahan pemahaman, Gadamer mengasumsikan bahwa semua bentuk pemahaman selalu diwarnai oleh prasangka. Prasangka dan tradisi yang dalam pemikiran *Hermeneutik* Romantik selalu mendapat arti kurang baik justru menjadi batu penjurur bangunan pemikiran *hermeneutik* falsafi Gadamer. Secara eksplisit ia menyatakan bahwa pemikiran yang menyatakan bahwa prasangka selalu dipandang sebagai hal negatif dalam pemahaman itu berawal dari cara berpikir jaman Pencerahan. Gadamer mengusulkan rehabilitasi mendasar konsep prasangka, otoritas, dan tradisi. Dengan demikian, setiap usaha untuk memahami dan menafsirkan tidak dapat melepaskan diri dari prasangka. Menghindari setiap prasangka berarti mematikan pemikiran itu sendiri.

Ketiga, konsep kesadaran sejarah-efektif (*effective-historical consciousness*) menjadi basis terjadi relasi teks dan penafsir dalam proses peleburan cakrawala. Menurut Gadamer, pemahaman dapat dilakukan justru karena obyek yang hendak dipahami dan subjek pemaham bukanlah dua hal yang saling terasing. Kedua mereka adalah bagian dari suatu tradisi budaya dan sejarah yang terbentuk dalam kontinuitas yang oleh Gadamer disebut dengan sejarah-efektif.

Keempat, setelah melalui langkah pemahaman dan penafsiran, Gadamer mengajak masuk ke dalam elemen ketiga yaitu penerapan (*application*). Untuk mengerti suatu teks selalu mengandung penerapannya dalam kaitannya dengan situasi orang yang ingin mengertinya. Dengan kata lain, melalui penerapan ini kita diajak melihat bahwa pengertian beraspek kontekstual.

Kelima, proses dialogis dalam struktur pertanyaan dan jawaban terjadi dalam usaha pemahaman melalui analogi percakapan (*conversation*). Pemahaman selalu dilakukan dalam proses dialogis yang ditipologikan dengan percakapan antara penafsir sebagai Aku (*I*) dan teks sebagai Engkau (*Thou*) dalam struktur pertanyaan dan jawaban. Ada tiga pola hubungan *I-Thou*: *Thou* sebagai obyek *I*, *Thou* sebagai refleksi *I*, dan *Thou* sebagai *Thou* yang ditandai keterbukaan. Gadamer lebih menekankan pada pola yang ketiga. Karena proses percakapan terjadi dalam bahasa sebagai mediumnya, maka Gadamer memasukkan aspek kebahasaan dalam menganalisis hakikat pemahaman.

BAB X

BUDAYA INDONESIA DALAM PERSPEKTIF KAWAH CANDRADIMUKA

A. Beragam Peristiwa Sastra

Meminjam istilah dari Beliau, mantan dosen saya di UNS, Prof. I. Sutardjo (1986), tentang *Kawah Candradimuka* mengisyaratkan adanya fenomena peristiwa budaya di Indonesia masih dalam kerangka penggodakan dan pengujian menuju pada pemahaman karakteristik jati diri bangsa. Peristiwa perbauran dan lebur-melebur atas berbagai persinggungan antar budaya, baik antara budaya lokal, lokal dan nasional, maupun antara nasional dan internasional dalam kapasitas budaya global akan terus terjadi sehingga gesekan-gesekan antara tata nilai dan norma masyarakat pun pasti terjadi. Tak luput pula dalam kapasitas peristiwa sastra. Sebagai salah satu produk budaya, karya sastra merupakan salah satu bentuk replika fakta mental masyarakat suatu bangsa yang menandakan respons pengarang terhadap kondisi jamannya.

Pemahaman pengarang dalam mengungkap kondisi jaman pada fenomena *Kawah Candradimuka* tampaknya perlu mendapat perhatian serius. Karena tidak sedikit pengarang dengan gaya penceritaannya masing-masing di samping mampu memberikan hiburan yang menyenangkan juga memberi sumbangsih yang berguna untuk menyikapi realitas jaman yang sedang terjadi. Beragam gaya yang disajikan seringkali memberi kejutan-kejutan baru terhadap masyarakat pembaca yang secara normatis telah terbentuk dalam alam pikirannya. Penyajian seperti itu dapat dilihat dari beberapa kutipan cerpen dalam pembahasan berikut ini.

Misalnya, sebuah cerpen Emha Ainun Najib berjudul *Padang Kurusetra* (Kompas, 14 Juni 1981) sangat mengesankan untuk dibahas. Cerpen ini berkisah tentang Pandawa yang pada waktu itu tidak untuk maju perang di Padang Kurusetra. Dalam pertemuan antara Arjuna dan Prabu Kresna, terjadi dialog yang diantaranya berisi pertentangan pendapat mengenai perang Baratayuda. Menurut Arjuna, tidak ada kemuliaan apa pun yang bisa dipelajari dari perang ini. Sebab membunuh saudara sendiri bukan suatu hal yang patut dicontoh. Tetapi menurut Kresna, Baratayuda tetap harus terjadi, sebab yang ditumpas di dalamnya adalah kejahatan. Jadi bukan peristiwa saudara membunuh saudara. Pertentangan pendapat meruncing, Sang Kresna marah. Arjuna ditampar. Setelah melalui perdebatan yang panjang lebar mengenai kenyataan mengapa Pandawa tidak mau maju perang, akhirnya masalah diketahui pula. Ternyata Pandawa telah menerima 'sogokan' Kurawa. Itulah sebabnya kejahatan dibiarkan oleh Pandawa.

Membaca cerita pendek ini kita jadi bertanya-tanya. Bukankah biasanya Pandawa dijadikan pihak yang membela kebenaran? Itulah pendapat umumnya masyarakat kita! Mengapa di sini seolah-olah Emha melawan arus? Adakah

yang hendak dicari dengan sikap semacam itu? Inilah sejumlah pertanyaan yang bisa diajukan dalam cerita pendek ini.

Lain lagi dengan cerita pendek Ahmad Tohari berjudul *Surabanglus* (Kompas, 2 Januari 1983). Ikhtisar ceritanya sebagai berikut: Suing dan Kimin sedang menjadi buronan polisi hutan. Ia berdua ketahuan sedang mencuri kayu. Padahal mereka berdua sudah membeli karcis untuk persil itu. Tapi karcis itu tidak ada. Mereka kemudian berlindung ke sebuah belukar. Suing hampir pingsan karena kelaparan. Di dekat belukar itu ada pohon singkong, kemudian mereka ambil dan mereka bakar untuk mengisi perut. Tapi ternyata singkong itu beracun dan tak dapat dimakan, padahal Suing sudah hampir pingsan. Untuk mencegahnya, Kimin mencoba memberinya minum air batang pisang yang juga ada di dekat situ. Kemudian ia pergi ke desa terdekat untuk mencari makanan dan air untuk Suing. Ia berhasil mendapatkan apa yang ia kehendaki dengan menukar goloknya. Sekantong plastik teh dan sekantong makanan ia bawa lari di mana Suing menunggu. Tapi malang, sampai di tempat itu Suing sudah terlanjur makan singkong yang beracun itu, singkong *Surabanglus* (Sutardjo, 1986:33).

Cerita itu tampaknya sederhana, tapi ada sesuatu yang hendak dikemukakan pengarang sehubungan dengan kondisi masyarakat sekarang. Suing dan Kimin telah membeli karcis. Tapi karcis tak diperoleh. Akhirnya, ia dituduh atau merasa dituduh mencuri kayu. Siapakah yang sesungguhnya bersalah di dalam hal ini? Nasib selanjutnya ditentukan oleh peristiwa ini. Kimin telah mengorbankan yang dimilikinya, yakni goloknya untuk menghidupi sahabatnya si Suing. Ia tidak berpikir panjang mengenai hartanya yang satu-satunya itu. Nasib-nasib sial telah menunggunya. Ia kehilangan golok dan sahabatnya. Itulah gambaran nasib si kecil. tampaknya

inilah yang hendak ditampilkan pengarang. Tapi masalahnya sampai di mana relevansi tema-tema semacam itu? Apakah telah cukup parah masyarakat ini? Nilai apakah yang hendak ditampilkan pengarang? Apakah nilai masyarakat sudah begitu mengalami erosi?

Selanjutnya, mari kita amati cerita pendek dari Zainudin Tamir Koto berjudul *Pak Dullah dari Inggris* (Kompas, 19 September 1982). Isinya: Pak Dullah lelaki kaya, seorang petani cengkih yang berhasil. Dengan istrinya Siti Zahara, ia tak beranak. Ada satu kebiasaan Pak Dullah yang seperti anak kecil: ia tak suka lebih melarat dari siapa pun. Ia sering merasa terganjal hatinya hanya karena ada orang yang lebih kaya daripada dirinya. Suatu hari ia memamerkan gigi emasnya. Tapi ia merasa terpukul oleh ibu Salbiah, orang perantauan yang jual kue di dekat rumahnya. Ternyata gigi emas Bu Salbiah lebih banyak dari apa yang dia miliki. Lalu, Pak Dullah bersama istrinya pergi ke Singapura untuk mengganti giginya sekaligus mengobati sakit hatinya karena ulah Bu Salbiah itu. Tapi malang bagi Pak Dullah. Ia terpaksa ditangkap, diperiksa, dan ditahan petugas Pabean, sebab ia dituduh sebagai penyelundup emas gaya baru. Hal itu terbukti, konon ternyata semua giginya terbuat dari emas (Sutardjo, 1986: 34).

Cerita itu menarik karena jelas apa yang dipermasalahkan. Ialah ketamakan pribadi. Ini sesuatu peringatan bahwa ketamakan pribadi bisa menjadi bumerang. Aspek sosialisasi dalam cerita ini mendapat tempat yang cukup relevan, meskipun masalahnya hanya berkisar soal sepele. Tapi bagaimana pandangan pengarang mengenai masyarakatnya? Adakah sikap tamaknya sudah terlalu jauh?

Ada lagi cerita dari Muhammad Ali yang menyoal kondisi masyarakat, berjudul *Suatu Saat Ketika Jalan Sedang Macet*. Cerita dimulai dengan kejadian kemacetan di jalan.

Terjadi pertengkaran antara penumpang dan sopir kijang omprengan. Sopir minta ongkos tambahan untuk tujuan yang biasanya, sebab jalan macet dan harus menempuh rute yang memutar. Si penumpang tidak mau tahu hal itu. Karena merasa tak mempunyai urusan dengan jalan yang macet. Atas sikap si sopir, penumpang itu menganggap sebagai kesewenang-wenangan. Mereka berebut benar. Pertengkaran diawali di terminal, kemudian dibawa dalam perjalanan. Mobil dijalankan untuk pulang dan penumpang tak dipungut bayaran. Sebab penumpang itu tetap ngotot dan mempertahankan kebenarannya sendiri tanpa peduli kenyataan yang ada. Separuh jalan semua penumpang dipersilahkan turun. Termasuk penumpang yang ngotot itu. Tapi sial baginya. Hanya untuk mempertahankan tambahan ongkos, dompetnya malah tertinggal di dalam mobil itu. Mobil telah berlalu tanpa penumpang yang ngotot itu. Ia tak tahu di mana rumah sopir itu. Ia mengejar sambil berlari (Sutardjo, 1986:35).

Demikian cerita Muhammad Ali, yang menampilkan kehidupan kota Jakarta atau kota besar lainnya. Hak dan kebenaran jadi masalah yang rumit. Terasa ada sesuatu yang telah hilang. Bertolak dari semua cerita tersebut, ada suatu hal yang sama, yakni semua mempertanyakan nilai yang mestinya harus ada tetapi tidak ada.

Cerpen Emha Ainun Najib misalnya, mempertanyakan bukankah biasanya Pandawa adalah pembela kebenaran? Tapi kini malah merekalah yang makan sogok. Sedangkan cerpen Ahmad Tohari mempertanyakan bukankah mestinya Suing dan Kimin yang semestinya dilindungi karena ia telah beli karcis kepada petugas? Sementara petugas itulah yang main korup dengan tidak memberikan karcis kepada Suing dan Kimin? Lebih jelas lagi cerpen Zainudin Tamir Koto, segala kekacauan tak lain bersumber dari ketamakan

pribadi. Sedangkan cerita dari Muhammad Ali menampilkan bagaimana orang mempertahankan hak dan kebenarannya tanpa mengingat kondisinya sehingga harus bersitegang dengan orang lain yang menjadi korban dari kondisi dan situasi (Sutardjo, 1986:35).

B. Perspektif “Kawah Candradimuka”

Cerpen-cerpen itu sepertinya mengungkapkan gugatan-gugatan sosial. Mengapa demikian? Dari sini tampak bahwa kondisi masyarakat telah mengalami guncangan nilai. Dalam keadaan semacam itu, para pengarang atau sastrawan akan melontarkan jeritan masyarakatnya. Ini merupakan kekuatan moral. Para pengarang itu mendambakan suatu *ekuilibrium* suatu sikap tengah dan adil. Jadi mereka menuntut keadilan (Sutardjo, 1986: 35).

Pada pembahasan awal telah diketahui bahwa studi sastra pada hakikatnya adalah studi tentang sejarah pemikiran. Dalam konteks pembicaraan sekarang maka bisa disaksikan bagaimana para pengarang itu berusaha memikirkan dan melibatkan diri dengan masyarakat sekelilingnya. Mereka menyaksikan ada ketidakadilan. Mereka menggugatnya. Barangkali apa yang dipikirkan oleh pengarang ini tidak terlihat oleh mata orang biasa. Karena para sastrawan itu menyaksikan dengan mata hatinya (Sutardjo, 1986:35).

Akan tetapi di sini ada persoalan yang lebih menarik, yaitu faktor-faktor apa yang menyebabkan keadaan masyarakat jadi seperti itu? Sesungguhnya hal-hal yang ditampilkan oleh pengarang-pengarang itu merupakan dampak dari arus yang sedang terjadi di negeri kita. Arus tersebut cukup besar dan tak dapat dibendung. Ada tiga kekuatan di dalam arus besar tersebut, yakni: semakin mengendornya nilai-nilai budaya etnis, semakin kuatnya semangat persatuan Indonesia yang terus-menerus cari tahanan nilai baru yang cocok, dan

semakin nyata kekuatan rasionalisme, fungsionalisme, dan demokrasi. Dalam kondisi semacam itu, negeri ini seperti ada dalam keadaan *Kawah Candradimuka*. Tiap orang seperti dihadapkan pada pilihan yang sadar. Ia harus memilih. Ketika dalam memilih inilah tampak pribadi yang sebenarnya. Nilai-nilai lama semakin menjadi kabur, sedang nilai-nilai baru masih belum mantap atau bahkan masih sedang dicari (Sutardjo, 1986:36).

Dalam kondisi *Kawah Candradimuka* inilah para pengarang berkarya dan mengungkapkan pemikiran dan sikapnya, baik mengenai dirinya maupun lingkungannya. Jika bila diamati lebih lanjut, maka hakikat dari pemikiran itu dapat dirumuskan sebagai berikut: pengujian kembali (verifikasi) terhadap pikiran-pikiran yang bersifat kolektif, ajakan untuk terlibat kepada permasalahan masyarakat, dan pengembangan sikap intelektual yang mandiri. Ketiga hal inilah kiranya yang dapat disimpulkan di dalam membaca cerita-cerita pendek masa kini. Kesimpulan semacam itu berdasarkan perspektif *Kawah Candradimuka* (Sutardjo, 1986: 36).

BAB XI

ETNISITAS DALAM TRANSFORMASI BUDAYA

A. Memahami Etnisitas

A.1 Sosiologi Etnik

Kelompok etnik atau suku bangsa merupakan kelompok sosial yang tiap anggotanya memiliki kesamaan asal-usul, latar belakang sejarah dan nasib yang sama, serta memiliki satu atau beberapa ciri kultural dan solidaritas yang unik. Hal ini dikemukakan oleh Anthony Smith pada tahun 1981. Kelompok etnik tidak semata-mata ditentukan oleh batas wilayah yang dihuninya, tetapi yang penting adalah batas di mana kehidupan sosial itu berlangsung sebagai suatu tatanan perilaku dan hubungan sosial yang kompleks. Tidak seorang pun manusia di dunia ini yang tidak termasuk ke dalam ikatan kelompok atau sub-etnik tertentu, hal ini berarti bahwa suku bangsa atau kelompok etnik merupakan fenomena sosial budaya yang bersifat universal. Batas antar etnik dipertahankan atau dijaga serta dilestarikan melalui hubungan sosial antara orang-orang dengan latar belakang kebudayaan yang berbeda. Di dunia ini manusia tidak

akan mungkin bisa bertahan hidup tanpa adanya bantuan dari orang lain, hal ini mengungkapkan arti penting bahwa hubungan sosial antarmanusia adalah sebagai suatu sistem untuk mempertahankan kehidupannya (via Januarius Ary, materi sosiologi lengkap. Blogspot.com 1/10/2017).

A.2 Etnisitas (Kesukubangsaan)

Etnisitas atau kesukubangsaan merupakan fenomena dari pengelompokan etnik atau suku-suku bangsa baik itu secara langsung maupun tidak langsung tentang kehidupan manusia. Masalah etnisitas bersentuhan langsung dengan keseluruhan aspek kehidupan manusia baik aspek ekonomi, sosial, politik, moral, spiritual maupun fisik. Menurut Ronald Reminick (1983), dapat didekati atau dianalisis dalam tiga level (tingkatan) yaitu: Tingkatan struktural, tingkatan kultural, dan tingkatan psikologikal. Masalah etnisitas dalam konteks dinamika kehidupan masyarakat secara makro hanya dapat dilakukan dengan baik melalui pendekatan interdisiplin: Sosiologi, Antropologi, dan Psikologi (Ary, 1/10/2017).

A.3 Etno Sentrisme

Etnosentrisme adalah pandangan atau sikap dasar yang cenderung menilai kebudayaan orang lain berdasarkan ukuran yang dimiliki dan berlaku pada kebudayaan sendiri. Kebudayaan kelompok etnik atau suku bangsa sendiri dianggap paling benar dan paling baik bahkan lebih jauh lagi dianggap yang seharusnya menjadi pusat orientasi bagi kebudayaan kelompok-kelompok yang lain. Jadi, etnosentrisme merupakan sikap kecintaan terhadap kebudayaan sendiri secara berlebihan (Ary, 1/10/2017).

A.4 Stereotif Etnik

Stereotif etnik adalah sikap dan karakter yang dimiliki

seseorang atau kelompok untuk menilai orang lain semata-mata berdasarkan pengelompokan kelas atau pengelompokan yang dibuatnya sendiri. Timbulnya stereotipe sendiri karena adanya keyakinan seseorang terhadap orang lain berdasarkan pengetahuan dan pengalamannya dengan memperkirakan orang atau kelompok lain terlalu tinggi atau rendah. Sikap ini cenderung bersifat negatif terhadap seseorang atau kelompok lain (Ary, 1/10/2017).

B. Hubungan Antar-Etnik dan Dimensinya

Manusia secara individual tidak akan dapat bertahan hidup tanpa adanya kerjasama atau hubungan dengan individu yang lain. Begitu pula dengan kelompok etnik. Setiap kebudayaan selalu saling berhubungan dan selalu saling menyesuaikan diri terhadap lingkungan sekitarnya, baik itu lingkungan alam, sosial maupun kelompok etnik dengan latar belakang budaya yang berbeda selalu mengalami proses perkembangannya masing-masing, dengan perkembangan tersebut kelompok etnik akan saling memengaruhi dan akan saling ketergantungan terhadap budaya kelompok etnik yang lainnya (Ary, 1/10/ 2017).

B.1 Pola-Pola Hubungan Antar Etnik

Dalam kutipannya, Januarius Ary (2017), menjelaskan bahwa pola hubungan antar etnik masing-masing ditandai oleh spesifikasi dalam proses kontak sosial yang terjadi, yaitu akulturasi, dominasi, paternalisme, pluralisme dan integrasi. Hal ini diungkapkan secara panjang lebar oleh Michael Banton pada tahun 1967. Adapun pengertiannya adaah sebagai berikut.

- a. Akulturasi akan terjadi apabila dua kelompok etnik mengadakan kontak dan saling memengaruhi.
- b. Dominasi terjadi jika suatu kelompok etnik menguasai

- kelompok lain.
- c. Paternalisme merupakan bentuk antar kelompok etnik yang menampakkan adanya kelebihan salah satu kelompok terhadap kelompok lain, tanpa adanya unsur dominasi.
 - d. Pluralisme merupakan hubungan yang terjadi di antara sejumlah kelompok etnik, yang di dalamnya mengenal adanya pengakuan persamaan hak politik dan hak perdata bagi kelompok-kelompok masyarakat yang berkaitan.
 - e. Integrasi adalah pola hubungan yang menekankan persamaan dan bahkan saling mengintegrasikan dari satu dengan yang lain.

B.2 Konflik dan Solidaritas Kelompok

Selanjutnya dalam Januarius Ary (2017), juga dijelaskan bahwa hubungan antar kelompok berkembang pada konsep kelompok dalam dan kelompok luar. Sebagai hasil dari proses konflik. Konflik seringkali merangsang usaha untuk mengadakan persekutuan dengan kelompok lain. Antagonisme antara kelompok-kelompok yang berlainan dapat diatasi kalau kelompok-kelompok ini bersatu dalam suatu koalisi untuk melawan musuh bersama. G. Simmel, 1955 mengatakan bahwa fungsi konflik berpengaruh besar bagi integrasi sosial, dan hal ini telah dikenal lama oleh orang pada masa itu kemudian telah diperluas oleh Lewis Coser pada tahun 1956 yang mengatakan bahwa konflik dapat berfungsi untuk memperkokoh kelompok sosial.

B.3 Pluralisme Suku Bangsa

Masyarakat majemuk atau pluralitas dapat dikatakan jika secara struktural memiliki sub-sub kebudayaan yang bersifat diverse atau berbeda. Clifford Geertz (1963) menye-

butkan masyarakat majemuk merupakan masyarakat yang terbagi ke dalam sub-sub sistem yang kurang lebih berdiri sendiri-sendiri, dan masing-masing sub sistem terikat ke dalam oleh ikatan-ikatan yang bersifat primordial. Dilihat dari sudut pandang perspektif sosiologi dan antropologi struktur masyarakat Indonesia dapat dikatakan mencerminkan sistem sosial yang kompleks. Secara horizontal ditandai oleh kenyataan dengan adanya kesatuan-kesatuan etnisitas berdasarkan perbedaan suku bangsa, adat, agama dan ciri-ciri kedaerahan lainnya. Sedangkan secara vertikal ditandai oleh adanya perbedaan antar lapisan sosial yang cukup tajam.

C. Implikasi Globalisasi Terhadap Sistem Sosial Budaya

Globalisasi terdiri dari dua sifat yaitu obyektif dan subjektif. Dipandang obyektif, jika globalisasi dipandang merupakan proses “menciutnya” dunia, istilah “menciutnya” dunia di sini menunjukkan proses semakin berkurangnya jarak antara bagian-bagian dan wilayah dunia. Dipandang subjektif, jika globalisasi adalah intensifikasi kesadaran-kesadaran akan manusia sebagai suatu keseluruhan, globalisasi berarti meningkatnya interpendensi dan kesadaran akan indenpendensi. Sedangkan “meluasnya” kesadaran manusia menunjukkan tingkat kesadaran dan pemahaman atau pengetahuan manusia yang tidak lagi terbatas (Ary, 1/10/2017).

C.1 Tantangan Masyarakat Sipil Indonesia

Masyarakat sipil adalah masyarakat yang secara karakteristik sejalan dengan tuntutan global mengemban ciri-ciri utama sesuai dengan konstelasi dunia dewasa ini. Masyarakat Indonesia yang modern, maju dan terbuka tetap berada dalam keseimbangan apabila eksistensi budaya

lokal, nasional, regional dan global yang relevan dipelihara. Tumbuhnya budaya politik yang toleran antar komponen kebangsaan terhadap alternatif perbedaan tugas atau fungsi oposisi akan dapat memperkokoh daya saing dalam pergaulan internasional yang keras. Mereka yang terlatih secara terencana dapat direkrut pengembangan struktur militer dan kepolisian sesuai dengan organisasi yang setiap waktu atas dasar kebutuhan dapat diperbesar atau pun diperkecil (Ary, 1/10/2017).

C.2 Ketidaksetaraan Ras: Antara Mitos dan Kenyataan

Dengan populasi yang berjumlah dari 6 miliar; dunia menawarkan keanekaragaman menakjubkan dalam segi bentuk dan warna kulit manusia. Mutasi genetik menambahkan ciri khas masyarakat dunia dalam hal konsep ras, sekelompok orang berbeda dengan kelompok lain dalam segi ciri fisik yang dipersepsikan merupakan suatu hal nyata. Namun dari dua segi yang lain ras tetap merupakan mitos, suatu produk dari manusia. Mitos yang pertama mengatakan bahwa suatu ras lebih unggul daripada ras yang lain. Setiap ras memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing seperti halnya bahasa, tak ada ras yang lebih unggul dibandingkan dengan ras yang lain. Mitos kedua ialah mengenai ras yang "murni" manusia memiliki percampuran ciri fisik warna kulit, tekstur rambut, bentuk hidung dan lain-lain (Ary, 1/10/2017).

C.3 Kelompok Minoritas dan Dominan

Pada tahun 1945 seorang Sosiolog Luis Wirth (via Ary, 2017), mendefinisikan kelompok minoritas sebagai orang-orang yang dipilih untuk diperlakukan tidak setara dan menganggap diri mereka sebagai objek diskriminasi kolektif. Para sosiolog tidak menyebutkan mereka yang melakukan diskriminatif sebagai mayoritas melainkan sebagai kelompok

dominan karena mereka memiliki kekuasaan dan status lebih besar.

Suatu kelompok jadi minoritas melalui dua cara. *Pertama* ialah melalui ekspansi pembatasan politik. Kecuali pada kasus kaum wanita, masyarakat suku tidak memiliki kelompok minoritas: setiap orang memiliki kebudayaan yang sama, bahasa yang sama, dan karakteristik fisik yang sama.

Cara *kedua* yang membuat suatu kelompok jadi kelompok minoritas ialah melalui migrasi. Jika kelompok anda relatif kecil, kekuasaannya kecil, penampilannya berbeda dengan sebagian besar orang dalam masyarakat, dan menjadi objek diskriminasi. Anda memiliki perasaan etnis yang tinggi. Sebaliknya, bila anda termasuk dalam kelompok dominan yang memegang kekuasaan terbesar, berpenampilan seperti sebagian besar orang dalam masyarakat, tidak merasakan diskriminasi, anda akan cenderung “merasa saling memiliki” dan mempertanyakan mengapa etnis begitu dipermasalahkan (Ary, 1/10/2017).

C.4 Teori Prasangka

Menurut psikolog John Dollard (via Ary, 2017), dikemukakan bahwa prasangka merupakan produk dari frustrasi. Kambing hitam (*scapegoat*) sering ditujukan pada suatu ras, etnis atau agama minoritas yang secara tidak adil dipersalahkan atas kesulitan yang mereka alami dan menjadi sasaran pelampiasan frustrasi. Adorno (1950) menyimpulkan bahwa orang yang sangat mudah berprasangka adalah seorang konformis yang merasa tidak aman, memiliki rasa hormat tinggi terhadap otoritas dan tunduk kepada atasan mereka. Ia menyebut mereka kepribadian otoriter (*authoritarian personality*).

D. Etnisitas dalam Sastra

Sebagai upaya awal untuk memahami etnisitas dalam karya sastra, ada baiknya dalam pembahasan berikut dicontohkan model pembahasan yang bisa dilakukan. Untuk itu, sebagai contoh akan diambil cerpen Bakdi Soemanto yang berjudul *Kereta Kencana* dan cerpen Putu Wijaya yang berjudul dua cerpen sebagai *Apa*. Berikut sinopsis kedua cerpen tersebut dan model pembahasannya.

Bakdi Soemanto pernah menulis cerita pendek berjudul: *Kereta Kencana* (Kompas, Minggu 13 November 1983). Dengan tokoh 'Aku' ia menceritakan bagaimana dijemput oleh Tinny, sahabatnya, yang mengabarkan bahwa kakeknya sakit keras dan minta sesuatu yang sangat aneh, yakni meminta supaya kereta kencana diantar ke rumah kakek di Yogya. Padahal kereta itu (yang sebenarnya tak lain adalah becak tua) berada di gudang di Solo. Permintaan luar biasa. Sambil menyetir mobilnya Tinny di perjalanan menceritakan bagaimana kemarin malam kakek memanggil tokoh Aku. Sambil tertawa Tinny mengatakan bahwa tokoh Aku harus mengambil kereta kencana untuk dibawa ke rumah kakek yang sekarang. "Kalau kau dapat membawa kereta itu dari Solo, kakek akan gembira", kata Tinny setengah mengejek. Tapi reaksi tokoh Aku adalah merasa semakin bersalah. Sebab sikap Tinny yang demikian itu pastilah karena sikapnya (Aku).

Dalam hal ini tokoh Aku merasa sangat menyesal. Ketika tokoh aku menanyakan apakah Mas Burham, pacar Tinny, telah diberitahu tentang kejadian sakitnya kakek yang sangat gawat itu, Tinny menjawab bahwa tak ada gunanya memberitahukan hal itu kepadanya. Sebab Mas Burham sukanya lihat komedi, pasti tidak tertarik lihat orang meninggal. Lalu Tinny tertawa lebar. Reaksi tokoh Aku dalam pikirannya: Edaan. Dengan gaya flashback, tokoh Aku

menceritakan pertemuannya dengan kakek dua minggu yang lalu. Dalam percakapannya, tokoh Aku diminta oleh kakek untuk mengambil becaknya yang kuno dari Solo. Tokoh Aku tidak bisa menahan ketawa, ketika kakek mengatakan bahwa becak itu adalah kereta kencana. Disusul perdebatan di luar kamar antara kakek, Tinny, Mas Burham, dan tokoh Aku.

Perdebatan diawali dengan layak tidaknya becak diangkut dari Solo ke Yogya kemudian bergeser kepada masalah truk pengangkutnya. Namun tokoh Aku tetap merasa bahwa kakek memang sudah pikun, karena becak dikatakan kereta kencana. Tinny membenarkannya sambil ketawa keras sehingga mamanya keluar dan memperingatkan bahwa sebagai perawan tidak baik tertawa seperti itu pada saat kesusahan. Tapi sejak itu mulai ada perubahan sikap pada semua orang, karena setiap kali kakek memohon-mohon supaya kereta kencananya diambil dari Solo, tak ada seorang pun yang menganggap serius, karena mereka yakin bahwa kakek memang sudah benar-benar pikun.

Bahkan tokoh Aku setelah lain hari mendapatkan tambahan informasi bahwa becak itu sejak beberapa tahun lalu telah dimasukkan ke dalam gudang dan tak pernah dibuka-buka lagi. Ia menjadi semakin yakin bahwa kakek memang telah pikun. Tapi menjelang meninggal, permintaan kakek tentang kereta kencana semakin menjadi-jadi. Bahkan kakek berpesan kepada tokoh Aku agar becak itu dicat berwarna kuning. Ketika tokoh Aku menjawab "ya", kakek tersenyum sambil menceritakan ketika ia naik becak bersama Raden Ajeng Tarbini dan tampaknya kakek memang "tresno" kepadanya. Ketika tokoh Aku keluar dari kamar, ia menolak tawanya lagi.

Di samping itu, ia dapat tambahan informasi pula bahwa becak itu pada slebornya bertuliskan "MARDIKO", dan dengan becak itu hubungan kakek dengan pemuda tentara terjalin.

Becak itu pula yang sering dipakai untuk mengangkut obat-obatan, bahkan beberapa kali dipakai untuk mengangkut amunisi yang ditumpuk bercampur dengan barang dagangan pasar. Menurut Kanjeng Yudoasmoro, becak itu pantas kalau dimuliakan, karena di bawah joknya dahulu selalu dipakai untuk menuliskan kata-kata sandi. Tokoh Aku masih menebak lagi: pasti juga untuk menuliskan kata-kata cinta untuk Raden Ajeng Tarbini. Ketika tokoh Aku masuk ruang jenazah, dan membuka selubung, ia saksikan betapa kakek bagai tidur saja. Dan ia langsung berjongkok merasa menyesal. Karena begitu tertutup mata hatinya kepada roh cinta yang dahsyat, roh semangat mardiko yang hebat, tetapi begitu berselimut dengan rapinya. Dan tokoh Aku merasa sangat malang, karena merasa tak mampu memahami puisi (via Sutardjo, 1986:65-67).

Indikasi Keetnikkan dalam Cerpen I

Demikian, cerpen Bakdi Sumanto sepintas telah menunjukkan respons-respons kejawennya. Dengan meminjam kata namanya Tinny, ia mengatakan bahwa *tidak pantas perawan tertawa nyekakak dalam suasana sedih*. Juga sikap tokoh Aku ketika berjongkok di hadapan jenazah, ia menyesali dirinya (bukan orang lain) mengapa ia tidak mampu memahami puisi dari *roh cinta kamardikan* secara dahsyat. Ungkapan itu mengindikasikan bahwa pengarang telah mengangkat kapasitas keetnikkan Jawa yang sudah mulai tak dipahami *adab* dan *bahasa*-nya oleh sebagian komponen masyarakat Jawa yang sudah tergerus oleh era modernisasi. Etnisitas dan peradaban budaya Jawa jadi sumber inspirasi cerita pengarang yang turut 'prihatin' melihat realitas jaman sedang mengikis sendi-sendi peradaban Jawa, baik secara sadar maupun di luar kesadarannya. Ulasan itu mengisyaratkan adanya fakta mental dan kesadaran mental pengarang sebagai

wujud kualitas pengalaman jiwa pengarang dalam merespons kondisi jaman yang sedang terjadi (Sutardjo, 1986:67).

Dalam bab sebelumnya telah disinggung tentang kondisi Kawah Candradimuka di Indonesia. Dalam kondisi ini ada tiga unsur kekuatan arus yang berperanan. Yakni kekuatan budaya suku, kekuatan semangat persatuan, dan kekuatan rasionalisme yang demokratis. Dalam kaitannya dengan masalah yang sedang dihadapi sekarang maka dengan mengutip ucapan Umar Kayam bahwa kebudayaan daerah itu tetap akan terus-menerus berbisik dalam perjalanan proses menjadi satu bangsa, bangsa Indonesia. Untuk itu, marilah dicermati cerita pendeknya Putu Wijaya berjudul "Apa" (Horison, XVIII/262).

Pokok ceritanya (via Sutardjo, 1986:67) sebagai berikut: Samijo yang merasa tertekan hatinya, karena telah berbuat baik terhadap anak, dan istrinya. Bahkan sepanjang umurnya ia telah merasa berkorban semacam itu. Ia merasa tidak punya banyak waktu untuk mengurus kepentingan keluarga sendiri. Samijo sering dibayangi wajah ibunya, adik-adiknya, dan ayahnya yang lumpuh. Mereka semua butuh pertolongan. Ia merasa tak sempat memikirkan saudara-saudaranya. Bahkan sering mengirim surat untuk mengkritik mereka itu yang selalu mengandalkan dirinya. Ia juga telah melarang saudaranya untuk tidak datang ke rumahnya. Diam-diam Samijo telah semakin lekat menempel keluarga lain, keluarga istrinya. Ini tak bisa dihindarkan, karena Samijo memang pintar menjaga ketenangan. Begitu istrinya bersungut-sungut, atau anaknya kelihatan tidak senang, cepat-cepat Samijo menyalahkan dirinya. Pada saat terakhir ini Samijo sadar, ia merasa malu dijadikan budak semacam itu. Lalu ia mengata-ngatai dirinya sebagai orang tolol, tak punya sikap, lemah, selalu mengalah, tak berani mengambil tindakan, selalu disakiti, maunya enak terus, pengecut, dan

tak mau menderita sedikit. Tapi baru saja ia mengkritik dirinya sendiri, ia beli dua puluh pisang goreng untuk dibawa pulang. Seakan ia telah lupa akan kritik yang ditujukan akan dirinya sendiri. Barangkali ini memang merupakan bagian dari nasibnya. Ketika ia mau naik taksi, semua penuh. Tiba-tiba sebuah mobil berhenti. Tahu-tahu seorang temannya mengajak ke Arab Saudi. Mula-mula Samino termangu, tapi akhirnya tanpa disadari ia mengangguk. Tapi bagaimana? Tanyanya. "Ah beres, nanti diatur!" jawab temannya. Samijo naik. Meskipun di rumahnya istri dan anaknya menanti. Sia-sia. Kemudian, putu Wijaya menutup cerita ini dengan: "Dan seorang Dewa menulis di buku catatannya "Hampir saja ia menggagalkan rencana kita. Untung kemudian semuanya berjalan dengan normal. Semua bisa dikuasai. Semua bisa diatur sebagaimana biasa."

Itulah cerita pendek Putu Wijaya. Meski tokohnya Samijo orang dari Jawa, namun dalam menyikapi masalah tetap kacamata Bali. Ada peranan Dewa yang ngatur segalanya. Tapi dengan nada bagaimana, sikap pengarang terhadap sikap budaya Samijo yang tecermin dari kecenderungannya untuk melekat pada keluarga istrinya? Nah, inilah masalahnya. Etnisitas juga menjadi hal yang tidak luput dari pengamatan pengarang (via Sutardjo, 1986: 68).

BAB XII

HAKIKAT DAN PERAN ETNISITAS DALAM PENGEMBANGAN BUDAYA

A. Hakikat Etnisitas

Wacana politik etnis kembali mencuat semenjak reformasi di negeri ini digulirkan. Hal ini seiring dengan kebijakan desentralisasi politik yang dijalankan pemerintah. Era reformasi telah menghantarkan bangsa ini ke arah keterbukaan, demokratisasi, otonomi daerah dan desentralisasi yang melahirkan kembali semangat daerah dan memperkuat kesadaran etnis. Gerakan politik etnisitas ini tidak sebatas wacana lagi melainkan semakin jelas wujudnya. Bahkan banyak aktor politik lokal maupun nasional, secara sadar menggunakan isu ini dalam *power-sharing*. Praktik politik etnis secara nyata menunjukkan bahwa betapa ampuhnya isu ini digunakan oleh aktor-aktor politik, ketika berhadapan dengan entitas politik lain. Seperti yang diungkapkan oleh Muhtar Haboddin yang mengatakan bahwa: dalam makalahnya berjudul: "Menguatnya Politik Identitas di Ranah Lokal," (Malang: *Jurnal Studi Pemerintahan*

Universitas Brawijaya, 2007:111), berikut petikannya.

“Politik etnisitas digunakan untuk mempersoalkan antara „kami” dan „mereka”, „saya” dan „kamu” sampai pada bentuknya yang ekstrim „jawa” dan „luar jawa” atau „islam” dan „kristen”. Dikotomi oposisional semacam ini sengaja dibangun oleh elit politik lokal untuk menghantam musuh ataupun rival politiknya yang *notabene* „kaum pendatang”.”

Munculnya gerakan kedaerahan dengan mengambil *setting* politik etnisitas ini merupakan bagian dari politik identitas sebagai basis gerakan politiknya, misalnya pada pilkada serentak 2018 yang lalu. Tidak sedikit kejadian yang membawa ranah etnisitas ini sebagai senjata ampuh untuk mengalahkan lawan politiknya. Hal itu tidak saja terjadi di tanah air melainkan di negara-negara maju pun mulai membawa pengaruh etnisitas ini sebagai membangkitkan semangat kebangsaannya, seperti di Katulanya wilayah Spanyol. Bahkan disinyalir oleh banyak pengamat bahwa gerakan politik identitas kian banyak dipakai oleh para politisi dan penguasa di tingkat lokal untuk mendapatkan kue kekuasaan, baik bidang politik maupun ekonomi. Untuk mengenal lebih lanjut, sebenarnya apa itu *etnisitas*? Lalu bagaimana peran dan fungsinya bagi masyarakat setempat dan secara keseluruhan?

Secara etimologis, kata etnis (*ethnic*) berasal dari Bahasa Yunani *ethnos*, yang merujuk pada pengertian bangsa atau orang. Acap kali *ethnos* diartikan sebagai setiap kelompok sosial yang ditentukan oleh ras, adat-istiadat, bahasa, nilai dan norma budaya, dan lain-lain yang pada gilirannya mengindikasikan adanya kenyataan kelompok yang minoritas atau mayoritas dalam suatu masyarakat. Istilah etnis mengacu pada suatu kelompok yang sangat fanatik dengan ideologi kelompoknya dan tidak mau tahu dengan ideologi

kelompok lain. Dalam perkembangannya makna *ethnos* berubah menjadi *etnichos* yang secara harfiah digunakan untuk menerangkan keberadaan sekelompok “penyembah berhala” atau orang kafir yang hanya berurusan dengan kelompoknya sendiri tanpa peduli kelompok lain (Liliweri, 2007).

Etnisitas adalah suatu penggolongan dasar dari suatu organisasi sosial yang keanggotaannya didasarkan pada kesamaan asal, sejarah, budaya, agama dan bahasa serta tetap mempertahankan identitas jati diri mereka melalui cara dan tradisi khas yang tetap terjaga, misalnya etnis Cina, etnis Arab, dan etnis Tamil-India. Istilah etnisitas juga dipakai sebagai sinonim dari kata suku pada suku-suku yang dianggap asli Indonesia. Misalnya etnis Bugis, etnis Minang, etnis Dairi-Pakpak, etnis Dani, etnis Sasak, dan etnis lainnya. Istilah suku mulai ditinggalkan karena berasosiasi dengan keprimitifan, sedangkan istilah etnis dirasa lebih netral. Dalam ensiklopedi Indonesia disebutkan istilah etnisitas berarti kelompok sosial dalam sistem sosial atau kebudayaan yang mempunyai arti atau kedudukan tertentu karena keturunan, adat, agama, bahasa, dan sebagainya.

Sementara itu, Thomas Sowell yang menulis tentang *Ethnic of America* berpendapat bahwa: “Kelompok etnis merupakan sekelompok orang yang mempunyai pandangan dan praktik hidup yang sama atas suatu nilai dan norma. Misalnya kesamaan agama, negara asal, suku bangsa, kebudayaan, bahasa dan lain-lain yang semua berpayung pada satu kelompok yang disebut kelompok etnis.” Pendapat lain tentang etnis dikemukakan oleh Fredrick Barth dan Zatrof yang mengatakan bahwa etnis adalah himpunan manusia karena kesamaan ras, agama, asal-usul bangsa atau pun kombinasi dari kategori tersebut yang terikat pada sistem nilai budayanya.

Adapun, Koentjaraningrat memaknai etnis sebagai kelom-

pok sosial atau kesatuan hidup manusia yang mempunyai sistem interaksi, sistem norma yang mengatur interaksi tersebut. Adanya kontinuitas dan rasa identitas yang mempersatukan semua anggotanya serta memiliki sistem kepemimpinan sendiri. Bandingkan dengan Max Weber, yang mengatakan etnisitas adalah suatu kelompok manusia yang menghormati pandangan serta memegang kepercayaan bahwa asal yang sama jadi alasan untuk penciptaan suatu komunitas tersendiri. Hal itu berbeda dengan Frederich Barth (1988) yang menekankan bahwa istilah etnisitas merujuk pada suatu kelompok tertentu karena kesamaan ras, agama, asal-usul bangsa, atau pun kombinasi dari kategori tersebut terikat pada sistem nilai budaya. Bertolak dari baragam pandangan di atas maka dapat ditegaskan bahwa etnisitas memuat perwujudan dari kelompok masyarakat yang keanggotaannya didasarkan pada kesamaan asal, sejarah, budaya, agama, dan bahasa yang senantiasa mereka jaga dan pelihara tradisinya untuk mempertahankan kapasitas identitas dan jati diri mereka.

B. Peran Etnisitas

Bertolak dari uraian di atas maka dapat diambil suatu kesimpulan bahwa etnisitas lebih merupakan perwujudan dari kelompok masyarakat yang keanggotaannya didasarkan pada kesamaan asal, sejarah, budaya, agama, dan bahasa yang senantiasa mereka jaga dan pelihara tradisinya untuk mempertahankan kapasitas identitas dan jati diri mereka. Pemahaman tersebut memberi arti penting terhadap peran kelompok-kelompok etnisitas dalam hal: 1) melestarikan kelangsungan kelompok mereka; 2) menjaga nilai-nilai budaya yang sudah ada didasarkan kesadaran dan rasa kebersamaannya; 3) upaya untuk membentuk jaringan komunikasi dan interaksi.

Melalui pemahaman etnisitas di atas, mari kita pahami kembali cerita pendek Bakdi Sumanto dan Putu Wijaya yang sudah dibahas pada bab terdahulu dengan merenungkan kembali apa yang sesungguhnya terjadi. Untuk itu, dalam pembahasan ini penulis sajikan apa yang dibahas oleh Sutardjo (1986:70-74) tentang hal itu sebagai berikut.

Pada cerpen *Kereta Kencana*, Bakdi berusaha untuk memberi kakek apa pun yang jadi permintaannya, betapa pun aneh sikapnya. Termasuk juga Bakdi Sumanto sendiri sebagai pengarang. Dalam cerita pendek itu tampak bahwa persoalannya bukan sekadar keserasian, logis dan tidak logis. Yang jelas tidak sesederhana itu. Pengarang tidak melihat dengan ukuran-ukuran yang tampak dan kasat mata. Tetapi yang dijadikan ukuran bukan kasat mata itu bukan ide, atau pun konsep. Ide atau konsep adalah hasil pikiran saja. Ide atau konsep selalu bersifat umum dan berlaku untuk umum. Misalnya kecantikan atau ketamakan. Kecantikan atau ketamakan itu berlaku untuk Tinny, untuk hari ini, untuk Marembes, dan sebagainya. Begitu pula ketamakan. Berlaku untuk Bardas, Poleng, Gareng, dan seterusnya. Kecantikan dan ketamakan itu keduanya sama-sama tidak kasat mata. Tapi adanya selalu melekat pada manusia-manusia yang mempunyainya. Karena keduanya hanyalah sifat. Sifat dalam hal ini tidak bisa berdiri sendiri.

Bakdi dalam cerita pendek itu jelas memberi tempat kepada keutuhan setiap manusia. Bahkan setiap manusia menampilkan adanya roh yang memiliki ciri-ciri khas. Betapa pun anehnya manusia satu-satu atau masing-masing itu namun ia sah adanya. Dalam cerita pendek ini Bakdi telah berusaha memberikan pengesahan terhadap kakek yang aneh itu di mata Tinny, Mas Burham, dan lain-lainnya. Bakdi akhirnya menyesal sendiri mengapa tidak sejak semula menyadari hal itu. Apakah hal itu benar-benar demikian?

Tentu tidak. Ini hanya gaya kepengarangan Bakdi saja.

Dalam kebudayaan Jawa, kita kenal apa yang disebut dengan "Srati". Srati adalah orang yang dipercaya untuk memelihara gajah, harimau, dan binatang-binatang piaraan raja. Di Solo, dulu ada kampung namanya Sraten. Tampaknya ini merupakan tempat tinggal para "srati". Dalam bahasa Jawa kita kenal dengan kata "nyrateni", yang artinya melayani seseorang (atau binatang) dalam segala tingkah dan permintaannya. Begitu rupa ia menjadi 'lulut' (jinak). Jadi, dalam kebudayaan Jawa telah ada kebiasaan untuk menyikapi orang lain satu-satu dengan segala ciri khasnya. Sikap semacam itu sepintas lalu aneh. Dan mungkin tak ada gunanya karena tidak efisien.

Namun Marshall Sahlins dalam bukunya *Culture and Practical Reason* (1976) justru membela bahwa kebudayaan bukan hanya yang bermanfaat saja. Selanjutnya ia mengatakan: "*The symbolic or meaningful it*" (this book) takes as the distinctive quality of man not that he must live in material world, circumstance he shares with all organisms, but that he does ial world, sircumstance he shares with all organisms, but that he does so recording to a meaningful scheme of his own devising, in which capacity mankind is unique. It therefore takes as the decisive quality of culture - as giving each mode of kife the properties that characterize it - not that this culture must conform to material constraints but it so according to a definite a symbolic scheme which is never the only one possible. Hence it is culture which constitutes utility (via Sutardjo, 1986:71).

(Terjemahannya: *As appose to all these general and species of practical reason, this book process a reason of another kind, the symbolic or meaningful it takes....*: Bertolak belakang dengan semua jenis nalar yang praktis, buku ini melontarkan jenis penalaran yang lain sama sekali, yakni simbolik atau kemaknaan yang menjadikan manusia

sebagai makhluk istimewa bukan karena ia harus hidup di dalam dunia yang material ini, yakni suatu lingkungan di mana ia harus hidup bersama-sama dengan semua orang (makhluk) yang lain, melainkan bahwa manusia menjadi istimewa sesuai dengan suatu skema yang penuh makna yang direncanakannya sendiri. Dalam hal ini, manusia adalah unik. Dari sini dapat disimpulkan tentang sifat yang menonjol dari kebudayaan-yang memberikan seperangkat sifat-sifat yang khas kepada setiap acara hidup - bukan bahwa kebudayaan itu harus menyesuaikan dirinya dengan kendala-kendala material, melainkan bahwa kebudayaan itu begitu sesuai dengan suatu skema simbolik tertentu yang tak pernah menjadi yang satu-satunya kemungkinan. Dari sini jelas bahwa kebudayaanlah yang menciptakan kemanfaatan (bukan sebaliknya) (via Sutardjo, 1986:71).

Jadi dengan ringkas dapat dikatakan bahwa asas kemanfaatan (*utilitary principle*) tidak bisa dipakai untuk mengukur sah tidaknya suatu bentuk kebudayaan untuk hidup, melainkan suatu kebudayaanlah yang menentukan sesuatu hal bermanfaat atau tidak. Bila asas pemikiran ini kita kembalikan pada pokok pikiran dari Bakdi Sumanto dalam cerita *Kereta Kencana*, maka sudah selayaknya bahwa ia menyesali dirinya karena tidak segera menyadari bahwa kakeknya mempunyai roh yang istimewa yakni roh cinta kamardikan dengan cara dan gayanya sendiri. Dalam kebudayaan Jawa 'nyrateni' adalah suatu kemampuan yang bertolak dari pemahaman yang mendalam dan khusus (Sutardjo, 1986: 71).

Namun rasa penyesalan diri ini bukan sekadar peristiwa hubungan kausalitas sebagai akibat dari sesuatu sebab, melainkan memang sudah merupakan bagian dari pembudayaannya. Di dalam kebudayaan Jawa dikenal *Serat Wedatama*, karya Mangkunegara IV yang pada dasarnya

memberikan pitutur bagaimana orang harus hidup dalam pasrawungan. "Jangan gonyak-ganyuk, artinya jangan meninggalkan sopan santun sebab hal itu memalukan. Lebih-lebih mengingatnya bahwa ia sebenarnya masih keturunan ningrat dari Solo."(Sutardjo, 1986:71).

Jadi kalau kita kembali kepada apa yang dikemukakan oleh Marshal Sahlins (*Culture and Practical Reason*) di mana dikatakan bahwa manusia hidup dalam satu tatanan simbolik, maka kini jelaslah mengapa Bakdi lewat tokoh 'AKU' nya mengatakan bahwa ia merasa menyesal atas 'gonyak-ganyuk' nya sendiri. Ia merasa terlalu bodoh karena tidak mampu memahami puisi dari roh yang cinta kamardikan.

Bahwa sikap semacam itu merupakan bisikan dari budaya suku Jawa akan tampak kalau diperbandingkan dengan Putu Wijaya telah lama di Jakarta, dan sebelum itu tinggal bertahun-tahun di bengkel Teater Rendra di Yogya. Jelas bahwa ia mengenal kebudayaan Jawa, dan barangkali sedikit banyak terpengaruh juga. Namun apakah dalam hal seperti Bakdi itu ia juga akan menyesali dirinya? Nah, marilah kita amati cerita pendeknya berjudul 'Apa' (Sutardjo, 1986:72).

Memang benar bahwa tokoh yang dibicarakan di dalam cerpen ini adalah seorang Jawa. Ini tampak dari namanya. Tapi dengan sikap yang bagaimanakah Putu menghadapi pengalaman Samijo? Lewat ucapan tokoh Samijo ia menyatakan sikapnya: "Aku malu, sebenarnya telah membiarkan diriku jadi budak." Ia mengangguk dan mulai mengata-ngatai dirinya: "Aku ini tolol. Tak pounya sikap. Lemah. Selalu mengalah. Tak berani mengambil tindakan. Suka di-sakiti. Maunya enak terus. Terutama sekali pengecut dan tidak mau menderita sedikit pun"... Tetapi sesudah ia habis-habisan menghina dirinya sendiri, ia kemudian membeli dua puluh potong tempe goreng, sepuluh biji pisang goreng untuk

dibawa pulang. Pada akhirnya selalu baru saja setelah ia mengkritik dirinya sendiri, ia kembali meneruskan setelah ia tak peduli lagi apa yang barusan dikritiknya. "Ini barangkali memang bagian dari nasibku"...(Sutardjo, 1986:72).

Dari bagian ini jelas sekali bahwa bagaimana sikap Putu Wijaya terhadap mentalitas Samijo yang Jawa itu. Adalah bisa dipertanyakan mengapa yang ditokohkan semacam itu bukan I Nyoman Padia misalnya, atau I Made Sukata, atau I Ngurah Sunatha. Dalam kebudayaan Bali tradisinya adalah bahwa garis keluarga adalah pada pihak keluarga laki-laki. Pihak perempuan hanya ikut saja, kecuali dalam kasus-kasus tertentu. Maka peristiwa yang terjadi pada kebudayaan Jawa di mana si lelaki lebih melekat pada pihak si keluarga wanita adalah di luar tatanan nilai. Bila sama sekali. Bagi Putu Wijaya hal semacam itu adalah kelemahan sebagai lelaki. Bahkan pengecut, tidak berani ambil tindakan. Bahkan dilukiskan ketika Samijo baru saja menghinakan dirinya sejadi-jadinya, namun tetap membelikan pisang goreng untuk istri dan anak-anaknya di rumah. Ah, betapa terpojoknya manusia Jawa di depan istrinya!!!! (Sutardjo, 1986:72).

Bila hal ini dikembalikan ke pikiran Marshal Sahlins (*Culture and Partical reason*) di atas, maka pertanyaannya adalah: Bila tiap manusia terikat pada tatanan (skema) simbolik tertentu, sedangkan tatanan simbolik Bali dan Jawa meskipun dekat namun tetap masih ada perbedaan yang cukup lebar, maka dalam proses *Kawah Candradimuka* yang sedang berlangsung di Indonesia ini apakah kedua tatanan itu bisa lebur dan luluh dalam satu tatanan baru yang namanya tatanan Indonesia?

Namun sebelum pertanyaan semacam itu dijawab, perlu dikaji terlebih dahulu apakah betul memang masalahnya itu?

Ketika July Taimer seorang dramawan dari Amerika mempelajari kebudayaan Bali dan bermukim beberapa tahun

di sana, akhirnya dia menyimpulkan hasil pengamatannya di dalam sebuah karya dramanya berjudul *Tirai*. Di dalam drama itu pada pokoknya ia mengemukakan bahwa ada sepasang orang asing laki-laki dan wanita yang ingin mempelajari kebudayaan Bali sampai sedalam-dalamnya. Mereka itu hidup dan bergaul dengan masyarakat Bali. Namun sampai batas tertentu, ia diingatkan oleh orang-orang itu bahwa jangan maju lebih jauh dari batas tertentu. Namun orang asing yang laki-laki nekat ingin nerobos ngikuti orang-orang yang naik ke puncak gunung untuk ikut upacara tertentu. Si laki-laki memang sangat ingin tahu apa yang sebenarnya terjadi. Sebaliknya wanitanya berhenti pada batas yang sudah ditunjukkan. Akhirnya, setelah beberapa lama upacara berlangsung maka laki-laki itu terbakar. Si wanita selamat (via Sutardjo, 1986:73).

Dari jalan cerita drama semacam itu jelas sekali apa yang dimaksudkan si dramawati dari Amerika ini. Yakni bahwa sampai titik tertentu orang dari budaya lain tak akan memahami setuntas-tuntasnya suatu kebudayaan lain kecuali ia ingin mengalami kemalapetakaan mental. Seperti orang asing yang laki-laki itu. Pendapat semacam itu sejalan dengan pandangan Margaret Mead seorang antropolog wanita dari Amerika. Ia berpendapat bahwa suatu kebudayaan begitu utuhnya sehingga seseorang tak bisa begitu saja mengadakan perbandingan tanpa merusak bagian-bagian tertentu dari kebudayaan itu. Paling tidak gambaran yang diperoleh tidaklah yang sebenarnya. Demikianlah pandangan seorang peneliti yang cukup ulung dari Amerika (via Sutardjo, 1986:73).

Bila hal tersebut diterapkan pada persoalan kita, maka ada sesuatu yang tidak cocok. Yakni bahwa temu budaya yang berlangsung di Indonesia bukanlah sekadar pertemuan antara seorang peneliti terhadap suatu kebudayaan. Sikap

seorang peneliti bagaimanapun pula selalu dari luar, artinya ia selalu bertolak dari asumsi-asumsi tertentu yang mungkin tidak terdapat di dalam kebudayaan yang mungkin sedang dihadapinya. Jadi kalau ini terjadi, maka sesungguhnya sudah sejak pada awal mula peneliti akan mendapatkan gambaran semu dari kebudayaan yang ia teliti (Sutardjo, 1986: 74).

Temu budaya yang terjadi antara kebudayaan Jawa dan Bali benar-benar merupakan suatu proses dalam suatu kancah atau medan yang dikenal dengan nama *Kawah Candradimuka*. Proses ini merupakan sesuatu yang tak mungkin dihindarkan lagi. Juga tidak mungkin di-hambat. Sebab proses pertemuan itu bukan sekadar 'bertemu berhadapan' begitu saja, tetapi diluluhkan oleh satu semangat baru, yakni semangat kebangsaan. Meskipun semangat kebangsaan itu belum mantap bentuknya, tetapi berlangsung terus dan semakin lama semakin kuat dan kokoh. Dalam kondisi dunia sekarang ini persatuan Indonesia itu merupakan kekuatan dalam menghadapi dan bergaul dengan bangsa-bangsa lain di dunia (Sutardjo, 1986:74).

Namun yang sedang berproses untuk luluh itu bukanlah tepung dan air, yang hanya merupakan bahan material, melainkan proses roh. Jelas dalam hal ini tokoh **Aku** di dalam cerita pendek Bakdi tidak mungkin berbuat seperti Samijo, yang mendadak begitu saja meninggalkan istri dan anaknya. Meskipun bagi wawasan budaya Bali sudah ada budaya Dewa yang mengaturnya, namun bagi tokoh Jawa hal itu merupakan perbuatan yang tak bertanggung jawab sama sekali sebagai seorang ayah. Apakah orang Jawa harus berbuat seperti itu hanya untuk menjadi atau dikatakan sebagai seorang Indonesia? Untunglah bahwa semangat persatuan itu tidak menuntut hal semacam itu.

Nah, sekarang jelaslah betapa pun proses di dalam

Kawah Candradimuka itu semakin menguat, namun entah sayup-sayup entah secara nyata roh budaya etnis tetap akan berbisik terus (Sutardjo, 1986:74).

BAB XIII

NAPAS ISLAM DALAM SASTRA INDONESIA

A. Kilas Cerpen Islami Indonesia

Kondisi Indonesia sebagai *Kawah Candradimuka* memang unik. Di samping kekuatan roh etnis, masih ada alam pemikiran Islam yang cukup besar pengaruhnya. Maklumlah Islam merupakan agama yang terbesar penganutnya di Indonesia. Dan hal itu sudah membuktikan bahwa sejarah panjang bagaimana agama Islam setapak demi setapak tapi pasti masuk ke wilayah Indonesia khususnya Sumatra dan Jawa. Kita ingat bagaimana kesusastraan Indonesia lama lebih banyak diwarnai semangat Islam itu. Bahkan kita kenal pula mistikus terkenal hamzah Fansuri dalam sastra lama.

Meskipun bentuk sastra Indonesia sekarang lebih banyak menyerap bentuk sastra dunia (internasional) namun semangat atau Islam itu terus-menerus berbisik pula seperti halnya roh budaya etnis yang baru saja dibahas di muka. Sebagai ilustrasi, marilah kita perhatikan beberapa pengarang Islam masa kini (Sutardjo, 1986:77-83) berikut.

Mohammad Diponegoro adalah pengarang cerpen, lakon drama, dan roman. Kelahiran 28 Juni 1982 di Yogyakarta dengan pendidikan terakhir Sospol UGM. Ia pernah aktif sebagai anggota militer TNI AD. Ia pernah mendirikan teater muslim dan menjadi ketua selama 4 tahun (1961-1965), kemudian menjadi penasihat teater itu pula. Pengarang ini sering menulis lakon sendiri yang sering dimainkan dan dipentaskan oleh Teater Muslim itu. Di samping itu, ia banyak menerjemahkan tentang lakon-lakon dari bahasa Inggris. Mohammad Diponegoro terkenal pula karena terjemahan-terjemahan puitisnya dari ayat-ayat suci Al Qur'an. Selama ia mendapat kontrak kerja di radio ABC siaran bahasa Indonesia, setiap Minggu ia menyusun skrip (naskah) radio berupa cerpen asli maupun saduran. Bukunya yang pertama adalah roman berjudul 'Siklus' (via Sutardjo, 1986:77).

Emha Ainun Najib seorang penulis dan pengarang kelahiran Jombang, Jawa Timur (17 Mei 1953). Ia adalah pengarang produktif. Sebelumnya ia terkenal sebagai seorang penulis dan puisi esei. Karya-karyanya banyak dimuat di *Horison*, *Basis*, *Budaya Jawa*, *Kompas*, *Sinar Harapan*, *Suara Karya*, *Berita Buana*, *Pelita*, *Kedaulatan Rakyat*, *Pikiran Rakyat*, dan sebagainya. Emha sebagai seorang muslim pernah mengenyam pendidikan di pondok pesantren Gontor. Kemudian ia melanjutkan ke SMA Paspal di Yogyakarta, setelah lulus tahun 1971, ia mengikuti kuliah di Fakultas Ekonomi UGM. Tampaknya karena panggilan seninya, maka ia hanya mengikuti selama beberapa bulan saja. Ia pernah memenangkan sayembara penulisan puisi Tifa Sastra Universitas Indonesia, penulisan cerpen Radio ARH, dan penulisan esei Dewan Kesenian Jakarta. Ia juga pernah menjadi wartawan dan redaktur majalah *Masa Kini* di Yogyakarta. Sekarang ia duduk sebagai sekretaris Dewan Kesenian Yogyakarta. Ada kumpulan puisinya yang telah

terbit: *Frustrasi dan Sajak Sepanjang Jalan*, di samping itu banyak tulisan-tulisan lain yang berupa cerpen (via Sutardjo, 1986:78).

Yunus Mukri Adi adalah pengarang muslim, kelahiran 1941. Pendidikan tertinggi adalah SMA. Kini ia tinggal dan bekerja di Pekajangan. Ia pernah beruntung karena cerpennya terpilih sebagai pemenang dalam rangka sayembara Kincir Emas bersama 14 cerpenis lainnya. Cerpen-cerpen pemenang tersebut diterbitkan oleh Penerbit Jembatan dengan judul: *Dari Jodoh Sampai Supiyah*. Dalam hal ini cerpen Yunus Mukri Adi berjudul: *Persahabatan* (via Sutardjo, 1986:78).

Ahmad Tohari adalah pengarang yang potensial. Ia terkenal dengan romannya yang berjudul *Ronggeng Dukuh Paruk*. Ia dilahirkan di Tinggarjaya Banyumas (13 Juni 1948). Setelah tamat SMA-nya, ia masuk Fakultas Ekonomi Universitas Jenderal Sudirman Purwakerta. Ia juga memenangkan sayembara *Kincir Emas* tahun 1975 bersama 14 pemenang lainnya. Cerpennya berjudul *Jasa-jasa buat Sanwiry* (via Sutardjo, 1986:78).

Muhammad Ali adalah pengarang kawakan asal Surabaya (lahir 1927) tinggal di Surabaya. Mula-mula ia menulis sajak, pernah jadi pengurus majalah *Pahlawan*, *Mimbar Pemuda*, *Bakjat dan Fitrah*. Ia pun pernah jadi pegawai kota Praja Surabaya (1950-1960), kemudian jadi pegawai swasta. Ia seorang penulis yang sangat produktif. Banyak menulis cerpen, esei, kritik, drama, dan puisi. Media masa yang pernah memuat tulisannya ialah: *Mimbar Indonesia*, *Siasat*, *Basis*, *Zenith*, *Budaya*, *Indonesia*, *Gema Suasana*, *Budaya Jaya*, *Horison*, *Kompas*, *Sinar Harapan*, *Suara Karya*, *Berita Buana*, dan lain-alin. Karya-karya yang pernah diterbitkan adalah: *Hitam Putih*, *Lima Tragedi*, *Siksa dan Bayangan*, *Persetujuan dengan Iblis*, *Tirai Besi*, *Di Bawah Naungan Al Qur'an*, *Qiamat*, *Bintang Dini*, *Ijinkanlah Saya Bicara*, *Buku*

Harian Seorang Penganggur (via Sutardjo, 1986, 78).

Hamsad Rangkuti lahir di Titikuning Mudan (7 Mei 1943). Pendidikan SD di Kisaran, SMP di Tanjung Balai. Lulus SMA tahun 1964 di Medan. Sejak masih muda ia harus membantu orang tuanya mencari nafkah. Pernah ia jadi buruh pengutip ulat tembakau di lubuk Pakam bersama ibunya. Pernah pula ia bekerja di Inspektorat Kehakiman Daerah Militer II Bukit Barisan Medan. Selain itu pernah juga bekerja sebagai pengurus Ruang Kebudayaan *Harian Patriot* di tahun 1963-1965. Hamsad mengaku tertarik pada penulisan cerpen karena pengaruh ayahnya yang suka bercerita ketika bekerja sebagai penjaga malam pada saat dia masih di SMP. Mulai tahun 60-an karya-karyanya mulai dimuat di beberapa mingguan di Medan. Tahun 1963 ia jadi utusan dari daerahnya, Sumatra Utara dalam Konferensi Pengarang Indonesia. Namun karena ia diganyang Lekra, akhirnya ia dicopot kedudukannya sebagai wartawan *Harian Sinar Harapan Masyarakat* Medan. Sejak itu ia tinggal di Jakarta. Pernah ia memenangkan sayembara mengarang prosa yang diadakan oleh *Front Nasional/Lekra Sumatera Utara* di bawah judul *Sebuah Spanduk* dengan nama samaran Hasyim M. Saleh. Cerpen Hamsad banyak dimuat di harian-harian dan majalah-majalah seperti: *Tanah Air, Warta Dunia, Horison, Kompas, Semina, Kartini*, dan lain-lain. Kumpulan cerpen yang pernah diterbitkan adalah: *Lukisan Perkawinan* dan *Cemara*. Novelnya ketika *Lampu Berwarna Merah*, merupakan salah satu naskah pemenang sayembara Roman Dewan Kesenian Jakarta 1980. Kini ia bekerja antara lain di Majalah Sastra *Horison* (via Sutardjo, 1986:79).

Bertolak dari latar belakang dan biografi pengarang-pengarang tersebut dapatlah dibayangkan bagaimana karya-karya mereka itu menampilkan semangat Islam di dalamnya. Tatanan (skema) simbolik yang melatarbelakangi akan

terasa sekali. Seperti telah diketahui setiap manusia tak bisa lepas dari tatanan simbolik di mana ia dibesarkan baik oleh keluarga maupun lingkungannya. Meskipun mungkin mereka telah merefleksikan kembali, namun toh secara garis besar tetap alam pikiran mereka itu ada di dalam kerangka tatanan tersebut. Dalam hal ini seakan-akan manusia sama sekali tak bisa mencampakkan seluruh kerangka tatanan simbolik yang telah menyelubunginya.

Sekadar untuk ilustrasi, di bawah ini disajikan ikhtisar cerita pendek Hamsad Rangkuti berjudul 'Perbuatan Sadis' (*KOMPAS*, 31 Januari 1982). Di suatu musim liburan tokoh *Aku* sedang menunggu bis kota. Di dekatnya berdiri seorang wanita muda yang juga menunggu bis kota, dengan agak seenaknya memamerkan kalungnya. Tiba-tiba datang dua orang laki-laki kepada si wanita dan tokoh *Aku* ini, sambil menodongkan sebuah belati. Kedua penodong itu lalu merampas kalung wanita tersebut tanpa orang-orang yang ditodong itu mampu membela diri. Tapi tak lama, kembali penodong tersebut menyuruh wanita muda itu menelan kalungnya sendiri, karena ternyata kalung itu imitasi. Ironisnya, tokoh *Aku* kali ini tidak dapat berbuat apa-apa, sebab ia juga diancam belati. Dalam keadaan semacam itu tokoh *Aku* masih sempat berfikir: "Harus membela kebenaran atau hidupnya sendiri." Ternyata ia cenderung memilih hidupnya sendiri daripada menjadi korban meskipun membela kebenaran (via Sutardjo, 1986:80).

Jadi, dengan singkat dapat dikatakan bahwa pada dasarnya pengarang cenderung mengutamakan hidup daripada kebenaran. Sesungguhnya apa yang dikemukakan pengarang adalah suatu hasil refleksi intelektualnya. Dalam ajaran Islam, orang harus membela kebenaran. Tetapi sang pengarang mereasa dihadapkan dengan kehidupan itu sendiri. Di sinilah ia memilih jalan simpang sejauh hal itu

masih dapat ditolerir oleh Islam. Namun demikian dengan sikapnya ini tidaklah berarti bahwa ia jadi murtad. Sama sekali tidak. Justru di sini ia benar-benar berusaha menghayati ajaran Islam tersebut, dengan penuh kesadarannya sebagai manusia. Pada titik itulah ia dapati suatu dilema di mana ia harus menentukan pilihannya. Dengan begitu ia telah mengukuhkan pribadinya, jadi seorang muslim yang sadar akan diri dan lingkungannya, meskipun mungkin bermula dari suatu kelemahan.

Sikap Hamsad Rangkuti tersebut merupakan sikap intelektual seorang muslim bisa dirasakan dalam perbandingan tema yang kurang lebih sama dengan yang dilontarkan oleh Bakdi Sumanto pengarang yang berlatar belakang budaya Jawa. Dalam cerpennya berjudul *Bardas* (*KOMPAS*, November 1984), ia menyajikan cerita tentang seorang lelaki bernama Bardas. Tokoh **Aku** berkenalan dengan Bardas sebagai penjaga malam di sebuah kantor wilayah. Bardas jadi penjaga malam karena alami pengusuran sebagai tukang becak. Situasi saat Bardas menghilang. Beberapa hari tak pernah muncul. Tokoh Aku mendapat berita dari pemilik warung bahwa Bardas telah tiada. Tokoh *Aku* sangat kaget bercampur sedih. Lebih-lebih setelah tahu Bardas meninggal karena kejugrungan sumur di desa Blawong. Asal mulanya Bardas dipanggil oleh pakde-nya supaya menggali sumur. Bardas ragu untuk memenuhi permintaan itu karena pekerjaan itu yang paling ditakutinya. Maka sampai berminggu-minggu ia tidak mau pulang ke desa. Tapi akhirnya ia pun tetap pulang karena merasa bahwa tidak baik menolak permintaan orang yang lebih tua. Bardas menggali sumur untuk Pakde-nya. Tapi satu saat sumur itu jugruk dan Bardas ada di dalamnya. Dalam hal ini pengarang memberikan sikapnya bahwa Bardas telah gugur karena '*hangrungkebi*' kebudayaan nenek moyangnya (via Sutardjo, 1986:81).

Meski pengarang yang berlatar budaya etnis Jawa ini sama sekali tidak menampakkan budaya 'bukti' kepada orang yang lebih tua. Tapi, pengarang tetap hidup di dalam tatanan (skema) nilai yang telah menghidupi. Bahkan, ia katakan bahwa Bardas 'gugur', seperti halnya para pahlawan. Bagi pengarangnya, Bardas tidak meninggal begitu saja karena kecelakaan. Kecelakaan adalah sekadar '*practical reason*' dalam istilah Marshal Sahlins (*Culture and Practical Reason*) yang telah kita bahas di muka. Apa yang terjadi pada diri Bardas adalah peristiwa kultural, yakni peristiwa di mana manusia memilih tatanan nilai yang telah menjadi bagian dari dirinya, betapa pun bebas dari resiko yang harus mereka hadapi. Hasilnya adalah satu tragik. Tapi dengan tragik hidup itulah, pengarang sengaja hendak mengadakan unjuk rasa (via Sutardjo, 1986:81).

Bila sekarang kita kembali ke 'perbuatan sadis' karya Hamsad Rangkuti maka tampaklah perbedaannya. Dalam cerpen ini si tokoh **Aku** memiliki hidup. Dengan demikian, tidak terjadi suatu tragik sama sekali. Dari sini jelas bagaimana tatanan nilai satu sama lain berlainan.

Untuk memperjelas selanjutnya disajikan cerita pendek Hamsad yang lain dengan judul: 'Petani Itu Sahabat Saya' (*KOMPAS*, 20 Juni 1982). Cerpen ini berkisah tentang persahabatan dua manusia yang telah terpisah sekian lama, namun persahabatan itu tetap langgeng meski tokoh Singgih telah jadi petani melarat di daerah transmigrasi Tulangbawang. Secara tak terduga, Munawir mendadak hadir di rumah Singgih. Kehadiran ini karena hatinya tertarik mendengar kabar bahwa Singgih telah jadi petani yang sukses, sekalipun sebenarnya adalah sebaliknya. Ia tak merasa 'lain' dari yang dulu, dan juga tak terpisahkan karena ia kaya sedang Singgih melarat. Dalam pertemuan itu terungkap kembali kisah indah mereka di masa lalu apa lagi

kali ini Munawir membawa alat pendengar untuk orang yang pekak seperti Singgih. Suasana indah tampil kembali secara utuh setelah kuping Singgih mampu mendengar kembali (via Sutardjo, 1986: 82).

Cerpen 'Hukuman untuk Tom' karya Hamsad (*KOMPAS*, 6 Februari 1983) berkisah tentang seseorang yang menjadi korban kejahatan, karena ia mencoba membela kebenaran dengan mencegah kejahatan tersebut. Pada mulanya ia tidak menyangka kalau perbuatannya itu membawa akibat yang cukup serius. Seorang pencopet laki-laki berlari dari bis kota. Setibanya di tempat ia biasa bekerja dengan menekan kawat sinyal kereta api di saat orang lewat, kali itu ia malahan mengangkat kawat sehingga mengakibatkan pencopet itu terjatuh. Secara tidak terduga pencopet itu dikeroyok hingga mati. Paginya datang teman pencopet itu, dan menusukkan belati ke tubuh si Tom yang tua renta itu. Orang semula tak pernah peduli ketika si Tom tua itu masih duduk di pinggir rel. Tapi begitu ia tidak tampak, orang baru bertanya, kemana perginya si Tom. Sebab sekalipun ia cacat tapi memberikan manfaat bagi penyeberang rel itu (via Sutardjo, 1986: 82).

'Wajah Tuhan di Masa Kecil' karya Yunus Mukri Adi (*KOMPAS*, 16 Mei 1982) berkisah tentang hidup keluarga tokoh **Aku** yang selalu dalam kekurangan. Makan tak pernah teratur. Tokoh **Aku** ini sering menjadi sadar bahwa keluarganya adalah keluarga melarat. Oleh sebab itu, ia hanya harus pasrah kepada Tuhan. Untuk menghibur diri ia sering tidur di masjid. Di situ ia merasa damai dalam pelukan Tuhan yang seklalu hadir dalam kasih, berlainan dengan di rumah. Wajah orang tuanya seolah perwujudan Tuhan yang tanpa kasih, di masjid tokoh **Aku** memperoleh segalanya, bahkan lapar pun jadi hilang. Suatu malam si tokoh **Aku** tidur sendirian di masjid dengan perut lapar. Saat itu hujan sejak sore. Tengah malam seolah ia dibangunkan orang. Tapi tak

didapat siapa pun kecuali hanya terdapat sebuah bungkus yang masih hangat. Dia dekati, ternyata benar. Dia bawa pulang nasi itu, kemudian dimakan bersama adiknya yang masih kecil. Kata ayahnya, itu pemberian malaikat. Tapi menurut pendapat tokoh **Aku** nasi itu pemberian Tuhan. Yang pasti, orang pasrah dan prihatin akan membawa hikmah (via Sutardjo, 1986:83).

'Labbaik' (*KOMPAS*, 20 September 1981) karya Maman Samanhudi. Mengingat seorang Haji Sobri, Sirad kelak hendaknya jadi seorang yang saleh. Oleh sebab itu, ia berkehendak agar Sirad dikirim ke pondok Gontor. Tapi ayah Sirad kurang setuju. Ia bermaksud agar Sirad lulus dulu dari Tsanawiyah. Tiba saatnya musim haji. Haji Sobri naik haji untuk yang ke 13 kalinya, dengan harapan diizinkan Tuhan untuk meninggal di tanah Suci, seperti istrinya. Tapi harapan itu tidak dikabulkan. Pulang dari tanah suci, Haji dikejutkan oleh kenyataan bahwa cucunya Sirad telah dipanggil Tuhan. Gagallah semua harapan dan cita-cita Haji Sobri. Untuk itulah, kemudian ia harus berpasrah diri, sebab agaknya memang manusia sebaiknya tak mendahului kehendak Tuhan (via Sutardjo, 1986:83).

B. Napas Islam Novel Indonesia Modern

Jika sebelumnya telah disampaikan beragam bentuk cerita pendek yang bernapaskan Islam, kali ini sedikit contoh novel Indonesia modern era 2000-an yang juga bernapaskan Islam. Ada hal menarik dalam perjalanan prosa Indonesia modern, karena secara gender sastra dalam perkembangannya memiliki kapasitas yang berbeda dalam hal pemanfaatan mediasinya. Dalam cerita pendek sejak kemunculannya orientasi media cetak jadi prioritas mediasi, sehingga jika dibandingkan antara yang tersebar di media cetak dengan yang berbentuk buku kumpulan cerpen jauh

lebih banyak yang beredar di media cetak. Banyak asumsi yang bisa diteliti lebih lanjut terkait masalah ini, misalnya dari kapasitas substansi, aspek sosial, bahkan dalam skala produksi atau ekonomi, politik, maupun trend jaman.

Sejalan dengan hal itu, dunia pernovelan juga memiliki lahan sendiri dalam medasinya. Meski tidak dipungkiri lebih menempatkan penerbitan dalam bentuk buku dibanding yang lain, karena ranah yang bahas juga lebih luas di samping cerita pendek. Tapi ada hal menarik dalam dekade 2000-an ini proyeksi pembuatan novel seolah tidak sebatas untuk memanfaatkan media cetak dan perangkat elektronik melainkan ada upaya untuk produksi perfilman meskipun tidak semuanya. Gejala ini adalah bagian dari tumbuh kembangnya kapasitas budaya bangsa, yang tentunya juga tidak kalah menariknya untuk diteliti kapasitas substansi yang ada maupun aspek-aspek lain yang menunjang perwujudan tersebut.

Ada sinyalemen lain yang juga tidak kalah menarik dari dua bentuk prosa tersebut, yaitu nuansa napas Islam yang selalu dominan dalam kedua gender sastra di Indonesia. Jika sebelumnya telah dikemukakan beragam cerita pendek yang bernapaskan Islam, pada pembahasan berikut akan sedikit dikemukakan tentang beberapa novel Indonesia modern yang dekade 2000-an ini banyak bermunculan dan bahkan sudah terproyeksi dalam garapan dunia perfilman. Di antara novel-novel yang bernapaskan Islam dan beredar di pasaran, antara lain: *Ayat-Ayat Cinta* (telah dibuat versi filmnya, 2004), *Di Atas Sajadah Cinta* (telah disinetronkan Trans TV, 2004), *Ketika Cinta Berbuah Surga* (2005), *Pudarnya Pesona Cleopatra* (2005), *Ketika Cinta Bertasbih 1* (2007), *Ketika Cinta Bertasbih 2* (Desember, 2007) dan *Dalam Mihrab Cinta* (2007). Kini sedang merampungkan *Langit Makkah Berwarna Merah*, *Bidadari Bermata Bening*, dan *Bulan Madu di Yerusalem*

(http://id.wikipedia.org/wiki/Habiburrahman_El_Shirazy). Itu semua adalah buah karya Habiburrahman El Shirazy.

Yang menarik dalam hal ini adalah kapasitas pengarang mampu menggugah segmen pasar untuk memberikan hiburan sekaligus wawasan napas keislaman sebagaimana kapasitas pengarang sendiri untuk membuat daya tarik pembaca. Meskipun di luar sana sejak era reformasi hingga sekarang masih diwarnai oleh hiruk-pikuk politik dan hukum, namun pengarang mampu melihat celah itu untuk memberikan suguhan menarik pada pembaca di era yang banyak pilihan dewasa ini. Untuk dapat mengenal lebih jauh tentang keberadaan pengarang berikut etnografinya.

C. Etnografi Pengarang

Habiburrahman El Shirazy yang dikenal dengan panggilan **Kang Abik** adalah seorang dai, novelis, dan penyair yang karya-karyanya terkenal tidak hanya di Indonesia tetapi di negara lain seperti Malaysia, Singapura, dan Brunei. Nama Kang Abik mulai melambung ketika karya novelnya yang berjudul *Ayat-ayat Cinta* tampil di layar kaca. Sejak itu banyak karya-karyanya yang juga difilmkan dan diminati oleh khalayak ramai. Kang Abik lahir di Semarang, Jawa Tengah, 30 September 1976. (http://id.wikipedia.org/wiki/Habiburrahman_El_Shirazy).

Karya-karya fiksinya dinilai dapat membangun jiwa dan menumbuhkan semangat berprestasi pembaca. Di antara karya-karyanya yang telah beredar di pasaran adalah *Ayat-Ayat Cinta* (telah dibuat versi filmnya, 2004), *Di Atas Sajadah Cinta* (telah disinetronkan Trans TV, 2004), *Ketika Cinta Berbuah Surga* (2005), *Pudarnya Pesona Cleopatra* (2005), *Ketika Cinta Bertasbih 1* (2007), *Ketika Cinta Bertasbih 2* (Desember, 2007) dan *Dalam Mihrab Cinta* (2007). Sekarang sedang merampungkan *Langit Makkah Berwarna Merah*,

Bidadari Bermata Bening, dan Bulan Madu di Yerusalem ([http://id.wikipedia.org/wiki/Habiburrahman El Shirazy](http://id.wikipedia.org/wiki/Habiburrahman_El_Shirazy)).

Habiburrahman el-Shirazy adalah sarjana Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir. Ia memulai pendidikan menengahnya di MTs Futuhiyyah 1 Mranggen sambil belajar kitab kuning di Pondok Pesantren Al Anwar, Mranggen, Demak di bawah asuhan K.H. Abdul Bashir Hamzah. Pada tahun 1992 ia merantau ke kota budaya Surakarta untuk belajar di Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Surakarta, lulus pada tahun 1995. Setelah itu melanjutkan pengembaraan intelektualnya ke Fakultas Ushuluddin, Jurusan Hadist Universitas Al-Azhar, Kairo, selesai tahun 1999. Tahun 2001 lulus Post graduate Diploma (Pg.D) S2 di *The Institute for Islamic Studies* di Kairo yang didirikan oleh Imam Al-Baiquri (<http://habibah-cute.blogspot.Com/2009/03/biodata-habiburrahman-elshirazy.html>).

Kang Abik Selama di Kairo

Ketika menempuh studi di Kairo, Mesir, Kang Abik pernah memimpin kelompok kajian MISYKATI (Majelis Intensif Yurisprudens dan Kajian Pengetahuan Islam) di Kairo (1996-1997). Pernah terpilih menjadi duta Indonesia untuk mengikuti "Perkemahan Pemuda Islam Internasional Kedua" yang diadakan oleh WAMY (*The World Assembly of Moslem Youth*) selama sepuluh hari di kota Ismailia, Mesir (Juli 1996). Dalam perkemahan itu, ia berkesempatan memberi orasi berjudul *Tahqiqul Amni Was Salam Fil 'Alam Bil Islam* (Realisasi Keamanan dan Perdamaian di Dunia dengan Islam). Orasi tersebut terpilih sebagai orasi terbaik kedua dari semua orasi yang disampaikan peserta perkemahan tersebut. Pernah aktif di Majelis Sinergi Kalam (Masika) ICMI Orsat Kairo (1998-2000). Pernah menjadi koordinator Islam ICMI Orsat Kairo selama dua periode (1998-2000 dan

2000-2002). Sastrawan muda ini pernah dipercaya untuk duduk dalam Dewan Asaatidz Pesantren Virtual NU yang berpusat di Kairo. Sempat memprakarsai berdirinya Forum Lingkar Pena (FLP) dan Komunitas Sastra Indonesia (KSI) di Kairo (<http://habibah-cute.blogspot.com/2009/03/biodata-habiburrahmanelshirazy.html>).

Kang Abik Selama di Indonesia

Setibanya di tanah air pada pertengahan Oktober 2002, ia diminta ikut mentashih Kamus Populer Bahasa Arab-Indonesia yang disusun oleh KMNU Mesir dan diterbitkan oleh Diva Pustaka Jakarta, (Juni 2003). Ia juga diminta menjadi kontributor penyusunan Ensiklopedi Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Pemikirannya, (terdiri atas tiga jilid diterbitkan oleh Diva Pustaka Jakarta, 2003). Antara tahun 2003-2004, ia mendedikasikan ilmunya di MAN I Jogjakarta. Selanjutnya sejak tahun 2004 hingga 2006, ia menjadi dosen Lembaga Pengajaran Bahasa Arab dan Islam Abu Bakar Ash Shiddiq UMS Surakarta. Saat ini ia mendedikasikan dirinya di dunia dakwah dan pendidikan lewat karya-karyanya dan pesantren Karya dan Wirausaha Basmala Indonesia bersama adik dan temannya (<http://qiumu.wordpress.com/2009/01/09/biografi-habbiburahman-el-shirazy>).

Prestasi Kang Abik

Kang Abik, demikian novelis ini biasa dipanggil adik-adiknya, semasa di SLTA pernah menulis teatrikal puisi berjudul Dzikir Dajjal sekaligus menyutradarai pementasannya bersama Teater Mbambung di Gedung Seni Wayang Orang Sriwedari Surakarta (1994). Pernah meraih Juara II lomba menulis artikel se-MAN I Surakarta (1994). Pernah menjadi pemenang I dalam lomba baca puisi religius tingkat SLTA se-Jateng (diadakan oleh panitia Book Fair'94 dan ICMI Orwil Jateng di Semarang, 1994). Pemenang I lomba pidato

tingkat remaja se-eks Keresidenan Surakarta (diadakan oleh Jamaah Masjid Nurul Huda, UNS Surakarta, 1994). Ia juga pemenang pertama lomba pidato bahasa Arab se- Jateng dan DIY yang diadakan oleh UMS Surakarta (1994). Meraih Juara I lomba baca puisi Arab tingkat Nasional yang diadakan oleh IMABA UGM Jogjakarta (1994). Pernah mengudara di radio JPI Surakarta selama satu tahun (1994-1995) mengisi acara Syharil Quran Setiap Jumat pagi. Pernah menjadi pemenang terbaik ke-5 dalam lomba KIR tingkat SLTA se-Jateng yang diadakan oleh Kanwil P dan K Jateng (1995) dengan judul tulisan, Analisis Dampak Film Laga Terhadap Kepribadian Remaja. Beberapa penghargaan bergengsi lain berhasil diraihnya antara lain, *Pena Award 2005*, *The Most Favorite Book and Writer 2005* dan *IBF Award 2006*. Dari novelnya yang berjudul "Ayat-ayat Cinta" dia sudah memperoleh royalti lebih dari 1,5 Milyar, sedangkan dari buku-bukunya yang lain tidak kurang ratusan juta sudah dia kantong (http://qiumu.wordpress.com 2009/ 01/09 biografi-habiburahman-el-shirazy/).

Bertolak dari etnografi pengarang tadi menandakan bahwa **Kang Ibik** adalah pengarang yang tidak menetap. Selama studinya banyak berpindah-pindah mengenyam budaya di luar Indonesia. Novelnya yang berjudul *Ayat-Ayat Cinta* adalah karya Habiburrahman El-Shirazy, yang diterbitkan oleh *Republika* pada bulan Desember 2004 setebal 419 halaman. Novel ini mengisahkan perjalanan cinta seorang pemuda Indonesia ketika menuntut ilmu di Universitas Al-Azhar, Mesir. Dalam perjalanan cintanya mengalami berbagai peristiwa yang menandakan adanya benturan dengan kondisi sosial budaya dan tradisi setempat sebagaimana tecermin dalam sinopsisnya berikut ini.

Fahri adalah seorang pemuda Indonesia yang menuntut ilmu di Universitas Al-Azhar, Mesir. Syarat menjadi pelajar di

Universitas Al-Azhar adalah harus dapat menghafal Al-Quran. Fahri merupakan pribadi yang sangat menjunjung tinggi nilai-nilai keimanan dalam agama Islam tentu saja hafal Al-Quran. Nilai-nilai keimanan itulah yang ia praktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Ia tinggal di sebuah rumah susun dan mengenal sebuah keluarga yang begitu baik terhadapnya, keluarga Maria. Maria adalah seorang gadis muda keturunan Indo. Maria adalah seorang kristiani, ia hafal beberapa surat dalam kitab suci Al-Quran. Salah satu surat yang paling ia hafal adalah surat Maryam. Ia kuliah di salah satu Universitas Kristen terkemuka di Mesir. Pertemuan Fahri dan Maria berawal ketika Fahri pindah ke sebuah rumah satu lantai di bawah rumah Maria. Sejak itu mereka saling mengenal walaupun mereka belum begitu akrab.

Fahri begitu kagum terhadap Maria yang selalu menutup auratnya walaupun tidak mengenakan jilbab. Selain itu, ia adalah gadis pintar, apalagi dalam hafalan Al-Quran. Ia juga wanita yang lembut, sopan dan sangat beretika. Suatu hari, saat Fahri tengah berada di luar rumah susun dan berjalan hendak berangkat mengaji ke Musthafawiyah, Maria memanggil Fahri dari kamarnya. Ia menitip jus mangga kesukaannya dengan memberikan uang kepada Fahri melalui keranjang yang ia turunkan dari kamarnya. Begitulah kebiasaan wanita Mesir. Ketika mereka sedang tidak ingin keluar rumah untuk membeli sesuatu pada pedagang yang lewat, mereka menurunkan keranjang kecil dari rumahnya yang telah berisi sejumlah uang untuk pembayaran, lalu pedagang itu akan memberikan barang yang diinginkan oleh pembelinya.

Fahri terkejut ketika guru ngajinya, Ustad Jamal, selesai mengaji menanyakan kapan ia akan menikah. Ustad Jamal hendak menjodohkan Fahri dengan keponakannya. Fahri diajak untuk ta'aruf, yaitu salah satu kebiasaan di Mesir

sebelum menikah, keluarga kedua pasangan mengadakan ta'aruf (perkenalan). Fahri menyetujui untuk melakukan ta'aruf ke rumah Ustad Jamal beberapa hari kemudian.

Suatu ketika lewat tengah malam di rumah susun tempat singgah Fahri terdengar suara keributan dan teriakan seorang wanita. Meskipun teriakan dan tangisan gadis itu begitu histeris, namun tak ada seorang pun yang berani keluar rumah karena mereka tahu keributan itu berasal dari keluarga Bahadur yang sedang menyiksa anaknya, Noura. Fahri sangat ingin menolongnya namun tidak mungkin karena dia takut mengundang fitnah terhadap dirinya. Akhirnya, Fahri menghubungi Maria lewat handphone agar dapat menolong Noura dan menyembunyikannya di rumah temannya. Maria pun menyanggupi untuk menolong, lalu menyembunyikan Noura.

Fahri menyetujui untuk berta'aruf ke rumah seorang wanita yang dijodohkannya. Fahri pergi ke Musthafawiyah terlebih dahulu untuk bertemu dengan Ustad Jamal lalu pergi ke rumahnya. Ketika wanita yang hendak dijodohkan dengannya masuk ke ruang tamu Ustad Jamal, Fahri yang duduk di ruangan itu langsung melihat ke arah wanita itu. Ketika wanita tersebut membuka cadarnya, Fahri merasa kaget sekali karena wanita itu pernah ia temui sebelumnya di kereta bawah tanah ketika ia pulang dari Musthafawiyah. Aisha nama wanita bercadar itu. Fahri pun setuju untuk menikah dengan Aisha, mereka telah menetapkan tanggal pernikahan dan membuat undangannya.

Nurul adalah seorang mahasiswi dari Indonesia yang telah mengenal Fahri cukup lama. Ia sangat sedih. Sikapnya terhadap Fahri pun berubah ketika tahu kalau Fahri akan menikah dengan Aisha. Di sisi lain, keberadaan Maria dianggap sebagai sahabat. Ia pun ingin undang Maria dalam pernikahan. Namun sayang, ketika Fahri datang ke rumah

Maria tidak ada. Ia sedang pergi ke rumah neneknya bersama keluarga.

Baru saja Fahri dan Aisha menikah, Fahri ditangkap polisi karena dituduh memperkosa Noura. Padahal Fahri tak pernah melakukannya, walaupun sekadar berjabat tangan. Di saat yang sama Maria telah kembali ke rumahnya. Ia sedih karena Fahri telah pindah ke rumah istrinya, Aisha. Aisha pun bingung menghadapi masalah ini. Ia hendak minta bantuan Ustad Jamal untuk bebaskan Fahri. Karena Ustad Jamal dianggap tahu semua peristiwa yang pernah terjadi antara Fahri dan Noura. Sayang Ustad Jamal telah tiada dan surat dari Noura pun tidak ditemukan oleh istri Ustad Jamal di rumahnya. Satu-satunya saksi yang dapat membantu bebaskan Fahri adalah Maria. Namun, Maria pun sedang terbaring koma di rumah sakit akibat kecelakaan.

Aisha begitu ingin bebaskan Fahri dari penjara. Ia meminta Fahri datang ke rumah sakit untuk nikahi Maria. Meskipun, Aisha tahu Fahri tak akan berani menyentuh wanita bukan muhrimnya. Fahri menolak pernikahan itu, tapi Aisha memaksa. Akhirnya, Fahri pun menikahi Maria dengan harapan agar Maria sadar sebelum Fahri kembali ke penjara. Namun, Maria pun tak segera sadarkan diri sedang Fahri harus menghadapi persidangan keesokan harinya.

Saat semua saksi memberatkan Fahri sebagai tersangka pemerkosa Noura. Hakim pun segera memberikan putusan bahwa Fahri akan dijatuhi hukuman sesuai apa yang dituduhkan padanya. Di saat yang sama datanglah Maria bersama seorang wanita yang mendorong kursi rodanya. Maria membawa bukti-bukti kuat yang meyakinkan hakim dan seluruh orang yang ada di persidangan. Ia menyampaikan bahwa Fahri bukanlah pelaku yang melakukan perbuatan hina itu. Kesaksian Maria tak dapat dibantah lagi oleh Noura, karena Maria adalah orang yang menolongnya pada malam

itu. Akhirnya, Noura pun mengaku bahwa ia telah disuruh ayah tirinya untuk fitnah Fahri. Sebenarnya, Bahadurlah yang telah melakukan perbuatan hina itu padanya.

Akhirnya, Fahri dibebaskan dari penjara. Kesehatan Maria juga semakin membaik. Sedangkan, Aisha juga sedang mengandung anak dari Fahri. Ketika Aisha dirawat ke rumah sakit karena usia kandungannya yang sudah mendekati hari H, Maria pun di rumah sakit karena penyakitnya yang semakin parah. Suatu malam Maria bermimpi bertemu dengan Ibunda Maryam, sosok yang diceritakan dalam surat Maryam yang ia hafal dan selalu dibacanya. Ketika terbangun, Maria meminta agar Aisha dan Fahri membimbingnya untuk masuk Islam. Maria lalu berwudhu dan kembali tidur. Namun, tidurnya Maria kali ini tidak bangun lagi untuk selama-lamanya. Maria meninggal dalam keadaan Islam.

Napas Islam dalam *Ayat-Ayat Cinta*

Bertolak dari sinopsis di atas menunjukkan bahwa tema utama novel *Ayat-Ayat Cinta* adalah Islam sebagai agama cinta, yang menjunjung tinggi nilai-nilai kasih sayang, toleransi, dan solidaritas. Hal itu ditunjukkan pengarang dengan mengemas tokoh utama Fahri sebagai figur penganut agama Islam, yang mampu menyikapi kehidupan didasarkan rasa cinta dan kasih sayang. Ia mampu memerankan pribadi muslim yang toleran, ikhlas, dedikasi, dan punya solidaritas sosial yang tinggi untuk dapat hidup damai dan tenang berdampingan sesama umat manusia di dunia. Pengarang meski diperantauan tapi tetap berada pada etnisitas Islam Jawa yang mampu mengakomodasi berbagai kepentingan, antara lain: 1). Fanatisme agama tidak harus mengorbankan solidaritas sosial terhadap sesama umat manusia; 2). Dalam berbuat kebaikan tidak selamanya berbanding lurus dengan kebaikan melainkan harus rela

dan siap untuk berkorban; 3) Dalam ber-Islam tidak sebatas tradisi namun ada pemahaman, penghayatan, dan penjiwaan dalam implementasi kehidupan sehari-hari. Itulah salah satu contoh novel-novelnya **Kang Ibing** yang ternyata banyak mengupas napas-napas Islam. Kecenderungan semacam ini tentu saja bisa terjadi pada pengarang-pengarang lain, yang dewasa ini banyak bermunculan pengarang-pengarang baru yang banyak memuat napas Islam.

BAB XIV

MEMAHAMI KEABSAHAN PENDEKATAN

A. Adakah Keabsahan dalam Penilaian Sastra?

Kehadiran sastra di masyarakat adalah gejala istimewa. Istimewa bukan karena apa yang ada di dalamnya, tetapi karena kehadirannya dapat berdampak tertentu bagi masyarakat. Lalu, dampak apa yang dapat terjadi? Kapasitas karya sastra memuat pemikiran manusia tentang kehidupan adalah hal yang seringkali dapat memengaruhi jalan pikiran manusia dan masyarakat. Untuk itu perlu ada alat yang dapat menerangkan muatan pemikiran manusia dan masyarakat dalam teks sastra agar dapat dipahami dengan benar. Alat yang dapat menerangkan keabsahan muatan pemikiran manusia atau masyarakat itu adalah pendekatan dan teori. Keberadaan pendekatan dan teori bukanlah tanpa arti karena mampu memberi jalan keluar untuk menilai dan memaknai segala apa yang jadi pemikiran pengarang atau manusia dalam teks sastra.

Terkait dengan wacana pemikiran manusia tentang kehidupan di dalam teks sastra, dewasa ini lebih mudah

diakses dan dibaca oleh semua orang. Perkembangan teknologi modern dan sarana komunikasi yang kian canggih mengantarkan manusia untuk dapat mengakses dan membaca apa pun, oleh siapa pun, di mana pun, dan kapan pun. Baik pembaca itu masih anak-anak, kaum muda, dewasa, atau orang tua secara sendiri atau banyak orang. Khusus, bagi karya sastra tentunya akan banyak pembaca oleh kalangan warga masyarakat yang telah terbudayakan baca-membaca. Kapasitas karya sastra dipandang memuat pemikiran tertentu dan memiliki daya pengaruh tertentu pula terhadap masyarakatnya, terlebih jika divisualkan seperti sinetron dan film. Pengaruh itu bisa positif dan negatif, alakadarnya atau luar biasa, tidak mendalam atau sangat mendalam sehingga akan memengaruhi cara berpikir maupun sifat hubungan pribadi di dalam masyarakat.

Tentu saja pengaruh itu ada yang bisa diterima tapi ada pula yang tidak diinginkan oleh masyarakat yang bersangkutan, lebih-lebih bila hal itu menyangkut sistem norma yang terkait dengan landasan hidup bermasyarakat. Karena dalam sejarah umat manusia kita saksikan bagaimana suatu masyarakat atau pemerintah melarang disebarluaskannya sebuah karya sastra tertentu. Karya semacam itu dimasukkan ke dalam daftar hitam. Pada jaman pemerintahan Hindia Belanda *Serat Darna Gandhul* dilarang beredar di kalangan masyarakat Jawa, karena dipandang merugikan kerukunan hidup masyarakat pada waktu itu. Isi serat tersebut dinilai menyebarkan pertentangan agama oleh pemerintah Belanda. Contoh lain di masa Orde Baru, karya-karya Pramudia Ananta Tur dilarang beredar dan beberapa pengarang lain. Pengarang-pengarang ini dinilai mempunyai paham Komunis yang melawan Ideologi Pancasila. Namun sesungguhnya sastra tidak semuanya melawan kebijakan penguasa. Ada pula yang justru mendukung alam pikiran yang sedang

berlaku. Dalam kesusastraan Jawa, kita kenal Yasadipura sebagai pujangga keraton atau yang di Inggris disebut sebagai *poet laureate* (via Sutardjo, 1986:86).

Masyarakat sastra dipandang sebagai lembaga sosial seperti lembaga yang lain, pengertian ini menurut sudut pandang antropologis. Jadi, pengertian lembaga ini merupakan pola perilaku masyarakat bukanlah dalam pengertian organisasi. Dalam hal ini sastra sejajar dengan lembaga hukum, ekonomi, politik, agama, dan lain-lain. Lembaga sastra berbeda dengan lembaga-lembaga lain karena sastra berbicara tentang kehidupan. Memang lembaga-lembaga lainnya juga menyangkut kehidupan, tapi lembaga-lembaga tersebut tidak sepenuhnya meliputi kehidupan. Hanya mengutamakan segi-segi tertentu saja. Misalnya lembaga hukum, lebih mengutamakan aturan-aturan untuk membuat integrasi sosial daripada berbicara tentang kehidupan yang sesungguhnya. Dengan demikian, lembaga hukum lebih cenderung berbicara tentang cita-cita masyarakat. Bagaimana manusia-manusia dalam masyarakat itu menanggapi tidaklah jadi perhatian di dalam hukum. Apalagi dalam segi egoisme yang melatarbelakangi adanya penyelewengan-penyelewengan hukum, itu hanyalah tecermin secara samar-samar dalam hukum. Dalam hal ini hukum merupakan tameng atau perisai untuk menghadapi egoisme yang mungkin bisa timbul. Selanjutnya perlu dikemukakan di sini, bahwa di dalam lembaga hukum sosok manusia seutuhnya sama sekali tidak menampakkan diri. Yang kelihatan hanyalah ide-ide yang tertuang di dalam pasal-pasal hukum. Dengan kata lain, hukum sebagai lembaga membatasi diri pada ide (via Sutardjo, 1986:86).

Sebaliknya, dalam karya sastra manusialah yang tampil dan ditampilkan. Kita ingat, misalnya novel yang berjudul 'Tiba-tiba Malam' karya Putu Wijaya, atau dalam

cerita pendek 'Muhammad' dari Bakdi Sumanto, atau cerita bersambung dengan judul 'Canting' dari Arswendo. Dalam karya sastra manusia tampil atau lebih tepat ditampilkan secara utuh dengan suka dan dukanya, dengan harapan dan keputusannya, dengan keunggulan dan kegagalannya, dengan dendam dan cintanya, dengan kebanggaan dan kekecewaannya, dengan keliaran dan kehalusannya, serta dengan kebingungan dan ketegaran imannya. Inilah hakikat sastra. Dengan demikian pembahasan tentang sastra secara ideal tentu harus sesuai dengan hakikat sastra itu sendiri. Namun demikian apabila ada yang mendekati dan menganalisis karya sastra dari segi tertentu, misalnya dari segi psikologi atau hukum, atau filsafat, tentu saja hal itu tidak ada yang menghalang-halangnya. Inti pokok dalam pembicaraan ini keabsahan pendekatan atau pun teori sastra perlu melihat kapasitas hakikat sastra. Rene Wellek dan Austin Warren (via Budianta, 1990:3-17), menempatkan hakikat sastra adalah sebagai karya seni kreatif yang memuat imajinasi, estetikanya dominan, dan medianya bahasa. Untuk itu dalam pemahamannya perlu wawasan tentang kode sastra, kode bahasa, dan ode budayanya (Teeuw, 1984). Melalui kesadaran itu, maka pemahaman dan penilaiannya terhadap sastra dipandang sah. Sah karena menempatkan hakikat sastra secara benar sebagai tolok ukur pemahaman. Bagaimana dengan hasilnya? Nah, ini masalahnya yang perlu dibicarakan.

B. Mencari Kebenaran Pendekatan dan Teori

Pertanyaan dasar yang timbul ialah: apakah hasil dari pendekatan semacam itu sah? Jawabnya: Hasilnya tetap sah sepanjang pendekatan itu sesuai kerangka pendekatan yang bersangkutan. Tentu tidak bisa diterapkan untuk pendekatan yang lain. Namun demikian, satu hal yang harus disadari

ialah bahwa pendekatan-pendekatan itu hanyalah memiliki salah satu segi saja, tidak utuh. Sehubungan dengan hal itu, ada satu hal yang perlu dibicarakan yakni mengenai pendekatan-pendekatan sastra yang berasal dari dunia Barat, seperti pendekatan semiotik, strukturalisme genetik, estetika resepsi, dan lain-lain. Seperti akan jelas dalam bab-bab berikut pendekatan-pendekatan sastra ini merupakan pendekatan yang biasa dilakukan oleh para pengamat sastra Barat (via Sutardjo, 1986: 87).

Masing-masing pendekatan tersebut merupakan hasil daripada usaha untuk menangani karya secara 'ilmiah' atau secara rasional sehingga menjamin validitas tertentu. Bila diingat bagaimana sebuah ilmu tumbuh berdasarkan konteks budaya suku bangsa itu, maka pendekatan sebagai landasan dalam kerangka suatu proses ilmiah tak luput pula dari wawasan budaya tertentu. Sebagai contoh bisa dikemukakan di sini bagaimana pendekatan *strukturalisme genetik* yang dikembangkan oleh Lucien Goldman tetap berwarna Marxis, karena ia mengutamakan wawasan materialisme historis sebagaimana landasan berpikir Marxisme. Semua tahu bahwa paham ini menolak transendentalisme makrosmos, ia hanya menerima pengertian transendentalisme dalam konteks dialektika dalam materialisme historis. Contoh lain ialah pendekatan semiotik yang tumbuh berdasarkan pra anggapan bahwa manusia dapat melepaskan diri dari obyek yang diamati. Dalam kerangka berpikir ini manusia 'diasumsikan' hanya menghadapi lambang. Jadi pengamat diperkirakan atau lebih tepat dituntut untuk menjadi *outsider*. Dengan sendirinya sikap ini menimbulkan masalah. Yakni bagaimanakah bila pengamat itu sendiri adalah warga dari konteks budaya pengarang. Apakah pengamat itu secara jujur mampu meniadakan keterlibatannya dengan budaya yang menghidupinya? Kalau mampu tentulah syukur

alhamdulillah...! Tapi hal semacam itu secara antologis adalah sesuatu yang mustahil. Akibat yang parah dalam penerapan metode atau pendekatan ini ialah bila pengamat menemukan sesuatu yang kebetulan tidak tertangkap oleh metode yang dipakainya, maka berada di ambang kesulitan. Pertanyaannya ialah apakah hasil temuannya itu harus ia campakkan demi kemandirian dan validitas ilmiah ataukah hasil temuannya itu harus ia masukkan dengan memodifikasikan metode itu. Kalau yang terakhir yang terjadi ada kemungkinan hasil temuannya tersebut dapat mewarnai hasil pengamatannya begitu rupa hingga seluruhnya menjadi tidak ilmiah. Nah, inilah persoalannya. Dalam hal ini jelas lebih gampang yang ilmiah kerana begitu ada yang menyimpang, buang saja hal itu. Tapi hasil dari cara kerja semacam itu apakah bisa pas dengan sasarannya? (via Sutardjo, 1986:88).

Untuk sosiologi sastra Indonesia, problem ini semakin terasa menonjol, mengingat bahwa adanya berbagai suku etnik pengarang menyebabkan tak dapat dipahami sepenuhnya tanpa memahami latar budaya dan wawasan budaya pengarang. Sebagai contoh misalnya cerpen 'Bardas' Bakdi Sumanto, berlainan sama sekali latar budayanya. Bardas tokoh wong cilik dari desa Blawong pergi ke kota menjadi tukang becak yang akhirnya nganggur karena terlalu banyak jalan bebas becak dan selanjutnya jadi penjaga malam di sebuah kantor pemerintah. Ketika ia dipanggil pulang oleh Pakde-nya untuk menggali sumur, sebenarnya Bardas merasa takut dan ngeri. Tapi karena Pakde-nya sendiri yang memintanya, maka Bardas yang telah dibesarkan di dalam kebudayaan di mana orang muda harus 'mituhu' kepada yang tua, maka berangkatlah Bardas. Dan benar. Bardas mati karena kejugrangan sumur. Bakdi Sumanto menutup cerpennya dengan 'Demikianlah Bardas gugur dalam *hangrungkebi* kebudayaan nenek moyangnya'. Di sini

Bakdi berusaha mengadakan verifikasi terhadap kesadaran kolektif yang telah ada yakni: yang muda harus ikut *mituhu* terhadap dawuhnya orang yang lebih tua. Tapi ternyata tidak selamanya *mituhu* semacam itu boleh *digugu*. Memang Bardas itu berbuat baik karena telah melaksanakan apa yang dipandang baik masyarakatnya. Tapi ternyata konyol. Jadi dengan singkat Bardas adalah pengejawantahan *a victim good*. Baik tapi konyol. Begitulah sikap Bakdi terhadap kebudayaan Jawa yang telah menghidupinya sekaligus membelenggunya. Ia mengadakan suatu pemberontakan secara halus dengan cara menunjukkan akibat-akibat fatal daripadanya. Atau secara lebih mendasar bisa dikatakan bahwa ia mempertanyakan kembali apa yang telah menjadi kesadaran kolektif, yang bisa diungkapkan dengan “apa begitu?”. Inilah yang namanya verifikasi. Dan verifikasi ini adalah merupakan ciri dari suatu intelektualitas. Bukan ‘*true believer*’ yang serba percaya begitu saja. Jadi, cerpen Bakdi ini mengandung ajakan kepada para pembacanya agar menumbuhkan sikap intelektual pada dirinya (via Sutardjo, 1986:89).

Selanjutnya, bila diamati dengan cerpen ‘APA’ Putu Wijaya maka tampaklah perbedaannya. Samija (jelas ini nama Jawa) si tokoh dalam cerpen tersebut selalu merasa kecil di hadapan istrinya, meskipun ia telah menumpukkan segala perhatian kepadanya. Kali ini ia diminta olehnya untuk menggadaikan kalung emasnya. Ketika mau pulang, ia mulai ragu-ragu. Tapi tiba-tiba muncul seorang temannya yang mengajaknya untuk pergi ke Saudi Arabia. Mula-mula Samija gak keberatan sebab ia memikirkan bagaimana nasib istrinya kelak. Tapi temannya mengatakan bahwa hal itu adalah hal yang sangat gampang. Pasti beres dengan sendirinya karena dewa-dewa telah mengaturnya. Akhirnya Samija benar-benar berangkat bersama teman-temannya.

Semua beres seperti yang telah direncanakan para dewa di kahyangan. Bila cerita ini dirasakan maka ada sifat *determinisme* dalam penggarapannya. Sikap semacam itu adalah khas budaya Bali. Manusia perorangan latar budaya ini, bisa dibuat terheran-heran dan bisa mengajukan pertanyaan bagaimanakah tanggung jawab Samija sebagai seorang ayah? Apakah dalam hal ini pengarang bersikap sinis terhadap alam pikiran semacam itu? Itu boleh jadi. Tapi yang jelas kalau memang demikian maka tidak ada sikap intelektualitas di dalamnya. Sebab hanya mengejek saja tanpa menunjukkan jalan. Bahkan pengarang pun juga tidak menampilkan bagaimana akibatnya pada istri Samija. Dalam hal ini masih tetap ada segi yang gelap yang bersumber dari kebudayaan Bali. Hal yang serupa dapat juga dipertanyakan pada metode-metode analisis yang berlatar budaya Bali. Hal serupa juga dapat dipertanyakan pada metode-metode analisis yang berlatar budaya Barat, yang sering diterapkan begitu saja pada karya-karya sastra kita. Validitas atau keabsahan itulah yang menjadi goyah (via Sutardjo, 1986:89-90).

Sebagai akhir dari pembicaraan ini dapat disimpulkan bahwa kapasitas pendekatan, teori, dan metode yang digunakan dalam penelitian sastra tidak ada yang salah atau tidak tepat, karena semua pendekatan dan teori memiliki kekurangan dan kelebihan. Untuk itu, ada baiknya sebuah penelitian berupaya untuk menempatkan hakikat sastra itu sendiri sesuai dengan latar belakang budaya di mana sastra itu dibuat. Di samping itu, pemahaman kode sastra, kode budaya, dan kode bahasa yang melahirkan karya sastra itu perlu mendapatkan perhatian serius.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- 1
Abrams, M.H. 1953. *The Mirror and the Lamp*. London: Oxford University Press.
-, 1976. *The Mirror and the Lamp*. London: Oxford University Press.
- Abdullah, Imran T., "Teori Resepsi Sastra dan Penerapannya", dalam Jabrohim. 1994. *Teori Penelitian Sastra*. Yogyakarta: IKIP Muhammadiyah.
- Abdullah (Ed). 1997. *Sangkan Paran Gender*. Yogyakarta: Pustaka.
- Abdullah, I. 2006. *Sangkan Paran Gender*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Adi, Yunus Mukri. "Wajah Tuhan di Masa Kecil" dalam *Kompas*. Jakarta: 20 Juni 1982.
- Agnestia, Dwi. "Pengertian Humaniora, Humaniora Sebagai Ilmu, Teknologi, dan Nilai" 20 Oktober 2017. Dwiagnestia 21.53 blogpost.com 2017/10
- Alo, Liliweri. 2007. *Makna Budaya dalam Komunikasi Antar Budaya*. Yogyakarta: LKI.
- 1
Anwar, Ahyar. 2010. *Teori Sosial Sastra*. Yogyakarta: Ombak.

- Ari, Januarius. *Sosiologi Etnik*. 1/10/2017. Materisosiologi-lengkap. Blogspot.com
- Atmowilopo, Arswendo. 1997. *Canting*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Barth, Fredrik. 1988. *Etnik Groups and Boundaries*. Editor: Jakarta UI Press.
- Boelhower, William Q (translated 1980) "on Method in the Sociology of Literature" . New York: Pantheon Books.
- Damono, Sapardi Djoko. 1994. *Sosiologi Sastra; Sebuah Pengantar Ringkas*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- _____.1977. *Petunjuk Penelitian Sosiologi Sastra*. Jakarta: Pusat Bahasa.
- _____, *Kenyataan, Dugaan, dan Harapan Tentang Perkembangan Sastra Kita Akhir - akhir ini*, dalam Faruk HT, *Sosiologi Sastra Indonesia (Sebuah Antologi)*, Yogyakarta: KMSI Fakultas Sastra Kebudayaan UGM.
- Dananjaya, James. 1984. *Folklore Indonesia, Ilmu Gosip, Dongeng dan lain-lain*, Jakarta: Grafiti Press.
- Darmaji, Agus. "Dasar-Dasar Ontologis Pemahaman *Herme- neutik* Hans-Georg Gadamer" dalam Jurnal **Refleksi**, Volume 13, Nomor 4, April 2013. Jakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah.
- Depdiknas. 1998. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Djajanegara, Soenarjati. 2000. *Kritik Sastra Feminis Sebuah Pengantar*. Jakarta: Gramedia.
- Dzuhayatin, Fakhri, Mansour, (et.al.). 2000. *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Eagleton, Terry. 2002. *Marxisme dan Kritik Sastra*. Diterjemahkan dalam Bahasa Indonesia oleh Roza Muliati dkk. Yogyakarta: Sumbu.

- Eagleton, Terry. 1988. *Teori Kesusasteraan Satu Pengenalan*. Diterjemahkan dalam Bahasa Indonesia oleh Muhammad Hj. Salleh. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia.
- Eagleton, T. 1983. *Literary Theory: An Introduction*. London: Basil Blackwell.
- Endang Retnaningdyah Elis Novianti Matiani. 1985. *Kecenderungan selera Estetik Generasi Muda di Kotamadya Surakarta terhadap karya sastra*, Skripsi Sarjana, Fakultas Sastra UNS.
- Endraswara, Suwardi. 2011. *Bahan Kuliah Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: UNY belum diterbitkan.
- Escarpit, Robert. 2005. *Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Fakih, Mansour. 1996. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Faruk. 1994. *Pengantar Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Femia.1983. via Saptono "Teori Hegemoni Teori Kebudayaan Kontemporer" dalam repo-dps.ac.id
- Fuad Hassan, *Catatan-Catatan Masalah Sosial dan Budaya Masa Kini, dan Pengaruhnya Terhadap Manifestasi Artistik*, dalam Faruk HT: *Sosiologi Sastra Indonesia (Sebuah Antopologi)*, Yogyakarta: KMSI Fakultas Sastra dan Kebudayaan UGM.
- Geertz, Clifford. 1963. *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
- Goldmann, Lucien, 1973 *Genetic Structuralism in the Sociology of Literature*, dalam Elizabeth dan Tom Burns, *Sociology Literature and Drama*, Harmondodth, Middlesex, England: Penguin Books Ltd.
- Goldmann, Lucien. Translated and edited by William Q.

- 1 Boelhower. 1981. *Method in the Sociology of Literature*. England: Basil Blackwell Oxford.
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*, London: Lawrence and Wishart.
- Grondin, Jean. "Gadamer's Basic Understanding of understanding", dalam *Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Haboddin, Muhtar. 2007, via Liliwari. *Jurnal Studi Peme-rintahan*. Malang: Universitas Brawijaya.
- Heryanto, Ariel. 1997. "Hegemoni Kekuasaan versi Gramsci", *Forum Keadilan*, 6 (2), 5 Mei 1997, hal. 85. Yogyakarta: Resist Book.
- Iser, Wolfgang. 1980. *Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Cultur*. The Center: University of Minnesota.
- _____. 1987. *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Receptions*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____. 1980. "Interaction between Text and Reader" dalam Susan R. Suleiman & Inge Crosman (ed.), *The Reader in the Text*, Princeetown University Press.
- Jaus, Hans Robert. 1974. "Literary History as a Challenge to Literary Theory" dalam *New Directions in Literary History*. Ralph Cohen (ed). London: Routledge & Keegan Paul.
- _____. 1975. "The Idealist Embarrsment Observation of Marxist Aesthetic", dalam Ralp Cohen (Ed.). *New Direction in Titerary History*. London: Routledge & Keegan Paul.
- _____. 1983. *Toward an Aesthetic of Receptions*, diterjemahkan oleh Timothy Bahti dengan pendahuluan oleh Paul de Man, Mineapolis: University of Minnesota Press.
- 1 Laurenson, Diana dan Alan Swingewood. 1872. *The Sociology of Literature*. London: Granada Publishing Limited.
- Lefevere, A. 1977. *Literary Knowledge: A Polemical and Programmatic Essay on Its Nature, Growth, Relevance*

- and Transmition. Amsterdam: Van Gorcum, Assen.
- Levin, Harry. 1973. "Literature as an Instituion" dalam *Elizabeth dan Tom Burns Sociology of Literature & Drama*. Australia: Penguin Books Inc.
- Liliweri. 2007. *Dasar-Dasar Komunikasi Kesehatan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Lukman Ali, Kebijakan Pengembangan sastra Indonesia, dalam Faruk HT: *Sosiologi Sastra Indonesia (Sebuah Antologi)*, Yogyakarta KMSI Fakultas Sastra dan Kebudayaan UGM.
- Manuaba, Putera. "Hermeneutika dan Interpretasi Sastra" dalam *Jurnal FSU in the limelight*. Vol. 8, No.1, Juli 2001.
- Mudi, Saman Maman. "Labbaik", dalam *Kompas*. Jakarta: Kompas 20-11-1981.
- Pradopo, Rahmat Djoko. 1985. *Estetika Resepsi dan Teori Penerapannya*, dalam Sulastin Sutrisno cs: *Bahasa Sastra Budaya*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Rangkuti, Hamsah. "Perbuatan Sadis", dalam *Kompas*. Jakarta: Kompas, 31-1-1982.
- _____. "Petani itu Sahabat Saya", dalam *Kompas*. Jakarta: Kompas, 20-6-1982.
- _____. "Hukuman Untuk Tom", dalam *Kompas*. Jakarta: 6-2-1982.
- Riffaterre, Michael. 1979. *Semiotic of Poetry*. Bloomington: Indiana University Press.
- Segers, Rien T., 1978 *The Evaluation of Literary Texts*, Lisse The Peter de Ridder Press.
- Selden, Raman. 1993. *Panduan Pembaca Teori Sastra Masa Kini* (diterjemahkan oleh Pradopo). Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Soedjatmoko, 1979 *Cultural Identity of Third World Countries and the Impact of Modern Communication*, dalam: Mochtar

- Lubis (ed): Pelangi, 70 tahun Sutan Takdir Alisjahbana, Jakarta: akademi Jakarta Taman Ismail Marzuki.
- _____. 1991. "Nasionalisme sebagai Prospek Belajar," dalam *Prisma*, Nomor 2 Tahun XX, Februari 1991.
- Sugiono, Muhadi. 1999. *Kritik Antonio Gramsci Terhadap Pembangunan Dunia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Suharto, Sugihastuti. 2013. *Kritik Sastra Feminis: Teori & Aplikasinya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Suhartono, Suparlan. 2000. *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: AR Ruzz Media.
- Sujarwa. 2001. *Polemik Gender Antara Realitas dan Refleksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sumardjo, Jakob. 1986. "Analisa Sosiologis Novel sebagai Bacaan Sastra". Jakarta: Sinar Harapan, 2 Januari.
- _____ & Saini. 1987. *Presiasi Kesusastraan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Sutardja, I. 1986. *BPK Sosiologi Sastra Fak. Sastra UNS*. Surakarta: Universitas Sebelas Maret Surakarta.
- Sutardja, I. 1984 *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Buku Pegangan Kuliah semester II, Surakarta: Fakultas Sastra UNS.
- Ratna, Nyoman Kutha. 2003. *Paradigma Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____.2010.*Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Teeuw, A. 1983. *Membaca dan Menilai Sastra*. Jakarta: Gramedia.
- _____.1983. "Teori Sastra dan Penelitian Sastra". Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____.1984.*Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya. Peningkatan Pengembangan Perguruan Tinggi UGM.
- Tohari, Ahmad. 1982. *Ronggeng Dukuh Paruk Catatan Buat*

- Emak*. Jakarta: Gramedia.
- Tong, Rosemarie Putnam. 2004. *Feminism Thought: Pengantar Paling Komprehensif Kepada Arus Utama Pemikiran Feminis* (diterjemahkan A.P. Prabasmoro). Yogyakarta: Jalasutra.
- Tri Joko Heranto, 1986 *Alam Pemikiran Beberapa Cerpen Muslim sebagai Intelektual Indonesia, Sebuah Studi Sosiologis*, Skripsi Sarjana, Fakultas Sastra UNS.
- Umar Khayam, 1981 *Seni, Tradisi, dan Masyarakat*, Jakarta: Penerbit Sinar Harapan.
- _____, 1985 *Semangat Indonesia, Suatu Perjalanan Budaya*, Jakarta: PT. Gramedia.
- 1 Watt, Ian. 1964. "Literature and Society" dalam Robert Wilson (Ed.) *The Arts in Society*. New Jersey, Prentice-Hall.
- Wellek, Rene cs. 1990. *Teori Kesusastraan* (diterjemahkan oleh Budianta). Jakarta: Gramedia.
- Wellek, Rene cs. , 1956 *Theory of Literature*, New York: A Harvest Book Harcourt, Brace & World Inc.
- Wijaya, Putu. "Apa" dalam *Horison*, XVIII/262.
- Wolff, Janet. 1975. *Hermeneutic Philosophy and the Sociology of Art*. London and Boston: Routledge and Kegan Paul.
- 2 Deansaputri Just Another Wordpress. Com site. posted on Desember 7, 2011. file:///H:/ ALIRAN-ALIRAN FEMINISME. Deansaputri.htm
- <https://arielheryanto.wordpress.com>
- <http://habibah-cute.blogspot.com/2009/03/biodata-habiburrahmanelshirazy.html>.
- http://id.wikipedia.org/wiki/Habiburrahman_El_Shirazy.
(http://id.wikipedia.org/wiki/Habiburrahman_El_Shirazy)
(<https://id.m.wikipedia.org>, 21:39, 31/12/17).
- <http://qiumu.wordpress.com/2009/01/09/biografi-habiburrahman-el-shirazy/>.

- Januarius, Ary, materisosiologilengkap. Blogspot.com 1/10/2017).
- Gadamer, terjemah Sahidah, 2010:375 dalam www.academia.edu.
- Mardinsyah, Mardety. "Hermeneutika Feminisme Mengungkap Relasi Gender Yang Tidak Adil" dalam *Hermeneutika Feminisme*. November 22, 2018. [https://id.m.wikipedia.org/wiki, Mardi..](https://id.m.wikipedia.org/wiki/Mardi..)
- Mitchel, Juliet. 1971. *Women's Estate*. 9780394473420. Amazon.com:Books. [https:// www. amazon.com](https://www.amazon.com)
- Wattimena (dalam <https://rumahfilsafat.com> 2009/09/21)
- Woodhouse, Mark B. "Berfilsafat Sebuah Langkah Awal". 24/11/2018. 03.15. [hhttps:// www.goodreads.com. book. show](https://www.goodreads.com.book.show)

INDEKS

A

Abrams v, x, 21, 22, 76, 77,
80, 81, 82, 83, 84, 85,
86, 87, 88, 89, 90
Anwar 10, 13, 27, 50, 96,
103, 163, 294

B

Branstedt 23, 24
Budianta 33, 34, 37, 40, 41,
42, 43, 44, 45, 46, 47,
305

C

Charlyle 30

D

Damono 2, 14, 23, 27, 40,
48, 52, 53, 54, 55, 56,
64, 65, 66, 67, 68, 69,

70, 71, 72, 73, 74, 75

Dilthey 128, 129, 234, 238,
240, 241

Djayanegara 189

E

Eagleton 216, 237

F

Faruk 57, 59, 60, 61, 168,
169, 170, 171, 172, 174,
175, 176, 177, 178, 179,
180, 181, 182, 183, 184,
185, 186, 187

French 203, 206, 207

Freud 28, 167, 216

G

Gadamer 160, 233, 235, 237,
238, 239, 240, 241, 242,
243, 244, 245, 246, 247,

- 248, 249, 250, 251
 Goefe 188, 189
 Goldmann vi, x, 38, 103,
 105, 106, 107, 108, 109,
 110, 111, 112, 113, 114,
 115, 116, 117, 118, 119,
 120, 121, 122, 123, 124,
 125, 126, 127, 128, 129,
 130, 131, 132, 133, 134,
 135, 136, 137, 138, 139,
 140, 141, 142, 143, 144,
 148, 149
- I**
- Iri Young 215
- J**
- Janed Wolff 57
 Jauss 37, 158, 160, 161,
 162, 163
- L**
- Lotman 109, 136, 137, 142
 L. Tolstoy 30
- M**
- Manheim 28
 Manhein 28
 Marxis xi, 28, 59, 96, 104,
 108, 113, 129, 146, 148,
 167, 177, 208, 209, 210,
 211, 212, 213, 214, 215,
 306
 Max Weber 23, 28, 115, 274
- Menurut Damono 2
 Muhdom 10, 305
- N**
- Nietsche 28
- P**
- Plato x, 63, 64, 65, 239, 242
- R**
- Ratna 173, 188
- S**
- Schleirmacher 234
 Shelley 30
 Suharto 189, 190
 Suhartono 188, 189
 Sujarwa vii, 58, 60, 61, 63,
 320
 Sumardjo 5, 11, 28
 Sutardjo 10, 23, 24, 25, 26,
 28, 144, 145, 146, 147,
 148, 149, 150, 156, 157,
 161, 162, 164, 165, 228,
 229, 230, 231, 232, 234,
 235, 252, 254, 255, 256,
 257, 258, 268, 269, 270,
 275, 276, 277, 278, 279,
 280, 281, 282, 283, 284,
 285, 286, 287, 288, 289,
 290, 291, 304, 306, 307,
 308, 309
 Suwardi 30, 75, 83, 88, 89,
 90, 91, 92, 93, 94, 95,

96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104
Swingewood x, 37, 56, 96

Wordsworth x, 75, 76, 77,
78, 79, 80, 81, 82, 83,
85, 86, 87, 88, 93, 95

T

Taine x, 25, 27, 44, 69, 70,
71, 72, 73, 74, 75, 149
Teeuw 16, 22, 161, 163, 305
Tong 190, 191, 192, 193,
194, 195, 196, 203, 209,
210, 216, 217, 218

U

Uspenskij 136, 137

V

Valdes 237, 238

W

Warren x, 13, 33, 37, 39, 40,
41, 42, 44, 45, 48, 305
Warren, Austin x, 13, 33, 37,
39, 40, 41, 42, 44, 45,
48, 305
Wellek x, 13, 33, 37, 39, 40,
41, 42, 44, 45, 48, 305
Wellek, Rene x, 13, 33, 37,
39, 40, 41, 42, 44, 45,
48, 305
Wolff x, 57, 58, 59, 60, 61,
62, 63
Wollestone 199
Wollstonecraft 191, 194,
198, 199

BIODATA PENULIS



Sujarwa lahir di Magelang, 04 Maret 1962. Kali ini menjadi dosen di Fakultas Sastra, Budaya, dan Ilmu Komunikasi Universitas Ahmad Dahlan di Yogyakarta.

Buku-buku yang pernah diterbitkan antara lain: *Manusia dan Fenomena Budaya Menuju Perspektif Moralitas Agama* (Buku Ajar Seri Ilmu Budaya Dasar Diterbitkan Pustaka Pelajar Tahun 1999, ISBN: 979-9075-69-6); *Polemik Gender Antara Realitas dan Refleksi* (Buku Ilmiah Diterbitkan Pustaka Pelajar Tahun 2001, ISBN: 979-9483-29-8); *Mitos Dibalik Kisah-Kisah Sinetron (Dalam Perspektif Hegemoni dan Kapitalisasi)* Buku Ilmiah Diterbitkan oleh Pustaka Pelajar Tahun 2010, ISBN: 978-602-8764-12-4.; *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar: Manusia dan Fenomena Sosial Budaya* (Buku Pendukung Referensi ISBD Diterbitkan Pustaka Pelajar Tahun 2010, ISBN: 978-602-8764-65-3. Buku lain yang sedang dibuat setelah buku

Model & Paradigma Teori Sosiologi Sastra terbit tahun 2018
antara lain *Kumpulan Bidal Nusantara dan Gaya Bahasanya*.

HASIL CEK_60910087

ORIGINALITY REPORT

20%

SIMILARITY INDEX

20%

INTERNET SOURCES

0%

PUBLICATIONS

0%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1

www.scribd.com

Internet Source

14%

2

deansaputri.wordpress.com

Internet Source

4%

3

ramadhanitaufik-sosiologi.blogspot.com

Internet Source

2%

Exclude quotes On

Exclude matches < 2%

Exclude bibliography On