

The Surya kanta

**Kumpulan ulasan
buku dan jurnal
berbahasa asing
dalam bidang ilmu
sosial-humaniora**

VOLUME 2, 2021



The Suryakanta

Kumpulan ulasan buku dan jurnal berbahasa asing
dalam bidang ilmu sosial-humaniora

VOLUME 2, 2021

Tim The Suryakanta:

Amrina Rosyada
Sawyer Martin French
Ali Ilham Almujaiddiy
Afifur Rochman Sya'rani
Dian Adi Marianto
Eliesta Handitya



Pengantar Redaksi

Antologi yang ada di tangan pembaca ini merupakan kumpulan tulisan yang diterbitkan oleh *The Suryakanta* selama tahun 2021. Tahun 2021 merupakan tahun kedua kelahiran *The Suryakanta*. Dibandingkan tahun sebelumnya, harus kami akui bahwa jumlah tulisan yang kami terbitkan memang menurun, tetapi hal ini tidak lantas menjadi api pemadam semangat untuk terus berkarya dan berkontribusi bagi dunia literasi akademik secara lebih luas di tanah air. Ibarat bayi yang baru lahir, kami mencoba untuk terus berbenah diri dan mengembangkan *platform* ini.

Sebagai blog akademik, *The Suryakanta* membawa misi pendidikan publik (*public education*) dengan mengulas buku-buku berbahasa asing dalam bidang ilmu sosial-humaniora. Belakangan ini, terutama dalam konteks pandemi, komunitas baca, diskusi akademik, dan diseminasi pengetahuan akademik mulai banyak bermunculan dan dilakukan secara kreatif melalui berbagai *platform* di media sosial. Kami menyambut perkembangan mutakhir ini secara optimis dan mencoba ikut mengambil bagian di situ, bahwa pengetahuan akademik tidak bisa dan tidak boleh hanya diproduksi dan dikonsumsi oleh kalangan intelektual elit kampus, namun juga harus bisa diakses dan dirasakan dampaknya oleh publik secara lebih luas.

Dengan segala keterbatasan yang kami miliki, *The Suryakanta* tetap memiliki niatan yang ambisius, yakni menjadi jembatan antara dunia kampus dan dunia publik terhadap akses pengetahuan akademik sosial-humaniora yang ditulis dalam bahasa asing. Dengan menyajikan ulasannya dalam bahasa Indonesia, kami berharap bisa menghidupkan kembali gairah intelektualisme dan budaya akademik yang lambat-laun mulai padam akibat adanya pragmatisme dan birokratisasi akademik yang semakin massif.

Selain itu, akses seluas-luasnya terhadap buku berbahasa asing perlu digalakkan, tidak hanya untuk menghubungkan, tetapi juga memperkaya dan mendialogkan pengetahuan yang berkembang di tanah air dengan perkembangan akademik yang ada dalam konteks global. Dari sinilah kemudian, pembacaan produktif and produksi pengetahuan yang “orisinil” semoga bisa dimunculkan. Motivasi ini juga menjadi semakin kuat jika kita melihat lambat dan sulitnya menerjemahkan buku-buku berbahasa asing ke dalam Bahasa Indonesia.

Hadirnya *The Suryakanta*, kami berharap, dapat menjadi kompas bagi para penerbit di tanah air dalam penerjemahan dan penerbitan buku-buku penting berbahasa asing dalam bidang ilmu-sosial humaniora.

Kehadiran antologi ini merupakan upaya kami untuk merawat niatan yang ambisius tersebut. Kumpulan tulisan dalam antologi ini memuat berbagai topik dalam disiplin ilmu sosial-humaniora, mulai dari studi agama, antropologi, sosiologi, studi kebudayaan, dan teori kritis, hingga ilmu politik dan hubungan internasional, ilmu hukum dan studi pariwisata (*tourism studies*). Kami juga mengucapkan banyak terimakasih kepada para kontributor yang telah mengirimkan ulasannya kepada kami. Akhirnya, kami berharap semoga antologi 2021 ini bermanfaat untuk publik seluas-luasnya.

Salam,

Tim Redaktur *The Suryakanta*

Daftar Isi

- Antropologi Jihad: Pendekatan Darryl Li dalam *The Universal Enemy*
Sawyer Martin French **1**
- Membaca Pengalaman Kulit Hitam dan Perbudakan Trans-Atlantik melalui Sejarah Hidup
Amrina Rosyada **7**
- Rasionalisasi Alam Gaib di Iran: Sebuah Kajian Antropologis
Sawyer Martin French **12**
- Revolusi dalam Hubungan Internasional
Ahmad Rizky M. Umar **18**
- Reformasi Pengadilan Agama dan Keadilan bagi Perempuan
Zuhri Humaidi **23**
- Milik Bersama: Dari Distribusi Menuju Produksi dan Reproduksi Kolektif
Muhammad Ifan Fadillah **28**
- Marxisme dan Rasisme: Perspektif Tradisi Radikal Kulit Hitam
Sawyer Martin French **35**

Daftar Isi

Ekowisata sebagai Alat
Penyejahteraan Masyarakat Adat
Chusnul Chotimah

43

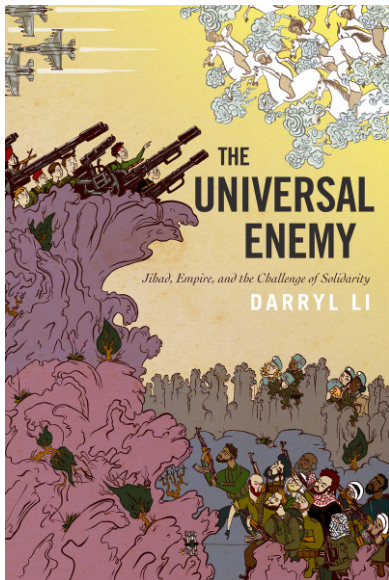
Senjata Makan Tuan: Bagaimana
Pencerahan Menjadi Mitos
Andre Prayoga

48

Antropologi Jihad: Pendekatan Darryl Li dalam *The Universal Enemy*

Sawyer Martin French

Ulasan 24 | Februari 2021



Darryl Li, 2019.

The Universal Enemy
Jihad, Empire, and the
Challenge of Solidarity,
Stanford University Press.

Buku ini membahas perang di Bosnia pada awal tahun 1990an, dan mengambil fokus pada pasukan para mujahid (Katiba) yang datang dari segala penjuru dunia demi membela umat Islam di Bosnia, setelah mereka terancam oleh program pembersihan etnik yang dilakukan pihak Serbia. Mengingat Darryl Li adalah seorang antropolog, dan bukan sejarawan, maka buku ini tidak sekedar menceritakan informasi umum tentang perang dan pasukan tersebut. Li menggunakan konteks ini sebagai latar belakang dan mengajak kita memikirkan ulang pemahaman tentang konsep-konsep seperti jihad, terorisme, dan universalisme, dengan menyelidiki dinamika politik yang terkandung di dalamnya.

Sejauh ini, literatur akademik tentang “jihad” secara umum cukup diwarnai oleh kepentingan aparat keamanan internasional dalam konteks Perang Melawan Teror (*Global War on Terror*, disingkat *GWOT*). Maka, isinya cenderung memihak kepentingan imperialis Amerika Serikat dan mengambinghitamkan para mujahid, menganggap mereka sebagai orang-orang biadab dan “musuh bersama” (*universal enemy*) bagi kemanusiaan dan seluruh peradaban modern.

Bias akademik tersebut paling jelas muncul dalam istilah “teroris,” yang menurut Li tidak

memiliki makna yang jelas, melainkan sekedar retorika politik alih-alih analisis kritis. “Konsep terorisme saat ini hanya berguna untuk mendelegitimasi kegiatan politik dari pihak yang dituduhnya” (25). Maksudnya, penyebutan seseorang sebagai “teroris” merupakan klaim bahwa kekerasan yang dilakukannya tidak berlandaskan prinsip yang sah (tidak seperti kekerasan yang dilakukan aparat negara atau intervensi militer). “Teroris” itu orang gila, tak layak didengarkan secara serius.

Sebagai pembanding kritis, Li tidak meletakkan pasukan jihad di Bosnia dalam kerangka “terorisme.” Ia secara serius berusaha untuk memahami pemikiran dan proyek politik yang dikembangkan dalam wacana dan gerakan “jihad.” Dalam menganalisis hal ini, Li menggunakan konsep “universalisme” untuk memahami dinamika politik jihad dan membandingkannya dengan proyek politik lain seperti GWOT dan Gerakan Non-Blok (GNB, atau *Non-Aligned Movement*, NAM).

Universalisme adalah sifat dari gerakan atau pemikiran politik yang mengaku bahwa nilai-nilainya tidak hanya berlaku dalam skala lokal saja, melainkan universal. Dalam kajian pascakolonial, istilah “universalis” sering digunakan untuk mengkritisi imperialisme Barat, yang berusaha menyebarkan filsafat, struktur politik, dan gaya hidupnya secara universal di wilayah-wilayah jajahannya. Li tidak membantah kritik ini dan mengandaikan bahwa Islam dan Barat sama-sama universalis (maka sama-sama jahat). Ia menggunakan

universalisme sebagai perangkat analisis untuk menerangi serta membandingkan “aspirasi-aspirasi terstruktur” (*structure of aspirations*) yang terkandung dalam berbagai proyek politik.

Menurut Li, universalisme tidak bertujuan untuk menghapus perbedaan dan membuat semuanya menjadi seragam. “Universalisme tidak, dan memang tidak bisa, menuntut kesamaan total; akan tetapi, ia adalah sebuah klaim untuk melampaui perbedaan, yang kemudian membutuhkan cara supaya perbedaan itu bisa dikelola dan dimaknai ulang” (12). Setiap proyek universalis mesti memiliki kerangka tentang siapa yang sudah termasuk di dalamnya (*horizon of belonging*), “yang menganggap segolongan orang sudah termasuk, dan bahwa orang lain bisa dimasukkan” (14).

Dalam kajian atas “universalisme” ini, analisis Li tidak dilakukan hanya dalam ranah pemikiran saja. Ia juga bertumpu pada dinamika yang lebih riil, seperti bagaimana universalisme muncul dalam praktek dan diwujudkan dalam organisasi dan lembaga.

Buku ini terdiri dari dua bagian. Bagian pertama, yang berfokus pada para mujahid dan pasukannya di Bosnia, terdiri dari empat bab (“Migrasi,” “Tempat,” “Kewenangan,” dan “Landasan”). Bagian kedua membandingkan proyek mujahid dengan proyek-proyek politik lain, yang dibagi dalam tiga bab (GNB, *Peacekeeping*, dan GWOT).

Bab 1 membahas dua jaringan migrasi yang mengantar mayoritas para mujahid

ke Bosnia. Yang pertama adalah jaringan Samudra Hindia barat yang dimotori diaspora Hadrami (dari daerah Hadramaut, Yaman). Yang kedua adalah jaringan Laut Tengah (*Mediterranean*), di mana banyak orang dari negara-negara Arab sudah migrasi ke Eropa untuk mencari rejeki.

Li mencatat bahwa jaringan-jaringan ini membantah klaim yang sering dilontarkan dalam wacana media Barat bahwa para mujahid adalah unsur “asing” yang tidak layak hadir dalam konflik Bosnia. Pandangan ini mengabaikan jaringan migrasi yang sudah lama eksis dan membangun batasan moral seiring pembatasan negara. Menurut Li, “memosisikan ‘penjuang asing’ sebagai sebuah masalah—atau bertanya kenapa orang-orang ikut campur dalam ‘perangnya orang lain’—melegitimasi negara-bangsa [*nation*] sebagai satu-satunya pelaku kekerasan yang sah” (31). Li mempertanyakan kerangka nasionalis ini (berlandaskan identitas kewarganegaraan) dalam memilah siapa yang layak dan tidak layak hadir dalam sebuah konflik. Hal ini terlihat dalam bahasa yang digunakan oleh para mujahid (“ansar,” bukan “asing”).

Bab 2 membahas perbedaan pemahaman Islam dan perdebatan yang terjadi dalam konteks perang Bosnia dan keragaman para mujahid. Li mencatat bahwa perbedaan antara “Islam Bosnia” dan “Islam Arab” menjadi sorotan bagi berbagai pihak dengan kepentingan masing-masing. Dalam konteks liberalisme Barat dan GWOT, “Islam Bosnia” dianggap lebih moderat dan terancam oleh aliran Islam yang lebih keras. Sedangkan dalam

wacana Salafi, “Islam Bosnia” dianggap penuh dengan khurafat dan kelalaian, sehingga harus diluruskan (54).

Bab ini menggambarkan dinamika di dalam “Islam Bosnia” tersebut, serta sejarah lembaga-lembaga umat di bawah pemerintah Yugoslavia hingga saat perang, terutama IZ (*Islamska Zajednica*), badan resmi nasional yang mengelola urusan agama Islam. Li bertumpu pada peran nasionalisme dan sekularisme (dalam pengertian Asad, sebagai pengelolaan kehidupan beragama) dalam kehidupan beragama Islam di Bosnia. Pada saat perang, banyak Muslim menganggap bahwa versi Islam yang didukung oleh IZ tidak lurus dan benar, sehingga mereka bergabung dengan pasukan para mujahid (66). Dalam bab ini, kita bisa melihat bahwa konteks perang ini menjadi pemicu bagi semacam gerakan kesalehan atau kebangkitan Islam (*Islamic Revival*) di Bosnia, yang mirip dengan gerakan-gerakan lain di seluruh dunia (seperti Tarbiyah dan Hijrah di Indonesia) sejak tahun 1980an.

Bab 3 membahas jihad sebagai proyek yang menantang “kedaulatan” dalam sistem negara-bangsa internasional yang dominan saat ini. Li membahas pemikiran Abdullah Azam (yang pernah terlibat dalam gerakan al-Qaidah), terutama klaimnya bahwa jihad untuk membela umat Islam itu “*fardu ayn*.” Ini tidak hanya berarti bahwa setiap individu wajib melakukannya, tetapi juga bahwa keputusan berjihad tidak ada di tangan penguasa (wali), dan individu maupun kelompok tidak harus mendapat izin pemerintah sebelum berangkat berjihad.

Selain itu, Li juga mencatat bahwa jihad di Bosnia memiliki hubungan dengan sistem negara-bangsa yang cukup rumit. Pasukan mujahid Katiba terutama bertujuan untuk membela umat Islam, tapi juga cukup sering bekerja sama dengan pemerintah dan tentara resmi Bosnia. Perbedaan ini juga merupakan sumber perdebatan bagi para mujahid.



Gambar: Darryl Li (sumber: anthropology.uchicago.edu).

Bab 4 membahas bagaimana proyek universalis jihad menanggapi perbedaan, terutama mengenai etnis-ras dan aliran. Li menolak istilah “Jihadisme Salafi” karena sebenarnya jihad itu bukan hanya hasil dari pemikiran Salafi, dan dalam kenyataannya para mujahid di Bosnia terdiri dari orang-orang Islam yang cukup beragam alirannya. Menarik dicatat juga bahwa para Salafi tidak suka menggunakan istilah “Salafi” sendiri. Mereka lebih

senang disebut sebagai “Muslim” saja—seolah Islam itu Salafisme. Menurut Li, ini adalah sebuah bentuk universalisme, “sebuah klaim atas hak untuk menetapkan isi-tujuan dari proyek universal, untuk menentukan standar dan nilai bagi diri sendiri serta orang lain” (109).

Dalam kehidupan para mujahid, keragaman ras dan daerah asal bisa diatasi dengan nilai-nilai Islam yang universal: akhlak mulia dan persaudaraan. Yang dominan dalam konteks ini adalah pemahaman Salafi. Akan tetapi, Li juga menunjukkan bahwa ajaran dan nilai-nilai mereka cukup dipertarungkan (misalnya dengan anggota yang tetap merokok, menyebut Nabi Muhammad sebagai “maulana,” dan mengikuti ulama mazhab), hasil dari keragaman pasukan dengan anggota dari seluruh dunia.

Sebelum memasuki Bagian II, ada bab kecil yang membahas hubungan antara universalisme dan kekerasan. Di sini, Li mencatat bahwa proyek-proyek universalis (seperti jihad, tapi juga seperti *GWOT*) punya kerentanan untuk melakukan kekerasan demi memperjuangkan nilai-nilai yang dijunjungnya. Misalnya, pembantaian yang dilakukan Katiba terhadap 24 warga sipil Croat (etnis lain) pada tahun 1993 dan terhadap 53 tahanan dari tentara Serb (etnis lain) pada tahun 1995 (136). Tujuan Li dalam buku ini bukan pembelaan atau pencelaan atas kekerasan seperti ini, melainkan analisis untuk memahami dinamikanya.

Bagian II dimulai dengan Bab 5, yang mengangkat tema GNB (Gerakan Non-Blok) yang pernah dipromosikan oleh

Yugoslavia (republik yang pecah pada tahun 1992, yang melatarbelakangi perang Bosnia). GNB sebagai proyek sosialis mungkin akan dianggap bertolak belakang dengan jihad. Sedangkan Li menunjukkan bahwa ada cukup banyak kesamaan dari keduanya, termasuk pola migrasi dengan dunia Arab (dengan negara-negara seperti Mesir dan Suriah yang juga menggerakkan GNB). Ada juga orang-orang sosialis yang pernah dilatih di Kuba yang kemudian bergabung dengan Katiba (152). Tetapi setelah jatuhnya Yugoslavia dan selesainya perang Bosnia, para sosialis dan mujahid mulai dianggap sebagai unsur-unsur “asing” yang tidak layak berada di negara-bangsa milik orang lain.

Bab 6 membahas pasukan “*Peacekeeping*” (penjaga kedamaian) yang dikirim ke Bosnia oleh PBB. Gerakan ini memiliki kemiripan juga dengan para mujahid: “keduanya berada di negara asing dan terlibat dalam proyek yang dilegitimasi oleh bahasa yang tertuju kepada seluruh umat manusia, dan juga termasuk dalam pasukan yang bersenjata” (171). Keduanya berjuang atas nama sebuah kelompok yang universal: “komunitas internasional” (*international community*) bagi para *Peacekeepers*, dan “umat” bagi para mujahid. Ada juga orang-orang Muslim yang menjadi anggota dari pasukan *Peacekeeping*, menjadikan hubungan antara Katiba dan pasukan *Peacekeeping* cukup baik dalam bekerjasama. Namun lagi-lagi perbedaannya adalah bahwa pasukan PBB tersebut dipuji dan dilegitimasi dalam wacana media Barat, sedangkan para mujahid dicurigai. Alhasil, setelah perang selesai, semua pejuang

“asing” dipulangkan (walaupun pasukan *Peacekeeping* tidak) (190).

Bab 7 membahas *Global War on Terror* (GWOT), yang Li sebut sebagai “universalisme paling kuat/berpengaruh dalam buku ini” (195). Di dalam konteks GWOT setelah peristiwa September 2001, para mujahid yang menetap di Bosnia setelah perang selesai (sebagian karena menikah dengan perempuan Bosnia) tiba-tiba semakin dicurigai oleh pemerintah Bosnia dan rezim internasional. Banyak dari mereka yang dipenjarakan dan dipulangkan.

Di sini, Li sudah berangkat dari fakta bahwa GWOT hadir dalam konteks kekuasaan Amerika Serikat, dan juga turut mengokohkan kedaulatan AS di seluruh dunia. Ia juga berargumen bahwa kedaulatan tersebut lebih dari sekedar kekuasaan dalam lembaga dan tentara. “Kedaulatan bukan dominasi Amerika Serikat terhadap dunia secara umum, melainkan logika hukum yang mengatur, menata, dan melegitimasi dominasi tersebut melalui agensinya, yakni negara-negara lain yang konon merdeka dan setara” (196).

Salah satu isu yang sering dipermasalahkan oleh kalangan aktivis anti-GWOT adalah *Guantanamo Bay* (disingkat *GTMO*), sebuah penjara yang berada di luar sistem hukum AS (juga terletak di pulau Kuba) yang melanggar HAM. Akan tetapi, Li menegaskan bahwa kekerasan yang dilakukan atas nama GWOT jauh lebih besar dari hal-hal seperti *GTMO* yang dilakukan pemerintah AS sendiri. Sebenarnya semua penangkapan, penyiksaan, dan deportasi yang dilakukan

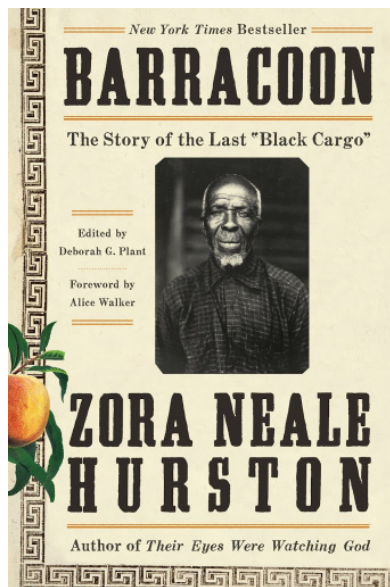
di seluruh dunia atas nama “keamanan” atau melawan radikalisme adalah bagian dari *GWOT* dan kedaulatan AS. Hegemoni ini (yang sudah benar-benar global dan tidak hanya terletak pada lembaga-lembaga khusus di AS) akan jauh lebih susah untuk dilawan.

Buku ini tidak memiliki penutup, karena Li tidak ingin mengesankan bahwa tulisannya telah “menutup” perdebatan tentang semua persoalan yang dibahas di dalamnya. Buku ini, oleh karenanya, diharapkan bisa memantik diskusi-diskusi yang lebih kritis tentang jihad dan “terorisme.”

Membaca Pengalaman Kulit Hitam dan Perbudakan Trans-Atlantik melalui Sejarah Hidup

Amrina Rosyada

Ulasan 25 | Februari 2021



Zora Neale Hurston, 2018.

Barracoon: The Story of the Last "Black Cargo",

Amistad Harper Collins.

Di Amerika Serikat, Februari adalah Black History Month dan saya tidak bisa berhenti berpikir tentang *Barracoon*. Buku ini ditugaskan sebagai bacaan wajib kelas antropologi linguistik yang saya ambil kuartal musim gugur lalu; dan sampai hari ini menjadi salah satu karya klasik antropologi yang mendapat tempat spesial dalam memori saya. Bermodelkan sejarah hidup atau *life-history*, *Barracoon* menceritakan kisah Cudjo Lewis—seorang penyintas perbudakan—yang diperdagangkan secara ilegal ke Amerika Serikat lima puluh tahun setelah perdagangan budak dilarang pada tahun 1807. Buku ini menyajikan kisah yang intim—namun gamblang—tentang bagaimana kekerasan dari praktik perbudakan meninggalkan banyak bercak dan trauma dalam tubuh seorang berkulit hitam.

Barracoon dibuka dengan kisah berlayarnya kapal terakhir yang membawa kargo (Anda tidak salah baca; para pebudak [*slavers*] menyebut penumpang-penumpang kulit hitam yang mereka bawa dengan sebutan “kargo” seakan-akan mereka hanyalah muatan barang) dari pantai Barat Afrika ke Alabama, Amerika Serikat pada tahun 1860. Kapal ini bernama *Clotilda* dan dikepalai oleh Kapten Foster, yang sepulangnya ke Amerika Serikat berhasil membawa sekitar

130 orang—dengan proporsi laki-laki dan perempuan sama besar—untuk dijadikan budak di berbagai perkebunan. Salah satu dari tubuh-tubuh yang dicerabut dari tanah Afrika adalah Kossula—atau, dalam nama Amerikanya, Cudjo Lewis—yang ketika itu masih belia.

Penulis *Barracoön* sendiri, Zora Neale Hurston, adalah seorang antropolog dan folkloris perempuan kulit hitam pada awal abad ke-20—kendati statusnya sebagai antropolog kerap terhalang citranya sebagai novelis. Pada masanya, ia merupakan satu-satunya mahasiswa berkulit hitam di Barnard College, New York, tempatnya menempuh pendidikan *bachelor* (setara S1). Ia merupakan salah satu dari sekian murid Franz Boas—digandang-gadang sebagai “Bapak Antropologi Amerika”—ketika tradisi antropologi Amerika sedang dalam masa infansinya. Hurston sendiri banyak menaruh perhatian kepada folklor orang-orang Afrika-Amerika dalam risetnya. Perjalanan akademik ini menarik, lantaran di tengah pusaran antropolog kulit putih satu generasinya yang meneliti masyarakat asing, Hurston memilih untuk meneliti diaspora Afrika di Amerika seperti dirinya. Saya menyayangkan fakta bahwa karya-karya Hurston tidak terlalu dirayakan sebagaimana karya Margaret Mead dan Ruth Benedict.

Mengutip blog *Association for Feminist Anthropologists*, sumbangsih Hurston dalam dunia antropologi tidak berhenti dalam tataran isu saja. Namun, Hurston juga menjadi pionir dalam penggunaan “pendekatan diaspora” dalam risetnya mengenai masyarakat Afrika-Amerika.

Pendekatan ini, sebagaimana dikatakan oleh antropolog Irma McClaurin, menekankan pada kontinuitas kultural dan juga perbedaan yang muncul di antara diaspora Afrika yang tersebar—baik di Amerika dan Eropa—sebagai akibat dari perbudakan transatlantik. *Barracoön* menjadi salah satu contoh yang baik, di mana Hurston menceritakan kisah seorang diaspora Afrika Barat yang tinggal di Amerika Serikat setelah diperdagangkan sebagai budak.

Buku ini dituturkan melalui sudut pandang orang pertama: Hurston mengajak kita untuk menilik cerita Cudjo melalui “suaranya” sendiri. Sebagai narator, Hurston begitu piawai dalam menyoroti Cudjo dengan lampu panggung, memberikannya peran utama dalam buku ini. Dalam bagian Prakata, ia menuliskan bahwa Cudjo “...has been permitted to tell his story in his own way without the intrusion of interpretation” (hal. 3). Tidak hanya mempertahankan narasi Cudjo, Hurston juga mempertahankan aksen dan cara Cudjo berbicara melalui transkripsinya. Saya sendiri begitu menghargai upaya Hurston dalam menuliskan kembali tuturan Cudjo dalam ejaan African-American Vernacular English (AAVE) ketimbang ejaan Inggris-Amerika standar. Hingga hari ini, banyak yang masih memandang AAVE sebagai bahasa yang “kurang intelek” dibandingkan bahasa Inggris-Amerika standar. Maka, cara Hurston menuliskan ulang ujaran Cudjo dalam AAVE dapat ditafsirkan sebagai usahanya untuk menjadikan AAVE sebagai bahasa yang sama pantasnya untuk dicetak di dalam sebuah buku akademik. Namun

demikian, perlu diingat bahwa upaya ini juga beresiko dalam mereproduksi stereotip orang-orang kulit hitam sebagai penutur tunggal AAVE.

“Edem etie ukum edem etie upar”: *Sepohon, Dua Kayu*

Barracoon disusun secara kronologis mengikuti siklus hidup seorang Cudjo Lewis. Lima bab awal didedikasikan untuk membahas tanah air Cudjo di Afrika Barat dan kehidupannya sebelum dijual sebagai budak. Bab I dalam buku ini menceritakan sekilas mengenai tempat asal Cudjo sebelum berpindah ke Amerika Serikat. Bab II, yang menuturkan mengenai kuasa raja setempat dalam sistem hukum di suku Akia'on, menceritakan betapa sang raja merupakan sosok yang sangat berpengaruh dalam perihal hukum di tempat Cudjo berasal. Misalnya, tidak ada yang berhak untuk mengambil kumis leopard buruan sebelum sang raja, dan tidak ada pula yang berwenang untuk melakukan penghakiman kepada seseorang selain sang raja. Cudjo juga menceritakan pada Bab III tentang bagaimana orang-orang di tanah airnya berduka atas kematian seseorang: perempuan menangis tanpa henti dan meraungkan lagu perkabungan, tamu duka laki-laki terus mengalir seperti air sungai. Cerita mengenai pengasuhan anak dan ritual inisiasi—yaitu ritual yang menandai masuknya seseorang ke dalam kedewasaan—diceritakan dengan jenaka oleh Cudjo pada Bab IV.

Bab V merupakan bab yang menuturkan permulaan kisah penawanan Cudjo. Sebuah perang antara suku Akia'on dan Dahomey pecah, dan suku Cudjo menjadi pihak

yang kalah. Kepala-kepala berlinangan di tanah tanpa dikubur, dan beberapa orang dari suku Akia'on—termasuk Cudjo—yang menjadi tawanan perang harus tidur berlantaikan tanah.

Bab VI mengisahkan titik liminal dalam kisah hidup Cudjo, di mana ia harus tinggal di sebuah *barracoon* sebagai ruang yang memisahkan Afrika sebagai rumah dan tanah Amerika yang sama sekali baru. Cudjo ingat betul bagaimana ia dirumahkan di *barracoon* selama tiga minggu, sebelum seorang kulit putih—Kapten Foster—memilih sekumpulan orang untuk dibawa pergi dengan kapal ke tanah Amerika. Rantai yang menahan tubuh Cudjo di *barracoon* memang dilepas, namun hanya untuk dikenakannya kembali—secara literal dan kiasan—setelah ia dijadikan budak di sebuah perkebunan di Alabama.

Tidak cukup dipindahkan ke tanah yang asing, di Amerika Serikat Cudjo juga dipaksa untuk melakukan kegiatan yang juga ganjil baginya, yaitu berkebun dan bertani. Ia mengisahkan di Bab VII bahwa ia dan lainnya kerap menangis pada malam hari, meratapi fakta bahwa mereka bukan lagi manusia yang bebas. Selama lima tahun enam bulan Cudjo harus menjalani praktik tidak manusiawi ini, di bawah pedih lecutan dan bentakan dari pemilik perkebunan.

Kabar penghapusan perbudakan—yang diceritakan pada Bab VIII—sampai ke telinga Cudjo sebagai hujan yang menghapus kemaraupanjang. Sebagaimana ia tuturkan, “...we so glad, we make de drum and beat it lak in de Affica soil” (hal. 65). Namun demikian, kebahagiaan

ini juga membawa kebingungan: apa yang harus Cudjo dan kawan-kawannya lakukan sekarang? Repatriasi ke Afrika membutuhkan uang yang tidak sedikit dan tidak ada satu pun pemilik perkebunan yang sudi memberi mereka petak tanah. Maka, pilihan satu-satunya adalah bekerja keras untuk membeli tanah dan membangun komunitas kecil, dari nol.



Gambar: Zora Neale Hurston (sumber: media.newyorker.com).

Bab selanjutnya, Bab IX, didedikasikan sebagai patahan dari buku yang membahas tentang kehidupan berkeluarga di tanah Amerika. Dengan seorang perempuan kulit hitam yang ia temui di Amerika, Cudjo memiliki enam anak—yang kesemuanya memiliki peruntungan yang buruk lantaran ketidakadilan rasial yang masih terus berlanjut. Ia menceritakan bagaimana orang-orang kulit putih memanggil anaknya “...ig’nant savage and... kin to monkey” (hal. 73). Kematian anak perempuannya

karena akses kesehatan yang tak memadai menjadi maut yang pertama kali mengetuk pintunya. Seakan tidak cukup, salah satu anak laki-lakinya meninggal lantaran seorang kulit putih menembak lehernya hingga berlubang.

Cudjo menceritakan kemalangannya sendiri pada Bab X, di mana ia tertabrak kereta pada tengah hari dan terluka berat, sampai-sampai tidak bisa bekerja lagi. Ketika kasus tersebut dibawa ke pengadilan, ia hanya diberi ganti rugi sebesar \$650 dari perusahaan kereta—yang itupun tidak kunjung cair hingga akhirnya Cudjo mengikhhlaskannya.

Tragedi kereta ini tidak hanya melanda Cudjo. Pada Bab XI, diceritakan bagaimana salah satu anak lelakinya, Ah-tenny, juga dengan nahas tewas tertabrak kereta yang sama sekali tidak berusaha untuk berhenti. Cudjo dan istrinya dilanda duka yang teramat sangat. Seorang anaknya lagi, Poe-lee, sangat geram melihat apa yang terjadi dan meminta Cudjo untuk menuntut pihak perusahaan kereta yang membunuh saudaranya. Namun, berkaca dari pengalamannya yang lampau, Cudjo hanya berkata:

“Whut for? We doan know de white folks law. Dey say dey doan pay you when dey hurtee you. De court say dey got to pay you de money. But dey ain’ done it. I very sad.” (hal. 87)

Buku ini ditutup dengan potongan adegan di mana Hurston berpamitan dengan Cudjo untuk kembali ke New

York. Cudjo membekali Hurston dua buah persik terbaik dari kebunnya dan melepas Hurston hingga gerbang. Cudjo barangkali sudah tidak lagi diperbudak. Ia memang telah menjadi orang merdeka di mata hukum. Namun demikian, dengan sistem hukum di Amerika Serikat yang dibangun dari rasisme, Cudjo bagaikan pohon yang terdiri dari dua macam kayu. Ia merdeka, namun tidak sepenuhnya.

“All these words from the sellers, but not one word from the sold.”

Saya beberapa kali harus berhenti membaca buku ini—hanya untuk sekadar menutupnya, menghela napas, dan sesekali menangis. Hurston telah membawa pembaca untuk memahami—kendati tidak sepenuhnya—carut-marut perasaan yang timbul sebagai akibat dari praktik perbudakan: rasa kebingungan, perih, amarah, duka, dan juga kesepian. Ketika narasi tentang perbudakan banyak diwarnai dengan kekerasan dan kekacauan—dari kapal kargo yang pengap hingga kerja tanpa henti di perkebunan—kita kerap lupa bahwa hidup menjadi budak sejatinya juga adalah pengalaman yang begitu sepi. Sebagaimana dituturkan Alice Walkers dalam Kata Pengantar buku ini: *“We see a man so lonely for Afriam so lonely for his family ...”* (hal. xiii). Sayangnya, rasa kesepian ini tidak luntur begitu saja setelah perbudakan dilarang di Amerika Serikat. Alice Walkers lantas melanjutkan: *“How lonely we are too in this still foreign land: lonely for our true culture, our people, our singular connection to a specific understanding of*

the Universe” (Ibid.). Kesepian ini terus diwariskan selama Amerika Serikat masih memandang orang-orang kulit hitam sebagai subjek yang asing.

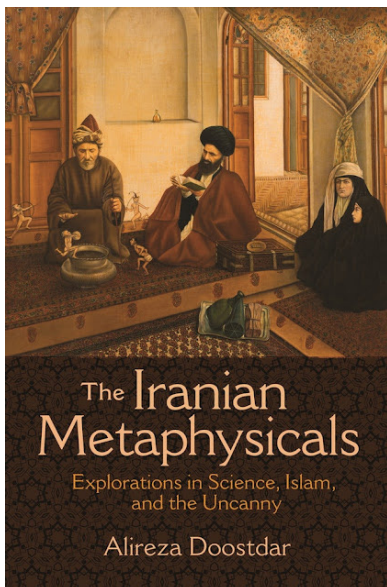
Buku ini juga merupakan upaya Hurston untuk menghidupkan pengalaman dan narasi orang-orang seperti Cudjo dan menolak meratakannya dalam bentuk angka dan statistik yang hambar. Jutaan orang yang diperdagangkan dari Afrika ke Amerika Serikat bukanlah orang-orang yang sama. Mereka boleh jadi dilebur sebagai satu kelompok—“orang Afrika yang dijadikan budak”—namun masing-masing dari mereka adalah nenek buyut, kakek buyut, leluhur, moyang seseorang yang masih hidup hari ini. Mereka datang dari tempat yang berbeda-beda, menyimpan kisah yang begitu beragam, dan pengalaman mereka terlampaui berharga untuk dilebur menjadi satu narasi yang seragam.

Kendati sudah lama ditulis, buku ini akan selalu relevan untuk dibaca selama rasisme terhadap orang-orang kulit hitam masih menjadi corak yang belum luntur dalam kehidupan bernegara di Amerika Serikat. Ada banyak sekali kejadian dalam Barracoon yang “terulang” dalam latar Amerika kontemporer: sekumpulan orang kulit putih memanggil seorang kulit hitam “monyet” dan “tak beradab”, institusi-institusi yang lepas dari jerat hukum setelah merenggut nyawa seorang kulit hitam. Maka, ketika orang-orang kulit putih dengan mudahnya menelepon 911 hanya karena seorang anak kulit hitam berdiri diam, kita tahu bahwa mereka telah terbiasa melihat tubuh berkulit hitam sebagai kriminal, liar, dan non-manusia.

Rasionalisasi Alam Gaib di Iran: Sebuah Kajian Antropologis

Sawyer Martin French

Ulasan 26 | Maret 2021



Alireza Doostdar, 2018.

The Iranian Metaphysicals: Explorations in Science, Islam, and the Uncanny, Princeton University Press.

Apa hubungan antara perdukunan, sihir, dan rasionalitas? Dalam buku *The Iranian Metaphysicals*, Alireza Doostdar menunjukkan bahwa praktek dan kepercayaan terhadap alam gaib di masyarakat Iran kontemporer sangat diwarnai oleh modernisasi pengetahuan, kebangkitan Islam, dan perkembangan politik. Ada “upaya untuk merasionalisasi alam gaib—yaitu untuk memahami fenomena-fenomena seperti sihir dan kerasukan jin secara bernalar, saintifik, dan tanpa khurafat” (4).

Doostdar membahas tiga fenomena besar, yang masing-masing disoroti dalam ketiga bagian buku ini. Bagian pertama membahas sosok *rammal* (seperti dukun), yang disingkirkan selama abad ke-20 tapi tetap berpengaruh dan dianggap punya kesaktian dalam masyarakat. Bagian kedua menggambarkan upaya-upaya untuk menggunakan bahasa dan konsep dari sains modern untuk memahami alam gaib, yang terwujud dalam kelompok *New Age* yang disebut “*Cosmic Mystics*.” Bab ketiga membahas promosi tokoh-tokoh yang dianggap wali-aulia dalam upaya untuk menggalakkan ketaatan pada kaum pemuda.

Doostdar, seorang antropolog lulusan Harvard, menegaskan bahwa alam gaib bukan

sesuatu yang bertolak belakang dengan rasionalitas ataupun ketaatan. Praktek dan kepercayaan terhadap alam gaib justru turut dirasionalisasi. Dan rasionalisasi ini tidak hanya hadir dalam bentuk negasi (menghilangkan praktek dan kepercayaan yang dianggap khurafat), tapi juga membuka pintu untuk konsep dan praktek yang baru.

Menurut Doostdar, ada tiga unsur penting dalam tren rasionalisasi alam gaib ini. Pertama, ada upaya untuk memurnikan pengetahuan supernatural dari unsur-unsur khurafat. Kedua, fenomena-fenomena supernatural dijelaskan dengan pendekatan saintifik. Ketiga, ada upaya pada tingkat individu untuk bertindak secara etis terhadap alam gaib (5). Yang terakhir ini penting, dan buku ini sangat bertumpu pada strategi dan sikap yang diambil sesuai dengan pandangan etis para narasumber.

Kajian-kajian tentang modernisasi seringkali menggambarkan semacam transformasi total dari masa lalu. Tapi Doostdar menegaskan bahwa fenomena yang ia gambarkan itu “terikat dengan sekaligus terputus dari masa lalu” (6). Di satu sisi, ada beberapa faktor modernitas seperti imperialisme, negara modern, dan hegemoni sains, yang telah memengaruhi dan bahkan mengubah gaya hidup tradisional di Iran. Akan tetapi, Doostdar juga ingin menunjukkan bahwa wacana dan praktek baru ini tetap terikat dengan tradisi Islam serta nilai-nilai dan bentuk penalaran yang diwariskannya.

Penting dicatat bahwa ini bukan kisah agama versus sains atau ulama versus

ilmuwan. Doostdar menyebut bahwa pemerintah Iran (Republik Islam) adalah sebuah “*theological-scientific state*,” atau sebuah negara yang mengelola ranah agama dan sains sekaligus (8). Intervensi negara dalam praktek masyarakat terhadap alam gaib dipahami sebagai upaya pemurnian Islam sekaligus rasionalisasi modern.

Doostdar mencatat bahwa dalam sejarah bidang antropologi, ada tiga pendekatan terhadap hubungan antara sihir dan nalar. Pertama, Kapferer (2002) menempatkan sihir di luar ranah nalar dan menekankan sifat imajinasi. Kedua, Luhmann (1989) mengklaim bahwa pemahaman atas sihir itu bersifat *ad hoc*, atau asal-asalan untuk melegitimasi hal yang sudah diyakini. Ketiga, ada yang disebut “*ontological turn*,” atau para antropolog yang meninggalkan konsep “rasionalitas” sama sekali dan mengatakan bahwa masyarakat-masyarakat non-Barat dan non-modern punya cara hidup (atau *ontology*) yang tidak dapat dipahami dengan konsep-konsep Barat-modern.

Doostdar memprotes bahwa semua pendekatan di atas ini berasumsi bahwa “rasionalitas” itu tidak penting (bukan nilai *emic*) bagi masyarakat yang terlibat dalam hubungan dengan alam gaib. Ia menegaskan bahwa perhatian atas penalaran membuka jalan “untuk kajian antropologis-komparatif terhadap epistemologi—atau untuk memahami bagaimana orang-orang mengetahui sesuatu dan bagaimana syarat-syarat untuk pengetahuan bisa berubah dengan berjalannya waktu” (15).

Menurut Doostdar, “bentuk-bentuk penalaran (*rationalities*)—sengaja dibuat

plural—adalah bentuk reflektivitas [yaitu cara memahami dan menilai kebenaran sesuatu] yang terikat pada sejarah, perdebatan, dan perubahan tertentu” (16). Ia juga mencatat bahwa pergeseran epistemologis dapat terjadi tanpa direncanakan dan tanpa disadari dalam sejarah (17).

Setelah kata pengantar, buku ini terdiri dari tiga bagian, yang masing-masing membahas fenomena yang berhubungan dengan alam gaib, rasionalisasi, dan etika: yaitu perdukunan (bagian pertama), keagamaan *New Age* (bagian kedua), dan para aulia (bagian ketiga). Buku ini ditulis dengan gaya yang cukup unik, karena terdiri dari 24 bab singkat yang menceritakan aspek tertentu dari tema besar yang diangkat dalam bagian.

Perdukunan

Bagian pertama membahas sosok rammal, atau dukun. Seorang rammal cukup mirip “dukun” di Indonesia: ia biasanya menyediakan peramalan, membuat doa dan jimat, sihir hitam, penyembuhan, dan pengusiran roh jahat (38). Dalam wacana formal dan populer, para rammal dikucilkan dan dicap sebagai penipu yang memanfaatkan khurafat yang ada di masyarakat.

Akan tetapi, tidak mungkin semua yang dilakukan rammal itu bisa dikatakan palsu, karena kepercayaan atas alam gaib itu ada dalam tradisi ajaran Islam yang otoriter juga. Maka, di samping wacana yang menganggap perdukunan sebagai penipuan semata, ada juga yang

menganggap bahwa para rammal itu benar-benar bisa berhubungan dengan jin dan menggunakan sihir hitam. Tapi, ini juga dikutuk sebagai hal yang haram.

Namun demikian, garis pembatas antara sihir hitam dan sihir putih tidak selalu jelas, dan ada juga alim-ulama terhormat yang terkenal mempunyai keahlian dalam ilmu-ilmu gaib. Maka, Doostdar menjelaskan bahwa ada sikap moral yang diambil terhadap alam gaib: yaitu untuk berhati-hati. Harus diakui kekuatan yang ada di dalamnya, tapi juga harus berjaga-jaga dari penipuan, perbuatan haram, dan hal-hal yang membahayakan.

Menariknya, justru karena kekuatan itu, masih banyak orang yang mengunjungi para rammal ketika ada kebutuhan yang mendesak. Walaupun orang tersebut mungkin mengaku tidak percaya sihir, perdukunan, atau jin, bisa-bisa saja ia tetap mengunjunginya kalau sudah merasa tidak ada solusi lain.

Saintifikasi Alam Gaib

Bagian kedua dari buku ini menceritakan fenomena lain, yaitu ketika bahasa dan kerangka saintifik digunakan untuk memahami alam gaib. Kelompok yang diangkat di sini adalah *Cosmic Mystics*, sebuah gerakan *New Age*. Mereka memercayai bahwa ada energi yang senantiasa mengumpul dalam tubuh manusia yang namanya “radiasi kosmik.” Energi tersebut bisa dikeluarkan oleh seorang ahli terapi kosmik, dan ini yang biasanya dilakukan bersama-sama pada pertemuan kelompok ini.

Para pengikut *Cosmic Mystics* mengaku bahwa pengertian tersebut sah-sah saja menurut kaidah sains, dan menjelaskannya dengan merujuk ke fisika kuantum. Doostdar mengatakan bahwa mereka ini menggunakan sains secara “imajinatif.” Ia mengatakan, “Sains modern digunakan demi eksperimentasi metafisik, supaya para penjelajah (seeker) bisa merekonsiliasi antara kepentingan spiritualnya dan tuntutan-tuntutan rasio” (112). Doostdar menunjukkan bahwa fenomena eksperimentasi metafisik bukan sesuatu yang baru, tapi sudah lama hadir dalam tradisi ilmu Barat juga, terutama dalam “spiritualisme” yang hadir di Eropa pada awal abad ke-20.

Ini semua dikaitkan dengan hegemoni sains modern, yang tak terpisahkan dari sejarah imperialisme Eropa. Tapi Doostdar juga menolak untuk menganggap penalaran saintifik sebagai sesuatu yang sama sekali baru dibawa oleh penjajahan. Dalam forum diskusi buku online, ia tegaskan bahwa ada “kesamaan-kesamaan” (*affinities*) antara tradisi pemikiran Islam dan tradisi Barat pasca-“Pencerahan,” terutama bahwa keduanya berakar sampai ke tradisi filsafat Yunani dan Aristoteles dan memahami rasio dan nalar dengan cara yang mirip.

Lagi-lagi Doostdar menekankan bahwa hubungan antara agama dan sains bukan hanya dibentuk oleh pertimbangan epistemologis, tapi juga ada faktor moral-etis dan estetika. “Sains” di sini dipahami bukan sekadar sebagai metode dan kaidah ilmu-pengetahuan, tapi juga sebagai gaya estetik yang bisa diterapkan dalam berbagai bidang kehidupan (termasuk hubungan

dengan alam gaib) dan hanya sebagai cara berdisiplin etis untuk memosisikan diri terhadap kehidupan dan pengetahuan.

Di luar kelompok *Cosmic Mystics*, bagian ini juga membahas beberapa tokoh dan narasumber lain yang berusaha menggunakan metode dan gaya saintifik untuk memahami kehidupan spiritual atau bahkan untuk meramalkan masa depan. Dalam konteks Indonesia, ini mungkin bisa jadi kerangka teoritis untuk memahami berbagai fenomena seperti ESQ, yang menggabungkan nilai keagamaan dengan gaya saintifik-modern.

Doostdar juga mengkaji beberapa orang yang tidak sepenuhnya bisa menerima legitimasi saintifik bagi kegiatan *Cosmic Mystics*, tapi tetap memutuskan untuk terus terlibat dan percaya karena membawa ketenangan hati. Di sini, perasaan dan pengalaman bisa mengalahkan pemikiran dalam pertimbangan epistemik. Ini dapat dikaitkan dengan tradisi Sufi yang memang mementingkan pengalaman (*tajrobeh*) dalam mencari makrifat, tapi juga berkaitan dengan tekanan modern pada pengalaman individu.

Meneladani para Aulia

Bagian ketiga membahas bentuk lain lagi dari dinamika sosial alam gaib. Di sini, Doostdar menyoroti tokoh-tokoh ulama yang dianggap mempunyai kesaktian dan bisa melakukan berbagai mukjizat. Berbeda dengan para rammal, kelompok ini tidak dikucilkan sebagai penipu, melainkan dipuji sebagai waliullah (sahabat Tuhan). Fokus dalam bab ini ditujukan ke satu

genre tulisan—hagiography—yang mendokumentasikan kesaktian dan kealiman para ulama ini sebagai sumber yang inspirasional.

Menurut Doostdar, penyebaran hagiografi-hagiografi ini sangat terkait dengan perkembangan sosial-politik kontemporer di Iran. “Hagiografi-hagiografi tentang para waliullah ini sangat terkait dengan upaya-upaya untuk menginstrumentalisasikan kesaktian: baik sebagai teknologi pengolahan diri menuju kesalehan maupun juga sebagai alat rekayasa kebudayaan (*cultural engineering*) yang dilakukan oleh negara” (181).

Di sini, Doostdar menekankan dua aspek. Yang pertama, pengolahan kesalehan, menjadi tema besar dalam antropologi agama sejak karya monumental Saba Mahmood tahun 2005, *Politics of Piety*. Cerita-cerita inspirasional dalam buku-buku hagiografi sengaja dibaca oleh orang-orang Muslim di Iran dalam upaya untuk meningkatkan iman dan kesalehannya. Para wali diambil sebagai suri teladan sekaligus motivator.

Kedua, adalah rekayasa kebudayaan, yaitu pencetakan hagiografi sebagai proyek negara untuk membudayakan ketaatan di antarakaumpemuda. Doostdar mengaitkan upaya ini dengan panik moral dalam wacana publik mengenai kenakanal kaum pemuda, meningkatnya sikap individualis, sekuler, dan kebarat-baratan—yang datang bersamaan dengan berakhirnya perang Iran-Iraq dan liberalisasi ekonomi yang terjadi pada tahun 1990an.

Tapi genre hagiografi ini tetap diwarnai oleh kontroversi. “Sufisme” biasanya diremehkan dalam wacana publik di Iran, dan diasosiasikan dengan khurafat. Sedangkan para wali dalam buku-buku hagiografi ini dikaitkan dengan tradisi yang dikenal sebagai Erfan (pencarian makrifat), yang terkesan lebih ortodoks.



Gambar: Alireza Doostdar (sumber: criticalinquiry.uchicago.edu).

Persimpangan antara Tradisi Diskursif

Pendekatan Talal Asad terhadap kajian Islam sebagai sebuah “tradisi diskursif” sudah sangat terkenal sejak pertama digagas dalam sebuah artikel pada tahun 1986 (baca resensinya di sini). Dalam kerangka ini, Islam dianggap sebagai tradisi pemikiran dan kehidupan etis yang terpusat pada al-Quran dan hadits dan diwarnai oleh gaya penalaran yang khas.

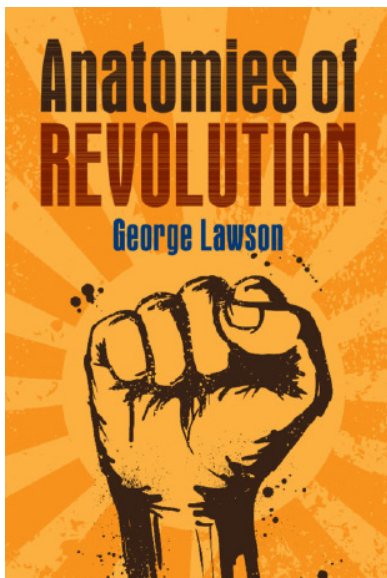
Kerangka ini membantu untuk memahami keberagaman dalam sejarah Islam sekaligus memahami apa yang menyatukan sesuatu yang namanya “Islam.”

Kontribusi Doostdar adalah bahwa ia melakukan analisis yang bukan saja mendekati Islam sendiri sebagai tradisi diskursif yang sudah cukup sering dilakukan. Ia memosisikan fenomena dalam buku ini sebagai pertemuan antara tradisi Islam dan tradisi sains modern. Ia menunjukkan bagaimana wacana-wacana yang berbeda bisa saling memengaruhi, dan bagaimana orang-orang di Iran pada saat ini hidup dengan cara yang diwarnai oleh keduanya.

Revolusi dalam Hubungan Internasional

Ahmad Rizky M. Umar

Ulasan 27 | April 2021



George Lawson, 2019.
Anatomies of Revolution,
Cambridge University Press.

Mengapa dan bagaimana revolusi terjadi? Seringkali istilah revolusi punya konotasi buruk, dikaitkan terutama dengan revolusi komunis seabad silam di Rusia, dan biasanya tidak disukai oleh pemerintah. Namun, sebetulnya revolusi sudah jadi bagian dari kehidupan manusia sejak berabad-abad silam, dan menjadi bagian tak terpisahkan dalam politik internasional.

Ada banyak karya yang membedah soal revolusi dengan ragam penjelasannya, tapi tidak banyak yang melihatnya dari sisi Hubungan Internasional (HI). Padahal, sebetulnya revolusi adalah bagian penting dari politik internasional masa kini. Salah satu sedikit karya kesarjanaannya yang mengulas itu ialah karya seminal dari Profesor George Lawson, *Anatomies of Revolution* (“Mengurai Revolusi”). Profesor Lawson adalah guru besar studi HI di Universitas Nasional Australia (ANU), dan lama mengajar di Sekolah Ilmu Politik dan Ekonomi London (LSE). Buku ini mendiskusikan sejarah revolusi sebagai sebuah fenomena internasional, terhubung antara satu peristiwa dan peristiwa yang lain, serta menjadi bagian penting dari terbentuknya sebuah tatanan politik internasional.

Buku ini sebetulnya adalah pengembangan dari buku Pak Lawson sebelumnya, yang

berjudul *Negotiated Revolution* (“Revolusi yang Dinegosiasikan”). Buku pendahuluan ini adalah disertasi doktoral beliau di LSE (selesai tahun 2004) yang memotret bagaimana revolusi mengantarkan proses demokratisasi dan keterbukaan di Chili, Afrika Selatan, dan Ceko-Slowakia di tahun 1990an. Pendapat Pak Lawson berbeda dengan pendapat-pendapat yang melihat apa yang terjadi di negara ini semata sebagai “gelombang ketiga demokratisasi” sebagaimana dipercayai Samuel Huntington dan pengikutnya.

Bagi Pak Lawson, proses demokratisasi di tahun 1990an adalah proses “revolusioner” karena mereka membalik tatanan sosial yang ada di masyarakat negara itu. Bedanya dengan revolusi yang lain, revolusi demokrasi tersebut terjadi melalui proses negosiasi antara elit dan massa, yang di saat bersamaan juga didukung oleh sebuah sistem internasional seusai perang dingin, yang memungkinkan demokratisasi berlangsung secara global. Fenomena inilah yang beliau sebut sebagai “revolusi yang dinegosiasikan.”

Situasi Revolusioner

Pendapat Pak Lawson ini kemudian diperluas dalam buku *Mengurai Revolusi* ini dengan studi kasus yang lebih luas. Secara umum, Pak Lawson berpendapat kalau revolusi sangat bergantung pada konfigurasi sistem internasional. Sebagaimana ditunjukkan oleh Pak Lawson, gerakan-gerakan revolusioner yang muncul sebetulnya terhubung satu sama lain. Mereka bergerak dan mendorong

aspirasi politik mereka dengan cara melemahkan otoritas pemerintah. Namun, kuncinya, menurut Pak Lawson, ada pada keberhasilan menciptakan “situasi revolusioner,” yaitu kondisi-kondisi politik internasional yang mendorong terjadinya pelemahan rezim politik dan memungkinkan gerakan revolusi untuk tampil ke depan.

Situasi revolusioner ini dijelaskan secara mendalam oleh Pak Lawson di Bab 4. Di sini, menurut pendapat Pak Lawson, revolusi akan punya momentum jika ada perubahan yang mendasar dalam sistem internasional. Beliau mencontohkan fenomena “Musim Semi Arab” ketika gelombang demokratisasi menerpa negara-negara Timur Tengah. Sebelum tahun 2010an, rezim-rezim diktator di Timur Tengah hidup nyaman dengan bantuan dan dukungan internasional dua kekuatan besar di sana, yaitu Amerika Serikat dan Israel, yang dalam banyak hal tidak disukai rakyat.

Namun, pada tahun 2008, ekonomi global kolaps. Negara-negara yang tidak punya kekuatan ekonomi kuat (misalnya, bukan produsen minyak) akhirnya anjlok, dan membuka momentum untuk melakukan revolusi. Akhirnya, revolusi dimulai dari kematian Muhammad Bouazizi di Tunisia, dan menjalar ke beberapa negara lain.

Di sini, penjelasan Pak Lawson cukup menarik, bahwa Musim Semi Arab terjadi karena adanya situasi internasional yang tidak stabil, ditambah pula oleh kegeraman rakyat atas pemimpinnya yang terlalu lama berkuasa dan otoriter. Akhirnya

terjadilah demonstrasi dan perubahan politik. Meskipun, sebagaimana dijelaskan oleh Pak Lawson juga, ternyata gelombang revolusinya tidak bertahan lama karena aktivis-aktivis itu gagal mempertahankan tuntutan revolusionernya.



Gambar: George Lawson (sumber: ir.bellschool.anu.edu.au).

Jalan Menuju Revolusi

Nah, di sini, artinya tidak semua revolusi kemudian berhasil baik, dan tidak semua revolusi yang dilakukan di dalam sebuah situasi revolusioner penting. Kata Pak Lawson, ada dua hal lain lagi yang juga menentukan keberhasilan revolusi, yaitu upaya-upaya sistematis dan berkelanjutan dari para aktivis untuk mendorong dan mempertahankan revolusi mereka.

Di Bab 5, Pak Lawson mencontohkan revolusi yang terjadi di Kuba, ketika Fidel

Castro tampil di puncak kepemimpinan setelah mengalahkan diktator Fulgencio Batista, dan penghentian Apartheid (diskriminasi berdasarkan warna kulit) di Afrika Selatan. Menurut Pak Lawson, kasus Kuba menjadi contoh bagus dari sebuah revolusi yang terjadi melalui perjuangan tanpa kompromi dengan ditopang oleh perjuangan bersenjata. Di contoh lain, penghentian Apartheid terjadi karena perjuangan panjang dan kepemimpinan Partai Kongres Nasional Afrika (ANC) pimpinan Nelson Mandela.

Kasus Kuba dan Afrika Selatan, kendati dilaksanakan dengan cara berbeda, menunjukkan satu hal penting dalam proses revolusi: bahwa revolusi itu perlu nafas panjang, harus menghadapi benturan yang keras, namun jika berhasil dipertahankan akan punya dampak besar.

Pelajarannya: revolusi perlu dipertahankan melalui sebuah jalan dan perlintasan yang panjang dan berliku, yang membutuhkan kekuatan dan kemampuan mobilisasi dari para aktivis revolusioner juga. Jadi, situasi revolusioner tidak cukup karena ia cuma mengantarkan revolusi. Tetap saja yang melaksanakannya adalah para aktivis yang menginginkan perubahan.

Capaian dan Keberlanjutan Revolusi

Selain itu, revolusi juga bergantung pada sejauh mana aktivis-aktivis yang terlibat dalam revolusi berhasil mempertahankan capaian hasil revolusi yang mereka bangun. Menurut Pak Lawson, salah satu hal penting yang menentukan keberhasilan revolusi adalah jika ada bangunan

kelembagaan yang berhasil dibangun jika kekuasaan berhasil direbut. Contoh yang diberikan di Bab 6 adalah Iran, ketika Ayatullah Khomeini berhasil membangun sebuah fondasi lembaga politik yang benar-benar baru, dan dengan demikian berhasil membuat revolusi dipertahankan.

Namun, sebagaimana dicontohkan oleh Pak Lawson melalui kasus Ukraina di tahun 2013-2014, banyak pula peristiwa revolusi yang gagal karena lembaga yang dibangun tidak kuat dan tidak bertahan lama.

Kita bisa melihat kalau revolusi yang terjadi di dalam negeri dipengaruhi oleh perubahan dan krisis dalam politik internasional. Perubahan dalam sistem internasional tersebut akan membuka kemungkinan perubahan revolusioner yang lebih luas, dan memungkinkan terciptanya tatanan internasional yang baru. Hanya saja, perlu telaah mendalam untuk melihat sejauh mana revolusi itu berhasil dan gagal dalam satu situasi internasional yang sama.

Menurut Pak Lawson, keberhasilan dan kegagalan revolusi akan ditentukan oleh kemampuan gerakan-gerakan revolusioner dalam memobilisasi diri dan secara simultan mempertahankan tuntutan revolusinya. Tentu ini tidak gampang. Seringkali (seperti terjadi di Timur Tengah) revolusi kerap terserimpung oleh penumpang gelap dan kekuatan lama yang tidak rela dipreteli kekuasaannya. Hal ini yang akhirnya membuat situasi tidak stabil, dan mengantarkan Mesir (misalnya) kembali jadi negara otoriter setelah kudeta Jenderal Sisi tahun 2013.

Dampak bagi Studi Hubungan Internasional

Di titik ini, buku *Mengurai Revolusi* memperlihatkan bahwa revolusi bukan hanya terjadi di satu negara semata, tetapi juga jadi fenomena global yang penting dikaji oleh sarjana-sarjana Hubungan Internasional. Revolusi adalah faktor penting dalam tatanan politik internasional modern, dan perubahan politik yang berlangsung di satu negara akan sangat tergantung dari konteks internasionalnya.

Bagi sarjana Hubungan Internasional, memahami revolusi artinya melihat bagaimana aspek-aspek internasional memberikan dampak pada revolusi di satu negara. Juga melihat bagaimana dan mengapa revolusi itu gagal, dan bagaimana kemudian revolusi itu menjalar ke negara lain. Hal yang begini sering kita jumpai dalam peristiwa politik internasional hari ini, dan menarik buat ditelaah lebih jauh.

Nah, inilah kelebihan buku ini. *Mengurai Revolusi* memberikan kita cara pandang sosiologis dan historis untuk memahami revolusi dalam politik internasional. Contoh-contoh kasus yang disajikan oleh Pak Lawson juga cukup menarik. Beliau mencontohkan revolusi parlementer di Inggris pada abad ke-17 hingga Musim Semi Arab di abad ke-21. Artinya, revolusi ini sebetulnya sebuah proses sejarah yang telah berlangsung sejak lama, yang sejarahnya bisa kita tarik hingga abad ke-17. Menurut Pak Lawson, revolusi adalah tanda dunia memasuki masa modern, di mana tatanan dunia ditentukan oleh negara-negara bangsa dan elit-elit yang berkuasa di dalamnya.

Meskipun contoh kasusnya bagus-bagus, buku ini juga punya kelemahan. Ada banyak kasus revolusioner yang tidak banyak terulas di buku Pak Lawson, semisal revolusi anti-kolonialisme setelah Perang Dunia II. Di sisi lain, sebagaimana pernah didiskusikan di satu bedah buku beliau, kita juga bisa bertanya di mana dan sejauh mana perempuan terlibat dalam revolusi. Atau, faktor ekonomi-politik yang bagaimana yang memungkinkan terjadinya revolusi. Hal-hal ini, jika bisa ditelaah lagi lebih jauh, akan memberikan catatan yang lebih kritis tentang makna revolusi dalam politik internasional hari ini.

Reformasi Pengadilan Agama dan Keadilan bagi Perempuan

Zuhri Humaidi

Ulusan 28 | April 2021



Muslim Women in Indonesian Religious Courts:
Reform, Strategies, and Pronouncement of Divorce

Euis Nurlaelawati

Abstract

The 1974 Marriage Law and the Compilation of Islamic Law in Indonesia stipulate that permission of the religious court (*Pengadilan Agama*) is required for all divorces regardless of which party initiates the divorce. Thus, a man wishing to divorce is required to obtain permission to pronounce the divorce formula, and a woman wishing to divorce is required to go to court to initiate a *khul'* divorce. However, while both men and women must obtain permission from the court to divorce, women come to the courts to resolve their marital problems more often than men do. In more years, the percentage of divorces initiated by women has been increasing. In 2001 57.5 percent of all divorce notices were initiated by women while 42.5 percent were initiated by men. By 2009 66.4 percent of divorces were initiated by women and only 33.6 percent by men. Going to court, which entails making private matters public, can be troublesome and costly, but many women decide to do so. This essay investigates the reasons underlying women's increasing use of the Islamic courts by examining the attitudes of Indonesian Muslim women towards divorce and divorce law as reflected in the narratives they present when petitioning for divorce in court. I examine how and why women use the court and analyze strategies used by women to achieve their objectives. By presenting dispute narratives or stories told by litigants in court hearings, I attempt to understand the attitudes of Indonesian Muslim women toward divorce and divorce law and their understanding of themselves as legal actors.

Keywords

Islamic law, men, women, court, divorce

Correspondence: Euis Nurlaelawati, Faculty of Sharia and Law, State Islamic University, Jakarta, Jl. Ir. H. Juanda No. 93 Ciputat, Jakarta. E-mail: nurlaelawati@iainmu.ac.id

© Koninklijke Brill NV, Leiden, 2013

DOI: 10.1163/1875410910000000000

Euis Nurlaelawati, 2013.

Muslim Women in Indonesian Religious Courts: Reform, Strategies, and Pronouncement of Divorce,

Brill Islamic Law and Society
20.3, 242-271.

Artikel yang ditulis Euis Nurlaelawati ini membahas dua masalah penting di dalam kajian peradilan agama dan perempuan di Indonesia, *pertama*, mengapa perempuan menggunakan pengadilan sebagai media perceraian dan *kedua*, mengapa perceraian Muslim di Indonesia yang dilakukan di Pengadilan Agama lebih banyak diajukan oleh perempuan.

Melalui penelitian terhadap kasus-kasus yang terjadi di empat Pengadilan Agama—yaitu Jakarta Selatan, Jakarta Utara, Cianjur dan Rangkasbitung—artikel ini memeriksa bagaimana dan mengapa perempuan menggunakan pengadilan untuk menggugat perceraian. Artikel ini juga menganalisis strategi yang digunakan oleh perempuan untuk mencapai tujuan mereka. Dengan menghadirkan narasi perselisihan dan kisah-kisah yang disampaikan oleh orang-orang yang berperkara di persidangan, Nurlaelawati berupaya memahami sikap perempuan Muslim Indonesia terhadap perceraian, hukum perceraian dan pemahaman mereka tentang diri mereka sebagai aktor hukum (hal. 251).

Studi yang dilakukan Nurlaelawati ini dapat dikelompokkan kepada penelitian sosio-legal dalam hukum Islam. Sebagaimana diuraikan oleh Wheeler dan Thomas (Banakar

& Travers, 2005: 2-26), studi sosio-legal adalah suatu pendekatan alternatif yang menguji studi doktrinal terhadap hukum. Kata “socio” dalam *socio-legal studies* merepresentasikan keterkaitan antarkonteks di mana hukum berada (“*an interface with a context within which law exists*”). Perlu diingat bahwa kata ‘socio’ tidaklah merujuk pada sosiologi atau ilmu sosial. Itulah sebabnya mengapa ketika seorang peneliti sosio-legal menggunakan teori sosial untuk tujuan analisis, mereka sering tidak sedang bertujuan untuk memberi perhatian pada sosiologi atau ilmu sosial yang lain, melainkan hukum dan studi hukum. Penelitian sosio-legal juga tidak identik dengan sosiologi hukum, ilmu yang sudah banyak dikenal di Indonesia sejak lama. Para akademisi sosio-legal pada umumnya berumah di fakultas hukum dan menekuni hukum tetapi dari perspektif yang interdisipliner (Irianto, 2012: 3).

Nurlaelawati memulai artikelnya dengan membahasevolusi dalam penerapan hukum Islam di lembaga Peradilan Agama. Disahkannya Undang-Undang Perkawinan 1974 (selanjutnya disebut UU Perkawinan) dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (selanjutnya disebut Kompilasi) pada tahun 1991 menandai suatu fase penting dalam penerapan hukum Islam di Indonesia, yaitu diakuinya aspek-aspek tertentu dalam hukum keluarga Islam sebagai bagian dari sistem hukum nasional. Salah satu poin penting dalam UU Perkawinan dan Kompilasi ialah: bahwasannya perceraian—baik yang dilakukan laki-laki maupun perempuan—harus diajukan dan diselesaikan di Pengadilan Agama. UU

Perkawinan dan Kompilasi menetapkan bahwa pasangan yang ingin bercerai harus pergi ke pengadilan untuk meminta izin mengucapkan kalimat perceraian (*talaq*), baik dengan *fasakh* (meminta pengadilan untuk membatalkan pernikahan) atau *khulu'* (perceraian sebagai imbalan di mana istri membayar sejumlah uang kepada suaminya) (hal. 247).

Di dalam doktrin hukum Islam klasik, perceraian adalah hak mutlak seorang laki-laki. Tidak ada intervensi oleh pihak lain, seperti negara, yang diperlukan untuk proses tersebut. Karenanya, seorang suami bisa menceraikan istrinya tanpa alasan. Di Indonesia, sejak tahun 1946, Pengadilan Agama memiliki kewenangan hukum untuk mengesahkan perkawinan dan perceraian melalui Kantor Urusan Agama (KUA). Akan tetapi, petugas KUA lebih mencerminkan diri sebagai ulama yang berpegang teguh pada doktrin hukum Islam klasik. Sehingga terlepas dari aturan ini, sampai tahun 1974, perceraian dianggap efektif setelah seorang suami mengucapkan *talaq* dan dia hanya perlu mendaftarkannya di KUA (hal. 253).

Selain itu, normal lokal juga memberikan kontribusi terhadap otoritas penuh suami, seperti dalam kasus perceraian *tamba* yang merupakan praktik mengembalikan istri yang sakit parah ke keluarga mereka. Praktik ini umum ditemukan di sebagian besar wilayah Jawa Barat, termasuk Cianjur, Karawang, Sukabumi, dan Rangkasbitung. Alasan yang diberikan adalah untuk membantu sang istri mencapai pemulihan yang cepat. Tetapi, suami seringkali tidak mengambil istri mereka kembali setelah kesehatan mereka membaik. Sebagai

gantinya, mereka menyatakan perceraian, baik secara pribadi atau melalui perantara.

Hal inilah yang menjelaskan—setelah disahkannya UU Perkawinan dan Kompilasi—mengapa lebih banyak perempuan yang mengajukan perceraian di pengadilan. Nurlaelawati mencatat bahwa antara tahun 2001 dan 2009, jumlah kasus perceraian yang diajukan oleh laki-laki meningkat dari 61.593 menjadi 86.592. Sementara itu, jumlah kasus yang diajukan oleh perempuan bertambah lebih dari dua kali lipat dari 83.319 menjadi 171.477. Pada 2009, dua pertiga dari semua perceraian di Pengadilan Agama didasarkan pada petisi yang diajukan oleh wanita.

Menyangkut pertanyaan mengapa perempuan menggunakan pengadilan sebagai akses perceraian, Nurlaelawati menyatakan bahwa sejumlah lembaga telah didirikan dan berusaha untuk memberikan informasi dan pengetahuan bagi perempuan dan para hakim di Pengadilan Agama tentang diskresi peradilan dan kepekaan gender. Lembaga-lembaga tersebut di antaranya adalah Tim Pengarusutamaan Gender Kementerian Agama, Asosiasi Perempuan Indonesia untuk Keadilan (APIK), Rahima, Rifka al-Nisa, Yasanti, Lembaga Studi Pengembangan Perempuan dan Anak (LSPPA) dan lain sebagainya. Mereka secara aktif mengeksplorasi wacana gender yang telah berkembang di dunia Muslim, mengorganisasi pelatihan, dan mengadvokasi perempuan. Mereka juga menyelenggarakan pelatihan bagi para hakim tentang diskresi yudisial dan sensitivitas gender. Hasilnya adalah peningkatan pengetahuan dan kepekaan

dari perempuan dan hakim untuk mengupayakan kesetaraan gender melalui jalan yudisial (hal. 251).

Dengan begitu, UU Perkawinan dan Kompilasi dimaksudkan untuk meningkatkan akses perempuan ke sistem hukum dan untuk mempromosikan perlakuan yang adil dan merata, serta prosedur yang responsif. Salah satu tujuannya yang lain adalah mengurangi frekuensi perceraian dan mengendalikannya dengan mempersulit perceraian. Baik suami yang ingin menolak istrinya maupun istri yang ingin memulai perceraian harus muncul di pengadilan dan meyakinkan hakim bahwa satu atau lebih alasan perceraian yang tercantum dalam undang-undang.



Gambar: Euis Nurlaelawati (sumber: uin-malang.ac.id).

Dengan melakukan penelitian terhadap empat Pengadilan Agama, 40 hakim dan pejabat pengadilan, 50 putusan, dan menghadiri 20 sidang, artikel ini menyimpulkan bahwa ada sebab-sebab khusus dan umum yang mendasari perceraian yang diajukan perempuan. Sebab khusus itu di antaranya adalah: ketidakmampuan ekonomi suami dalam mencukupi kebutuhan istri, perilaku salah satu pasangan sehingga menyebabkan perselisihan yang panjang, hubungan yang

buruk dengan mertua, dan berbagi suami dengan istri lain (poligami). Sedangkan sebab umum di antaranya adalah: keyakinan pada nasib atau *weton* yang tidak cocok, kuatnya ikatan kekerabatan, usia yang belum dewasa, dan perselisihan mengenai lokasi tempat tinggal setelah menikah.

Dalam proses persidangan, perempuan yang mengajukan gugatan perceraian harus meyakinkan hakim bahwa akad perceraian yang akan disahkan memiliki argumentasi hukum yang kuat. Karena itu, sebagaimana diuraikan dalam artikel ini, perempuan menerapkan taktik dan strategi untuk meyakinkan para hakim. Taktik ini antara lain dengan meyakinkan hakim bahwa suami mereka sudah tidak mampu menjalankan tanggung jawab keluarga sebagaimana diatur dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), kehidupan perkawinan mereka yang buruk, dan keluarga besar yang lebih bisa diandalkan daripada suami mereka. Keseluruhan dari argumentasi tersebut diarahkan untuk mendukung pernyataan akhir mereka bahwa perceraian adalah solusi yang terbaik. Kasus-kasus yang dibahas dalam artikel ini menunjukkan bahwa dalam praktiknya sulit bagi hakim untuk mencegah perceraian. Strategi yang digunakan oleh perempuan telah berhasil dalam arti bahwa hakim melihat perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki dalam menentukan nasib pernikahan mereka. Hakim sangat dipengaruhi oleh cara-cara di mana perempuan menunjukkan sisi negatif dari suami mereka seperti kenakalan suami mereka dan niat kuat mereka untuk bercerai (hal. 264).

Kesimpulan dan Refleksi

Suatu catatan yang penting diuraikan, Nurlaelawati berhasil menguraikan dengan baik reformasi perundang-undangan dan sistem peradilan hukum Islam di Indonesia di dalam memposisikan perempuan secara setara dengan laki-laki. Akses perempuan kepada perceraian, melalui pengadilan, menjadi lebih terbuka.

Selanjutnya, jika reformasi pengadilan agama sebagaimana diuraikan di atas dan keterbukaan akses keadilan bagi perempuan dikaji melalui perspektif *maqasid al-shari'ah* (sekumpulan tujuan ketuhanan dan nilai-nilai moral), maka terdapat beberapa kesimpulan penting yang bisa dicatat. Reformasi pengadilan agama di Indonesia- yang terjadi sejak disahkannya UU Perkawinan pada 1974 dan Kompilasi pada 1991- merepresentasikan tujuan dari syari'at: yaitu, mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan (*mafsadat*). Syari'at pada dasarnya adalah prinsip yang berpijak pada hikmah dan kemaslahatan umat manusia. Hikmah dan kemaslahatan itu harus terwujud di tengah kehidupan mereka. Syari'ah merupakan keadilan, rahmat, hikmah dan kemaslahatan. Maka, setiap masalah atau hal yang keluar dari keadilan, tidak dapat menghadirkan kerahmatan dan tidak mampu mewujudkan kemaslahatan, bukanlah syari'ah.

Menurut Jasser Auda, *maqasid al-shari'ah* dapat dijadikan sebagai jembatan antara syari'at Islam dengan berbagai isu-isu dan tantangan kekinian, bahkan menjadi kunci utama. Ia menjadi pintu dasar untuk melakukan ijtihad terhadap pembaharuan

(Auda, 2008: 32). *Maqasid al-shari'ah* merupakan bagian terdalam dari inti Islam. *Maqasid al-shari'ah* dirumuskan dalam lima prinsip dasar (*ushul al-khamsah*), yaitu: *hifz al-din* (menjaga agama), *hifz al-nafs* (menjaga jiwa), *hifz al-'aql* (menjaga akal), *hifz al-nasl* (menjaga keturunan), dan *hifz al-mal* (menjaga harta). Kasus yang dibahas Nurlaelawati erat kaitannya dengan *hifz al-nafs* dan *hifz al-nasl*. Dua prinsip maqasid tersebut- yang di era klasik dimaknai menjaga jiwa dari bahaya kematian dan memelihara jalur nasab- di era kontemporer dimaknai oleh Auda sebagai mencakup pemenuhan hak-hak perempuan dan pengembangan kualitas masa depannya, serta peningkatan kualitas keluarga dan anak (Auda, 2008: 32-49). Suatu hal yang, menurut Nurlaelawati, tidak bisa dipenuhi oleh lembaga peradilan agama sebelum reformasi.

Reformasi peradilan agama, secara signifikan memungkinkan maqasid untuk melampaui historisitas keputusan fikih serta merepresentasikan nilai dan prinsip umum dari nash (al-Qur'an dan hadis). Dengan begitu, keputusan hakim mampu mencakup nilai-nilai yang tidak disinggung dalam maqasid klasik, seperti kebebasan, keadilan, kesetaraan, martabat manusia dan kesejahteraan bersama.

Bibliografi

Auda, Jasser. *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008).

Banakar, R. & M. Travers. "Law, Sociology and Method", dalam R. Banakar & M. Travers (eds.), *Theory and Method in Socio-Legal Research*, (Oxford: Hart Publishing Oxford and Portland Oregon, 2005).

Irianto, Sulistyowati, dkk. *Kajian sosio-legal*, (Denpasar: Pustaka Larasan, 2012).

Milik Bersama: Dari Distribusi Menuju Produksi dan Reproduksi Kolektif

Muhammad Ifan Fadillah

Ulisan 29 | Mei 2021



Valérie Fournier, 2013.
Commoning: on the social organisation of the commons,
M@n@gement 16(4): 433-453.

Bisakah kita mengimajinasikan dunia tanpa kapitalisme? Dunia tanpa pasar bebas dan dunia tanpa kepemilikan pribadi akan sarana produksi? Banyak dari kita menganggap bahwa hal itu tidak akan mungkin terjadi, karena kita tidak akan mungkin bisa menjelaskan alternatif dari sistem kapitalisme, utamanya yang menggantikan kepemilikan pribadi. Sebagian dari kita juga hanya bergumam dengan retorik bahwa suatu hari nanti, kapitalisme akan berakhir dan distribusi sumber daya akan dilakukan secara kolektif. Tetapi, kita seakan-akan hanya bisa mengatakan secara abstrak tanpa menjelaskan secara konkret dan teknis bagaimana itu bisa dilakukan.

Lalu, pertanyaan lain: apakah kapitalisme cukup dihentikan hanya dengan mendistribusikan sumber daya secara kolektif, tanpa produksi dan reproduksi yang kolektif juga? Berangkat dari pertanyaan-pertanyaan di atas, tulisan ini akan mencoba mengulas satu artikel jurnal yang mencoba menawarkan gagasan bahwa dunia tanpa kapitalisme itu ada. Dunia ini merupakan sebuah dunia yang bisa mengorganisasi kepemilikan bersama secara kolektif dalam bentuk praktis, yang tidak hanya mendistribusikan sumber daya, tetapi juga memproduksi dan mereproduksinya secara kolektif. Artikel jurnal ini juga menurut

saya bisa sangat membantu para aktivis untuk mengembangkan sisi teoritis dan praktis dari kepemilikan bersama, baik di pedesaan maupun perkotaan.

Artikel jurnal ini ditulis oleh Valerie Fournier dan berjudul “*Commoning: on the social organisation of the commons.*” Fournier adalah seorang pengajar di bidang studi organisasi, manajemen sumber daya manusia, gender dan organisasi, juga kajian tentang organisasi alternatif. Dalam artikel jurnalnya, Fournier banyak membahas tokoh-tokoh yang sudah terkenal dalam memperbincangkan perihal kepemilikan bersama, di antaranya adalah Garrett Hardin dan Elinor Ostrom.

Di awal tulisannya, Fournier membahas seputar teori Hardin (1978) tentang “*tragedi kepemilikan umum*” atau *tragedy of the commons* dalam isu kepemilikan bersama. Tragedi kepemilikan umum ini memberikan pandangan bahwa modernisasi akan menghilangkan kepemilikan bersama karena kepemilikan negara atau swasta dapat memberikan pengaturan yang lebih baik untuk mengelola sumber daya ini. Dalam tesis ini, Fournier mengatakan bahwa jika dibiarkan sendiri, anggota komunitas pasti akan merampas hak milik bersama. Masalah yang muncul di sini juga sangat berkaitan dengan *free riders* atau orang-orang yang mendapatkan manfaat tanpa biaya. Dengan tesis ini, Hardin menyatakan bahwa perusahaan swasta atau kontrol negara akan menyediakan cara yang lebih efektif dan berkelanjutan untuk mengelola sumber daya.

Fournier juga membahas tesis dari Ostrom untuk mengkritik Hardin, terutama pendapatnya bahwa pengguna dalam kepemilikan bersama dapat mengembangkan pengaturan kelembagaan di mana mereka mengalokasikan sumber daya secara adil dan berkelanjutan. Walaupun menurut Fournier, apa yang dikatakan Ostrom ini tidak cukup dalam mengelola sumber daya secara kolektif.

Artikel jurnal yang ditulis Fournier ini menarik, utamanya ketika membahas adanya ambivalensi dalam kepemilikan bersama. Ambivalensinya bisa dilihat ketika di satu sisi, kepemilikan bersama memang telah terbukti menjadi cara yang menawarkan keberlanjutan dalam mengelola sumber daya atau dengan cara non-kapitalis yang berbasis pada nilai guna. Tetapi, di sisi lain, kepemilikan bersama juga seringkali rawan terhimpit tekanan komersialisasi yang semakin menjadi. Bahkan, pengambilalihan kepemilikan bersama untuk kepentingan menjadi proses yang terus berlanjut sampai saat ini.

Dalam menjelaskan perihal ini, Fournier banyak mengambil pendapat dari pemikir terkenal, seperti Marx, de Angelis, Harvey, Mies, dan Nonini. Di fase awal kapitalisme, Fournier mengutip Marx yang memberikan laporan tentang peristiwa perampasan tanah bersama oleh bangsawan. Fournier mengambil contoh dari peristiwa pengambilan paksa oleh Duchess of Sutherland yang mengusir 15.000 orang dari tanah komunal, bahkan menghancurkan apa yang mereka miliki lalu mengubah ladang menjadi padang rumput untuk peternakan domba modern.

Begitu juga dalam fase neoliberal saat ini: kapitalisme telah berusaha untuk membuka lebih banyak wilayah di dunia untuk kepentingan perlindungan. Tidak hanya tanah dan sumber daya mineral atau hutan, tetapi juga pengetahuan medis yang didanai publik, inovasi perangkat lunak, sampai pada hak milik intelektual.

Fournier juga memberikan beberapa peristiwa perampasan lahan di beberapa negara, seperti Zapatista di Chiapas, gerakan pekerja di Brasil, dan gerakan Chipko di India. Komunitas-komunitas di atas ini berjuang kembali untuk mendapatkan akses ke air, listrik, tanah, atau kekayaan sosial yang lainnya. Fournier juga menekankan bahwa ruang bersama menjadi tempat perjuangan politik—perjuangan dari tekanan-tekanan yang semakin meningkat dari sistem kapitalisme.

Memperbincangkan Problematika Kepemilikan Bersama

Fournier mengambil pendapat dari Linebaugh bahwa kata *common*—yang diartikan sebagai “umum” atau “bersama”—lebih baik dilihat sebagai kata kerja dan bukan kata benda. Pendapat Linebaugh yang dikutip oleh Fournier menegaskan bahwa kepemilikan bersama adalah aktivitas, suatu ungkapan tentang adanya hubungan erat antara alam dan masyarakat. Demikian juga Fournier, yang mengambil pendapat dari Harvey dan de Angelis, yang mengatakan bahwa kepemilikan bersama harus dipahami sebagai sistem sosial di mana komunitas

pengguna dan produsen berbagai sumber daya menentukan mode penggunaan, produksi, dan sirkulasi sumber daya.

Penjelasan Fournier dalam jurnal ini sangat banyak membahas pendapat Elinor Ostrom terkait kepemilikan bersama. Menurut Fournier, Ostrom dan rekan-rekannya di IASC (International Association for the Study of the Commons) adalah pengkaji pertama yang mengartikulasikan argumen bahwa “kepemilikan bersama” menyiratkan komunitas atau beberapa bentuk organisasi sosial. Hasil pekerjaan mereka, selama beberapa dekade menunjukkan bahwa kepemilikan bersama telah berhasil dikelola dan dipertahankan selama berabad-abad berkat beberapa bentuk pengorganisasian sosial.

Ostrom, menurut Fournier, memiliki pendapat yang bertentangan dengan Hardin. Ostrom berangkat dari klasifikasi antara kesulitan mengecualikan calon penerima manfaat (pengguna dan bukan pengguna) dan pengurangan penggunaan. Calon penerima manfaat ialah subjek yang berpotensi untuk bisa mengakses kepemilikan kolektif tersebut, sedangkan pengurangan penggunaan adalah alokasi konsumsi sumber daya kolektif tersebut yang berpotensi dari waktu ke waktu semakin berkurang. Bagi Fournier, tepat di titik inilah analisis Ostrom kurang memadai untuk menjelaskan pengelolaan kepemilikan bersama, karena hanya menangkap sebagian aspek dari kepemilikan bersama, sehingga sulit untuk menjelaskan ketegangan antara penerima manfaat dan penggunaan sumber daya kolektif.

Ostrom dalam analisisnya berfokus pada pembagian *sistem sumber daya* dan *aliran unit sumber daya* yang dihasilkan. Sistem sumber daya adalah sediaan yang mampu—dalam kondisi yang menguntungkan—menghasilkan aliran unit sumber daya, misalnya daerah penangkapan ikan, cekungan air tanah, daerah penggembalaan, saluran irigasi, danau, lautan, atau hutan. Sementara, unit sumber daya adalah apa yang sesuai atau digunakan individu dari sistem sumber daya (misalnya, tonase ikan, volume air, atau tonase pakan ternak).

Ostrom juga memberikan pendapatnya terkait *Common Pool Resources*, yaitu sumber daya bersama yang diperuntukkan oleh kepentingan kolektif sebuah kelompok. Bagi Ostrom, *Common Pool Resource* seharusnya dikelola oleh *Common Property Regime* atau dimaknai sebagai pengaturan sumber daya yang dikelola oleh komunitas, di mana aturan tersebut mencerminkan seperangkat prinsip yang mengatur penggunaan sumber daya bersama, dengan misalnya, membatasi jumlah unit sumber daya yang dapat diambil oleh setiap pengguna.

Tetapi menurut Fournier, analisis Ostrom memiliki keterbatasan dalam memandang organisasi kolektif. Organisasi kolektif yang dimaknai Ostrom hanya berfokus untuk alokasi kolektif dalam pengertian mendistribusikan sumber daya untuk kepentingan umum. Fournier beranggapan bahwa analisis Ostrom tidak berlaku untuk produksi dan reproduksi yang juga dilakukan secara kolektif. Oleh sebab itu, Fournier beranggapan bahwa

analisis Ostrom tidak cukup karena analisis Ostrom berhenti setelah proses distribusi sumber daya yang diperuntukkan untuk kepentingan kolektif. Namun, setelah sumber daya tersebut didistribusikan, penggunaannya dilakukan secara individual, alih-alih dilakukan secara kolektif juga.

Fournier lalu membahas tiga kasus yang menjelaskan sekaligus mengkritik analisis Ostrom. Ia mengatakan bahwa masalah utama bukan pada adanya perbedaan antara pengguna dan non-pengguna melainkan penggambaran penggunaan yang tepat. Fokus utamanya harusnya berpusat pada produksi secara kolektif dalam penggunaannya, bukan hanya pelestarian atau alokasinya.

Dari Distribusi ke Produksi dan Reproduksi Sumber Daya Bersama

Kasus pertama dan kedua yang diangkat Fournier adalah kasus yang diambil secara sekunder atau tidak langsung. Sedangkan, kasus ketiga diambil dari pengalaman pribadi Fournier di Madrid.

Kasus pertama yang diangkat Fournier adalah sebuah komune penghuni “liar”—atau *squatters*—yang terdiri dari 28 penduduk di pinggiran Barcelona. Mereka telah menempati pusat penderita kusta atau leprosarium yang terlantar sejak 2002. Komunitas ini bernama Can Masdeu. Can Masdeu sendiri didasarkan pada pembagian tanah, akomodasi, pekerjaan, makanan, dan pengetahuan di antara para anggotanya. Sekitar satu hektar taman

bertingkat telah direklamasi dari semak-semak yang tumbuh berlebihan dan dibudidayakan secara komunal. Hasilnya kemudian dimakan dalam dua kali makan bersama setiap harinya.

Mereka juga mengundang warga sekitar untuk membantu mereka membersihkan dan merestorasi taman lama serta memanfaatkan sebagian lahan untuk diri mereka sendiri, dengan syarat mereka harus menggunakan metode organik dan mengelola plot mereka tanpa hierarki. Tanah tersebut sekarang diolah oleh sekitar seratus tukang kebun lokal, banyak di antaranya telah memutuskan untuk bercocok tanam bersama ketimbang melakukannya di petak individu. Menariknya, tukang kebun lokal ini mengadakan pertemuan rutin untuk mengelola kebun dan mengadakan *potluck* bulanan dengan penduduk Can Masdeu.

Fournier juga menjelaskan bahwa anggota Can Masdeu telah mendirikan pusat sosial yang terbuka untuk umum setiap hari Minggu yang menawarkan berbagai lokakarya gratis tentang banyak hal: mulai dari gerakan komunitas, perlawanan politik, tari, musik, teknik bangunan, produksi energi, budaya, hingga kerajinan seperti pembuatan roti. Mereka juga menawarkan makanan sebagai imbalan atas sumbangan para donatur. Pengetahuan diperoleh oleh dan dibagikan di antara anggota untuk menanggapi kebutuhan atau memuaskan minat alih-alih untuk ditukar dengan upah.

Fournier lantas menjelaskan bagaimana penduduk Can Masdeu mengelola kebun, di mana kebun mereka dibudidayakan secara

komunal dan produknya dimakan dalam panci bersama dalam dua kali makan setiap harinya. Terdapat pula toko roti komunal yang memproduksi roti untuk masyarakat dan untuk dijual kepada warga sekitar. Renovasi rumah dan pekerjaan rumah dilakukan secara komunal dan pekerjaan didistribusikan secara komunal.

Setiap warga harus bekerja selama dua hari dalam seminggu dan berpartisipasi secara merata dalam tugas: mulai dari memasak, pekerjaan rumah, berkebun, memperbaiki rumah hingga menjalankan kegiatan pusat sosial. Fournier juga menambahkan bahwa poin penting dalam kebersamaan di Can Masdeu bukan hanya tentang pembagian ruang taman atau produk makanan yang adil antar anggota saja. Lebih dari itu, hal ini berkaitan dengan pembentukan komunitas dan solidaritas melalui berbagi pekerjaan, makanan, dan pengetahuan.

Kasus kedua yang diangkat Fournier adalah tentang perlawanan masyarakat komunitas berpenghasilan rendah Woodward di kota Vancouver dari pembangunan swasta. Menurut Fournier, pembangunan swasta akan mengancam penghidupan sebagian besar penduduk miskin di daerah pengungsian. Banyak dari penduduk yang tinggal di hotel perumahan sewa rendah dengan jaminan kepemilikan terbatas. Serupa dengan banyak proyek gentrifikasi di seluruh dunia, upaya perampasan lahan ini dilakukan di lingkungan Vancouver melalui akumulasi oleh pengembang swasta.

Dalam penjelasan lebih lanjut, Fournier menjabarkan bahwa penduduk

menentang para pengembang swasta dan menginginkan hak mereka yang sah atas properti berdasarkan penggunaan dan pendudukan secara kolektif. Mengutip Blomley, Fournier menjelaskan bahwa inti dari perjuangan mereka adalah gagasan bahwa kepemilikan bersama merupakan proses yang aktif: ia “diproduksi”, dan bukan hanya ditemukan, oleh komunitas lokal. Hak milik bersama ini diproduksi melalui pola penggunaan lokal dan hunian kolektif yang berkelanjutan.

Contoh ketiga yang dikemukakan Fournier adalah La Tabacalera di Madrid. Komunitas ini didirikan pada tahun 2010 dengan tujuan untuk mendorong pengembangan kapasitas kreatif dan sosial di kalangan warga sekitar. Fournier dengan tegas mengatakan bahwa prinsip-prinsip utama yang dikemukakan dalam situs La Tabacalera adalah horizontalitas, transparansi, otonomi, pengembangan budaya berbiaya rendah dan bebas, penggunaan dilakukan secara nirlaba dan penggunaan sumber daya secara kolektif dan bertanggung jawab.

Fournier menjelaskan bahwa La Tabacalera adalah tempat di mana segala sesuatu yang diproduksi di pusat (musik, film, dan sebagainya) atau menggunakan sumber dayanya (misalnya, kelas-kelas yang berlangsung di ruangnya) tunduk pada lisensi gratis dan harus dapat diakses secara bebas. Pusat ini bertempat di sebuah pabrik tembakau terlanjak milik pemerintah di daerah Lavapiés, Madrid. Daerah ini merupakan lingkungan kelas pekerja tradisional di pusat kota yang mengalami kerusakan sampai mulai menarik seniman

dan imigran pada 1980-an dan 1990-an. La Tabacalera yang bertujuan menjadi ruang publik yang terbuka untuk semua.

Semua aktivitas dikelola secara kooperatif melalui sistem demokrasi partisipatif dan pertemuan terbuka yang beroperasi di beberapa tingkatan. Setiap kelompok kerja (terdapat kelompok kerja untuk pemrograman, ekonomi, pemeliharaan gedung, fasilitasi konflik, dan komunikasi) bertemu setiap minggu dan semua kelompok kerja bertemu setiap dua minggu untuk mengkoordinasikan kegiatan. Sidang umum pleno bertemu setiap tiga bulan untuk meninjau kegiatan tiga bulan terakhir dan membuat keputusan tentang tiga bulan berikutnya. Jadi, baik ruang maupun manajemen diorganisir secara kolektif. Menurut Fournier, dari kasus di atas bisa didapatkan kesimpulan bahwa kebersamaan bukan hanya tentang alokasi kolektif dan pelestarian sumber daya. Hal ini juga melibatkan proses rekursif di mana kesamaan diproduksi melalui penggunaan secara kolektif.

Kesimpulan

Topik ini sangat menarik untuk didiskusikan lebih lanjut dalam konteks di Indonesia. Sangat penting digarisbawahi ketika Fournier menjelaskan bahwa kepemilikan komunal memang mewadahi corak produksi yang non-kapitalis, tetapi di sisi lain, kepemilikan komunal sangat rentan untuk diambil alih oleh swasta ataupun negara dan menjadikannya tunduk pada logika sistem kapitalisme. Di Indonesia, hal ini sangat terkonfirmasi dengan

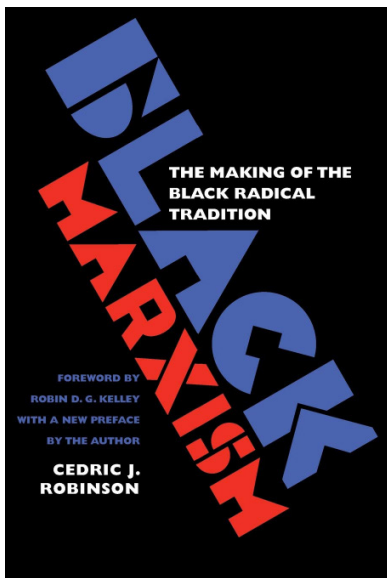
ribuan kasus pengambilan kepemilikan kolektif oleh relasi negara dan swasta.

Hal lain juga sangat penting untuk dipertimbangkan adalah bagaimana mempertahankan kepemilikan bersama, dalam artian bukan hanya mendistribusikan sumber daya secara merata, tetapi membentuk proses produksi dan reproduksi juga dilakukan secara bersama. Dalam hal ini, Fournier menurut saya berhasil menjelaskannya dengan baik. Terakhir, mengutip de Angelis dan Harvey yang dijelaskan juga oleh Fournier, perlu digarisbawahi bahwa commons tidak hanya menjadi alternatif dari ekonomi pasar, tetapi juga kondisi yang diperlukan untuk keluar dari sistem mekanisme pasar. Untuk keluar dari sistem mekanisme pasar dibutuhkan akses ke milik bersama, perlindungan milik bersama, dan kemampuan untuk membangun kembali hubungan sosial di medan bersama.

Marxisme dan Rasisme: Perspektif Tradisi Radikal Kulit Hitam

Sawyer Martin French

Ulasan 30 | September 2021



Cedric J. Robinson, 2000.
Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition,
North Carolina University Press.

Marxisme merupakan wacana radikal yang memberontak dari dalam masyarakat Eropa sendiri untuk melawan kapitalisme dan penindasannya. Tetapi, apakah tradisi Marxisme sanggup mendekonstruksi hegemoni peradaban Eropa modern secara lebih menyeluruh? Apakah Marxisme mampu memahami isu-isu seperti rasisme, perbudakan, dan juga menjelaskan masyarakat agraris? Pertanyaan inilah yang dilontarkan oleh Cedric Robinson dalam karya monumentalnya, *Black Marxism*.

Buku ini tidak sekadar menceritakan pemikiran para tokoh Marxisme berkulit hitam saja. Alih-alih, *Black Marxism* membandingkan asumsi-asumsi dasar dalam Marxisme dengan sejarah yang dialami orang-orang Afrika yang diperbudakan serta pemikiran radikal yang dikembangkan oleh keturunan mereka.

Buku ini terbagi dalam tiga bagian besar. Pada bagian yang pertama, Robinson mengkaji ulang sejarah awal pertumbuhan kapitalisme di Eropa, dengan menekankan betapa perkembangan ekonomi diwarnai oleh hierarki ras dan etnis dalam peradaban Eropa. Bagian ini belum membahas sejarah orang-orang kulit Hitam, tapi melacak akar-akar kapitalisme dan rasisme dalam tubuh Eropa sendiri.

Pada bagian kedua, Robinson mulai membahas sejarah orang-orang berkulit Hitam di bawah penjajahan dan perbudakan Eropa serta awal tumbuhnya tradisi radikal kulit Hitam dalam kondisi penindasan tersebut.

Bagian ketiga memprofil tiga tokoh intelektual besar dalam tradisi radikal kulit Hitam dari akhir abad ke-19 hingga abad ke-20, yaitu W.E.B. Du Bois (1868-1963), C.L.R. James (1901-1989), dan Richard Wright (1908-1960). Robinson mencatat bahwa mereka semua mulai membangun pemikiran radikal di dalam naungan Marxisme, tapi pada akhirnya menyadari berbagai keterbatasannya dan mencari solusi di tradisi radikal kulit Hitam.

Karya ini mengandung beberapa argumen pokok yang hadir dan dikembangkan sepanjang buku, yaitu:

- Kapitalisme tumbuh dan berkembang dalam konteks budaya yang rasis, dan turut diwarnai oleh rasisme tersebut. Inilah tesis dari apa yang disebut dengan “*racial capitalism*” (kapitalisme rasial).
- Buku ini mencetuskan konsep dan istilah “*the Black radical tradition*” (tradisi radikal kulit Hitam), yaitu tradisi pemberontakan melawan kapitalisme rasial di Eropa, yang tumbuh dari pengalaman ketertindasan di bawahnya serta latar belakang budaya Afrika yang dimiliki bersama.
- Marx salah dalam menempatkan kelas buruh kota Eropa sebagai aktor sejarah yang paling radikal

dan berpotensi untuk mengalahkan kapitalisme. Sebenarnya, tradisi radikal kulit Hitam lebih radikal dari itu, karena berasal dari luar Eropa sendiri dan bisa menjadi negasi yang lebih menyeluruh. (Ini mirip pemikiran Fanon dan Mao.)

- Marxisme menjadi sumber inspirasi yang kaya bagi para tokoh intelektual Hitam radikal. Tetapi, karena berbagai keterbatasannya dalam menganalisis kapitalisme rasial, mereka harus melampauinya dan lebih berpaling pada khazanah tradisi radikal kulit Hitam sendiri.

Poin terakhir ini juga terlihat dalam pendekatan Robinson sendiri. Ia menggunakan banyak konsep dan analisis yang berasal dari Marx, tapi juga sering mengkritisi kelemahannya. Sama seperti tokoh-tokoh yang diprofilnya, Robinson tidak bisa tergolong sebagai Marxis yang ortodoks, tapi juga tidak bisa seutuhnya ditempatkan di luar tradisi Marxis.

Bagaimanapun, buku ini layak tergolong bacaan wajib bagi semua Marxis yang juga berusaha memahami dialektika kuasa dalam konteks sosial yang tidak dapat direduksi kepada kelas semata (misalnya yang diwarnai oleh etnis, budaya, kekerabatan, agama, dan gender).

“Kapitalisme Rasial”

Dalam bagian pertama Robinson bertujuan menunjukkan bahwa rasisme (yang ia sebut sebagai *racialism*) adalah faktor besar dalam perkembangan

kapitalisme sedari awal sejarahnya.

Argumen ini menolak pemahaman Marxis ortodoks yang sering menganggap rasisme sebagai produk yang dihasilkan atau diperalat oleh kapitalisme dan budaya borjuis. Ide ini mengikuti dogma bahwa budaya dan ideologi (yaitu “superstruktur” dalam bahasa Marxis) adalah buah hasil dari relasi ekonomi-politik yang lebih dasar (disebut “landasan” atau *base*). Dalam pandangan ini, rasisme itu dipahami sebagai gejala semata.

Akan tetapi, Robinson menegaskan bahwa sikap dan ideologi “*racialism*” memainkan peran penting sebagai “kekuatan materiil” (*material force*) yang sangat mendasar dalam perkembangan sejarah Eropa. Menurutnya, rasisme ada sebelum kapitalisme, dan rasisme itu turut membentuk dan mewarnai kapitalisme dalam sejarah perkembangannya. Maka darinya, Robinson menggunakan istilah “kapitalisme rasial” (*racial capitalism*) untuk menandai sistem ekonomi kapitalis yang tidak hanya memeralat rasisme, tapi juga dibentuk oleh rasisme itu sendiri.

Dalam bab 1, Robinson melacak pemikiran hierarkis dalam sejarah Eropa yang membedakan antara suku etnis dan kelas, khususnya dengan konsep perbedaan kualitas “darah” di antaranya. Kapitalisme, karena lahir dalam konteks ini, terus mempertajam sistem perbedaan ini dan mendorong perkembangan rasisme sebagai landasan ideologis bagi dominasi dan eksploitasi bangsa dan suku lain oleh kaum borjuis.

Bab 2 menunjukkan bahwa sejak awal

pertumbuhan kapitalisme di Inggris, perkembangannya sudah diwarnai oleh antagonisme antaretnis. Kapitalisme tumbuh seiring dengan penjajahan Irlandia oleh kerajaan Inggris. Dari awal, relasi produksi dan kondisi kerja dipengaruhi hierarki etnis. Buruh Irlandia digaji jauh lebih kecil dan dicap pemalas oleh para kapitalis. Pada kelas proletar Inggris, kesadaran kelas malah kalah dengan kebanggaan nasional-etnis. Maka darinya, mereka sering lebih membanggakan keunggulannya di atas para buruh Irlandia daripada bersolidaritas dengannya sebagai sesama kaum buruh.

Lagi-lagi, Robinson tidak melihat rasisme ini sebagai alat kaum borjuis untuk memecah-belah kaum proletar, tapi sebagai sesuatu yang sudah laten dalam budaya proletar sendiri. Semua dinamika ini mempermasalahkan konsep Marx bahwa kaum proletar pasti akan disatukan dalam kesadaran kelas untuk membuat revolusi yang mengalahkan kapitalisme. Pada kenyataannya, *racialism* berhasil merusak kesadaran tersebut dengan memecah-belah kaum proletar berdasarkan hierarki etnis.

Bab 3 membahas hubungan Marxisme dengan nasionalisme. Marx dan Engels sendiri menganggap bahwa penguasaan negara-bangsa terkait erat dengan pertumbuhan kapitalisme dan munculnya kaum proletar. Mereka melihat negara-bangsa sebagai medan perjuangan, dan menganggap bahwa awal pembebasan proletar itu harus terjadi pada tingkat nasional pada negara-negara yang sudah terindustrialisasi. Namun, menurut

Robinson, Marxisme masih cenderung meremehkan faktor budaya (sebagai “superstruktur”) dalam kesadaran kelas dan perjuangannya, baik di Eropa sendiri maupun di negara-negara terjajah di Afrika, Asia, dan Amerika.

Akar-akar Tradisi Radikal Kulit Hitam

Menurut Robinson, pemberontakan dan pemikiran radikal yang dibangun oleh diaspora Afrika di hadapan kapitalisme rasial Eropa merupakan sebuah tradisi radikal yang besar dan unik. Ini istilah dan konsep yang relatif baru. Sebelum Robinson, berbagai macam pemberontakan dan kritik yang dibangun oleh orang-orang kulit Hitam dalam sejarah lebih cenderung dipandang sebagai fenomena-fenomena yang terpisah. Namun, menurut Robinson, semua sejarah radikal ini punya akar yang sama, yaitu latar belakang peradaban dan budaya Afrika yang sama sekali bentrok dengan budaya borjuis Eropa. (Ini juga kenapa Robinson kadangkala dikritisi dan dituduh telah terbawa esensialisme budaya.)

Sayangnya, menurut Robinson, tradisi radikal besar ini jarang diakui dalam penulisan sejarah dan ingatan kolektif. Kenapa? Sebuah faktor besar, yang dibahas dalam bab 4, adalah narasi dehumanisasi yang dibangun Eropa terhadap orang-orang Afrika. Robinson mengklaim bahwa dehumanisasi ini sebenarnya bisa dilacak ke penghinaan yang dialami Eropa di bawah dominasi peradaban Islam Afrika pada zaman pertengahan. Maka, hal ini

mendorong pembangunan citra “Negro” bagi bangsa Afrika, yang menghapus segala sejarah peradaban dan kejayaan Afrika dan menggambarkan bangsa itu seakan-akan di luar sejarah—sebagai sosok yang primitif. Narasi dehumanisasi ini lah yang melandasi proyek penjajahan dan perbudakan. Menurut Robinson, ini juga menjadi alasan kenapa tradisi radikal kulit Hitam diabaikan dalam sejarah dan pemberontakannya disepelekan.

Bab 5 membahas sistem perdagangan budak trans-Atlantik (*transatlantic slave trade*, abad ke-16 sampai abad ke-19) dan menempatkannya sebagai unsur penting dalam perkembangan kapitalisme global. Di sini, Robinson mengutip Marx bahwa perbudakan merupakan kasus “akumulasi primitif” (*primitive accumulation*) yang paling penting. Dalam Marxisme, “akumulasi primitif” menandai proses di mana para kapitalis pertama-tama berhasil mengumpulkan cukup banyak modal untuk membangun sistem kapitalis. Marx menyatakan bahwa modal awal ini tidak dikumpulkan secara damai, tapi biasanya dirampas dengan kekerasan: “ditulis dalam huruf-huruf darah dan api.” Demikianlah, penculikan dan perbudakan terhadap orang-orang Afrika merupakan proses biadab yang menyediakan kaum elit Eropa dengan cukup banyak “modal manusia” (*human capital*) yang mulai memotori sistem kapitalis. Maka dari itu, kapitalisme itu tidak hanya diwarnai oleh budaya rasisme Eropa, tapi juga dibangun atas eksploitasi perbudakan berbasis ras.

Penindasan ini berperan sebagai lahan yang subur untuk pertumbuhan

tradisi radikal yang melawannya. Setelah memaparkan latar belakang ini dalam bab-bab sebelumnya, bab 5 akhirnya mulai membahas “tradisi radikal kulit Hitam” sendiri dalam sejarah. Bab ini menceritakan banyak kasus di mana orang-orang Afrika yang diperbudakkan, tidak pernah benar-benar “menjadi budak” yang pasrah kepada ketertindasannya (hal. 124). Ada banyak kasus pelarian dan pemberontakan yang bahkan berakhir dengan pendirian komunitas-komunitas merdeka di luar kuasa penjajah. Yang terbesar termasuk Palmares di Brasil pada abad ke-17 dan Revolusi Haiti pada pergantian abad ke-19. Robinson menegaskan bahwa gerakan-gerakan radikal ini diwarnai oleh kepercayaan khas yang dianut oleh para orang berkulit Hitam yang terlibat, seperti *obeah* dan *voodoo*.

Robinson menggambarkan bagaimana sejarah ini dibentuk tidak hanya oleh kondisi material dan penindasan yang dialami orang-orang ini, tapi juga oleh budaya Afrika sendiri. Ia tulis:

“Pencapaian ini [pemberontakan] sebagai fenomena struktural terkait erat dengan sistem global (world system) dan penyebaran imperialis yang didoronginya. Namun, koherensinya bersandar pada identitas ke-Afrika-an masyarakat yang terlibat. Sebagai proses struktural, dinamikanya terpusat pada penyebaran imperialisme sendiri. Ialah dialektika

antara imperialisme dan pembebasan, yaitu kontradiksi yang mendorong munculnya perlawanan dan pemberontakan dari dalam kondisi penindasan—bahkan dalam ideologinya.” (hal. 166)

Dalam bab 7, Robinson agaknya menggemakan pemikiran Frantz Fanon dengan menegaskan bahwa pembebasan bagi subyek berkulit hitam itu lebih bersifat internal atau psikologis ketimbang eksternal material. Maksud dari argument ini adalah bahwasanya yang paling penting adalah pelestarian kesadaran kulit Hitam sebagai aktor sejarah—sebagai agen—yang sama sekali menolak pengertian “Negro” yang menempatkannya sebagai budak semata.

Marxisme dan Pemikiran Radikal Kulit Hitam

Bagian ketiga dari buku ini memprofil tiga tokoh besar dalam awal pertemuan antara Marxisme dan tradisi radikal kulit Hitam. Ketiga tokoh yang diangkat di sini—yaitu W.E. B. Du Bois, C.L.R. James, dan Richard Wright—berasal dari diaspora Afrika di Amerika, baik kepulauan Karibia maupun Amerika Serikat. Mereka berasal dari masa pascapenghapusan perbudakan, yang mana masih merupakan masyarakat yang penuh dengan rasisme, eksploitasi, dan penindasan.

Robinson mencatat bahwa secara umum, para intelektual ini berasal dari kaum elit dalam kalangan kulit Hitam. Posisi mereka dalam *petite bourgeoisie*

(atau kaum borjuis kecil), memberinya berbagai peluang dan juga halangan. Karena aksesnya terhadap pendidikan, mereka sempat terpapar terhadap literatur pemikiran radikal Eropa, terutama Marxisme. Namun demikian, latar belakang kelas dan pendidikan ini juga mewarnai pandangan dunia mereka sehingga menjadi lebih susah bagi mereka untuk mengkritisi budaya dan ideologi borjuis-Barat. Masalah demikian ini juga menghantui para pemikir revolusioner Eropa sendiri, yang juga biasanya berasal dari kaum borjuis kecil.



Gambar: Cedric J. Robinson (sumber: en.wikipedia.org).

Robinson menempatkan Marxisme sebagai batulanjatan bagi para pemikir kulit Hitam ini. Tradisi Marxis lah yang mulai menyediakan mereka dengan kosakata dan alat analisis untuk mengkritisi kapitalisme. Tapi menurut Robinson, semua pemikir ini akhirnya juga menyadari keterbatasan Marxisme sebagai ilmu pembebasan yang menyeluruh, sehingga mereka mencari solusi dalam tradisi radikal kulit Hitam sendiri.

Bab 9 membahas pemikiran W.E.B. Du Bois (1868-1963), yang Robinson sebut sebagai “simpatikan yang kritis bagi Marx” (hal. 207). Dalam karyanya *Black Reconstruction*, Du Bois banyak membenarkan analisis Marx, tapi juga menawarkan beberapa kritik. Du Bois menempatkan kalangan berkulit Hitam yang dulu diperbudakkan sebagai kaum yang paling revolusioner. Ini berbeda dengan pandangan Marx, yang menganggap kaum proletar kota sebagai kelas yang paling radikal. Hal ini membuat Marx percaya bahwa revolusi bergantung pada kesadaran kelas proletar.

Robinson setuju dengan Du Bois dalam hal ini, dan ia menegaskan bahwa kaum kulit Hitam tetap diperas dalam kapitalisme, namun tetap berada di luar logika sistem tersebut. Maka darinya, mereka lebih kebal dari bus ideologi borjuis-imperialis, dan mereka lah yang sebenarnya merupakan kelas yang paling revolusioner.

Dalam bab 10, Robinson mengangkat figur C.L.R. James (1901-1989), seorang pemikir dan aktifis asal Trinidad yang menulis buku berjudul *The Black Jacobins*. Karya ini menceritakan kisah revolusi Haiti (1791-1804). James mengambil sikap terhadap Marx yang berbeda dari Du Bois dan Robinson: dengan mengidentifikasi orang-orang yang diperbudak di Haiti sebagai semacam kaum proletar ala Marx. Lagi-lagi berbeda dari Du Bois dan Robinson, James menganggap bahwa kaum proletar di Eropa dan kaum budak di koloninya sama-sama punya potensi revolusioner karena kedua lokasi mempunyai peran yang sama-sama

penting dalam perkembangan kapitalisme.

Satu tema lain yang Robinson soroti dalam pemikiran James ialah peran dari pemimpin dalam gerakan pembebasan rakyat. Ia menyadari bahwa kebanyakan teoris revolusioner (termasuk dia sendiri) berasal dari kaum borjuis kecil, bukan kaum proletar sendiri. Tapi, mereka juga sangat berpotensi untuk mengkhianati revolusi. Dalam kasus revolusi Haiti, James tegaskan bahwa pemimpinnya, Touissant Louverture (1743-1803) akhirnya terbukti terlalu dekat dengan budaya dan ideologi Perancis, sehingga ia menghalangi dan melawan semangat radikal dari rakyat budak yang dipimpinnya sendiri. Akhirnya, James menaruh harapan revolusioner pada rakyat sendiri, bukan para elit yang dengan “sok” memimpinya.

Tokoh ketiga yang diprofil adalah Richard Wright (1908-1960), yang diangkat dalam bab 11. Berbeda dengan Du Bois dan James, Wright tidak berasal dari kalangan elit kulit Hitam, melainkan dari rakyat miskin agraris di wilayah selatan Amerika Serikat. Seorang pengarang novel sekaligus aktifis partai komunis AS, Wright menggunakan karya-karya fiksinya sebagai wadah untuk mengembangkan pemikiran Marxis yang lebih merakyat, dengan berangkat dari citra proletar yang lebih akurat.

Wright menolak ide bahwa kaum proleter secara alami akan berkesadaran kelas dan ikut memperjuangkan komunisme. Dalam novelnya berjudul *Native Son*, ia menunjukkan bahwa seorang pekerja miskin berkulit Hitam belum tentu berpolitik progresif, tapi “mengandung

kemungkinan baik untuk Komunisme maupun untuk fasisme” (297). Sama seperti Du Bois dan James, Wright juga menyatakan bahwa perlawanan terhadap kapitalisme yang paling kuat tidak selalu berasal dari kaum proletar. Yang lebih teralienasi—maka lebih radikal—menurut Wright, adalah rakyat dan budaya kulit Hitam.

Menuju Pembebasan Total

Dalam bagian penutup, Robinson menulis:

Marxisme Barat ... telah terbukti tidak cukup radikal untuk melihat dan menghapus rezim “rasialis” yang mencemari analisisnya ... atau untuk menyadari implikasi-implikasi dari asal-usul Marxisme sendiri dari kelas [borjuis kecil]. ... maka [Marxisme] sering disalahkirakan sebagai sesuatu yang ia sebenarnya bukan: sebuah teori bagi pembebasan total. (317)

Kata *total* di sini penting. Menurut Robinson, Marxisme sebagai perangkat analisis untuk memahami bahwa kapitalisme (bukan “kapitalisme rasial”) tidak sanggup untuk mendekonstruksi keseluruhan dari sistem penindasan yang berlaku.

Sebagai alternatif, ia menawarkan tradisi radikal kulit Hitam. Dalam bagian kedua, Robinson menunjukkan

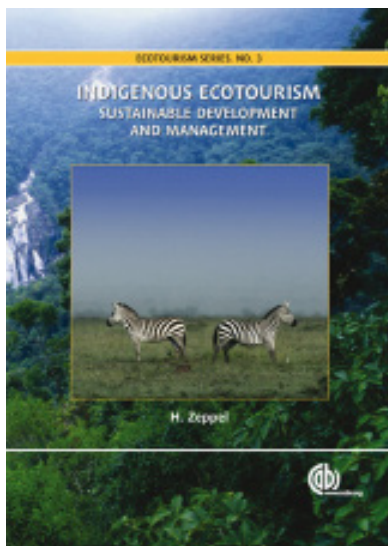
bahwa tradisi radikal ini sudah berakar lama dalam sejarah pemberontakan dalam diaspora kulit Hitam sejak awal era perbudakan. Namun, dengan para cendekiawan yang dikaji dalam bagian ketiga, Robinson mengatakan bahwa tradisi ini “bertransformasi menjadi sebuah konfrontasi yang sungguh-sungguh terhadap dominasi Eropa.” Yang dikembangkan dalam tradisi ini adalah “perlawanan total” (*total opposition*) (hal. 312).

Bagi pembaca yang akrab dengan tradisi Marxis, buku ini melontarkan kritik dan argumen yang menusuk cukup dalam. Sebaliknya, seorang Marxis pasti akan mempunyai berbagai kritik terhadap buku ini juga. Tapi mending kita menanggapinya bukan secara dikotomis, tapi secara dialektis. Buku ini (dan Tradisi Radikal Kulit Hitam secara umum) merupakan sebuah antitesis dari Marxisme yang telah dan senantiasa menyadarkan tradisi Marxis arus utama atas pentingnya ras dan budaya dalam analisis kapitalisme dan penindasan.

Ekowisata sebagai Alat Penyejahteraan Masyarakat Adat

Chusnul Chotimah

Ulasan 31 | Oktober 2021



Heather D. Zeppel, 2006.

Indigenous Ecotourism: Sustainable Development and Management, CABI.

“Ekowisata adat didefinisikan sebagai ‘atraksi berbasis alam atau wisata yang dimiliki oleh kelompok adat, serta interpretasi mereka mengenai lingkungan alam dan budayanya’ (56).

Buku ini ditujukan untuk melihat ulang pengembangan ekowisata secara berkelanjutan, yakni ekowisata yang menguntungkan komunitas adat, yang mendukung upaya pelestarian lingkungan alam dan budayanya. Zeppel mengeksplorasi secara mendetail beragam praktik ekowisata adat di berbagai belahan dunia seperti kepulauan Pasifik, Amerika Latin, Afrika dan Asia Tenggara. Buku ini juga mengulas ekowisata di Indonesia, seperti praktik ekowisata adat di Gunung Bromo di Jawa Timur, Gunung Kandora di Toraja, dan kelompok adat Mentawai di Siberut. Berbagai studi kasus ekowisata adat menegaskan bahwa kelompok adat merupakan pelestari alam. Dalam pengoperasian ekowisata, mereka turut mengedukasi pengunjung terkait pelestarian lingkungan dan budaya.

Ekowisata adat dengan demikian hadir sebagai instrumen untuk “menyejahterakan” masyarakat adat, termasuk di dalamnya memperkuat *branding* mereka baik secara sosial, budaya, ekonomi maupun politik. Mayoritas pengembangan ekowisata yang dibahas di buku

tidak lepas dari dukungan pemerintah baik lokal maupun pusat, serta berbagai lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang fokus terhadap isu pelestarian lingkungan. Pemerintah dan LSM berfungsi sebagai pendukung atau *support system*, karena itu kelompok adatlah yang harus berperan aktif terhadap jalannya ekowisata sebab mereka adalah pemilik destinasi. Pihak eksternal hanya melakukan pendampingan terhadap kelompok adat dalam rangka meningkatkan kapasitas pengelolaan ekowisata, termasuk di dalamnya membantu mereka menggali potensi yang dimiliki dan memahami lebih jauh pengetahuan adat yang mereka praktikkan.

Upaya pengembangan dan pengoperasian ekowisata oleh kelompok adat merupakan titik fokus dalam buku ini. Penjelasan yang dihadirkan dalam buku ini juga sekaligus menyangkal anggapan umum bahwa kelompok adat hanya memiliki sedikit andil dalam pengembangan dan pengoperasian ekowisata adat. Masing-masing pengembangan ekowisata adat, menurut Zeppel, memiliki pendekatan dan analisis yang berbeda mengikuti kompleksitas yang dimiliki masing-masing kelompok. Berbagai pengembangan ekowisata di berbagai area seperti Oseania, Amerika Latin, Afrika, dan Asia Tenggara khususnya di wilayah hutan hujan tropis, dijelaskan secara detail. Dalam penjelasannya, Zeppel fokus terhadap dampak berkelanjutan yang dihasilkan seperti dampak lingkungan, ekonomi dan budaya.

Bab pertama meninjau literatur yang relevan dan memberikan gambaran terkait

studi ekowisata sebagai sebuah tren global dalam bentuk pariwisata baru. Tren global di dunia pariwisata menunjukkan meningkatnya minat wisatawan untuk mengunjungi masyarakat adat di berbagai belahan dunia yang memiliki keanekaragaman hayati yang tinggi. Dalam bab ini dijelaskan beberapa faktor kunci yang mendorong keterlibatan masyarakat adat dalam ekowisata: termasuk di antaranya untuk mendapatkan hak legal atas tanah, mencegah penggunaan lahan ekstraktif lainnya, dan adanya kebangkitan budaya. Banyak kelompok masyarakat adat hari ini memiliki kuasa dengan menjadi pemilik sekaligus operator usaha ekowisata di tanah adat mereka. Kuasa kelompok adat atas ekowisata di antaranya termasuk persetujuan, kepemilikan, kemitraan dan usaha bersama. Idealnya, ekowisata adat akan mempertahankan dan melestarikan kawasan alam, mempertahankan gaya hidup masyarakat adat, dan memberikan manfaat bagi masyarakat adat.

Bab kedua menjelaskan praktik ekowisata adat di pulau-pulau Pasifik, khususnya yang berada di kawasan hutan hujan. Sebagian besar praktik ekowisata tersebut bergantung pada bantuan donor dan dukungan dari LSM konservasi. Program ekowisata di kawasan hutan hujan dianggap memiliki nilai konservasi tinggi, dan menjadi alternatif bagi aktivitas penebangan hutan hujan. Bagi LSM, pendanaan program ekowisata merupakan insentif bagi masyarakat untuk melestarikan hutan hujan tropis dan terumbu karang. Selain menjadikan hutan hujan sebagai proyek tunggal ekowisata, lembaga donor juga menjadikan

ekowisata sebagai proyek konservasi atau pengembangan masyarakat dibandingkan perusahaan bisnis. Usaha ekowisata yang diusulkan oleh masyarakat adat lebih bisa diterima oleh lembaga donor karena usaha tersebut fokus terhadap peningkatan pendapatan, manfaat sosial serta upaya konservasi.

Bab ketiga menjelaskan tentang masyarakat adat Indian di Amerika Latin yang telah mengembangkan usaha ekowisata skala kecil, seperti hutan ekologi dan hutan hujan di lembah Amazon dan di Amerika Tengah. Beberapa kelompok Indian, dibantu oleh organisasi politik, merundingkan perjanjian atau kontrak ekowisata yang mengizinkan operator swasta untuk mendapatkan akses dengan imbalan biaya sewa, biaya masuk pengunjung, pekerjaan, dukungan untuk proyek masyarakat, transportasi dan layanan pariwisata lainnya. Praktik tersebut terutama terjadi di wilayah hutan hujan Ekuador, Peru, dan Bolivia dimana kelompok adat memiliki daya tawar yang kuat. Perluasan usaha ekowisata adat di Amerika Latin menunjukkan bahwa LSM konservasi, berbagai kelompok adat Indian, dan industri pariwisata menganggap proyek ini sebagai solusi atas masalah lingkungan dan masyarakat.

Bab keempat menjelaskan praktik ekowisata di Afrika Timur, seperti taman nasional dan cagar alam, yang sebagian berlokasi di sekitar tanah adat. Ekowisata kelas atas dan kamp tenda terletak di peternakan milik Suku Maasai di sekitar Maasai Mara, Amboseli, Tsavo Barat dan Laikipia di Kenya, serta dekat Tarangire

atau Serengeti di Tanzania. Fasilitas ekowisata ini dimiliki dan dikelola oleh orang Maasai. Ia berupa kerjasama dengan operator safari dan hotel yang melibatkan perjanjian sewa eksklusif. Perjanjian ini juga membatasi kegiatan penggembalaan Maasai di kawasan konservasi satwa liar. Mengamankan sertifikat tanah dan undang-undang satwa liar baru di Kenya dan Tanzania memungkinkan masyarakat adat untuk mengubah operator pariwisata dan mendapatkan keuntungan finansial dari satwa liar di tanah mereka. Kelompok masyarakat adat menyediakan layanan ekowisata lainnya, seperti fasilitas perkemahan, trotoar dan perjalanan dengan pemandu di cagar alam. Pengembangan usaha ekowisata adat di Afrika Timur sejak pertengahan 1990-an mengandalkan dukungan dari departemen kehutanan dan satwa liar pemerintah serta pendanaan dari lembaga konservasi internasional. Usaha ini juga disertai dengan pengembangan kapasitas, pelatihan dan dukungan pemasaran oleh LSM konservasi lokal dan lembaga pembangunan lainnya.

Bab kelima menjelaskan tentang ekowisata adat di Afrika Selatan seperti suaka margasatwa di Namibia, Botswana, Zimbabwe dan Afrika Selatan. Dengan sertifikat tanah yang sah serta adanya pengembalian tanah tradisional, kelompok adat merundingkan konsesi untuk usaha bersama dengan operator swasta seperti kamp safari, penginapan, dan perburuan trofi yang terkendali. Kepemilikan tanah, dan hak akses pariwisata yang terkait dengan sewa konsesi memungkinkan kelompok masyarakat adat mendapatkan manfaat dari satwa liar dan ekowisata. Menurut

Parker dan Khare (2005), ada beberapa faktor keberhasilan bagi pengusaha dalam pengembangan ekowisata di Afrika Selatan seperti kualitas lingkungan yang tinggi dan batas lokasi yang jelas, kemitraan masyarakat, negosiasi dan inklusi sosial, keamanan ekonomi yang berdasarkan pada kepemilikan lahan serta kebijakan pemerintah yang mendasari perjanjian usaha bersama (Zeppel, 2006 hlm. 204). Operator pariwisata swasta di cagar alam atau kawasan konsesi yang disewa dari kelompok masyarakat adat, dan juga Dewan Taman mendukung program bagi hasil dan penjangkauan sosial dengan masyarakat yang tinggal di sekitar kawasan konservasi. Sayangnya, hanya sedikit usaha ekowisata di dalam Taman Nasional di Afrika Selatan yang dimiliki oleh masyarakat lokal

Bab keenam menjelaskan tentang berbagai usaha ekowisata adat di Afrika Barat yang difokuskan di sisakawasan hutan hujan tropis (di Ghana, Gambia, Pantai Gading, dan Senegal), dan spesies satwa liar: seperti burung tropis (di Gambia, dan Senegal), simpanse, monyet, kuda nil dan buaya (di Ghana), jerapah (di Niger) serta gorila dataran rendah Barat (di Kamerun dan Republik Kongo). Kawasan hutan dan satwa liar berada di bawah tekanan karena pembukaan hutan dan perburuan satwa liar yang disebabkan oleh pertumbuhan populasi manusia. LSM konservasi internasional dan lokal, kelompok bantuan dan lembaga pariwisata atau taman lokal ikut mendukung usaha ekowisata adat untuk melestarikan kawasan hutan dan memberikan pendapatan alternatif untuk mereka.

Bab ketujuh menjelaskan usaha ekowisata di tanah adat dan kawasan lindung di Asia Tenggara. Kelompok masyarakat adat ditemukan di seluruh dataran tinggi utara negara-negara daratan di wilayah Mekong, dan juga daerah pegunungan dan hutan hujan lainnya di negara-negara kepulauan di Asia Tenggara. Kelompok adat atau etnis minoritas ini membentuk mayoritas di bagian pinggiran seperti Kalimantan dan bagian lain Mekong. Namun, keterlibatan masyarakat adat dalam proyek ekowisata di Asia Tenggara masih terbatas. Dengan beragamnya kepemilikan sah atas tanah dan hak atas sumber daya, atau bahkan tidak adanya hak sebagai warga negara, kelompok masyarakat adat memiliki keterbatasan dalam kemampuan mereka untuk mengembangkan atau menegosiasikan usaha ekowisata dengan lembaga pemerintah atau industri. Tidak seperti Afrika bagian selatan dan timur, sedikit sekali ditemukan kerjasama antara operator swasta dan kelompok adat.

Bab terakhir buku ini menerangkan keseluruhan konteks studi ekowisata adat sebagai sebuah tren global dalam pariwisata jenis baru. Ekowisata adat didefinisikan sebagai atraksi atau wisata berbasis alam yang dimiliki oleh kelompok suku, yang menampilkan pengetahuan dan praktik budaya lokal yang terkait dengan tanah adat. Beberapa faktor utama yang mendorong keterlibatan masyarakat adat dalam ekowisata di antaranya adalah adanya misi untuk mendapatkan legalitas tanah adat, mencegah penggunaan lahan ekstraktif lainnya, dan membangkitkan kembali budaya lokal. Banyak kelompok

adat sekarang menjadi pemilik dan operator atau mitra kerjasama program ekowisata yang berada di tanah adat dan kawasan lindung. Studi kasus program ekowisata adat yang diulas dalam buku ini menggambarkan bagaimana dan mengapa kelompok masyarakat adat yang berbeda terlibat dalam program ekowisata di Oseania, Amerika Latin, Afrika, dan Asia Tenggara. Legalitas atas tanah adat dan kuasa penuh atas program ekowisata menjadi daya tarik utama bagi masyarakat adat untuk terlibat.

Terlepas dari berbagai argumen yang mendukung maupun mengkritik, buku ini sangat relevan bagi pembaca Indonesia sebagai salah satu negara yang memiliki keistimewaan kekayaan etnik/adat dan budaya. Buku ini secara teoritis mendeskripsikan tentang ekowisata adat secara berkelanjutan, dengan berbagai kategori dan prinsip-prinsip yang disepakati bersama. Masing-masing kasus di wilayah adat memiliki pendekatan yang berbeda dalam praktik ekowisata adat, berkaitan dengan kompleksitas yang berbeda satu sama lain. Oleh karena itu, tidak ada satupun konsep ekowisata adat yang bisa dijadikan semacam *template* dan bisa diaplikasikan ke komunitas adat lain. Setiap pengembangan ekowisata karenanya perlu merumuskan sendiri kompleksitas, kekuatan, serta kekurangannya masing-masing. Praktik-praktik ekowisata di berbagai belahan dunia yang terdeskripsikan dengan detail di buku ini, dengan demikian hanyalah contoh logika pengembangan ekowisata adat.

Senjata Makan Tuan: Bagaimana Pencerahan Menjadi Mitos

Andre Prayoga

Ulasan 32 | Desember 2021



Max Horkheimer and
Theodor W. Adorno, 2010.
Dialektik der Aufklärung
Philosophische Fragmente,
S. Fischer Verlag.

Theodor Wiesengrund Adorno—seorang sarjana filsafat—dan Max Horkheimer—seorang sarjana psikologi—adalah dua tokoh intelektual asal Jerman yang termasyhur dalam mazhab Teori Kritis Frankfurt. Karena latar belakang Yahudi mereka, Adorno and Horkheimer memutuskan untuk bermigrasi ke New York, Amerika Serikat ketika rezim Nazi sedang berkuasa. Mengalami masa-masa pesatnya kemajuan ilmu pengetahuan modern, namun juga dua perang terbesar dalam sejarah umat manusia sekaligus pertentangan antarideologi besar—seperti fasisme, komunisme, nasionalisme, dan liberalisme—Adorno dan Horkheimer sangat terkejut atas bagaimana kemajuan yang diwarisi dari Abad Pencerahan justru menyeret manusia ke dalam bentuk baru dari aksi-aksi “barbar”: misalnya, banyaknya genosida yang dilaksanakan dengan cara dan justifikasi rasionalitas. Di saat yang sama, dogmatisasi Marxisme yang dilakukan oleh partai komunis di Soviet Russia juga telah mengecewakan banyak intelektual-intelektual kiri.

Di New York, dengan situasi dunia yang sedemikian penuh sesak dengan polemik-polemik besar, magnum opus Adorno and Horkheimer berjudul *Dialectic of Enlightenment*:

Philosophical Fragments lahir. Buku ini pertama kali diterbitkan pada tahun 1944 di New York, kemudian direvisi di Amsterdam pada tahun 1947 dan menjadi populer di kalangan pelajar di era 1960-an. Sebagai subjudul, “fragmen-fragmen filosofis” (*philosophical fragments*) merujuk kepada antitesis atau refleksi terhadap narasi besar ideologi-ideologi yang populer kala itu, karenanya Adorno dan Horkheimer lebih mengutamakan pendekatan induktif dalam mencapai pemahaman akan keseluruhan, atau totalitas metanaratif. Buku ini membawa pemikiran Nietzsche dan Freud ke dalam epistemologi Marxisme; sesuatu yang tidak biasa di kalangan pemikir Marxis. Buku ini juga mengesampingkan pendekatan Marxisme ortodoks yang menekankan basis (ekonomi) atau materialisme historis (pertentangan kelas). Alih-alih, buku ini lebih mengutamakan pendekatan superstruktur (sosial budaya). Maka, tidak mengherankan jika pembaca tidak akan menemukan analisis ekonomi dan sejarah masyarakat sebagai sejarah perjuangan kelas dalam buku ini. Yang banyak dibahas adalah mitos Yunani kuno sebagai analogi untuk mencapai pemahaman tentang Pencerahan sebagai mitos.

Selain poin di atas, buku ini juga memberikan kesan pesimis kepada kaum-kaum pergerakan revolusioner karena penolakannya terhadap konsepsi teleologi Pencerahan. Dengan mengamati kebudayaan kaum urban di Amerika Serikat pada saat itu, Adorno dan Horkheimer bahkan melihat adanya tendensi otoritarian secara halus lewat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam

masyarakat Amerika Serikat yang liberal. Mereka berkata, “*Macht und Erkenntnis sind synonym*”—pengetahuan dan kekuasaan adalah sinonim. Jadi, barang siapa yang menguasai pengetahuan, maka dialah yang berkuasa.

Bagi Adorno dan Horkheimer, hilangnya rasa kemanusiaan berkaitan erat dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang diwarisi dari abad Pencerahan. Mengutip dari pernyataan Kant:

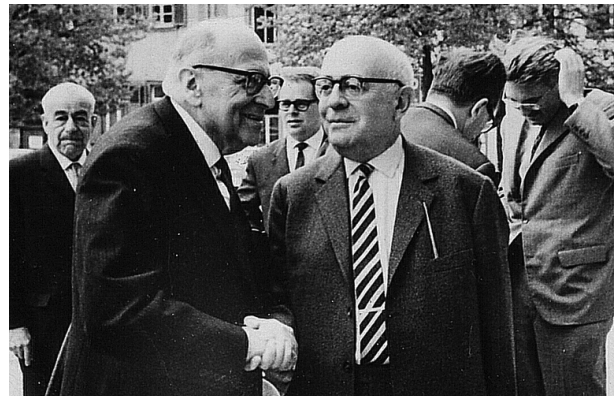
Pencerahan (Aufklärung) adalah kebangkitan manusia dari ketidakdewasaan yang disebabkan oleh dirinya sendiri. Ketidakdewasaan ini adalah ketidakmampuan dalam menggunakan pemahamannya secara mandiri tanpa petunjuk dan bimbingan dari sumber-sumber lain (yang bersifat otoritatif atau takhayul). (Kant, Immanuel: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe Band XI (Hrsg. Weischedel, Wilhelm). Wiesbaden 1968, p. 53.)

Pencerahan menjanjikan suatu masa yang akan datang di mana akal budi akan menjadi jalan utama untuk mengungkap rahasia alam sehingga menjadikan manusia tuan dalam struktur alam semesta dan menciptakan masyarakat madani berdasarkan prinsip sekularisme, persamaan hak dan kebebasan individu.

Proyek rasionalisasi (disebut juga demitologisasi) terhadap dunia pelan-pelan mengkonsepsikan linearitas sejarah—istilah filosofisnya teleologi—yang tunggal. Proyek ini berasumsi bahwa alam pikiran manusia sudah pasti akan menuju ke arah dunia akal sehat (*common sense*) yang menggantikan peran mitos dalam menjelaskan fenomena alam semesta. Namun, usaha ini malah menggeser cita-cita rasional dari Pencerahan menjadi sekadar mitos belaka—setidaknya dari pengamatan Adorno dan Horkheimer.

Menurut Adorno dan Horkheimer, mitos dan Pencerahan memiliki kesamaan sebagai konsepsi dan usaha untuk menjelaskan fenomena alam semesta. Manusia menggunakan mitos dan Pencerahan untuk menentukan arti dan relasi—seperti kausalitas, antagoni dan protagoni—di dunia. Mitos dan pencerahan juga digunakan untuk menetralisasi kontradiksi yang muncul dari kasus-kasus partikular (individu) dengan menggunakan hukum “universal” dari kedua konsep tersebut. Mitos membuat subjek patuh terhadap peraturan-peraturannya yang tampil melalui kisah-kisah dongengnya. Pada suatu masa, mitos berasumsi bahwa badai petir hebat terjadi akibat kemarahan Thor. Di sisi lain, Pencerahan juga memiliki kemiripan dengan mitos: ia membuat subjek tak berkutik melalui peraturan serta rumus yang demikian formal dan matematis. Bahkan, dalam banyak kasus, ketika terdapat anomali dalam pengamatan, aksi generalisasi lah yang menjadi solusi untuk menjembatani ketidaktahuan tersebut. Dalam hal ini, Pencerahan yang bertujuan membongkar

struktur otoritas buta malah menjelma menjadi otoritas buta.



Gambar: Max Horkheimer dan Theodor Adorno (sumber: jpicofmindonesia.org).

Maka, menurut Adorno dan Horkheimer, alih-alih memperbaiki dunia, ilmu pengetahuan yang lahir dari akal budi malah mematikan peradaban. Ilmu pengetahuan seakan menjadi norma yang paling konstituen dalam menuntun lampu pencerahan.

Kemajuan ilmu pengetahuan modern memang telah banyak membongkar aspek-aspek pengetahuan “tradisional.” Namun, pada saat yang bersamaan, ia juga membangun kuasa tunggal atas ilmu-ilmu lainnya berkat jituannya formula universal dan buah fungsinya. Ilmu pengetahuan modern menjadi sangat solid, sistemik dan semakin menjauh dari cara pandang lain untuk memahami dunia. Ilmu pengetahuan modern juga cenderung mengabaikan aspek-aspek humanis yang penting dalam diri manusia, seperti moralitas dan perasaan. Bagi ilmu pengetahuan modern yang mengedepankan empirisisme, hal-hal tersebut tidak dapat dikalkulasi, diukur, dan distandarisasi. Maka darinya, mereka patut untuk dianggap tidak selaras dengan sistem dan tidak “saintifik.” Sikap semacam

ini malah membuka gerbang selebar-lebarnya menuju jalan absolutisme.

“Apa yang tidak sesuai dengan kalkulabilitas dan kegunaan, disanksikan oleh Pencerahan... Pencerahan justru totaliter..” (Adorno & Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main 1998, p. 12.)

Karakter totalitarian Pencerahan yang formal itu pun juga merambah ke dunia kesenian, dunia di mana kebebasan dan keanekaragaman benar-benar dianggap sakral. Pencerahan mendefinisikan estetika dan mempopulasikannya secara masal dan komersial melalui paradigma kapitalisme yang juga anak dari Pencerahan itu sendiri. Hal ini membuat esensi dari seni perlahan pudar.

Peristiwa ini tidak hanya terjadi di negara-negara totaliter, namun dapat terjadi di negara-negara liberal demokrasi di mana kaum oligarki yang lebih memiliki kuasa menentukan standar keindahan tubuh. Kebudayaan hari ini (*schlägt alles mit Ähnlichkeit*, A&H, 128) terjangkit oleh hal yang selalu sama. Film, radio, majalah merepresentasikan sebuah sistem yang tiap cabangnya memiliki satu suara karena eratny keterkaitan kaum pemilik modal raksasa dengan industri-industri yang bergerak di bidang hiburan. Kompleksitas kesenian dan kebudayaan direduksi dan dijadikan konsumsi hiburan sepele untuk masyarakat yang diindividualisasi berkat kesejahteraan ekonomi. Kepatuhan subjek kepada kuasa modal pun tersubjugasi

secara halus. *Kesadaran palsu* ini terus direproduksi tidak hanya oleh kaum kapitalis, melainkan oleh jutaan konsumen yang berpartisipasi dalam sirkulasi dan standardisasi dalam sistem produksi kapitalisme.

Dengan dalih kebutuhan konsumen, kategori-kategori standardisasi diperluas dan didistribusi secara massal oleh kecanggihan teknik modern (yang dimiliki oleh kaum modal raksasa). Hal ini menjadi alasan bagaimana inovasi atau keunikan sukar terjadi. Maka dari itu, inovasi, kompetisi sehat, dan keanekaragaman produk yang sering dipostulir dalam kapitalisme sebenarnya kuranglebih adalah ilusi. Hal ini disebabkan karena pelaku-pelaku usaha pada saat itu termonopoli oleh korporasi raksasa seperti General Motors, Ford, Disney, Metro Goldwyn, dan Warner Brothers. Akibat orientasi terhadap kuantitas dalam masyarakat, industri kesenian dan kebudayaan pun acap kali diwarnai oleh spontanitas, kegagapan, kedangkalan konten yang dibalut oleh kuasa efek dan kerincian teknis. Adorno dan Horkheimer menulis: *“Die ganze Welt wird durch das Filter der Kulturindustrie geleitet”*—seluruh dunia diarahkan oleh filter budaya industri (A & H, 134). Semakin padat dan tanpa celahnya perkembangan teknik menduplikasi objek empirik, semakin rentan terjadinya tipu muslihat (*Verdoppelung der Realität*).

Inilah yang menurut Adorno & Horkheimer menjadi karakter pemaksaan dalam masyarakat modern, di mana esensi teknik dianggap sebagai optimalisasi kuantitas, yang padahal hanyalah fungsi

“melayani: di dalam paradigma ekonomi hari ini. Selain itu, berkat konformitasnya subjek tidak lagi terlalu memperdulikan hal-hal perjuangan universal walaupun keadaan eksploitatif sedang berlangsung (terutama dalam konteks buku ini: eksploitasi kultural).

Peristiwa ini tidak hanya terjadi di negara-negara totaliter, namun dapat terjadi di negara-negara liberal demokrasi di mana kaum oligarki yang lebih memiliki kuasa menentukan standar keindahan tubuh, keindahan lantunan musik, penyiaran film melalui sistem *rating* dengan tujuan kenaikan laba yang berarti mempertahankan status kuasanya. Maka dari itu, Adorno & Horkheimer melihat bahwa manajemen atau administrasi yang bersifat dekoratif di negara liberal demokrasi hampir tidak ada bedanya dengan negara-negara otoriter.

Lain dari masalah kultural, Adorno dan Horkheimer melihat kecenderungan bahwa ilmu pengetahuan seringkali tidak digunakan untuk tujuan-tujuan luhur, misalnya untuk mencari kebenaran dan kegunaan demi kepentingan masyarakat luas. Alih-alih, ia sering digunakan atas dasar metode operatif dan efektif untuk menciptakan kontrol dan dominasi di masyarakat. Hal ini tidak hanya terjadi dalam rezim fasis, komunis Soviet dan nasionalis-otoriter, namun juga di negara demokrasi-liberal hari ini. Ilmu pengetahuan modern digunakan oleh rezim-rezim tersebut untuk mengobjektifikasi populasi secara massal serta melanggengkan intoleransi—melalui jalan bahasa, administrasi, pendidikan, cara berperilaku, berekonomi, serta

berpakaian—dengan dalih membangun peradaban. Dalam hal ini, ilmu pengetahuan atau akal budi itu sendiri tidaklah objektif sejak dari awal perencanaannya tergantung siapa yang memegang kendali kuasa.

Dalam akal budi sendiri, terdapat relasi dialektis yang dapat terpolarisasi satu sama lain. Merunut dari filsafat Kant, akal budi tidak dapat diceraikan dari diri manusia. Akal budi juga didefinisikan bukan hanya sebagai suatu entitas tunggal, melainkan juga tersegmentasi kedalam dua jenis. Jenis yang pertama adalah *akal budi individual* (partikular), yaitu sebuah subjek transendental yang bersifat kualitatif, otonom, dan saling berhubungan dengan subjek lainnya, tetapi merdeka dari hal-hal yang bersifat sensoris (a priori) – meski demikian dianggap universal. Jenis yang kedua adalah *akal budi universal* seperti hal-hal yang bersifat kalkulatif (seperti matematika) dan sensoris (seperti ilmu-ilmu empirik atau a posteriori). Meski demikian, akal budi, dengan segala hormat atas kemampuannya mengungkap banyak sekali fenomena alam, tidaklah pasif belaka. Ia sangat bergantung kepada subjek. Adorno dan Horkheimer maka dari itu menekankan pentingnya subjek yang otonom ini untuk mensintesis konflik antar akal budi partikular dan universal agar proyek peradaban Pencerahan (objektivitas) yang sesungguhnya dapat dipertahankan dan dilanjutkan.

Kesimpulan:

Buku ini masih sangat layak untuk dijadikan refleksi filosofis sampai hari

ini. Adorno dan Horkheimer tentu tidak bermaksud untuk melambatkan salam perpisahan kepada proyek Pencerahan. Melainkan, mereka berusaha mensinyalir sifat-sifat destruktif dan subjektif dari progresivitas yang dihasilkan oleh Pencerahan dengan ilmu pengetahuan dan teknik yang memberhalakan kuantitas, fungsi dan efektifitas yang juga sedikit banyak terjadi di negara-negara demokrasi dewasa ini.

Contohnya banyak sekali. Misalnya, bagaimana kebijakan ekonomi lebih menaruh perhatian yang berkarakter kuantitatif dan sepihak, seperti pengadaan pagelaran politik oligarki. Ada pula produksi komoditas ekstraktif tiada henti yang merusak lingkungan. Daftarnya masih berlanjut lagi: pemotongan anggaran untuk kepentingan masyarakat, penyeragaman subjek oleh moralitas hegemon atas nama persatuan nasional, dan propagasi bentuk kehidupan atau cara hidup ideal di berbagai sosial media (tampak melalui kesenian dan kebudayaan). Tanpa menyadari problem sosial politik yang konkret, konsumen akan terus mengalami tendensi psikologis untuk terus mengikuti perilaku konsumtif walau kocek minus.

Lihat juga kasus-kasus perolehan, manufakturisasi dan perdagangan data pribadi di dunia maya secara arbitrer seperti apa yang terjadi dewasa ini oleh Facebook. Platform ini dituduh tidak menindak dengan serius konten-konten negatif seperti penyebaran kebencian, penghasutan masyarakat, perekrutan gangster, perdagangan perempuan, serta perdagangan narkoba. Demi motif profit,

Facebook memposting dan memviralkan sebuah konten dengan bantuan algoritma yang berbasis *engagement*, distimulasi oleh emoji-emoji yang tersedia. Internet yang dulu didambakan sebagai alam kebebasan, sekarang menjadi pemecah bangsa. Di banyak negara, sudah terjadi diskriminasi bahkan pembantaian terhadap kaum minoritas yang diamplifikasi oleh sistem ini. Misalnya, rasisme dan Islamofobia yang menimpa Rohingya di Myanmar dan Muslim di India. Ada pula bangkitnya politik sayap kanan di Brazil yang cenderung dapat mengarahkan masyarakat menuju politik otoritarian.

Buku ini juga mengingatkan bahwa apa yang disebut kemajuan atau *progress* tidaklah semata-mata netral karena segala hal “irasional” pun dapat dilakukan dengan cara yang sangat “rasional” atas prinsip progresivisme, maupun atas dasar klaim-klaim saintifik. Warisan-warisan dari abad Pencerahan harus tetap dilanjutkan dan hanya bisa dijaga oleh sikap kritis yang berkelanjutan. Hal ini bertujuan agar akal budi tidak diinstrumentalisasi untuk tujuan-tujuan destruktif, melainkan kolektif.

Karena, tanpa kritik, abad Pencerahan— yang juga dibentuk dari kritisisme terhadap absolutisme beberapa abad lalu— juga memiliki tendensi mengabsolutisasi dirinya sendiri. Pada akhirnya, Pencerahan adalah sebuah narasi, yang tidak berbeda dengan konsep-konsep pemikiran sebelumnya dalam sejarah yang tampak melalui institusi-institusi publik.



www.thesuryakanta.com