

The religiosity construction of the human body in Indonesian poems

Konstruksi religiositas tubuh dalam puisi Indonesia

Tengsoe Tjahjono^a, Made Oktavia Vidiyanti ^{b*} 

^a Universitas Negeri Surabaya

^b Balai Bahasa Jawa Timur, Sidoarjo

Submitted: April 17, 2020; Accepted: April 22, 2021; Published: April 30, 2021

KEYWORDS

religiosity,
beliefs,
practice,
spirituality,
body

ABSTRACT

The body is an integral part of being human. It is physical as well as spiritual, not only natural but also supernatural. In this regards, proper treatment of the body may indicate the level of one's religiosity. The purpose of this study was to find the religiosity of the human body in poems written by Indonesian poets. Adopting Küçükcan's (2005) religiosity dimension framework, we examine the body's religiosity from the following dimensions: belief, practice, and spirituality. Our data were a collection of language units in lines and stanzas taken from poems written by Mashuri and Alek Subairi. They were analyzed using hermeneutic approach. The results show that within the dimension of belief reflected in the poems, the body is considered mortal and religious. Within the practical dimension, the body is used to fulfill economic necessity. It is also used as a means to meet God. Within the dimension of spirituality, the body channels God's presence in various forms: love, caringness, and warmth. We conclude that these three religiosity dimensions support and complement each other.

KATA KUNCI

religiositas,
keyakinan,
praktik,
spiritualitas,
tubuh

ABSTRAK

Tubuh merupakan bagian penting dalam diri manusia. Tubuh bukan hanya fisik tetapi rohani; tubuh bukan hanya kodrati, tetapi juga adikodrati. Perlakuan terhadap tubuh secara benar menunjukkan kadar religiositas seseorang. Tujuan penelitian ini adalah untuk menemukan religiositas tubuh pada puisi-puisi karya penyair Indonesia. Religiositas tubuh dikaji dari segi dimensi keyakinan, praktik, dan spiritualitas dengan memakai teori dimensi religiositas yang dikembangkan oleh Küçükcan (2005). Penelitian ini menggunakan data yang berupa satuan bahasa dalam larik dan bait yang terdapat pada puisi Mashuri dan Alek Subairi. Data lalu dianalisis secara hermeneutik. Hasilnya menunjukkan bahwa dalam dimensi keyakinan yang terdapat dalam puisi, tubuh dipandang fana dan religius. Dalam dimensi praktik, tubuh dipakai untuk memenuhi kebutuhan ekonomi dan juga sebagai sarana pertemuan dengan Tuhan. Dalam dimensi spiritualitas, tubuh menjadi sarana kehadiran Tuhan dalam aneka rupa: cinta, kepedulian, dan kehangatan. Ketiga dimensi tersebut saling mendukung dan saling mengisi.

How to cite this article:

Tjahjono, T., & Vidiyanti, M.O., (2021). Konstruksi religiositas tubuh dalam puisi Indonesia. *Bahasa dan Seni: Jurnal Bahasa, Sastra, Seni, dan Pengajarannya*, 49(1), 13–27. <https://dx.doi.org/10.17977/um015v49i12021p013>

* Corresponding author: oktaviavidiyanti@gmail.com

Pendahuluan

Tubuh memang alamiah, tetapi karena dia bagian dari dunia, tubuh tidak dapat dilepaskan dari budaya. Mengamati tubuh sebenarnya tidak sekadar mengamati bentuk fisik semata, tetapi juga mengamati dan menafsirkan perangkat lain yang menyertainya, latar belakang budaya yang melingkupinya. Tubuh membahasakan apa yang dipikirkan dan dijalankan oleh pemilik tubuh. Hal itu sejajar dengan pendapat Shapiro (1999) yang menyatakan bahwa penampilan apa yang dilihat atas tubuh dan diterima sebagai pengetahuan merupakan setengah dari bahasa (p. 31).

Tubuh dalam konteks budaya berada dalam ruang antara dominasi dan resistensi, antara kuasa dan perlawanan. Dominasi atau kuasa itu justru berupa pesona dunia modern yang menyeret manusia ke dalam kehidupan yang hedonis dan konsumtif. Perlawanan tercipta dari kesadaran diri untuk menolak hal tersebut. Shapiro (1999) juga menegaskan bahwa dalam ruang dominasi dan perlawanan itulah tempat makna ditemukan (p. 32). Dalam hal ini makna tubuh tersebut. Selama ini yang diketahui secara diam-diam hanya terkait dengan pengetahuan jasmani, belum merupakan pengetahuan yang dibangun secara sadar. Sesungguhnya, baik pikiran dan tubuh, bergaul bersama dalam menciptakan arus informasi yang berkelanjutan untuk penafsiran secara benar.

Menurut Prabasmoro (2007), tubuh itu tidak pernah netral (p. 77). Terdapat cara bertubuh yang berbeda antarbudaya, tubuh perempuan dan tubuh laki-laki dipandang secara berbeda dalam tiap budaya. Oleh sebab dibudayakan, tubuh pun mempunyai hierarki pemaknaan: tubuh yang diinginkan dan yang tidak diinginkan, tubuh ideal dan yang tidak ideal, tubuh yang indah dan tidak indah, dan sebagainya. Oleh sebab itu tubuh, baik tubuh perempuan maupun tubuh laki-laki, menjadi objek industri, selalu dibentuk dan dikonstruksi sepanjang masa.

Tubuh merupakan kata yang akrab dengan manusia karena pertama-tama manusia adalah pemilik tubuh. Tiap hari manusia sangat peduli dengan tubuh. Perempuan atau laki-laki akan pergi ke *supermarket* berburu pakaian demi tubuh mereka. Mereka dandani tubuh mereka tanpa berhenti. Perempuan sibuk berhias di depan cermin, baik di ruang-ruang pribadi, maupun di ruang publik lewat cermin kecil yang selalu tersimpan di dompetnya. *Fashion* dan alat *make-up* diserbu hampir tiap saat. Belanja pakaian dan sarana kecantikan menjadi primadona sepanjang masa.

Descartes mengatakan "*Cogito ergo sum—aku berpikir, maka aku ada*". Spirit filosofis itu sekarang berubah menjadi "*I shop therefore I am --aku berbelanja, maka aku ada*." Hal itu terjadi karena tubuh. Demi tubuh, berbagai upaya mengubah bentuk rambut dilakukan. Bahkan, di Korea Selatan para perempuan dan laki-laki muda rela mengeluarkan banyak uang untuk mengubah bentuk mata, hidung, atau dagu mereka melalui sebuah operasi plastik. Sekali lagi, demi tubuh.

Yang tidak disadari ialah bahwa tubuh bukanlah entitas yang berdiri sendiri. Johnson and Rohrer (2007) menulis bahwa tradisi filsafat telah keliru bertanya bagaimana unsur dalam (pikiran, gagasan, konsep) dapat direpresentasikan oleh unsur luar (dunia) (p. 17). Perangkat ini merupakan konsekuensi dari pandangan bahwa pikiran dan tubuh adalah dua entitas ontologis yang berbeda. Dalam pandangan tersebut, masalah yang muncul adalah bagaimana menjelaskan makna "internal" (ide) tanpa tubuh bisa direpresentasikan oleh unsur "eksternal" (benda-benda fisik dan peristiwa). Beberapa abad telah menunjukkan bahwa ada dikotomi radikal tentang pikiran-tubuh, tidak ada cara untuk menjembatani kesenjangan antara unsur dalam dan luar. Ketika "pikiran" dan "tubuh" dianggap sebagai dua hal

yang berbeda secara fundamental, mestinya ada hal ketiga yang bertindak sebagai mediasi yang secara bersama-sama membangun makna antara keduanya yang sejatinya tak terpisahkan.

Ketika tubuh hanya dipahami sebagai tubuh biologis, tubuh sosiologis, bahkan tubuh kultural, maka tubuh akan diperlakukan sebagai benda yang bisa diubah, dibentuk, dan didandani demi kepentingan pemilik tubuh. Padahal, fungsi tubuh tidak sejajar dengan fungsi kertas pembungkus kado, atau fungsi kemasan untuk *mie-instant*. Tubuh-j jiwa bukan dua entitas saling berdiri sendiri, melainkan entitas yang menyatu secara religius.

Hal tersebut sejajar dengan pendapat Baudrillard (Haryatmoko, 2016, p. 77-78) bahwa tubuh itu dibentuk untuk mencapai tujuan kapitalis, objek konsumsi, objek kesepian yang paling indah, objek investasi, dan eksploitasi. Oleh karena itu, berkaitan dengan tubuh sebagai objek ekonomi, muncullah kultur perawatan kecantikan, awet muda, diet, kejantanan, terapi, dan sebagainya.

Turner (1991) berpendapat bahwa tubuh tidak hanya dipandang sebagai fenomena biologis (p. 5-6). Tubuh telah dibentuk secara sosial melalui bermacam-macam usaha, oleh beragam kelompok dengan banyak sarana, proses, dan atribut yang melekat pada tubuh. Oleh karena itu, tubuh dapat menjadi tanda realitas dengan aneka persepsi yang berbeda. Bangunan yang beragam tersebut melahirkan batasan-batasan yang berbeda mengenai tubuh. Dalam kelompok masyarakat pramodern, tubuh menjadi topik yang sangat penting sebagai penanda status sosial, usia, posisi dalam keluarga, penanda etnis, bahkan penanda keagamaan setiap pribadi. Tubuh pun hadir sebagai simbolisme publik. Danesi (2011) menyebutnya sebagai semiotika nonverbal (p. 53-54). Tubuh merupakan sumber signifikasi yang utama. Tanda-tanda dalam tubuh selalu memiliki fungsi sosial yang menata hubungan antara *Diri-Liyan*.

Dari tradisi satu ke tradisi lain, dari zaman ke zaman, tubuh dimaknai secara beragam dan berbeda. Tubuh perempuan pada masa Sitti Nurbaya sangat berbeda maknanya dengan tubuh perempuan pada masa Karmila, tubuh perempuan Jawa dimaknai berbeda dengan tubuh perempuan Batak. Bahkan, banyak dijumpai laki-laki Korea yang bertubuh cantik atau bertubuh jantan, yang kedua-duanya sama memiliki daya pesona. Pada masa sekarang, pandangan tubuh sangatlah beragam, termasuk dalam hal bagaimana tubuh dipandang secara religius.

Dalam Al-Quran disebutkan bahwa manusia diciptakan Allah dalam bentuk yang sungguh-sungguh baik: "*Laqod kholaqnal insaana fii ahsani taqwim*" yang artinya "Sungguh, Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya." (Al-Quran, n.d.)(Qs. 95: 4). Allah menciptakan manusia dalam bentuk tubuh yang sebaik-baiknya. Sebagai ciptaan-Nya tubuh hendaknya diperlakukan dan digunakan secara benar dan bertanggung jawab.

Demikian dalam Kitab Injil Perjanjian Baru (Lembaga Alkitab Indonesia, 2017, p. 202) disebutkan juga: Atau tidak tahukah kamu, bahwa tubuhmu adalah bait Roh Kudus yang diam di dalam kamu, Roh Kudus yang kamu peroleh dari Allah, --dan bahwa kamu bukan milik kamu sendiri? (1 Korintus 6: 19). Oleh sebab itu, manusia harus menjauhkan tubuhnya dari perbuatan najis dan jahat, baik oleh hasrat, nafsu, keinginan, bahan bacaan, tontonan, dan sebagainya. Bahkan dinyatakan pula pada Perjanjian Lama Kitab Kejadian 1:26: Bersabdalah Allah: "Baiklah Kita menjadikan manusia menurut gambar dan rupa Kita," (Lembaga Alkitab Indonesia, 2017, p. 1). Manusia dilahirkan selaras dengan Citra Tuhan. Artinya, kebaikan-kebaikan Tuhan hendaknya juga dapat dinyatakan oleh manusia, termasuk dalam memandang dan memperlakukan tubuhnya.

Menurut Santhyabujangga (2013), agama Hindu mengenal Tri Sarira yaitu tiga lapisan tubuh manusia, yang terdiri atas Stula Sarira (lapisan tubuh paling luar dan merupakan bagian-bagian tubuh yang dapat diindra), Suksma Sarira (alam pikiran manusia), dan Antakarana Sarira (lapisan tubuh paling halus yaitu Atman yang memberi roh pada manusia sehingga bisa hidup dan berkegiatan). Dengan demikian, tubuh bukan hanya fisik semata, tetapi menyangkut pikiran dan jiwa. Ketiganya selalu hadir bersama.

Agama apa pun tampaknya telah memberikan ajaran tentang tubuh kepada umatnya. Intinya ialah bahwa tubuh bukan semata-mata jasmani melainkan juga rohani, tubuh bukan hanya kodrati melainkan juga adikodrati. Perlakuan manusia terhadap tubuh menunjukkan seberapa tinggi penghormatan dan rasa takut manusia kepada Tuhan.

Perlakuan yang benar akan tubuh memperlihatkan religiositas seseorang. Religiositas dapat dipandang dengan cara yang luas dan dengan cara yang sempit. Secara luas, religiositas diartikan sebagai berbagai aspek kegiatan agama, pengabdian, dan kepercayaan terhadap doktrin-doktrin agama. Dalam pengertian ini, religiositas sering disejajarkan dengan keagamaan. Sedangkan, secara sempit, religiositas lebih banyak diarahkan kepada bagaimana praktik keagamaan seseorang, bagaimana laku mereka dalam membangun relasi dengan manusia lain dengan selalu menghadirkan Tuhan di sana.

Religiositas dogmatis dan religiositas praktis memiliki hubungan satu dengan yang lain dan membentuk dimensi-dimensi tertentu. Cornwall et al. (1986) menunjukkan enam dimensi religiositas didasarkan pada pemahaman bahwa sekurang-kurangnya terdapat tiga komponen perilaku keagamaan yaitu pengetahuan (kognisi dalam pikiran) yang meliputi ortodoks tradisional dan ortodoks partikular, perasaan (mempengaruhi semangat) yang gamblang dan nyata, dan perilaku (aktivitas tubuh) yang meliputi laku keagamaan dan keterlibatan keagamaan (p. 226-244).

Küçükcan (2005) melihat dimensi yang berbeda. Ia melihat bahwa ada beberapa perbedaan antara ajaran agama, praktik keagamaan, dan spiritualitas (Küçükcan, 2005, p. 60-70). Misalnya, seseorang dapat menerima kebenaran Alkitab/Kitab Suci (dimensi keyakinan), tetapi tidak pernah menghadiri kegiatan ibadah atau bahkan tidak terlibat atau menjadi bagian dari organisasi keagamaan (dimensi praktik). Contoh lain adalah seorang individu yang tidak beragama Kristen ortodoks (dimensi keyakinan), tetapi menghadiri kebaktian karismatik (dimensi praktik) dalam rangka mencapai rasa kesatuannya dengan ilahi (dimensi spiritualitas). Seluruh dimensi religiositas tersebut pada umumnya berkorelasi. Orang yang sering mengikuti kegiatan ibadah di masjid, gereja, wihara, atau pura (dimensi praktik) berkecenderungan memiliki nilai tinggi pada dimensi keyakinan dan spiritualitas. Walau tentu saja nilai mereka pada masing-masing dimensi tidak mutlak harus tinggi. Nilai mereka pada masing-masing dimensi pasti akan bervariasi. Tentu apa yang dinyatakan oleh Küçükcan (2005) tersebut berlaku dalam situasi yang normal dan ideal. Dalam konteks tertentu, ketika orang memanipulasi kehadirannya pada kebaktian gereja, dimensi keyakinan dan spiritualitasnya ikut termanipulasi.

Tubuh, religiositas, dan sastra sering berkelindan bersama. David E. Klemm (Jasper, 2006, p. ix-x) menulis tentang kehebatan David Jasper yang bercakap-cakap dengan para penyair, nabi, mistikus, orang gila, perantau, penjelajah, penjahat, pejuang, pencari, pemikir, teolog, visioner, dan seniman dari gurun - semua pemimpi dalam perjalanannya di padang gurun. Gurun merupakan metafora untuk situasi manusia, dan manusia melakukan perjalanan untuk menemukan kebenaran.

Metafora sebagai konstruksi karya sastra dengan sangat efektif melukiskan kegelisahan manusia tersebut.

Klemm lebih jauh menjelaskan bahwa meskipun semua agama mengakui tahu siapa Tuhan itu, apa yang dikendaki dari manusia, dan apa yang Tuhan sediakan bagi manusia historis, manusia dengan sudut pandang sendiri tidak akan dapat mengerti secara pasti kebenaran tentang Tuhan. Teologi filosofis—baik itu Plato, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Schleiermacher, Buber, Heidegger, Tillich, Derrida, atau siapa pun—tahu bahwa koherensi pemikiran rasional dan tindakan sengaja secara logis mengandaikan landasan utama dari pemikiran dan wujud nyata, selama kita mengasumsikan terdapat koherensi antara pemikiran rasional dan tindakan bertujuan.

Sastra menyediakan ruang lain agar manusia dapat menimba pengalaman religius secara berbeda. Religiositas yang dimasukkan dalam narasi pada sastra memberikan pengalaman ketuhanan yang lebih menarik. Diharapkan pembaca tidak lagi merasa masuk ke dalam jurang, merasakan kehampaan, sebab manusia bisa menyadari bahwa dirinya memiliki agama, citra, narasi, ucapan hikmat, dan ritual, melalui karya sastra yang dibacanya.

Tubuh juga sering menjadi inspirasi untuk kelahiran karya sastra, misalnya kelahiran puisi. Enterline (2004) membahas bagaimana tubuh dihadirkan sebagai retorika yang menarik dalam puisi *Metamorphoses* karya Ovid. Pada puisi tersebut tubuh sengaja dilanggar oleh penyairnya. Terkadang tubuh tersebut laki-laki, pada lain waktu perempuan. Penghancuran tubuh tersebut demi menghindari genggam gender dan nominasi reduktifnya. Patah dan terfragmentasi tubuh-tubuh dalam puisi Ovid menampilkan bayangan panjang dan patah di atas sejarah sastra Eropa. Bukan hanya bahwa pelanggaran tubuh merupakan salah satu yang menonjol dalam puisi itu, melainkan juga masalah tematik. Dalam puisi tersebut estetika dan kekerasan bertemu. Berdasarkan uraian ini, tubuh terbukti tidak dapat dipisahkan dari karya sastra.

Penelitian religiositas dalam karya sastra sudah banyak dilakukan, demikian pula penelitian mengenai tubuh dalam karya sastra. Hayati dan Darmahusni (2018) meneliti religiositas novel *Api Tauhid* karya Habiburrahman El Shirazy dalam tiga dimensi, yaitu dimensi iman, dimensi Islam dan dimensi ihsan (kebajikan) (p. 97). Dalam penelitian ini religiositas ditelaah dari tanda, baik tanda ikonik, indeksial, dan simbolik. Penelitian yang memakai teori semiotika ini menyimpulkan bahwa secara keseluruhan konten novel menggunakan tanda semiotik simbolis. Pada penelitian lain, Yetti (2010) dalam penelitiannya mengenai religiositas pada Novel *Khotbah di Atas Bukit* karya Kuntowijoyo menyimpulkan bahwa novel tersebut berisi nilai-nilai religiositas. Nilai-nilai tersebut disajikan dalam bentuk yang unik, dengan gaya yang penuh sindiran dan kritik (p. 64).

Penelitian tentang tubuh dilakukan oleh Alamin et al. (2011) mengenai representasi tubuh dalam Film Fiksi Ilmiah (p. 59). Mereka menyimpulkan bahwa dalam sebuah film representasi tubuh memiliki pengaruh besar dalam mengungkapkan kisah atau kejadian pada sebuah adegan. Atribut yang melekat pada perempuan dan laki-laki dibentuk dengan cara yang berbeda. Atribut yang dikenakan pada laki-laki pada umumnya ditata oleh prinsip hierarkis, sedangkan atribut pada tubuh perempuan ditata oleh prinsip fisik.

Chasanah (2014) meneliti migrasi simbolik wacana kuasa tubuh dalam novel Dina Rahayu (p. 193). Dalam penelitian ini disimpulkan bahwa migrasi simbolik terhadap suara perempuan tentang kuasa tubuh dalam novel *Ode untuk Leopold Von Sacher-Masoch* menunjukkan bahwa perempuan pengarang dalam menampilkan tubuh

tidak semata-mata mengeksplotasi seksualitas, tetapi yang terpenting adalah menyuarakan aspirasi perempuan atas segala hal yang mengenai “kuasa tubuh”. Usaha seperti itu merupakan migrasi simbolik dari spirit teks lain.

Penelitian mengenai religiositas dalam sastra serta tubuh dalam sastra memang sudah banyak dilakukan. Namun, penelitian religiositas tubuh dalam karya sastra sejauh pengamatan peneliti belum pernah ditemukan. Oleh karena itu, penelitian mengenai religiositas tubuh dalam puisi Indonesia menarik untuk dilakukan. Dalam hal ini, analisis tersebut mengambil objek material puisi karya Mashuri dan Alek Subairi. Mashuri merupakan penyair penyair Indonesia yang berasal dari Lamongan dan Alek Subairi berasal dari Sampang Madura.

Dalam konteks sastra Indonesia, Mashuri memiliki jejak karya yang luar biasa. Sastrawan yang lahir di Lamongan pada 27 April 1976 ini sampai sekarang masih tercatat sebagai peneliti di Balai Bahasa Jawa Timur. Novelnya yang berjudul *Hubbu* dinobatkan sebagai juara 1 Sayembara Penulisan Novel Dewan Kesenian Jakarta, tahun 2006. Pada tahun 2018 dipercaya menjadi kurator pada Muktamar Sastra bersama Sosiawan Leak dan Raedu Basha.

Demikian juga Alek Subairi. Penyair yang lahir di Sampang 5 Maret 1979 merupakan lulusan Seni Rupa Unesa, Surabaya. Ia beraktivitas di Komunitas Rabu Sore (KRS) yang melahirkan banyak sastrawan muda. Buku puisinya *Kembang Pitutur* masuk 10 besar dalam nominasi di Khatulistiwa Literary Award 2011. Bahkan, ia diundang dalam Ubud Writers and Readers Festival (UWRF) di Bali pada tahun 2013. Dengan latar belakang pengarang seperti itu, maka penelitian ini memilih puisi yang mereka ciptakan sebagai objek material penelitian.

Penelitian ini berusaha menemukan bagaimana manusia memandang dan memperlakukan tubuh berdasarkan puisi yang ditulis oleh kedua penyair. Bagaimana tubuh dilihat dari dimensi keyakinan, dimensi praktik, dan dimensi spiritualitas dalam kerangka religiositas?

Merujuk pada pemaparan tersebut maka penelitian ini bertujuan untuk menemukan pandangan mengenai tubuh ditinjau dari dimensi keyakinan, dimensi praktis, dan dimensi spiritualitas. Penelitian ini diharapkan bermanfaat untuk membangun kesadaran pembaca dalam merayakan tubuh secara religius.

Metode

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif-interpretatif dengan fokus kepada kajian terhadap teks-teks puisi yang dilakukan dengan berhati-hati, penuh keakraban, dan intensif untuk mendalami hal-hal atau kejadian yang terdapat di dalamnya (George, 2008, p. 6). Teks puisi tersebut adalah teks puisi “Doa Buat Pelacur yang Terbakar Semalam” (Mashuri) dan “Angon” (Alek Subairi). Puisi-puisi tersebut dipilih karena sebagai teks, baik secara eksplisit maupun implisit, mengungkapkan perihal religiositas tubuh.

Data yang berupa satuan bahasa berupa kata, larik, maupun bait yang mengandung pandangan manusia mengenai tubuh dalam dimensi keyakinan, praktik, dan spiritualitas, diinterpretasikan oleh peneliti sebagai instrumen utama penelitian. Konstruksi interpretasi tersebut dilakukan secara induktif yang dibangun dari penganalisisan hal khusus, kemudian menghasilkan pernyataan umum (Creswell, 2009).

Data yang berupa baris atau bait yang mengandung ungkapan mengenai religiositas tubuh dikumpulkan melalui studi pustaka, yaitu membaca secara sungguh-sungguh dan mendalam teks puisi terpilih. Teks puisi sebagai data primer

dilengkapi pula dengan data sekunder berupa buku-buku referensi dan artikel jurnal. Data sekunder tersebut berfungsi untuk menguatkan data primer (George, 2008, p. 56).

Data yang terkumpul dikaji dalam perspektif dimensi religiositas Küçükcan dengan memakai analisis isi. Analisis isi merupakan metode penelitian yang fleksibel untuk menganalisis teks dan mendeskripsikan serta menafsirkan artefak tertulis dari suatu masyarakat (White & Marsh, 2006, p. 28). Dalam hal ini artefak tertulis itu adalah puisi. Isi data teks dimaknai melalui analisis impresionistik, intuitif, dan interpretatif (Hsieh & Shannon, 2005, p. 1282). Analisis isi diterapkan dalam membaca dan menafsirkan data untuk mengubah "imajinasi" menjadi "wawasan" seperti yang biasa dilakukan dalam proses studi pustaka (George, 2008, p. 66).

Dengan demikian langkah analisis data adalah: (1) membaca teks puisi terpilih secara mendalam, (2) mengumpulkan data berupa baris atau bait yang berisi ihkwal religiositas tubuh, (3) memberi makna atas dasar interpretasi teks, dan (4) menyusun simpulan.

Hasil dan Pembahasan

Penelitian ini berusaha menguak tema-tema mengenai tubuh dalam puisi *Doa buat Pelacur yang Terbakar Semalam* karya Mashuri dan *Angon* karya Alek Subairi. Berbagai macam tema tersebut dikaji dalam bingkai religiositas dengan memperhatikan dimensi keyakinan, praktik, dan spiritualitas. Tubuh merupakan sekutu dan musuh terdekat manusia. Manusia menghuninya dan tidak bisa menghindarinya. Tubuh merupakan sumber rasa malu tetapi sekaligus ekspresi kebanggaan manusia. Jadi, tubuh bukan sekadar representasi fisik, tetapi juga merupakan representasi pikiran, batin, sosio-politik, kebudayaan, dan filsafat.

Membahas persoalan religiositas dan seksualitas dianggap tabu oleh sebagian besar masyarakat beragama. Morey (2009) menjelaskan bahwa menghubungkan agama, seksualitas, dan pornografi, merupakan kegilaan yang harus didiskusikan di batas luar dari percakapan yang kredibel bagi kebanyakan orang beragama (p. 15-16). Demikian juga membicarakan pelacur dalam konteks religiositas dianggap sebagai pembicaraan yang paradoks. Namun, karya sastra tidak pernah menafikan bahwa pelacur itu memang ada dengan segala persoalan yang dihadapinya, baik itu persoalan identitas, psikologis, sosiologis, politik, dan budaya.

Seorang pelacur adalah perempuan yang mencari nafkah dengan cara menjual tubuhnya. Seringkali menjual tubuh disejajarkan dengan menjual kehormatan. Tubuh adalah kehormatan.

Susilo dan Kodir (2016) berpendapat bahwa terdapat hubungan saling mengikat antara tubuh perempuan dan eksistensinya sebagai pondasi utama eksistensi perempuan tersebut (p. 322). Pelacur juga memiliki kesadaran seperti itu akan eksistensi dirinya.

Syam (2011) memandang pelacur sebagai manusia pada umumnya. Tuhan juga hadir dalam diri seorang pelacur yang menjual tubuh demi memenuhi kebutuhan hidupnya. Pelacuran bukan hanya bermakna aktivitas pemuasan kebutuhan dan kesenangan seksual, tetapi terdapat kesadaran religiositas dalam diri penyair, takut akan Tuhan dan pasrah pada kehendak-Nya. Hubungan Tuhan dan pelacur merupakan relasi sangat personal. Bagi seorang pelacur Tuhan itu membuat diri mereka takut tetapi juga sekaligus tempat menumpahkan harapan. Pelacur itu takut akan Tuhan karena merasa dirinya penuh noda dan dosa. Di sisi lain, pelacur juga menaruh harapan kepada Tuhan yang adil dan penuh ampunan.

Mengamati kehidupan pelacur seperti masuk ke dalam dunia yang serba paradoksal. Apa yang terindra dan apa yang tidak terindra sungguh bertolak belakang. Tubuh yang terindra dan yang tak terindra juga terkesan amat berseberangan. Pelacur bisa jadi memang menjual tubuhnya yang fana, tetapi bukan tubuhnya yang metafisis.

Mashuri dalam puisinya yang berjudul *Doa Buat Pelacur yang Terbakar Semalam* terlihat ingin mengungkapkan persoalan tubuh seorang pelacur. Berikut ini puisinya.

Doa buat Pelacur yang Terbakar Semalam

*sebuah pagi menghardikku dengan sepi
aku pun menghadirkan koran pagi, sepotong ubi
juga secangkir kopi
di halaman depan, anjing dan kucing berlari-lari
di halaman depan koran, tertulis: 'pelacur mampus
hangus dilalap api'*

*aku ingat kebakaran semalam di layar televisi sialan
---api dengan jalang mengamuk rumah bordil
para perempuan hibuk berlari sambil bugil
tapi ada yang seperti Sita, diam terpenggang
kini, jiwaku pun menggigil
aku raih gorengan ubi, tapi ia jelma potongan tubuh tak rapi
aku angkat kopi, ia pun jadi darah hitam dan mendidih*

*karena ular di perutku kelewat lapar, aku tak ambil peduli
aku lahap tubuh hangus itu, juga darah beku
aku terus saja memamahnya seperti seekor kambing
yang tak lelah menggerakkan gerahamnya*

*dan kesepian pagi itu pun pecah di perutku;
ada kucing dan anjing berlari-lari di ususku, aku juga mencium
bau tubuh pelacur hangus di usus buntu...
aku lalu berdoa, "semoga pelacur yang terkubur bersama cinta itu
masuk surga"
aku pun berharap agar ia masih bisa melepaskan dahaga
kucing dan anjing yang berkejaran di perutku
yang sakitnya semakin tak terkira...
(Mashuri, 2008).*

Dalam puisi tersebut tertulis "pelacur mampus hangus dilalap api" karena "api dengan jalang mengamuk rumah bordil". Pelacur sering disebut sebagai perempuan jalang, perempuan nakal, perempuan liar, perempuan yang melanggar susila. Namun, dalam baris puisi di atas, kata jalang justru dikenakan kepada api. Api sebagai penyebab timbulnya kebakaran di sebuah rumah bordil, tentu bukan tiba-tiba berkobar begitu saja. Titik api itu berasal dari mana atau oleh siapa. "Siapa" yang menyebabkan api membakar itulah yang dinyatakan jalang oleh penyair. Jalang yang selama ini selalu dikaitkan dengan perilaku pelacur, dalam puisi ini diarahkan kepada entitas yang lain. Terjadi pergeseran pemahaman di sini.

Pelacur bukanlah perempuan jalang. Dia merupakan korban dari tekanan ekonomi, sosial, maupun politik. Dalam konteks pandangan patriarki perempuan adalah komoditas. Pada saat terdapat kesulitan akses ekonomi, jalan pintas yang ditawarkan oleh kelompok patriarki dan politik adalah menjadi pelacur. Tekanan struktural ini semakin luar biasa ketika keluarga tidak dapat memenuhi tuntutan kebutuhan sehari-hari (Syam, 2011, p. 69). Dalam konteks ini yang jalang adalah

sistem sosial, tekanan ekonomi, serta kekuasaan patriarki dan politik. Pelacur hanyalah korban. Bagi mereka yang disebut jalang oleh penyair, tubuh hanya segumpal daging sebagai komoditas. Hal itu yang bisa jadi disadari oleh para pelacur bahwa tubuh dipandang sebatas tubuh biologis.

Pelacur menyadari bahwa tidak mudah melawan sistem patriarki secara langsung. Menjadi pelacur sebenarnya perlawanan secara halus terhadap kekuatan patriarki tersebut. Pada akhirnya bukan perempuan pelacur yang bertekuk lutut pada laki-laki, melainkan laki-lakilah yang jatuh pada kekuasaan pelacur.

Dalam bait kedua puisi tersebut, terdapat baris: “para perempuan hibuk berlari sambil bugil/ tapi ada yang seperti Sita, diam terpanggang/kini,” yang secara implisit tergambar pandangan Mashuri mengenai tubuh pelacur. Perempuan itu bugil atau telanjang berlari. Tubuhnya dinyatakan secara terbuka. Mungkin usai melayani tamunya, atau habis mandi, atau tiduran di ranjang, tidak dijelaskan oleh penyair. Ketelanjangan bisa jadi berarti keterbukaan, merasa hina di hadapan Tuhan, atau simbol begitulah manusia: lahir dalam ketelanjangan dan mati juga dalam ketelanjangan. Tubuh itu fana. Dan pelacur mempercayai itu.

Namun, dari sekian pelacur, ada yang seperti Sita yang diam terpanggang. Sita adalah istri Rama. Dalam masa pembuangan, Sita diculik oleh Rahwana dari Alengka. Berkat bantuan laskar kera, Rama berhasil merebut kembali istrinya tersebut. Persoalannya adalah Rama meragukan kesucian Sita yang bertahun-tahun hidup dalam kekuasaan Rahwana. Menyadari hal tersebut, Sita pun meminta Laksmna, adik iparnya, menyiapkan kayu bakar. Ketika api berkobar, Sita pun menerjunkan dirinya ke dalam api. Diam terpanggang. Hanya dari dalam api yang berkobar itu muncullah Sang Hyang Brahma dan Sang Hyang Agni mengangkat tubuh Dewi Sita. Sita pun tak terbakar yang menandai bahwa dirinya sungguh suci. Membandingkan Sita dan pelacur adalah membandingkan kesuciannya.

Relasi dimensi keyakinan, dimensi praktik, dan dimensi spiritualitas dalam puisi ini sangat terlihat. Dalam dimensi keyakinan, tubuh dipahami bersifat fana, dapat hancur. Jika pelacur menjual tubuh, mereka menjual bagian yang fana dari dirinya. Karena sangat fananya tubuh, maka tubuh itu ‘hangus dilahap api’ dan ‘diam terpanggang’. Jika tubuh itu fana, roh yang abadi. Pelacur berada dalam pilihan yang paradoks, antara mengorbankan tubuh dan menyucikan roh. Akhirnya, yang mereka lakukan adalah mengorbankan tubuh dan berjuang menyucikan roh.

Dalam dimensi praktik Syam (2011) ditemukan fakta yang mencengangkan dalam pandangan kemanusiaan. Pelacur yang bernama Dona (22 tahun) mengenakan liontin salib, padahal faktanya dia itu perempuan muslimah. Pelacur ini berusaha memakai ikon keagamaan demi menunjukkan bahwa ia memiliki identitas keagamaan, dekat dengan Tuhan. Wiwit (25 tahun), pelacur berasal dari Jember ini, ternyata masih rajin menjalankan shalat dan berpuasa pada bulan Ramadhan. Bahkan, Yanti (24 tahun) sangat rajin membaca al-Quran dan melaksanakan sedekah. Pelacur lain di Moroseneng setiap Jumat sore sangat bersemangat mengikuti jamaah pengajian. Dalam tataran praktik ini, pelacur disejajarkan dengan Sita, tersentuh tetapi tetap suci. Dalam dimensi spiritualitas aku lirik pun berdoa “semoga pelacur yang terkubur bersama cinta itu masuk surga”. Dalam konteks ini, yang didoakan oleh aku lirik untuk dapat masuk ke surga bukan tubuh dalam pengertian biologis, melainkan tubuh spiritual, roh yang memiliki relasi mesra dengan Tuhan.

Di sisi lain, menurut Kamppinen (2011), konsep tubuh mengacu pada tubuh manusia atau hewan yaitu, unit biologis mandiri yang dimulai dalam pembuahan dan berubah menjadi mayat dalam kematian biologis (p. 206). Proses tubuh adalah apa yang dilakukan tubuh, misalnya berjalan, tidur, berdoa, dan sebagainya.

Manusia merupakan makhluk biologis, oleh karenanya tubuh terlibat dalam semua aktivitas manusia. Tidak ada interaksi sosial yang tidak melibatkan tubuh. Tubuh relevan dalam kajian religius sebab (1) beberapa bagian tubuh mendukung aktivitas ibadah sebagai perwujudan keyakinan, keinginan dan tindakan keagamaan, serta (2) mereka dianggap sebagai sumber makna keagamaan. Oleh karena itu, tubuh itu dipandang sebagai tubuh religius.

Sastra religius menuliskan pula mengenai tubuh religius. Menurut Yetti (2010), sastra religius bukanlah sarana dakwah atau evangelisasi (p. 55). Sastra religius mengungkapkan kesadaran manusia tentang relasi manusia dan Sang Pencipta yang berpengaruh kepada jalan hidup yang dipilihnya. Hal tersebut sejajar dengan pendapat Safrilisyah et al. (2010) yang menjelaskan bahwa nilai-nilai agama yang telah tertanam dalam jiwa setiap manusia akan memainkan peran penting dalam pengembangan karakter manusia.

Lebih lanjut Kamppinen (2011) menyimpulkan bahwa tubuh religius memiliki banyak dimensi, yakni: (1) tubuh religius dibimbing oleh keadaan mental dengan konten agama; (2) tubuh religius disebabkan oleh fakta bahwa mereka bertindak sesuai dengan norma-norma lembaga keagamaan (yaitu, lembaga yang bergerak berdasarkan oleh konten agama); dan (3) tubuh yang secara konseptual dibangun dan diperlakukan sebagai sarana konten agama (p. 207).

Praktik keagamaan selalu melibatkan tubuh seperti disitir Strenski (2010). Menurut Strenski (2010), aktivitas keagamaan meliputi materialitas, praktik, emosi dan tubuh. Agama yang mewujudkan selalu melibatkan tubuh religius yang aktif terlibat, melakukan ritual, atau berkomunikasi dengan entitas supernatural.

Alek Subairi menulis puisi tentang tubuh dalam kerangka tubuh religius. Puisi itu sebagai berikut.

Angon

*akupun kembali asing ketika pohon tubuhku
menemukan musim kemuning yang membawa jejak lapar
ambillah satu dan bawa pergi kekasihmu ke tempat yang teduh*

*angin kecil datang dengan hembusan amat kuat
berikan tanganmu, agar aku lewati kesumat ini dengan
keringat dan tatapan yang mengurai tapal batas*

*lalu tak ada mimpi pada malam berikutnya. sebab udara telah
membangkitkan yang semula terpendam. aku telanjang, gusti.
dan jendela matakmu melihat isyarat warna bermekaran*

*ku dekati yang paling hijau untuk memastikan risalah tangis
yang menjelma gerimis. lalu benih dari tualang rindu tumbuh
menjadi kerling mata kambing yang berlari ke luar pagar*

*berikan pelukanmu sebagai penanda kepulanganku kelak.
bahwa kau juga menanam kembang pada jejak yang kau tinggalkan
lalu kubaca air yang turun begitu ritmis.*

o, mengapa menangis
(Subairi, 2011)

Judul puisi itu ‘angon’. Kata berbahasa Jawa tersebut jika ditransliterasikan ke dalam Bahasa Indonesia sejajar dengan ‘menggembalakan hewan ternak’. Dalam

konteks puisi ini, aktivitas penggembalaan itu merupakan metafora dari entitas lain yaitu Allah yang menggembalakan umat manusia.

Dalam bait pertama, terdapat relasi semantis antara: pohon tubuh, jejak lapar, musim kemuning, asing, kekasihmu, dan tempat yang teduh. Data yang berupa frase-frase metaforis tersebut sangat religius. Pohon tubuh melambangkan manusia, jejak lapar melambangkan manusia yang tidak memperoleh konsumsi rohani. Musim kemuning berarti suatu masa dalam kehidupan aku lirik saat Tuhan mendekat dengan penuh cinta. Asing bermakna bahwa manusia tidak akrab dalam relasi Tuhan-manusia, terdapat jarak di antaranya. Kekasihmu berarti bahwa aku lirik memosisikan manusia sebagai pribadi yang dicintai Allah yang Maha Pengampun. Tempat yang teduh melambangkan suasana batin yang damai karena cinta Illahi.

Pada bait pertama ini, jelas terbaca keadaan aku lirik yang secara rohani dan religius hancur lebur, tetapi bangkit ketika Tuhan memanggil untuk mendekat. Doa yang didaraskan pun luar biasa. Dalam doa yang didaraskan tersebut aku lirik memohon kepada Tuhan agar membawa tubuh manusia sebagai Kekasih Tuhan ke tempat yang teduh, tempat yang hening, ruang samadi.

Tempat yang teduh tersebut bukan hanya berupa suasana hening, melainkan dapat juga berupa dukungan sosial. Tentang dukungan sosial ini, Pontoh dan Farid (2015) menjelaskan bahwa terdapat relasi religiositas dan dukungan sosial dengan kebahagiaan manusia (p. 108). Tubuh yang fisik tersebut ternyata bukan hanya membangun relasi positif dengan Tuhan, tetapi juga dengan manusia lain.

Pada bait kedua, terdapat data berupa larik mengenai eksistensi tangan. Tangan merupakan anggota tubuh yang lain. Relasi personal manusia dengan manusia lain selalu tidak dapat dilepaskan dari tangan: jabat tangan, tepuk tangan, angkat tangan, ringan tangan, tangan terbuka, panjang tangan, dan sebagainya. Dalam konteks relasi manusia dengan Sang Pencipta yang diwujudkan dalam laku ibadah juga tidak dapat dilepaskan dari tangan: salam, sembah, sujud, dan sebagainya.

Frase 'berikan tanganmu' menunjukkan betapa tak berdayanya manusia, sangat memerlukan tangan Allah untuk menopang perjalanan hidupnya di dunia. Frase tersebut sebenarnya merupakan konkretisasi dari keinginan yang tidak mudah dilukiskan oleh kata-kata. Tangan menjadi bagian tubuh religius yang harus selalu dijaga dan digunakan demi membangun relasi manusia-Tuhan.

Pada bait keempat, diungkapkan bagaimana aku lirik ingin mendekat ke entitas hijau, entitas agung yang memberi kesejukan. Aku lirik ingin mendekat, aku lirik tidak mau bertindak secara pasif. Dalam konteks ini terbaca jelas bahwa aku lirik bukan pribadi yang pasif, melainkan pribadi yang aktif untuk mendekatkan tubuhnya kepada entitas yang selalu hijau, yaitu entitas yang hadir sebagai sumber hidup dan kehidupan, yaitu Tuhan.

Puncak kerinduan manusia akan Tuhan dituliskan secara konkret oleh penyair: berikan pelukanmu sebagai penanda kepulanganku kelak. Pelukan berarti bertemunya tubuh dengan tubuh, kedekatan yang sangat intim secara religius.

Berdasarkan analisis tersebut tubuh dalam dimensi keyakinan dipandang sebagai tubuh religius, tubuh yang dipakai untuk mendekatkan diri manusia dengan Tuhan. Dalam bait pertama dituliskan bagaimana aku lirik merasa menjadi asing ketika memasuki suasana kemuning, suasana yang suci dan hening. Hal tersebut menunjukkan dimensi praktik ketika tubuh dibawa memasuki suasana hening, suasana doa, suasana sembahyang. Puncak dari kerinduan itu adalah: berikan pelukanmu sebagai penanda kepulanganku kelak. Ini merupakan dimensi spiritual

ketika tubuh rohani manusia berpeluk dengan tubuh Tuhan Sang Maha Pengasih dan Penyayang.

Berdasarkan uraian tersebut, tubuh dalam dua puisi karya Mashuri dan Alek Subairi hadir dengan cara berbeda. Tubuh pelacur dalam puisi Mashuri dapat didekati dengan dua cara sekaligus: tubuh biologis dan tubuh spiritual atau tubuh rohani. Tubuh dalam puisi Alek merupakan tubuh religius, media perjumpaan manusia dengan Tuhan. Walaupun tubuh dalam kedua puisi itu dihadirkan secara berbeda, tubuh itu pada hakikatnya memiliki kesamaan yaitu wadah, tempat keinginan, kehendak, perasaan, nurani, dan nafsu hidup dan berkembang atau mati.

Hal itu sejajar dengan pendapat yang memandang tubuh manusia secara umum sebagai wadah (Lakoff & Johnson, 1980; Lakoff, 1987). Konsep wadah memungkinkan berbagai skema inferensial yang berlaku untuk konsep tubuh juga. Tubuh sebagai wadah merupakan entitas yang terikat, entitas yang diperluas, melibatkan perbedaan antara di dalam dan di luar, dapat berisi entitas lain dan menjadi miliknya sendiri, dapat melibatkan area dalam yang heterogen, memiliki area khusus untuk berinteraksi dengan lingkungannya.

Sebagai wadah khusus, tubuh manusia lebih jauh merupakan sistem biologis, sarana untuk reproduksi, berkomunikasi, mencari kesejahteraan, memiliki mekanisme kendali diri yang terkait dengan kesejahteraan, dan sistem yang memiliki keyakinan dan keinginan untuk bertindak. Konsep wadah yang dimaksud, dapat dijumpai dalam kedua puisi tersebut. Tubuh pelacur dalam puisi Mashuri merupakan entitas yang terikat oleh tekanan ekonomi dan budaya patriarki. Di samping itu, tubuh itu juga merupakan entitas yang diperluas ketika bagian tubuh yang disebut alat kelamin itu diperluas fungsinya sebagai media untuk memperoleh pemenuhan kebutuhan ekonomi. Tubuh pelacur itu juga melibatkan kehadiran tubuh lain yang seakan-akan ditarik untuk menjadi miliknya dalam beberapa saat. Tubuh pelacur yang dihias begitu rupa juga hadir sebagai area khusus untuk berinteraksi dengan laki-laki hidung belang. Yang terlupakan dari konsep wadah Lakoff dan Johnson (1980) bahwa tubuh juga wadah kehadiran Tuhan, para pelacur menyadari hal itu.

Sebagai wadah khusus, tubuh diperlukan secara sadar oleh pelacur untuk mendapatkan kesejahteraan ekonomi, dan dengan penuh keyakinan mereka memilih jalan itu dengan mekanisme kendali diri. Tubuh religius dalam puisi Alek juga berkaitan dengan konsep tubuh sebagai wadah. Tubuh religius terikat oleh fungsinya sebagai sarana perjumpaan manusia dengan Tuhan. Selain itu, dalam konteks relasi manusia-Tuhan, tubuh diperluas perannya, bukan hanya sebagai sarana untuk keperluan manusia hidup layak di dunia, melainkan juga demi kebahagiaan hidup di alam akhirat nanti. Dalam tubuh yang fana itu, manusia menjadi amat kecil, tak berdaya, dan terbatas; dibandingkan dengan Tuhan yang Mahabesar dan Mahamemiliki. Tubuh religius selalu memiliki area khusus untuk mengekalkan perjumpaannya dengan Tuhan, area hening, sunyi, area doa. Dalam kaitannya dengan wadah khusus, tubuh religius dalam puisi Alek dihadirkan untuk membangun komunikasi intim dengan Tuhan, demi mencapai kebahagiaan hakiki, yaitu bahagia bersama dan di sisi Allah.

Konsep tubuh juga dipakai untuk menyelidiki konsep tubuh yang spesifik dan lebih detail secara budaya yang dibangun atas konsep umum tubuh. Dalam berbagai budaya tubuh dikonseptualisasikan sebagai wadah jiwa, misalnya. Dalam agama rakyat Peru Amazon, tubuh dipandang sebagai kapal yang berisi dua jiwa, yang satu bertanggung jawab atas fungsi tubuh, dan yang lainnya untuk berpikir, membangun kepribadian dan karakteristik mental lainnya (Kamppinen, 1990a; Kamppinen, 1990b).

Dalam puisi Mashuri, tubuh perempuan secara kultural dipandang sebagai kucing dan anjing yang berlarian di usus aku lirik. Kucing ini bukan kucing piaraan yang indah, tetapi kucing liar yang mengais-ngais tempat sampah untuk mencari makanan. Di samping itu, pelacur diibaratkan sebagai anjing, binatang penjaga yang setia pada tuannya. Dua sifat ini yang secara kultural ditempatkan pada diri pelacur: dicaci tetapi sekaligus dinanti. Dalam puisi Alek tubuh religius dipandang sebagai tubuh rohani tempat Tuhan tinggal dan berbisik, menyadarkan manusia dari waktu ke waktu. Manusia yang terjebak dalam gelap dosa merupakan pribadi yang tidak dapat memelihara tubuh rohaninya.

Kedua puisi ini memang berbeda dalam memandang dan mempersoalkan tubuh. Tetapi, suara aku lirik dalam puisi tersebut sama. Mashuri menulis: *yang sakitnya semakin tak terkira...* Alek menulis: *o, mengapa menangis*. Memandang tubuh pelacur yang rela hancur aku lirik merasa dirinya tidak ada apa-apanya dibandingkan dengan pelacur yang ikhlas bekerja keras dengan mengorbankan tubuhnya. Di sisi lain, perjumpaan aku lirik dengan Tuhan dalam ibadah yang dijalankan berakhir dengan tangisan, penyesalan akan masa lalu yang sempat gelap. Religiositas itu selalu subjektif dan personal dalam praksis penyelenggaraannya.

Penutup

Religiositas tubuh dalam puisi Mashuri dan Alek Subairi terungkap dalam dimensi keyakinan, dimensi praktik, dan dimensi spiritual. Dalam dimensi keyakinan, tubuh dipandang fana dan religius sekaligus. Dalam dimensi praktik, tubuh dapat dipakai untuk memenuhi kebutuhan ekonomi dan juga sebagai sarana berjumpa dengan Tuhan. Dalam dimensi spiritualitas, tubuh menjadi sarana kehadiran Tuhan dalam aneka rupa: cinta, kepedulian, dan kehangatan.

Religiositas tubuh dalam puisi cenderung mengungkapkan gelisah personal penyair atas fakta tubuh yang dijumpainya, sebab pada dasarnya puisi itu monolog. Untuk mengetahui konflik mengenai tubuh yang melibatkan pertarungan antargagasan dan antarperspektif, penelitian tentang religiositas tubuh akan sangat menarik jika diterapkan dalam karya prosa. Oleh karena itu, penelitian lanjutan mengenai hal ini bisa dilakukan dengan mengambil objek material cerita pendek, novel, atau fiksi dalam film.

Daftar Rujukan

- Al-Quran. (n.d.). *Al-Quran*.
- Alamin, R. Y., Zpalanzani, A., & Setiawan, P. (2011). Kajian representasi tubuh dalam film fiksi ilmiah. *Wimba, Jurnal Komunikasi Visual & Multimedia*, 3(2), 45–61.
- Chasanah, I. N. (2014). Migrasi simbolik wacana kuasa tubuh: Menguak wacana tubuh dalam Ode untuk Leopold Von Sacher-Masoch karya Dinar Rahayu. *Masyarakat, Kebudayaan Dan Politik*, 27(4), 184–194.
- Cornwall, A., Cunningham, & Pitcher. (1986). The dimensions of religiosity: A conceptual model with an empirical test. *Review of Religious Research*, 27(3), 226–244.
- Creswell, J. W. (2009). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches* (Third Edition). Sage Publications, Inc. <https://doi.org/10.2307/1523157>
- Danesi, M. (2011). *Pesan, tanda, dan makna*. Jalasutra.
- Enterline, L. (2004). *The rhetoric of the body from Ovid to Shakespeare*. Cambridge University Press.

- George, M. W. (2008). *The elements of library research: What every student needs to know*. Princeton University Press.
- Haryatmoko. (2016). *Membongkar rezim kepastian: Pemikiran kritis post-strukturalis*. PT Kanisius.
- Hayati, N., & Darmahusni. (2018). Religiosity of the characters in novel Api Tauhid by Habiburrahman El Shirazy (a semiotic study). *International Journal of Language Education and Culture Review*, 4(1), 90–97. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Hsieh, H. F., & Shannon, S. E. (2005). Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative Health Research*, 15(9), 1277–1288. <https://doi.org/10.1177/1049732305276687>
- Jasper, D. (2006). *The sacred desert: Religion, literature, art, and culture*. Blackwell Publishing.
- Johnson, M., & Rohrer, T. (2007). We are live creatures: Embodiment, American pragmatism and the cognitive organism. In H. Svensson, J. Lindblom, & T. Ziemke (Eds.), *Body, Language and Mind: Embodiment* (Vol. 1, pp. 17–54). Mouton de Gruyter.
- Kamppinen, M. (1990a). Containers and boundaries: Metaphors of illness and the flow of knowledge in the Peruvian Amazon. In W. Andritzky (Ed.), *Yearbook of CrossCultural Psychotherapy*. Verlag für Wissenschaft und Bildung.
- Kamppinen, M. (1990b). Out of balance: Models of the human body in the medico-religious tradition among the Mestizos of the Peruvian Amazon. *Curare: Zeitschrift Für Ethnomedizin Und Transkulturelle Psychiatrie*, 2, 89–97.
- Kamppinen, M. (2011). The concept of body in religious studies. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 23, 206–215. <https://doi.org/10.30674/scripta.67388>
- Küçükcan, T. (2005). Multidimensional approach to religion: A way of looking at religious phenomena. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 10, 60–70.
- Lakoff, G. (1987). *Women, fire, and dangerous things: What categories reveal about the mind*. The University of Chicago Press.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. The University of Chicago Press.
- Lembaga Alkitab Indonesia. (2017). *Alkitab deuterokanonika*. LAI.
- Mashuri. (2008). *Doa buat pelacur yang terbakar semalam*. <http://mashurii.blogspot.com/2008/10/puisi-cinta-mashuri.html>
- Morey, A.-J. (2009). *Religion and sexuality in American Literature*. Cambridge University Press.
- Pontoh, Z., & Farid, M. (2015). Hubungan antara religiusitas dan dukungan sosial dengan kebahagiaan pelaku konversi agama. *Persona: Jurnal Psikologi Indonesia*, 4(1), 100–110. <https://doi.org/10.30996/persona.v4i1.495>
- Prabasmoro, A. P. (2007). *Kajian budaya feminis: Tubuh, sastra, dan budaya pop*. Jalasutra.
- Safrilisyah, Baharudin, R., & Duraseh, N. (2010). Religiusitas dalam perspektif Islam: Suatu kajian psikologi agama. *Substantia*, 12(2), 399–412. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.22373/substantia.v12i2.3878>
- Santhyabujangga, A. (2013). *Tri sarira (Tiga lapisan tubuh pada manusia)*. Aryanyoma.
- Shapiro, S. B. (1999). *Pedagogy and the politics of the body*. Garland Publishing, Inc.
- Strenski, I. (2010). Philosophy of religion. In *The IAHR Meeting*.
- Subairi, A. (2011). *Kembang pitutur*. Amper Media.
- Susilo, D., & Kodir, A. (2016). Politik tubuh perempuan: Bumi, kuasa, dan perlawanan. *Jurnal Politik*, 1(2). <https://doi.org/10.7454/jp.v1i2.19>

- Syam, N. (2011). *Agama pelacur, dramaturgi-transendental*. LkiS.
- Turner, B. S. (1991). Recent development in the theory of body. In M. Featherstone, M. Hepworth, & B. S. Turner (Eds.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*. SAGE Publication.
- White, M. D., & Marsh, E. E. (2006). Content analysis: A flexible methodology. *Library Trends*, 55(1), 22–45. <https://doi.org/10.1353/lib.2006.0053>
- Yetti, E. (2010). Religiusitas dalam novel sastra Indonesia : Studi kasus Khotbah di atas Bukit karya Kuntowijoyo. *Sawomanila*, 1(4), 55–66.