

*Celeng, Metafora Etika Politik Lingkungan:
Inspirasi Prosa Lirik Perjalanan Celeng ke Surga, Karya F. Rahardi*

**Mikhael Dua
Kasdin Sihotang**

ABSTRAK: Politik merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan manusia. Politik adalah bagaikan uang bersisi dua, bisa diarahkan ke positif dalam arti digunakan untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat sesuai hakikatnya atau sebagai ajang bagi konflik demi kekuasaan dengan bangkitnya naluri kebinatangan melalui berbagai kelicikan dan cara-cara kotor untuk menduduki posisi tertentu. Dalam pelaksanaannya, kritik terhadap kehidupan politik, khususnya pelaksanaan kekuasaan yang tidak beres selalu hadir. Kritik demikian dilakukan dengan berbagai cara. Cara sastrawan adalah salah satu di antaranya. Sastrawan menyampaikan kritik terhadap kekuasaan yang buruk dengan menggunakan metafor. Instrumen metaforistik itu berbagai macam. Salah satunya adalah menggunakan nama binatang, bernama celeng. Rahardi seorang sastrawan menunjukkan itu dalam bukunya berjudul “Perjalanan Celeng ke Surga”. Melalui buku ini Rahardi menyentil bagaimana para penguasa mempertahankan kepentingannya dengan ragam karakter celeng-celeng daerah. Metafora celeng bermakna kaya dan bermuatan pesan moral yang mendasar. Di sana ada persoalan keadilan, tanggung jawab, kepedulian, persoalan rasionalitas, persoalan identitas dan orisinalitas.

KATA KUNCI: Celeng, politik, ekologi, persoalan keadilan dan tanggung jawab.

ABSTRACT: *Politik is an inseparable part of human life. Politik is like a double-sided coin; it can be directed positively, meaning it is used to improve the welfare of society in accordance with its essence, or it can become a platform for conflict for power, awakening animalistic instincts through various cunning and dirty means to occupy certain positions. In its implementation, criticism of political life, especially the improper implementation of power, is always present. Such criticism is carried out in various ways. The method of literary writers is one such method. Writers convey criticism of bad power through the use of metaphors. Metaphorical instruments are diverse. One such method is using the name of an animal, the wild boar. Rahardi, a writer, demonstrates this in his book entitled “The Journey of Celeng To Heaven.” In this book, Rahardi criticizes how those in power defend their interests using the diverse characters of regional wild boars. The metaphor of the wild boar is rich in meaning and contains a fundamental moral message. It addresses issues of justice, responsibility, concern, rationality, identity, and originality.*

KEYWORDS: *Wild boar, politics, ecology, issues of justice and responsibility.*

1. PENDAHULUAN

Etika politik lingkungan merupakan refleksi atas lingkungan sebagai sebuah masalah politik. Kita mengenal karya-karya John Dryzek, *The Politics of the Earth*, Robyn Eckersley, *The Environmentalism and Political Theory*, Andrew Dobson, *Green Political Thought*. Masih bisa kita tambahkan tokoh-tokoh lain seperti Val Plumwood, Peter Singer dan Arne Naess yang menginspirasi pemikiran etika politik lingkungan dewasa ini. Salah satu gagasan penting etika politik lingkungan berbunyi: krisis ekologi tidak bisa diselesaikan oleh teknologi atau pasar, tetapi oleh demokrasi yang mampu mendengarkan suara bumi.

Tidak dapat disangkal pemikiran etika politik lingkungan tersebut memiliki dasarnya pada pemikiran Hans Jonas yang sudah lama berbicara tentang prinsip tanggung jawab sebagai dasar bagi etika masa depan yang harus diemban oleh manusia. Apa pun tesis yang disampaikan oleh pemikir-pemikir etika politik lingkungan, manusia dapat dilihat sebagai makhluk yang paling bertanggungjawab atas rusaknya lingkungan dan sekaligus menjadi penanggungjawab atas proses pemulihan lingkungan. Tesis ini tidak perlu dipertentangkan dengan hipotesis James Lovelock yang melihat bahwa planet merupakan sebuah super-organisme yang memiliki kemampuan *homeostatic*, kemampuan untuk mengorganisasikan dirinya sendiri sehingga dapat memulihkan dirinya sendirinya dari kerusakan

apa pun bentuknya (Lovelock 1979). Sebaliknya, dalam keyakinan bahwa bumi dapat menjaga stabilitas dirinya, manusia harus bertanggung jawab atas apa yang ia lakukan terhadap alam. Ia tidak dapat lepas tangan atas kerusakan alam karena ia adalah pelaku kerusakan lingkungan.

Dalam pengembangan pemikiran Jonas tersebut, etika politik lingkungan ingin memperluas tanggung jawab manusia tersebut sebagai tanggungjawab bersama. Dalam pemikiran Jonas, manusia, lebih dari semua makhluk organis lainnya - karena ia dilengkapi dengan suara hati dan akal budi -, dapat mewakili semua makhluk hidup yang lain untuk menjaga dan melindungi bumi dan sistem kehidupannya. Teknik dan sivilisasi kehidupan yang ia ciptakan dapat menjadi masalah bagi dirinya jika bumi sebagai ibu kehidupan mengalami kerusakan. Berdasarkan pertimbangan masa depan umat manusia, bumi dan kehidupan yang ada di dalamnya dan didorong oleh rasa takut, karena ia memiliki persepsi dan emosi seperti hewan, manusia secara bersama-sama menjadi subyek yang disertai tanggung jawab untuk melindungi bumi.

2. HARAM DAN METAFORA MILITERISTIK

Prosa lirik yang berjudul *Perjalanan Celeng ke Surga* karya F. Rahardi mengandung dalamnya refleksi etika politik lingkungan. Teks ini terdiri dari 25 bab. Diawali diskusi mengenai hutan sebagai habitat celeng (bab 1-5) dan etika politik (bab 6-14), prosa lirik ini mendiskusikan pergumulan celeng atas tubuhnya yang najis, kotor, menjijikkan dan haram (bab 15-16) serta perjalanannya ke surga untuk meminta pertanggungjawaban sang khalik atas hukum haram tersebut. Dalam hampir setiap tahap diskusi prosa lirik ini berbicara tentang negosiasi baik dengan presiden, dengan kepolisian, bahkan dengan ahli gaib.

Mengapa celeng? Tahun 2019 terbit *Menyusu celeng*, novel Romo Sindhunata. Novel ini mendapat banyak tanggapan, terutama terkait dengan praktik pesugihan celeng sebagai aktualiasasi kepercayaan magis di Indonesia, di mana celeng dilihat sebagai subyek yang memiliki kekuatan gaib untuk meraih kekuasaan dan kekayaan. (Maulidah 2022: 137) Tetapi berbeda dari perspektif mitis magis pada novel *Menyusu Celeng*, prosa lirik *Perjalanan Celeng ke Surga* ini menampilkan beberapa pikiran terkait eksistensi celeng dan dunia habitatnya, martabatnya sebagai makanan, dan tubuhnya sebagai simbol perilaku politik. Secara khusus prosa lirik ini berbicara tentang celeng Jawa, yang berkutil dan berpenampilan buruk dibandingkan dengan celeng jenis lainnya yang relatif lebih besar dan gemuk, tetapi menjadi juru bicara para celeng Indonesia.

Dalam pengamatan penulis prosa lirik ini, jumlah celeng Jawa sudah menurun. “populasinya tinggal beberapa ratus ekor, .. tidak dilindungi oleh pemerintah.” (hlm. 14-15) Celeng Jawa ini menghuni hutan jati Perum Perhutani KPH Tuban. Ini merupakan kawasan yang lebih kering dibandingkan dengan hutan Sanggabuana. Mereka juga ada di Taman Nasional Baluran (daerah savanah) bersama dengan banyak hewan mulai dari semut hingga banteng (hlm. 20-21 dan hlm. 103-112). Selain celeng Jawa kita masih menemukan celeng yang ada di Sulawesi, Sumatra, Kalimantan dan Nusa Tenggara Timur. Penulis prosa lirik ini menemukan beberapa alasan atas ancaman keterpunahannya, antara lain karena ’berebut teritori dan makanan ... perburuan, ditangkap petani, terdesak oleh kedatangan celeng Eurasia.” (hlm. 29-30). Selain itu, hubungan perkawinan antara celeng kutil Jawa dan celeng Eurasia menjadi alasan tersendiri dari menurunnya jumlah celeng kutil Jawa.

Deskripsi ancaman keterpunahan di atas dapat dilihat sebagai proses alamiah, jika kita melihatnya dari segi evolusi yang berprinsip *the struggle for the fittest*. Ini adalah alasan biologi. Celeng harus berhadapan dengan dirinya sendiri yang kalah bersaing dan mudah menjadi mangsa dan target perburuan. Setiap makhluk hidup, tumbuh-tumbuhan dan binatang, memiliki dunia habitatnya. Sama seperti manusia yang selalu hidup dalam dunia kehidupannya, demikian juga dengan tumbuh-tumbuhan dan hewan.

Mereka memiliki dunia kehidupannya yang menunjukkan kebebasannya untuk berfotosintesis (tumbuh-tumbuhan) dan bergerak. Dunia kehidupannya adalah dunia yang memungkinkan mereka *dapat* hidup. Pada binatang dunia kehidupannya dibangun di atas persepsi untuk mendeteksi mangsa, musuh, bahaya lingkungan. Dilengkapi dengan emosi, binatang dapat merasa gembira dan sedih. Lebih dari tumbuh-tumbuhan, binatang adalah *passionate being* (Jonas 2001: 102) yang dapat merasakan penderitaannya. Ia memiliki kebebasan, tentu tidak dalam arti kebebasan eksistensial dan sosial sebagaimana dialami manusia. Kebebasannya dapat diidentifikasi sebagai kebebasan yang berkebutuhan, sebuah kebebasan yang terikat pada kebutuhan biologis dan emosional hewani. Jika dunia habitatnya tidak menjadi ruang bagi kebebasannya untuk berkembang, eksistensinya dapat terancam punah.

Namun, ancaman keterpunahan memiliki alasan jauh lebih mendasar dari itu, yaitu alasan persepsi dan perilaku politik lingkungan. Diskusi pada bab 15 dengan tema babi haram menjadi menarik perhatian. Kitab Imamat 11: 7 dan Ulangan 14:8 menstigma babi sebagai haram, dalam arti dagingnya tidak boleh dimakan.

Dengan mengutip kita Imamat dan Kitab Ulangan, Rahardi, pengarang prosa lirik ini, mengalami dilema. Di satu sisi, ia menyadari kebenaran tuduhan para ahli lingkungan bahwa agama menjadi sumber petaka kerusakan hidup. Stigmatisasi atas hewan demi kesucian hidup menjadi salah satu alasannya. Namun, di sisi lain ia mencoba membangun argumentasi menolak stigma tersebut. Dalam hal ini, ia melihat babi itu makanan orang miskin, karena murah, dan beranak banyak. Di Cina babi dimuliakan, dipelihara di apartemen. Dan di Eropa daging babi dapat menjadi daging yang favorit dan mahal harganya. Mengapa diharamkan? Bukankah hidup celeng begitu sederhana: makan, kawin, tidur, punya anak?

Apa yang dipertanyakan pengarang prosa ini memiliki alasan lebih jauh jika kita memperhatikan bahwa dalam setiap kebudayaan, makanan lebih dari sekadar kebutuhan jasmani — ia adalah tanda tentang siapa kita. Dalam masyarakat Hindu, sapi tidak dimakan karena ia adalah kendaraan yang digunakan oleh para arwah ke dunia ke abadian. Selain itu, kita melihat masyarakat Budha yang menjadi vegetarian, sama sekali tidak makan daging, sebagai kebijaksanaan hidup menghormati kehidupan. Dengan demikian, setiap masyarakat menentukan apa yang boleh dan tidak boleh dimakan, menegakkan batas antara yang suci dan yang najis, yang manusiawi dan yang hewani.

Karena itu, di balik larangan yang tampak moral dan suci, tersembunyi logika biopolitik: kekuasaan mengatur tubuh tidak hanya melalui hukum dan hukuman, tetapi melalui kebiasaan, selera, dan rasa jijik (Foucault 1977: 25). Makanan menjadi alat penataan tubuh; tubuh menjadi medium penataan masyarakat. Dalam konteks itu, larangan terhadap daging celeng — babi hutan — dapat dibaca sebagai bentuk kekuasaan atas tubuh. Celeng adalah hewan yang tak bisa ditundukkan: ia menggali, merusak, melarikan diri ke hutan. Menolak memakannya bukan sekadar soal agama, tetapi juga tindakan simbolik untuk menolak yang liar, menolak apa pun yang berada di luar kendali tatanan sosial dan politik.

Dalam perspektif Foucault, larangan untuk makan daging celeng merupakan bentuk pemulihan semu dari kekacauan sejarah manusia itu sendiri. Dalam logika pemulihan semu tersebut, kebersihan dan kepatuhan adalah nilai tertinggi — maka segala yang “kotor”, “berlebihan”, atau “tak terkendali” harus disingkirkan. Celeng, dengan tubuhnya yang bergelimang lumpur, menjadi cermin dari tubuh yang ditakuti oleh kekuasaan apa pun: tubuh yang bebas, tidak mengenal garis komando, dan tak mau berbaris. Ketakutan terhadap dagingnya, jika ditelusuri lebih jauh, mungkin merupakan jejak trauma terhadap kebebasan itu sendiri.

Dalam diskusinya tentang 'mengapa babi haram' pada bab 15, Rahardi menafsir "haram itu stigma" (hlm. 134). Agama memberikan stigma haram pada celeng karena dianggap perilaku celeng mengancam masyarakat dan karena itu masyarakat harus melawan celeng. Ini adalah metafora militeristik: celeng datang sebagai invasi militer asing yang datang dari luar (hutan) dan menkontaminasi masyarakat. Mekanisme seperti ini mirip dengan ketika masyarakat melihat penyakit seperti TBC dan HIV AIDS sebagai penyakit yang membahayakan masyarakat (Sontag 1989). Ini adalah bahasa paranoia politik yang berbeda dari masyarakat pluralistik. Ini adalah tanda defisiensi fundamental dari kebudayaan kita yang selalu cemas dengan perbedaan dan perubahan-perubahan dalam masyarakat industri. Maka penilaian 'haram itu stigma' (hlm. 134) memiliki akarnya pada budaya politik militeristik. Yang dimaksud dengan politik militeristik memiliki makna yang lebih luas dari sekedar politik angkatan bersenjata; terlebih politik yang menggunakan cara-cara kekerasan untuk mencapai tujuan-tujuan politik.

3. PEMBERONTAKAN SIMBOLIK, HERMENEUTIKA KECURIGAAN DAN PEMULIHAN

Prosa lirik ini tidak sekedar menjadi deskripsi tentang kenyataan punahnya celeng di Indonesia, tetapi lebih dari itu, prosa lirik ini dapat dilihat sebagai pemberontak simbolik celeng terhadap ketidakadilan yang dialami manusia dan segenap ciptaan. Stigma yang diberikan kepadanya, mungkin bukan apa-apa. Di balik stigma tersebut, kita dapat melihat karakter dari si pemberi stigma: "biarkan saja, daging kita leng celeng diharamkan, tapi keringat dan darah sesama manusia dihalalkan untuk dimakan" (hlm. 142).

Dengan catatan ini, Rahardi melihat hukum haram menjadi sebuah pintu masuk untuk memahami karakter politik di Indonesia yang condong totaliter, yang menggunakan kekerasan sebagai instrumen politik. Dalam buku *Politik Katolik, Politik Kebaikan Bersama*, yang diedit oleh rekan-rekan Pusat Pengembangan Etika Atma Jaya, Rahardi menulis tentang karakter totalitarianisme politik dalam pemerintahan Soekarno dan Soeharto. Dalam catatan sejarahnya, ia memuji Soekarno ketika ia berhasil mengadakan pemilu pertama di Indonesia tahun 1955. Ia sepakat dengan banyak pengamat bahwa pemilu tersebut dinilai sebagai pemilu paling demokratis dibandingkan dengan pemilu yang dilaksanakan pada masa Orde Baru. Melalui Pemilu ini, Soekarno dikenal sebagai pemimpin yang populis dan pendukung demokrasi, dan melalui KTT Asia Afrika kepemimpinan

Soekarno memiliki dampak internasional yang besar. Namun Soekarno terjebak menjadi totaliter ketika MPRS mengangkatnya menjadi Presiden seumur hidup, setelah sebelumnya ia membubarkan Badan Konstituante hasil pemilu tahun 1955 dan mengeluarkan dekrit 5 Juli 1959 yang menggantikan UUD Sementara tahun 1950 dengan UUD 1945 (Rahardi 2008: 71-73).

Setelah Soekarno turun, Soeharto, berkat peristiwa G 30 S, menjadi orang nomor 1 di Indonesia yang kekuasaannya tak tertandingi. Ia adalah orang satu-satunya yang mampu memanfaatkan khaos politik pasca G 30 S dan benar-benar *leading* pada tahun-tahun setelah itu. Dari peristiwa yang satu ke peristiwa yang lain, dari kebijakan yang satu ke kebijakan yang lain, Soeharto menjadi titik sentral kekuasaan di Indonesia. Mulai dari munculnya Front Pancasila dan front-front lainnya, lahirnya TRIKORA (Tiga tuntutan Rakyat yaitu, bubarkan PKI, Rombak Kabinet Dwikora, Turunkan harga) dan terbentuknya Sekretariat Bersama Golongan Karya, penyelenggaraan pemilu 1971, dan fusi partai-partai menjadi PPP dan PDI di samping Golkar, Soeharto menjadi sama seperti Soekarno yang tidak menginginkan pembagian kekuasaan sebagai syarat bagi terlesenggaranya demokrasi (Rahardi 2008: 115-125).

Dalam pandangan Rahardi, totaliterianisme berakibat fatal bagi kehidupan manusia. Mari kita membaca prosa lirik ke 9 yang diberi judul *Rusuh Mei 1998*. Judul ini mengingatkan kita pada momen-momen paling tragis dari lahirnya reformasi di Indonesia. Tetapi ingatan Rahardi lebih panjang dari itu. Ia ingin berbicara tentang pelanggaran HAM berat di Indonesia masa silam, antara lain, pembunuhan massa tahun 1965, demonstrasi MALARI tahun 1974, PETRUS (penembakan misterius) tahun 1982-1985, penculikan tahun 1997-1998, Tragedi Trisakti 1998, Tragedi Semanggi 1 dan Tragedi Semanggi 2 tahun 1999, pembunuhan Munir 2004. Di sini, celeng dilukiskan sebagai metafora pelaku kekerasan politik. Tentang demonstrasi tahun 1998. Ia menulis:

*celeng-celeng itu datang ke kampus
mahasiswa ditendang mahasiswi ditindih
glodok diseruduk
lalu seluruh Indonesia kembali menjadi belantara berkabut dan dingin
setelah sebelumnya gunung-gunung menyemburkan lavannya
membakar gereja
menghanguskan pintu-pintu
memanggang daging dan tulang” (hlm73).*

Celeng adalah manusia Indonesia yang tidak bisa dijinakkan seperti babi piaraan yang siap disantap pada waktu Imlek. Pada peristiwa rusuh Mei 1998, mereka ”makan siang di pasar Jatinegara, sarapan di Hotel Mulia, lalu kencing dan berak di lapangan Monas (hlm. 75).

*Tapi bagaimana pun juga
kita-kita ini tetap celeng tetap babi hutan
yang tak bisa tertib
tak tahu tata kesopanan
kecing boleh di mana saja
kentut dan beol boleh keluar kapan saja
menyeruduk dan menabrak memang kodrat memang kodrat kita (hlm. 76).*

Celeng ”sudah masuk ke dalam urat nadimu, menyusup masuk ke dalam otakmu dan membuatmu berperangai seperti celeng” (hlm. 79-80). Pada prosa lirik ke 11 penulis prosa ini jelas-jelas menulis. ”mereka telah merasuk ke dalam tubuh manusia Indonesia, bukan hanya manusia Jawa, maka lihatlah kerakusan petinggi negeri ini ... lihatlah keserakahan penguasa negeri ini, itulah keserakahan para celeng.” (hlm. 101). Tubuh seperti ini harus didisiplinkan: harus rapi dan patuh.

Menghadapi totalitarianisme politik seperti ini, bukan kebetulan protes celeng atas stigma haram menjadi metafora pemberontakan terhadap kekerasan dan kemampuan politik. Pemahaman seperti ini secara instan pernah terjadi pada tahun 2021, ketika beberapa tokoh partai PDIP menyebut diri mereka celeng (*Kompas*, 20 Oktober 2021) mencalonkan Gandjar Pranowo jauh sebelum Megawati merestuinnya sebagai calon Presiden dari PDIP. Mereka membalikkan makna penghinaan yang melekat pada diri celeng menjadi bahasa perlawanan. Mereka menolak keseragaman, menolak ketaatan buta, dan memilih berdiri di luar barisan. Jauh sebelumnya, dalam perpolitikan di Indonesia, perlawanan dilakukan oleh demonstrasi mahasiswa tahun 1998. Perlawanan ini dapat dilihat sebagai subversi simbolik: kekuasaan yang mendisiplinkan tubuh selalu melahirkan kemungkinan tubuh untuk melawan. Yang dulu dilarang kini menjadi tanda keberanian. Yang dulu dianggap najis kini menjadi nama/tanda bagi kebebasan moral.

Untuk memahami pemberontakan simbolis ini menarik jika memperhatikan apa yang dikemukakan oleh Paul Ricoeur tentang hermeneutika kecurigaan (*the hermeneutics of suspicion*) yang mengajak kita untuk membaca simbol tidak

hanya dari maknanya, tetapi dari luka yang menyusunnya (Ricoeur 1970). Istilah kecurigaan memiliki akarnya pada pemikiran Rene Descartes tentang berpikir. Manusia adalah subyek yang berpikir, yang meragukan, dan yang mempertanyakan segala sesuatu. Dari aktivitas berpikir kita dapat meragukan banyak hal. Namun, dalam latar belakang pemikiran Heidegger, Ricoeur melihat pertanyaan lebih dari sebagai aktivitas meragukan, sebagai cara manusia menemukan kesucian hidupnya sebagai manusia (Heidegger 1977: 5), sehingga kecurigaan tidak bertujuan untuk meniadakan realitas, tetapi bertujuan untuk merekonstruksi makna-makna yang telah hilang, membuka konten-konten dari apa yang sebenarnya terjadi. Mengakui bahwa hidup manusia selalu ditandai oleh bayangan-bayangan gelap, Ricoeur mengusulkan agar bayangan-bayangan gelap tersebut perlu dibuka, diatasi, diakui dengan *caring*.

'Celeng itu haram' dapat dilihat sebagai simbol moral membangun disiplin batin. Menurut Ricoeur, simbol tersebut sering kali lahir dari pengalaman manusia yang terbelah antara rasa bersalah dan harapan untuk ditebus. Setiap simbol, jika dibaca ulang dengan kesadaran baru, dapat menjadi jalan penyembuhan. Karena itu, mungkin sudah waktunya membaca celeng bukan lagi sebagai makhluk najis, melainkan sebagai arsip dari kebebasan tubuh yang terlupakan. Karena itu, dibalik hermeneutika kecurigaan dalam pandangan Ricoeur ada hermeneutika pemulihan. Kebebasan sejati lahir ketika kita mengakui asal luka itu — ketika kita memahami bahwa setiap perlawanan juga membawa sisa trauma yang perlu dirawat, bukan diulang. Jika demikian, penilaian bahwa daging celeng "tidak pantas dimakan" mungkin bukan sekadar aturan moral, melainkan bahasa dari luka sejarah: suatu cara untuk menegakkan batas antara yang aman dan yang mengancam, antara tubuh yang dikendalikan dan tubuh yang bebas.

Teks prosa lirik ini mengungkapkan sebuah hermeneutika pemulihan dalam pengertian ini. Dalam bab 6 Rahardi mengungkapkan bahwa pelanggaran HAM berat di masa silam adalah luka yang tak pernah dirawat. Dalam perspektif hermeneutika pemulihan, pelanggaran HAM berat itu tidak dapat dilupakan. Melupakannya berarti meninggalkan bayangan gelap kehidupan politik Indonesia. Karena itu amat perlu jika pemerintah "meminta maaf atas pelanggaran HAM berat masa silam." (hlm. 46) Tentu, masalah ini tidak mudah karena selain terhalang oleh Undang-Undang yang berlaku di Indonesia, juga terkait dengan pembuktian. Dapat perspektif pemulihan, bukti empiris mungkin sudah tidak ada, tetapi manusia masih memiliki narasi, teks, dan ingatan yang mengatasi bahasa hukum positif.

Hermeneutika pemulihan juga berlaku bagi alam lingkungan. Kita dapat membacanya dalam bab 17. Celeng adalah korban penyebototan surga habitatnya, yaitu hutan mereka yang berubah menjadi neraka (hlm. 163). Karena itu, sama seperti korban pelanggaran HAM berat, celeng tetap mengharapkan agar mereka menjadi tubuh yang bebas, sama seperti tumbuh-tumbuhan dan binatang lainnya yang memiliki kebebasan bermetabolisme dan bergerak. "Jadi celeng, bebas bugil ke mana-mana, makan tidur kawin beranak bersenang-senang" (hlm. 230). Pemikiran hermeneutika pemulihan ini mendekati apa yang dikatakan oleh Paus Fransiskus dalam *Laudato Si*, ketika ia berbicara tentang pertobatan ekologis. "Tidak ada dua krisis terpisah, yang satu menyangkut lingkungan, yang lain sosial, tetapi satu krisis lingkungan sosial yang kompleks. Solusi hanya mungkin melalui pendekatan komprehensif untuk memerangi kemiskinan, memulihkan martabat orang yang dikucilkan, dan pada saat yang sama melestarikan alam" (LS.139). Akal budi dan pikiran manusia merupakan asal usul dari seluruh krisis lingkungan dan sosial. Karena itu perlu pertobatan ekologis dalam arti memobilisasi pikiran dan hati manusia untuk menyadari krisis kemanusiaan, sebuah krisis yang mendasari krisis sosial dan lingkungan.

4. DEMOKRASI EKOLOGIS DAN TANGGUNG JAWAB BERSAMA

Pendekatan hermeneutika kecurigaan memiliki manfaat untuk mengubah manusia dari dalam: sejarah manusia yang ditandai kekerasan yang menimbulkan luka perlu dipulihkan. Tetapi langkah ini perlu disusul dengan pendekatan etika politik lingkungan. Karena itu, selain berbicara tentang pemberontakan simbolis dan hermeneutika pemulihan, prosa lirik *Perjalanan Celeng ke Surga* berbicara tentang etika politik lingkungan yang menggunakan pendekatan demokrasi ekologis.

Untuk dapat kembali ke dunia habitatnya, celeng melakukan negosiasi dengan pemerintah (dalam hal ini diwakili oleh Presiden, Polisi, pemerintahan daerah), masyarakat (pemimpin agama dan para *Puun*), dan keahlian teknik (dalam hal ini diwakili oleh ahli magi). Bagi Rahardi, hal ini bukan sesuatu yang sulit dikerjakan jika setiap orang berpikir rasional, tidak hanya dalam arti usaha mencari rasionalitas epistemik (menemukan kausalitas empiris sebagaimana dipraktikkan oleh Stephen Hawking dan para ilmuwan), tetapi juga rasionalitas praktis sebagaimana dilakukan oleh Mbok-Ngatirah yang setiap hari sibuk cari uang untuk bisa hidup seadanya. ("Saya itu tiap hari berfilsafat tiap hari cari uang

agar bisa beli makanan.”). Pengarang prosa lirik ini juga mengajak pembaca untuk melihat kebijakan lokal yang diam, ”tidak mau memberi petuah apa pun” (hlm. 237) yang dipraktikkan oleh para Puun dalam masyarakat Baduy. Praktik ini memiliki rasionalitas praktis untuk mengembangkan kehidupan bersama yang sadar lingkungan. Hal yang paling dihindari di sini adalah tindakan-tindakan yang tidak rasional, yang ”kembali ke hal-hal ghoib, sesuatu yang tak rasional,” (193) yang membuat tumbuh-tumbuhan dan hewan ” jadi obyek penguasa negara, bisnis, dan penguasa agama” (hlm. 194).

Apa yang dikemukakan pengarang prosa lirik ini secara sistematis pernah menjadi perhatian John Dryzek dalam bukunya yang berjudul *The Politics of the Earth: Environmental Discourses*. John Dryzek mengungkapkan bahwa masalah lingkungan merupakan masalah bersama. Bagi Dryzek krisis lingkungan, perubahan iklim, hilangnya keanekaragaman hayati, dan ketidakpastian teknologis menuntut bentuk politik lingkungan baru yang mampu merespons kompleksitas ekologi tanpa jatuh dalam jebakan teknokratis dan pasar.

Dryzek melihat selama ini, politik lingkungan terjebak pada lima model. *Pertama*, pendekatan teknokratis. Pendekatan ini percaya bahwa masalah lingkungan dapat diselesaikan oleh para ahli lingkungan: ilmuwan, insinyur, birokrat dan lembaga negara. Pendekatan ini memiliki basisnya pada pertimbangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta kekuatan birokratis negara. *Kedua*, pendekatan pragmatis demokratis yang percaya bahwa masalah lingkungan perlu diselesaikan dengan melibatkan publik, komunitas lokal, dengan negosiasi. Pendekatan ini lebih sosial kultural dibandingkan dengan pendekatan pertama. *Ketiga*, pendekatan ekonomi yang percaya bahwa bisnis menjadi tolok ukur keberhasilan pemecahan masalah lingkungan, misalnya kebijakan pajak karbon, *green pricing*. *Keempat*, pendekatan *sustainable development* yang mencoba menggabungkan pertumbuhan ekonomi dengan perlindungan lingkungan tanpa harus mengabaikan modernitas, di mana lingkungan dipandang sebagai modal ekonomi yang harus dipelihara dan dikelola; *kelima*, pendekatan modernisasi ekologis yang memberi tempat bagi inovasi teknologi, manajemen lingkungan dan efisiensi.

Dalam penilaian Dryzek pendekatan-pendekatan di atas memang memiliki manfaatnya, tetapi tidak melihat persoalan lingkungan sebagai persoalan bersama. Masing-masing pihak bergerak sendiri-sendiri berdasarkan perspektifnya masing-masing: pendekatan teknokratis menjadi andalan birokrat, pendekatan pragmatis demokratis menjadi keunggulan LSM, pendekatan ekonomi menjadi andalan

pengusaha yang taat pada kebijakan-kebijakan negara, pendekatan *sustainable development* menjadi andalan para ahli ekonomi pembangunan, dan pendekatan modernisasi lingkungan mendapat perhatian para ahli teknologi lingkungan. Melihat kelemahan-kelemahan kelima pendekatan di atas, Dryzek menawarkan pendekatan demokrasi ekologis sebagai sebuah pendekatan etika politik yang mampu mendengarkan suara alam, generasi yang akan datang, dan spesies-spesies lain, membuka ruang deliberasi yang adil yang dibangun di atas argumentasi yang terbuka dan inklusif, mendorong masyarakat untuk belajar reflektif atas sinyal-sinyal alam seperti krisis iklim, polusi, dan kerusakan ekosistem, dan menjaga keadilan ekologi lintas generasi dan lintas spesies.

Demokrasi ekologis menjadi alternatif yang rasional karena mengandaikan kesadaran moral dan tanggungjawab bersama. Pada bab 11 bukunya, Dryzek mengaku bahwa wacana ekologis sebelumnya memiliki nilai tetapi terbatas. Krisis lingkungan bersifat kompleks, global, dan berubah cepat, sehingga membutuhkan model politik yang adaptif, inklusif, dan reflektif. Dibutuhkan model demokrasi ekologis karena memiliki ciri-ciri seperti:

- Melibatkan proses politik deliberatif yang dibangun di atas argumen-argumen rasional yang terbuka dan inklusif.
- Merepresentasikan kelompok yang tidak dapat berbicara seperti alam, generasi yang akan datang, dan spesies lain yang memperoleh suara melalui institusi perwakilan ekologis,
- Menumbuhkan reflektivitas ekologis masyarakat dalam arti masyarakat mampu belajar dari sinyal alam seperti krisis iklim, polusi, kerusakan ekosistem. Aspek reflektif ini menjadi tanda bahwa kita memberikan perhatian pada prinsip kehati-hatian, karena akibat-akibat dari tindakan kita terhadap lingkungan sulit diramalkan. Secara praktis ini pilihan-pilihan politik lingkungan memerlukan kajian reflektif menghadapi ketidakpastian.
- Memberikan perhatian pada nilai-nilai kehidupan. Secara politik ini berarti ada ruang deliberasi ilmiah, moral, dan ekologis tentang kehidupan manusia, hewan dan tumbuh-tumbuhan.
- Menekankan koordinasi transnasional, karena masalah ekologis melampaui batas negara, keadilan ekologis yang menggabungkan keadilan sosial dengan keadilan antara spesies dan antar generasi.

Dengan ciri-ciri tersebut, demokrasi ekologis tidak sekedar sebuah konsep epistemik, sekedar menambah pengetahuan semata-mata, tetapi melibatkan aksi dan refleksi. Dengan menggunakan konsep demokrasi ekologis Dryzek membuka

jalan bagi refleksi dan aksi lingkungan yang menaruh perhatian pada kesadaran dan tanggung jawab etis.

Hal ini pernah mendapat perhatian Paus Fransiskus dalam ensiklik *Laudato Si* ketika berbicara tentang dialog ekologis: "Meningat refleksi ini, saya akan mengajukan beberapa proposal yang lebih luas untuk dialog dan tindakan yang akan melibatkan kita masing-masing individu, dan juga memengaruhi kebijakan internasional." (LS 15) Yang dimaksud di sini, dialog berhubungan dengan program aksi dan refleksi ekologis sehingga program-program ekologis tidak dapat direduksi kepada aktivitas administratif manajerial yang ditentukan oleh segelintir orang tetapi sebuah program bersama yang melibatkan banyak orang yang terkait. Dialog ekologis dalam hal ini dapat mengubah pandangan dunia seperti yang dikatakan oleh David Bohm: "Dialog adalah sebuah proses yang beragam aspek yang menjelajahi pengalaman manusia yang amat luas menyangkut nilai, emosi, pemikiran, memori, mitos-mitos kebudayaan, dan proses neurologis yang menstruktur pengalaman manusia" (Bohm 1996: vii). Bentuk-bentuk praktis demokrasi/dialog ekologis bisa dalam bentuk forum deliberatif seperti panel diskusi politik, institusi yang mendengarkan suara alam dalam bentuk hak hukum bagi ekosistem seperti yang ada di Selandia Baru, dan jaringan internasional yang melibatkan LSM dan komunitas ilmiah dalam skala nasional dan global.

5. PENUTUP

Prosa lirik *Perjalanan Celeng ke Surga* merupakan sebuah teks etika politik lingkungan. Tulisan ini memberikan perhatian pada tiga simpul pemikiran sebagai berikut. *Pertama*, prosa lirik ini mengungkapkan kenyataan bahwa eksistensi makhluk hidup tidak seluruhnya dinilai positif oleh manusia. Predikat celeng itu haram menunjukkan semacam diskriminasi ideologis yang sulit ditolak tapi menjadi kenyataan sosiologi pengetahuan kita sehari-hari. Manusia membingkai celeng sebagai hewan liar dan haram. Tetapi, tanpa disadari kehadiran hewan najis tersebut dilihat sebagai makhluk yang mengintervensi dan menginfiltrasi dalam kehidupan, sehingga hidup menjadi perang melawan yang haram tersebut.

Kedua, dari segi fenomenologis, sebagai makhluk organis manusia dan hewan memiliki basis ontologis yang sama, yaitu sama-sama bebas. Hidup tumbuh-tumbuhan ditandai kebebasan metabolisme fotosentesis, hewan selain memiliki metabolisme memiliki kemampuan gerak, persepsi dan emosi, dan manusia selain selain metabolisme tubuh, gerak, persepsi, dan emosi memiliki

kemampuan intelektual yang membuat ia bisa menggambar dunia. Berdasarkan basis ontologis pengalaman kebebasan tersebut, perilaku celeng dapat dilihat sebagai simbol pemberontakan (dengan sengaja) terhadap kemampuan, stabilitas kekuasaan yang menimbulkan luka yang sulit disembuhkan. Karena itu hidup organis hewan dan manusia membutuhkan pemulihan melalui permintaan maaf dan atau pertobatan ekologis.

Ketiga, dari segi etika yang bertujuan untuk menata kehidupan yang baik dibutuhkan politik lingkungan yang menghargai bumi sebagai rumah bersama makhluk-makhluk hidup. Politik lingkungan yang dimaksud memberikan ruang bagi dialog, kemampuan untuk mendengarkan suara alam, mengantisipasi masa depan kehidupan.

Memperhatikan ketiga poin di atas saya mengusulkan dibentuk institusi deliberasi ekologis atau semacam ombusmen ekologis sebagai ruang diskusi deliberatif yang peka pada masalah keadilan ekologis. Pemikiran mengenai ombusmen ekologis ini mengandaikan bahwa ada aktivitas-aktivitas konkret yang dapat dibagikan dan direfleksikan secara bersama-sama.

DAFTAR PUSTAKA

- Bohm, David. 1996. *On Dialogue*. London & New York: Routledge 1996
- Dryzek, John S. 2013. *The Politics of The Earth*, edisi ketiga, Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish, The Birth of the Prison*. Terjemahan Alan Sheridan. New York: Vintage Books.
- Fransiskus. 2018. *Ensiklik Laudato Si – Tentang Perawatan Rumah Kita Bersama*. Terjemahan Martin Harun OFM. Jakarta: Penerbit Obor 2018.
- Heidegger, Martin. 1977. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Harper & Row.
- Jonas, Hans. 1979. *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lovelock, 1979. *Gaia – A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press
- Magnis-Suseno, Franz. 2000. *12 Tokoh Etika Abad ke-20*. Yogyakarta: Kanisius.

- Maulidah, Juwita Wardah. Mei 2022. "Aktualitas Nilai Magis Mitos Celeng dalam Novel Menyusu Celeng Karya Sindhunata sebagai Representasi Poskolonialisme" *Nusa* Vol.. 17. No. 2.
- Rahardi, F. 2025. *Perjalanan Celeng ke Surga*. Jakarta: Penerbit Obor.
- Rahardi, F. 2008. "Politik Menentang Totaliterisme" dalam Mikhael Dua dkk (editor), *Politik Katolik, Politik Kebajikan Bersama*. Jakarta: Obor.
- Rahardi, F. 2008. "Politik untuk Demokrasi dan Pluralitas" dalam Mikhael Dua dkk (editor), *Politik Katolik, Politik Kebajikan Bersama*. Jakarta: Obor.
- Ricoeur, Paul. 1970. *Freud and Philosophy, An Essay on Interpretation*. Terjemahan Denis Savage. New Haven: Yale University Press.
- Sontag, S. 1989. *Aids and Its Metaphor*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.