

MISTIK JAWA, MODERNITAS, DAN ISLAMISME: SUBJEK RADIKAL DALAM KEPENYAIRAN IMAN BUDHI SANTOSA

*Javanese Mystique, Modernity, and Islamism:
Radical Subjects in the Works of Iman Budhi Santosa*

Angga Trio Sanjaya

Universitas Ahmad Dahlan

Jalan Ring Road Selatan, Bantul, D.I. Yogyakarta, Indonesia

Pos-el: angga.sanjaya@idlitera.uad.ac.id

Abstract

The purpose of this study is to examine the resistance of Javanese mysticism in the face of modernity and Islamism in the life of Iman Budhi Santosa as well as to analyze the emergence of radical subjects in the context of his works. This research uses a descriptive approach with Fairclough's Critical Discourse Analysis (CDA). Data collection techniques in this study apply the observing method, advanced note-taking techniques, and document review techniques. The results of the research show that (1) a study of the text dimension shows that there is a referential action towards the Javanese mystical tradition through metaphors in the poems of Iman Budhi Santosa; (2) the study of the dimensions of discursive practice shows that the aspect of text production in Iman Budhi Santosa's work departs from Javanese literature, especially Javanese mysticism; (3) the study of the dimensions of social praxis shows that there is a form of Javanese mystical resistance to modernist and Islamist discourses as well as radical actions carried out through 'moments of emptiness'. Based on the results, this research is important as part of linguistic research which eclectically accommodates various perspectives and discourses, especially CDA, poststructuralist, radical psychoanalysis, and modernity discourse.

Keywords: *Fairclough's critical discourse analysis; Javanese mysticism, modernism and Islamism, Zizek's radical subject*

Abstrak

Tujuan dari penelitian ini adalah menelaah resistensi mistik Jawa terhadap modernitas dan Islamisme dalam kehidupan Iman Budhi Santosa sekaligus menganalisis munculnya subjek radikal dalam konteks kepenyairannya. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif dengan pendekatan Analisis Wacana Kritis (AWK) Fairclough. Metode simak dan teknik lanjutan catat serta teknik telaah dokumen digunakan dalam penelitian ini. Hasil penelitian menunjukkan bahwa (1) telaah terhadap dimensi teks menunjukkan adanya tindakan referensial terhadap tradisi mistik Jawa melalui metafora dalam puisi-puisi Iman Budhi Santosa; (2) telaah terhadap dimensi praktik diskursif menunjukkan aspek produksi teks dalam karya Iman Budhi Santosa berangkat dari kepustakaan Jawa, khususnya mistik Jawa; (3) telaah dimensi praksis sosial menunjukkan adanya bentuk resistensi mistik Jawa terhadap wacana modernitas dan islamisme serta tindakan radikal yang dilakukan melalui 'momen kekosongan'. Penelitian ini penting sebagai bagian dari penelitian linguistik yang secara eklektik mengakomodasi berbagai perspektif dan wacana, khususnya AWK, poststrukturalis, psikoanalisis radikal, atau wacana modernitas.

Kata kunci: *analisis wacana kritis Fairclough; mistik Jawa; modernisme dan Islamisme; subjek radikal Zizek*

How to cite (APA style)

Sanjaya, Angga Trio. (2023). Mistik Jawa, Modernitas, dan Islamisme: Subjek Radikal dalam Kepenyairan Iman Budhi Santosa. *Suar Betang*, 18(1), 123–144. <https://doi.org/10.26499/surbet.v18i1.4581>

Naskah Diterima 20 Februari 2023—Direvisi 6 Mei 2023

Disetujui 10 Mei 2023

PENDAHULUAN

Mistik Jawa dapat diidentifikasi sebagai laku kepercayaan dari varian agama Islam yang secara khas berkembang di Jawa. Dalam menjalani laku mistik, masyarakat Jawa cenderung berorientasi kepada leluhur dengan mekanisme sinkretis, bentuk kombinatorik yang secara inheren mengakomodasi unsur pra-Hindu atau animisme, Hindu, dan Islam. Aspek kepercayaan tersebut secara mendasar diaktualisasikan sebagai ritus tradisi dan religius (Geertz, 2014; Koentjaraningrat, 1994; Suseno, 1984). Dengan demikian, tindakan referensial itu merepresentasikan adanya pengaruh kuat dan mendalam terhadap sistem kepercayaan leluhur dalam masyarakat Jawa itu sendiri.

Konon, secara historis, kejawen atau mistik Jawa berangkat dari kepercayaan berbasis mitologi. Misalnya, sejak era kosmogoni telah dikenal dengan adanya cerita Sri dan Sadono sebagai asal muasal kejawen. Cerita tersebut bermula dari penjelmaan Dewi Laksmi atau Dewi Sri sebagai istri Wisnu dan Sadono sebagai Dewa Wisnu. Keduanya dianggap sebagai cikal bakal kejawen sehingga selalu dimuliakan. Bahkan, dalam salah satu ritual Jawa, Dewi Sri dianggap oleh sebagian besar masyarakat Jawa sebagai dewi padi, dewi kesuburan (Hadiwijono, 1983).

Secara fundamental, mistik Jawa merupakan perilaku empiris yang menjadi laku hidup sejak masyarakat Jawa menganut paham *kabuyutan*, beberapa waktu sebelum era kosmogoni (Hadiwijono, 1983). Magnis-Suseno menyatakan bahwa hal luar biasa dari kebudayaan Jawa ialah kemampuannya untuk menyerap berbagai kebudayaan atau agama untuk dijawabkan. Oleh karena itu, Jawa mampu menjawab semua tantangan gelombang kebudayaan yang datang dari luar—dan dalam arus itu, mampu sintas mempertahankan keasliannya (Suseno, 1984).

Kenyataan tersebut menunjukkan proses perkembangan panjang mistisisme Jawa yang cenderung permisif dan eklektik terhadap berbagai sistem kepercayaan.

Dengan demikian, mistisisme Jawa secara alamiah tidak terlepas dari persinggungan dengan berbagai kepercayaan lainnya. Sebagai bagian dari proses akulturasi, pemaknaan terhadap mistisisme Jawa sendiri menimbulkan multiinterpretasi, dinamis, sekaligus enigmatis. Perkara diskontinuitas inilah yang menyebabkan upaya redefinisi mengalami pergeseran dan perubahan.

Salah satu ancaman yang dimaksud berkaitan dengan arus modernisasi yang berpola sekularistik (Jong, 1985). Ricklefs menambahkan bahwa kedudukan Islam di Jawa yang kian masif dan revolusif menjadi bagian penting dari penyebab luntarnya budaya Jawa dan secara khusus aspek kejawen (2013).

Kerangka berpikir itulah yang menjadi ruang alternatif untuk melihat mistik Jawa lebih spesifik dalam lingkup kesusastraan Indonesia. Hal itu cukup relevan sebab melalui suatu karya seorang subjek dapat menyuarakan berbagai gagasannya. Bagi sebagian penyair Jawa, mistisisme menjadi alternatif yang ditempuh sebagai jalan kepenyairan seseorang.

Kemunculan penyair mistisisme Jawa terkait dengan kebutuhan agama orang Jawa, yaitu untuk mencapai sebuah pengalaman yang sangat personal, ke dalam, dan transendental (Geertz, 1971). Dengan demikian, budaya Jawa secara umum dan mistik Jawa secara spesifik menjadi premis penting dalam proses kreatif para penyair Jawa tersebut.

Melalui kerangka historis kesusastraan di Indonesia, salah satu penyair yang kemudian berangkat dari kepustakaan Jawa (kejawen) sebagaimana yang dijelaskan oleh Salam ialah Iman Budi Santoso (Salam, 2004). Sepanjang kepengarangannya, Santosa

telah melahirkan banyak karya yang secara keseluruhan mengakomodasi aspek-aspek mistik Jawa. Kumpulan puisinya, *Tiga Bayangan* (1970), *Dunia Semata Wayang* (1996), *Matahari-matahari Kecil* (2004), dan *Ziarah Tanah Jawa* (2013), mendayagunakan simbolisme budaya Jawa, baik yang berorientasi pewayangan, laku hidup Jawa, maupun mistik Jawa.

Dengan demikian, kejawen atau mistik Jawa menjadi bagian integral dalam studi referensial yang dipergunakan Santosa. Dengan mengakomodasi aspek-aspek mistik Jawa, Santosa mendapatkan kekuatan kultural sebagai bagian dari emansipatoris. Kekuatan itulah yang mendorongnya untuk dapat sintas dan resisten terhadap mekanisme ekstrem yang mengancam kedudukan mereka sebagai seorang mistikus Jawa. Sebagaimana yang telah dijabarkan bahwa mistik Jawa menghadapi hegemoni yang kuat dari dua arah, yaitu arus modernitas dan gelombang purifikasi Islam, Santosa hadir sebagai subjek yang justru mendudukan dirinya sebagai penyair yang keluar dari struktur keduanya, keluar dari jerat tatanan simbolis yang diproduksi oleh wacana tersebut.

Seperti yang dimaksudkan Zizek, tatanan simbolis telah menciptakan adanya kepalsuan kesadaran sehingga subjek seperti cermin yang paling dekat dengan masyarakat. Oleh karena itu, ia mengadopsi konstruksi-konstruksi etis dan ideologis (Marhaeni & Salam, 2019). Subjek yang berideologi, yang bertindak atas dasar kesadaran, bagi Zizek tidak dapat dikategorisasi sebagai gerak radikal (Setiawan & Salam, 2015). Anasir utama dari tindakan radikal adalah mencapai “momen kekosongan”, yakni tindakan tanpa kesadaran (Muzzayyanah, 2019). Selama tidak mencapai momen tersebut dan masih berada dalam tatanan simbolis, subjek mengalami ketertundukan terhadap mekanisme relasi tanda.

Ketertundukan subjek tersebut oleh Zizek diakomodasi dan secara kombinatorik dipadukan dengan konsep psikoanalisis Lacan dalam tiga tatanan; *the Imaginary* (yang Imajiner), *the Symbolic* (yang Simbolis), dan *the Real* (yang Nyata). Tahap imajiner dapat diidentifikasi sebagai mekanisme cermin

dalam konteks paradoksal, dapat berarti cermin secara nyata atau dalam konsep metaforis. Ruang tersebut mengindikasikan bahwa subjek (individu/ego) belum mencapai kemampuan menciptakan disparitas antara dirinya dan *the Other*. Tahap itu di sisi lain menjelaskan bagaimana diri (ego/self) belum mengalami ketertundukan. Dengan kata lain, ia belum mengalami situasi ditundukkan oleh yang bukan dari dirinya (yang Simbolis, bahasa, budaya, agama, dan sebagainya) (Priyanggono & Yuwana, 2022).

Seseorang akan mencapai tahap menjadi subjek ketika mencapai tatanan *symbolic stage*. Hal itu diawali ketika sang diri bernegosiasi dengan bahasa (rantai penanda) dan berakhir pada identifikasi imajinernya yang telah ditundukkan oleh identifikasi simbolis. *Symbolic stage* mengidentifikasi peran bahasa sebagai rantai penanda mengonstruksi subjek melalui *master of signifier* (kebebasan, toleransi, keadilan, dan sebagainya yang bertendensi abstrak) sehingga memosisikan subjek terkutuk alias subjek yang terfragmen, hampa, dan selalu berkekurangan karena keberadaan “yang Simbolis” muncul lebih dahulu sebelum subjek sehingga subjek mengalami ketertundukan (Priyanggono & Yuwana, 2022; Setiawan, 2020).

Menurut Zizek, ketertundukan dapat diatasi dengan menjadi subjek yang radikal, yakni subjek yang berupaya melampaui yang simbolis (Muzzayyanah, 2019; Setiawan, 2018). Untuk mencapai kondisi yang linier sebagai bentuk momentum, subjek harus mengalami situasi *ex nihilo*. Situasi yang dapat diisyaratkan sebagai tidak ada ideologi di baliknya dan tidak ada yang simbolis di dalamnya (Muzzayyanah, 2019). Momen kekosongan memosisikan subjek yang keluar dari eksteriorisasi yang menghakiminya (Setiawan, 2018).

Sebagai konstruksi distingtif, Santosa menjadi subjek yang berpotensi melakukan tindakan radikal yang dimaksud. Ia singular dan berbeda. Tindakan subjek itulah yang patut dibicarakan lebih lanjut dalam penelitian ini. Berpijak dari hipotesis demikian, penulis melihat konsep mistik Jawa yang ada dalam proses kreatif dan laku hidup Santosa serta

potensinya bertransformasi menjadi subjek radikal terhadap konstruksi hegemoni modernitas dan islamisme puritan dalam konstruksi pemikiran Zizek melalui AWK Fairclough.

AWK adalah metode analisis bahasa dan hubungannya dengan komponen yang terkait dengan makna wacana sekaligus menelaah bagaimana makna tersebut dihasilkan oleh wacana. AWK bertujuan mengungkapkan pengaruh ideologi pada wacana, pengaruh kontraktif wacana pada ideologi, dan bagaimana kedua elemen tersebut berasal dari dan berfungsi untuk struktur sosial dan hubungan kekuasaan dalam masyarakat (Liu & Guo, 2016). AWK beroperasi pada bagaimana hubungan sosial, identitas, pengetahuan, dan kekuasaan dibangun melalui teks tertulis dan lisan di masyarakat (Mohammadi & Javadi, 2017), terutama pada peran wacana dalam produksi dan reproduksi penyalahgunaan atau dominasi kekuasaan, kemudian menyelidiki hubungan antara bahasa dan kekuasaan.

AWK Fairclough menempatkan wacana sebagai salah satu bentuk mekanisme praktik sosial yang mereproduksi dan melakukan perubahan pada pengetahuan, identitas, dan hubungan sosial yang mencakupi hubungan antara kekuasaan serta struktur praktik sosial yang lain (Fairclough, 2006; Jorgensen & Phillips, 2007). Dalam skema itu, Fairclough menunjukkan interaksi dialektik antara wacana dan berbagai dimensi sosial yang beragam. Tidak saja mereproduksi struktur kewacanaan, tetapi juga menantang struktur kemudian menggambarkan posisi dan konteks peristiwa di luar struktur itu (Fairclough, 2006). Dengan konstruksi konseptual demikian, Fairclough memberikan *interest* terhadap relasi antara praktik kewacanaan dan struktur sosial sebagai suatu kondisi yang kompleks, beragam, dan menyimpang dari stabilitas (Jorgensen & Phillips, 2007).

Sebagai lingkup praksis sosial, wacana memosisikan fokusnya untuk menelaah berbagai komponen lembaga dan institusi, kelompok, organisasi, struktur, atau politik dan sosial. Dengan demikian, AWK berupaya menjabarkan relasi antara lokal dan global, juga struktur wacana dan struktur masyarakat sebagai bagian dari semiosis (Haryatmoko,

2016). Sejalan dengan pendapat Eriyanto, Fairclough dinilai mengonstruksi suatu model analisis yang mengintegrasikan linguistik dan pemikiran sosio-politik yang berorientasi pada perubahan sosial (Eriyanto, 2011). Untuk itulah model AWK dalam kerangka pemikiran Fairclough juga dapat disebut sebagai model perubahan sosial (*social change*) (Fairclough, 2006).

Skema itulah yang akan diadopsi untuk menelaah posisi mistik Jawa di hadapan hegemoni dan intervensi modernitas dan islamisme melalui praktik diskursif dan praksis sosial kepenyairan Santosa. Dalam konteks tersebut, Fairclough menjabarkan proses semiosis melalui tiga dimensi yang meliputi dimensi teks, praktik diskursif, dan praksis sosial (Fairclough, 1995). Dengan demikian, penelitian ini akan mengulas permasalahan tersebut melalui (1) dimensi linguistik teks tersebut (teks), (2) proses yang berhubungan dengan pemroduksian dan pengonsumsi teks (praktik diskursif/kewacanaan), dan (3) praktik sosial yang lebih luas yang mencakupi peristiwa komunikatif (praksis sosial). Pola analisis terhadap teks atau lingkup linguistik dan praktik diskursif dalam analisis Fairclough, sekalipun merupakan dua dimensi yang berbeda, pada praktiknya skema analisis terhadap kedua bagian dimensi dilakukan timbal balik satu sama lain (Fairclough, 2006).

Dalam penelitian ini, dimensi teks dipusatkan pada analisis karakteristik formal bahasa, khususnya aspek metafora yang terdapat dalam puisi-puisi Santosa. Dalam pola analisis terhadap aspek teks, konstruksi argumen akan dihubungkan dengan praksis sosial melalui ruang praktik diskursif (Fairclough, 2006). Oleh sebab itu, hanya melalui praktik kewacanaan teks dapat membentuk dan dibentuk oleh praktik sosial. Pada saat yang sama, teks (ciri-ciri linguistik formal) memengaruhi proses pemroduksian dan pengonstruksian yang terfokus pada struktur metafora,

Dalam dimensi praktik diskursif, analisis akan diarahkan kepada telaah produksi teks dengan mengaitkan pada wacana mistik Jawa yang mendasari terciptanya karya. Selanjutnya, dimensi praksis sosial dimaksudkan untuk mencermati

adanya ruang praksis budaya yang ada di luar puisi dan tulisan-tulisan Santosa yang lain. Sebagaimana yang dijabarkan bahwa penelitian ini juga mengakomodasi bentuk resistensi yang dilakukan Santosa sebagai subjek radikal skema Zizek terhadap belenggu modernitas dan islamisme yang ada di Jawa (Haryatmoko, 2016).

Penelitian terhadap sosok Santosa bukan merupakan tema yang tidak pernah dijamah sebelumnya. Tulisan pertama pernah disajikan oleh Setiadi berjudul “Jawa, Juggernaut, dan Alam sebagai Tembang tentang Ziarah Tanah Jawa”. Tulisan itu berupaya mengupas unsur-unsur budaya Jawa yang berorientasi terhadap unsur tembang Jawa dan alam Jawa melalui diksi-diksi dan bahasa yang dipergunakan Santosa. Temuan dalam tulisan ini cukup penting sejalan dengan pembahasan Setiadi terhadap alam pikiran Jawa yang secara khusus berhadapan dengan realitas moderitas hari ini (2013).

Penelitian kedua merupakan penelitian Safitri yang berjudul “Pergulatan Iman Budhi Santosa untuk Mencapai Posisi Terkonsekrasi dalam Arena Sastra Yogyakarta”. Ia berupaya mengulas lingkup sosial kehidupan Santosa dalam skema *field* sebagai *agency* yang berupaya untuk menduduki posisi dominan. Arena yang dimaksud ialah ruang sastra Yogyakarta. Safitri menggunakan teori Bourdieu mengenai medan produksi budaya dengan instrumen konsep habitus, modal, strategi, praktik, lintasan untuk menjabarkan relasi objek-objek yang mendukung Santosa menjadi penyair. Strategi tersebut diwujudkan dalam proporsi kegiatan bersastra yang meliputi kegiatan penulisan dan penerbitan sastra, partisipasi dalam kegiatan sastra, pembentukan lembaga di Yogyakarta (2015).

Penelitian yang juga berangkat dari pemikiran Bourdieu dilakukan oleh Zamzuri dalam artikel “Strategi Kepenyairan Iman Budhi Santosa dalam Arena Sastra: Kajian Sosiologi Pierre Bourdieu”. Pada prinsipnya penelitian Zamzuri mengambil anasir yang cukup dekat dengan penelitian Safitri. Zamzuri terfokus pada strategi IBS kaitannya dengan upayanya untuk mencapai posisi *legitimate* dalam kesusastraan Yogyakarta. Penelitian itu terasa lebih spesifik dan fokus

untuk melihat adanya kapital simbolis yang dikonstruksi oleh Santosa melalui sebuah komunitas yang cukup agung, bahkan telah menjadi mitos di kalangan penyair di Yogyakarta, yakni Persada Studi Klub (PSK) (2016).

Tulisan terakhir milik Satiyoko berjudul “Rekonsiliasi Tanah Kelahiran dalam Dua Puisi Iman Budhi Santosa” memiliki irisan yang hampir identik dengan penelitian yang sedang penulis kerjakan. Dalam penjabarannya, Satiyoko berupaya melihat strategi rekonsiliasi pada pandangan masyarakat Jawa modern yang dilakukan oleh Santosa terhadap tanah kelahiran yang berorientasi tradisional menggunakan teori sosiologi Wolff. Jika dicermati dengan teliti, tulisan Satiyoko menunjukkan orientasi Santosa sebagai subjek yang rekonsiliatif. Seruannya yang mengajak pembaca ke alam dan kampung halaman justru menjadi langkah yang distingtif terhadap kehidupan modern (2019).

Dengan demikian, penelitian ini berupaya mengambil bagian yang berbeda dari penelitian yang dilakukan oleh peneliti sebelumnya. Beberapa kebaruan penelitian ini dapat dijabarkan sebagai berikut. Pertama, penelitian ini tidak terbatas pada pemaknaan pada teks seperti yang dilakukan oleh Setiadi. Sekalipun beberapa temuan Setiadi cukup korelatif, penelitian tersebut cenderung terbatas dan tidak mencapai telaah kondisi sosio-kultur kepenyairan Santosa. Kedua, penelitian yang dilakukan Safitri dan Zamzuri memiliki irisan yang hampir sama untuk membahas Santosa mempergunakan teori sosial Bourdieu.

Penelitian ini berada dalam pembahasan yang lebih luas tanpa mengesampingkan hal yang mendetail, yakni kompleksitas situasi kepenyairan Santosa terhadap intervensi modernitas dan Islam puritan sehingga memaksanya melakukan tindakan radikal. Singkatnya, penelitian ini berupaya menyajikan hal yang baru dengan berfokus pada tindakan-tindakan yang tidak masuk akal (*ex-nihilo*), berisiko, atau bahkan melampaui “yang Simbolis” atau moralitas masyarakat kolektif. Penelitian ini sekaligus menunjukkan keberpihakan Santosa terhadap

mistik Jawa dan perlawanannya terhadap wacana dominatif, bukan upaya rekonsiliasi sebagaimana penelitian yang dikemukakan Satiyoko. Pemahaman mendasar itu tentu saja menjadi bagian penting untuk melakukan penelitian yang lebih relevan dengan sikap dan pandangan yang ditampilkan oleh Santosa.

Dengan demikian, berdasarkan konklusi atas penelitian terdahulu, penelitian ini bertujuan menggali pertentangan wacana mistik Jawa terhadap modernitas dan islamisme melalui pemikiran subjek Santosa sekaligus berupaya membaca potensi-potensi munculnya subjek radikal yang dilakukannya melalui kerangka berpikir AWK Fairclough.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif dengan pendekatan AWK Fairclough. Sebagaimana pandangan Jorgensen dan Phillips, AWK menyediakan dua cara kerja, sebagai teori dan metode dan sebagai pendekatan. Dalam konteks itu, Fairclough mengembangkan AWK sebagai bagian dari pendekatan dalam proses kajian empiris tentang hubungan-hubungan antara wacana dan kaitannya dengan sosial dan kultural (Jorgensen & Phillips, 2007). Data yang dikumpulkan dalam penelitian ini berupa kata, frasa, klausa, kalimat, dan paragraf yang disesuaikan dengan dimensi penelitian dalam AWK Fairclough, yaitu mencakup unsur mikro (teks puisi), meso (riwayat kehidupan dan kepenyairan Santosa), dan makro (referensi praktik sosiokultural yang terjadi).

Sumber data ditentukan dengan *purposive sampling*. Di luar itu, data dalam populasi yang tidak sesuai dengan kriteria tidak dijadikan sampel. Pengabaian dilakukan karena kebutuhan data dalam penelitian dibatasi terhadap pemenuhan kualitas, bukan kuantitas (Kriyantono, 2014).

Penentuan data dalam dimensi mikro berorientasi terhadap kumpulan puisi Santosa. Dari tiga kumpulan puisi Santosa, *Tiga Bayangan* (1970), *Dunia Semata Wayang* (1996), *Matahari-matahari Kecil* (2004), dan *Ziarah Tanah Jawa* (2015), penulis berfokus pada kumpulan puisi yang disebutkan terakhir.

Kumpulan puisi *Ziarah Tanah Jawa* karya Santosa (2015) berisi 80 puisi yang semuanya telah melalui tahap pembacaan dengan teliti dan cermat. Dari proses pembacaan tersebut, ditemukan puisi-puisi yang secara substansi “dicurigai” mengandung unsur mistik Jawa, yaitu puisi-puisi yang mengandung simbol wayang, simbol tembang/gending, simbol ritual, atau simbol legenda.

Setidaknya terdapat 41 puisi pilihan yang linier dengan kriteria yang sudah ditentukan. Data tersebut kemudian diseleksi kesesuaian dan kesempurnaan isinya, yaitu puisi yang secara bentuk dan isi berorientasi pada mistik Jawa. Penulis menelaah tiga puisi sebagai sampel, yaitu “Hari Ini Engkau Bernama Dewi Sri”, “Tembang Tanah Jawa”, dan “Dusta Puncta Dewa: Drona Gugur”. Ketiga puisi itu dianggap mampu merepresentasikan sumber referensi tradisi mistik Jawa dalam kepenyairan Santosa yang bersumber dari alam, pewayangan, dan mitologi Jawa.

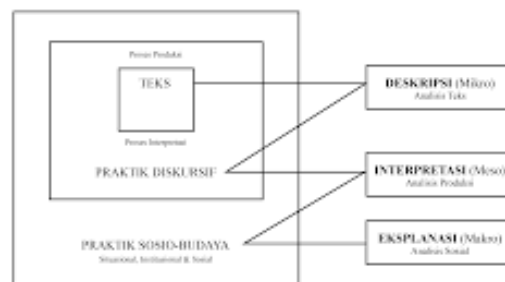
Sumber data meso (riwayat kehidupan dan kepenyairan Santosa) diperoleh melalui beberapa tulisan lain, semacam *Spiritualisme Jawa* (Santosa, 2021b) dan *Nasihat-Nasihat Hidup Orang Jawa* (Santosa, 2021a), dengan pertimbangan kedua tulisan tersebut mencerminkan pikiran, sikap, dan laku mistik Jawa. Sumber data makro (referensi praktik sosiokultural) diperoleh melalui referensi buku, berita atau artikel di media yang berisi pandangan hidup Jawa Santosa serta wacana yang potensial memuat tindakan radikal berdasarkan konstruksi teori Zizek. Beberapa referensi yang dimaksud adalah buku *Nunggak Semi: Dunia Iman Budhi Santosa* (buku persembahan atas wafatnya Iman Budhi Santosa yang berisi kesaksian lebih dari 50 kerabat dan sahabatnya), artikel populer “Iman Budhi Santosa, Kata, dan Makna” (CakNun.com, 2021) dan Muhidin M. Dahlan berjudul “Perjudian Iman Budhi Santosa: Cabut dari PNS Jadi Penyair, Cabut dari Dunia Malah Jadi Legenda” (Mojok.co, 2020). Artikel tersebut berisi penjabaran kehidupan Santosa dalam kerangka sosial budaya yang melintasinya.

Data yang sudah ditentukan selanjutnya dilakukan triangulasi. Menurut Denzin, ada

empat macam triangulasi, yaitu triangulasi data, peneliti, teori, dan metode. Dalam penelitian ini hanya akan diberlakukan tiga bentuk triangulasi, yaitu triangulasi data, teori, dan metode. Triangulasi data melibatkan penggunaan data lebih dari satu sumber; triangulasi teori melibatkan lebih dari satu teori; dan triangulasi metode ialah penggunaan lebih dari satu metode dalam tahap penyediaan data (Mahsun, 2017)

Pengumpulan data dikerjakan dengan menggunakan metode simak dengan teknik catat dengan jalan mengidentifikasi setiap kata, frasa, klausa, kalimat, atau paragraf yang menunjukkan suatu wacana tertentu untuk dianalisis. Selain itu, guna menjamah pembahasan yang lebih kompleks dan mendalam, digunakan teknik analisis dokumen. Selanjutnya, data yang telah diklasifikasi dan dianalisis dengan metode analisis tiga dimensi model Fairclough yang terdiri atas (a) dimensi teks, (b) praktik diskursif (*discourse practice*), dan (c) praksis sosiokultur (Eriyanto, 2011; Fairclough, 1995a, 1995b, 2004, 2006; Haryatmoko, 2016; Jorgensen & Phillips, 2007).

Dimensi teks berkaitan dengan telaah yang dilakukan dalam wilayah teks. Dalam penelitian ini penulis berfokus pada analisis metafora yang dipergunakan oleh Santosa sebagai medium untuk mengakomodasi budaya dan tradisi mistik Jawa. Dimensi praktik diskursif mengacu kepada semua bentuk produksi dan konsumsi teks. Fokus dimensi praktik diskursif dalam penelitian ini ialah telaah latar belakang produksi teks yang secara referensial mendayagunakan aspek mistik Jawa di dalam karya Santosa. Dimensi praksis sosiokultur berusaha menggali praksis sosial dalam kerangka jaringan budaya yang lebih luas dan melingkupi karya Santosa. Dalam dimensi ini, penulis berupaya melihat secara intertekstual pengaruh modernitas dan islamisme terhadap muatan-muatan karya dan laku Santosa sehingga bentuk resistensinya sebagai subjek radikal dapat diungkap.



Gambar 1

Model Pendekatan AWK Norman Fairclough
(Eriyanto, 2011; Haryatmoko, 2016; Jorgensen & Phillips, 2007)

Hasil analisis akan disajikan dalam bentuk deskripsi melalui metode informal dan formal (Sudaryanto, 1993). Metode informal dapat dipahami sebagai perumusan data menggunakan kata-kata biasa dan bersifat teknis, sedangkan metode formal berupa perumusan data dengan menggunakan tanda.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Dimensi Teks: Metafora Alam dan Wayang sebagai Representasi Mistik Jawa

Secara intertekstual, judul puisi “Hari Ini Engkau Bernama Sri” mengisahkan cerita rakyat yang khususnya berkembang di masyarakat Jawa (Yogyakarta). Dalam konteks tersebut, konstruksi terhadap cerita rakyat mengenai Dewi Sri erat hubungannya dengan perayaan atau ritual masyarakat Jawa. Perayaan atau ritual tersebut mengindikasikan ungkapan rasa syukur kepada Dewi Sri terhadap hasil panen padi yang sudah dilaksanakan. Dewi Sri dianggap sebagai dewi kesuburan yang juga dipercaya dapat menjadi pelindung, pemelihara segala sesuatu yang hidup di dunia. Oleh karena itu, ia dinilai sebagai sosok pencipta (yang diartikan sesuatu yang melahirkan), yang juga berhak mengambil segala yang diberikan kelak (Nastiti, 2020).

Judul puisi itu juga menghadirkan suatu proposisi, yaitu atributif-keterangan waktu *hari ini*, diikuti identifikasi-singular *engkau*, dan atribut-penjelasan *bernama Sri*. Secara leksikal, proposisi menunjukkan adanya kecenderungan yang bertentangan, khususnya dalam atributif-penjelasan *bernama Sri*, yang

menggiring pada sebuah konklusi bersifat retorik, siapa Sri di sini? Sesuatu yang dapat diidentifikasi sebagai subjek kebendaan atau sebaliknya yang abstrak atau transendental dan bersifat mistik?

Dalam konteks itu, jika atribut-penjas disikapi sebagai suatu istilah nonkebendaan atau bisa disebut abstrak transendental, maknanya (*sense*) mengalami destruktif diri. Hal itulah yang dikatakan bahwa metafora menciptakan makna tambah (*surplus meaning*). Dalam konteks proposisi bernama Sri, jika kita rujuk maknanya (*sense*), muncul ketegangan (*tension*) yang disebabkan perbedaan dunia (*difference*) yang absurd dalam keserupaan (*resemblance*). Dengan kata lain, ketegangan tersebut terjadi dalam wilayah makna (*sense*) atas atributif bernama Sri, yaitu antara yang bersifat kebendaan dan sesuatu yang tidak berwujud atau abstrak. Jadi, melalui judul itu, puisi tersebut menjelaskan bagaimana sebuah kosmos terbentuk sekaligus terpelihara oleh sesosok yang bernama dewi kesuburan, suatu sosok transendental.

- (1) Sehabis kelir, dalang dan wayang
membuang petaka pemali
mata dan hari pun memulai pagi

Bait pertama baris pertama dan kedua tersebut memperlihatkan suatu proposisi yang terbangun atas atribut-keterangan keadaan, yaitu *sehabis kelir, dalang, dan wayang/ membuang petaka pemali* dan atribut-penjas *mata dan hari pun mulai pagi*. Kedua baris pertama memperlihatkan suatu wacana berupa hubungan sebab-akibat. Sebagai suatu yang bersifat sakral, untuk dapat membuang *petaka pemali*, diperlukan suatu tindakan (ritual) untuk mendatangkan kebaikan, yaitu *sehabis kelir, dalang, dan wayang*. Itulah sebab untuk menuju pada akibat yang membawa kebaikan.

Baris ketiga merupakan kategori sebagai akibat dari ritual yang dilaksanakan tersebut. Pada baris tersebut, terdapat bentuk metafora-pernyataan (*statement-methapor*). Proposisi *mata dan hari pun mulai pagi* disebut metafora-pernyataan. Sebagai sebuah proposisi, komposisinya sudah memenuhi unsur yang dibutuhkan, yaitu unsur subjek sebagai identifikasi-singular *mata dan hari*

pun dan unsur prediksi-universal sebagai prediksi *mulai pagi*, sedangkan dalam *sehabis kelir, dalang dan wayang/ membuang petaka pemali* berfungsi sebagai atribusi-keterangan waktu sekaligus keadaan.

Proposisi *mata dan hari pun mulai pagi* sebagai metafora-pernyataan dapat dinilai sebagai penggabungan dua dunia yang berbeda (*difference*) yang sebenarnya bersifat absurd dalam keserupaan. Subjek *mata dan hari* terdiri atas *mata* yang berarti bagian organ tubuh manusia yang digunakan untuk melihat, sedangkan *hari* merupakan sebuah istilah untuk menyatakan satu edaran bumi pada sumbunya. Khususnya kata *mata*, jika kemudian disandingkan dengan prediksi *mulai pagi*, akan menunjukkan kesadaran dua dunia yang berbeda dari dua kata sebelumnya. Kata *mata* cenderung bersifat melihat dan menangkap objek atau menunjukkan ekspresi perasaan sedih atau bahagia, sedangkan frasa *mulai pagi* memiliki arti dari gelap ke cerah, dari malam menuju bercahaya. Ungkapan metaforis *mata dan hari mulai pagi* menunjukkan absurditas yang menyatakan sebuah harapan atau asa yang datang kepada personal atau orang banyak.

- (1) ...
dan engkau mengintip di ujung bulir
srikuning

Harapan itu seolah mendekati ketercapaian yang ditunjukkan dalam baris keempat *dan engkau mengintip di ujung bulir srikuning*, sebuah isyarat terhadap sesuatu yang ditunggu-tunggu. Baris tersebut memperlihatkan sebuah konstruksi proposisi yang terdiri atas identifikasi-singular *engkau*, prediksi-universal *mengintip*, dan atributif-keterangan waktu *di ujung bulir srikuning*.

Identifikasi-singular *engkau* yang merupakan referensi yang merujuk kepada Sri dalam judul puisi mengindikasikan adanya ketegangan terhadap penggunaan atributif *di ujung bulir srikuning*. Hal itu lebih disebabkan baris tersebut menghadirkan pemaknaan yang berbeda, bahkan cenderung merusak makna sebenarnya. Atributif *di ujung bulir srikuning* merujuk kepada suatu tempat tertentu di bagian sebuah bulir padi yang dapat ditempati oleh sosok *Engkau* yang

merupakan kata ganti untuk menyebut orang kedua. Jadi, proposisi *dan engkau mengintip di ujung bulir srikuning* mengindikasikan ada perusakan hakikat penamaan dengan menyisipkan unsur atributif yang dihiperboliskan, yaitu *bulir srikuning* persepsikan sebagai sesuatu yang besar, yang berupa suatu tempat tersembunyi untuk mengintip suatu aktivitas tertentu. Aktivitas engkau tersebut akan dijelaskan pada baris berikutnya sekaligus memberikan jawaban atas apa yang ditunggu sebagai bagian dari harapan tersebut.

- (1) ...
menunggu kapan jemari tangan-tangan itu menyunting
usai menggelar sesaji sepanjang pematang
doa dan tembang warisan nenek-moyang

Baris kelima tersebut berfungsi sebagai atributif-penjas atas proposisi *dan engkau mengintip di ujung bulir srikuning*, sedangkan baris keenam dan ketujuh merupakan atributif-keterangan situasi atau keadaan. Sekalipun ketiga baris tersebut tidak menghadirkan subjek pokok, dapat diterka dengan jelas bahwa posisi subjek tersebut adalah *Engkau* yang dapat diidentifikasi sebagai Sri.

Dalam konteks tersebut, subjek pokok bernama Sri dapat dikatakan sebagai suatu yang bersifat ambivalen, artinya dapat berfungsi sebagai benda (manusia) atau sebaliknya bersifat abstrak. Dalam konteks itu, sebagai sebuah subjek, *Engkau* atau *Sri* cenderung mengarah kepada wilayah transendental mengingat kemunculan Sri erat kaitannya dengan perilaku mistis. Dengan demikian, terdapat ketegangan antara proposisi sebelumnya, yaitu *Engkau* atau *Sri* yang bersifat abstrak atau transendental, dan atributif tersebut. Ketegangan itu memunculkan konsep metafora-pernyataan, yaitu *engkau* atau *Sri* yang bersifat abstrak/mistis/transendental disamakan dengan manusia yang memiliki sifat kebendaan yang tentu berwujud. Ketegangan seperti itu, yang transendental dan yang berwujud, berlanjut pada baris-baris selanjutnya.

Dengan demikian, konstruksi makna *reference* pada bait pertama tersebut adalah adanya upaya masyarakat Jawa untuk memberikan suatu persembahan secara ritual yang terdiri atas upacara ritual wayang, sesaji, dan doa. Dalam tradisi Islam kejawaan, upaya-upaya tersebut dimaksudkan untuk menghubungkan terhadap sesuatu yang bersifat transendental atau mistis dan memiliki kekuatan atas dunia.

- (2) “Tertawalah sejenak anak-anak desa
karena kami, Sri – Sadana akan terus menjaga
bukit lembah tanah Jawa...”

Bait kedua tersebut merupakan representasi atas aktualisasi sifat dari sosok Sri yang diidentifikasi sebagai suatu subjek abstrak atau transendental. Dalam konteks tersebut, proposisi bait kedua terdiri atas unsur prediksi-universal *tertawalah sejenak*, identifikasi-universal *anak-anak desa*, dan atribut-keterangan penjas *karena kami, Sri – Sadana akan terus menjaga/ bukit lembah tanah Jawa....* Sebagai lanjutan dari bait pertama, bait tersebut merupakan bentuk nyata dari aktualisasi sosok Sri dari sesuatu yang bersifat transendental.

Dalam wilayah makna, metafora menciptakan makna tambah. Sri-Sadana sebagai sesuatu yang transendental berusaha mewujudkan sekaligus mengaktualisasikan diri sebagai seorang penjaga tanah Jawa. Di sini sosok Sri kian mengarah pada konstruksi makna *reference* yang bersifat gaib atau mistis yang oleh masyarakat Jawa dianggap dapat melindungi kehidupan manusia. Analisis terhadap sosok Sri tidak lain adalah upaya untuk mengetahui sejauh mana kedudukan Sri tersebut bagi masyarakat Jawa. Secara aktualisasi, melalui tokoh Sri muncul pernyataan yang menunjukkan kekuasaan atau *power*. Dengan kekuatan itu ia mampu melindungi dan memberikan kebahagiaan bagi penduduk dan desa itu sendiri. Bukankah kapasitas demikian hanya dapat dilakukan oleh realitas absolut?

- (3) “Bukankah padi dulu bunting mengandung anakmu, Dewi?” Perawan-perawan bertanya sambil mengelus perutnya

Bait ketiga baris pertama dan kedua tersebut terdiri atas proposisi berupa pertanyaan yang muncul dari ungkapan syukur terhadap makhluk transenden yang memberinya berkah. Metafora pernyataan terdapat pada proposisi *...padi dulu bunting/ mengandung anakmu.../*, yaitu perbedaan dunia antara identifikasi-singular *padi* dengan atributif-penjelasan *Dewi* yang disebabkan karena unsur predikasinya mengandung (*resemblance*). Padi yang mengandung seakan memiliki sifat-sifat seperti manusia.

Penyifatan tersebut juga terdapat pada kau-lirik bernama Dewi yang dalam baris keempat sampai kesepuluh di bawah ini ditunjukkan oleh kata ganti *Engkau*. Sudah dibahas sebelumnya bahwa penggunaan kau-lirik Sri, Dewi, dan Engkau menunjukkan identifikasi sesuatu yang berkuasa dan mampu memberikan pertolongan kepada manusia.

Secara konklusif, puisi “Hari Ini Engkau Bernama Sri” menunjukkan adanya subjek suprarasional atau transendental *Sri/ Engkau/ Dewi* yang dianggap memiliki berkah bagi orang desa sehingga memberikan panen yang baik dan kebahagiaan. Bait pertama berisi adanya sesaji dan doa, memberikan harapan karena petaka pemali hilang, sedangkan bait kedua berisi aktualisasi perwujudan Sri-Sedana yang memiliki kekuatan untuk menjaga tanah Jawa, diikuti bait ketiga yang berisi hasil dari aktualisasi dalam kehidupan melalui *padi dulu bunting yang menurut orang desa mengandung anakmu, Dewi?* Kemudian ditutup dengan bait keempat yang menunjukkan eksistensi engkau, Sri, yang ternyata tidak hanya dianggap sebagai sumber rezeki, tetapi juga sumber kebahagiaan dan keseimbangan dunia *ketika sawah ladang menuai cerita dan langit dan bumi menjalin cinta*.

Pembahasan terhadap sosok Dewi Sri bukan saja menunjukkan komponen mitologi Jawa sebagai referensi terhadap aspek intertekstual sumber penulisan Santosa, tetapi juga menjelaskan adanya orientasi terhadap

mistik Jawa. Dengan demikian, metafora Dewi Sri menuntun pada pemahaman bahwa sosok Sri merupakan subjek transendental atau abstrak yang dipercaya mewakili Tuhan Yang Masa Esa sebagai sumber kehidupan bagi orang desa. Hal itu menjadi pintu masuk untuk memahami lebih jauh lingkup praktik diskursif Santosa yang secara apriori berangkat dari kepustakaan Jawa, khususnya mistik Jawa.

Mistik Jawa sebagai Praktik Diskursif Kepenyairan Iman Budhi Santosa

Mistik Jawa dapat diidentifikasi sebagai laku dari varian agama Islam yang sinkretis, suatu integrasi yang seimbang yang menyatukan unsur pra-Hindu atau animisme, Hindu, dan Islam, yang secara mendasar merupakan tradisi rakyat (Geertz, 2014). Dengan demikian konsep tersebut cenderung ke arah mistik, bercampur menjadi satu dan diakui sebagai salah satu varian agama Islam Jawa (Koentjaraningrat, 1994)

Dalam pandangan Underhill, mistik Jawa yang disebutkan mengacu kepada pendapat bahwa mistik merupakan “*the great spiritual current which goes through all religions*, yaitu berupa arus besar yang dapat mengalir dalam semua agama” (Schimmel, 2009) sehingga di dalam varian agama Islam Jawa yang dimaksud, arus mistik diistilahkan sebagai mistisisme Jawa atau mistik kejawen (Mulder, 2001) atau sufisme Jawa (Simuh, 2016) yang kedudukannya disamakan dengan mistik islam atau tasawuf atau sufisme Islam dalam agama Islam (Schimmel, 2009; Simuh, 2016).

Jika dirujuk, tradisi mistik sudah menjadi arus yang dianut dua tokoh abad ke-12, yaitu Ibn Arabi dan Al Ghazali (Salam, 2004). Dalam konteks tersebut, sedikitnya ada dua tradisi besar dalam wilayah mistik, yaitu Mistik Kepribadian (*Mysticism of Personality*) dan Mistik Ketakterhinggaan (*Mysticism of Infinity*) (Schimmel, 1975). Paham yang pertama memberi penekanan bahwa hubungan dengan Tuhan adalah hubungan antara hamba dan Khalik yang tentu saja mengarah kepada pola orientasi suni. Tipe kedua memberikan pemahaman mengenai Tuhan dengan konsep absolut atau

tak terhingga. Konsep mistik itulah yang cenderung berorientasi filosofis.

Dalam konteks eksistensinya sebagai bagian dari kesusastraan, sastra mistis, khususnya puisi mistis Islam Jawa, memiliki peran penting dalam kesusastraan Indonesia dan kebudayaan Jawa itu sendiri. Dalam wilayah budaya Jawa, sastra mistis tersebut memiliki karakter yang kuat sebagai identitas lokal sekaligus perlawanan terhadap berbagai bentuk wacana yang dibawa oleh arus modernisme.

Dalam wilayah historis, sastra mistis, khususnya puisi mistis di Nusantara, sudah muncul sejalan dengan masuk dan berkembangnya agama Islam pada abad ke-17 oleh Hamzah Fansuri, di bawah pemimpin Kerajaan Aceh, Sultan Iskandar Muda (Lombard, 1991). Knysh menyatakan eksponen tasawuf terkemuka pertama di Kepulauan Indonesia, Hamzah Fansuri, aktif pada paruh kedua abad kesepuluh/keenam belas” (Knysh, 2000).

Fansuri sendiri dianggap memiliki kecenderungan mistik filosofis yang dianut oleh Ibn Arabi tersebut. Ajaran Hamzah Fansuri banyak dituliskan dalam puisi-puisinya. Hal itulah yang menjadi cikal bakal ajaran dan gaya penulisannya diadaptasi sampai era puisi mutakhir di Indonesia saat ini meskipun pada akhirnya mendapat tantangan ulama suni, Nurrudin ar-Raniri. Ar-Raniri meyakini bahwa ajaran yang bersifat panteisme, menempatkan wujud Tuhan selalu ada dalam semesta, merupakan suatu yang menyimpang (Ricklefs, 1995)

Hal itu yang menyebabkan puisi sufi filosofis mulai kehilangan gaungnya di Aceh dan wilayah Sumatera secara umum (Hadi W.M., 1985). Beberapa dekade kemudian, perkembangan puisi mistis kemudian cenderung beralih ke Jawa. Pada akhir abad ke-15, di wilayah Jawa peradaban Islam mulai muncul sejalan dengan berkembangnya kerajaan Demak (Muljana, 2012; M. Ricklefs, 1995). Salah satu yang kemudian berpengaruh adalah munculnya sastra mistis Jawa (Graaf, 1989). Berbeda dengan Sumatera, di Jawa sastra mistis memiliki sedikit pengaruh dari Islam (Ricklefs, 1995).

Perkembangan puisi mistis Jawa kemudian mengarah pada dua sikap, yaitu tradisi puisi sufistik dalam ruang pesantren dan tradisi puisi Jawa yang berangkat dari kepustakaan Jawa (Salam, 2004). Pada tahun 1980-an sampai 1990-an awal, muncul beberapa penyair yang berakar dari kepustakaan Jawa (kejawen), yaitu Iman Budi Santoso, Linus Suryadi A.G., Indra Tranggono, dan Suminto A. Sayuti (Salam, 2004:19).

Di antara nama-nama tersebut, Iman Budhi Santosa dapat dikatakan sebagai salah satu penyair yang paling setia dan konsisten merekonstruksi mistik Jawa dalam penulisan dan laku kepenyairannya (Nugraha et al., 2023). Hal itu bisa dicermati dari berbagai karya, baik puisi, cerpen, novelet, novel, maupun kumpulan esai semuanya berorientasi pada nilai-nilai spiritual Jawa atau mistisisme Jawa.

Salah satu karya berupa puisi yang memuat orientasi nilai-nilai mistik Jawa adalah *Ziarah Tanah Jawa* (Santosa, 2015). Kumpulan puisi tersebut merupakan puisi-puisi terbaru Santosa yang ditulis antara tahun 2006—2012 yang justru muncul ketika hiruk-pikuk modernitas hampir menelan banyak hal, termasuk tradisi dan mistik Jawa. Hal itu memberikan semacam dorongan hebat dan arti penting Santosa sebagai penyair Jawa melalui karya-karyanya.

Sebagaimana ucapan Setiadi, puisi Santosa memiliki kadar kesufiannya sendiri, melalui budayanya sendiri pula. Pernyataan Setiadi tersebut didasarkan atas banyaknya muatan-muatan tradisi, spiritualitas, dan jiwa Jawa dalam puisi Santosa (Setiadi, 2013).

Argumentasi Setiadi kian mengukuhkan bahwa secara esensi kumpulan puisi tersebut mempunyai kecenderungan pada dimensi sufi Jawa. Dengan demikian, Santosa dapat diidentifikasi sebagai manusia Jawa yang menjalankan laku kejawen. Selaras dengan nukilan pernyataan Saryono (2011), kecenderungan penyair mutakhir Indonesia mempergunakan muatan tradisi sebagai modalitas kepenyairan. Pada puisi karya Santosa terdapat unsur mistik Jawa berupa bentuk mistik wayang, tembang, mitos atau legenda, dan ritual kejawen yang sangat

kental. Sebagaimana yang terangkum dalam kumpulan puisinya berjudul *Ziarah Tanah Jawa* (2015), segala tradisi Jawa tersebut termanifestasi sebagai kekuatan utama dalam puisinya.

Kekuatan utama puisi Santosa secara estetis adalah daya guna metafora dan perlambangan tersebut. Metafora banyak digunakan untuk menyampaikan makna kultural tradisi Jawa melalui perumpamaan. Metafora tersebut kemudian dapat diidentikkan dengan mistik Jawa tradisional berupa wayang, penyatuan roh leluhur melalui sesaji, tembang atau gending, dan mitos atau legenda.

Selain puisi “Hari Ini Engkau Bernama Sri”, puisi berjudul “Tembang Tanah Jawa” merepresentasikan argumentasi tersebut. Judul menghadirkan suatu proposisi *tembang* sebagai identifikasi-singular dan *Tanah Jawa* sebagai atributif-keterangan tempat. Tembang secara leksikal merupakan nyanyian atau lagu, sedangkan Tanah Jawa merujuk kepada faktor geografis Pulau Jawa.

Jadi, secara denotatif, “Tembang Tanah Jawa” dapat diidentifikasi sebagai suatu tembang yang ada dan berkembang di Jawa. Namun, jika ditinjau lebih jauh, judul tersebut mengonstruksi nuansa alam Jawa yang nyaman dan menggetarkan, dengan bunyi-bunyian burung dan binatang lainnya, sebagaimana kutipan *Pagi ketika prenjak bersahutan di halaman/ pintu jendela jadi menanti siapa yang akan datang//...//Apakah dulu benar ada benih ditabur/ kemudian lama ditinggalkan, serupa nama yang dikubur/ tapi tak pernah hancur berpuluh tahun dilupakan//*

Puisi yang lain dengan judul “Dusta Puntadewa: Drona Gugur” memuat orientasi unsur pewayangan yang menjadi salah satu referensi penciptaan puisi Santosa. Judul “Dusta Puntadewa” menyiratkan adanya suatu tindakan atau perkataan yang tidak baik yang dalam konteks ini dilakukan oleh seorang tokoh wayang bernama Puntadewa. Kata *dusta* berhubungan dengan tindakan melukai, berbohong, atau menyalahi orang lain sehingga perbuatan tersebut tidak dapat dibenarkan. Dalam judul tersebut, secara eksplisit diketahui bahwa dusta oleh Puntadewa disebabkan kebohongan yang

mengakibatkan Drona gugur dalam sebuah pertempuran. Puntadewa yang dikenal dengan identitas kearifan dan kebijaksanaan itu dihadapkan dengan pilihan sulit. Ia harus melakukan tindakan dusta sebagai anomali terhadap identitas dirinya, sedangkan hal itu harus dilakukan demi kepentingan kemenangan perang.

Dengan demikian, ada kontradiksi dalam judul tersebut. Di satu sisi Puntadewa adalah lambang kebijaksanaan, tetapi di sisi lain, demi memenangkan kebenaran, ia harus melakukan dusta sekaligus melukai dan memungkiri takdir yang disematkan bahwa ia adalah sosok yang tak pernah berdusta. Dalam konteks demikian kisah wayang memiliki keberfungsian yang serupa dengan kitab suci untuk mengajarkan kisah-kisah kebajikan dari wayang dan nabi.

Puisi-puisi Santosa dapat dikatakan merepresentasikan konsep falsafah hidup Jawa yang dapat diidentifikasi sebagai pandangan dan sikap hidup Jawa. Pandangan hidup berupa gagasan mengenai hubungan manusia dengan Tuhan, masyarakat, dan alam adalah karakter yang muncul dalam ketiga kumpulan puisi tersebut. Tidak bisa dimungkiri, sebagai sosok manusia Jawa, pandangan Santosa tersebut tecermin di dalam puisi-puisinya. Sejalan dengan pemikiran R. Soenarto (Herusatoto, 1987), pandangan hidup Jawa dapat dijabarkan berupa (1) terjadinya alam semesta beserta isinya (*gumilang ing dumadi*), (2) petunjuk Tuhan (*tunggal sabda*), (3) jalan kesejahteraan (*dalan rahayu*), (4) arah yang dituju (*sangkan paran*), dan (5) sembahyang (*panembah*). Puisi Santosa telah menunjukkan kedudukannya dengan sangat jelas sebagai karya yang dikonstruksi berdasarkan pandangan hidup Jawa itu.

Sikap hidup yang tecermin di dalam puisi Santosa mengisyaratkan kentalnya interaksi penyair dengan budaya Jawa itu sendiri. Sikap-sikap hidup, seperti *eling* atau sadar, percaya, dan *mituhu* atau setia terhadap perintah Gusti, tampak dominan. Selain itu, sikap-sikap hidup, seperti *rila*, *nerima*, *temen* atau menepati janji, sabar, dan berbudi luhur, menjadi pokok ajaran sikap yang dianut dalam kumpulan puisi tersebut. Sikap yang demikian dalam *Serat Sasangka Jati* diuraikan dalam

delapan dasar sebagai Tri-Sila dan Panca-Sila (Herusatoto, 1987:78). Pola sikap demikian jelas menunjukkan gejala sikap hidup orang Jawa yang masih dipegang teguh oleh penyair.

Dalam tulisan Santosa yang berisi ulasan mengenai kejawen dalam *Spiritualisme Jawa* (Santosa, 2021b), tampak pandangan hidup Santosa yang cenderung referensial terhadap norma aspek-aspek ajaran spiritual Jawa. Santosa menyampaikan bahwa dalam kehidupan sosial masyarakat Jawa terdapat norma-norma kebijaksanaan dan kearifan yang mengatur setiap laku di masyarakat. Norma-norma yang dimaksud berupa aspek-aspek ajaran yang berasal dari petuah-petuah, mitos, dan ajaran lainnya, baik tertulis maupun tidak. Sesuai dengan orientasi Santosa, untuk mencapai dimensi keselamatan, masyarakat Jawa harus menjalani langkah hidup melalui *angger-angger* (aturan) dan *wewaler* (larangan) yang sudah menjadi hukum alam lelaku spiritualisme Jawa.

Begitu juga buku Santosa yang berjudul *Nasihat-Nasihat Hidup Orang Jawa* (Santosa, 2021a) menggambarkan petuah-petuah dan nasihat kearifan dan kebijaksanaan hidup bagi orang Jawa yang bersumber dari pepatah dan peribahasa. Ajaran itu berupaya menyampaikan nilai-nilai luhur agar dapat dipergunakan sebagai landasan hidup di tengah kepungan arus modernitas dan dekadensi moral masyarakat Jawa.

Proses kreatif demikianlah yang dijalani Santosa. Santosa tidak hanya menulis tentang Jawa, spiritualitas Jawa tersebut telah melekat dan menjadi laku dan pandangan hidupnya. Sebagaimana yang disampaikan Setiadi, Santosa bergerak dalam budaya di dalam dirinya. Santosa tidak bergantung pada bahasa di luar dirinya, tetapi menghadirkan alam lahir dan lingkungan Jawa yang bersemayam melalui langit kesunyian laku hidupnya (Setiadi, 2013).

Anggapan Setiadi tidak berlebihan jika bergerak secara interpersonal di dalam alam kehidupan Santosa. Ia melawan arus yang ada di luar dirinya, melampaui struktur yang dikonstruksi oleh arus modernitas dan hegemoni islamisme. Santosa menjadi subjek

yang secara spontan keluar dari konstruksi absolutitas kehidupan modern dan Islam yang revolusioner, menjadi pribadi yang bebas, mandiri, dan berusaha mendobrak aspek kehidupan yang klaustrofobis.

Telaah Sosio-Budaya: Resistensi Mistik Jawa terhadap Arus Globalisasi dan Munculnya Subjek Radikal Iman Budhi Santosa

Iman Budhi Santosa berada dalam anasir praksis sosial demikian. Sebagai seorang penyair yang berangkat dari laku kejawen, Santosa mengalami situasi *vis a vis* dengan ruang modernitas di satu sisi dan reformasi agama Islam di sisi yang lain. Hal itu menjadi kian rumit karena kedudukan mistik Jawa kian tereliminasi dalam sistem sosial masyarakat modern. Dalam perjalanannya, bagi masyarakat kolektif, menjadi Jawa dan sekaligus Islam dipandang sebagai sesuatu yang pelik dan problematik. Dengan demikian, jika dirumuskan, persoalan mistik Jawa hari ini justru terletak pada eksistensi mistik Jawa di antara arus modernitas di satu sisi dan rekonsiliasi serta sintesis mistis yang tidak berjalan mulus di sisi yang lain.

Masalah pertama terletak pada pemahaman dua konsep yang bertolak belakang, semacam kutub kontraktdiktif. Mistik mengacu pada sesuatu hal yang bersifat takhayul atau gaib sehingga dianggap kuno dan ketinggalan zaman, sedangkan modernitas mengacu kepada kenyataan yang riil dan logis sehingga dianggap memiliki nilai prestise tersendiri.

Permasalahannya kemudian berkisar pada seberapa penting mistisisme Jawa tetap membumi dan dimiliki oleh masyarakat Jawa. Hal itu memang paradoksal sebab meskipun kepercayaan tersebut inheren dalam tradisi dan sistem religius, mistik Jawa berada dalam ujung telapak tangan penganutnya. Masyarakat perlahan bergerak menuju modern, suatu masyarakat yang berpikir rasional, bersandar pada logosentris, dan pertanggungjawaban ilmiah. Dengan demikian, mereka menjadi representasi skema masyarakat yang bersegera melepaskan atribut tradisional yang di dalamnya

bersemayam mitos atau takhayul (Hamersma, 1983; Hardiman, 2019). Suatu masyarakat modern yang dijelaskan Habermas dalam *Modernity-an Incomplete Project* sebagai arus pembinaan kepercayaan bahwa pemutusan hubungan dengan tradisi, kebiasaan yang tidak dipertanyakan, dan kepatuhan bak budak pada prinsip dan larangan agama, dibarengi dengan penerapan nalar dan logika, dapat mendatangkan solusi bagi masalah (Afifi, 2019; Brooker, 1992). Terhadap konstruksi epistemik abad modern yang serba ilmiah, rasional, praktis, pragmatis, dan efisien, masih perlukan hal-hal yang berbau mistis?

Dekadensi eksistensi mistik Jawa juga disebabkan oleh kian mapannya agama Islam di Jawa sebagai dampak dari globalisasi. Sebuah peristiwa simbolis pada Kerajaan Mataram Islam setidaknya mewakili hal itu. Upaya rekonsiliasi antara identitas islamik dan tradisi kerajaan Jawa yang digagas Sultan Agung pada akhirnya tidak lagi memiliki semangat yang sama di tangan penerusnya. Di Surakarta, setelah puncak sintesis mistis tercapai dari munculnya *Serat Centini*, praktis proses tersebut tidak lagi menemui kobarnya, terutama pasca tahun 1800—1830-an (Ricklefs, 2013).

Kegagalan proses sintesis mistis tersebut kemudian kian rumit tatkala agama Islam memasuki tahap reformasi melalui proses purifikasi atau pemurnian ajaran. Salah satu bentuk tindakan itu ditandai oleh munculnya Gerakan Ahmad Dahlan yang memegang peran penting pada perubahan besar sosio-kultural dan religiositas di Jawa sekitar akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. K.H. Ahmad Dahlan bergerak melalui organisasi Islam Muhammadiyah dengan ideologi amar makruf nahi mungkar dengan orientasi terhadap tajdid. Dalam perkembangannya, secara tegas Muhammadiyah memiliki orientasi pemurnian yang menysar aliran kejawaan pada masyarakat Jawa kontemporer yang masih melakukan praktik religius dan takhayul dengan narasi “menjaga iman umat” (Ricklefs, 2013). Dengan demikian, kedudukan dan sistem relasi yang rumit antara modernitas, mistik Jawa, dan purifikasi islamisme itulah yang memberikan tekanan

besar terhadap eksistensi dan substansi mistik Jawa.

Sejalan dengan dekadensi yang dialami oleh mistik Jawa, situasi yang intervensif juga didapatkan oleh Santosa. Santosa adalah bagian dari mistisisme Jawa itu sendiri. Dengan demikian, Santosa dapat ditengarai sebagai subjek yang berada pada tatanan *symbolic stage*, seorang subjek yang tengah berinteraksi dengan hal-hal di luar dirinya yang mencangkupi segala sesuatu, seperti bahasa, struktur, aturan, dan semua struktur sosial dalam kehidupan (Holis & Salam, 2019). Modernitas menghasilkan tatanan masyarakat modern dengan daya guna teknologi dan signifikansi pemikiran ilmiah (Bhattacharjee, 2022), kondisi sosial budaya masyarakat modern, serta hubungan antara masa kini yang dianggap lebih superior dari masa silam (Hidayat, 2019). Reformasi Islam menghasilkan simbol-simbol tatanan masyarakat yang berdasarkan normalitas agama melalui atribut dalil agama berdasarkan Al-Qur'an dan hadis (menegasi takhayul, dongeng, atau mitos) (Esfandiar, 2022).

Kedua wacana tersebut memberikan berbagai rangkaian penanda yang bersifat mengikat dan mengekang. Melalui yang simbolis ini, Santosa sebagai subjek telah menerima identitas yang dipaksakan, subjek diperbudak oleh tatanan yang ada di masyarakat dan sosial. Posisi subjek yang berada pada tatanan itu terjadi setelah ia melakukan negosiasi dengan yang simbolis. Tahap ini menjelaskan kemampuan bahasa dan yang simbolis lainnya dalam menundukkan subjek. Situasi itu akan selalu terjadi karena pada dasarnya subjek hadir sebelum yang simbolis itu sendiri (Holis & Salam, 2019).

Dalam konteks itu, Žižek berpendapat, subjek selalu berada di posisi realitas tidak konsisten, baik pada level individu maupun masyarakat. Pada level individu, subjek selalu berada dalam alam fantasi bawah sadarnya. Pada tataran masyarakat, subjek selalu berada dalam ranah fantasi ideologis yang membuat realitas selalu terdistorsi oleh cara berpikir tertentu. Menggunakan istilah Lacan, “Yang Lain yang dilarang”, ketidakkonsistenan itu juga menghasilkan subjek yang dilarang.

Subjek selalu dalam keadaan kekurangan sehingga terus berusaha mengisi kekosongan dengan mencari Yang Riil, yang antisimbolis. Dengan latar belakang realitas yang tidak konsisten, Žižek berpendapat bahwa tatanan simbolis yang berkuasa tidak akan dapat terus membelenggu subjek melalui interpelasi ideologis. Sifat subjek dapat membawa mereka pada kebebasan subjektivitas. Subjek memiliki potensi untuk melepaskan belenggu lingkungan sosialnya, seperti yang ditunjukkan oleh Santosa (Ningtyas, 2022)

Dalam konteks dan situasi yang penuh intervensi itulah Santosa bergerak menjadi subjek radikal yang berupaya keluar dari ‘yang simbolis’, terbebas dari segala wacana metanaratif, seperti modernitas dan islamisme, yang kian kuat mengikis eksistensi tradisi dan mistik Jawa. Posisi subjek Santosa sebagai sosok yang berpotensi menjadi subjek radikal dilakukan dengan menempuh situasi *ex-nihilo* atau momen kekosongan. Seperti yang dimaksudkan oleh Žižek bahwa momen kekosongan haruslah hadir dan menjadi navigasi kehadiran tindakan radikal (Sukirno & Triasputera, 2022). Dengan kata lain, menjadi radikal bukan hanya permasalahan tindakan radikal itu sendiri yang menjadi anasir totalitas tindakannya (Arifin, 2016), tetapi juga terdapat konstelasi dari sebuah momentum yang berada pada dimensi yang kosong (Setiawan & Salam, 2015). Dalam hal ini, momentum berafiliasi dengan adanya ledakan *ex-nihilo* yang tidak terduga dan tanpa tujuan, tetapi bukan berarti membidik tanpa arah. Oleh karena itu, Žižek (1989) melihat tindakan itu sebagai arah (*aim*) tanpa arah tujuan tertentu (Asri, 2021) sehingga timbulah aksi di luar pemahaman (Ghupti et al., 2023). Pertanyaannya, di manakah ledakan ini berada dalam tindakan subjek Santosa? Dimensi kekosongan dalam diri Santosa itu menjadi bagian penting untuk ditelaah lebih lanjut.

Untuk melihat *ex-nihilo* dan tindakan radikal yang dilakukan oleh Santosa, cukup penting mengetahui jejak kehidupannya dalam lingkup kepenyairannya. Santosa merupakan seorang penyair yang lahir di Magetan, dalam lingkungan priayi Jawa yang intelek dan kental dengan kehidupan Islam

Jawa. Situasi tersebut turut mendorong Santosa menjadi pribadi yang akrab dengan budaya Jawa. Namun, secara paradoks, keberadaannya sebagai bagian dari keluarga priayi menyebabkannya dibebani tuntutan yang tinggi dari kakeknya. Pada masa kecilnya, ketika anak-anak lain terbiasa dengan bermain di alun-alun Magetan, ia harus kursus mengetik atas permintaan kakeknya. Ketika teman seusianya bebas pergi bersama teman-temannya, ia harus membaca *Babad Tanah Jawi*.

Santosa seperti terbiasa hidup dalam rentetan simbol-simbol yang berbeda. Jika teman seusianya berada dalam tekanan kolektif, rutinitas yang dianggap normal sebagaimana seharusnya aktivitas anak kecil umumnya, ia hidup dalam naungan dunia simbolis yang khas dan singular. Pada fase itulah sejatinya setiap subjek akan mengalami pembentukan diri yang oleh Lacan, termasuk Žižek, disebut pembentukan diri yang bukanlah hasil murni pengaruh pribadi, sehingga ia disebut sebagai ‘Yang Lain’. Pada tahap simbolis, seorang subjek mengalami proses ketertundukan. Ada semacam logika paradoks subjek yang menyatakan bahwa saat subjek melakukan produksi makna, makna itu termaterialisasikan terhadap simbol, tetapi simbol itu akan menelan subjek itu sendiri secara perlahan. Proses itulah yang dikatakan telah menggeser ego pada tahap cermin menjadi subjek dan menggeser status individu menjadi sosial. Dalam bentuk demikian, individu diasosiasikan sebagai sesuatu yang tanpa terpecah, sedangkan sosial sebaliknya, subjek terpecah mengikuti tatanan sosial (Setiawan, 2020; Žižek, 2007).

Dalam teori Lacan dan Žižek, simbol yang dimaksud ini adalah tatanan bahasa. Namun, berbeda dengan interaksionis simbolis dari sosiologi, Žižek percaya bahwa *the Symbolic* merupakan tatanan simbolis. Dengan begitu, Santosa juga menjadi bagian subjek yang demikian, tetapi pola asuh yang berbeda tersebut menjadikannya memperoleh pemenuhan konsep-konsep definisi dan hukum kepada individu yang berbeda pula (Zhang, 2023). Dengan demikian, Santosa, dalam hal ini, berada di antara anasir subjek individual yang terpecah tersebut, tetapi

keterpecahan Santosa berada di ruang sosial yang terbatas. Ia memang berada di rangkaian simbol, tetapi keberadaannya memiliki orientasi kesadaran individu yang kuat dan teralienasi.

Kondisi historis semacam itu secara kausalitas menyebabkan Santosa terbiasa dengan ruang simbolis yang identik dengan kehidupan soliter dan kontemplatif. Lebih-lebih, ketika bersama kakeknya, ia digiring menuju telaah filosofis yang diajukan kepadanya. Santosa yang saat itu masih anak-anak, sudah dihadapkan dengan pertanyaan semacam “Mengapa kucing tidak mati di sembarang tempat?” atau “Di mana bangkai burung emprit yang mati tersebut usia (bukan dibunuh)? Kenapa sering kali tidak ditemukan?” (Safitri, 2015). Pertanyaan yang cenderung membawa subjek kepada kontemplasi tersebut turut merekonstruksi diri Santosa sebagai sosok yang terbiasa dengan kedalaman sunyi dan pemakaian ontologis.

Latief S. Nugraha (seorang penyair yang berguru dan cukup dekat dengannya) mengatakan bahwa Santosa pada dasarnya adalah seorang perenung. Setelah dewasa, selama dua tahun dari tahun 1963, ketika berada dalam situasi menganggur, Santosa lebih banyak menghabiskan aktivitasnya untuk menyendiri, mengisi waktu dengan membaca dan menulis (Nugraha et al., 2023).

Pembentukan subjek yang pendiam, sunyi, dan penyendiri turut didukung oleh keadaan hidup yang tidak menguntungkan. Santosa juga merupakan sosok “dunia semata wayang”, tidak memiliki saudara kandung. Bahkan, ketika berumur 1,5 tahun, orang tuanya berpisah dan Santosa hanya tinggal bersama ibu, kakek, dan neneknya sampai ia pindah ke Yogyakarta selepas SMP bersama ibunya. Di Yogyakarta itu kemudian ibunya menikah dengan seorang sastrawan Jawa bernama Any Asmara.

Peristiwa itu menjadi mula kepenyairan Santosa di Yogyakarta. Saudaranya yang bernama Tegoeh Ranusastra Asmara, putra Any Asmara, kemudian mengajaknya bergabung dengan teman-teman sastrawan (Umbu Landu Paranggi, Ragil Suwarna Pragolapati, Soeparno S. Ardhy, dkk.) di Mingguan Malioboro. Sejak saat itulah ia intens hidup bersama puisi dengan

mendirikan komunitas sastra Persada Studi Klub (PSK) (Nugraha et al., 2023). Dalam ruang ini, Santosa telah memasuki tatanan simbolis yang jauh lebih kolektif dan fragmentaris. Suatu keadaan yang sempat membuatnya berada dalam situasi ketertundukan oleh eksterioritasnya melalui sosial dan terutama bahasa. Bahasa membentuk budaya manusia, sedangkan budaya menonstruksi nilai serta makna dalam segala tatanan yang di dalamnya berisi sosial, politik, dan sebagainya (Asriningtyas & Mustofa, 2022). Budaya tersebut kemudian secara sirkulatif telah menundukkan subjek (Setiawan, 2020).

Ketertundukan Santosa terhadap tatanan simbolis dapat diidentifikasi melalui peristiwa yang cukup prediktif. Sebagaimana manusia yang telah ditundukkan oleh “Yang Simbolis”, Santosa mulai memosisikan dirinya sebagai sosok yang terjaga terhadap kemapanan. Bekerja, memakai pakaian yang rapi, dan menerima gaji sebagaimana manusia layak menjadi tujuan hidupnya kemudian. Hal itu dimulai ketika perjalanan kepenyairan Santosa menjumpai kehidupan politik dan ekonomi tahun 1970-an yang cukup pelik dipenuhi kerusuhan dan demo sehingga memaksanya menentukan sikap dengan meninggalkan Yogyakarta menuju kebun teh Mendini untuk bertugas sebagai sinder pada tahun 1971 sampai 1975. Beberapa tahun berikutnya ia sempat melamar pekerjaan di Pabrik Gula (PG) Cepiring, Kendal, sebelum akhirnya ia diterima di Dinas Perkebunan Provinsi Jawa Tengah sebagai pegawai negeri (Nugraha et al., 2023).

Seperti yang disebutkan oleh Lacan, seorang anak dapat mematuhi, menerima, dan memahami tatanan, aturan, dan bahasa masyarakat secara keseluruhan sehingga mendapat penerimaan masyarakat terhadap batas-batas sosial dan hukum di dalamnya (Asriningtyas & Mustofa, 2022). Bagi Lacan, manusia adalah makhluk sosial karena tidak bisa menjadi apa adanya karena dilahirkan secara prematur. Untuk itu, seperti ditulis Lacan, karena berkomitmen pada permainan, pada dunia simbolis, manusia adalah subjek yang layak (1988). Singkatnya, subjeklah yang menjadi epifenomena struktur bahasa, bukan sebaliknya (Strączek, 2022).

Keadaan Santosa dalam kondisi mapan berjalan cukup lancar. Ia seperti juga cukup menikmati kehidupan dalam rangkaian tatanan simbolis sebagaimana yang dijabarkan. Tidak ada peristiwa besar dan problematik yang mengusiknya. Hanya segelintir gangguan dilakukan oleh teman-temannya dalam lingkaran kehidupan kesusastaan di Yogyakarta. Misalnya, kedatangan Umbu Landu Paranggi (sosok penting dalam kehidupan kepenyairannya) di perkebunan teh Mendini dengan membawa banyak koran sembari mengajukan pertanyaan satire sebab tidak ada satu pun karya (puisi) yang dimuat selama kepergiannya dari Yogyakarta. Begitu juga dengan kehadiran Linus Suryadi A.G. di Dinas Perkebunan Provinsi Jawa Tengah yang memberitahunya bahwa puisi-puisinya akan dimuat dalam antologi *Tugu dan Tonggak*. Secara hipotetik, bisa jadi serangkaian peristiwa interaksi personal itu memang berpengaruh terhadap keyakinannya sekaligus kesadaran terhadap situasi subjek dalam mekanisme simbolis tersebut. Sejak saat itu ada sesuatu yang benar-benar mengusik Santosa, sesuatu yang nanti membawanya menempuh kehidupan yang dalam kategori Lacan disebut gila (Nugraha et al., 2023).

Hal tersebut menjadi pintu masuk untuk menyelidiki anasir proses menuju *ex-nihilo* dalam diri Santosa. Sebagaimana konsep momen kekosongan yang tidak dengan sengaja dihadirkan, tetapi hadir dengan sendirinya dengan suatu ledakan yang mengejutkan atau suatu tindakan di luar kesadaran tanpa rencana dan tanpa tujuan (Muzzayyanah, 2019), Santosa melakukan hal yang sama.

Dalam situasi ini, Zizek dalam bukunya *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out* (Lacan, 2001; Setiawan, 2018) mencontohkan penerapan pandangannya tentang subjek yang melakukan tindakan radikal dalam dua film: *Year Zero* dan terutama pada *General della Rovere*. Dalam analisis tersebut, yang disebut terakhir mengisahkan tokoh bernama Bertone, seorang copet amatir yang ditangkap oleh Gestapo. Bermula dari peristiwa tersebut, Bertone diperbantukan kepada Jerman

menjadi mata-mata dengan atribut seorang tokoh yang sebenarnya sudah tewas terbunuh bernama Jenderal Della Rovere. Namun, keluar dari rencana, Bertone saat itu justru berkhianat. Ia benar-benar melakoni hidup sebagai Jenderal Della Rovere yang kemudian tewas terbunuh sebagai atribut “yang bukan dirinya”. Sekalipun tidak seradikal tindakan Edmund dalam film *Year Zero* yang mati bunuh diri setelah ditolak dan dialienasikan oleh masyarakat, unsur kejadian yang dilakukan Bertone justru menjadi bagian yang linier dengan peristiwa yang dilakukan oleh Santosa dalam kehidupannya.

Bertone yang tidak ingin kembali kepada identitasnya yang lama menunjukkan ia telah keluar dari tatanan simbolisnya sebagai seorang Bertone. Momen perpindahan tersebut yang berisiko (karena membuatnya dibunuh) merupakan suatu tindakan berani. Hal yang kemudian juga dijumpai dalam keputusan besar kehidupan Santosa. Bentuk tindakan menjadi radikal itu dilakukan Santosa ketika pada tahun 1987 ia memutuskan berhenti sebagai pegawai negeri beserta meninggalkan istri dan ketiga anaknya, Pawang Surya Kencana, Risang Rahjati Prabowo, dan Ratna Sari Devi Kundalini (Nugraha et al., 2023). Hal itu pula yang dijelaskan dalam tulisan Setiawan berjudul “Iman Budhi Santosa, Kata, dan Makna” (CakNun.com, 2021) dan Dahlan berjudul “Perjudian Iman Budhi Santosa: Cabut dari PNS Jadi Penyair, Cabut dari Dunia Malah Jadi Legenda” (Mojok.co, 2020).

Lewat kedua tulisan di media daring populer tersebut, Santosa diwayangkan sebagai subjek yang berupaya membebaskan diri dari jerat tatanan simbol-simbol kemapanan, kenyamanan, dan kecukupan. Selama belasan tahun, Santosa menjadi seorang pegawai perkebunan yang berpindah-pindah dari Jawa hingga ke Lampung dan secara “cuma-cuma” (tanpa alasan yang logis dan masuk akal) memilih kehidupan sepenuhnya sebagai seorang penyair (CakNun.com, 2021; Mojok.co, 2020). Ledakan yang mengejutkan itulah yang menjadi bagian *ex-nihilo* atau momen kekosongan dalam kehidupan Santosa.

Seperti yang sudah disampaikan, momen itu mensyaratkan situasi tindakan di luar kesadaran tanpa rencana.

Hal itu dapat dibuktikan bahwa pascakeluar dari ASN, Santosa bahkan hidup menggelandang atau sebagai “kere independen”, sebuah istilah untuk menjelaskan laku pengembaraan hidup *hipis* Malioboro. Konon, saat itu Santosa sempat diangkat petugas dinas sosial setempat (Nugraha et al., 2023).

Puncak momen kekosongan itu diikuti dengan pilihan hidupnya, secara khusus terhadap laku kejawan di satu sisi dan memilih kehidupan yang kontradiktif dengan kehidupan modern Malioboro dan Yogyakarta secara umum yang sepenuhnya menjadi pasar transaksi ekonomi pariwisata di sisi yang lain (Mojok.co, 2020). Ketegasannya terhadap hidup yang menjadi antitesis terhadap kehidupan modern ditunjukkan dengan bersetia menjaga tatanan simbolis yang “kere independen” tanpa larut pada tatanan simbolis modern yang penuh tipuan. Ia pun mengonkretkan dalam puisinya yang berjudul “Menjaga Yogya”

“Mungkin, kita tak akan pernah bertemu/
engkau membawa dirimu dari etalase ke
etalase/ berburu sepatu, baju warna-warni
dalam/ gemerlap lampu./ Sedangkan aku
tenggelam menghuni museum tua/ renta
bersama kisah sejarah/ diperangkap ngengat
dan kutu buku/ tak bisa mengejarmu, menjadi
perlu/ seperti iklan berita/ dicari dan dibaca
dari waktu ke waktu.

Sebagaimana impresi Setiadi terhadap puisi itu, terhadap mereka yang menikmati modernitas, Santosa menyatakan “tak akan pernah bertemu” sebab dia berdiam di pulau yang berbeda, sebuah tempat yang dipakainya bersembunyi dari tatanan simbolis modernitas yang dipenuhi oleh keajaiban dan kecanggihan teknologi yang mengendalikan dan mengontrol manusia layaknya benda mati sebagaimana telaah Foucault melalui *disciplinary power* (Foucault, 2016). Tak ada gerak dan ruang yang luput dari pengawasan, seluruh manusia tak lebih dari onderdil-onderdil kecil dalam mesin sosial dan ekonomi yang mahabesar.

Santosa telah melampaui ruang simbolis kehidupan modern dan *common sense* masyarakat kolektif yang berorientasi pada kemapanan. Justru dalam kesendirian (meninggalkan keluarganya) dan kesederhanaan hidup, Santosa menyerahkan seluruh hidupnya, *ngugemi seraya nguri-uri ajaran sang leluhur*. Seperti yang telah dijabarkan dalam dua dimensi sebelumnya, tulisan-tulisannya berupa puisi, esai, buku, dan lainnya seutuhnya bekerja dalam ruang sunyi nilai-nilai kejawan (CakNun.com, 2021).

Santosa meruntuhkan binerisme yang diciptakan modernitas melalui kemajuan dan orientasi pada kehidupan yang memandang tradisi sebagai keterbelakangan dan simbol kemunduran (Afifi, 2019). Sebaliknya, Santosa bertahan dengan tradisi Jawa, laku hidup, dan tuntas menjelma subjek yang bebas dari ruang-ruang *simulacra*. Santosa tidak hidup dalam dunia simulasi dengan berbagai simbol konsumerisme dan *hyperealitas* (Baudrillard, 2001).

Kehidupan demikianlah yang dapat dikategorisasikan sebagai langkah subjek dalam melampaui “yang simbolis” sebagaimana pandangan konstruksi subjek Lacan (1988). Dalam wilayah itu, Santosa memenuhi struktur aposteriori penulis sebagai subjek yang berada dalam aspek kekosongan kemudian menjadi seorang subjek yang berani bertindak radikal. Sebagaimana konstruksi subjek radikal Žizekian (Setiawan, 2018, 2020; Žižek, 2007), Santosa bergerak untuk menegasi dan merobohkan aspek struktur modern. Itulah konklusi atas premis subjek radikal yang bersemayam dalam diri: Santosa menjadi representasi sebagai subjek yang keluar dari konstruksi tatanan simbolis dengan melalui momen kekosongan, melakukan ledakan, menuju ruang nirideologi yang dikonstruksi oleh modernitas dan islamisme yang puritan dan berupaya melampauinya.

PENUTUP

Berdasarkan analisis yang dilakukan, ditemukan bahwa wacana mistik Jawa memiliki relasional subordinatif dengan wacana modernitas dan islamisme. Sebagai

bagian dari kekuatan emansipatoris masyarakat Jawa, mistik Jawa justru mengalami dekadensi dan disintegrasi, baik dalam lingkup eksistensi maupun substansi. Hal itu disebabkan oleh modernitas yang cenderung memperlakukan tradisi secara binerisme, kuno, irasional, dan tidak linier dengan keadaan masyarakat hari ini. Hal itu kian problematik ketika Islam yang sebelumnya tampak kompromistis mengalami transformasi sebagai gerakan yang reformis dan puritan.

Telaah terhadap dimensi teks menunjukkan adanya tindakan referensial terhadap tradisi mistik Jawa melalui metafora dalam puisi-puisi Iman Budhi Santosa. Telaah terhadap dimensi praktik diskursif menunjukkan aspek produksi teks dalam karya Santosa berangkat dari kepustakaan Jawa, khususnya mistik Jawa. Telaah dimensi praksis sosial menunjukkan adanya bentuk resistensi mistik Jawa terhadap wacana modernitas dan islamisme serta tindakan perlawanan tersebut yang secara konkret dilakukan Santosa melalui konstruksi subjek radikal dalam kehidupan kepenyairannya.

Di samping konklusi tersebut, perlu penulis sampaikan bahwa penelitian ini belum mampu secara terfokus mengulas seluruh karya Santosa dalam berbagai bentuk, seperti kumpulan puisi, novel, kumpulan tulisan, dan telaah mengenai kebudayaan dan mistik Jawa. Untuk itu, kajian terhadap karya Santosa yang tidak sempat dibicarakan dalam penelitian ini dapat dilakukan.

DAFTAR PUSTAKA

- Afifi, I. (2019). *Jurgen Habermas: Senjakala Modernitas*. Jakarta: IRCiSoD.
- Al-Momani, H. A., & Al-Momani, H. (2017). Political Discourse of Jordan: A Critical Discourse Analysis. *International Journal of English Linguistics*, 7(2). <https://doi.org/10.5539/ijel.v7n2p90>
- Amoussou, F., & Allagbe, A. A. (2018). Principles, Theories and Approaches to Critical Discourse Analysis. *International Journal on Studies in English Language and Literature (IJSELL)*, 6(1), 11–18.
- <https://doi.org/10.20431/2347-3134.0601002>
- Arifin, Moch. Z. (2016). Membaca Sinisme Seorang Absurd dalam Novel Orang Asing karya Albert Camus: Perspektif Subjek Imanen Slavoj Žižek. *Jurnal Bebasan*, 3(1). <https://doi.org/10.26499/Bebasan.V3I1.39>
- Asri, Z. A. (2021). The Probability of Two Female Main Characters to Become Radical Subject in “The Other Boleyn Girl” Novelby Philippa Gregory. *Alphabet: A Biannual Academic Journal on Language, Literary, and Cultural Studies*, 4(2), 62–69. <https://doi.org/10.21776/ub.alphabet.2021.04.02.02>
- Asriningtyas, D. L., & Mustofa, A. (2022). Gregor Samsa’s Self Alienation in Franz Kafka’s Metamorphosis: Lacanian Psychoanalysis. *Humanitatis: Journal of Language and Literature*, 8. <https://journal.universitasbumigora.ac.id/index.php/humanitatis/article/view/1912/995>
- Baudrillard, J. (2001). *Galaksi Simulacra*. Yogyakarta: LKiS.
- Bhattacharjee, Mr. G. (2022). Jürgen Habermas’ Project of Modernity. *Indian Journal of Ethics, Logic and Philosophy*, 1(1), 41–51. <https://apricusjournals.com/index.php/ijoelp/article/view/62>
- Brooker, P. (1992). *Modernism/Postmodernism*. London: Routledge.
- CakNun.com. (2021). *Iman Budhi Santosa, Kata, dan Makna*. <https://www.caknun.com/2021/iman-budhi-santosa-kata-dan-makna/>
- Eriyanto. (2011). *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS.
- Esfandiar, M. (2022). Islam Nusantara and the Challenges of Political Islam in the Contemporary World. *ISLAM Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture*, 3(1), 21–36.

- <https://doi.org/10.47776/ISLAMNUSANTARA.V3I1.147>
- Fairclough, N. (1995a). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Longman Publishing.
- Fairclough, N. (1995b). *Media Discourse*. London: E. Arnold.
- Fairclough, N. (2004). *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. New York: Routledge (Taylor & Francis Group).
- Fairclough, N. (2006). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Foucault, M. (2016). *Disiplin Tubuh: Bengkel Individu Modern* Terj. Hardiyanta, Petrus Sunu (2nd ed.). Yogyakarta: LKiS.
- Geertz, C. (2014). *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Geertz, Clifford. (1971). *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ghupti, I., Kusmijaji, N., Sudikan, S. Y., & Supratno, H. (2023). Wacana Sejarah Orde Baru dalam Novel Pulang dan Laut Bercerita Karya Leila S. Chudori: Teori Subjek Slavoj Žižek dan New Historicism. *Jurnal Ilmiah Mandala Education*, 9(2), 2656–5862. <https://doi.org/10.58258/JIME.V9I2.5074>
- Graaf, D. & P. (1989). *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa*. Jakarta: Grafitti.
- Hadi W.M., A. (1985). *Sastra Sufi Sebuah Antologi*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Hadi W.M., A. (2001). *Tassawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutika terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: Paramadina.
- Hadiwijono, H. (1983). *Konsepsi Tentang Manusia dalam Kebatinan Jawa*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Hamersma, H. (1983). *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*. Gramedia. <https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=80446>
- Hardiman, F. B. (2019). *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche (Versi Digital)*. In Cet. I. Yogyakarta: Kanisius.
- Haryatmoko. (2016). *Critical Discourse Analysis: Landasan Teori, Metodologi, dan Penerapan*. Jakarta: Rajagrafindo Persada.
- Herusatoto, B. (1987). *Simbolisme Budaya Jawa*. Yogyakarta: Hanindita Graha Widya.
- Hidayat, M. A. (2019). Menimbang Teori-Teori Sosial Postmodern: Sejarah, Pemikiran, Kritik dan Masa Depan Postmodernisme. *Journal of Urban Sociology*, 2(1), 42–64. <https://journal.uwks.ac.id/index.php/sosiologi/article/view/610>
- Holis, N., & Salam, A. (2019). Posisi Subjek Tokoh Skeeter dalam Film The Help (2011) Karya Tate Taylor: Kajian Subjektivasi Slavoj Žižek. *Nusa: Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra*, 14(4), 523–535. <https://doi.org/10.14710/NUSA.14.4.523-535>
- Jong, D. (1985). *Salah Satu Sikap Hidup Orang Jawa*. Yogyakarta: Kanisius.
- Jorgensen, M. W., & Phillips, L. J. (2007). *Analisis Wacana: Teori dan Metode*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Knysh, A. (2000). *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill.
- Koentjaraningrat. (1994). *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Lacan, J. (1988). *The Seminar of Jacques Lacan: Book I Freud's Papers on Technique 1953-1954 Translated With Notes by John Forrester*. New York: W. W. Norton & Company.
- Lacan, J. (2001). *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*. London: Routledge.
- Liu, K., & Guo, F. (2016). A Review on Critical Discourse Analysis. *Theory and Practice in Language Studies*, 6, 1076–1084 (<http://dx.doi.org/10.17507/tpls.0605.23>)
- Lombard, D. (1991). *Kerajaan Aceh: Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: Balai Pustaka.

- Mahsun. (2017). *Metode Penelitian Bahasa: Tahapan, Strategi, Metode, dan Tekniknya*. Jakarta: Rajawali Press.
- Marhaeni, I. A., & Salam, A. (2019). Wewangian yang Menghancurkan Tatanan Simbolik dalam Film *Perfume: The Story of A Murderer* (2006). *Ojs.Badanbahasa.Kemdikbud.Go.Id*, 8(2), 209–232. <https://doi.org/10.26499/jentera.v8i2.1851>
- Mohammadi, M., & Javadi, J. (2017). A Critical Discourse Analysis of Donald Trump's Language Use in US Presidential Campaign, 2016. *International Journal of Applied Linguistics and English Literature*, 6(5), 1–10. <https://doi.org/10.7575/aiac.ijalel.v.6n.5p.1>
- Mojok.co. (2020). *Perjudian Iman Budhi Santosa: Cabut dari PNS Jadi Penyair, Cabut dari Dunia Malah Jadi Legenda*. <https://mojok.co/esai/perjudian-iman-budhi-santosa-cabut-dari-pns-jadi-penyair-cabut-dari-dunia-malah-jadi-legenda/amp/>
- Mulder, N. (2001). *Mistisisme Jawa; Ideologi di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS.
- Muljana, S. (2012). *Runtuhnya Kerajaan-Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Kerajaan-Kerajaan Islam di Nusantara*. Yogyakarta: LKiS.
- Muzzayyanah, D. S. U. (2019). Pergerakan Mahasiswa dalam Novel Laut Bercerita karya Leila S. Chudori (Kajian Subjek Slavoj Žižek). *Sapala*, 1. <https://ejournal.unesa.ac.id/index.php/jurnal-sapala/article/view/27723>
- Nastiti, T. S. (2020). Dewi Sri dalam Kepercayaan Masyarakat Indonesia. *Tumotowa*, 3, 1–12.
- Ningtyas, S. (2022). Radical Act and Political Withdrawal in Han Kang's *The Vegetarian*. *Culturalistics: Journal of Cultural, Literary, and Linguistic Studies*, 6(3), 77–91. <https://doi.org/10.14710/CULTURALIISTICS.V6I3.16081>
- Nugraha, L. S., Arimba, S., Kulsum, U., & Sukandar. (2023). *Nunggak Semi: Dunia Iman Budhi Santosa*. Yogyakarta: Utama Offset.
- Priyanggono, N. B., & Yuwana, S. (2022). Subjektivitas Tokoh Utama dalam Film *Get Out* karya Jordan Peele: Kajian Teori Subjek Slavoj Žizek. *SAPALA*, 9, 87–97. <https://ejournal.unesa.ac.id/index.php/jurnal-sapala/article/view/45216>
- Kriyantono, R. (2014). *Teknik Praktis Riset Komunikasi: Disertasi Contoh Praktis Media, Public Relations, Advertising, Komunikasi Organisasi, Komunikasi Pemasaran*. In *Teknik Praktis Riset Komunikasi by Rachmat Kriyantono* (1st ed.). Jakarta: Kencana.
- Ricklefs, M. (1995). *Sejarah Indonesia Modern Terj. Drs. Dharmono Hardjowldjono*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Ricklefs, M. C. (2013). *Mengislamkan Jawa*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Safitri, A. N. (2015). Pergulatan Iman Budhi Santosa Untuk Mencapai Posisi Terkonsekrasi dalam Arena Sastra Yogyakarta. *Poetika: Jurnal Ilmu Sastra*, 3(2). <https://doi.org/10.22146/POETIKA.V3I2.10441>
- Salam, A. (2004). *Oposisi Sastra Sufi*. Yogyakarta: LKiS.
- Santosa, I. B. (2015). *Ziarah Tanah Jawa: Kumpulan Puisi 2006-2012*. Jakarta: Interlude.
- Santosa, I. B. (2021a). *Nasihat-Nasihat Hidup Orang Jawa*. Yogyakarta: Noktah.
- Santosa, I. B. (2021b). *Spiritualisme Jawa*. Yogyakarta: DIVA Press.
- Saryono, D. (2011). *Sosok Nilai Budaya Jawa*. Yogyakarta: Aditya Media Publishing.
- Satiyoko, Y. A. (2019). Rekonsiliasi Tanah Kelahiran dalam Dua Puisi Iman Budhi Santosa. *JENTERA: Jurnal Kajian Sastra*, 8(1), 88–112. <https://doi.org/10.26499/JENTERA.V8I1.851>
- Schimmel, A. (2009). *Dimensi Mistik dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Setiadi, T. (2013). *Jawa, Juggernaut, dan Alam sebagai Tembang Tentang Ziarah*

- Tanah Jawa. *Poetika: Jurnal Ilmu Sastra*, 1(1).
<https://doi.org/10.22146/POETIKA.V1I1.10386>
- Setiawan, R. (2018). *Zizek, Subjek, dan Sastra*. Yogyakarta: Jalan Baru.
- Setiawan, R. (2020). *Subjektivitas dalam Filsafat Politik Alain Badiou dan Slavoj Žižek*. Jakarta: IRCiSoD.
- Setiawan, R., & Salam, A. (2015). *Fantasi Ideologis dalam Novel The White Tiger karya Aravind Adiga: Perjumpaan Subjek-Subjek Sastra Melalui Perspektif Slavoj Zizek*.
<http://etd.repository.ugm.ac.id/penelitian/detail/80502>
- Simuh. (2016). *Sufisme Jawa: Transformasi Tassawuf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Narasi.
- Strączek, B. (2022). Desire and its Mirror Effects: The Girard-Lacan Encounter. *Meta: Research In Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, XIV, 250–262.
http://metajournal.org/issues_pdf/meta-vol-xiv-no1.pdf#page=251
- Sudaryanto. (1993). *Metode dan Aneka Teknik Analisis Bahasa: Pengantar Penelitian Wahana Kebudayaan Secara Linguistik*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press.
- Sukirno, S., & Triasputera, R. B. (2022). Telaah Subjek Radikal Novel Napas Mayat Karya Bagus Dwi Hananto Terkait Teori Subjek Žižek. *Populis : Jurnal Sosial dan Humaniora*, 7(1), 111–125.
<http://journal.unas.ac.id/populis/article/view/1583>
- Suseno, F. M. (1984). *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijakan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia.
- Teeuw, A. (1994). *Membaca dan Menilai Karya Sastra*. Kualalumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Zamzuri, A. (2016). Strategi Kepenyairan Iman Budhi Santosa dalam Arena Sastra: Kajian Sosiologi Pierre Bourdieu. *Widyaparwa*, 44(1), 51–60.
<https://doi.org/10.26499/WDPRW.V44I1.126>
- Zhang, L. (2023). Discussion on labeling: Identity Politics and Ideology. *Journal of Education, Humanities and Social Sciences*, 7, 336–343.
<https://doi.org/10.54097/ehss.v7i.4701>
- Žižek, S. (2007). *How to read Lacan*. New York: W. W. Norton & Company.