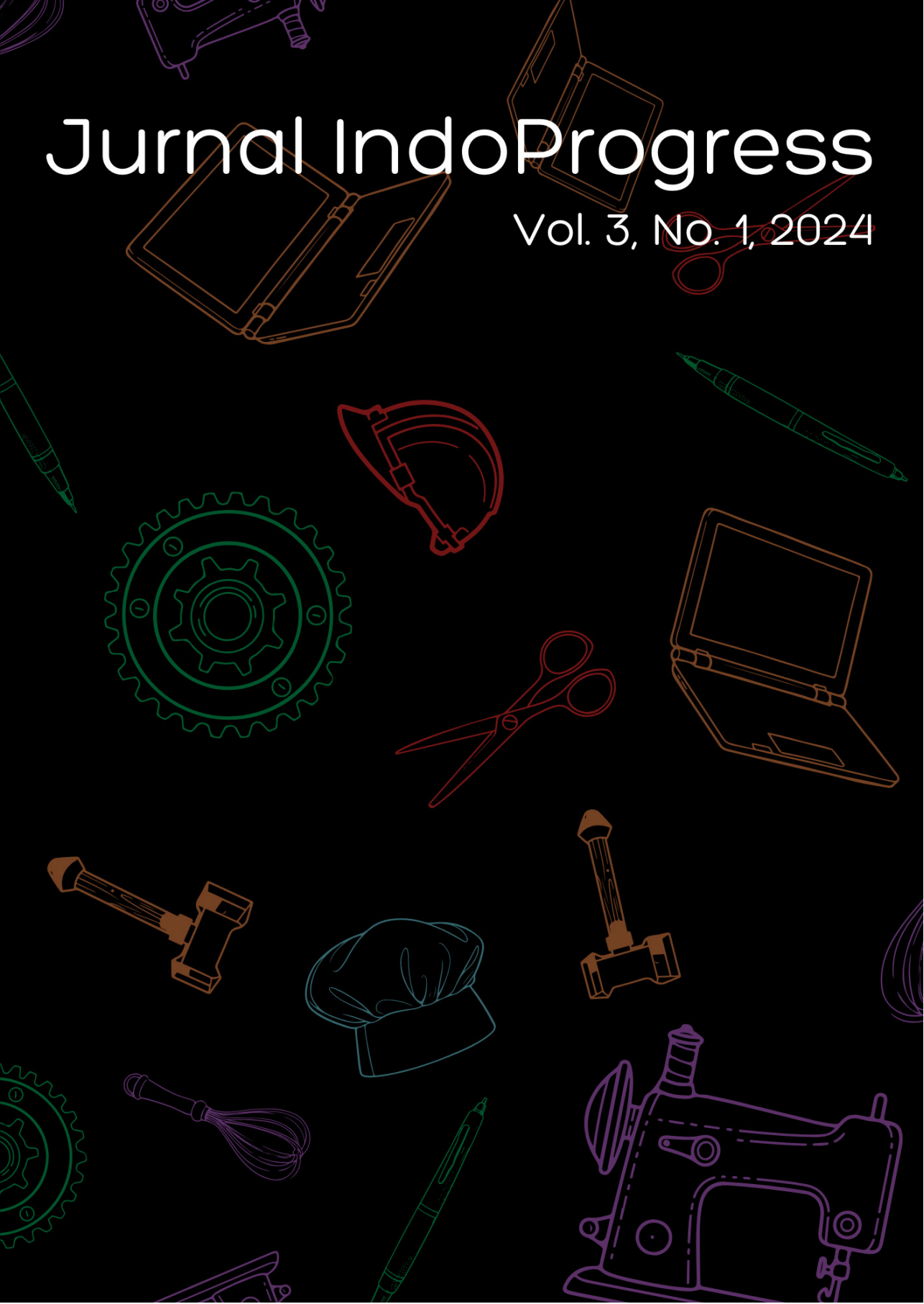


Jurnal IndoProgress

Vol. 3, No. 1, 2024



Jurnal IndoProgress, Vol. 3. No.01.2024

Pimpinan Redaksi

Hizkia Yosias Polimpung, IndoProgress (Indonesia) dan Monash University Malaysia

Asisten Redaksi

Francesco Hugo, IndoProgress (Indonesia)

Mitra Bestari

Coen Pontoh, IndoProgress (AS)

Inaya Rakhmani, Universitas Indonesia

Muhammad Ridha, Northwestern University

Iqra Anugrah, Leiden University

Diatyka Widya Permata Yasih, Universitas Indonesia

Rianne Subijanto, City University of New York

Abdil Mughis Mudhoffir, University of Melbourne

Martin Suryajaya, Institut Kesenian Jakarta

Dede Mulyanto, Universitas Padjadjaran

Intan Suwandi, Illinois State University

Arianto Sangadji, York University

Dewan Penasihat

Vedi Hadiz, The University of Melbourne

John Roosa, The University of British Columbia

Marcello Musto, York University

Hilmar Farid, Ministry of Education and Culture of Indonesia

Silvia Tiwon, Berkeley University of California

Immanuel Ness, City University of New York

DAFTAR ISI

- 4 EDITORIAL
- 8 SINISME IDEOLOGIS MASYARAKAT PLATFORM
DALAM PERUBAHAN SOSIAL ALA POLITIK
IDENTITAS
- 27 GUNA(-GUNA) SENI: MATERIALISME HISTORIS
DAN TEORI KERJA ATAS NILAI SENI
- 52 NEGARA KAPITALIS DAN KAPITALISME
PARIWISATA: MENGURAI DIMENSI EKONOMI-
POLITIK KAWASAN EKONOMI KHUSUS
LIKUPANG
- 82 KERETAKAN ANTROPOSEN: MEMBACA
STAGNASI WACANA EKOLOGI MARX
- 112 UANG DAN IMAN: MATERIALISME BUDAYA
DAN *FRATELLI TUTTI* DALAM KOMUNITAS
PARA PEKERJA DOMESTIK MIGRAN KATOLIK
DI HONG KONG
- 148 KELAHIRAN ILMU HI: DI MANA GERANGAN
KONTRIBUSI MARXISME?

EDITORIAL

Pada edisi kali ini, Jurnal IndoProgress mengurasi artikel-artikel yang mencoba menggunakan kerangka metodologis yang ditawarkan oleh Marxisme. Namun tidak hanya sekedar menggunakan, melainkan menggunakan secara kritis. Pula tidak hanya sekedar kritis, melainkan turut kontributif dalam menyumbangkan arah perkembangan Marxisme ke depannya. Menjadi kritis terhadap Marxisme tidaklah susah hari-hari ini. Kenyataan bahwa tulisan-tulisan Marx ditulis dua abad yang lalu, belum lagi banyak buku-buku pengantar dan komentator populer media sosial yang menyajikan gambaran “bonsai” akan pemikiran-pemikiran Marx—bahwa Marx menyederhanakan hidup sebagai “ekonomi” belaka, bahwa Marx hanya fokus pada pekerja industri saja sehingga teorinya tidak relevan dengan sektor-sektor lain seperti pekerja informal dan kerja reproduktif/perawatan, dst. Ini semua berkontribusi dalam “menyebarkan” Marxisme dalam versinya yang amat distortif. Namun ironisnya, kritik-kritik mudah seperti ini cenderung terjerembab dalam pusaran pasir hisap nalar borjuis: tak pelak “tawaran” kritik-kritik ini malah meneguhkan lagi kepercayaan terhadap negara kapitalis itu sendiri, pada keluhuran pemimpin, atau malah seruan nanar akan ketidak-adilan hidup dalam kapitalisme.

Para penulis di edisi kali ini menggunakan Marxisme secara kritis tidak dalam rangka berpartisipasi dalam arak-arakan intelektualisme borjuis memojokkan pemikiran subversif terhadap kapitalisme dengan mengedepankan perspektif kelas pekerja. Pasalnya, seluruh penulis ini faham, membuang Marxisme berarti membuang satu-satunya piranti nalar berharga untuk, tidak hanya memahami kapitalisme, melainkan juga meraba titik-titik kontradiksinya, dan terlebih memandu upaya memikirkan cara mengeksploitasi kontradiksi tersebut bagi upaya perlawanan terhadap dan pembebasan dari kapitalisme.

Dalam tradisi Marxisme, kritik bukanlah hal yang jarang. Marx sendiri terkenal dengan seruannya “kritik tanpa ampun akan segala sesuatu” (*ruthless criticism of all things exist*). Berbeda dengan kontrarianisme yang mengkritik *sekedar* untuk berbeda dan berlawanan belaka, kritik akan segala sesuatu yang dimaksud Marx ini merujuk pada kondisi yang mana kapitalisme sudah mentotal (*totalizing*), khususnya lewat apa yang disebutnya sebagai “penundukan riil” (*real subsumption*). Berbeda dengan ‘penundukan formal’ (*formal subsumption*) yang mana di dalam kapitalisme masih terdapat zona “di

luar” kapital, dalam penundukan riil, seluruh aspek relasi sosial tunduk dalam logika kapital. Yang kita kira tidak larut dalam relasi pertukaran nilai atau hubungan kerja, justru malah menjadi garda utama penciptaan nilai lebih kapital, suka atau tidak suka, disadari atau tidak. Boleh-boleh saja kita mengira bahwa membesarkan anak dengan cinta kasih tidaklah berlandaskan logika kapital. Namun pada akhirnya, saat anak tercinta tersebut dewasa dan bekerja dengan gemilang bagi kejayaan perusahaan yang mempekerjakannya, adalah kapitalisme yang diuntungkan karena ia “memanen” nilai kerja tak berbayar dari kerja-kerja tahunan dalam membesarkan sang anak dengan cinta kasih. Begitu pula dengan *passion* dan kreativitas yang konon menentukan inovasi dalam kapitalisme. Kapitalisme tidak membayar proses-proses sosial, emosional, edukasional dan inspirasional di balik upaya mencari mood dan menjemput momen *aha!* Kapitalisme hanya membayar cakupan kerja sesuai kontrak saja, umumnya berdasarkan jam kerja belaka. Lagi-lagi, kapitalisme memanen kerja-kerja yang mungkin bagi sang pekerja tidak terbedakan dari sekedar menjalankan hidup sehari-hari. Dalam penundukan riil, kritik segala sesuatunya menjadi urgen karena segala sesuatunya sudah diam-diam tertundukkan dalam logika kapital.

Pula kritik dalam tradisi Marxisme bukanlah kritik dengan sekedar menghadirkan kontra-faktual, data tandingan, atau akrobat logika dekonstruksional. Kritik dalam Marxisme adalah kritik yang sifatnya imanen, dalam artian ia tidak melepaskan dari kenyataan historis bahwa Marxisme adalah lawan dari kapitalisme itu sendiri. Artinya, saat sebuah analisis menemukan celah dalam teori Marx dalam menelaah satu situasi tertentu dalam kapitalisme, alih-alih membuang dan mencari teori lain, analisis justru bergegas memeriksa kembali teori Marx itu sendiri dan menawarkan pembacaan-pembacaan baru yang dapat lebih jitu menelaah konteks kapitalisme spesifik yang dihadapinya. Dengan kata lain, membaca ulang karya-karya Marx *di luar* puspa ragam teks pengantar dan sajian penulis terdahulu, menjadi tidak terelakkan dan semakin relevan justru dalam upaya mendorong relevansi Marx di masa kini dan masa yang akan datang, selama kapitalisme belum tumbang.

Tim redaksi dengan senang hati memuat tulisan-tulisan dari Brigitta Isabella, Rangga Kala Mahaswa, Dedy Kristianto, Semmy Tyar Armandha, Taufik Poli, dan ulasan buku dari Nandito Oktaviano. Gita menawarkan pembacaan teori nilai Marx dalam konteks seni dengan menunjukkan bagaimana nilai guna karya seni sejatinya merupakan apa yang disebutnya guna-guna, selubung mistis dari kapitalisme yang mengaburkan kenyataan bahwa nilai karya seni sejatinya tidak bersumber dari kerja produktif jenius sang seniman, melainkan dari kesatuan kerja reproduktif dari penghuni ruang sosial yang mana sang seniman juga berada. Berbekal kritik ini, Gita memberikan arahan dalam memikirkan upaya merebut nilai seni dari guna-guna kapitalisme. Rangga memberikan pembacaan kritis terhadap karya-karya marxis populer mengenai ekologi.

DI tulisannya, Rangga seakan “menagih” janji materialisme dari materialisme historis yang seharusnya menjadi dasar pijakan refleksi marxis akan ekologi. Tidak puas dengan pemikiran marxis tentang antroposen, Rangga menawarkan pendasaran materialis-geologis bagi refleksi eko-sosialisme dan eko-marxisme ke depannya melalui ide mengenai Kapitalinian sebagai sub-kala (*sub-age*) dalam epos Antroposen.

Dedy menunjukkan relevansi cara berpikir Marx, bahkan salah satu pemikirannya yang paling awal, dalam kehidupan kontemporer. Melalui kajiannya mengenai komunitas pekerja domestik migran Katolik di Hong Kong, Dedy menunjukkan bahwa landasan metodologis yang ditulis Marx sejak 1859, bahwa “bukan kesadaran manusia yang menentukan keberadaannya, melainkan keberadaan sosialnya yang menentukan kesadarannya,” ternyata masih terpampang nyata dalam subjek kajiannya. Dedy bahkan menunjukkan bagaimana Ensiklik Fratelli Tutti, yaitu seruan Paus mengenai persaudaraan dan persahabatan di tengah ketimpangan akibat neoliberalisme, sendirinya mengacu pada gagasan Marx mengenai kesadaran ini. Demikian pula tulisan Semmy dan Taufik. Semmy menunjukkan bagaimana apa yang disebutnya sinisme ideologis, yaitu salah satu buah kesadaran manusia, dalam masyarakat platform hari ini terbentuk sebagai korelat model bisnis kapitalisme platform itu sendiri yang bahkan mengeruk profit dari upaya kritik terhadap kapitalisme itu sendiri. Dalam studinya mengenai pengembangan Kawasan Ekonomi Khusus Likupang, Taufik menunjukkan bagaimana asumsi-asumsi pembangunan yang digunakan para teknokrat justru malah menjelmakan logika predatoris kapitalisme neoliberal yang diametral dengan ide luhur pembangunan itu sendiri. Kalau Taufik menarik pembacaannya untuk memproblematisasi Kembali debat teori negara sejak Miliband-Poulantzas, Semmy membawa implikasi amatannya pada teori ideologi Marx.

Artikel ulasan buku dari Nandito juga membahas karya Jose Ricardo Lira berjudul *Marxism and the Origins of International Relations: A Hidden History*. Melalui ulasan tersebut, Nandito coba menunjukkan bahwa bukan hanya Marxisme memiliki peran krusial dalam sejarah disiplin ilmu Hubungan Internasional (HI), melainkan bahkan bahwa penulisan sejarah (atau historiografi) disiplin HI itu sendiri tanpa disadari mereproduksi cara berpikir negara yang berkesesuaian dengan kebutuhan kapitalisme neoliberal. Nandito pun menjajal dugaan ini dengan mengerling perkembangan dan historiografi disiplin HI di Indonesia.

Akhir kata tim redaksi mengucapkan terima kasih kepada seluruh pihak yang sudah membantu seluruh proses sampai penerbitan ini. Proses dimulai sejak peluncuran panggilan menulis yang dilakukan secara hibrid di Rumah Kunci Study Forum & Collective, Yogyakarta, dan secara daring di media IndoProgress (Ferry). Kepada kawan-kawan Kunci dan tim media IndoProgress, kami menyampaikan terima kasih. Kemudian proses gestasi ide juga didorong lewat presentasi publik dari para penu-

lis yang sudah lolos proses editorial awal. Kali ini kami dibantu tim workshop Jurnal IndoProgress (Tiara, Lulu, dan Salma) dan lagi-lagi tim media IndoProgress. Di luar rangkaian acara, tim redaksi juga berterima kasih pada Nieke dan Setya yang turut mengawal proses-proses administrasi dan kelembagaan. Demikian pula Shilfina Putri yang memfasilitasi proses-proses publikasi. Dan akhirnya, tim juga berterima kasih pada seluruh pengulas yang sudah memberikan komentar dan masukan bagi para penulis, pada penyunting yang sudah menyelaraskan redaksi dan juga substansi artikel, dan pada desainer yang memoles rupa akhir seluruh tulisan ke dalam format jurnal yang berterima bagi pembaca sekalian. Salam.

Oktober 2024,
Tim Redaksi Jurnal IndoProgress:
Hizkia Yosias Polimpung
Francesco Hugo

SINISME IDEOLOGIS MASYARAKAT PLATFORM DALAM PERUBAHAN SOSIAL ALA POLITIK IDENTITAS

Semmy Tyar Armandha

ABSTRAK

Media digital atau yang dalam artikel ini disebut sebagai “platform”, hari-hari ini semakin menjadi medium bagi berjalannya proses transformasi sosial secara global, dengan data sebagai sentralnya. Platform telah menjadi begitu sentral dalam masyarakat, dan menjadi semacam penggerak utama bagi perubahan sosial, melalui apa yang disebut mediatisasi. Namun demikian, karena pengaruh kapitalistik platform dan politik identitas, menimbulkan pertanyaan benarkah ada perubahan sosial di tengah kondisi masyarakat platform dan politik identitas yang sedemikian rupa? Tulisan ini berangkat dari analisis terhadap proses mediatisasi dalam masyarakat platform dan menganalisisnya dengan pendekatan semiotika diakronik, sebagai tanda yang dikaji untuk melihat penanda dan petanda yang merekonfigurasi politik identitas ke dalam bentuknya yang baru. Dengan menggunakan teori ideologi Marx, penulis melihat sinisme ideologis yang membingkai perubahan sosial dalam politik identitas di era masyarakat platform tak lebih dari semakin menguatnya fetisisme komoditas, yaitu media digital/platform itu sendiri alih-alih berupaya untuk keluar dari kerangkeng ideologi kapitalis. Rekonfigurasi politik identitas melibatkan logika viktimisasi yang menjadi basisnya.

Kata Kunci: masyarakat platform, mediatisasi, perubahan sosial, ideologi, politik identitas

LATAR BELAKANG MASALAH

Posisi politik identitas dalam diskusi perkembangan modus produksi kapitalisme, seringkali dipertanyakan relevansinya bagi kelas pekerja. Hal ini karena dalam kondisi alienasi dari produk yang dihasilkannya sendiri, kerja menjadi nir-identitas. Namun demikian, bagi Nancy Fraser, eksploitasi kapitalisme tidak dapat dilepaskan dari praktik ekspropriasi para pekerja tidak bebas (*unfree*). Jika ada pekerja *free*, yakni pekerja tereksplotasi yang bisa menikmati statusnya yang legal - punya kontrak jelas dan difasilitasi pemilik modal; maka Fraser menunjukkan ada pekerja-pekerja yang terekspropriasi (diambil hak hidupnya), yang *unfree*, yang nyaris diperlakukan seperti budak, seperti subjek yang dijajah, anggota “pribumi” dari “bangsa-bangsa yang bergantung secara domestik,” pekerja yang terjerat utang, narapidana, dan makhluk “yang terlindungi,” seperti istri dan anak-anak, yang tidak memiliki kepribadian hukum independen (Fraser, 2016). Dari sudut pandang ini, identitas tidak hanya penting, namun tidak terpikirkan sebelumnya oleh Marx yang dianggap Fraser terlalu sibuk bicara eksploitasi, padahal kapitalisme notabene bukan hanya soal ekonomi, melainkan sebuah “sistem sosial dominasi kelas”.

Meski menjadi landasan yang penting untuk menjelaskan politik identitas, ekspropriasi tidak berbicara langsung tentang politik identitas. Ekspropriasi memang melihat bahwa evolusi kapitalisme telah meleburkan ekspropriasi dan eksploitasi satu sama lain; seperti yang terjadi di Amerika Serikat misalnya, ketika keturunan Afro-Amerika ditumpuk di belahan utara sebagai proletar industrial, bahkan dibayar lebih rendah dari keturunan kulit putih (Fraser, 2016). Namun demikian, ekspropriasi tidak bicara dalam ranah gerakan-gerakan politik identitas, sebagai gerakan baru yang mengharapkan perubahan sosial. Dalam hal ini, Fraser melihat bahwa politik identitas memiliki perdebatannya sendiri, yaitu antara politik identitas rekognisi yang tujuan utamanya adalah pengakuan, dan politik identitas redistribusi yang bertujuan kesamarataan pendapatan dan kesejahteraan. Bagi Fraser, keduanya berlawanan, dengan kecenderungan politik rekognisi mendominasi politik redistribusi. Politik rekognisi hanya bertujuan mendapatkan pengakuan, sementara politik redistribusi lebih mendalam, dengan berfokus pada sisi material.

Di sisi lain, Marie Moran melihat justru melihat bahwa politik rekognisi juga penting dan memiliki potensi membantu politik redistribusi (Moran, 2020). Analisis Moran berupaya melampaui dikotomi keduanya, dengan merangkul kaum tertindas (*by identity*), sehingga meningkatkan kepercayaan sosial, dan pada kelanjutannya mendorong politik redistribusi (Moran, 2020). Fraser dan Moran sepakat bahwa konsep identitas, seperti yang kita kenal sekarang, cenderung esensialis dan dapat menciptakan perpecahan politik ketimbang solidaritas (Moran, 2020, hal. 6–7). Politik identitas baru (sejak abad ke-20) lebih fokus pada rekognisi ketimbang redistribusi. Politik redistribusi bertujuan untuk mengurangi perbedaan untuk mencapai kesetaraan material, sementara politik rekognisi menekankan identitas kelompok untuk memberikan nilai positif pada karakteristik yang sebelumnya diremehkan. Dengan demikian, politik identitas telah terlimitasi sedemikian rupa dan maknanya semakin menyempit.

Politik identitas rekognisi berkembang seiring dengan digitalisasi informasi dan komunikasi, yang memudahkan informasi dibuat bahkan tanpa rujukan yang jelas, apalagi runut berpikir yang koheren. Kekurangan akan sumber validitas yang kronis ini dengan mudahnya dimobilisasi oleh kepentingan elite yang mencoba mengambil keuntungan dari perseteruan berbasis identitas, karena dengan mudahnya para elite tersebut mendefinisikan siapa lawan dan siapa kawan. Jualan politik menjadi laku, karena kobaran emosional para *buzzer* misalnya, yang menyulut sentimen identitas. Narasi korban (*victimhood*) semakin memanaskan jualan politik identitas tersebut, sehingga dengan mudahnya, para politisi elite menggalang dukungan. Setidaknya, hal inilah yang memanaskan persaingan Pilpres Indonesia 2019 lalu yang sarat akan politik identitas. Hal ini begitu jelas, bahkan masing-masing kelompok pendukung memiliki sebutan yang membuat mereka begitu kontras. Di sisi lain, kelompok lain yang meno-

lak terseret arus politik semacam ini, “dipaksa” untuk memakai identitas arus utama, dengan praktik yang senada dengan politik luar negeri George W. Bush ketika mendeklarasikan perang terhadap teror: “apakah Anda bersama kami atau melawan kami (Amerika Serikat)”.

Salah satu fenomena yang paling diamati oleh setidaknya para pengamat sosial, adalah terpilihnya Donald Trump sebagai presiden Amerika Serikat pada 2016. Hal ini sebetulnya wajar dan normal dalam sistem demokrasi liberal di Amerika Serikat, yang mana politisi dengan menggunakan segenap kekuatan finansialnya berjuang merebut suara guna memperoleh kekuasaan tertinggi baik di eksekutif maupun parlemen. Namun demikian, yang menjadi sorotan publik adalah bagaimana cara Trump dan Partai Republik mengelola narasi untuk memobilisasi dukungan. Trump menggelorakan semangat *Make America Great Again* dengan mempromosikan konter narasi terhadap apa yang ia sebut sebagai *political correctness*. *Political Correctness* adalah sebuah terma yang menggambarkan tindakan seseorang atau sekelompok orang yang berusaha menghindari ketersinggungan yang berbau identitas atau rasisme, dan dalam beberapa bentuknya yang ekstrem, praktik ini berupaya menghindari kritik. Terma ini sebetulnya juga digunakan oleh beberapa penstudi sebut saja Nick Dyer-Witheford dan Slavoj Zizek, yang menyebut bahwa *political correctness* adalah sebuah praktik yang anakronis karena menggunakan standar ganda untuk melawan politik identitas itu sendiri. Namun demikian, Trump menggunakan narasi perlawanan terhadap *political correctness* untuk menjustifikasi politik identitas bercorak nasionalisme (Basuki, 2016). Trump juga menolak kaum imigran yang dianggap sebagai ancaman bagi Amerika Serikat (Norris & Inglehart, 2019).

Politik identitas hari ini tidak dapat lepas dari media digital atau yang dalam artikel ini disebut sebagai “platform”, hari-hari ini semakin menjadi medium bagi berjalannya proses transformasi sosial secara global, dengan data sebagai sentralnya. Platform telah menjadi ciri khas dan karakter masyarakat secara global saat ini, bukan hanya sebagai bentuk kehidupan yang terpisah dari masyarakat secara umum. Van Dijck, dkk bahkan menyebut masyarakat hari ini sebagai *masyarakat platform* (Dijck et al, 2018), yaitu masyarakat yang muncul di era industrialisasi baru yang semakin menengahkan media di tengah masyarakat. Sebagaimana Robert Heilbroner dan William Milberg yang menunjukkan bahwa masyarakat sebagai masyarakat pasar (*market society*) dan pasar (*market*) itu sendiri adalah dua hal yang berbeda, begitu pula dengan masyarakat platform yang dipahami sebagai sebuah bentuk kebaruan, walaupun berasal dari satu corak sejarah yang sama (Heilbroner & Milberg, 2011). Masyarakat pasar berbeda dari pasar itu sendiri, karena pasar dan masyarakat memang sudah eksis sebelumnya (abad awal). Ketika membicarakan masyarakat pasar, maka acuannya adalah masyarakat era

modern di mana interaksi dan relasi di dalamnya semakin ditentukan oleh logika pasar; yaitu pertukaran dan akumulasi.

Di sisi yang lain, masyarakat platform juga mendeskripsikan sebuah jenis masyarakat yang sebelumnya sudah ada dan platform yang sudah ada pula meskipun bentuknya masih berupa media. Masyarakat platform, dengan kata lain adalah sebuah masyarakat yang dinamika interaksi dan relasi sosialnya tidak hanya dimediasi oleh platform, namun bahkan telah menjadi masyarakat yang dibentuk oleh platform. Ketersediaan platform bagi masyarakat tidak hanya berhenti dalam membangun komunikasi, melainkan turut pula membangun sebuah relasi yang menjembatani komunikasi. Dalam berbagai kajian teori mediatisasi, media bahkan disebut turut menentukan laju transformasi sosial. Media tidak lagi mempengaruhi masyarakat, melainkan menyatu di dalamnya dan turut bertransformasi bersama-sama dengan masyarakat. Dalam kondisi ini, masyarakat menjadi sepenuhnya bergantung pada media, dengan platform sebagai bentuk terbarunya.

Dalam konteks tersebut, perubahan sosial semakin bergantung pada platform. Bahkan aktivis-aktivis baru bermunculan dan membawa ketertarikan pada ide-ide sosialis saat ini (Hudis, 2021). Kondisi ini menandakan pentingnya membicarakan aktivisme digital yang semakin bertumbuh. Aktivisme digital memainkan peran signifikan dalam berbagai gerakan, salah satunya Arab Spring. Para mahasiswa memanfaatkan teknologi dan platform media sosial untuk memobilisasi protes, berbagi informasi, dan memperkuat suara-suara yang menentang rezim otoriter. Platform seperti Facebook, Twitter, dan YouTube sangat instrumental dalam mengorganisir demonstrasi, memberikan pembaruan secara *real-time*, dan menghubungkan aktivis secara global (Zemni et al., 2013). Penggunaan teknologi digital memfasilitasi komunikasi cepat, memungkinkan penyebaran narasi alternatif dengan cepat sambil melewati saluran media yang dikontrol oleh negara. Selain itu, aktivisme digital selama Arab Spring mendorong solidaritas transnasional, memungkinkan aktivis dari berbagai negara untuk berbagi taktik, memberikan dukungan timbal balik, dan memperkuat pesan satu sama lain.

Oleh karena platform telah menjadi begitu sentral dalam masyarakat, dapat dikatakan dinamika masyarakat ditentukan oleh marka-marka dalam platform. Stig Hjarvard (2013) dalam hal ini bahkan melihat tidak akan ada perubahan sosial yang tidak dipengaruhi mekanisme platform. Platform menjadi semacam penggerak utama bagi perubahan sosial, melalui apa yang disebut fenomena mediatisasi. Di sisi lain, platform justru menjadi ancaman bagi perubahan sosial. Nick Couldry dan Ulises Mejia (2019) melihat bahwa platform sebagai perpanjangan kapitalisme, mengkolonisasi masyarakat melalui ekstraksi data dari seluruh aktivitas pengguna platform. Ujungnya adalah apropriasi terhadap aktivitas konsumsi para pengguna media sosial, yang menghasilkan nilai lebih, yang dinikmati para kapitalis. Christian Fuchs (2017) melihat

ini sebagai aktivitas “prosumsi”, yakni di mana *netizen* melalui akun media sosialnya “bekerja” dalam “berkonsumsi”, dengan turut serta mengonsumsi periklanan.

Analisis ekonomi politik tersebut menunjukkan bahwa platform dapat dipandang sebagai komoditas, namun tidak melihat pada dimensi ideologis yang juga berpengaruh terhadap masyarakat. Dimensi ideologis ini adalah apa yang disebut oleh Slavoj Žižek sebagai konstruksi kompleks yang mempengaruhi cara kita memahami dan berinteraksi dengan dunia (Žizek, 1989). Sebagaimana Karl Marx menyebut ideologi sebagai sesuatu yang tidak dipahami oleh manusia, tapi tetap dijalankan setiap harinya, Žizek melihat bahwa ideologi saat ini justru merupa pada “sesuatu yang telah diketahui (dan berdampak negatif) tetapi tetap dijalankan oleh masyarakat”. Dimensi ideologis ini penting, karena dapat membantu kita memahami sejauh mana masyarakat dikendalikan oleh platform. Lebih jauh dari itu, ideologi mengajak kita untuk memahami bagaimana melalui platform, politik identitas dipahami oleh masyarakat sebagai sesuatu yang kontraproduktif terhadap kehidupan, namun tetap dipraktikkan, bahkan diakselerasi melalui platform itu sendiri.

Upaya untuk melihat dimensi ideologi terhadap platform ini, sudah dilakukan oleh Sally Munt (2016) dengan memformulasikan konsep “media korban” (*victim media*). Konsep ini menggambarkan bahwa media sosial di satu sisi butuh menciptakan korban sebagai yang disalahkan karena melanggar norma sosial tertentu, namun di sisi yang lain secara idiomatis bergantung pada narasi korban yang membentuk struktur perasaan sesaat (Munt, 2016). Namun demikian, Munt tidak melihat aspek material dari ideologi yang tak kalah pentingnya. Ideologi di sini berperan penting dalam proses abstraksi kerja buruh yang menghasilkan komoditas (material) penentu adanya platform. Dalam hal ini, fetisisme komoditas sebagai ideologi yang mendiskreditkan buruh sebagai nilai utama pembentuk ideologi. Masyarakat mengakui bahwa tidak akan ada komoditas tanpa kerja buruh, sehingga kerja buruh menjadi bentuk abstrak dari komoditas. Namun demikian, oleh karena menjadi bentuk abstrak dari komoditas, ia tidak begitu bernilai lagi dan diacuhkan oleh masyarakat. Inilah salah satu bentuk ideologi, yaitu bahwa “nilai kerja buruh dalam suatu komoditas sudah diketahui, tetapi tetap diacuhkan”. Contoh yang lebih sederhana, Žizek menjelaskan, bahwa masyarakat sudah tahu dan sadar bahwa uang hanyalah seonggok kertas ataupun logam (atau angka di komputer), namun tetap dihargai, bahkan berperan besar dalam menentukan kesejahteraan. Munt tidak melihat ke dimensi ideologis tersebut yang sangat penting.

Kembali ke konsep perubahan sosial yang menjadi sebuah terma tak terelakkan dalam melihat hubungan antara masyarakat platform dan politik identitas. Gerakan perubahan sosial hari ini dilihat secara ideologis, tak terlepas dari teknologi informasi yang menjadi infrastruktur yang membentuk relasi dalam masyarakat. Jodi Dean dalam konsepsinya tentang kapitalisme komunikatif, memandang bahwa mes-

kipun perubahan sosial sulit terwujud dalam kondisi apropriasi kapitalisme terhadap kehidupan media dan komunikasi (kapitalisme media dan komunikasi menimbulkan sebuah sensasi perubahan, ketika tidak ada yang berubah sama sekali), namun tetap dibicarakan karena begitu sentralnya peran media saat ini (Dean, 2009). Jika kita melihat saat ini berbagai gerakan perubahan sosial di seluruh dunia yang semakin bertumbuh, seperti munculnya populisme kiri seperti Alexandria Ocasio-Cortez dan Bernie Sanders di Amerika Serikat; Partai Buruh dengan tokohnya Jeremy Corbyn di Inggris; Podemos di Spanyol; Die Linke di Jerman; dan La France Insoumise di Perancis (Witheyford, 2020), maka akan semakin jelas apa yang dimaksud oleh Dean, dan menjadi jelas pula bahwa gerakan-gerakan lain terus bermunculan di samping kemandulannya dalam melahirkan perubahan sosial.

Berangkat dari latar belakang tersebut, pertanyaan utama sebagai rumusan masalah yang diajukan dalam tulisan ini adalah *bagaimana politik identitas membentuk makna perubahan sosial di era masyarakat platform?* Seperti apa politik identitas dalam bentuknya yang baru dan bagaimana ia merekonfigurasi di era masyarakat platform?

METODE ANALISIS

Tujuan tulisan ini adalah untuk mengungkap artikulasi ideologis dalam wacana perubahan sosial yang dibayangkan penggerak politik identitas dalam konteks masyarakat platform. Untuk mencapai hal tersebut, tugas tulisan ini adalah menganalisis apa itu perubahan sosial yang dimaksudkan dalam lanskap media yang kapitalistik. Penulis menggunakan teori ideologi yang digagas oleh Marx. Menurut Marx, ideologi adalah seperangkat ide, nilai, dan keyakinan yang mendominasi dalam masyarakat tertentu dan digunakan oleh kelas yang berkuasa untuk mempertahankan dominasi mereka serta menjustifikasi sistem sosial dan ekonomi yang ada. Marx mengembangkan teorinya tentang ideologi dalam kerangka materialisme historis, yang menekankan bahwa struktur ekonomi dari suatu masyarakat menentukan struktur sosial, politik, dan ideologisnya. Menurut Marx, kesadaran sosial dan ideologi adalah produk dari basis ekonomi (atau infrastruktur) masyarakat. Dengan kata lain, cara produksi dan hubungan produksi membentuk superstruktur ideologis, yang mencakup hukum, politik, agama, dan budaya. Pada dasarnya, ideologi adalah paham yang kita anut sebagai sebuah tatanan pikiran yang datang dari atas (otoritas, hirarki, rezim, dsb.) untuk kita terapkan dalam kehidupan sehari-hari tanpa perlu dipertanyakan.

Bagi Zizek, definisi ini berlaku, namun dengan penekanan dari definisi ideologi menurut Marx. Ideologi menurut Marx berfungsi untuk melegitimasi dan mempertahankan dominasi kelas penguasa yang dicapai melalui “kesadaran palsu” (*false consciousness*), yang karenanya individu dalam masyarakat menerima dan mempercayai sistem gagasan yang pada dasarnya bertentangan dengan kepentingan mereka sendiri sebagai kelas pekerja. Sementara bagi Zizek, ideologi bukanlah kesadaran palsu, na-

mun merupa pada sinisme terhadap adanya ideologi. Masyarakat tahu bahwa dirinya diatur oleh cara berpikir tertentu, tetapi menolak tunduk terhadapnya. Alih-alih terbebas dari ideologi, menurut Zizek justru mereka masuk ke dalam ideologi lain, yakni ideologi tentang tak berideologi.

PEMBAHASAN

Beberapa studi yang pernah mengkaji persoalan ini perlu dibahas terlebih dahulu. Studi mediatisasi merupakan salah satu yang berfokus pada hubungan antara media dan perubahan sosial. Studi mediatisasi mempertanyakan proses komunikasi dalam mengubah lingkungan sosial dan kultural ataupun politik (Hjarvard, 2013). Mediatisasi dapat dipahami sebagai proses ketika masyarakat semakin tunduk, atau bergantung pada media dan logikanya (Hjarvard, 2008). Interaksi sosial dengan demikian terjadi di dalam kategori-kategori relasi yang diciptakan dalam lingkup media beserta fitur-fiturnya. Seiring dengan berkembangnya teknologi, muncul media digital yang memicu pula munculnya media baru yang berwujud pada media jejaring sosial. Kondisi ini tentu mendorong revisitasi logika media, terutama di era masyarakat platform.

Nick Couldry dan Ulises Mejias mengartikulasikan sebuah pandangan yang melihat bahwa kehadiran era *Big Data* saat yang disebut-sebut baru, ternyata masih membawa agenda lamanya yaitu kapitalisme dan kolonialisme (Couldry & Mejias, 2019). Relasi manusia dengan data membentuk relasi *kolonialisme oleh data*, yaitu penaklukan kehidupan manusia di bawah kendali pengolahan data, sehingga dapat terus-menerus didapatkan ekstraksi profit darinya. Sebagaimana pada masa lalu manusia mengapropriasi tanah, tubuh dan sumber daya lainnya untuk kepentingan profit, demikian pula hari ini kolonialisme data mengapropriasi kehidupan manusia melalui kuantifikasi segalanya (yang dimungkinkan oleh ekstraksi data). Sebagaimana pada masa lalu kolonialisme dijustifikasi oleh ideologi “memberadabkan manusia” oleh superioritas penjajah, demikian pula saat ini data digunakan untuk merasionalisasi akumulasi kapital dengan membingkainya sebagai ‘konektivitas’ dan ‘demokrasi.’ Kuantifikasi kehidupan manusia menjadi data yang dapat diekstraksi nilai keuntungannya, dimungkinkan oleh adanya platform.

Dijck, Poell dan de Waal mengonseptualisasikan apa yang disebut sebagai masyarakat platform (Dijck et al, 2018). Dalam hal ini, media digital menjadi sebuah “platform” bagi berjalannya proses transformasi sosial dari perspektif global, dengan data sebagai panduannya. Platform telah menjadi ciri khas dan karakter masyarakat secara global saat ini, bukan hanya sebagai bentuk kehidupan yang terpisah dari masyarakat umum. Van Dijck dkk bukan yang pertama mengonseptualisasikan platform ini. Nick Srnicek (meski juga mengklaim bukan yang pertama), mengonseptualisasikan *kapitalisme platform* untuk mengacu pada kondisi kapitalisme pada masa kini (Revolusi Industri 4.0, *sharing economy*, dsb.) (Srnicek, 2017). Sementara Srnicek membedakan karyanya

dari yang lain dengan lebih berfokus pada sistem ekonomi kapitalisme dan modus produksinya, Van Dijck dkk menekankan pentingnya melihat *ekosistem platform* untuk membedakan karyanya dengan karya Srnicek. Kapitalisme platform hanya dapat beroperasi dan dianalisis dalam interaksi dan interdependensinya, sebagaimana sebuah ekosistem biologis. Bagi Van Dijck dkk., platform itu sendiri adalah sebuah arsitektur digital yang diprogram untuk mengorganisir interaksi antara pengguna, yang terdiri dari dua macam: *infrastruktural* dan *sektoral*. Infrastruktural adalah yang berkaitan dengan teknologi mendasar yang digunakan untuk membangun platform. Sementara sektoral, berkaitan dengan beragam jenis media yang dimungkinkan hadir dalam berbagai infrastruktur tersebut. Meski berbeda, namun dalam praktiknya kedua jenis platform tersebut dapat saling mengisi, yang oleh karenanya sangat kompleks.

Lalu bagaimana platform menentukan jalannya kehidupan sosial? Bagaimana platform bekerja? Menurut Van Dijck dkk, terdapat tiga mekanisme utama yaitu *datafikasi*, *komodifikasi*, dan *seleksi*. Datafikasi mengacu pada setiap aktivitas yang ditranslasikan menjadi data dan kemudian dapat diproses oleh algoritma ke dalam nilai sosial dan ekonomi yang baru, tidak hanya interaksi yang dapat dikuantifikasi, melainkan juga konteks semantik dan relasinya. Komodifikasi mengacu pada kemampuan platform untuk mengubah objek *online* dan *offline*, aktivitas, emosi, dan ide ke dalam komoditas yang dapat diperdagangkan. Baginya, inilah yang menjadi kunci bagi pemerintah dan swasta untuk menjalankan operasinya. Seleksi mengacu pada kemampuan platform untuk memicu dan menyaring aktivitas pengguna melalui algoritma, sementara pengguna mempengaruhi visibilitas *online* dari konten tertentu, layanan, dan masyarakat. Dalam konteks mekanisme tersebut, terdapat beragam aktor yang berperan salah satunya adalah kelompok oligopoli pemilik infrastruktur (yang sebagian juga memiliki sektor), yaitu seperti the *Big Five* (Google, Apple, Facebook, Amazon, dan Microsoft) serta aktor lain yang digolongkan sebagai konsumen. Dari deskripsi kondisi tersebut, terdapat tiga aktor utama masyarakat platform yaitu: negara, pasar, dan masyarakat sipil.

Namun demikian, meskipun Van Dijck dkk mampu membongkar kapitalisme platform dalam konteks ekosistem, lanskap ekonomi tidak begitu menjadi perhatian. Hal ini membuat karya Van Dijck dkk belum mampu menyentuh persoalan struktural. Oleh karenanya, karya Srnicek mengenai kapitalisme platform menjadi penting untuk dibahas. Bagi Srnicek, kapitalisme hari ini telah beralih ke data sebagai jalan mempertahankan pertumbuhan ekonomi dihadapkan pada mode produksi lama yang terbilang lambat (Srnicek, 2017). Peran data telah menjadi semakin sentral, dan menggeser mode produksi lama tersebut ke mode yang bersandar pada intelektual umum. Intelektual umum (*general intellect*) menggambarkan bahwa kerja sama kolektif dan pengetahuan menjadi sumber nilai yang baru. Proses kerja itu sendiri menjadi semakin imaterial

yang berorientasi pada penggunaan dan manipulasi simbol dan afeksi, sehingga masyarakat kelas pekerja tradisional semakin tergantikan dengan pekerja pengetahuan atau kognitariat. Riset yang ketat semakin menjadi prasyarat dalam produksi kapitalis, sehingga data adalah sumber daya yang sangat penting. Bahkan menurut McKenzie Wark, kapitalisme telah melahirkan kelas baru yang tidak memiliki sarana produksi namun memiliki informasi (Wark, 2004). Kelas ini memiliki pengaruh dan memiliki daya tawar yang tinggi dalam akumulasi kapital. Dengan demikian, *data* adalah hal sangat penting untuk dibahas dalam konteks ini. Data yang dimaksud Srnicek dalam hal ini, adalah data sebagai komoditas. *Data* berbeda dengan *pengetahuan*. Sementara *data* adalah mengenai informasi tentang terjadinya sesuatu, *pengetahuan* adalah mengenai informasi tentang mengapa sesuatu itu terjadi. Data bukanlah sesuatu yang alami atau otomatis, melainkan sesuatu yang dipilah-pilah, yang diorganisir, yang dibersihkan, dan yang pada akhirnya divisualisasikan. Hal yang penting lain dari konsep kapitalisme platform dalam pemikiran Srnicek, adalah posisi kapitalisme platform dalam sejarah sistem ekonomi. Dalam kapitalisme platform, daya saing tidak hanya ditentukan dari selisih antara biaya dan harga namun juga pengumpulan data dan analisis. Poin penting dari konseptualisasi yang dilakukan Srnicek ini adalah, bahwa terjadi sebuah transformasi di mana platform telah menggantikan mode produksi lama, sehingga terjadi pola yang baru atau karakteristik yang baru.

Penulis bersepakat dengan Vincent Mosco, mengenai heterodoksi dalam ekonomi politik berusaha membuka sekat-sekat ortodoksi ilmu ekonomi yang telah diceraikan dari ilmu sosial lainnya (Mosco, 2009). Heterodoksi tersebut hadir bukan sebagai bentuk penolakan terhadap saintifikasi ilmu ekonomi, melainkan penolakan terhadap klaim tunggal yang mengapriorikan bahwa ilmu ekonomi hanya untuk menjawab kebutuhan pasar, yang dalam hal ini menerima secara *given* ekonomi kapitalisme. Dengan kata lain, ortodoksi yang dimaksud adalah pandangan bahwa hanya ada satu jenis pengelolaan atau model ekonomi, yaitu kapitalisme. Konsekuensi dari apriori ini adalah tidak lagi dipertanyakannya konteks sosial-politik yang mengondisikan bahkan menopang struktur ekonomi yang berjalan sampai dengan detik ini.

Dalam kerangka ekonomi politik heterodoks Mosco dalam menganalisis media, terdapat tiga konsep utama yaitu komodifikasi, spasialisasi dan strukturasi. Dari ketiga konsep tersebut, dapat dielaborasi penjelasan untuk mengawali analisis terhadap politik identitas baru yang berbasis masyarakat platform. Pertama, dalam konteks komodifikasi, masyarakat yang adalah audiens, menjadi komoditas yang secara resiprokal berkontribusi terhadap proses-proses komodifikasi kehidupan manusia (misalnya melalui periklanan dan *reality show*), bersamaan dengan proses penetrasi media (misalnya kebijakan relaksasi pemerintah terhadap kepemilikan media). Dalam konteks ini, sebagaimana Hjarvard (2008) dalam konsepnya mediatisasi, dapat menjelaskan resiprokalitas

antara media dan komodifikasi. Di sini dilihat bahwa resiprokalitas ini menunjukkan betapa media memerankan peranan penting dalam ekspansi transformasional sistem kapitalisme. Sebagaimana masyarakat pasar telah lahir, masyarakat platform juga telah lahir. Masyarakat pasar sebenarnya bukan hakikat masyarakat itu sendiri, melainkan masyarakat yang telah dibangun dalam sistem kapitalisme yang mensyaratkan komodifikasi. Di sisi lain, masyarakat platform hadir sebagai pengembangan masyarakat pasar yang diperlengkapi dengan teknologi informasi dan komunikasi dengan media sebagai produknya.

Ekspansi transformasional sistem kapitalisme dalam masyarakat platform, menurut Couldry dan Mejias (2019) berpusat pada praktik kolonialisme oleh data. Dalam masyarakat platform, data menjadi fitur penting bagi media sebagai komoditas dalam kapitalisme. Ketika kita menggunakan media sosial, kita mendaftar dengan menggunakan identitas pribadi kita, yang menjadi data yang dapat diolah sedemikian rupa. Data tersebut menjadi sarana bagi proses komodifikasi, atau apa yang pada paragraf sebelumnya disebut sebagai resiprokalitas media dan komodifikasi. Media berkontribusi terhadap komodifikasi kehidupan masyarakat. Komodifikasi tersebut dapat dilihat dalam karya Fuchs (2014) yang menyoroiti masyarakat platform melalui konsep prosumsi digital, yang mana proses produksi dan konsumsi semakin teramalgamsi (Fuchs, 2013). Kondisi ini mendorong persaingan pasar yang semakin intensif yang menuntut kreativitas dan inovasi yang lebih daripada sebelum-sebelumnya. Saat ini, teknologi internet dan komunikasi *mobile* sudah terintegrasi. Konsumen semakin dimungkinkan untuk mengakses kebutuhan mereka di manapun dan kapanpun melalui *smartphone*. Namun demikian, sebaliknya, produsen juga semakin mampu menghimpun data yang dihasilkan dari gerak-gerik konsumennya untuk dapat semakin efektif memikat calon konsumen atau pangsa pasar yang lebih luas.

Kedua, proses spasialisasi, adalah proses yang merujuk pada penciptaan ruang kesenjangan kelas baru, justru dengan menyediakan pemangkasan ruang dan waktu via platform. Proses yang kelihatannya paradoksal ini, tidak paradoksal lagi jika mengingat bahwa platform itu sendiri tidak muncul dalam ruang hampa. Ia memerlukan masyarakat agar jarak dan waktu tadi bisa diatasi sedemikian rupa. Sebagai contoh, Facebook tidak akan memudahkan kita untuk berkomunikasi, jika tidak ada orang selain kita yang menggunakannya. Di sini disoroti adanya penguasaan media oleh beberapa kelompok atau beberapa konglomerasi, yang mengarah pada konsolidasi dan konsentrasi kepemilikan media. Konsentrasi justru dimungkinkan dalam sistem demokrasi, walaupun demokrasi sesungguhnya mensyaratkan keseimbangan kekuasaan (*balance of power*), dengan media sebagai bagian dari keseimbangan tersebut. Adanya konsolidasi media dan konsentrasi kepemilikan membuat media tidak lagi menjadi alat penyeimbang. Media praktis telah dikooptasi oleh para pemiliknya yang tidak sedikit

terafiliasi dengan posisi politik bahkan partai politik tertentu. Paradoks juga terlihat, ketika media seharusnya memungkinkan spesialisasi yang menghubungkan siapa saja, namun di sisi lain justru menceraikannya dari fungsi penyeimbang kekuasaan.

Proses ketiga adalah proses strukturasi. Proses ini adalah yang menjadi fokus analisis dalam artikel ini. Meski bagi Mosco proses ini adalah turunan dari proses komodifikasi sebagai proses inti dalam ekonomi politik media, namun proses ini paling jelas menunjukkan fenomena relasi sosial yang dibahas dalam tulisan ini, yakni politik identitas yang dimungkinkan dalam masyarakat platform. Argumen penting dari Mosco mengenai proses strukturasi ini, *adalah bahwa telah terjadi pemindahan konteks perjuangan kelas menjadi perjuangan identitas*. Ekonomi politik media mendasarkan pada analisis perjuangan kelas, dengan penekanan pada signifikansi kekuasaan dalam kelas. Dalam analisis tersebut, diketahui bahwa elite media memproduksi dan mereproduksi kontrol terhadap diskursus atau isu-isu di suatu negara. Perspektif perjuangan kelas melihat komposisi penguasaan yang terjadi bercermin dari konsolidasi dan konsentrasi kepemilikan media. Misalnya Heather E. Bullock dkk (2001), yang meneliti *framing* media dalam stereotip terhadap masyarakat miskin. Bullock mengkaji gambaran televisi dan media cetak terhadap imaji rasis dan seksis. Meskipun nada pemberitaan dalam artikel cenderung netral bahkan menunjukkan simpati terhadap yang miskin, mereka sangat sedikit membahas kemiskinan dari akar atau sebab-sebabnya (Bullock et al, 2001). Dalam hal ketimpangan ekonomi, kelas sosial dan kemiskinan, media lebih memilih menutupinya.

SINISME IDEOLOGIS MASYARAKAT PLATFORM DALAM PERUBAHAN SOSIAL ALA POLITIK IDENTITAS

Nick Dyer-Witheford menyebut kemunculan populisme kiri sangat erat kaitannya dengan kemunculan kapitalisme platform. Kondisi ini kemudian semakin membuat kita pesimis bahkan cenderung melihat perubahan sosial agaknya semakin sulit dilakukan dengan mengandalkan media digital, bahkan lebih dalam lagi: sulit dilakukan dalam kondisi masyarakat yang telah terplatformisasi dalam media digital. Riset lapangan Peter Van Aelst dan Stefan Walgrave, kemudian menemukan bahwa gerakan sosial dalam kaitannya dengan munculnya media baru, masih belum dapat sepenuhnya mendukung terbentuknya identitas bersama berdasarkan permasalahan, memobilisasi peserta, dan mengaitkan berbagai organisasi pergerakan yang ada (Aelst & Walgrave, 2002). Bagi Aelst dan Walgrave, media baru menawarkan berbagai peluang bagi gerakan sosial, namun skeptis terhadap kestabilannya dalam menjamin pergerakan jangka panjang.

Dari sinilah kita dapat masuk ke pembahasan analisis terhadap perubahan sosial sebagai simptom yang dibentuk oleh ideologi kelas berkuasa. Kajian yang dilakukan oleh Munt (2017) dan Bakry (2020) mengenai viktimisasi dan politik identitas

baru menunjukkan bahwa politik identitas dilakukan tidak dengan cara lama dengan menggunakan superioritas melainkan dengan menggunakan narasi korban sebagai pihak yang lemah dan tak berdaya. Viktimisasi telah menjadi sebuah ideologi yang dengan mudahnya diolah (“digoreng”) oleh media. Dengan konsep aparatus mediatisasi, kita dapat memahami bahwa posisi media sangat penting bagi perubahan sosial, khususnya dalam sebuah sistem pemerintahan yang berbasis demokrasi. Di sisi lain, media dibangun di atas sistem kapitalisme yang mensyaratkan komodifikasi, sehingga mengubah media dari fungsinya sebagai penjemabatan komunikasi menjadi penjemabatan komunikasi yang syarat akan kapital. Kapitalisme mengubah nilai guna media sebagai saluran atau kanal informasi, menjadi nilai tukar media yang informasinya sarat akan kepentingan kapital. Seiring dengan perubahan nilai tersebut, teknologi media berkembang dalam hal kecepatannya mentransmisikan informasi.

Di sini dapat dikatakan bahwa politik identitas membentuk makna perubahan sosial di era masyarakat platform, melalui sinisme ideologi. Upaya untuk menolak ideologi, bagi Zizek tidaklah lebih dari fantasi ideologis.¹ Sinisme ideologis yang dimaksud adalah: bahwa kita tahu kita sedang tidak berubah secara sosial oleh karena pengaruh kapitalistik platform dan politik identitas, namun tetap dilakukan dan justru menjadi fitur dalam media digital hari ini, dalam hal ini, dalam rupa praktik viktimisasi dalam media korban (seperti yang dibahas oleh Munt). Di sini penulis melihat bahwa platform tak ubahnya sebagai komoditas yang diperlakukan secara fetisistik. Dengan kata lain, platform menyamakan hubungan sosial yang sebenarnya dari para netizen (pekerja prosumentif). Melalui kerja-kerja prosumsi, platform sebetulnya adalah komoditas yang bernilai tinggi di masyarakat, namun menjadi fetis sehingga tunduk pada logika kapitalistik. Lagi-lagi dengan logika ideologi, bahwasanya masyarakat memahami kondisi ini, namun tetap menjalankannya atas nama perubahan. Perubahan sosial menjadi simptom yang dibentuk oleh ideologi kelas berkuasa untuk meyakinkan kepada masyarakat bahwa platform perlu dipertahankan.

Di sini perlu digarisbawahi bahwa politik identitas semacam ini bukanlah menjadi karakter privilese dari masyarakat platform, namun masyarakat platform memberikan dorongan tersendiri dalam kemunculan politik identitas baru tersebut. Hal ini karena politik identitas baru sudah ada sejak masyarakat platform lahir, yaitu pada periode 1950-an. Masyarakat platform memperkuat politik identitas tersebut, yang sempat menurun seiring hancurnya gerakan kiri baru pada periode tersebut. Di sisi

1 Fantasi itu sendiri merupakan terma dalam psikoanalisis Jacques Lacan, yang mengacu pada upaya-upaya untuk merepresi hasrat sebagai aspek tak sadar dalam psike manusia. Ketidaksadaran di sini mengacu pada kondisi di mana masyarakat tahu akan perubahan sosial dalam lanskap platform yang kapitalistik tidak dimungkinkan (tak bermakna), namun tetap terus diupayakan. Ketidaksadaran Lacanian ini, diformulasikan sebagai masa lalu dari kesadaran yang ditemukan di masa yang akan datang. Kita hanya akan sadar suatu saat kita menyadari bahwa selama ini kita tidak sadar. Ketidaksadaran tidak pernah ada ‘saat ini’, ia hanya akan selalu ‘sudah lewat’ dan ‘suatu hari nanti’ (Polimpung, 2016).

lain, masyarakat platform mendorong konsumsi besar-besaran terhadap konten media digital. Pengguna media sosial misalnya, pada tahun ini melonjak 10% menjadi 3,96 miliar pengguna per Juli 2020 (wearesocial.com). Jumlah tersebut merupakan separuh lebih dari jumlah total populasi manusia di dunia saat ini yang mencapai 7,7 miliar orang (kompas.com). Sementara itu penggunaan media sosial telah menimbulkan banyak implikasi yang beragam.

Hal ini dapat dilihat misalnya pada penelitian Jacob Johanssen (2019) yang menggunakan psikoanalisis untuk mengkaji dampak media sosial terhadap individu sebagai audiens (Johanssen, 2019). Johanssen memandang bahwa media sosial sesungguhnya dapat menjadi jembatan afeksi bagi para penggunanya, untuk bersosialisasi misalnya, dan membangun solidaritas, namun, adanya logika *big data* memiliki konsekuensi sebaliknya: media sosial memungkinkan adanya *data mining* yang notabene dikuasai oleh pemilik media. Dalam hal yang lebih trivial, media sosial dapat menyebabkan efek "*dopamine*", yaitu membanjirnya hormon dopamin di dalam otak, yang efeknya hampir setara dengan konsumsi zat psikotropika (Haynes, 2018). Beberapa contoh dampak media sosial tersebut, menunjukkan adanya potensi bias yang besar dalam pemahaman terhadap masalah dan kondisi sosial.

POLITIK IDENTITAS DALAM BENTUKNYA YANG BARU

Dalam konteks masyarakat platform, politik identitas memiliki maknanya yang baru, yakni dalam bentuknya sebagai media korban (*victim media*). Perubahan ini tentu kontras dengan maknanya terdahulu. Pengertian identitas sebetulnya adalah jati diri itu sendiri, sebagai ciri-ciri atau keadaan khusus seseorang (KBBI V). Identitas sejatinya memungkinkan adanya keanekaragaman. Namun demikian, ketika identitas dimaknai dalam konteks politik identitas, maka maknanya mengalami peyorasi, atau penyempitan makna. Identitas menjadi banal dan hanya dianggap sebagai alat bagi politik untuk mewujudkan kepentingan tertentu meraih kekuasaan. Dalam pengertiannya, politik identitas, adalah situasi dan cara berpolitik yang mempersatukan kelompok tertentu yang didasari oleh persamaan golongan, agama, suku, dan ras (Adriananta, 2018). Politik itu sendiri berasal dari bahasa Yunani *polis* yang artinya elemen-elemen yang ada dalam pemerintahan, dan komunitas negara pada umumnya (Adriananta, 2018). Beberapa pendekatan mengenai politik, menjelaskan bagaimana politik diartikan dan dipraktikkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam konteks negara bangsa modern yang lahir sejak dirumuskannya Perdamaian Westphalia pada 1648, terdapat dua pendekatan besar yang utama, yaitu real-politik dan idealisme. Nicolo Machiavelli memandang bahwa manusia pada dasarnya amoral, sehingga dalam praktiknya politik akan selalu tentang bagaimana menghalalkan segala cara untuk mencapai tujuan dan atau kepentingan tertentu (Manulang, 2010). Menurut Thomas Hobbes, manusia adalah makhluk *homo homini lupus*, yang berarti manusia adalah serigala bagi manusia

lain, serta akan selalu *bellum omnium contra omnes*, yang artinya semua melawan semua (Hutapea, 2012). Di sisi lain, pendekatan idealisme berpandangan sebaliknya. Menurut John Locke, natur manusia adalah hidup harmonis ketika semua manusia memiliki kebebasan dan hak yang sama (Wijaya, 2016).

Dengan demikian, politik identitas sebetulnya bukanlah hal baru, karena dalam politik selalu akan ada unsur identitas; dan sebaliknya, dalam mempertahankan identitas selalu ada upaya politik (Ford, 2005). Tetapi, politik identitas yang dibicarakan dalam tulisan ini, mengacu pada sebuah konteks yang spesifik. Sebut saja dalam *Brexit*, dan naiknya Donald Trump menjadi presiden Amerika Serikat, serta naiknya partai *Rassemblement National* sebagai partai sayap kanan dalam Pemilu Perancis. Realita ini menunjukkan perkembangan nasionalisme chauvinis, yang mempromosikan eksklusivitas dari pihak/negara lain. Di Indonesia, *booming*-nya politik identitas bermula pada 2016 ketika Gubernur Jakarta Basuki Tjahaja Purnama (BTP) dituding melakukan penistaan agama. Sejak saat itu terjadi gelombang demonstrasi yang dijustifikasi oleh perasaan korban dinistakan berlanjut hingga kini, diwarnai dengan berbagai berita-berita palsu yang semakin memprovokasi tensi ketegangan massa yang tertentu (cnnindonesia.com). Tensi ketegangan massa yang merasa tidak mendapatkan keadilan, menyebarkan berita-berita palsu sebagai bentuk dari dukungan terhadap tokoh politik tertentu, terutama yang maju dalam pilkada dan pemilu 2018 dan 2019. Pada titik inilah, politik identitas telah beralih ke penanda-nya yang baru, yaitu sebuah orientasi manuver politik yang dibangun atas dasar identitas, yang sudah ada pada diri seseorang sebelum masuk ke arena pertarungan politik (Ford, 2005).

REKONFIGURASI POLITIK IDENTITAS DALAM MASYARAKAT PLATFORM

Maju ke era ketika media baru telah semakin menjadi bagian dari ekonomi global, dan di saat media baru semakin menjadi bagian dari keseharian masyarakat, pandangan pesimis tersebut-pun tampaknya tidak banyak bergeser. Merlyna Lim (2013) dalam risetnya mengenai aktivisme media sosial di Indonesia, melihat bahwa gerakan sosial hanya dimungkinkan terjadi dalam koridor-koridor narasi media arus utama. Gerakan sosial juga sangat ditentukan pada menarik atau tidaknya kemasan dan bingkai yang menaunginya (Lim, 2013). Menurut Jamie Ranger (2020), kemandekan perubahan sosial di era media sosial, terjadi karena adanya akselerasi sosial sebagai karakteristik masyarakat modern. Semakin tingginya percepatan hidup (*pace of life*) sebetulnya tidak memudahkan kehidupan manusia atau bahkan tidak memanusiasikan manusia. Hal ini karena dalam teknologi informasi dan komunikasi yang sudah sedemikian pesat berkembang, pola pembangunan ekonomi yang lama hanya bertambah volumenya melalui teknologi tersebut. Artinya, tidak ada perubahan sosial yang berarti, hanya percepatan saja yang membuat pembangunan nampak seperti baru. Menurut Judy Wajcman (2015), hal ini yang membuat seolah kehidupan kita di dunia terasa sa-

ngat cepat berlalu. Dari perspektif akselerasi sosial, Ranger menunjukkan bahwa bukan media sosialnya yang menjadi faktor kegagalan, melainkan akselerasi kita yang menurutnya menghambat dan menjadi “kabut” bagi perubahan sosial. Solusinya adalah dengan memperlambat kehidupan itu sendiri, sehingga perubahan sosial akan lebih dapat dipahami bahkan diresapi (Ranger, 2020).

Dalam konteks inilah buku Rita Raley berjudul *Tactical Media* (Raley, 2009) menjadi sangat relevan dan penting untuk ditinjau dan dibahas secara serius dalam ruang lingkup hubungan antara media dan perubahan sosial di era masyarakat platform. Media baru dipandang sebagai yang taktis, sehingga kita bisa melihat media sebagai tawaran konkret bagi perubahan sosial, apa pun itu baik gerakan taktis maupun epistemik. *Tactical media* adalah konsep yang awalnya digagas oleh Michel de Certeau, untuk mengacu pada penggunaan media sebagai alat protes bagi pemerintah, korporasi, dan struktur biopolitik lain sebagai bentuk dari kontrol (Raley, 2009). Geert Lovink dan Ned Rossiter kemudian mengemasnya kembali dalam sebuah manifesto *ABC of Tactical Media*, yang memandang bahwa *tactical media* harus dapat memberikan dampak nyata bagi perubahan sosial. Bagi Raley, pemikiran ini perlu diteruskan, namun dalam konteks kondisi perkembangan makna kekuasaan yang berkembang. Dalam konsepsi Michel Foucault misalnya, kekuasaan tidak hanya soal jabatan atau posisi, melainkan keseharian itu sendiri. Dalam bingkai epistemik tersebut, Raley kemudian memandang bahwa dampak nyata tidak harus berwujud sukses atau tidaknya dalam perubahan sosial, melainkan pada pengaruhnya pada penguatan relasi sosial dan sebagai aktivitas yang berkebijakan (*virtuosic*) (Raley, 2009).

Mengamati hal tersebut, politik identitas bercorak viktimisasi dapat terlihat dengan jelas. Mobilisasi massa untuk kepentingan politik elektoral adalah bentuk dari politik identitas baru. Gerakan yang muncul dari kelompok yang merasa menjadi korban, dalam hal ini korban penistaan agama (yang identik pada masa Pemilu 2019 disebut kelompok “kampret”) di satu sisi, dan korban dari pihak minoritas (kelompok “cebong”), memiliki corak yang sama yaitu menggunakan narasi korban sebagai pembenar gerakan-gerakannya. Kasus lain yang dapat dicermati adalah gerakan #BlackLivesMatter yang muncul sebagai respons terhadap represi yang dilakukan kepolisian terhadap penduduk keturunan Afro-Amerika (kulit hitam) di Amerika Serikat. Gerakan ini muncul pada 2013 setelah terjadi penembakan remaja Afro-Amerika 17 tahun bernama Trayvon Martin oleh seorang polisi. Gerakan ini dimulai di media sosial dengan menyematkan tagar di belakang *Black Lives Matter*, dan berlanjut pada aksi jalanan di Amerika Serikat. Gerakan ini kemudian mulai bangkit lagi pada 2020 ketika seorang lagi keturunan Afro-Amerika bernama George Floyd yang terbunuh akibat mengalami tindakan kekerasan dari kepolisian. Di tengah larangan berkumpul karena kondisi darurat pandemi Covid-19, terjadi demonstrasi dan kerusuhan besar-besaran untuk me-

nuntut hukuman terhadap pelaku dan terhadap stigma kronis rasisme di tubuh aparat pemerintah Amerika Serikat.

Dalam dua contoh kasus tersebut, narasi korban menjadi basis gerakan-gerakan yang ada. Pada gerakan-gerakan di Pilpres Indonesia, narasi korban secara terang dan jelas dapat kita perhatikan karena digunakan langsung untuk menjustifikasi pilihan calon presiden. Sementara di gerakan #BlackLivesMatter, narasi korban lebih tak kentara. Pandangan Zizek mengenai gerakan melawan rasisme, dalam hal ini dapat kita gunakan untuk melihat dari sisi yang lain. Secara langsung, kita dapat melihat bahwa rasisme memang terjadi di Amerika Serikat, khususnya stigma yang seakan mengakar di tubuh aparat (khususnya kepolisian) bahwa keturunan Afro-Amerika berkulit hitam sangat sering melakukan aksi kriminal, sehingga perlu ditindak sekeras-kerasnya. Namun demikian, bagi Zizek, gerakan melawan stigma tersebut sebetulnya juga tidak lepas dari pola pikir rasis, sehingga pola pikir rasis tersebut berkembang menjadi apa yang ia sebut sebagai meta-rasisme (Zizek, 2017). Meta-rasisme adalah rasisme yang melampaui rasisme biasa. Ketika rasisme biasa dilakukan dengan mengeksklusi lewat cara merendahkan martabat kelompok ras lain, meta-rasisme dilakukan dengan menggunakan narasi korban untuk membalikkan eksklusi yang sama terhadap orang yang melakukan rasisme biasa tadi. Di sini perbedaan hanya terletak pada bentuk narasinya. Jika rasisme biasa menggunakan narasi superioritas, maka meta-rasisme menggunakan narasi korban untuk melakukan satu hal yang sama: eksklusivitas

Masyarakat platform dalam hal ini mendorong rekonfigurasi politik identitas. Konsep kolonialisme data dari Couldry dan Mejias relevan dalam menjelaskannya. *Big data* yang memungkinkan pengolah data secara masif untuk menghasilkan informasi, membawa konsekuensi yang fatal. Menurut Ralph Schroeder (2018), kehadiran *big data* sama sekali tidak berhubungan dengan pengembangan sains, karena dalam pengolahan data yang sebegitu banyaknya, kepentingan yang didahulukan sebagian besar adalah kepentingan bisnis dan politik. Dalam logika prosumsi digital, Fuchs (2014) telah menerangkan hal ini, yakni di saat data digunakan semata untuk kepentingan komodifikasi audiens dalam bentuk iklan. Dalam mekanisme ini, tersebarnya berita palsu (fenomena *post-truth*), *buzzer-buzzer* politik memungkinkan banyaknya kesesatan berpikir termasuk kesesatan *argumentum ad misericordiam*. Zizek dalam hal ini, juga melancarkan kritiknya yang trengginas: bahwa upaya (pemerintah dan khalayak masyarakat) untuk melawan *post-truth* perlu dipertanyakan kembali, karena motivasinya bukan semata karena banyaknya informasi yang palsu atau *hoax*, melainkan lebih karena ketakutan akan keberagaman informasi yang dimungkinkan dalam era platform ini (Zizek, 2019). Bagi Zizek, informasi yang benar pun dapat dikemas atau dirangkai secara salah. Kolonialisme data yang dimungkinkan dalam sistem kapitalisme, dengan

demikian menjadi penentu rekonfigurasi politik identitas baru, yang memungkinkan kesadaran palsu tentang masalah apa yang sebenarnya terjadi.

PENUTUP

Tulisan ini membahas mengenai sinisme ideologis masyarakat platform dalam perubahan sosial à la politik identitas. Berdasarkan hasil pembahasan, masyarakat platform memungkinkan reproduksi narasi viktimisasi melalui berbagai gerakan sosial, namun gerakan sosial yang cenderung tidak menawarkan kebaruan apa pun terhadap sistem yang ada. Politik identitas menemukan bentuknya yang terbaru dalam gerakan populisme kanan, namun sebetulnya berasal dari gerakan kiri baru. Politik berbasis identitas dalam gerakan apa pun, dengan demikian tidak memberikan alternatif bagi perubahan menyeluruh, tetapi justru mereproduksi sistem kapitalisme itu sendiri yang ironisnya berusaha dilawan oleh gerakan-gerakan tersebut. Gerakan sosial yang kontra revolusioner ini pada kelanjutannya menransformasikan kapitalisme dalam bentuknya yang baru. Rekonfigurasi politik identitas, dengan demikian didukung oleh munculnya masyarakat platform yang memungkinkan kolonisasi masyarakat oleh data, yang mereduksi gerakan kelas sosial yang terbanalisasi menjadi gerakan identitas yang eksklusif. Rekonfigurasi politik identitas inilah yang memisahkan gerakan sosial dari perjuangan berbasis kelas dan menyatukannya dengan perjuangan berbasis identitas.

REFERENSI

Buku

- Althusser, Louis. (2015). *Ideologi dan Aparatus Ideologi Negara (Catatan-catatan investigasi)*. Penerj. Mohammad Zaki Hussein. Jakarta: Indoprogres
- Athique, Adrian. (2016). *Transnational Audiences: Media Reception on a Global Scale*. Cambridge: Polity Press
- Bakry, Umar Suryadi. (2020). *Multikulturalisme & Politik Identitas dalam Teori dan Praktik*. Depok: Rajawali Press
- Couldry, Nick dan Ulises A. Mejias. 2019. *The Costs of Connection: How Data is Colonizing Human Life and Appropriating it for Capitalism*. Stanford University Press
- Dean, Jodi. (2009). *Democracy and Other Neoliberal Fantasies*. London: Duke University Press
- Dijk, Jose Van, Thomas Poell, Martijn de Waal. (2018). *The Platform Society: Public values in a connective world*. New York: Oxford University Press
- Heilbroner, Robert L. & William Milberg. (2011). *The Making of Economic Society: Thirteenth Edition*. New Jersey: Pearson Education, Inc.
- Hjarvard, Stig. 2013. *The Mediatization of Culture and Society*. London: Routledge

- Johanssen Jacob. (2019). *Psychoanalysis and Digital Culture: Audiences, Social Media, and Big Data*. Routledge
- Lundby, Knut. (2014). *Mediatization of Communication*. De Gruyter Mouton
- Mcintyre, Lee. (2018). *Post-Truth*. Cambridge: MIT Press
- Mosco, Vincent. (2009). *The Political Economy of Communication: 2nd Edition*. California: Sage Publication
- Norris, Pippa dan Ronald Inglehart. (2019). *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*. Cambridge University Press
- Srnicek, Nick. (2017). *Platform Capitalism*. Malden: Polity Press
- Raley, Rita. 2009. *Tactical Media*. London: University of Minnesota Press
- Schroeder, Ralph. (2018). *Social Theory after the Internet: Media, Technology and Globalization*. London: UCL Press
- Wark, McKenzie. (2004). *A Hacker Manifesto*. New York: Harvard University Press
- Zizek, S. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. Verso.

Jurnal

- Aelst, Peter Van & Stefaan Walgrave. (2002). New media, new movements? The role of the internet in shaping the ‘anti-globalization’ movement. *Information, Communication & Society*, 5(4).
- Dyer-Witford, Nick. (2020). Left Populism and Platform Capitalism. *TripleC*, 18(1)
- Fraser, N. (2016). Expropriation and exploitation in racialized capitalism: A reply to michael dawson. *Critical Historical Studies*, 3(1), 163–178.
- Fuchs, Christian. (2013). “Digital prosumption labour on social media in the context of the capitalist regime of time. *Time & Society*. 23(1)
- Hjarvard, Stig. (2008). *The Mediatization of Society: A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change*. *Nordicom Review*, 29.
- Hudis, P. (2021). New perspectives on Rosa Luxemburg’s concept of the transition to socialism. *Thesis Eleven*, 166(1), 3–15.
- Lim, Merlyna. (2013). Many Clicks but Little Sticks: Social Media Activism in Indonesia. *Journal of Contemporary Asia*, 43(4).
- Manulang, E. Fernando. (2010). Niccolo Machiavelli: Sang Belis Politik? Suatu Refleksi dan Kritik Filosofis terhadap Gagasan Politik Machiavelli Dalam *Il Principe*. *Jurnal Hukum dan Pembangunan*, 40(4) , Oktober-Desember.

- Moran, M. (2020). (Un)troubling identity politics: A cultural materialist intervention. *European Journal of Social Theory*, 23(2), 258–277.
- Munt, Sally. (2017). *Argumentum ad misericordiam – the critical intimacies of victimhood*. *Paragrafo: Revista Científica de Comunicação Social da FIAM-FAAM*, 5 (1). pp. 37-50
- Ranger, Jamie. 2020. Slow Down! Digital Deceleration Towards A Socialist Social Media. *tripleC* 18 (1)
- Wijaya, Daya Negri. (2016). “Kontrak Sosial menurut Thomas Hobbes dan John Locke”. *Jurnal Sosiologi Pendidikan Humanis*, Vol.1, No. 2, Desember
- Zemni, S., Smet, B. De, & Bogaert, K. (2013). *Luxemburg on Tahrir Square: Reading the Arab revolutions with Rosa Luxemburg’s the mass strike*. *Antipode*, 45(4), 888–907.

Website

- Adriananta, Razif Syauqi. (2018, Mei 22). “Politik Identitas Di Indonesia Kini”, diunduh dari <https://geotimes.co.id>
- Basuki, Bramantya. (2016). “Setelah Politik Identitas ala Trump Berjaya”, diakses dari <https://tirto.id/>
- “Identitas”, diakses dari <https://kbbi.web.id/identitas>, diakses pada 21 Juli 2020
- “Mahfud MD Sebut Politik Identitas Ancam Keutuhan Bangsa”, diunduh dari <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190209014050-32-367654/mahfud-md-sebut-politik-identitas-ancam-keutuhan-bangsa>, diunduh pada 22 Mei 2019
- “Slavoj Žižek on Political Correctness: Why “Tolerance” Is Patronizing | Big Think”, (2017) diakses dari <https://www.youtube.com/watch?v=IISMr5OMceg>
- “The real problem with fake news....’: Slavoj Zizek in RT’s ‘How to watch the news’, episode 03” (2020), diakses dari <https://www.youtube.com/watch?v=nI8z8EL1M-s>

GUNA(-GUNA) SENI: MATERIALISME HISTORIS DAN TEORI KERJA ATAS NILAI SENI

Brigitta Isabella

ABSTRAK

Tulisan ini menawarkan perangkat metodologi kajian seni yang bergeser dari interpretasi tentang objek/proyek menjadi analisis tentang kerja artistik yang terkandung dalam produksi dan sirkulasi seni. Bagian pertama menjelaskan bagaimana analisis materialisme historis menjadi konsekuensi metodologis ketika seni dipahami sebagai hasil kerja manusia, alih-alih sekadar cerminan ide-ide kemanusiaan. Bagian kedua menjembatani teori kerja tentang nilai Marx dengan gagasan seni sebagai “komoditas ajaib” (*peculiar commodities*). Saya berargumen bahwa dalam moda produksi kapitalis, seni—bukan hanya seniman—mengandung tenaga kerja (*labour power*), dan implikasinya, analisis atas kerja dan nilai seni perlu diperluas dari ranah produksi ke reproduksi sosial. Bagian ketiga mengetengahkan konsep Marx tentang kerja produktif dan non-produktif, dan diakhiri dengan tawaran singkat untuk mengimajinasikan seni yang kontra-produktif terhadap kapitalisme.

Dalam ceramahnya di Sorbonne, 1953, pelukis Affandi menyatakan, “saya bukan seorang *artist* tapi sama saja dengan seorang supir taksi.” Bagi Affandi, yang terkenal dengan teknik plotot cat langsung ke kanvas dengan tangan kosong, melukis adalah mencurahkan perasaan-perasaan spontan tentang kemanusiaan. “Bila saya bukan seorang pelukis, dan misalkan saya seorang supir taksi, saya akan menunjukkan perasaan kemanusiaan saya dengan menyupir taksi.”

Tujuh puluh tahun semenjak Affandi menyamakan seniman dengan supir taksi, profesi supir taksi telah nyaris punah digantikan dengan supir ojol dalam sistem *platform economy*. Namun logika kategorisasi data-data ekonomi makro hari ini justru seakan mengekor ceramah Affandi. Kini seniman dan supir ojol semakin sama. Mereka sama-sama didudukkan dalam diagram statistik tentang jumlah pekerja rentan, program pemberdayaan sektor informal, dan prospek ekonomi kreatif. Seperti supir ojol, seniman membeli dan memelihara alat produksinya sendiri untuk bekerja. Seperti seniman, supir ojol dibebaskan untuk mengeksploitasi dirinya sebagai wirausahawan kontemporer secara kreatif, adaptif, dan inovatif, di mana saja dan kapan saja. Seniman dan supir ojol bukan hanya sesama “*human*,” mereka adalah juga sesama “*human capi-*

tal," subjek pekerja terbaru yang menjadikan dirinya sebagai modal investasi dalam kapitalisme kognitif (Lazzarato, 2006).



Gambar 1. Affandi di Paris (1953). Ministry of Information of Indonesia. Indonesian Affairs. Wikimedia Commons.

Jadi, Affandi betul. Memang ada kesamaan antara seniman dengan supir ojol. Namun itu bukan karena keduanya sekadar sama-sama manusia. Ideologi artistik humanisme tidak bisa menjelaskan mengapa, meskipun seorang supir taksi bekerja 25 jam sehari, ia tidak akan pernah bisa membeli mobil mewah seperti Affandi yang mampu membeli sebuah Chevrolet Impala di tengah hiperinflasi tahun 1960-an. Meskipun humanisme tidak akan mencederai siapapun, ideologi ini bermasalah karena ia mengaburkan ketidaksetaraan dan menumpulkan antagonisme kelas. Realitas material semacam ini hanyalah sebagai sebuah anekdot dalam humanisme seorang supir taksi. Masih dalam ceramah yang sama, Affandi bercerita:

“Salah seorang bertanya pada saya: “Mas Affandi! Apakah lukisan ini dijual?” Saya jawab, “Ya, dan lukisan ini sudah terjual seharga Rp. 150.” Orang itu jadi kaget lalu berteriak, “Terjual 150 rupiah! Aneh betul, yang dilukis seekor kerbau saja, sedang orang bisa beli satu kerbau hidup kurang dari 150 rupiah!”

Pidato singkat Affandi, sebagai epitome ideologi seniman modern, mengandung kontradiksi yang masih menghantui praktik seni kontemporer hingga hari ini. Di satu sisi, seniman kontemporer berhasrat menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari, mengada setara bersama supir taksi, rakyat, massa, publik, warga, masyarakat, dan apapun

nama terbaru untuk suatu kelompok yang diidealkan sebagai subjek revolusioner hari ini. Di sisi lain, sistem ekonomi seni beroperasi dalam suatu hukum yang penuh pengecualian dari hukum penawaran dan permintaan. Kita terkaget-kaget dengan harga lukisan sebab harganya tidak berkorespondensi dengan jumlah tenaga dan jam kerja seniman untuk memproduksi karya. Dalam praktik seni kontemporer di mana banyak seniman tidak lagi memproduksi objek melainkan relasi, orang awam masih sering tidak habis pikir mengapa kegiatan sehari-hari bisa disebut seni. Pada dasarnya, nilai seni penuh ambiguitas. Ia selalu berada dalam situasi tarik menarik antara penilaian moral dengan penilaian harga, antara fungsi estetis, etis, dan ekonomis.

Seniman, kurator, sejarawan, dan kritikus seni cenderung mewajarkan ekonomi seni sebagai ranah yang misterius, bahkan sakral. Seniman kiri bisa sangat fasih mengugut sistem ekonomi yang menindas rakyat, namun mendadak malu-malu kucing jika harus membahas masalah ekonominya sendiri. Seakan-akan, berbeda dengan rakyat jelata yang “manusia biasa”, seniman adalah spesies manusia super yang tidak perlu mencari makan untuk bertahan hidup. Sementara itu, kritik terhadap pasar seni, baik yang berbasis jual beli maupun hibah, kerap hanya bereaksi secara moral pada aspek transaksi antara produk/proyek dengan uang. Padahal, ada aspek lain yang juga tak kalah penting, yakni relasi produksi dan sirkulasi nilai, di mana di dalamnya terkandung berbagai macam bentuk kerja. Para kritik seakan menjadi akuntan moral bagi seniman yang menjual karyanya, tetapi sedikit yang berusaha lebih jauh menjadi akuntan kritis terhadap sistem kapitalisme yang melembagakan ketergantungan kita pada uang sehingga kita semua harus bekerja. Posisi seniman dan kritiknya sama-sama mengasumsikan bahwa seni bukanlah kerja, sehingga seakan-akan seni adalah sesuatu yang lain, yang lebih mulia dari benda-benda lain, sesuatu yang mengandung nilai-nilai kemanusiaan.

Nyatanya dunia seni kontemporer terus berputar bukan hanya karena transaksi antara ide-ide brilian seniman dengan spekulasi finansial kolektor konglomerat, amal baik filantropi, hibah pemerintah atau lembaga internasional. Dunia seni juga bergerak berkat kerja-kerja yang tidak terlihat, tidak dibayarkan, atau tidak dianggap kerja: pewajaran kesukarelawanan kelas prekariat pekerja seni serabutan (Polimpung, 2018), buah tangan artisan tanpa nama (Fitri, 2013), kerja-kerja emosional tanpa upah (Ninditya & Paramastya, 2021), kontrol administratif festival yang kontradiktif dengan fleksibilitas praktik seni (Pratama, 2020) dan upaya kemandirian kolektif seni yang sangat rentan bubar (Juliastuti, 2021). Sepilihan penelitian tersebut telah mendudukan kembali seni sebagai kerja. Belakangan ini kesadaran identitas seniman sebagai pekerja juga semakin menguat dengan berdirinya SINDIKASI pada 2017, yang terus menggaungkan keresahan akan “fleksploitasi” pekerja kreatif (Izzati, et.al, 2021). Menariknya, inisiatif serikat pekerja kreatif ini muncul berdekatan dengan pengorganisasian supir ojol yang

bergerak melawan normalisasi kerentanan kerja (tentang subjektivikasi dan solidaritas supir ojol, lihat Yasih, 2022). Irisan antara dua pengorganisasian pekerja ini menjanjikan bentuk solidaritas atas dasar kesamaan komitmen dan risiko sebagai *gig worker*, yang posisinya lebih radikal ketimbang keberpihakan berbasis kemanusiaan abstrak. Oleh karenanya, semakin penting untuk mempelajari struktur ekonomi yang membentuk dan dibentuk oleh seni agar kita dapat bergerak melampaui solidaritas abstrak serta belajar dari strategi spesifik dalam tiap-tiap sektor kerja.

Tulisan ini bukan survei tentang pemikiran-pemikiran Marxis terkait seni, yang telah memiliki sejarah dan polemik panjang sejak formulasi realisme sosialis pada 1930-an hingga kritik industri budaya pada 1970-an (Laing, 1978). Tujuan utama tulisan ini adalah untuk menawarkan perangkat metodologi kajian seni yang bergeser dari interpretasi tentang objek/proyek menjadi analisis tentang kerja yang terkandung dalam produksi dan sirkulasi seni. Bagian pertama menjelaskan bagaimana analisis materialisme historis menjadi konsekuensi metodologis ketika seni dipahami sebagai hasil kerja manusia, alih-alih sekadar cerminan ide-ide kemanusiaan. Bagian kedua menjembatani teori kerja tentang nilai Marx dengan gagasan seni sebagai “komoditas ajaib” (peculiar commodities). Saya berargumen bahwa dalam moda produksi kapitalis, seni—bukan hanya seniman—juga memiliki tenaga kerja. Sehingga implikasinya, analisis atas kerja dan nilai seni perlu diperluas dari ranah produksi ke reproduksi sosial. Bagian ketiga menengahkan konsep Marx tentang kerja produktif dan non-produktif, dan diakhiri dengan tawaran singkat untuk mengimajinasikan seni yang kontra-produktif terhadap kapitalisme.

1. MATERIALISME HISTORIS, MASIHKAH IA BERGUNA?

1.1. GUNA MATERIALISME HISTORIS UNTUK SENI

Seni tidak pernah menjadi pokok bahasan utama dalam karya-karya Marx. Namun, dalam *The German Ideology* yang ditulis Marx bersama Engels, seni sejenak mendapatkan lampu sorot dari tata cahaya materialisme historis. Dalam sebuah bab yang ditujukan untuk mengkritik kebebalaan ideologi individualisme “Santo Max” (label satir untuk filsuf Max Stirner), Marx dan Engels mempermasalahkan obsesi romantik Stirner tentang keaslian dan keunikan seni. Stirner meyakini bahwa seni adalah “kerja unik” (*unique labour*) yang bersifat adiluhung dan terpisah dari kerja-kerja manusia secara umum (*human labour*). Bagi Stirner, kerja manusia secara umum, seperti mencangkul dan menyembelih ternak, adalah kerja yang dapat didelegasikan ke siapapun, digantikan mesin, dan dieksploitasi oleh kapitalis. Sedangkan seni adalah kerja unik, yang hanya bisa ditempuh dengan egoisme seorang seniman dengan bakat unik dan tidak dapat didelegasikan.

“Tidak ada yang dapat membuat karya Raphael untuk Raphael,” tulis Stirner untuk menguatkan argumennya (Marx & Engels, 1845-6/1998, hal. 416). Raphael adalah

seniman terkenal dari Italia abad ke-16 yang memiliki studio besar dan puluhan artis-an. Meskipun mangkat di usia muda (37 tahun), ia meninggalkan lebih dari 500 lukisan dan puluhan fresco gigantik di Vatikan atas namanya. Salah satu karya Raphael yang paling terkenal adalah *School of Athens* yang dipesan oleh Paus Julius II.¹ Bagi Marx dan Engels, argumen Stirner salah sejak dari tataran fakta dasar. Nyatanya, Raphael tidak bekerja sendirian dan bukan keunikan bakat individu sang seniman yang membuatnya sukses. Raphael bahkan hanya menyelesaikan beberapa bagian dalam fresco-fresco pesanan, dengan porsinya kerja lebih besar digarap oleh asisten-asisten terampil dari studionya. Mereka menulis:

“Raphael, seperti halnya semua seniman, dideterminasi oleh perkembangan teknis seni yang ada sebelumnya, oleh tata pengaturan masyarakat dan pembagian kerja dalam lokalitasnya, serta terakhir, oleh pembagian kerja di negara-negara di mana lokalitas sang seniman terhubung dengan lokalitas lain. Kesuksesan Raphael dalam mengembangkan bakat individualnya sepenuhnya bergantung pada permintaan (*demand*), yang kemudian juga bergantung pada pembagian kerja dan kondisi kebudayaan manusia yang muncul dari pembagian kerja tersebut.” (Marx & Engels, 1845-6/1998, hal. 417).²

Jauh dari “kerja unik,” bagi Marx dan Engels, pembagian kerja dalam studio Raphael justru sebanding dengan kondisi material umum dalam lokalitas sang seniman, yang selaras dengan perubahan sosio-ekonomi di Italia saat itu ketika kapitalisme mulai merangsek menggeser feodalisme (Marx & Engels, 1845-6/1998, hal. 416).



Gambar 2. Salvatore Postiglione, Raphael in His Studio, Painting La Madonna di Foligno, cat minyak di atas kanvas, 59.5 x 95 cm. Wikimedia Commons.

Perhatikan bahwa Marx dan Engels tidak membahas tema atau gaya lukisan Raphael. Mereka tidak memperlakukan karya seni semata sebagai refleksi ideologis dari basis. Problemnnya bukan pada seberapa mampu seniman mampu menciptakan

1 <https://en.wikipedia.org/wiki/Raphael>

2 “Raphael as much as any other artist was determined by the technical advances in art made before him, by the organisation of society and the division of labour in his locality, and, finally, by the division of labour in all the countries with which his locality had intercourse. Whether an individual like Raphael succeeds in developing his talent depends wholly on demand, which in turn depends on the division of labour and the conditions of human culture resulting from it.”

produk representasi yang benar dan salah, atau tepat dan tidak tepat secara politis. Problem utamanya adalah basis material seni itu sendiri. Realitas perjuangan kelas bukan masalah representasi, melainkan masalah moda produksi. Penekanan Marx dan Engels pada aspek produksi seni, alih-alih hanya produk akhirnya, bukan berarti meniadakan agensi subyek dan mendeterminasi ekonomi sebagai satu-satunya aspek dalam penciptaan seni. Marx dan Engels tidak mempermasalahkan bakat unik tiap-tiap manusia, mereka mempermasalahkan “pemusatan eksklusif bakat artistik pada individu tertentu, dan supresinya terhadap masyarakat luas, yang merupakan konsekuensi dari pembagian kerja” (Marx & Engels, 1845-6/1998, hal. 417).

Lewat studi kasus proses produksi Raphael dan kritik atas individualisme Stinner, Marx dan Engels menolak ilusi kuno bahwa seakan-akan “perubahan relasi [produksi] yang ada hanya bergantung pada niat baik manusia,” (Marx & Engels, 1845-6/1998, hal. 401). Artinya, kita tidak bisa berharap sepenuhnya pada pencerahan ide-ide seni untuk menciptakan perubahan revolusioner. Sebab, perubahan tidak hanya bergantung pada kesadaran manusia-manusia tercerahkan yang memilih membangkang dari kapitalisme, melainkan juga pada perkembangan daya dan relasi produksi yang mengondisikan pembebasan masyarakat dari modus produksi kapitalisme.

1.2. GUNA SENI UNTUK MATERIALISME HISTORIS

Analisis Marx dan Engels tentang seni sebagai kerja dan produksi, alih-alih semata produk ekspresi individu, sejalan elaborasi Marx atas materialisme historis yang baru ia tulis setengah dekade setelah penerbitan *The German Ideology*. Dalam *A Contribution to Political Economy* (1959/2010) dan *Grundrisse* (1857-8/1973), Marx menajamkan materialisme historis sebagai seperangkat pandangan dunia tentang bagaimana realitas sosial terbentuk (problem epistemologis) dan bagaimana perubahan sejarah terjadi (problem ontologis). Kerangka epistemologis materialis dapat ditemukan dalam pernyataannya yang terkenal ini: “bukan kesadaran manusia yang menentukan keberadaannya, melainkan keberadaan sosial manusia yang menentukan kesadarannya” (Marx & Engels, 1859/2010, hal. 263). Dalam proses penciptaan keberadaan sosial (*social being*), manusia – termasuk seniman – selalu terlibat dalam relasi produksi, yakni relasi kelas yang mengontrol pembagian kerja dan kepemilikan sarana produksi.

Relasi produksi adalah dasar material dari pelanggaran maupun perubahan sosial masyarakat secara historis. Bagi Marx, revolusi sosial adalah suatu keniscayaan ontologis sebab “perubahan dalam basis ekonomi, cepat atau lambat, akan mengubah seluruh tatanan superstruktur.” (Marx & Engels, 1859/2010, hal. 263). Cohen menyebut argumen ontologis ini sebagai “tesis perkembangan,” (*development thesis*, Cohen, 2001). Marx meyakini bahwa daya produksi akan cenderung terus berkembang sehingga produksi kekayaan akan terus tumbuh dan jam kerja akan terus berkurang. Proses perkembangan ini adalah peralihan yang progresif dan linear, dari satu moda produksi

ke moda produksi berikutnya, yakni “Asiatik, purba/kuno, feodal dan borjuis modern.” (Marx & Engels, 1859/2010, hal. 263).

Tesis perkembangan adalah elemen materialisme historis yang paling sering dipermasalahkan oleh pembelajar Marxis, khususnya sejak 1960-an. Lindner & Lindner (2021) merangkum setidaknya tiga kritik terhadap materialisme historis. Pertama, ia dianggap sebagai formula perubahan yang terlalu mekanistik sebab revolusi seakan hanya bergantung pada perkembangan teknologi, tanpa adanya ruang bagi kemungkinan agensi transformatif dari perjuangan kelas. Kedua, bukti-bukti sejarah menunjukkan bahwa tendensi daya produksi untuk terus menerus tumbuh hanya terjadi dalam era moda produksi kapitalis, bukan dalam seluruh epos sejarah. Ketiga, tesis perkembangan sarat akan Erosentrisme yang menempatkan perkembangan moda produksi dalam masyarakat Barat sebagai pusat sejarah, serta mengabaikan analisis dampak praktis dari hubungan antara kapitalisme dan kolonialisme yang mampu mempertahankan relasi produksi feodal. Apakah ini berarti materialisme historis adalah teori usang yang tak lagi berguna?

Menariknya, seperti yang disarankan pembacaan baru Marcello Musto atas materialisme historis, Marx sebetulnya telah menunjukkan karakter anti-dogmatik dan non-mekanistik dalam tesisnya ketika ia menyoroti keanehan perkembangan seni (Musto, 2008, hal. 24). Dalam *Grundrisse*, Marx mendaku bahwa perkembangan sosial ekonomi dan perkembangan produksi artistik tidak selalu paralel. Ia menulis: “[d]alam hal seni, sudah umum diketahui bahwa ada periode kejayaan seni yang tidak sejalan dengan perkembangan umum masyarakat, yang artinya juga tidak sejalan dengan basis materialnya.” Mengambil contoh puisi epik Yunani Kuno yang lahir dari struktur masyarakat berbasis mitologi, Marx bertanya, “Bukankah lagu dan saga dewa-dewi pasti akan berakhir ketika munculnya mesin cetak, sehingga bukankah kondisi yang diperlukan oleh puisi epik telah musnah?” (Marx, 1857-8/1973, hal. 111). Ia juga bertanya-tanya mengapa karya-karya monumental Yunani Kuno ini masih menghasilkan kenikmatan estetik meskipun sistem masyarakat dan moda produksi telah berubah?

Produksi seni, menurut Marx, tak sejalan dengan tahapan perkembangan sejarah masyarakat secara umum, suatu kondisi yang disebutnya sebagai “*uneven development*” atau perkembangan yang tidak merata (Marx, 1857-8/1973, hal. 109). Pandangan ini menandai kesadaran Marx bahwa hubungan antara basis dan suprastruktur tidaklah mekanistik dan kita tidak bisa menyeragamkan berbagai produksi ranah sosial ke dalam suatu skema tunggal. Di sini, Marx mulai mempertimbangkan produksi seni bukan saja dari aspek pembagian kerja dalam suatu moda produksi, tetapi juga nilai kenikmatan yang bersifat lintas moda produksi.

Sayangnya, Marx mengambil jalan yang terlalu terburu-buru untuk mengatasi keheranannya akan kondisi perkembangan yang tidak merata. Ia menyatakan bahwa

karya-karya seni Yunani merupakan bagian dari “masa kanak-kanak umat manusia” sehingga mengandung “kharisma abadi” yang membuat nilai kenikmatannya tak lekat zaman (Marx, 1857-8/1973, hal. 111). Kesimpulan ini adalah klise humanis. Argumennya diliputi Erosentrisme yang berpusat pada corak perkembangan seni Yunani/Barat sebagai standar peradaban dan mereduksi kompleksitas keberagaman di dunia ke dalam suatu ziarah kemanusiaan bersama. Argumen Marx kontradiktif dengan caranya menyituasikan proses produksi Raphael yang sangat spesifik dalam konteks sosial ekonomi antarnegara di wilayah Italia Utara. Teleologi Erosentris dalam pandangan Marx tentang moda produksi seni Yunani saya kira merupakan kesimpulan buruk yang merupakan implikasi dari tesis perkembangan, tesis paling bermasalah dari keseluruhan tubuh teoretik materialisme historis. Namun, beberapa peneliti telah menunjukkan bahwa dalam karya-karya terakhir Marx pada 1870-an, ia telah merevisi gagasannya tentang tesis perkembangan dengan melihat jalinan global antara metropol dan koloni berdasarkan sumber-sumber penelitian yang berdasarkan sejarah non-Barat. Revisi Marx menunjukkan orientasi pemikiran yang mulai berupaya mendesentralisasi corak produksi kapitalis Barat sebagai standar perkembangan sejarah dunia (Lindner & Lindner, 2021, hal. 13-14).

Pembaca yang tidak sabar mungkin akan mengeluhkan apa pentingnya membahas Raphael dan detail-detail sejarah proses produksinya di Italia Renaisans, apalagi di masa ketika paradigma sejarah seni global telah ditulis ulang dengan teori-teori dekolonial. Namun, justru saya berpendapat bahwa ketekunan membaca ulang bagaimana Marx memperlakukan studi kasus dari lokalitas spesifik dan membandingkannya dengan lokalitas spesifik lain adalah jalan untuk “memprovinsialisasi” Marx dan mendesentralisasi Erosentrisme dalam Marxisme (Chakrabarty, 2000). Ini menyisakan pekerjaan rumah bagi sejarawan, kritikus, dan pengkaji seni untuk membaca ulang perubahan sejarah dan membuat tesis baru berdasarkan ranah praktik sosialnya, alih-alih sekadar mengaplikasikan paksa tesis Marx. Dengan kata lain, penting untuk memisahkan antara materialisme historis sebagai sebuah metodologi Marxis dengan kesimpulan yang dibuat Marx dengan metodologi ini. Pendekatan materialisme historis berguna untuk mengubah cara kita merekonstruksi posisi seni dan seniman dalam perubahan bersejarah. Seni tidak berasal dari kegeniusan individu maupun sepenuhnya tergantung pada modus produksi. Seni adalah hasil hubungan dua arah antara kerja seniman dengan perkembangan modus produksi yang tersituasikan pada konteks geopolitik tertentu.

2. GUNA(-GUNA) SENI: TEORI KERJA TENTANG NILAI

2.1. SENI, KOMODITAS AJAIB DI BAWAH GUNA-GUNA KAPITALISME

Di atas, saya telah mengidentifikasi bahwa meskipun Marx menyatakan seni bukan kerja unik, ia mengindikasikan bahwa seni mengandung keganjilan nilai jika

dibandingkan dengan produk kerja manusia lainnya. Lewat pertanyaan tentang nilai, Marx memperluas unit analisis seni dari aspek produksi ke aspek sirkulasi. Perluasan ini sejalan dengan trajektori pemikiran Marx tentang kapitalisme, yang bukan hanya membahas teori produksi tetapi juga sirkulasi komoditas. Lewat perluasan ini Marx menghubungkan pembagian kerja ke pembentukan nilai, yang umumnya disebut teori kerja tentang nilai (*labour theory of value*). Teori ini menjelaskan hubungan rumit antara komoditas, kerja, uang, dan upah, yang memproduksi dan mereproduksi nilai. Pada bagian ini, saya akan selintas membahas teori kerja tentang nilai dan menghubungkannya dengan masalah seni dalam moda produksi kapitalisme.

Di sini, saya menjanjikan analisis berbeda dari argumen tentang penyerapan seni ke dalam industri budaya massal, yang diratapi para pemikir Mazhab Frankfurt seperti Adorno dan Horkheimer. Bagi Adorno (1947), maafkan ringkasan kasar saya, kapitalisme telah menjadikan seni sebagai komoditas yang diproduksi oleh industri budaya sehingga melunturkan nilai-nilai otentik seni. Lewat teori kerja tentang nilai, pembacaan saya atas seni sebagai komoditas akan menunda hierarki nilai estetis seni yang diasumsikan lebih “otentik” daripada produk budaya massa, demi melihat hubungan antara pembentukan nilai seni dengan kerja reproduksi sosial.

Komoditas, menurut Marx, adalah “adalah objek di luar diri manusia, benda dengan sifat yang mampu memenuhi keinginan manusia.” Marx menegaskan bahwa, apapun asal-usul keinginan ini, “entah dari kebutuhan perut yang lapar maupun dari kesenangan belaka” tidak ada pengaruhnya dalam analisis kita (Marx, 1867/2013, hal. 17). Teori utilitarianisme yang lebih dulu populer pada masa Marx ketika menulis, menjelaskan nilai suatu barang berdasarkan nilai gunanya. Teori ini telah mudah dibantah karena ia tidak bisa menjelaskan mengapa dalam dunia yang dilanda kelaparan global, harga sebuah lukisan berlabel *masterpiece* bisa jauh, jauh lebih mahal daripada sekarang beras.

Melampaui utilitarianisme, Marx ingin mengungkap selubung mistis “guna-guna” (*magic and necromancy*) komoditas yang menurutnya tidak bersumber hanya dari nilai guna suatu benda (Marx, 1867/2013, hal. 51). Baginya, semua komoditas mengandung nilai ganda, yakni nilai guna (*use-value*) dan nilai tukar (*exchange-value*). Nilai guna adalah relasi kualitatif antara suatu benda dengan fungsinya dalam masyarakat. Manusia mengubah kayu menjadi meja, lemari, pensil, patung, bingkai, dll. Proses kerja manusia mengubah bahan mentah menjadi benda bernilai guna disebut Marx sebagai kerja konkret. Bersandar pada prinsip materialisme historis, kerja konkret penemuan beragam nilai guna suatu benda adalah proses historis (Marx, 1867/2013, hal. 17). Sedangkan, nilai tukar adalah relasi kuantitatif antara suatu benda dengan benda lainnya ketika mereka dipertukarkan. Ketika sebuah meja kayu ditukar dengan x kilogram beras, mereka tidak dipertukarkan berdasarkan penyeteraan nilai gunanya, sebab

kebutuhan/keinginan manusia tidak seragam dan nilai guna suatu benda tidak dapat dibandingkan (*incommensurable*). Pertukaran terjadi berdasarkan penyeteraan proporsi jumlah dua benda. Apakah sebuah meja kayu layak ditukar dengan 50 kg, alih-alih 5 kg beras, adalah perkara nilai tukar, bukan nilai guna.

Pertukaran komoditas berdasarkan nilai tukarnya mensyaratkan apa yang disebut Marx sebagai “abstraksi” dari nilai guna suatu benda. Nilai tukar adalah abstraksi dari kualitas material suatu meja menjadi kuantitas ‘sejumlah x meja yang dibuat selama y jam kerja.’ Abstraksi melepaskan meja dari kegunaannya (untuk belajar, makan, hiasan, dll), dari bahannya (kayu, paku, dll) dan dari jenis kerja konkret yang dibutuhkan (mendesain, menggergaji, memaku, dll). Dengan demikian, nilai tukar dihitung berdasarkan hasil kerja manusia yang diabstraksi dari ‘jenis kerja konkret’ menjadi ‘jumlah jam kerja abstrak.’ Penyeteraan keberagaman jenis kerja konkret menjadi jumlah durasi jam kerja disebut Marx sebagai kerja dalam tataran abstrak (*abstract labour, human labour in the abstract*, hal. 19).

Jumlah durasi jam kerja konkret tiap-tiap orang pada hakikatnya pasti berbeda. Katakanlah A bisa memproduksi 2 buah meja dalam 52 jam kerja, sedangkan B sebanyak 3 buah dalam durasi kerja yang sama. Dalam modus produksi kapitalisme, ragam kerja konkret disamaratakan berdasarkan rata-rata waktu yang dibutuhkan dalam kondisi normal produksi dan rata-rata keterampilan serta intensitas kerja yang mampu dilakukan buruh. Penyamataan waktu produksi ini disebut Marx sebagai waktu sosial kerja, atau “socially necessary labour time” (Marx, 1867/2013, hal. 20).

Penyamataan waktu kerja membutuhkan sistem pendisiplinan sosial. Dalam moda produksi kapitalis, keberagaman sosial jenis dan jumlah jam kerja diabstraksi, diisolasi dan diuniversalkan menjadi nilai tukar konstan berupa uang, serta didisiplinkan lewat relasi sosial berbasis upah antara pemilik modal yang tidak bekerja (kapitalis) dan pekerja yang tidak memiliki modal (buruh). Uang merupakan alat untuk mengabstraksi keberagaman material, jenis dan jumlah jam kerja konkret menjadi nilai tukar yang konstan. “Uang adalah kristal yang terbentuk dari kebutuhan pertukaran, di mana berbagai hasil kerja disetarakan, dan secara praktis, diubah menjadi komoditas.” (Marx, 1867/2013, hal. 57) Sedangkan, upah adalah alat untuk mengontrol produksi sarana bertahan hidup (*means of subsistence*) dan menjaga keberlangsungan pasar tenaga kerja. Upah merupakan alat kapitalis untuk memastikan kondisi hidup di mana buruh berada dalam posisi “wajib menawarkan tenaga kerjanya sebagai komoditas” (Marx, 1867/2013, hal. 113).

Penting dicatat bahwa komoditas dan komodifikasi bukanlah ciptaan kapitalisme. Yang spesifik diciptakan kapitalisme adalah proses komodifikasi buruh. Buruh menjadi komoditas kapitalis ketika kerja konkret diabstraksi menjadi unit hitung berdasarkan waktu sosial kerja yang distabilkan oleh sistem uang dan didisiplinkan oleh


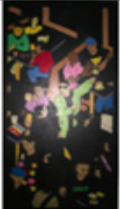





sistem upah. Lewat proses abstraksi kerja, kapitalisme dapat mereproduksi tenaga kerja manusia sebagai “komoditas ajaib” (“commodity”) (Marx, 1867/2013, hal. 115). Tenaga kerja manusia bersifat aneh sebab tenaga kerja manusia adalah satu-satunya jenis komoditas yang dapat terus menghasilkan nilai lebih (*surplus value*) bagi kapitalis. Sekilo beras bisa segera habis setelah dimakan, sedangkan seorang buruh bisa terus diperas tenaga kerjanya selama sarana bertahan hidupnya (sandang, pangan, papan) terpenuhi sesuai kadar yang ditentukan kapitalis. Untuk itu, kapitalis harus menghitung biaya reproduksi tenaga buruh baru, sehingga total rata-rata biaya sarana bertahan hidup juga termasuk pemeliharaan pengganti buruh, yaitu anak-anak buruh, supaya eksploitasi tenaga kerja buruh dapat menjadi siklus yang kekal (Marx, 1867/2013, hal. 116). Hanya dengan mereproduksi tenaga dan hidup buruh, kapital dapat terus mengekstraksi nilai lebih dari buruh.

Kapitalis mengekstraksi nilai lebih dari buruh dengan menyangkal hak buruh atas pembagian keuntungan produk kerja konkret buruh. Upah dihitung berdasarkan jumlah jam kerja abstrak (*socially necessary labour time*) dan rata-rata biaya yang dibutuhkan untuk mereproduksi tenaga buruh (*average means of subsistence*). Oleh karenanya, eksploitasi kapitalis tidak hanya terjadi di pabrik, melainkan secara menyeluruh dalam pembagian waktu sosial dan reproduksi masyarakat. Dalam abstraksi kerja kapitalis, upah buruh di pabrik sepatu mewah dan di pabrik korek api sama-sama dihitung berdasarkan rumusan di atas. Di satu sisi, proses abstraksi kerja ini merupakan kunci moda produksi kapitalisme untuk mencuri nilai lebih dari buruh. Namun di sisi lain, proses ini pula yang menjadi dasar solidaritas berbasis kesamaan identitas kelas antara buruh yang menyadari bahwa apapun jenis kerjanya dan apapun jenis komoditas yang diproduksinya, mereka sama-sama dieksploitasi oleh kapitalis.

Sampai di sini, apakah teori kerja tentang nilai berlaku juga dalam pembentukan nilai seni? Insting pertama para seniman barangkali adalah menjawab tidak. Nilai tukar sebuah karya seni tidak berkorespondensi dengan jumlah dan durasi kerja yang dibutuhkan untuk membuatnya. Lukisan Affandi yang dibuat dalam waktu beberapa menit saja mengekspresikan harga yang jauh lebih besar daripada seluruh karya yang pernah dibuat oleh seorang seniman tidak terkenal. Dan tentu saja, jauh dari ekuasi “humanisme supir taksi”-nya, uang yang dimiliki Affandi dari penjualan karyanya sangat jomplang dengan uang yang bisa diperoleh dari kerja seorang supir taksi seumur hidupnya.

Para seniman tahu persis bahwa nilai tukar seni sangat aneh meskipun tidak tahu persis apa penyebab keanehannya. Misteri keanehan nilai seni umumnya diwajarkan dan sesekali dijadikan kelakar internal untuk menertawai absurditas produksi nilai dalam dunia seni. Pada perhelatan Biennale Jogja X 2009, menanggapi iklim *boom* pasar seni rupa kontemporer saat itu, komite biennale mengeluarkan pernyataan bahwa ti-

dak ada karya yang akan dijual selama perhelatan tersebut (Samboh, 2011). Salah satu peserta biennale, Bambang 'Toko' Witjaksono, seorang seniman grafis yang kerap menggodok tema-tema humor sosial, memajang sebuah bundel 26 halaman cetak HVS berjudul "Price List" di meja resepsionis pameran. Isi bundel tersebut adalah data seluruh karya seniman biennale berikut harga rekaan yang mengolok-olok kemanasukaan penetapan harga komoditas seni. Ada lukisan dan patung yang dibubuhi harga puluhan juta rupiah seperti 'umumnya' nilai ekonomi komoditas seni. Ada yang diperkirakan dari harga material pembuatannya, misalnya karya cetak Dadang Christanto "Survivor" dengan harga "Print digital Rp. 16.500/m." Ada juga yang dipatok menjadi promosi jasa, misalnya karya instalasi AG Kuswidananto (Jompot) "Happy New Networks," yang dalam kolom harganya tertulis "Menerima bongkaran rumah borongan." Kolom harga dalam 'Price List' adalah ruang spekulasi yang berusaha menghubungkan nilai tukar benda seni kembali pada nilai gunanya (fungsi simbolik dan praktis sebuah benda) dan kerja konkret (keterampilan tangan seniman).

PRICE LIST ARTWORKS JOGJA BIENNALE X - 2009				
c/p : BAMBANG TOKO WITJAKSONO - hp : 08151652096				
NAMA SENIMAN	FOTO KARYA	DATA KARYA	HARGA	KETERANGAN
Abdul Syukur		Blind Dimensi variabel Kertas, kain, bambu dan benang 2009	Kain jatik bekas @ Rp. 15.000	
Agung Pekik Hanafi		Eforia (Serupa Tapi Tak Sama) 250x254cm (2 panel) Wood Cut on Canvas 2009	Rp.15.000.000	
Akhanadi		Mediasi II 200x20cm (Panel) Acrylic on canvas 2009	Rp. 70.000.000	
Bambang Toko Witjaksono		Price List Dimensi Variabel Print di kertas HVS 2009	Rp. 100.000/bundel	
9. Yuli Prayitno		Street Spirit 201 x 102 x 18 cm Acrylic, Wood, Brass 2009		Jual pisau dapur @ Rp. 10.000 (50 pasang tajem)
10. Yusra Marlina		09105 (Ruang Serik) 90 x 60 x 18 cm Aluminium Sheet, Polyrin Painted 2009		Jual amplop eceran maupun kudran Rp. 200/lt Rp. 25.000/keci
11. AG Kuswidananto (Jompot)		Happy New Networks 400 x 160 x 220 cm Iron, Leather, Wood, Soul 2009		Menerima bongkaran rumah borongan
12. Melia Juarna		Traders of the Visible Variable Dimension Mixed Media 2009		Menerima jajan replika bangunan kuno, harga nego

Gambar 3. Bambang Toko, Price List, Print di kertas HVS, 2009.

Transaksi uang dalam ekonomi seni selalu dikerudungi nilai-nilai lain, misalnya nilai sejarah, nilai dampak sosial, dan lain-lain (Abbing, 2008, Bab 2). Dalam buku *Why Artists Are Poor?* (2008) seniman dan ekonom neoklasik, Hans Abbing, berargumen bahwa ekonomi seni bersifat unik karena seniman adalah makhluk irasional dalam sistem ekonomi 'normal' yang dideterminasi oleh hukum permintaan dan penawaran. Bagi saya argumen Abbing seperti meng-*gaslight* seniman dengan argumennya yang

sirkular: ekonomi seni unik karena seniman adalah makhluk unik (“irasional”) dan seniman miskin karena mereka secara unik adalah makhluk yang rela menjadi miskin.

Pembentukan nilai tukar seni menunjukkan penyimpangan dari hukum teori kerja tentang nilai yang dijabarkan Marx. Berbeda dengan komoditas barang lainnya, nilai tukar seni tidak pernah dihitung berdasarkan abstraksi jumlah jam kerja konkret dan rata-rata biaya yang dibutuhkan untuk mereproduksi tenaga buruh. Namun ini bukan berarti seni berada di luar kapitalisme. Sebaliknya, seni justru mengekspresikan sisi ekstrem kapitalisme finansial yang menggembungkan nilai (valorisasi) dengan spekulasi yang sepenuhnya bergantung pada fluktuasi harga uang, sehingga kerja buruh semakin terpisah dari pembentukan nilai komoditas (Vishmidt, 2018). Oleh sebab itu, meskipun ada penyimpangan substansial yang membedakan komoditas seni dari komoditas lainnya, kita tetap perlu mengembalikan analisis Marxis yang berpijak pada hubungan antara nilai dan kerja seni.

Lima menit yang dibutuhkan Affandi untuk memblejeti cat ke kanvas adalah kerja untuk memproduksi barang-lukisan. Namun untuk bisa menghasilkan ekspresi nilai yang sangat tinggi, yang mengubah barang-lukisan menjadi komoditas-lukisan, Affandi dan segenap ekosistem dunia seni melakukan kerja-kerja reproduktif yang tidak terhitung waktu dan jumlah tenaganya. Butuh waktu puluhan tahun eksperimen hingga Affandi terampil melatih intuisi, mengumpulkan ilham, dan menemukan teknik plotot cat. Selama itu ia bergaul dengan berbagai macam orang, sesama seniman, penulis, kritikus, sejarawan dan semua orang yang membentuk dunia sosialnya, menambah pengetahuannya, dan memvalidasi nilai guna estetis karyanya. Kreativitas individu Affandi berasal dari kekayaan sosial masyarakat. Selain itu, orang-orang biasa yang datang ke pamerannya juga menambah nilai karya Affandi. Kerja apresiasi, baik dengan menulis kritik mendalam maupun sekadar *selfie* di depannya, adalah kerja yang memproduksi nilai dalam ekonomi perhatian (*attention economy*).

Pada dasarnya, nilai guna seni berasal bukan hanya dari kerja seniman, melainkan dari kerja segenap masyarakat yang terlibat dalam penilaian karya itu. Valorisasi nilai tukar seni di pasar barang mewah dan spekulasi balai lelang mengandaikan bahwa kerja-kerja konkret masyarakat yang mereproduksi nilai guna seni tidak ada hubungannya dengan nilai tukar seni. Kenyataannya, nilai seni dibentuk secara sosial oleh kerja seniman dan kerja-kerja reproduktif masyarakat. Nilai guna dan nilai tukar seni, seperti nilai uang dan nilai semua komoditas lainnya, adalah “kristal bersubstansi sosial.” (Marx, 1867/2013, hal. 19). Maka ketika seorang kolektor membeli lukisan Affandi dengan harga, katakanlah 500 juta, lantas menjualnya di lelang dengan harga 1 milyar, ia bukan hanya mencuri nilai lebih dari Affandi, ia mencuri nilai lebih dari seluruh dunia seni--dari kita semua yang mereproduksi reputasi sosial Affandi dan segenap kristal kekayaan pengetahuan sosial yang melingkupinya.

Kita tidak akan bisa mengurai keajaiban komoditas seni jika kita memahami seni hanya sebagai hasil tenaga kerja seorang seniman. Saya ingin berargumen komoditas seni juga mengandung tenaga kerja. Benda seni mengandung tenaga sosial yang diproduksi oleh masyarakat seni. Seni bukanlah komoditas barang biasa, sebab benda seni memiliki kehidupan imaterial yang dapat terus mereproduksi nilai guna. Berbeda dengan nasi yang nilainya habis setelah dikonsumsi, nilai seni tidak bisa habis, ia berlimpah dan bahkan berlipat ganda nilainya ketika dikonsumsi banyak orang (atau dalam bahasa seni: diapresiasi). Seni, seperti buruh, adalah komoditas yang dihasilkan dari kekayaan sosial dan kerja reproduksi sosial masyarakat. Dalam sistem komunal ala masyarakat agraris, seni ritual menghidupi dan dihidupi oleh tatanan sosial masyarakat. Dalam sistem lelang, seni menjadi buruh yang tenaga kerjanya menghasilkan nilai guna untuk mereproduksi kapitalisme finansial berbasis spekulasi para *crazy rich* kolektor. Apapun sistem ekonominya, seni tidak bisa habis selama ada kerja reproduksi, baik itu reproduksi sosial maupun reproduksi uang. Oleh karenanya, biaya total agar seni dapat tetap hidup dan menghasilkan tenaga sosial bukan hanya dihitung dari waktu yang dibutuhkan seniman untuk membuatnya, melainkan dari keseluruhan waktu yang dibutuhkan untuk mereproduksi seniman, nilai seni, dan segenap masyarakat dunia seni yang melingkupinya. Keluasan produksi inilah yang membuat seni seakan “tidak ternilai.” Ya, seni memang tidak ternilai dalam dunia yang setara dan ideal, namun dalam kapitalisme, tidak ternilai (*priceless*) sama artinya dengan tidak dibayar.

Oleh karena itu, analisis kita tentang komoditas seni tidak bisa terpaku pada proses produksi, melainkan harus meluas ke ranah reproduksi. Para feminis Marxis seperti Silvia Federici misalnya, telah menajamkan analisis Marx tentang reproduksi kapital dengan menunjukkan bahwa dalam pembagian kerja masyarakat terdapat kerja-kerja reproduksi berbasis gender yang tidak dibayarkan. Dalam kapitalisme, kerja-kerja perawatan, yang disokong oleh nilai-nilai seperti kenyamanan dan cinta kasih, juga diasosiasikan dengan kerja tidak ternilai untuk memuliakan sekaligus mendiskreditkan relasi produksi patriarkis. Dalam pembagian kerja seni, penonton tidak pernah mendapat bayaran (ya, ya, kecuali penonton acara TV Dahsyat!). Elitisme dunia seni, dengan keyakinan bahwa ide-ide seni sangat sulit dipahami, menyangkal pentingnya peran penonton dalam membentuk nilai seni. Dalam tren estetika relasional yang ingin mengakhiri pengucilan penonton dari ruang seni, penonton diberi tempat penting sebagai bagian dari karya-karya bermedium interaktif. Dalam karya-karya semacam itu, penonton menjadi semacam pekerja alih daya (*outsourced*) yang tidak dibayar meskipun mereka menghasilkan nilai untuk karya itu. Sedangkan, para penonton ahli, yakni para kritikus yang kehadirannya selalu diharapkan sebagai penyeimbang pasar, juga bernasib buruk dalam sistem yang mengisolasi nilai tukar seni dalam transaksi spe-

kulatif antara seniman dan pembelinya. Tak heran jika kritikus menjadi sekumpulan makhluk sinis, yang semakin langka keberadaannya.

Nilai guna seni bersumber kerja-kerja reproduktif yang menghasilkan nilai lebih bagi kapital dan tidak dibayarkan kembali ke dalam masyarakat yang memproduksi kekayaan sosial seni. Ekstraksi nilai lebih oleh kapital tidak hanya terjadi dalam produksi seni, melainkan juga dalam reproduksi masyarakat penonton seni. Maka proses dan relasi sosial yang direproduksi kerja-kerja seni juga merupakan sumber nilai lebih bagi kapital. Pertanyaannya, apakah hanya kapital yang bisa mengekstraksi nilai lebih dari tenaga seniman dan tenaga sosial benda seni? Bagaimana kita dapat menyabotase proses pencurian nilai lebih oleh kapital? Dan bagaimana kita mengekstraksi nilai lebih dari kerja-kerja reproduksi kita dan mendistribusikannya untuk kepentingan kita sebagai bagian dari perjuangan kelas pekerja yang lebih luas?

2.2 GUNA-GUNA SENI UNTUK STRATEGI KONTRA-PRODUKTIF

Jawabannya, pertama-tama, sesederhana mengakui bahwa nilai seni bersumber dari kerja, baik kerja berupah maupun tidak berupah. Namun, jangankan mengakui bahwa benda seni dan penonton adalah pekerja. Seniman pun masih kerap menyangkal dirinya sebagai pekerja, umumnya demi mempertahankan ciri khasnya sebagai individu bebas dan eksentrik. Akar masalahnya, menurut saya, bukan karena seniman kurang progresif atau kurang Marxis. Melainkan, karena posisi kebanyakan seniman dalam basis material bukanlah sebagai pekerja upahan (*wage-labourer*). Ini menyulitkan seniman untuk mengidentifikasi diri sebagai pekerja, yang dalam praksis Marxis klasik, disempitkan menjadi buruh pabrik dalam relasi kapitalisme industrial.

Sayangnya saya tidak punya data yang bisa menjadi pegangan objektif, namun melihat ke sekeliling saya, seniman yang bisa hidup dari penjualan karyanya adalah makhluk langka. Banyak seniman bertahan hidup dengan melakoni dua pekerjaan, seperti Spiderman, siang jadi jurnalis upahan di sebuah kantor media dan malamnya bertualang menyelamatkan dunia. Ada juga seniman yang berdagang menjual *merchandise*, atau dalam istilah Marxis, melakukan “produksi komoditas sederhana” dalam ekonomi pra-kapitalis. Produksinya ditujukan untuk komunitas alih-alih pasar impersonal, dan dengan formula pertukaran Commodity-Money-Commodity (C-M-C). Seniman yang produksi karyanya disebarakan teknologi reproduksi massal, misalnya film dan musik populer, umumnya mengharapkan kompensasi dari sistem penyewaan hak kekayaan intelektual, yang mengingatkan kita pada sistem sewa tanah di masa feodal. Seniman kerap melakukan kerja-kerja tidak berbayar untuk mengumpulkan modal simbolik dengan spekulasi penuh harap kelak dapat “hidup” dari karyanya. Atau, jika ia tidak memperoleh penghidupan yang layak dari seni semasa hidupnya, mungkin

semua modal simbolik itu bisa ditukarkan dengan satu catatan kaki dalam mitologi sejarah seni seperti kisah penderitaan heroik ala Vincent van Gogh.³

Ekonomi seni juga menunjukkan campuran aneh antara komunalisme, feodalisme dan kapitalisme. Tak heran jika muncul ide-ide seperti lumbung dan gotong royong budaya yang menggarisbawahi aspek komunal dalam ekonomi seni.⁴ Praktik seni, khususnya yang mendaku berdampak sosial, umumnya hanya bisa berkelanjutan dengan sokongan hibah yang merupakan ekonomi berbasis hadiah (*gift economy*). Namun, hibah ini bukan berbasis hubungan personal dan ketergantungan timbal-balik, melainkan diatur oleh pendisiplinan moda produksi kapitalis: kompetisi, kelangkaan sumber daya, ketergantungan pada patron (pemerintah, filantropis, dll), dan kontrol birokrasi.

Kita masih perlu penelitian lebih lanjut untuk merunut semua jenis moda ekonomi dalam praktik seni secara spesifik termasuk perubahan tendensinya dalam sejarah, namun sayangnya bukan itu tujuan tulisan ini. Dari sketsa deskriptif yang saya gambarkan di atas, poin yang ingin saya sampaikan adalah bahwa sistem pengaturan kerja seniman berbeda dengan sistem kapitalisme yang berbasis relasi upah kerja industrial.

Mengapa seni bisa sedemikian “ajaib” mampu melintasi berbagai modus produksi? Di atas, saya telah menerangkan bahwa bagi Marx dan Engels, kerja seni bukanlah kerja yang unik sebab ia tidak hanya bersumber dari bakat unik individu. Akan tetapi, dalam *Theories of Surplus Value* (1863/1951), Marx merevisi gagasannya tentang keunikan kerja seni. Argumennya tidak kembali pada individualisme Stirner, melainkan menyoroti nilai yang dihasilkan kerja seni. Bagi Marx, kerja seni adalah jenis kerja yang bisa menghasilkan nilai guna tanpa perlu menghasilkan nilai lebih untuk kapital. Nilai guna yang dimaksud Marx adalah nilai yang memenuhi dan memuaskan kebutuhan estetik, yang bersifat kodrati bagi manusia. Kerja yang tidak menghasilkan nilai lebih itu disebut kerja non-produktif. Marx menulis:

Misalnya Milton, yang menulis *Paradise Lost* seharga lima pound, adalah seorang pekerja non-produktif. Sebaliknya, penulis yang mengirim karya kepada penerbitnya dengan model pabrikan, adalah seorang pekerja produktif. Milton memproduksi *Paradise Lost* dengan alasan yang sama sep-

3 Vincent van Gogh, pelukis Belanda yang semasa hidup singkatnya bergelimang dalam kemiskinan dan menderita psikotik serius. Ia baru mendulang pengakuan dari dunia seni bergengsi di masa-masa terakhir hidupnya, hanya beberapa bulan sebelum ia memutuskan bunuh diri pada usia 37 tahun. Setelah van Gogh meninggal, reputasi karya-karyanya justru meroket dan hingga hari ini, lukisan van Gogh adalah salah satu lukisan termahal di dunia. https://en.wikipedia.org/wiki/Vincent_van_Gogh

4 Lumbung adalah konsep kuratorial dan cara kerja kolektif ruangrupa dalam mega-even documenta15 di Kassel, Jerman. Lumbung menjadikan “berbagi sebagai praktik” dan pendekatan alternatif atas ekonomi, kolektivitas, dan keberlanjutan. <https://documenta-fifteen.de/en/lumbung/> Konsep ini kelak dibawa ke perhelatan Pekan Kebudayaan Nasional pada 2023 untuk mengedepankan “jiwa kolektif dan kolaboratif.” <https://www.kemdikbud.go.id/main/blog/2023/09/pekan-kebudayaan-nasional-2023-wadah-kolektif-wujud-kolaborasi-dari-kebudayaan-untuk-bumi-lestari>

erti ulat sutra menghasilkan sutra. Itu adalah aktivitas yang bersifat alami. Kemudian dia menjual produk itu seharga £5. Namun kaum proletar sastra di Leipzig, yang membuat buku-buku (misalnya, *Kompendia Ilmu Ekonomi*) di bawah arahan penerbitnya, adalah seorang pekerja produktif; karena produknya sejak awal dimasukkan ke dalam kapital, dan muncul hanya untuk tujuan menambah kapital itu. Seorang penyanyi yang menjual lagunya untuk kepentingannya sendiri adalah seorang pekerja non-produktif. Namun apabila penyanyi yang sama yang ditugaskan oleh seorang pengusaha untuk menyanyi guna menghasilkan uang baginya adalah seorang pekerja produktif; karena dia menghasilkan kapital (Marx, 1863/1951, hal. 186).

Perbedaan antara pekerja produktif dan non-produktif penting untuk memahami bagaimana akumulasi kapital bekerja, sebab menurut Marx, kapital hanya bisa mengekstraksi nilai lebih dari kerja produktif (Marx, 1867/2013, hal. 355). Kerja produktif adalah kerja yang menghasilkan nilai lebih untuk mengekspansi kapital. Ketika seniman membuat karya atas keinginannya sendiri dan mengonsumsinya sendiri, ia adalah pekerja non-produktif yang memproduksi nilai guna. Ketika karya tersebut dijual dan menjadi komoditas, ia adalah pekerja produktif yang memproduksi nilai lebih untuk kapital, baik itu untuk dirinya sendiri sebagai wiraswastawan (*self-employed labour, entrepreneur*) maupun sebagai pekerja kontrak jika karya itu pesanan.

Apakah lantas cara untuk melawan kapitalisme adalah dengan bersikukuh hanya melakukan kerja-kerja non-produktif? Tidak. Tidak cukup, kalau bukan tidak mungkin.

Ketika seniman membuat karya atas keinginannya sendiri, ia adalah pekerja non-produktif yang memproduksi nilai guna untuk dirinya sendiri (misalnya, untuk menumpahkan emosi dan terapi diri). Namun seketika karyanya itu dibagikan dan dinikmati oleh orang lain, nilai guna itu berubah menjadi nilai-guna sosial. Meskipun sang seniman tidak menjual karyanya katakanlah demi menjaga kesucian seni dari transaksi uang, benda seni gratisan itu telah memasuki dunia sosial yang didominasi oleh kapitalisme dan sang seniman tidak lagi punya otonomi atas ekstraksi nilainya. Ambil contoh, sebuah baliho politis yang dibuat seniman untuk demonstrasi petani menolak penggusuran, yang bernilai keterlibatan sosial dan politik progresif, pun bisa difoto oleh seorang jurnalis dan menghasilkan nilai lebih untuk perusahaan media.

Tren estetika partisipatoris menekankan aspek seni yang bernilai guna dan sering kali mengandaikan moda produksi berbasis komunalisme. Seniman kini tidak sekadar menciptakan instalasi yang merepresentasikan kerusakan lingkungan. Para seniman bekerja bersama masyarakat, akademisi dan aktivis untuk meng-*install* sistem penjernih air dari sungai yang tercemar limbah.⁵ Supaya bisa berkelanjutan, praktik

5 Lihat karya seniman Bandung Tisna Sanjaya, "Mata Air Baru." Tisna bekerja sama dengan ilmuwan ITB untuk membuat karya instalasi yang menghasilkan air bersih dari Sungai Cigondewah.

seni semacam ini kerap kali bergantung pada ekonomi berbasis kompetisi berhadiah (baca: *funding*) dengan kerudung gagasan komunalisme gotong royong sebagai norma sosial yang menjaga kesucian seni dan budaya dari kapitalisme. Namun, kita perlu curiga mengapa negara neoliberal sangat menyukai dan mendukung praktik-praktik seni partisipatoris. Salah satu alasannya, sebagaimana diargumenkan Claire Bishop (2012), adalah karena dampak-dampak sosial dari praktik seni partisipatoris mampu merepresi antagonisme kelas antara warga dan negara kapitalis. Lagi pula, di masa kapitalisme ekonomi kreatif, semua ideologi seni ingin mengklaim nilai guna. Versi sosio-demokrat seni partisipatoris kini berhadapan dengan apropriasi borjuis yang mencuri nilai-nilai kolektivitas, kolaborasi dan partisipasi untuk melakukan gentrifikasi terang-terangan dan mengekspansi seni sebagai moda pencaplokkan ruang urban dengan kedok “menyejahterakan warga” (alias kelasnya sendiri).

Asumsi bahwa nilai guna seni bisa terpisah dari pembentukan nilai tukar dalam moda produksi kapitalis pada umumnya digaungkan oleh mereka yang berada di posisi atas dalam hierarki kelas dunia seni; mereka yang menjaga misteri nilai seni agar selalu sakral dan terjauhkan dari nilai-nilai keduniawian. Maka tidak mengherankan jika gerakan yang mengartikulasikan seni sebagai kerja di konteks Indonesia dirintis bukan oleh seniman, melainkan oleh para manajer seni. Saya merujuk pada kelompok Pengelolaan Seni atau PR Seni di Jogja, yang berangkat dari keresahan akan kerja-kerja manajerial sejak 2016.⁶ Ada juga Arief Rachman anggota Serrum Art Handling dari Jakarta yang membuat simulasi kalkulator pameran sehingga proses produksi seni didemistifikasi jika bukan dirasionalisasi.⁷ Kerja-kerja manajer dan *art handler* tidak direkognisi sebagai penghasil makna dalam kultus semiotika seni dan umumnya mereka tidak punya insentif simbolik-spekulatif untuk diakui dunia seni sebagai “budayawan.” Selain itu, mereka tidak mendapat keuntungan dari sirkulasi produk seni yang mereproduksi relasi kelas lewat ekonomi berbasis penjualan atau penyewaan kepemilikan hak kekayaan intelektual. Kekuatan para manajer seni terletak pada sejumlah akses pengetahuan pada anggaran, meskipun mereka tak selalu punya otoritas untuk mengaturnya. Kondisi kerja ini membuat mereka lebih “mudah” untuk mengidentifikasi pembagian kerja dan pencurian nilai lebih dari kerja-kerja mereka.

<https://ramadan.tempo.co/foto/93974/tisna-sanjaya-buat-instalasi-seni-mata-air-baru-di-cigondewah>

⁶ Lihat wawancara kurator dan manajer seni, Riksa Afiaty dengan Phycita Julinanda (2024). Menurut Riksa, dunia seni yang menggaungkan nilai-nilai egalitarianisme sesungguhnya beroperasi dengan model “landlordism” <https://thisispublicparking.com/posts/the-personal-is-decolonial-in-conversation-with-arts-worker-riksa-afiaty>

⁷ Lihat simulasinya di <https://argarevata.it.ch.io/pamerankalkulator>



Gambar 4. Arief Rachman, Serrum Art Handling. Kurasi Durasi Money. Website. 2020.

Untuk terlepas dari rapalan “guna-guna” nilai guna seni, saya menyarankan perlunya menengok pada pembentukan nilai tukar dalam kerja seni. Saya tidak menyangkal pentingnya nilai guna seni. Mereka menciptakan cerita, rupa, metafora, bunyi, sentuhan, dll, yang menghibur hati kita, melepaskan tawa, membuat dahi berkerut, menumbuhkan sikap kritis dan rasa ingin tahu, serta tak jarang, merawat ikatan-ikatan sosial masyarakat yang terus digerus kapitalisme. Menempatkan seni sebagai praktik yang bisa membuat jeda antara kerja non-produktif dan produktif memberi rasa pembebasan di tengah jeratan komodifikasi kapitalisme dalam hidup sehari-hari. Inilah keunikan nilai guna seni, suatu daya dari kekayaan sosial yang mungkin membuat kita terus bergairah ingin mencipta dan mencintai seni. Namun, ruang jeda itu semakin menyempit kalau bukan tidak lagi ada dalam kapitalisme masa kini. Apabila kita hanya berbicara di tataran nilai guna seni, maka kita akan terjebak dalam permasalahan kurasi ideologi artistik antara mana yang dianggap berguna dan tidak berguna. Kita akan melulu bertarung dengan mereka yang memegang akses ke sumber daya untuk membuktikan bahwa apa yang kita lakukan itu mengandung nilai guna bagi reproduksi nilai seni berdampak sosial, sementara mereka terus mengatur dan mencuri nilai lebih dari kerja-kerja kita.

Kenikmatan, penghiburan, atau bahkan sikap kritis dari sub-kultur terpinggir dalam budaya pinggiran, sebagaimana telah bertahun-tahun diperiksa oleh mazhab kajian budaya (*cultural studies*), menghasilkan nilai guna yang sangat siap dicuri oleh kapitalis untuk diubah menjadi nilai lebih (Harney, 2010, 436-7). Terus bertahan dalam moda perlindungan nilai guna seni sebagai strategi anti-kapitalis untuk melawan alienasi, dengan membuat subkultur baru lagi dan lagi setelah subkultur terdahulu kita dicaplok, adalah cara berjuang dalam perang yang tidak mungkin kita me-

nangkan. Melawan alienasi dengan cara menggratiskan kerja seni--sehingga seniman bisa menepuk dada dengan segala dampak sosial yang diproduksi dengan penuh kerentanan--adalah rencana yang akan langsung mendapat stempel *approval* dari semua menteri kebudayaan hari ini.

Mungkin menyatakan kerja seni sebagai kerja produktif membuat bahasa politik kita seakan tidak berbeda dengan ideolog ekonomi kreatif neoliberal yang mendorong seni menjadi produktif untuk kapitalisme. Tapi perlu juga diingat bahwa sejak 1990-an, kapital telah mencaplok bahasa kerja yang seakan non-produktif, seperti kolaborasi dan kepemilikan bersama (*commons*), yang telah digunakan bahkan oleh Bank Dunia dan PBB untuk melanggengkan privatisasi (Federici, 2023, hal. 228). Untuk itu perlu diklarifikasi bahwa perspektif kerja dalam kapitalisme didasarkan pada moral yang menyatakan bahwa semua anggota masyarakat harus bekerja untuk menjadi berguna dan produktif demi pertumbuhan ekonomi. Bagi Marx, "menjadi pekerja produktif bukanlah keberuntungan, melainkan kemalangan" (Marx, 1867/2013, hal. 355). Dari perspektif kerja Marxis, seniman adalah selalu merupakan seorang subjek pekerja produktif bukan karena ia bekerja dan menciptakan karya, melainkan karena ia menghasilkan nilai lebih untuk kapitalisme. Sehingga, dengan mengidentifikasi seni dan seniman sebagai pekerja, kita menyatakan bahwa seni yang murni bernilai guna tidak akan ada secara berkelanjutan selama kapitalisme masih berdiri tegak, sebab semua relasi sosial kita telah menjadi kerja produktif.

Lantas di mana ruang perlawanan kita jika kapitalisme telah merangsek begitu total dalam setiap sendi kehidupan? Justru ketidakmungkinan untuk keluar dari kapitalisme adalah basis material kita untuk pengorganisasian imajinasi alternatif. Para perencana pembangunan kapitalis telah menyadari bahwa marketisasi seluruh hubungan sosial akan bersifat kontraproduktif bagi akumulasi kapital, karena itu berarti mereka harus membayar semua kerja-kerja masyarakat di dalam pabrik sosial (Caffentzis & Federici, 2014, para.12). Komunalisme dan kesukarelawanan telah digunakan oleh kapitalisme sebagai jargon amelioratif untuk menutupi kerja-kerja tidak berbayar yang berdampak penting bagi reproduksi kapital dalam jangka panjang. Untuk itulah, alih-alih meratapi totalitas moda produksi kapitalis, kita perlu melihat integrasi antara seni dan kapital ini sebagai potensi untuk merugikan kapitalisme dari jantung hatinya, yaitu: politik upah dan reproduksi sosial.

Kita dapat belajar dari pemikiran feminis Operaismo, yang telah menyatakan bahwa strategi politik upah Marxis bukanlah meminta bayaran demi meniti tangga kelas sosial yang lebih baik dalam sistem kapitalisme. Feminis Operaismo menekankan bahwa upah bukan hanya soal tuntutan atas sejumlah uang kompensasi, melainkan suatu perspektif politik yang tujuan akhirnya adalah meniadakan relasi upah dan menumbangkan kontrol kerja abstrak kapitalisme dalam relasi sosial kita (Federici, 2023,

hal. 23). Perempuan feminis tidak menuntut upah agar dapat dieksploitasi sebagai pekerja produktif. Kita menuntut upah untuk merugikan kapital, untuk menumbuhkan kekuatan tandingan yang menggugat kenyataan bahwa tidak ada cinta kasih dan gairah seni jika reproduksi kehidupan kita masih dibangun di atas penindasan.

Pemikiran feminis Operaismo mengadaptasi teori kerja tentang nilai Marx sekaligus mengkritik perbedaan Marx atas kerja non-produktif dan kerja produktif. Konsep kerja reproduktif telah menunjukkan bagaimana kerja rumah tangga perempuan dikategorikan patriarki-kapitalisme sebagai kerja non-produktif kodrati untuk menyangkal pembayaran nilai lebih (Federici, 2023, hal. 12). Ketika Marx menggambarkan Milton menulis novel seperti “ulat sutra menghasilkan sutra,” kita perlu curiga bahwa pengkategorian kerja seni sebagai kerja non-produktif yang seakan alamiah dan spontan ini merupakan kealpaan konseptual yang serupa dengan bagaimana kerja reproduktif diimajinasikan kapital sebagai kodrat perempuan.

Teori kerja tentang nilai Marx telah menunjukkan bahwa “guna-guna” kapitalisme pertama-tama terletak pada penguasaan aparatus kapital atas nilai tukar, bukan nilai guna. Kapitalisme tidak pernah mengatur nilai guna kerja konkret dalam penguasaan rumah tangga atau penciptaan seni. Mereka mengatur pembagian kerjanya, menjamin agar kerja-kerja konkret kita tidak perlu diupah. Oleh karenanya, potensi kerja emansipatoris seni yang anti-kapitalis bukan hanya terletak pada upaya kita melindungi nilai guna seni, tetapi juga merumuskan kembali formula yang mengatur nilai tukar kerja seni. Perspektif ini membuka pertanyaan strategis tentang bagaimana kita akan mengidentifikasi, menghitung, dan menyabotase pengaturan upah kerja dalam kapitalisme. Lembar Excel anggaran adalah salah satu ruang pertaruannya. Misalnya, apabila menulis proposal *funding* adalah kerja yang tidak dibayarkan kapitalis untuk mereproduksi sistem kompetisi, bagaimana jika kita menuntut upah atas kerja tersebut? Apabila penonton adalah sumber kekayaan sosial yang mereproduksi nilai guna seni, bagaimana jika kita menuntut bayaran untuk kerja-kerja kepenontonan kita? Apabila dalam kerja seni tidak ada pemisahan antara hidup dan kerja, dan apabila keunikan nilai tukar seni terletak pada tidak adanya korelasi antara jam kerja dan harga sebuah karya, bagaimana kita akan menghitung upah kerja? Alih-alih menuntut upah dalam norma sistem kerja formal, bagaimana kita menawarkan bentuk upah baru yang kontra-produktif, alias merugikan kapitalisme?

Saya menawarkan istilah kontra-produktif untuk menegaskan perlunya menatap cakrawala gugatan antikapitalis yang lebih jauh lagi dari tradisi perjuangan pekerja produktif untuk upah layak dan kondisi kerja seni yang lebih baik. Pertaruhan pekerja seni yang mengorganisir diri untuk merebut nilai lebih dari kerja-kerja yang tidak dibayarkan terletak pada horizon tuntutan mereka, apakah hanya untuk memperoleh kue kapitalis yang lebih besar hingga memenuhi imajinasi menjadi pekerja produktif

kelas menengah, atau untuk menyabotase proses kerja di dapur kapitalisme dan menawarkan resep baru untuk membebaskan kita dari formula pencurian nilai lebih? Praktek kontra-produktif untuk menyelesaikan problem ini akan menyatukan seniman dan masyarakat sebagai sesama pekerja, bukan sekadar seniman yang bersolidaritas secara abstrak dengan pekerja lainnya. Istilah kontra-produktif juga berlaku sebagai penajaman dari upaya-upaya politik prefiguratif yang bereksperimen dengan model-model kolektivisasi seni untuk merekonstruksi kepemilikan bersama dengan mengandaikan suatu komunitas swa-reproduksi dan non-produktif di luar moda produksi kapitalis. Namun, kenyamanan berada di zona otonom 'di luar' kapitalisme ironisnya sangat bisa kompatibel, atau paling tidak ko-eksis dengan kapitalisme itu sendiri, jika kolektivisasi kerja-kerja non-produktif kita tidak berambisi pada transformasi untuk menjadi strategi koheren yang merugikan kapitalisme. Saya meyakini bahwa kedua strategi gerakan di atas untuk melawan dan melampaui kapitalisme sama berharganya. Keduanya niscaya harus berjalan paralel dan saling mendukung sebab praktik seni beredar dalam model ekonomi yang bersifat lintas moda produksi, dalam carut marut dan tumpang tindih antara feodalisme, kapitalisme, dan komunalisme.

PENUTUP: SENI DI TENGAH KAPITALISME YANG SEMAKIN NYENI

Sebagai metodologi, materialisme historis berguna untuk menghalau romantisme individu jenius dan memahami seni sebagai hasil kerja yang terhubung dengan moda produksi masyarakat. Saya telah menelusuri balik bagaimana Marx (dan Engels) mengoperasionalkan materialisme historis dalam seni dan memberi penekanan materialisme seni tidak semata sebagai produk, tetapi juga relasi produksi. Pendekatan materialisme historis saya kira semakin relevan di tengah perkembangan seni kontemporer di pertengahan abad ke-20 yang telah menggeser praktik seni dari yang menekankan pada penciptaan objek menjadi pengorganisasian proses, dan dari seni sebagai moda representasional menjadi relasional. Dengan menyoroti fragmen-fragmen di mana seni menjadi simpul percakapan dalam karya Marx, saya juga telah menunjukkan bagaimana seni menyediakan jalan bagi pembacaan materialisme historis yang anti-dogmatik. Dengan demikian, bukan saja materialisme historis berguna untuk membaca seni, tetapi sebaliknya, seni juga berguna untuk membaca ulang materialisme historis. Seni merupakan praktik sosial-ekonomi yang sangat menarik untuk menguji batas teori kerja tentang nilai Marx. Seni menyediakan kasus untuk mengembangkan teori ini. Melalui teori kerja tentang nilai dan melepaskan pembacaan Marx dari "guna-guna" humanisme nilai seni, saya telah menyetengahkan seni sebagai komoditas ajaib dalam arena reproduksi sosial yang melibatkan seluruh masyarakat.

Secara historis, kemunculan pekerja seni upahan berkaitan erat dengan ekspansi kapitalisme ke ranah kerja imaterial dan eksploitasi kreativitas sebagai modal dalam

ekonomi kreatif sejak paruh kedua abad ke-20.⁸ Guna-guna kerja seni semakin penting dieksplorasi karena kita hidup di masa ketika kapitalisme semakin “nyeni” dengan pergeseran dari kapitalisme industrial ke kapitalisme kognitif. Modus produksi kapitalisme kognitif beroperasi dengan menggembungkan (mem-valorisasi) nilai komoditas lewat kerja-kerja imaterial, termasuk kerja seni budaya (Lazzarato, 1996). Kapitalisme telah merestrukturisasi kerja dan relasi sosial masyarakat dengan meniru model dan prinsip otonom kerja seni. Namun, tujuan restrukturisasi bukan untuk menciptakan otonomi melainkan untuk mereproduksi pembagian kerja kapitalis, dengan iming-iming ideologi *passion*, model kerja fleksibel, eksploitasi pemegang, dll., untuk membuat kita bekerja lebih lama dan mengambil lebih banyak lagi nilai lebih dari kerja kita. Kita melawan dengan mengambil alih otonomi, bukan dengan menunggu validasi atas guna kerja kita atau menyangkal realitas kelas kita sebagai pekerja. Dalam situasi sejarah kapitalisme yang semakin *nyeni*, kita perlu mengerahkan tubuh, pikiran, dan jiwa artistik kita untuk memformulasikan kerja yang otonom, dengan mengimajinasikan alternatif pengorganisasian kerja dan merapalkan komando-komando sosial baru yang melampaui relasi upah secara kontra-produktif terhadap kapital.

REFERENSI

- Abbing, Hans. (2008). *Why Are Artists Poor?* Amsterdam University Press.
- Affandi. (1953). Ceramah Affandi di Sorbonne. *Budaya*, No. 5/6, Mei/Juni, 17-23. <https://sejarahbersama.id/2023/10/25/ceramah-affandi-di-sorbonne/>
- Alizadeh, Ali. (2019). *Marx and Art*. Rowman & Littlefield International.
- Bishop, Claire. (2012). *Artificial Hell*. Verso.
- Caffentzis, George & Silvia Federici. (2014). Commons Against and Beyond Capitalism. *Community Development Journal*, Volume 49, Issue 1, 92–105.
- Chakrabarty, Dipesh. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press.
- Federici, Silvia. (2023). *Revolusi di Titik Nol: Kerja Rumah Tangga, Reproduksi, dan Perjuangan Feminis*. Perempuan Lintas Batas.
- Fitri, Ida. (2013). Lempar Konsep, Sembunyi Tangan. Dalam Ikun Sri Kuncoro (ed.), *Membaca Arsip, Membongkar Serpihan Friksi, Ideologi, Kontestasi* (43-60). IVAA.

8 Di Amerika Serikat, gerakan seni berperspektif kerja dimulai sejak tahun 1970-an dengan menghadap-hadapkan seniman dengan museum, sebagaimana buruh berhadapan dengan pabrik. Gerakan ini, yang juga berlatar politisasi seniman di kala Perang Vietnam, memunculkan genre “institutional critique” yang berstrategi untuk mengungkap ideologi dan relasi kuasa kapitalis dalam dunia seni. Lihat Julia Bryan Wilson, *Art Workers: Radical Practice in Vietnam Era* (University of California Press, 2009). Konteks ekonomi politik yang berbeda di Indonesia, sepertinya (karena dibutuhkan riset sejarah lebih lanjut) memunculkan “protagonis” pekerja seni yang berbeda.

- Harney, Stefano. (2010). Creative Industry Debate. *Cultural Studies*, 24: 3, 431 – 444.
- Izzati, Fathimah Fildzah, et.al. (2021). *Pekerja Industri Kreatif Indonesia: Flexploitation, Kerentanan, dan Sulitnya Berserikat*. SINDIKASI x FNV Mondiaal.
- Juliastuti, Nuraini. (2021). Seni Hidup: Praktik Eksperimen Strategi Pertahanan Hidup Mandiri dalam Ruang Seni Budaya Independen. Dalam Ninus Andarnuswari, *Mengeja Fixer*. Gudskul.
- Laing, Dave. (1978). *Marxist Theory of Art: An Introductory Survey*. Harvester Press.
- Lazzarato, Maurizio. (1996) Immaterial Labour. Dalam Hardt, M. and Virno, P. (Eds), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* (133-147) .University of Minnesota Press.
- Lazzarato, Maurizio. (2006). *Construction of Cultural Labour Market*. Europäisches Institut Für Progressive Kulturpolitik. <https://eipcp.net/policies/cci/lazzarato/en.html>
- Lindner, Kolja & Urs Lindner. (2021) *How Marx Got Rid of Historical Materialism. From Marx to Global Marxism: Eurocentrism, Resistance, Postcolonial Criticism*. HAL Open Science. <https://shs.hal.science/halshs-03165910>
- Marx, Karl. (1859/2010). A Contribution to Political Economy. Dalam *Marx and Engels Collected Volume Vol. 29*, (257 – 389). Lawrence & Wishart Electric Book.
- Marx, Karl & F. Engels. (1845-6/1998). *The German Ideology*. Prometheus Books.
- Marx, Karl. (1857–8/1973). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Penguin.
- Marx, Karl. (1863/1951). *Theories of Surplus Value*. Lawrence & Wishart.
- Marx, Karl. (1867/2013). *Capital Vol. 1 & 2*. Wordsworth.
- Musto, Marcello. (2008). History, Production and Method in the ‘1857 Introduction.’ Dalam Marcello Musto (Ed.) *Karl Marx’s Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later* (3-32). Routledge.
- Ninditya, Ratri & Harits Paramastya. (2021). *Merawat Seni Dengan Hati*. Koalisi Seni Indonesia.
- Polimpung, Hizkia Yosie. (2018). Potret prekariat sukarela di sektor kreatif Indonesia. *The Conversation*, 9 Januari. <https://theconversation.com/potret-prekariat-sukarela-di-sektor-kreatif-indonesia-85347>
- Pratama, Rifky Akbar. Kerja Budaya atau Budaya Dikerjai. Dalam Fairuzul Mumtaz & Gintani Swastika (eds.) *Akar Hening Mulanira* (79-88). Panitia Festival Kebudayaan Yogyakarta 2020.

Samboh, Grace. *Looking at the market issue in the archives of Jogja Biennale*. https://www.academia.edu/23017665/_2011_Looking_at_the_market_issue_in_the_archives_of_Jogja_Biennale

Vishmidt, Marina. (2018). *Speculation as a Mode of Production*. Brill.

Yasih, Diatyka Widya Permata. (2022). Normalizing and Resisting the New Precarity: A Case Study of the Indonesian Gig Economy. *Critical Sociology*, 49(4-5), 847-863.

NEGARA KAPITALIS DAN KAPITALISME PARIWISATA: MENGURAI DIMENSI EKONOMI-POLITIK KAWASAN EKONOMI KHUSUS LIKUPANG

M. Taufik Poli

ABSTRAK

Model pembangunan berbasis kawasan, khususnya Kawasan Ekonomi Khusus, telah menjadi kebijakan pembangunan pemerintah Indonesia yang telah hadir seiring berkembangnya kapitalisme neoliberal sejak rezim Orde Baru berkuasa. Hingga hari ini, Kawasan Ekonomi Khusus menjadi strategi ekonomi pemerintah Indonesia untuk menciptakan pusat-pusat baru pertumbuhan ekonomi. Dengan memusatkan perhatian pada negara, studi ini memahami Kawasan Ekonomi Khusus sebagai modus regulasi negara kapitalis yang bertujuan untuk melindungi dan meregulasi proses akumulasi kapital. Studi ini berupaya menguraikan dimensi ekonomi-politik dari pembangunan Kawasan Ekonomi Khusus Likupang untuk memperlihatkan bagaimana hal tersebut berkaitan dengan pembentukan struktur kapitalisme pariwisata melalui komodifikasi dan privatisasi sumber daya material masyarakat di dalam kawasan. Pengamatan dalam studi ini dipusatkan pada kehidupan sosial di dalam kawasan untuk memperlihatkan dinamika pertarungan sosial yang tertanam sebagai hasil dari proses regularisasi akumulasi kapitalisme yang didukung oleh negara melalui pembangunan modus regulasi Kawasan Ekonomi Khusus.

Kata kunci: Negara Kapitalis; Kawasan Ekonomi Khusus; Kapitalisme Pariwisata

Kapitalisme kontemporer, dalam perkembangannya, selalu membutuhkan kekuatan ekstra-ekonomi untuk mempertahankan proses akumulasi. Dalam konteks ini, kapitalisme, global maupun nasional, “bergantung pada negara-bangsa untuk mempertahankan kondisi lokal yang menguntungkan bagi akumulasi serta membantunya dalam menavigasi ekonomi global” (Wood, 2022, hal. 176). Negara, tidak saja menjadi situs penting dari pengakumulasian kapital, tetapi juga menurut Lenin, merupakan produk dan manifestasi dari “kontradiksi kelas yang tidak dapat terdamaikan” (Lenin, 1992, hal. 8). Kekuatan kelas yang saling berkontradiksi menjadikan negara sebagai entitas politik yang mesti dikuasai untuk menanamkan pengaruh dan kepentingan kelasnya. Sehingga bagi kelas pemilik kapital, negara justru bukan entitas yang harus dinegasikan, melainkan diperlukan untuk mereorganisasikan tatanan kapital. Akan tetapi dalam hal ini, perlu untuk dipertanyakan bagaimana kapitalisme hari ini direorganisasi melalui peran negara. Studi ini menyoroti pentingnya model pembangunan berbasis kawasan, yaitu Kawasan Ekonomi Khusus, sebagai bagian dari model pembangunan yang telah mengalami pengorganisasian secara kapitalistik dengan menempatkan negara sebagai otoritas politik yang menjaminnya.

Studi ini memahami pembangunan berbasis kawasan melalui proyek Kawasan Ekonomi Khusus sebagai sebuah modus regulasi—yaitu meliputi tatanan institusional, legal, dan bentuk negara tertentu—yang berfungsi untuk meregulasi keberlangsungan proses akumulasi kapital. Modus regulasi yang demikian diorganisasikan di dalam suatu bentuk negara yang kapitalis, yaitu melalui skema pemberian ragam insentif ekonomi yang menjadi ciri khas Kawasan Ekonomi Khusus. Kawasan Ekonomi Khusus Likupang akan dijadikan sebagai kasus yang hendak dianalisis untuk mengungkap relasi kontradiksi yang ditimbulkan. Penelusuran secara empiris mengenai penerapan modus regulasi—yang dalam hal ini terrepresentasikan dalam model pembangunan kawasan—penting untuk menyingkap struktur dominatif yang tertanam di dalamnya. Studi ini menggambarkan situasi pertarungan konkret yang melibatkan korporasi dan kekuatan rakyat yang saling memperebutkan sumber daya material dalam struktur kekuasaan kapitalisme pariwisata. Melalui kasus ini, studi ini berpendapat bahwa Kawasan Ekonomi Khusus adalah hasil historis dari evolusi pembangunan berbasis kawasan yang terikat dengan kepentingan kapitalisme dan bagaimana ia didukung oleh negara melalui pelembagaan modus regulasi. Reorganisasi kepentingan yang ditanamkan dalam negara untuk mendukung perluasan dan perlindungan pembangunan kapitalis, dalam kasus Likupang, terepresentasi melalui kapitalisme pariwisata yang telah menghasilkan penguasaan sebagian besar sumber daya material oleh korporasi, meminggirkan dan merampas sehingga memunculkan perlawanan massa rakyat untuk mempertahankan kepentingan kelasnya di dalam situasi perjuangan yang serba terbatas.

Hal yang ingin ditentang dalam studi ini adalah cara pandang dominan oleh teknokrat lembaga pembangunan dunia yang memahami Kawasan Ekonomi Khusus melalui asumsi- asumsi neoliberalisme yang secara ahistoris telah melepaskannya dari dimensi ekonomi- politik yang berlangsung secara konkret. Kecenderungan mereka untuk melihat Kawasan Ekonomi Khusus sebagai model pembangunan yang dapat mendatangkan pertumbuhan secara cepat telah mengabaikan realitas objektif yang berlangsung di dalam kawasan yang menjadi objek pembangunan Kawasan Ekonomi Khusus. Studi ini ingin melihat Kawasan Ekonomi Khusus dari bawah, yaitu melalui pengamatan terhadap kehidupan sosial dalam kawasan untuk menyingkap relasi antagonistik yang merupakan produk dari persaingan negara-modal dan masyarakat. Untuk memperlihatkan posisi dan peran negara, studi ini mendasari analisisnya pada perdebatan Marxis tentang negara kapitalis. Fokus utama yang ingin disorot dalam studi ini adalah tentang (1) asal-usul historis serta bagaimana Kawasan Ekonomi Khusus diorganisir sebagai suatu bentuk pembangunan kapitalis melalui penyediaan modus regulasi oleh negara dan (2) bagaimana Kawasan Ekonomi Khusus beroperasi secara material dalam tatanan sosial yang konkret dan turut serta membidani kelahiran kapitalisme pariwisata melalui penguasaan terhadap sumber daya.

NEGARA KAPITALIS DAN MODUS REGULASI

Negara merupakan topik sentral di dalam perdebatan kalangan Marxis. Namun demikian, Marx sendiri tidak pernah membangun kritik yang lengkap terhadap negara (Hunter dkk., 2023). Pemikirannya tentang negara tidak secara sistematis terangkum dalam sebuah karya yang lengkap, melainkan lebih merupakan fragmen-fragmen yang tersebar dalam berbagai tulisan (Jessop, 1982). Dalam Manifesto Komunis, Marx dan Engels (2011) menulis bahwa “negara hanya merupakan komite yang mengatur urusan-urusan umum borjuis.” Bagi mereka berdua, negara modern digunakan sebagai instrumen eksploitasi terhadap kerja upahan oleh kapital dan/atau untuk mempertahankan dominasi kelas dalam arena politik. Mereka memahami negara sebagai proses historis yang spesifik di dalam perubahan-perubahan struktural dalam ranah ekonomi. Marx menolak negara sebagai suatu sistem yang abstrak, baginya negara merupakan representasi dari kepentingan privat yang ingin mereorganisasikan kekuasaan negara untuk tujuannya sendiri. Negara selalu berhubungan dengan kepentingan kelas dan akumulasi kapital. Sehingga bagi Marx, corak dan bentuk kekuasaan negara ditentukan oleh perubahan kepentingan/kebutuhan pada ranah ekonomi dari pertimbangan kekuatan kelas pada level ekonomi (Jessop, 1982). Hal yang sama juga dikemukakan oleh Etienne Balibar, bahwa “kekuasaan negara selalu merupakan kekuasaan bagi sebuah kelas” (Balibar, 1977, hal. 66), di mana hal tersebut mengemuka dalam realitas sosial yang telah berlangsung secara historis. Bagi Engels, negara merupakan produk dari masyarakat di dalam setiap tahap perkembangan tertentu. Ia adalah hasil dari kontradiksi yang berlangsung secara terus-menerus dan mengemuka ke dalam relasi antagonistik yang tak terdamaikan antara kepentingan ekonomi suatu kelas yang berbeda-beda. Menurut Engels, agar kelas-kelas yang bertentangan ini tidak saling memakan diri mereka sendiri, maka negara (yang nampaknya netral, rasional, dan berdiri di atas perbedaan kepentingan kelas yang berbeda-beda) muncul sebagai kekuatan yang memoderasi konflik tersebut (Engels, 1975, hal. 229).

Pada periode 1960-an dan 1970-an, perdebatan Marxis tentang negara bergerak meninggalkan reduksionisme dan determinisme ekonomi. Nicos Poulantzas adalah salah satu pemikir Marxis yang membawa perdebatan negara pada pendekatan yang baru, yaitu apa yang dikenal sebagai teori ‘strukturalis’ tentang negara kapitalis. Poulantzas terlibat langsung dalam perdebatan tentang negara dengan Ralph Miliband yang mengusung pendekatan instrumentalis tentang negara dalam karyanya “*The State in Capitalist Society*” (1969). Bagi Miliband, negara pada kenyataannya memang mewakili kepentingan kelas-kelas kapitalis. Namun Bagi Poulantzas (1978), negara bukan merupakan hasil determinan langsung dari kekuasaan kelas, melainkan ‘kondensasi’ perimbangan kekuatan di dalam pertarungan kelas. Konsekuensinya, negara menjadi situs kontestasi kekuasaan antara berbagai kekuatan kelas. Pengertian non-determi-

nistik dan non-instrumentalis tersebut penting untuk tidak memahami negara secara sederhana sebagai instrumen kekuasaan kelas kapitalis. Negara dalam hal ini adalah relasi sosial yang rumit: ia merupakan pusat pertarungan sosial dan politik dari berbagai kekuatan sosial, fraksi-fraksi kapital serta aparatus negara yang saling bersaing (Poulantzas, 1978; Jessop, 1990). Lebih lanjut, Poulantzas menjelaskan bahwa:

“Negara bukanlah tempat penyimpanan instrumental (objek) dari esensi yang dipegang oleh kelas dominan, bukan pula subjek yang memiliki kuantitas kekuasaan yang setara dengan kuantitas yang diambil dari kelas-kelas yang dihadapi; Negara lebih merupakan tempat strategis pengorganisasian kelas dominan dalam hubungannya dengan kelas-kelas yang didominasi. Negara adalah sebuah situs dan pusat dari pelaksanaan kekuasaan, tetapi tidak memiliki kekuasaannya sendiri” (Poulantzas, 1978, hal. 148).

Poulantzas mengartikan negara sebagai situs dari pengorganisasian kelas dominan dan pusat dari berlangsungnya operasionalisasi kekuasaan. Negara bukan merupakan hasil langsung dari kepentingan kapital, melainkan sangat ditentukan oleh perimbangan kekuatan yang saling berkontradiksi. Pengertian yang non-deterministik inilah yang disebut Bob Jessop (1990) sebagai “relasi strategis”, dimana struktur kekuasaan negara dan operasionalisasinya dapat lebih diakses dan terbuka oleh berbagai bentuk kepentingan kelas.

Meski Poulantzas memberi kontribusi penting dalam memahami negara secara struktural, bagi para pengkritiknya ia terlalu menjadikan politik sebagai objek studi utama dalam memahami negara. Poulantzas, maupun Miliband, menurut Holloway dan Picciotto (1978, hal. 3) “telah mengabaikan validitas dari diktum Marx yang terkenal bahwa ‘formasi politik’ hanya dapat dipahami dalam relasinya dengan “anatomi masyarakat sipil”. Premis ini telah menjadi dasar di dalam pendekatan formasi sosial. Melalui pendekatan ini, negara harus ditelusuri dengan melihat asal-usul historis yang spesifik dari formasi sosial masyarakat kapitalis. Pendekatan formasi sosial memahami bahwa masyarakat kapitalis adalah totalitas dari bentuk-bentuk sosial yang secara historis spesifik dan muncul sebagai hubungan-hubungan sosial yang menentukan, yaitu dikarakterisasi oleh generalisasi produksi dan pertukaran komoditas (Hunter, 2023). Relasi produksi yang bersifat kapitalis akan terus-menerus mereproduksi tatanan masyarakat yang kapitalis, ditandai dengan bentuk-bentuk eksploitasi, penundukan, dan perampasan, dan negara dalam hal ini terlibat secara langsung maupun tidak langsung untuk mempertahankan struktur dominatif yang demikian. Sementara itu Raju J. Das (2022) mengetengahkan pentingnya “*Capital Vol. 1*” sebagai dasar untuk memahami negara. Baginya, Marx dalam “*Capital Vol 1*” menunjukkan konsistensinya bahwa bagaimana hukum ekonomi kapitalisme telah dimodifikasi oleh hukum dan tindakan negara dan bagaimana kekuatan politik, kekuasaan negara, pada dirinya sendiri bersi-

fat kapitalis (Das, 2022, hal. 7). Das dalam hal ini mengadvokasi pendekatan dialektis atas negara, di mana ia membangun argumennya dengan membela proposisi negara sebagai alat penindasan terhadap kelas yang tereksplorasi yang selalu dalam relasi pertarungan dengan kelas yang mengeksplorasi, atau apa yang ia sebut sebagai inter-penetrasi yang saling berlawanan (Das, 2022, hal. 9). Poin penting dari Das adalah negara dalam dirinya tertanam relasi kelas, di mana relasi kelas tersebut terlembaga dalam mekanisme tertentu dan memproduksi dampak tertentu terhadap realitas material kehidupan masyarakat, dan pada akhirnya terhadap negara itu sendiri.

Artikel ini menjadikan analisis Marxis terhadap negara kapitalis sebagai fondasi utama dalam mengkerangkai kritik terhadap model pembangunan berbasis Kawasan, khususnya Kawasan Ekonomi Khusus. Namun, untuk memberikan pengertian yang lebih rinci terkait corak utama Kawasan Ekonomi Khusus, artikel ini dibantu oleh pendekatan regulasi (*régulation approach*). “Regulasi” dalam pendekatan ini dimaknai sebagai proses “regularisasi” terhadap proses akumulasi kapital: yakni ragam bentuk dari “pengaturan” dan “kepengaturan” (*governmentalization*) yang bertujuan meregulasi aktivitas ekonomi (Jessop & Sum, 2006). Pendekatan regulasi memahami bahwa dalam setiap rezim akumulasi terdapat modus regulasi yang berfungsi meregulasi, mengamankan dan memperluas proses akumulasi kapital (Boyer, 1990; Boyer & Saillard, 2002; Jessop & Sum, 2006). Melalui pendekatan ini ekonomi tidak dipahami sekedar teregulasi melalui hukum dan negara, melainkan untuk menunjukkan bagaimana hal tersebut saling berinteraksi untuk menormalisasi relasi kapital serta memandu (mengatur) proses akumulasi yang telah dimediasi oleh krisis tertentu (Jessop & Sum, 2006). Pendekatan regulasi memiliki dua level analisis, yaitu rezim akumulasi dan modus regulasi. Rezim akumulasi menyangkut bagaimana kapital direorganisasikan dalam ruangan geografis dan historis yang spesifik. Sedangkan modus regulasi menyangkut serangkaian tatanan institusional, legal, dan bentuk-bentuk khusus dari pengaturan tertentu yang berasal dari mode produksi dominan; jika kapitalisme adalah yang dominan, maka ia akan menjadi fundamental dalam menentukan modus regulasi (Boyer, 1990). Dalam pendekatan ini, negara muncul sebagai suatu serangkaian totalitas kompromi yang terlembagakan: ketika kompromi tersebut telah terlembaga dan mapan, negara menjalankan fungsinya sebagai produsen dari bentuk-bentuk institusional yang mendukung mode produksi dominan. Menurut Boyer (2002), akan menjadi ilusif apabila menjelaskan pembangunan tanpa memeriksa secara struktural corak dari suatu institusi. Keyakinan tersebut berangkat dari asumsi bahwa aktor ekonomi mengaktualisasi pengaruh dan kekuasaannya melalui institusi. Dalam konteks ini, faktor institusional dan kekuatan sosial secara langsung maupun tidak langsung, terlibat dalam proses akumulasi, memediasi reproduksi kelas kapitalis, menanamkan, memfasilitasi, dan memandu (singkatnya “meregulasi”) akumulasi kapital (Jessop, 1997). Pendekatan

regulasi melihat negara, *pertama*, sebagai bentuk-bentuk struktural, lembaga, dan organisasi yang fungsinya terhadap modal begitu problematis. *Kedua*, negara merupakan kesatuan internal yang diperlukan oleh sirkuit kapital. *Ketiga*, negara bertindak untuk mengamankan akumulasi dan mengelolanya dalam keseimbangan kompromi yang tidak stabil, bukan hanya dengan serangkaian kebijakan, tetapi membangun hegemoni dan konsensus, dan jika diperlukan, adalah melalui kekerasan (Jessop & Sum, 2006, hal. 95). Bagi pendekatan ini, negara tidak sesederhana sebagai regulator yang diperlukan jika kapitalisme membutuhkannya. Melainkan negara merupakan objek sekaligus agen regulasi. Fokus dalam pendekatan ini adalah untuk melihat kombinasi yang dinamis terhadap praktik institusi ekonomi dan ekstra ekonomi dalam proses akumulasi.

KAWASAN EKONOMI KHUSUS, NEGARA, DAN MODUS REGULASI

Bagian ini berpendapat bahwa kelahiran Kawasan Ekonomi Khusus yang dibi-dani oleh lembaga-lembaga pembangunan internasional adalah hasil langsung dari reorganisasi kapitalisme dalam bentuk pembangunan berbasis kawasan. Kelahiran Kawasan Ekonomi Khusus tidak bisa dipisahkan dari dorongan aktif kekuatan-kekuatan kelas kapitalis terhadap negara untuk menyediakan modus regulasi yang meregularisasi kepentingan akumulasi dan ekspansi kapital. Negara dalam hal ini menjadi situs sentral dalam mereproduksi kepentingan kapital melalui perannya dalam menyediakan ragam insentif terhadap aktivitas bisnis yang menjadi fitur utama di dalam Kawasan Ekonomi Khusus.

ANATOMI KAWASAN EKONOMI KHUSUS

Kawasan Ekonomi Khusus (*Special Economic Zones*) merujuk pada suatu zona geografis terbatas, di mana suatu kegiatan industri di dalam zona tersebut mendapatkan insentif berupa fiskal dan non-fiskal oleh negara serta dukungan infrastruktur tertentu. Dalam formulasi Kawasan Ekonomi Khusus (KEK), negara menjadi penting dalam memainkan peran untuk memastikan aktivitas industri mendapatkan dukungan secara institusional dan aturan sebagai jaminan kepastian terhadap dunia bisnis. Pada 2019, KEK menjadi topik utama dalam laporan investasi dunia tahunan yang dikeluarkan oleh United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD). Laporan tersebut menilai, penyediaan aturan khusus untuk aktivitas bisnis dan investasi yang berbeda dari yang biasanya diterapkan secara umum pada level nasional dan lokal dapat menjadi instrumen penting kemajuan ekonomi dan pembangunan. Penyediaan aturan khusus tersebut harus meliputi pemberian insentif fiskal; adanya peraturan yang ramah bisnis sehubungan dengan akses terhadap lahan, izin dan lisensi, atau aturan ketenagakerjaan; penyederhanaan administrasi dan fasilitas. Dukungan infrastruktur juga menjadi fitur penting untuk proses pembangunan KEK, di mana dunia bisnis biasanya merasakan buruknya infrastruktur di luar zona. Pemerintah mengharapkan dari penerapan KEK, lapangan kerja dapat tercipta, peningkatan dalam jumlah ekspor,

percepatan diversifikasi ekonomi, dan membangun kapasitas produktif dunia industri. Terdapat tiga kriteria utama yang harus dipenuhi dalam pembangunan KEK, yaitu; adanya wilayah geografis yang dibatasi dengan jelas; 'rezim peraturan' yang berbeda dari aktivitas ekonomi yang reguler (paling sering adalah bea cukai dan fiskal, tetapi juga mencakup peraturan lain yang relevan, seperti peraturan kepemilikan asing, akses ke tanah atau aturan ketenagakerjaan); serta adanya dukungan infrastruktur yang memadai (UNCTAD, 2019). Penyediaan aturan khusus menjadi fitur penting bagi proses pelembagaan KEK: kerangka aturan yang memberi keleluasaan terhadap aktivitas industri di dalam KEK menjadi prakondisi yang dibutuhkan untuk menciptakan dampak pembangunan, sebagaimana yang dikemukakan oleh UNCTAD dalam laporan tersebut:

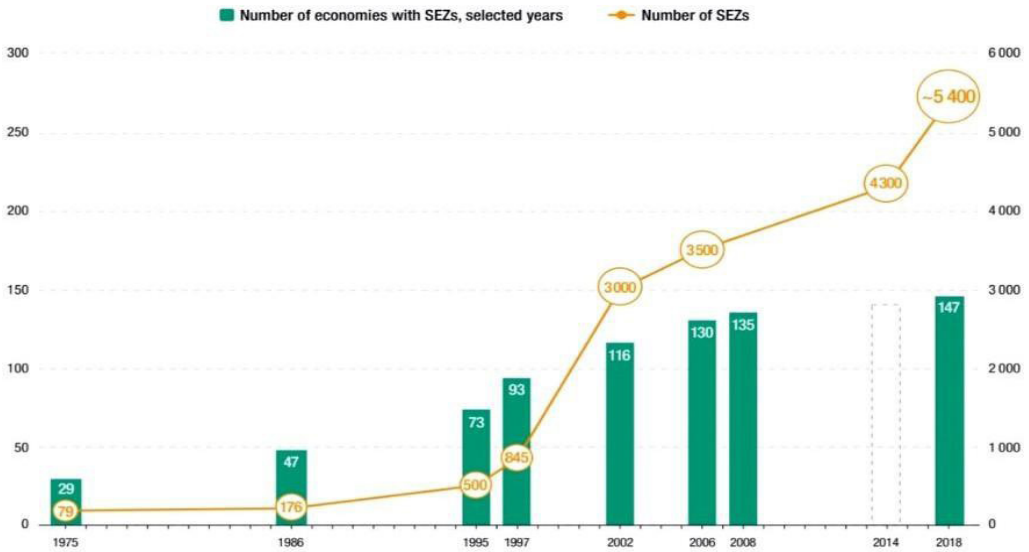
“Kerangka hukum KEK hampir selalu mendefinisikan paket manfaat bagi investor di kawasan, terutama pembebasan bea cukai, pajak, dan rezim peraturan nasional lainnya. Karena KEK berasal dari konsep zona bebas - bebas dari tarif, pajak, dan birokrasi - komponen dasar paket insentif sangat mirip di sebagian besar jenis zona dan sebagian besar wilayah. Banyak penelitian mengidentifikasi penyediaan infrastruktur keras dan lunak di sekitar zona, ketersediaan basis keterampilan dan pemasok yang memadai, serta fasilitasi bisnis dan layanan bersama sebagai faktor penentu keberhasilan pengembangan dan dampak zona. Hal-hal tersebut juga merupakan manfaat yang dapat dengan mudah mendukung upaya pengelompokan dan spesialisasi aktif di zona” (UNCTAD, 2019, hal. 131).

Sebagian besar lembaga pembangunan dunia percaya bahwa kerangka aturan yang membalut KEK adalah faktor kunci dalam kesuksesan pembangunan dan dampaknya pada kemajuan ekonomi. Dalam kepercayaan yang sama, World Bank (2017) memahami KEK bertujuan untuk menciptakan lapangan kerja, meningkatkan pendapatan rumah tangga, dan meningkatkan kegiatan ekonomi di daerah tertinggal di dalam negara hingga memungkinkan adanya diversifikasi ekspor dan transformasi ekonomi. Program KEK ditujukan untuk menarik investasi asing langsung (*foreign direct investment*) untuk meningkatkan investasi serta menambah produktivitas di tingkat perusahaan dengan meningkatkan koordinasi, jaringan, dan inovasi. Ragam fitur yang ditawarkan KEK telah membawa inspirasi pembangunan ekonomi di dunia. Wei Ge (1999) berpendapat bahwa KEK sebagai sebuah instrumen kebijakan yang telah memfasilitasi perdagangan dan liberalisasi finansial, meningkatkan pemanfaatan sumber daya, dan mendorong pertumbuhan ekonomi juga perubahan struktural, telah membawa dampak ekonomi signifikan terhadap perekonomian China sejak KEK dimulai pada 1979. Melalui perspektif developmentalisme yang kental, Gift Mugano (2021) menyimpulkan bahwa kesuksesan negara-negara Asia dalam menerapkan KEK telah memberikan pelajaran penting bagi perekonomian Afrika. Namun menurutnya, strategi pembangunan KEK di Afrika tidak bisa mencontoh begitu saja pada apa yang telah

sukses di Asia. Ia menilai penting bagi Afrika untuk menarik pelajaran dari pengalaman pembangunan KEK terutama di Asia untuk menetapkan strategi menghadapi tantangan masa depan seperti pembangunan berkelanjutan sebagai fitur KEK Modern. Melalui perspektif neo-institusionalisme, menurut Heng & Kee (2015), pemilihan instrumen kebijakan yang tepat dapat mendatangkan manfaat ekonomi dari pelebagaan KEK. Sementara itu Asia Development Bank (2022) mencatat bahwa ‘kisah sukses’ penerapan KEK bukan ditentukan oleh pemberian insentif dan fasilitas infrastruktur, melainkan pada kapasitas dan daya saing lokal.

Kemunculan KEK tidak bisa dilepaskan dari proses historis yang mengiringinya beserta perubahan-perubahan dalam bentangan ekonomi dunia. Sebelum konsep KEK mengemuka, pada 1960-an format pembangunan ini lebih dikenal dengan istilah ‘zona bebas’ yang terutama letaknya sering berdekatan dengan pelabuhan laut dan bandara. Pada 1980-an, seiring dengan penyebarluasan kapitalisme neoliberal, zona ini mulai mengalami perkembangan terutama dalam hal industri berorientasi ekspor, khususnya di Asia, dan telah mendorong pada ketergantungan produsen global terhadap produksi lepas pantai (*offshore production*). Ketika skala produksi internasional mengalami peningkatan pada 1990-2000-an, dan pertumbuhan yang pesat pada rantai nilai global, telah menghasilkan gelombang baru penyebarluasan KEK sehingga menginspirasi negara-negara Dunia Ketiga untuk menerapkan pembangunan berbasis kawasan. Krisis keuangan global pada awal 2000-an yang telah menghantam struktur ekonomi banyak negara telah memperlambat pertumbuhan KEK. Namun demikian, pemerintah di banyak negara justru menanggapinya dengan mendorong pembangunan lebih banyak KEK—dan tipe-tipe terbaru dari KEK—untuk menghadapi persaingan industri (UNCTAD, 2019; World Bank, 2017; ADB, 2022). Sebagai hasil historis dari perkembangan ekonomi yang konkret, pembangunan KEK menggambarkan bahwa perubahan-perubahan dalam basis ekonomi dunia yang sedang berkembang menjadi faktor yang mempengaruhi dan menentukan tentang bagaimana ia dimediasi oleh negara dan modal. Sehingga, meletakkannya dalam ruang geografis ekonomi dan politik yang spesifik dapat menghasilkan pengetahuan yang utuh terhadap KEK sebagai hasil historis dari perubahan-perubahan ekonomi. Sejauh ini tercatat hingga 2018 telah ada 5.400, di mana 1000 diantaranya dibangun pada lima tahun sebelum 2018, dan 500 diantaranya telah diumumkan untuk dibangun di tahun berikutnya (UNCTAD, 2019).

1. Perkembangan Kawasan Ekonomi Khusus dalam lintasan sejarah



Sumber: UNCTAD 2019.

Analisis lembaga-lembaga pembangunan dunia—UNCTAD, World Bank dan ADB— mempunyai kesimpulan yang senada bahwa KEK merupakan instrumen penting yang telah mendorong kondisi perekonomian lebih maju. Namun, keterbatasan analisis mereka telah menghasilkan implikasi, yaitu mereka telah mende-kontekstualisasikan KEK dari struktur sosial dan ekonomi-politik yang mendasarinya. KEK dipahami semata-mata sebagai produk kebijakan yang logis dan rasional tanpa menaruh atensi terhadap relasi kekuasaan, pertarungan sosial, formasi negara dan modus akumulasi kelas kapitalis. Mereka memahami KEK secara teknokratis dan bersandar pada asumsi-asumsi teori modernisasi yang meyakini ekonomi pasar dapat mendorong kesuksesan ekonomi dan pembangunan (misalnya Rostow, 1962; Huntington 1968). Berbagai studi yang memahami KEK secara kritis telah memperlihatkan implikasi sosiologis, politis dan dampaknya pada perubahan struktur ekonomi. Penerapan KEK dinilai telah menyebabkan peningkatan level eksploitasi dan kesenjangan, mendorong marginalisasi, serta telah melahirkan negara yang terisolasi dari kepentingan rakyat (Pandey & Islamia, 2015). Intensifikasi proses pembangunan KEK juga telah melanggengkan struktur dominatif kelas dominan untuk melakukan penguasaan wilayah geografis sebagai sumber keuntungan material (Banerjee-Guha, 2009). Selain itu, melalui KEK telah terbentuk sebuah rezim perampasan—di mana negara memiliki peran penting untuk memperantarainya—yang telah mentransformasikan tanah dari penguasaan kelas petani kepada korporasi kapitalis sehingga telah mendorong penyebaran konflik dan perubahan agraria secara masif (Levien, 2013; 2012). Kesimpulan studi-studi di atas bisa menggambarkan corak eksploitatif dari KEK, namun yang lebih penting dari itu adalah

melihat KEK sebagai modus regulasi yang telah meregularisasikan proses akumulasi melalui otoritas negara.

TRAJEKTORI KAWASAN EKONOMI KHUSUS DI INDONESIA

Perkembangan Kawasan Ekonomi Khusus di Indonesia dapat dilacak sejak rezim otoritarian Soeharto berkuasa pada 1967. Setelah berhasil menghancurkan kekuatan politik kiri melalui pembantaian, Soeharto yang didukung oleh Amerika Serikat mulai merestrukturisasi perekonomian Indonesia ke arah pembangunan kapitalis melalui ragam rancangan perekonomian. Salah satu rencana ekonomi yang diterapkan yaitu melalui pembentukan zona pengolahan ekspor (*export processing zone*). Kebijakan ini berupaya menjamin keberlangsungan akumulasi kapital dalam mendorong produksi berorientasi ekspor melalui peran negara dalam menyediakan ragam fasilitas, diantaranya adalah bebas bea dan pajak, insentif investasi dan administrasi yang efisien, biaya utilitas yang lebih rendah, dan infrastruktur yang lebih baik. Salah satu wujud dari bentuk zona pengolahan ekspor ini adalah pembangunan Kawasan Berikat Nusantara. Dibangun pada 1973 di Jakarta, kawasan ini memiliki aktivitas utama sebagai produsen garmen untuk pasar Eropa dan Amerika Serikat. Kawasan ini memiliki 104 perusahaan yang beroperasi dan 75 diantaranya dijalankan oleh investor asing dengan total pekerja 75.551 pada 2006 (Sivananthiran, 2009). Selain itu terdapat Kawasan Berikat Batam yang dibangun pada 1974 sebagai pusat industri elektronik, galangan kapal, minyak dan gas. Pada 1996, Soeharto membangun Kawasan Ekonomi Terpadu (KAPET) yang fokus untuk mengakselerasi pembangunan di kawasan Timur Indonesia. KAPET menarget perusahaan mikro, kecil, dan menengah, yang memberinya program berupa pemanfaatan sumber daya manusia, ekonomi dan alam, fasilitas infrastruktur dan fasilitas pelayanan investasi melalui sistem Pelayanan Satu Pintu Terpadu (PTSP) yang memberi keringanan biaya pendaftaran pada entitas bisnis. Harapannya adalah dengan pemberian insentif fiskal dan non-fiskal, KAPET dapat menarik investasi domestik dan asing, merangsang pertumbuhan manufaktur, dan mendorong peningkatan ekspor. Namun, KAPET hanya memberi dampak kesejahteraan yang tidak signifikan dan tidak mendorong pertumbuhan di daerah-daerah tertinggal (Rothenberg & Tumenggung, 2019).

Namun demikian, pembangunan kawasan ekonomi seperti KAPET mengalami kendala setelah Krisis Keuangan Asia 1997 berdampak pada situasi ekonomi dan politik Indonesia. Krisis Keuangan Asia yang dialami pemerintahan otoritarian Soeharto tidak saja menghantam daya tahan ekonomi, melainkan juga telah menghasilkan kekacauan politik dan pertentangan internal dalam rezim. Situasi ini telah berhasil membangkitkan perlawanan masyarakat melalui gerakan-gerakan pro-demokrasi yang dimotori oleh sebagian besar mahasiswa, aktivis dan intelektual hingga puncaknya pada 1998 Soeharto berhasil diturunkan dari kekuasaan. Krisis ini telah berhasil untuk mengham-

bat pembangunan kawasan ekonomi dengan berbagai variannya. Hingga kemudian pasca 1998, yang ditandai oleh reorganisasi negara dan kapital, rezim pemerintahan yang baru melanjutkan proses pembangunan kawasan ekonomi. Ketidakhadiran kekuatan politik kiri pasca 1998 hingga hari ini telah membuat kebijakan negara yang berorientasi memenuhi kebutuhan kelas kapitalis berjalan tanpa ada gugatan politik yang signifikan. Latar belakang ketidaksetaraan kekuatan kelas ini menjadi pendorong bagi negara untuk mengintensifkan corak pembangunan kapitalis, termasuk mempertahankan model pembangunan berbasis kawasan.

Untuk pertama kalinya pada 2009, presiden Indonesia kala itu Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) mengenalkan Kawasan Ekonomi Khusus (KEK) sebagai bentuk baru dari evolusi zona industri. KEK dituangkan dalam undang-undang nomor 39 tahun 2009 tentang Kawasan Ekonomi Khusus yang memberikan pengaturan pada fungsi, bentuk, kriteria, mekanisme pembentukan, kelembagaan, lalu lintas barang, karantina, devisa, serta fasilitas dan kemudahan. KEK menekankan fungsi ekonominya sebagai pusat pertumbuhan baru dan merupakan upaya negara untuk mendiversifikasi ekonomi sesuai dengan keunggulan wilayah di masing-masing kawasan. KEK diharapkan dapat meningkatkan nilai tambah pada aktivitas pengolahan ekspor yang didukung oleh posisi strategis seperti kedekatannya dengan rute perdagangan dan/atau rute maritim Indonesia. KEK merupakan generasi kedua dari zona pengolahan ekspor (*export processing zone* [EPZ]) yang dikarakterisasi oleh cakupan wilayah yang luas serta perluasan fasilitas dan layanan (ADB, 2022). KEK juga adalah bagian dari rencana ekonomi pemerintah SBY, yaitu Masterplan Percepatan Pembangunan Ekonomi Indonesia (MP3EI) pada tahun 2011. MP3EI diupayakan untuk mendorong pusat-pusat pertumbuhan di seluruh Indonesia melalui penetapan enam koridor ekonomi yaitu koridor Sumatera, koridor Jawa, koridor Kalimantan, koridor Sulawesi, koridor Bali-Nusa Tenggara, dan koridor Papua-Kepulauan Maluku. Melalui pembangunan koridor ekonomi dalam MP3EI inilah pemerintahan SBY beranggapan bahwa pusat-pusat pertumbuhan ekonomi dalam setiap koridor dapat diraih dengan menerapkan kluster-kluster ekonomi dan Kawasan Ekonomi Khusus. Dalam bentuknya yang terkini, keputusan atas dibangunnya KEK ditetapkan oleh pemerintah pusat melalui Dewan Nasional KEK. Akan tetapi, proposal pembentukannya diusulkan oleh pemerintah daerah dengan mempertimbangkan keunggulan serta kebutuhan di daerah masing-masing. Selain itu, KEK harus memiliki Badan Usaha Pembangunan dan Pengelola (BUPP) yang diisi oleh entitas bisnis perusahaan dan/atau gabungan dari berbagai perusahaan. Di sini KEK diorganisir melalui keyakinan dalam imperatif pasar khas neoliberalisme, yaitu melalui *public-private partnership*.

2. Evolusi Kebijakan Industri dan Zona Ekonomi di Indonesia

Fase Pembangunan	Subfase	Kebijakan industri dan fokus strategi	Strategi Industri	Evolusi Zona Ekonomi	Evolusi Kawasan Ekonomi Khusus
Fase 1: 1949-1966	1950-1966	Perluasan basis industri	Industrialisasi nasionalistik	-	-
Fase 2: 1967-1999	1967-1982	Stabilitas ekonomi dan politik	Industrialisasi substitusi impor	Kawasan industri (1970)	Kawasan Berikat (1973), Kawasan Berikat Batam (1974)
	1983-1999	Pertumbuhan ekonomi dan pemerataan regional	Pertumbuhan berorientasi ekspor dengan selektif substitusi impor	Kawasan industri privat (1989), Kawasan Pembangunan Ekonomi Terpadu (KAPET) (1996)	Enterpot Produksi untuk Tujuan Ekspor (EPTE) (1993)
Fase 3: 2005-saat ini	2005-2015	Daya saing internasional, modernisasi, kegiatan bernilai-tambah tinggi beserta pemerataan regional	Pendekatan pembangunan kluster	Taman sains dan teknologi	Pelabuhan Bebas Batam (2007), KEK (2009)
	2015-saat ini			Perkembangan kawasan industri dan peningkatan daya tarik	Pusat logistik (2015), perkembangan KEK dan Kawasan Berikat

Sumber: Asia Development Bank, 2022.

Ketika pemerintahan SBY berakhir pada 2014, MP3EI digantikan oleh Nawacita yang menjadi program pembangunan pemerintahan Joko Widodo ketika ia berkuasa pada 2014. Pembangunan KEK dilanjutkan dan menjadi salah satu prioritas pembangunan pemerintahan Jokowi untuk mengejar target pertumbuhan ekonomi 7% pada awal pemerintahannya. Hal itu dilakukan dengan menambah dan memperluas cakupan KEK di sebagian besar wilayah Indonesia. Sampai hari ini Indonesia telah memiliki total 20 KEK yang tersebar di berbagai kepulauan nusantara. Pemerintahan Jokowi kemudian mengeluarkan aturan tentang Penyelenggaraan Kawasan Ekonomi Khusus, yaitu melalui Peraturan Pemerintah nomor 40 tahun 2021 (PP 40/21), sebagai suatu modus regulasi negara yang menjamin proses perluasan dan akumulasi kapital. Peraturan ini mencakup 1) lokasi, kriteria, dan kegiatan usaha; 2) pengusulan dan pembentukan KEK; 3) penetapan KEK; 4) pembangunan dan pengoperasian KEK; 5) kelembagaan KEK; 6) pengelolaan; dan 7) fasilitas serta kemudahan. Dalam hal ini, fasilitas dan kemudahan merupakan komponen yang turut mendefinisikan KEK sehingga membedakannya dari aktivitas dan wilayah spasial ekonomi yang reguler. Melalui KEK, pe-

merintah menjamin setiap kegiatan bisnis melalui pemberian insentif fiskal maupun non-fiskal. Dalam peraturan ini, hal itu meliputi: 1) perpajakan, kepabeanan, dan cukai; 2) lalu lintas barang; 3) ketenagakerjaan; 4) keimigrasian; 5) pertanahan dan tata ruang; 6) perizinan berusaha; serta 7) fasilitas dan kemudahan lainnya. Di era pemerintahan Joko Widodo, KEK mengalami pelembagaan sedemikian rupa sebagai ambisi pemerintah untuk mengejar pertumbuhan ekonomi. Misalnya adalah melalui pembentukan badan khusus, yaitu Dewan Nasional KEK yang bertugas mengurus KEK. Dewan Nasional KEK mengklaim bahwa realisasi investasi pada triwulan ke-3 telah mencapai Rp. 35.71 triliun, atau sebanyak 25% dari total investasi, dan penyerapan tenaga kerja sebanyak 31.557 orang (Kompas.id, 11/12/23). Namun, pembangunan KEK terutama di Sulawesi, Maluku dan Papua tidak menunjukkan perkembangan yang signifikan—tetapi telah menjadi kekuatan perampas terhadap sumber daya material rakyat—sehingga terancam untuk dihentikan (Kompas.id, 07/06/23). Dalam konteks ini, keberlangsungan KEK juga sangat ditentukan secara geografis dan elemen-elemen kontradiksi yang tertanam dalam kehidupan sosial.

3. Daftar Kawasan Ekonomi Khusus (Januari, 2024)

No.	Nama Kawasan Ekonomi Khusus	Regulasi	Aktivitas Utama	Luas KEK	Badan Usaha Pembangunan dan Pengelola
1.	KEK Arun Lhoksheimawe	PP 5/2017	Jasa	66.400 m ²	PT. Patriot Nusantara Aceh
2.	KEK Sei Mangkei	PP 29/2012	Pengolahan	2002,7 m ²	PT. Perkebunan Nusantara III
3.	KEK Batam Aero Technic	PP 67/2021	Manufaktur	30 H	PT. Batam Teknik (BAT)
4.	KEK Nongsa	PP 68/2021	Jasa	166, 45 H	PT. Taman Resor Internet
5.	KEK Galang Batang	PP 42/2017	Pengolahan	2.336 H	PT. GBKEK Industri Pengolahan
6.	KEK Tanjung Kelayang	PP 6/2016	Jasa	324.4 H	BUPP KEK Tanjung Kelayang
7.	KEK Tanjung Lesung	PP 26/2012	Manufaktur	1.500 H	PT. Banten West Java Tourism Development
8.	KEK Lido	PP 69/2021	Jasa	1040 H	PT. MNC Land Lido
9.	KEK Kendal	PP 85/2017	Manufaktur	1000 H	PT. Kawasan Industri Kendal

10.	KEK Gresik	PP 71/2021	Manufaktur	2.167 H	PT. Kawasan Manyar Sejahtera
11.	KEK Singhasari	PP 68/2019	Jasa	120.3 H	PT. Intelegensia Grahata
12.	KEK Sanur	PP 42/2022	Jasa	41.26 H	PT. Hotel Indonesia Natour
13.	KEK Kura-Kura Bali	PP 23/2023	Jasa	498 H	PT. Bali Turtle Island Development
14.	KEK Mandalika	PP 52/2014	Jasa	1.035.67 H	PT. Pengembangan Pariwisata Indonesia
15.	KEK Maloy Batuta	PP 85/2014	Manufaktur	557.34 H	PT. Maloy Batuta Trans Kalimantan
16.	KEK Palu	PP 31/2014	Manufaktur	1.500 H	PT. Bangun Palu Sulawesi Tengah
17.	KEK Likupang	PP 84/2019	Jasa	197.4 H	PT. Minahasa Permai Development
18.	KEK Bitung	PP 32/2014	Manufaktur	534 H	PT. Membangun Sulut Hebat
19.	KEK Morotai	PP 50/2014	Jasa	1.101.76 H	Jababeka Group
20.	KEK Sorong	PP 31/2016	Manufaktur	523.7 H	PT. Malomoi Olom Obok

Sumber: Dewan KEK Nasional

Kawasan Ekonomi Khusus tidak bisa dilihat begitu saja sebagai kebijakan rasional dan oleh karenanya dijalankan dengan kalkulasi ekonomi semata. Studi yang dilakukan oleh Indonesia Corruption Watch (2021) mengonfirmasi hadirnya elite-politik yang terkoneksi dengan partai-partai tertentu dalam beberapa perusahaan yang mengelola KEK. Menurut ICW, hal tersebut berpotensi untuk melanggengkan perburuan-rente melalui proses pembagian konsesi oleh negara, selain KEK juga merupakan produk kebijakan yang banyak menguntungkan pengusaha (ICW, 2021). Penguasaan sumber daya yang begitu besar pada tangan korporasi pengelola KEK telah melahirkan struktur perampasan yang meluas yang sedang dialami oleh kelas sosial marginal. Misalnya adalah mobilisasi kekuatan koersif negara dalam penggusuran di kawasan KEK Mandalika yang telah melakukan intimidasi agar masyarakat bersedia untuk menyerahkan tanahnya untuk digusur. Dalam kasus ini, menurut Komnas HAM, PT. Indonesia Tourism Development Corporation (ITDC) telah melakukan penggusuran kepada lahan-lahan masyarakat yang belum mau dibayar atau digusur (Tempo.co, 15/10/2023). Realitas ini turut mempertegas fakta bahwa proses akumulasi privat terus berlangsung dan hanya memberikan kesempatan pada sebagian besar kelas sosial dominan untuk mengkonsentrasikan kekayaan, di mana minoritas orang super kaya di Indonesia

menguasai lebih dari 50% total kekayaan nasional (Chancel, Piketty, Saez, Zuchman, 2022). Dengan kata lain, KEK dapat mendorong ketimpangan karena ia beroperasi dalam penguasaan sebagian besar sumber daya, terutama adalah tanah. Dalam konteks ini negara berfungsi sebagai makelar tanah yang telah menggeser dari “rezim tanah untuk produksi” kepada “rezim tanah untuk pasar” (Levien, 2013).

Kawasan Ekonomi Khusus dan Modus Regulasi Negara Kapitalis

Dalam menjelaskan bagaimana negara menjadi situs penting bagi kepentingan akumulasi kapital, argumen Poulantzas (1978) tentang negara kapitalis menjadi penting. Baginya, negara didefinisikan berdasarkan fungsi umumnya sebagai faktor kohe-si atau suatu kesatuan di dalam formasi sosial yang terbagi dalam kelas. Kedudukan negara, bentuk spesifiknya, struktur kelembagaan, dan batasan-batasannya tergantung pada corak produksi dan formasi sosial dominan (Poulantzas, 1978; Jessop; 1982). Dengan demikian, peran intervensionis negara didorong oleh konstelasi yang terjadi pada formasi sosial dan mode produksi dominan. Apabila kapitalisme merupakan corak for-masi sosial dan mode produksi dominan, maka negara dalam hal ini memiliki peran menjaga proses akumulasi kapital dan bertugas untuk menciptakan modus regulasi yang bisa menjamin keberlangsungan proses tersebut. Dengan demikian, kelahiran Ka-wasan Ekonomi Khusus yang dibidani oleh negara adalah hasil langsung dari mode produksi dominan, yaitu kapitalisme yang telah menjadi formasi utama negara.

Selain itu, Kawasan Ekonomi Khusus dapat dibaca sebagai modus regulasi yang dilahirkan dalam perekonomian kapitalis. Modus regulasi dapat dipahami dalam for-mula yang mengemuka pada perdebatan di dalam pendekatan regulasi (*régulation ap-proach*) yaitu ‘rezim akumulasi’ + ‘modus regulasi’ (Jessop & Sum, 2006, hal. 7). Rezim akumulasi merupakan cara di mana kapital berupaya diperluas dan dijamin keber-langsungannya sehingga terhindar dari krisis. Sedangkan modus regulasi merupakan beragam institusi, praktik, hukum, dan bentuk negara tertentu yang dapat menyedia-kan tempat bagi berlangsungnya rezim akumulasi. Dalam pendekatan ini, kombinasi antara institusi ekonomi dan ekstra-ekonomi membantu untuk bertugas melindungi dan meregulasi akumulasi kapital. Kompetisi ekonomi dalam hal ini tidak dipahami berjalan secara natural, melainkan berasal dari ruangan sosial tertentu, dan dibangun di atas dasar relasi kekuasaan dan aturan legal (Boyer, 1990). Melalui pengertian yang demikian, Kawasan Ekonomi Khusus dipahami tidak sekedar sebagai kebijakan eko-nomi yang lahir secara natural berdasarkan kebutuhan-kebutuhan ekonomi yang ber-kembang dalam pasar, melainkan keberadaannya dan bagaimana ia berfungsi sangat tergantung pada perimbangan kekuatan dan formasi dalam negara, yang dalam hal ini adalah negara yang terorganisir secara kapitalis. Negara telah menjadi satu kesatu-an di dalam ekonomi kapitalis yang fungsinya dibutuhkan oleh sirkuit kapital untuk

memberikan program, panduan, dan regulasi sebagai tatanan institusional yang mengamankan dan memperluas kepentingan kapital.

Kawasan Ekonomi Khusus dapat dipahami melalui analisis negara yang demikian. Sebagai sebuah proyek yang diintrodusir oleh kepentingan kapitalisme secara global (terutama melalui lembaga-lembaga pembangunan dunia) Kawasan Ekonomi Khusus adalah bentuk dari pembangunan kapitalis di mana prasyarat pembentukannya memerlukan peranan negara sebagai agen yang 'menginstitutionalisasi kompromi' terhadap kepentingan kapital yang memerlukan regularisasi. Perubahan-perubahan struktural dan tantangan dalam perkembangan ekonomi turut serta mereposisi strategi ekonomi negara untuk mendatangkan secepatnya manfaat ekonomi dari proses pembangunan yang sedang berlangsung. Dalam hal ini, Kawasan Ekonomi Khusus dianggap sebagai jalan pintas kebijakan pembangunan yang paling realistis mendatangkan keuntungan ekonomi dalam waktu cepat. Dengan berbagai kemudahan dan insentif yang diberikan, negara bermaksud mendatangkan sebanyak-banyaknya modal melalui pembangunan berbasis kawasan. Proses penerapan Kawasan Ekonomi Khusus sebagai kebijakan negara tidak bisa dilepaskan dari kekuatan-kekuatan sosial yang mengiringinya. KEK secara aktif didorong oleh kepentingan kelas kapitalis, baik itu domestik maupun global, untuk memperkokoh ekonomi dalam produksi komoditas, perdagangan dan investasi, membuat pusat-pusat pertumbuhan baru, dan menguasai sebagian besar sumber daya. Teknokrat-teknokrat dari lembaga pembangunan dunia seperti IMF dan World Bank menjadi kekuatan yang secara dominan aktif mempromosikan dan menjadi proponent utama dalam mempertahankan modus regulasi KEK. Dalam berbagai laporan dan rekomendasi kebijakan ekonomi terhadap negara Dunia Ketiga, mereka berupaya agar negara menerapkan ini sebagai strategi ekonomi yang dapat memberikan kecepatan dalam skala pembangunan dan penerimaan manfaat yang dibutuhkan. Namun yang luput dari analisis mereka bahwa negara-negara di Dunia Ketiga yang menerapkan model pembangunan kawasan, telah melahirkan persoalan ketidaksetaraan akses terhadap tanah, perampasan, eksploitasi sumber daya dan peminggiran (lihat Banerjee-Guha, 2009; Levien, 2013; 2012).

Sebagai sebuah modus regulasi, Kawasan Ekonomi Khusus dan ragam variannya mengemuka sebagai upaya menangani krisis pasca Perang Dunia Dua melalui bentuk-bentuk perluasan kapital, diantaranya munculnya fasilitas-fasilitas produksi berorientasi ekspor di negara maju dan berkembang. Beberapa dekade setelahnya, tepatnya saat perluasan globalisasi neoliberal dimulai pada 1970-80-an dan mengalami perubahan saat kelahiran *post-Washington Consensus*, KEK menjadi instrumen ekonomi penting yang ditawarkan oleh lembaga-lembaga pembangunan dunia. Dalam nuansa yang teknokratik dan apolitis, modus regulasi ini diyakini menjadi pendorong kualitas ekonomi suatu negara. Kapitalisme berhasil membuat negara mereorganisasi tatanan

institusional dan kebijakan ekonominya sesuai dengan kebutuhan pasar melalui penemuan-penemuan baru terhadap model dan skema pembangunan tertentu. KEK merupakan satu di antaranya yang menekankan pada penggunaan fungsi negara sebagai fasilitator bahkan otoritas yang ironisnya menyubsidi aktivitas produksi kapitalisme. Dengan demikian, negara dalam hal ini tidak mengalami penyusutan peran sebagaimana pandangan para ekonom neo-klasik, melainkan peran negara semakin diperluas dalam mendukung bentuk-bentuk ekspansi kapital di dalam struktur ekonomi yang neoliberal (Harvey, 2005).

Dalam kasus Indonesia, Kawasan Ekonomi khusus adalah modus regulasi yang terus-menerus direproduksi dalam setiap rezim kekuasaan manapun. Di era otoritarianisme Orde Baru Soeharto, KEK dirancang untuk mendatangkan investasi asing langsung untuk mendukung pembangunan ekonomi industrialisasi substitusi impor. Pembangunan ini dilakukan negara tidak saja melalui serangkaian kebijakan dan konsensus, tetapi pengerahan kekuatan ekstra-ekonomi yang dimobilisasi oleh negara Orde Baru melalui kontrol dan stabilitas politik yang menysar ragam kekuatan sosial masyarakat yang kritis terhadap tatanan otoritarianisme. Sedangkan di era pasca reformasi, Kawasan Ekonomi Khusus mengalami intensifikasi dan perluasan dalam skala lebih besar, dengan fasilitas yang lebih beragam, terinstitusionalisasi, dan di banyak sektor, tetapi tetap mempertahankan rezim perampasan dan struktur politik represif. Hukum dan institusi negara menjadi perangkat politik yang telah disesuaikan untuk menjadi sistem pendukung rezim akumulasi. Dan dengan demikian, memperkokoh kuasa kelas kapitalis atas sumber daya material. Situasi ini telah meningkatkan kadar eksploitasi dan perampasan terhadap sumber daya material yang dikelola oleh masyarakat adat dan petani. Sebagai sebuah kebijakan yang telah menyejarah seturut dengan perubahan-perubahan struktural pada ranah ekonomi maupun politik, Kawasan Ekonomi Khusus telah merepresentasikan bagaimana rezim akumulasi tertentu terus-menerus direproduksi melalui negara sebagai objek sekaligus agen yang dibutuhkan dalam pelembagaan pembangunan kapitalisme. Insentif yang diberikan oleh negara terhadap kelas kapitalis dengan demikian dapat dipahami sebagai tindakan negara untuk meregulasi kepentingan kelas kapitalis.

KAPITALISME PARIWISATA DAN PERTARUNGAN SOSIAL: MODUS REGULASI KAWASAN EKONOMI KHUSUS DALAM KEHIDUPAN SOSIAL DI LIKUPANG

Bagian ini akan fokus pada implikasi material dari penerapan Kawasan Ekonomi Khusus di dalam kehidupan sosial masyarakat. Dengan mendalami Kawasan Ekonomi Khusus Likupang, kasus ini memperlihatkan bagaimana modus regulasi seperti Kawasan Ekonomi Khusus telah memperkokoh kekuasaannya melalui komodifikasi dan melahirkan pertarungan sosial untuk memperebutkan sumber daya material. Komodifikasi terutama terhadap tanah, telah menjadi langkah awal dalam proses pembentukan

kapitalisme pariwisata dalam wilayah KEK Likupang dan menjadi fitur penting yang mendefinisikan kapitalisme pariwisata itu sendiri. Selain itu, modus regulasi seperti KEK telah merepresentasikan diri sebagai rezim perampasan dan penguasaan sumber daya material. Situasi ini telah mendorong adanya pertarungan berbasis kelas antara rakyat yang mempertahankan sarana produksi dan kekuatan yang mendorong integrasi mode produksi kapitalisme yang disokong oleh negara dan korporasi.

KAWASAN EKONOMI KHUSUS LIKUPANG DAN MODUS REGULASI

KEK Likupang mengusung konsep pariwisata kelas premium melalui pembangunan resor dan kota tepi pantai (*water front city*), wisata budaya (*cultural tourism*), dan pengembangan wisata berbasis konservasi dengan memanfaatkan *Wallace Conservation Center*. KEK Likupang menempati lahan seluas 197,4 hektar, yang di dalamnya mencakup dua Desa, yaitu Pulisan dan Kinunang di Minahasa Utara. Ia didirikan berdasarkan keinginan untuk menciptakan sektor pertumbuhan ekonomi baru yang bersumber pada industri pariwisata. Upaya ini bertujuan untuk dapat melepaskan ketergantungan ekonomi Sulawesi Utara pada sektor pertanian, perkebunan, dan perikanan, yang selama ini menjadi tumpuan ekonomi utama. Dewan Nasional KEK menargetkan realisasi investasi KEK Likupang pada 2040 pada angka Rp. 5 triliun dan target penyerapan tenaga kerja berjumlah 33.262 orang (kek.go.id). KEK Likupang dilandasi oleh aturan hukum yang dikeluarkan oleh pemerintah, yaitu melalui Peraturan Pemerintah No. 84 tahun 2019. Dalam aturan tersebut, PT. Minahasa Permai Resort Development (sebuah unit usaha dibawah Sintesa Group) ditunjuk sebagai Badan Usaha Pembangun dan Pengelola (BUPP) bersama dengan Indonesia Tourism Development Corporation (ITDC) yang juga telah menjadi pengembang KEK Mandalika.

KEK Likupang dibangun dalam kerangka modus regulasi (*mode of regulation*) negara kapitalis yang kepentingannya saling berkorespondensi dengan proses akumulasi kapital yang diintrodusir melalui pembangunan industri pariwisata. Dalam modus regulasi seperti KEK, kemudahan bisnis dijalankan melalui berbagai insentif yang diberikan negara, misalnya keringanan pajak, bea masuk dan tarif, kemudahan mendapatkan akses dan penguasaan terhadap lahan, izin dan lisensi, pengaturan ketenagakerjaan yang longgar, serta penyediaan infrastruktur dasar. Melalui modus regulasi KEK, aktivitas bisnis pariwisata dapat dijalankan dengan menerima manfaat besar yang disediakan oleh negara. Modus regulasi KEK dibangun dengan asumsi bahwa pertumbuhan dapat dicapai dengan cepat apabila skala pengaturannya dibedakan dengan aktivitas ekonomi reguler. Sedangkan makna “khusus/spesial” dalam modus regulasi KEK menandakan intensi negara dalam menjalankan fungsinya sebagai otoritas yang meregulasi tatanan pasar.

Sebagai sebuah modus regulasi yang banyak memberikan manfaat kepada kelas kapitalis, KEK Likupang dalam hal ini akan menerima insentif fiskal berupa aturan

khusus mengenai perpajakan, serta insentif non-fiskal berupa kemudahan aturan ketenagakerjaan dan pertanahan. Insentif fiskal yang diberikan negara beberapa di antaranya yaitu keringanan pajak (*tax allowance*) sebesar 20-100 persen selama 5 sampai 10 tahun serta cuti pajak (*tax holiday*) hingga 5 tahun. Sementara itu insentif non-fiskal berupa pengaturan perburuhan dan ketenagakerjaan yang meliputi pembentukan lembaga tripartit khusus sebagai ruang negosiasi. Yang tidak kalah penting adalah fasilitas pertanahan dan tata ruang dalam KEK telah disesuaikan untuk memberikan kemudahan penguasaan tanah kepada badan usaha untuk melaksanakan aktivitas utama di dalam KEK berdasarkan PP 40/21. PT. MPRD sebagai badan usaha yang mengelola KEK mendapatkan manfaat pertanahan seperti penguasaan Hak Guna Bangunan (HGB), Hak Pengelolaan (HPL), dan Hak Pakai (HP), serta memiliki otoritas untuk melakukan sewa/jual beli kepada investor. Ragam fasilitas dan kemudahan ini merupakan peran negara dalam upaya untuk mempertahankan akumulasi menghadapi persaingan teritorial dalam industri pariwisata dari negara-negara lain yang memberikan ragam bentuk penawaran investasi dan insentif yang lebih kompetitif (Britton, 1991).

Pemerintah pusat dan daerah, yang juga berkepentingan mendapatkan keuntungan ekonomi melalui kapitalisme pariwisata ini, mendukung proyek pembangunan KEK Likupang dengan mengalokasikan Rp. 372 miliar untuk menunjang infrastruktur dasar seperti pembangunan akses transportasi berupa jalan, pelabuhan, dan bandara. Demi meningkatkan wisatawan mancanegara, pemerintah provinsi Sulawesi Utara melakukan kerja sama dengan maskapai internasional untuk membuka penerbangan langsung ke Manado, yaitu Scoot dari Singapura, China Southern Airlines, dan Jeju Air dari Korea Selatan (Kompas.id, 2023).

Di balik harapan akan datangnya keuntungan ekonomi dalam proyek KEK Likupang, wujud pembangunan proyek ini dilapangan faktanya masih samar. Sampai hari ini KEK Likupang masih terkendala dengan kurangnya investasi yang masuk dalam kawasan ini sehingga wujud dari pembangunannya tersebut masih dipertanyakan oleh masyarakat. Yang diketahui oleh masyarakat adalah tanah mereka di dua desa telah dikuasai oleh PT. MPRD untuk membangun KEK. Konflik intra-korporasi juga menjadi kendala yang dihadapi dalam membangun proyek ini, yaitu adanya perebutan lahan antara PT. MPRD dan PT. Perkebunan Nusantara (PTPN) XIV menjadi faktor penghambat pembangunan KEK Likupang (Kompas.id, 2023). Konflik termanifestasi sebagai pertarungan antara fraksi-fraksi kapital dalam memperebutkan sumber daya material di wilayah KEK untuk tujuan akumulasi. Selain itu, resistensi masyarakat yang sedang mempertahankan tanah dari proses perampasan juga menjadi faktor yang mengiringi proses pembangunan. Tumpang-tindih klaim atas tanah, pengaturan, dan pemanfaatan yang melibatkan masyarakat, korporasi swasta dan negara, telah membentuk kuasa

eksklusi yang meruncingkan konflik lintas kekuatan sosial di dalam masalah pertanahan (Hall, Hirsch, Li; 2011).

KEK Likupang sendiri berada di dalam struktur ekonomi-politik kapitalisme yang meyakini maksimalisasi keuntungan dan komodifikasi terhadap objek pariwisata adalah jalan utama mencapai kesejahteraan. Sementara itu, siklus kapital pariwisata yang termanifestasi melalui KEK Likupang membutuhkan bentuk-bentuk modus regulasi tertentu yang dapat menjamin proses akumulasi: negara dapat menyediakannya, sehingga negara dan kapital selalu bekerja secara bersama-sama dalam penciptaan kondisi perampasan untuk akumulasi kapital (Harvey, 2005). Dalam merekonfigurasi pariwisata sebagai objek akumulasi, negara tidak terserap oleh pasar, melainkan direkonfigurasi di dalam sistem perusahaan berbasis pasar (Bianchi, 2011). Dalam konteks ini, regularisasi terhadap KEK telah membentuk rezim akumulasi, khususnya industri pariwisata, yang telah menjadi kendaraan penting bagi akumulasi kapitalis (Britton, 1991).

KOMODIFIKASI DAN PEMBENTUKAN KAPITALISME PARIWISATA

Pembentukan struktur kapitalisme pariwisata di Likupang tidak bisa dilepaskan dari keterlibatan negara yang telah menetapkannya sebagai Kawasan Ekonomi Khusus pada 2019. KEK sebagai modus regulasi, merupakan perangkat institusional dan hukum untuk melindungi rezim akumulasi kapitalisme pariwisata. Melaluinya, negara memberikan otoritas ekonomi kepada pemilik modal untuk memanfaatkan sumber daya material yang tersedia seperti tanah sebagai objek komodifikasi di dalam pembangunan kapitalisme pariwisata. Komodifikasi dalam hal ini merupakan proses di mana elemen-elemen produksi dan reproduksi sosial diproduksi untuk, dan diperoleh dari, pertukaran pasar dan tunduk pada disiplin dan paksaannya (Bernstein, 2010, hal. 102). Proses komodifikasi inilah yang menjadi sandaran struktur kapitalisme pariwisata.

Pariwisata dalam perspektif dominan selama ini dipahami sebagai sesuatu yang murni ekonomi dan layak nya aktivitas bisnis pada umumnya. Pandangan ini selain ahistoris, tetapi juga telah melepaskannya dari dimensi relasi sosial kekuasaan, pertarungan berbasis kelas, dan struktur ekonomi-politik kapitalisme yang tertanam di dalamnya. Pendekatan bisnis dan manajerial memahami bahwa sebagai sebuah fenomena bisnis yang bertumbuh, penekanan pada pentingnya sumber daya manusia, inovasi, tata-kelola dan strategi bisnis yang efektif menjadi faktor kunci keberhasilan pariwisata (Pender & Sharpley, 2005; Ramos & Jiménez, 2008; Evans, 2009). Padahal, sebagaimana telah termanifestasikan melalui kasus KEK Likupang, di dalam pariwisata telah menumbuh konflik kelas dan ketidaksetaraan akses terhadap sumber daya, peminggiran, terbangunnya aliansi sosial kekuasaan, hingga proses akumulasi dan komodifikasi (Bianchi, 2015; Mosedale, 2011; Williams, 2004). Analisis pariwisata yang merupakan bagian dari kapitalisme dapat dilihat dari argumen Stephen G. Britton (1982; 1991) bahwa pari-

wisata merupakan produk dari korporasi kapitalis metropolitan dan komponen utama dari internasionalisasi kapitalisme Barat. Britton yang dipengaruhi oleh karya-karya David Harvey, menyoroti pentingnya pendekatan ekonomi-politik untuk mengungkap kondisi struktural di mana pariwisata beroperasi. Menurutnya, pariwisata merupakan aspek dari organisasi spasial dan ekonomi-politik produksi dan konsumsi yang terus berubah. Proses untuk menteorisasikan pariwisata menurutnya, secara eksplisit mengakui dan mengungkap pariwisata sebagai aktivitas yang terorganisir secara kapitalis dan didorong untuk mendefinisikan dinamika sosial, produksi, dan relasi ideologis (Britton, 1991).

KEK Likupang dalam hal ini juga diorganisir secara kapitalis. Melaluinya, akumulasi kapital akan terus menerus dilakukan melalui proses komodifikasi sehingga menciptakan objek konsumsi. Salah satu hal yang spesifik dalam kapitalisme pariwisata adalah komodifikasi terhadap waktu luang (*leisure*). Di dalam kapitalisme pariwisata, waktu luang bukanlah hal yang otonom, melainkan telah terinstitusionalisasi ke dalam aktivitas dan pengalaman berwisata yang terorganisasi melalui ragam fasilitas dan pelayanan yang disediakan industri pariwisata. Menurut Britton (1991), komodifikasi terhadap waktu luang membutuhkan institusi sosial yang bertugas untuk membentuk, mengkoordinasikan, mengatur, dan mendistribusikan nilai tukar: yaitu perusahaan, industri, pasar, dan negara. Institusi-institusi ini akan bertugas untuk mengintegrasikan segala bentuk relasi produksi kapitalis kedalam pariwisata dan mengkomodifikasi waktu luang. Dalam rencana umum pembangunan KEK Likupang, waktu luang diorganisasi melalui fasilitas dan pengalaman berwisata seperti resor, hotel, klub pantai, pusat kreatif, desa budaya, dst. Wisatawan mendapatkan penanda sosial yang dapat menjelaskan posisi sosial dan kepemilikannya terhadap modal sosial dan budaya ketika mengkonsumsi hal tersebut. Sementara disisi pemilik kapital, waktu luang yang telah terinstitusionalisasi melalui kapitalisme pariwisata menjadi alat akumulasi utama. Dalam pengertian yang sederhana, komodifikasi terhadap waktu luang adalah ciri khas di dalam kapitalisme pariwisata.

Selain melakukan komodifikasi terhadap waktu luang, kapitalisme pariwisata juga mengkomodifikasi tempat (*the commodification of place*). Britton menyebut kapitalisme pariwisata melakukan komodifikasi terhadap tempat melalui dua bentuk: pertama melalui pengakuan hukum terhadap pengalihan hak properti komersial yang melibatkan kepemilikan atau sewa (misalnya, bangunan, lahan, sarana rekreasi, atau pantai); kedua, jika hal tersebut tidak dapat diambil alih secara privat, maka atribut pariwisata yang dapat menjadi komoditas di sebuah tempat (misalnya pengalaman berwisata seperti tur, suasana hotel yang menarik, situs tertentu, cinderamata yang khas) akan dijadikan sebagai sebuah komoditas yang dapat diperjual-belikan (Britton, 1991). KEK Likupang dalam hal ini terikat dengan dua bentuk komodifikasi yang demikian. Perta-

ma, PT. MPRD yang telah menguasai lahan menjadi kekuatan yang sangat menentukan untuk pengalihan lahan kepada investor yang akan berinvestasi di area KEK Likupang. Sebagai badan pengelola, PT. MPRD memiliki otoritas yang didapatkan langsung oleh negara melalui PP 40/21 untuk memberikan sewa/menjual-belikan lahan demi tujuan komersial dalam industri pariwisata melalui jaminan hak legal kepada investor seperti Hak Guna Bangunan (HGB), Hak Pengelolaan (HPL), dan Hak Pakai (HP).

Kedua, dalam perencanaan pembangunan, KEK Likupang mengatribusikan wilayah konservasi Wallace sebagai atribut non-komersil menjadi atribut komersial melalui konsep ekowisata (*ecotourism*) untuk memberikan makna khusus pada pengalaman berwisata di KEK Likupang. Selain ekowisata, komodifikasi juga dilakukan terhadap desa yang masuk pada wilayah KEK Likupang untuk dikembangkan menjadi objek wisata budaya. Wisata budaya dalam hal ini juga merupakan atribut non-komersil yang dalam kapitalisme pariwisata, telah terkomodifikasi sedemikian rupa sehingga menjadi atribut komersil. Mengenai antinomi antara atribut komersial dan non-komersial, Britton menulis:

Komodifikasi tempat-tempat tersebut (yang tidak terbatas pada lokasi tertentu tetapi dapat mencakup kota, wilayah, dan negara tempat mereka berada) terjadi dalam proses di mana sistem produksi pariwisata memasukkannya ke dalam produknya. Tempat-tempat diasimilasikan ke dalam produksi komoditas pariwisata dengan dua cara. Pertama, industri berupaya untuk memberikan makna (tambahan, peningkatan) pada produknya dengan mengasosiasikannya dengan atribut nonkomersial (barang publik) yang dapat menciptakan ketertarikan yang tentu saja juga berarti memberikan makna pada tempat dan situs tertentu. Kedua, ketertarikan yang dibuat secara nonkomersial, atau ketertarikan komersial yang berasal dari non pariwisata, seperti pusat perbelanjaan, mendapatkan makna (baru atau lainnya) dengan dikaitkan atau diasimilasikan ke dalam produk pariwisata (Britton, 1991, hal. 464).

Penyematan atribut non-komersil sehingga menjadi komersil dengan demikian memberikan makna baru terhadap komoditas pariwisata: atribut non-komersil menciptakan ketertarikan, dan ketertarikan terhadapnya mendatangkan keuntungan yang dapat diekstraksi. Proses ini dilakukan melalui pengintegrasian tempat kedalam sistem produksi pariwisata sehingga menjadikannya sebuah produk yang memiliki nilai tambah. Yang lebih penting adalah proses pengintegrasian tempat kedalam sistem produksi pariwisata ini telah menciptakan relasi sosial bercorak kapitalis, di mana proses akumulasi kapital melibatkan perampasan dan peminggiran terhadap kekuatan sosial marginal beserta sumber daya produksinya. Dengan demikian, pariwisata mendapatkan kesuksesannya melalui perannya dalam mempertahankan mode produksi kapitalisme (Flechter, 2011).

Kapitalisme pariwisata melakukan ekstraksi terhadap sumber daya alam menjadi komoditas yang bisa dinikmati dan dikonsumsi melalui apa yang Karl Marx (1990) sebut sebagai akumulasi primitif. Proses akumulasi ini telah mentransformasikan sarana produksi subsisten dan produksi langsung kedalam kendali kapital dan relasi kerja upahan melalui pemisahan produsen dari alat produksinya. Proses akumulasi primitif ini dilakukan dengan menggunakan kekuatan ekstra-ekonomi seperti pengerahan kekuatan koersif dan kekerasan negara untuk mengintegrasikan relasi sosial pra-kapitalis ke dalam relasi sosial kapitalis (Wood, 2022). Proses inilah yang menandai lahirnya mode produksi kapitalisme dan relasi sosial kapitalisme dalam struktur ekonomi-politik kontemporer. Walaupun akumulasi primitif terjadi pada tahap awal perkembangan kapitalisme, bukan berarti proses akumulasi ini tidak eksis pada perkembangan kapitalisme terkini: melainkan proses akumulasi primitif adalah hal yang intrinsik dalam proses reproduksi relasi sosial kapitalisme kontemporer (Mudhoffir, 2022). Menurut David Harvey (2003), akumulasi primitif atau apa yang ia sebut 'akumulasi melalui perampasan' (*accumulation by dispossession*) adalah alat utama dari proses akumulasi dan ekspansi kapital yang berlangsung di Dunia Utara maupun Dunia Selatan, atau dengan kata lain, juga merupakan bagian dari proses imperialisme.

Melalui corak akumulasi primitif ini, KEK Likupang telah memisahkan produsen (terutama adalah petani dan nelayan) yang melakukan produksi langsung dari ketersediaan sarana seperti tanah dan pesisir. Tanah dan pesisir telah terprivatisasi dan tertanam ke dalam sistem produksi kapitalisme pariwisata melalui skema penguasaan tanah yang longgar dalam aturan mengenai KEK. Produksi langsung dengan skala kecil yang dilakukan masyarakat dengan mengelola tanah dan aktivitas berdagang di pesisir secara otomatis hilang apabila pembangunan KEK Likupang terus dilanjutkan dengan intensitas yang tinggi, terutama melalui kepemilikan properti secara privat yang terkonsentrasi kepada kelas kapitalis dalam industri pariwisata. Negara dan aliansi bisnisnya, yaitu PT. MPRD, memperlancar proses akumulasi ini melalui penggunaan cara-cara ekstra-ekonomi seperti ancaman kriminalisasi hukum dan perpecahan sosial antara masyarakat sebagai strategi untuk menundukan dan mengkooptasi gerakan perlawanan. Melalui proses ini, kapitalisme pariwisata mengkondisikan kehidupan sosial dan ekonomi masyarakat ke dalam relasi sosial kapitalisme yang akan menceraabut kedaulatan masyarakat atas alat produksi dan kontrol langsung mereka atas produksi.

KAWASAN EKONOMI KHUSUS DAN PERTARUNGAN SOSIAL

Pertarungan sosial yang melibatkan ragam kekuatan sosial untuk memperebutkan sumber daya material merupakan fenomena ekonomi-politik yang tertanam di dalam struktur pembangunan ekonomi berbasis kawasan. Di dalamnya terdapat relasi kelas yang merupakan faktor signifikan untuk menentukan distribusi dan penggunaan kekuasaan di masyarakat. Relasi seperti ini dapat kita lihat di dalam struktur

negara, ekonomi, maupun relasi sosial masyarakat. Dalam pandangan ekonomi-politik kritis, kebijakan negara beserta institusinya tidaklah netral, melainkan cerminan daripada pertarungan sosial yang konkret (Robison, Rodan, Hewison, 1997). Relasi seperti ini juga mewujud dalam proses pembangunan KEK Likupang. Pertarungan sosial di dalam KEK Likupang melibatkan aliansi predatorial kekuatan sosial dominan antara korporasi, mafia pertanahan, dan aparaturnegara melawan kekuatan sosial marginal seperti petani, nelayan, dan pedagang. Secara historis, PT. MPRD telah menguasai lahan di wilayah KEK sejak 1989. Di mana proses penguasaan ini dilakukan melalui cara-cara manipulatif yang memanfaatkan ketidaktahuan masyarakat tentang aturan pertanahan. Hal ini dimotori oleh aliansi predatorial antara mafia tanah dan korporasi serta aparatus birokrasi pemerintah yang telah memanipulasi masyarakat dengan penandatanganan kwitansi pelepasan tanah dan bujuk-rayu uang tunai. Cara-cara ekstra ekonomi juga dipergunakan untuk mempertahankan klaim mereka atas tanah, salah satunya adalah dengan penggunaan instrumen hukum untuk mengkriminalisasi masyarakat, termasuk memecat pekerja yang mengikuti aksi massa.

Masyarakat sendiri menilai bahwa persoalan utama dalam pembangunan KEK Likupang adalah penguasaan terhadap tanah oleh PT. MPRD. Proses penguasaan ini telah memisahkan mereka dari sumber daya materialnya. Situasi yang demikian turut mereposisi arah perjuangan mereka, yaitu menjaga kedaulatan mereka atas tanah. Perjuangan itu mereka lakukan melalui aksi-aksi kolektif tetapi tidak terorganisir secara baik, yaitu melalui pencabutan patok penanda kepemilikan tanah PT. MPRD dan juga melalui demonstrasi dengan mendesak institusi politik dan pemerintahan lokal. Sementara itu negara secara aktif melakukan pengabaian terhadap persoalan yang dialami. Negara mengalami penundukan oleh keyakinan bahwa pariwisata menjadi pendorong kemajuan pembangunan. Pengabaian negara merupakan alasan mengapa agensi kolektif rakyat dimobilisasi dalam perjuangan mempertahankan hak mereka atas sumber daya material, melampaui kelembagaan negara seperti desa dan tingkatannya yang lebih tinggi, untuk berjuang mencari kedaulatan.

Masyarakat di dua desa dalam wilayah KEK Likupang, yaitu desa Kinunang dan Pulisan, telah mewarisi tanah secara turun temurun dan memanfaatkannya sebagai sumber daya ekonomi. Selain tanah, mereka memanfaatkan wilayah pesisir sebagai sumber daya material, yaitu melalui aktivitas melaut, membuka warung dan pendopo tempat wisatawan bersantai. Masyarakat desa mengelola pantai sebagai pariwisata rakyat, dimana corak utamanya adalah keterbukaan akses yang setara bagi setiap orang. Akan tetapi, privatisasi melalui pembangunan proyek pariwisata kelas premium, telah meruntuhkan produksi ekonomi skala kecil masyarakat dan pariwisata rakyat. Bianchi (2011) menuliskan, pariwisata skala kecil dan berbasis kepemilikan keluarga, akan beradu kekuatan secara antagonistik dengan perusahaan besar yang memonopoli sektor

pariwisata. Logika kompetisi seperti ini adalah ciri khas sistem kapitalisme: produksi skala kecil akan tergantikan dengan produksi skala besar. Padahal secara historis, ketenaran Likupang sebagai objek wisata justru dipopulerkan sendiri oleh masyarakat Desa. Masyarakat dan pemerintah Desa mengelolanya secara mandiri dan memanfaatkan keuntungannya untuk kesejahteraan bersama. Namun demikian, segera pemerintah pada 2019 melalui teknokratnya mengkapitalisasi ini ketika dalam kalkulasi ekonomi, mereka melihat Likupang dapat menjadi sumber daya ekonomi yang signifikan, terutama menjadi destinasi wisata unggul di Indonesia. Hal ini kemudian mendorong negara untuk hadir melalui intervensi pembangunan dengan mengambil bentuk modus regulasi berbasis kawasan yang tujuannya adalah untuk mengintegrasikan corak produksi kapitalis kedalam corak produksi non-kapitalis melalui dukungan negara.

Melalui pembangunan KEK Likupang, pesisir pantai akan dibangun resor mewah, pelabuhan tempat *yacht* mewah bersandar, dan yang lebih penting, menggantikan pantai sebagai sarana publik menjadi tempat yang eksklusif dan terprivatisasi. KEK Likupang tidak memberi alternatif ketika wilayah tempat produksi masyarakat diambil alih. Kedaulatan rakyat atas tempat produksi hilang dan potensi kemiskinan akan hadir menyertai proses privatisasi: petani akan kehilangan akses terhadap lahan dan pemanfaatan hasil kebun, nelayan akan kehilangan tambatan perahu dan akses terhadap pesisir, pedagang tidak bisa lagi melakukan aktivitas perdagangan di wilayah yang dikuasai korporasi pariwisata. Pada akhirnya, kapitalisme pariwisata yang berbasis pada modus regulasi Kawasan Ekonomi Khusus Likupang menjadi faktor ekonomi-politik utama yang mendorong kemiskinan secara struktural.

Selain itu, penetrasi ideologis yang dilancarkan oleh negara dan aliansi bisnisnya telah menjadikan KEK Likupang sebagai perangkat hegemonik yang terus mempropagandakan 'kesejahteraan' di bawah semboyan pembangunan dalam khazanah pengetahuan ekonomi dominan. Agar tetap dapat memfasilitasi proses akumulasi, negara membenarkan perampasan melalui klaim ideologis dan hukum melalui mantra 'kesejahteraan bersama' dan 'kepentingan publik'. KEK Likupang telah dibingkai dalam perangkat hegemonik yang demikian untuk memperoleh legitimasi melalui penerimaan kolektif. Dengan kata lain, pengerahan kekuatan ideologis dan politis juga merupakan karakteristik penting dari proses pertarungan sosial yang berlangsung pada KEK Likupang. Proses itu dilangsungkan melalui pertemuan-pertemuan publik maupun pelatihan yang memanfaatkan aparatus birokrasi seperti desa untuk menyiarkan "kebaikan" dari proyek KEK Likupang dan membekali masyarakat dengan mantra neoliberalisme seperti wirausaha (*entrepreneurship*). Meski demikian, penerimaan kolektif tidak pernah total karena terdapat kekuatan sosial yang menjadi oposisi terhadap proyek ini dengan kesadaran penuh bahwa secara objektif proses pembangunan ini melibatkan kuasa perampasan dan penyingkiran. Agensi kreatif rakyat yang tersingkir tetap mun-

cul walaupun tidak dalam skala yang signifikan. Mereka menggelar rapat-rapat, berjejaring bersama gerakan sosial lainnya dan melakukan perlawanan keseharian terhadap perusahaan.

Kemudahan proses akumulasi di dalam kapitalisme pariwisata dalam kasus KEK Likupang tidak diiringi dengan perimbangan kekuatan sosial progresif yang dapat menjadi penanding kekuasaan. Kekuatan sosial progresif di Sulawesi Utara relatif lemah, terfragmentasi, dan terbatas pada kelas menengah seperti mahasiswa dan NGO. Hal ini membawa dampak pelemahan pada pertahanan terhadap sumber daya material rakyat yang menjadi korban perampasan KEK Likupang. Kekuatan sosial seperti organisasi masyarakat sipil lokal dan mahasiswa belum tampil sebagai kekuatan yang signifikan penanding bagi kekuasaan dan memiliki jarak dengan perjuangan politik berbasis kelas. Meski demikian, proses-proses pengorganisasian tetap dilakukan di tengah keterbatasan struktural seperti perpecahan di dalam tubuh masyarakat maupun fragmentasi di dalam tubuh gerakan sosial itu sendiri. Perluasan maupun transformasi gerakan sosial progresif dalam upaya mempertahankan kedaulatan masyarakat atas sumber daya materialnya dengan demikian menjadi relevan untuk dibangun, terutama mengikatkan diri pada perjuangan politik berbasis kelas.

Adanya relasi antagonistik yang termanifestasi dari pertarungan berbagai kekuatan sosial menjadi penanda kuat bahwa pariwisata bukanlah sebuah fenomena yang netral kelas. Relasi kelas dan pertarungan kelas telah tertanam dalam pariwisata dan berkontribusi pada trayektori pembangunan pariwisata. Namun demikian, proses pertarungan tersebut berjalan secara tidak setara antara aliansi predatorial negara dan bisnis dengan rakyat yang terdominasi. Pariwisata sebagai bagian dari mode produksi kapitalis, telah membagi entitas sosial kedalam kelas-kelas sosial tertentu dan melahirkan pertarungan sosial berbasis kelas untuk mempertahankan kepentingan kelasnya masing-masing. Sehingga dengan demikian, pariwisata tidak dapat dipahami dengan melepaskannya dari pertarungan berbasis kelas yang menubuh di dalamnya. Hadirnya modus regulasi seperti KEK dalam membungkus pariwisata telah menjadi instrumen penting untung melindungi kepemilikan kapital sebagai garansi negara terhadap pembangunan kapitalis yang teregulasi.

KESIMPULAN

Setiap rezim akumulasi memiliki modus regulasinya sendiri. Dan negara merupakan situs organisasional dari kelas dominan untuk melangsungkan kepentingan kelas (Poulantzas, 1978). Studi ini telah memperlihatkan kepentingan kelas kapitalis yang terakomodasi di dalam negara sebagai organisasi kelas yang termanifestasi dalam kebijakan pembangunan melalui modus regulasi Kawasan Ekonomi Khusus. Kelahiran modus regulasi Kawasan Ekonomi Khusus dibidani oleh lembaga-lembaga pembangunan internasional dengan kepercayaan intelektual bahwa model pembangunan

berbasis kawasan dapat mempercepat pertumbuhan ekonomi dan kemajuan pembangunan. Penerapan modus regulasi ini menuntut negara untuk tidak saja melonggarkan aturan yang mempersempit aktivitas ekonomi, tetapi juga memberikan berbagai insentif untuk mendukung aktivitas ekonomi kelas kapitalis sebagai cara meregulasi proses akumulasi kapital. Di Indonesia, Kawasan Ekonomi Khusus telah berkembang sedemikian rupa melalui perubahan bentuk sejak reorganisasi tatanan pembangunan kapitalis di masa Orde Baru hingga saat ini yang mengalami pelembagaan secara modern dan intens.

Kawasan Ekonomi Khusus telah menjadi modus regulasi negara kapitalis yang menghasilkan pertarungan sosial dari berbagai kekuatan sosial. Kasus Kawasan Ekonomi Khusus Likupang telah memperlihatkan dinamika pertarungan tersebut yang bersumber dari kepentingan akumulasi yang didukung oleh negara disatu sisi, dan perjuangan rakyat mempertahankan sumber daya material di sisi yang lain. Rakyat mengalami penyingkiran dan perampasan di dalam kapitalisme pariwisata yang mensyaratkan proses akumulasi pada proses komodifikasi. Meski demikian, rakyat sebagai kekuatan sosial, tetap memunculkan agensi melampaui tatanan institusional negara yang tidak lagi berpihak dengan membangun kekuatannya secara mandiri dan beraliansi dengan gerakan sosial lebih luas dengan berbagai keterbatasan. Kawasan Ekonomi Khusus, yang dalam kasus Likupang muncul sebagai bentuk kapitalisme pariwisata, telah memperkuat pertarungan sehingga melahirkan pemahaman bahwa modus regulasi yang diintrodusir oleh negara melalui bentuk Kawasan Ekonomi Khusus adalah instrumen untuk memperkokoh rezim akumulasi kapitalisme yang teregulasi di dalam struktur negara yang kapitalis.

REFERENSI

- Asia Development Bank. (2022). *Special Economic Zones In The Indonesia-Malaysia-Thailand Growth Triangle: Opportunities for Collaborations*. Metro Manila.
- Balibar, Etienne. (1977). *On the Dictatorship of the Proletariat*. New Left Books: London.
- Banerjee-Guha, S. (2009). *Contradictions of Enclave Development in Contemporary Times: Special Economic Zones in India*. *Human Geography*, 2(1).
- Bernstein, Henry. (2010). *Class Dynamics of Agrarian Change*. Fernwood Publishing: Canada.
- Bianchi, R. V. (2011). *Tourism, Capitalism and Marxist Political Economy*. Dalam Jan Mosedale (ed.) *Political Economy of Tourism: A Critical Perspective*. Routledge: New York.
- Boyer, Robert. (1990). *The Regulation School: A Critical Introduction*. Columbia University Press: New York.

- Boyer, Robert. Yves Saillard (ed). (2006). *Régulation Theory: The State of The Art*. Routledge: New York.
- Boyer, Robert. (2006). The Origin of Régulation Theory. Dalam Robert Boyer. Yves Saillard (ed). (2006). *Régulation Theory: The State of The Art*. Routledge: New York.
- Britton, S. (1982). The Political Economy of Tourism in the Third World. *Annals of Tourism Research*, 9(3), 331-358.
- Britton, S. (1991). Tourism, Capital, and Place: Towards a Critical Geography of Tourism. *Environment and Planning D: Society and Space*, 9(4), 451-478.
- Chancel, L., Pikkety, T., Saez, E., Zuchman, G. et. al. (2022). *World Inequality Report*. World Inequality Lab. Wir2022.wid.world.
- Das, Raju J. (2022). *Marx's Capital, Capitalism and Limits to The State*. Routledge: New York.
- Engels, Frederick. (1975). *The Origin of The Family, Private Property, and The State*. International Publishers: New York.
- Evans, Nigel. (2009). Tourism: A Strategic Business Perspective. Dalam Tazim Jamal & Mike Robinson (ed.) *The SAGE Handbook of Tourism Studies*. SAGE Publications Inc: London.
- Flechter, Robert. (2011). Sustaining Tourism, Sustaining Capitalism? The Tourism Industry's Role in Global Capitalist Expansion. *Tourism Geographies: An International Journal of Tourism Space, Place and Environment*, Vol. 13, Issue 3, Pages 443-461.
- Ge, Wei. (1999). Special Economic Zones and The Opening of the Chinese Economy: Some Lessons for Economic Liberalization. *World Development*, 27(7), 1267-1286.
- Hall, Derek. Philip Hirsch. Tania Murray Li. 2011. *Powers of Exclusion: Land Dilemmas in Southeast Asia*. NUS Press: Singapore.
- Harvey, David. (2003). *The New Imperialism*. Oxford University Press: Oxford.
- Harvey, David. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press: Oxford.
- Heng, Toh Mun. Ng Kwan Kee. (2015). The Batam, Bintan, Karimun Special Economic Zone: Revitalizing Domestic Industrialization and Linking Global Value Chain. Dalam Ikuo Kuroiwa (ed). (2015). *Plugging Into Production Networks: Industrialization Strategy in Less Developed Southeast Asian Countries*. ISEAS Publishing: Singapore.
- Hunter, Rob. Rafael Khachaturian. Eva Nanopoulos (ed). (2023). *Marxism and the Capitalist State*. Palgrave Macmillan: London.

- Hunter, Rob. (2023). The Capitalist State as a Historically Specific Social Form. Dalam Rob Hunter. Rafael Khachaturian. Eva Nanopoulos (ed). (2023). *Marxism and the Capitalist State*. Palgrave Macmillan: London.
- Huntington, Samuel P. (1968). *Political Order in Changing Societies*. Yale University Press: New Haven.
- Indonesia Corruption Watch. 2021. *Special Economic Zone and Rent-Seeking Potential*. Jakarta.
- Jessop, Bob & Ngai-Ling Sum. (2006). *Beyond Regulation Approach: Putting Capitalist Economies in their Place*. Edward Elgar Publishing Limited: Cheltenham.
- Jessop, Bob. (1982). *The Capitalist State: Marxist Theories and Methods*. Martin Roberston & Company Ltd: Oxford.
- Jessop, Bob. (1990). *State Theory: Putting Capitalist State in its Place*. Polity: Cambridge.
- Jessop, Bob. (1997). The Regulation Approach. *Journal of Political Philosophy*, 5(3), 287-326.
- Kompas.id. (2023). *Kebanyakan Konsep KEK, Pemerintah-Investor Gagal Paham*.
<https://www.kompas.id/baca/ekonomi/2023/11/10/minim-pemahaman-berisiko-hambat-investasi-kawasan-ekonomi-khusus>. Diakses pada 14 Januari 2024).
- Kompas.id. 2023. *5 KEK yang Stagnan Terancam Ditutup*.
<https://www.kompas.id/baca/nusantara/2023/06/07/5-kek-yang-stagnan-sulawesi-maluku-dan-papua-terancam-dihentikan> Di akses pada 14 Januari 2024.
- Lenin, V.I. (1992). *The State and Revolution*. Penguin Books: London.
- Levien, Michael. (2012). The Land Question: Special Economic Zones and the Political Economy of Dispossession in India. *The Journal of Peasant Studies*: Vol. 39, Issue 3-4, Page 933-969.
- Levien, Michael. (2013). From Steel Town to Special Economic Zones. Dalam Wendy Wolford, Saturino M. Borrás Jr., Ruth Hall, Ian Scones, Ben White (ed.) *Governing Global Land Deals: The Role of the State in the Rush for Land*. John Wiley & Sons Ltd.: West Sussex.
- Marx, Karl. (1990). *Capital: Volume I*. Penguin Classics: New York.
- Marx, Karl. Frederich Engels. (2011). *The Communist Manifesto*. Penguin Books: New York. Miliband, Ralph. (1969). *The State in Capitalist Society*. Basic Books: New York.

- Mosedale, Jan (ed). (2011). *Political Economy of Tourism: A Critical Perspective*. Routledge: New York.
- Mugano, Gift. (2021). *Special Economic Zone: Economic Development in Africa*. Palgrave Macmillan: Switzerland.
- Pandey, M. T. & Jamia Millia Islamia. (2015). New Capitalism and Violence: The Case of Special Economic Zones in India. Dalam Manish K. Verma (ed.) *Globalization and Environment: Discourse, Policies and Practices*. Rawat Publications: Jaipur.
- Pender, Lasley & Richard Sharpley (ed.). (2005). *The Management of Tourism*. SAGE Publications Ltd.: London.
- Poulantzas, Nocos. (1978). *State, Power, Socialism*. New Left Books: London.
- Ramos, Alejandro D. & Pablo S. Jiménez (ed.), (2008). *Tourism Development: Economics, Management, and Strategy*. Nova Science Publishers, Inc.: New York.
- Rodan, Garry, Kevin Hewison, Richard Robison. (1997). *The Political Economy of South-East Asia: An Introduction*. Oxford University Press: New York.
- Rostow, W. W. (1962). *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Sivananthiran, A. (2009). *Promoting Decent Work in Export Promotion Zones in Indonesia*. International Labour Office.
- Tempo.co. 2020. *Komnas HAM Temukan Persoalan Penggusuran Lahan untuk Proyek Sirkuit Mandalika*. <https://nasional.tempo.co/read/1396229/komnas-ham-temukan-persoalan-penggusuran-lahan-untuk-proyek-sirkuit-mandalika> diakses pada 14 Januari 2024.
- UNCTAD. (2019). *World Investment Report: Special Economic Zone*. United Nation Publication: New York.
- Williams, Allan M. (2004). Towards a Political Economy of Tourism. Dalam Alan A. Lew, C. Michael Hall, Allan M. Williams (ed.) *A Companion to Tourism*. Blackwell Publishing: Oxford.
- Wood, Ellen Meiksins. (2022). *The Origin of Capitalism: A Longer View*. Verso: London.
- World Bank. (2017). *Special Economic Zones: An Operational Review of Their Impacts*. The World Bank Group: Washington.

KERETAKAN ANTROPOSEN: MEMBACA STAGNASI WACANA EKOLOGI MARX

Rangga Kala Mahaswa

ABSTRAK

Istilah Keretakan Antroposen (*The Anthropocene Rift*) merupakan konsep yang merujuk pada salah satu upaya atas pencarian ‘kapan’ dan ‘di mana’ skala waktu geologis Antroposen terjadi dengan cara menempatkan analisis ekologi Marx. Artikel ini dimulai dengan pembahasan sejarah, perkembangan, serta perdebatan geologi Antroposen. Selanjutnya, melalui pendekatan kritis ekologi Marx, terdapat usulan metodologis yang menempatkan masalah keretakan metabolisme kapitalisme sebagai kerangka analisis alternatif meratifikasi Antroposen. Di sisi lain, perdebatan ontologis dan epistemologis terjadi terkait status alam sebagai bagian dari teori nilai atau kerja sebagaimana dibayangkan dalam struktur perdebatan Antroposen, yakni tentang jenis dunia yang memungkinkan Antroposen untuk ada. Semisal, perdebatan ontologis antar John Bellamy Foster dengan Jason Moore tentang *Capitalocene*; usulan Andreas Malm tentang fosil kapital; serta pembaruan metodologis dari Kohei Saito tentang perluasan keretakan metabolisme. Alhasil, tawaran ini setidaknya memungkinkan untuk memosisikan *Capitalinian* sebagai sub-kala (*age*) Antroposen terkini. Meskipun demikian, stagnasi wacana ekologi Marxisme masih saja bertendensi pada justifikasi tindakan yang sangat elitis dan moralis, alih-alih menjelaskan permasalahan di balik ketimpangan perjuangan kelas yang berdampak secara ekologis sebab adanya krisis katastrofik kapitalisme. Stagnasi ini muncul salah satunya karena faktor kemandekan tradisi perkembangan teoretis dari tradisi Eko-Sosialis dan Eko-Marxisme yang hanya terjebak pada penelusuran jejak pemikiran Marx tentang ekologi tetapi mengabaikan upaya untuk menyituasikan ulang pada lanskap geo-sosial terkini, yang sepenuhnya berbeda dan asing bagi kelas pekerja—seperti halnya lebih mudah meromantisasi ‘akhir dari dunia’ daripada ‘akhir dari kapitalisme’.

Kata-kata kunci: Antroposen, Metabolisme, Keretakan, Ekologi, Kapitalisme.

PENDAHULUAN

Pasca-Paul J. Crutzen mendeklarasikan Antroposen (*The Anthropocene*) sebagai sebuah trajektori epos baru, zaman manusia-geologi baru atau Antroposen diwacanakan dapat mengganti kala Holosen (*Holocene epoch*) (Crutzen & Stoermer, 2021). Setelah klaim Crutzen (2000) tentang kala Antroposen, berbagai interpretasi sekaligus pendekatan alternatif baik dari kalangan geologi maupun non-geologi mulai berlomba-lomba untuk kesahihan tesis Antroposen tersebut. Namun menariknya, setelah 15 tahun wacana Antroposen bergulir, tepatnya sebagaimana dilansir pada laman *Nature* (06/03), Antroposen lebih tepat dikategorikan sebagai peristiwa (*event*) daripada suatu kala (*epoch*) geologis (Witze, 2024a, 2024b). Penolakan ahli geologi terhadap tesis Antroposen sebagai sebuah epos baru geologi terjadi setelah perdebatan serta berbagai upaya ratifikasi selama hampir dua dekade terakhir. Poin terpenting dari hasil sidang yang

hanya menghasilkan seperempat suara dari total pemilihan atas putusan penyebutan istilah skala waktu geologi baru pengganti Holosen menyiratkan adanya ‘ragam wajah Antroposen’. Artinya, perdebatan Antroposen selama ini lebih ke arah perdebatan yang politis, alih-alih merujuk pada perdebatan geologis *per se*. Atau, Adam Bobbete (2021, hal. 201) menyebutnya sebagai bagian dari praktik politik geologi.

Setelah kegagalan ratifikasi formal Antroposen dari hasil sidang *the International Commission on Stratigraphy* (ICS) di bawah *the International Union of Geological Sciences* (IUGS), Antroposen justru semakin terbuka untuk dapat diterjemahkan kembali dengan berbagai sudut pandang secara informal. Asumsi pertama ialah menjelaskan tentang peluang pertanyaan *golden spike* Antroposen terjadi—tentang ‘kapan’ dan ‘di mana’ transisi paling ideal dan representatif skala waktu geologi dari Holosen ke Antroposen terjadi. Asumsi kedua, membuka seluas-luasnya wacana Antroposen lebih dari sekadar waktu interval (*time interval*) dari sistem geologi sehingga memberikan peluang terhadap pendekatan yang lebih transdisipliner sekaligus lebih inklusif daripada sebelumnya (Edgeworth et al., 2024).

Di sisi lain, politik Antroposen tidak dapat terlepas dari peran sekelompok komunitas ilmiah lintas-disipliner yang tergabung dalam *Anthropocene Working Group* (AWG) sejak 2009, mereka berdedikasi untuk membuktikan *golden spike* Antroposen. Menurut Jan Zalasiewicz dkk (2019) penamaan Antroposen terlepas dari bias tendensi narsistik, yang mengandaikan ke-[A]ku-an atau manusia sebagai pusat dari gerak dan arah trayektori baru manusia. Justru sebaliknya, saya lebih menggarisbawahi tentang sejarah Antroposen yang tidak dapat terlepas dari ‘subjektivitas’ manusia. Ketika muncul pertanyaan: “kapan manusia memiliki ‘*deep time*’¹ nya sendiri?”, maka jawabannya ‘Antroposen!’ (Heringman, 2015). AWG memulai pelacakan dari fase akhir zaman es sekitar 11.700 sampai dengan peristiwa *The Great Acceleration* (GA) 1950-an, ketika plutonium yang berasal dari tes bom hidrogen pertama kali tercipta dan mulai menjadi sedimentasi baru di Danau Crawford, Kanada. Klaim ini, bagaimanapun, juga masih dianggap lemah sebab pembuktiannya masih terbatas pada lokalitas kewilayahan (diakronik-lokal) daripada berskala global (sinkronik-global) sebagaimana pembuktian sedimentasi *deep time* geologi sebelumnya.

Pada titik inilah manusia dengan jangkar humanismenya mulai mengklaim dirinya sebagai *geological force* baru. Klaim ini semakin diperkuat sebagaimana tesis Karl Marx (1974, hal. 64) dalam *Economic and Philosophic Manuscripts* yang menyebut manusia sebagai *species-being* (*Gattungswesen*). Status ontologis *species-being* merujuk bahwa kemenjadian manusia dikarenakan oleh adanya kerja-kerja yang memproduksi sesuatu

1 *Deep time* (terj., Waktu-Dalam) ialah waktu geologis atau waktu kosmik yang berbeda dan melampaui waktu-keseharian manusia. Skala waktu dalam *deep time* menjelaskan skala waktu geologis untuk memahami usia bumi, evolusi biologis, serta perubahan struktur geologis selama miliaran tahun.

hal dan oleh karena adanya kerja pula ia memediasi hubungan antara dirinya (manusia) dengan alam. Kapasitas kerja-kerja manusia ini menarik dirinya pada bentuk kesadaran akan adanya 'objektivisasi' sekaligus 'universalisasi' karakter dari produksi manusia yang sekaligus membedakan dirinya dengan 'kerja-kerja' non-manusia (Czank, 2012; Foster & Clark, 2018).

Apabila pembacaan atas Humanisme Marx dipahami sebatas konsep *species-being* sebagai fase baru *spesiesme*, humanisme antroposentris, dan fantasi narsisme, maka penjelasan Marx (1992, hal. 239) selanjutnya dalam *Early Writings*, dengan penekanan Muntzer tentang '*...all living things must also become free*' menjadi cukup kontradiktif. Namun, pada kesempatan ini, saya lebih ingin menarik posisi Marx sebagai sarana untuk memahami penjelasan Antroposen sebagai konsep yang melampaui manusia-geologi itu sendiri, sebab ia dapat dijelaskan ulang melalui berbagai pertanyaan atas pembabakan sejarah peradaban besar manusia sebelumnya dan yang akan datang. Perdebatan, perluasan, serta pendefinisian tentang 'manusia baru' setidaknya telah beralih ke arah pembalikan pada tendensi de-/in-/trans-/pasca- humanisme. Wacana-wacana tersebut mulai masuk ke dalam ranah kondisi geologi bumi masa depan yang semakin sulit untuk dipetakan (*terra incognita*), terasing (*alienation*), aneh (*uncanny*), sekaligus tidak pasti (*uncertainty*). Kondisi ini sangat mungkin dirasakan oleh mereka yang sedang berhadapan langsung dengan krisis keplanetan hari ini, rerata mereka yang sedang berjuang atas nama pencari suaka iklim (*climate refugee*) atau potensi masyarakat yang menetap dengan ancaman atas degradasi tanah, kenaikan muka air laut, polusi udara, limbah beracun, serta resiko ekologis lainnya (Baldwin et al., 2019). 'Kesadaran ekologis' inilah yang menurut J.B. Foster (2013) dapat menjadi api semangat kesadaran kelas baru untuk melakukan revolusi ekologis, tidak hanya menyoal permasalahan ketimpangan kelas sosial pekerja yang tercipta karena sistem kapitalisme tetapi juga menyangkut dampak kapitalisme terhadap krisis alam. Saya kemudian menerjemahkannya sebagai multiplisitas ketimpangan ekologis dan sosial.

Lantas, mengapa kapitalisme menjadi bagian inheren dari strata luar biasa yang tersedimentasi pada sistem trajektori skala waktu geologi Antroposen? Beranjak dari pertanyaan ini, artikel ini kemudian mencoba menawarkan cara pandang alternatif dengan memberikan istilah 'keretakan Antroposen' atau *Anthropocene Rift*. Istilah tersebut saya adopsi dari perluasan perdebatan ekologi Marxisme perdebatan ekologi Marxisme tentang keretakan metabolis (*Metabolic Rift*). Keretakan metabolis ini adalah suatu konsep yang dipopulerkan oleh J.B. Foster untuk menjustifikasi tendensi krisis ekologi di bawah sistem mode produksi kapitalisme. Hal tersebut sejalan dengan pandangan Marx mengenai keretakan sosio-ekologis yang terjadi karena adanya pencurian nilai lebih pada 'alam' saat proses valorisasi kapitalisme.

Di saat bersamaan, hasil pembahasan artikel ini dapat menjadi kritik terhadap proses ratifikasi geologi Antroposen yang sangat tertutup terhadap usulan-usulan pendekatan non-geologi, termasuk kontribusi ekologi Marxisme terhadap diskursus Antroposen di masa depan. Padahal, Antroposen dapat meminjam konsep-konsep perdebatan ekologi dalam Marxisme. Semisal, pertanyaan tentang rujukan realitas yang Antroposen: apakah ia berkelindan dengan tendensi dualisme, pemisahan alam dan manusia, atau justru mengandaikan monisme dalam Antroposen bahwa manusia dengan alam tak terpisahkan sebagai satu kesatuan. Dengan demikian, Antroposen menjadi ruang terbuka terhadap kritik masalah ekologi hari ini.

Antroposen, secara sederhana, dapat memberikan ruang kritik yang lebih terbuka terutama tentang status manusia pasca-revolusi industri, yang tidak hanya sebagai subjek terorientasi terhadap bukti-bukti geologis Antroposen, melainkan sekaligus terlibat menjadi 'objek geologis' yang merujuk kembali pada serangkaian akumulasi kejadian geologi yang belum pernah terjadi sebelumnya. Artinya, akumulasi aktivitas antropogenik selama ini tidak bergerak secara natural di mana perkembangan peradaban manusia bekerja secara linier, melainkan juga terciptanya krisis keplanetan berkat adanya tendensi bayang-bayang kontradiksi kapitalisme yang terjadi. Alhasil, banyaknya inovasi teknologi dan berbagai kebijakan kapital dengan embel-embel 'berkelanjutan' dan 'resiliensi' digunakan untuk mengatasi keterbatasan 'waktu alam' yang tidak selaras dengan percepatan 'waktu kapital'. Tidak hanya itu, prinsip elastisitas kapitalisme juga mendorong adanya transisi atas pelampauan tapal batas ekologis bagi kehidupan di planet bumi (Akashi, 2016). Kapitalisme melahirkan tidak hanya ketimpangan sosial tetapi juga ketimpangan ekologis serta keretakan metabolis di antara rendahnya nilai kerja serta kelangkaan persediaan bahan baku 'alam murah' yang tereksplorasi secara total.

Selanjutnya, pembahasan utama artikel ini setidaknya terbagi menjadi tiga bagian, antara lain i) menginvestigasi keterkaitan isu Antroposen dalam kajian ekologi Marxisme; ii) menelusuri perdebatan ekologi Marxisme atas justifikasi kesadaran ekologis baru dalam proses keretakan Antroposen; dan iii) menawarkan *Capitalinian* sebagai sub-epos Antroposen.

TRAJEKTORI GEOLOGI ANTROPOSEN

Membahas sejarah geologi Antroposen tidak dapat terlepas dari perkembangan orientasi pemahaman ontologis status manusia terhadap dunianya. Antroposen sendiri menjadi semacam perubahan orientasi kerangka paradigma baru di bidang geologi, meskipun konsep tentang 'geologi manusia' telah berkembang sejak berkembangnya rasionalisasi filsafat modern yang menempatkan sebuah perspektif tentang relasi antara manusia dan bumi (Uhrqvist & Linnér, 2015). Pemahaman dunia modern sekaligus semangat pencerahan menjadikan posisi alam sebagai entitas objek yang dapat

dikontrol, dikuasai, dan ditransformasi sesuai dengan kehendak manusia. Alam yang direkayasa sedemikian rupa telah terpahami beberapa abad yang lalu sebagai rujukan atas tindakan kolektif manusia dalam konteks geomorfologi, dengan manusia sebagai agensi geologi yang mempengaruhi atau mengubah bumi (Brown et al., 2017).

Pengaruh filsafat dualisme abad ke-18 juga mempengaruhi wacana historisitas bumi dari sudut pandang geologi. Comte de Buffon dalam *The Epochs of Nature* (1778/2018) menjelaskan tujuh tahap epos yang telah terjadi di bumi; mulai dari perubahan formasi endapan bebatuan, sedimentasi, suhu, air laut, hingga perbedaan bentuk kehidupan biologis yang tersebar. Buffon bahkan mengklaim adanya transisi historisitas dari kehidupan biologis manusia dari watak 'barbar' menuju masyarakat yang lebih 'beradab'. Saat itu, kajian geologi tidak terlepas dari semangat intelektual pencerahan yang selanjutnya mengawali era industrialisasi di Eropa.

Ide tentang 'Antroposen' juga tidak terlepas dari pendekatan teologis yang memosisikan manusia sebagai bagian esensial dari sejarah terbentuknya manusia, sebagaimana Thomas Jenkyn (1854) menyebut istilah masa geologi baru untuk manusia sebagai *Anthropozoic* atau Antropozoik. Terlepas dari tradisi Kristiani dalam perkembangan geologi, Charles Lyell (1833) dan Paul Gervais (1860) menyebut epos baru geologi yang lebih memungkinkan menggantikan Pleistosen (*Pleistocene*) ialah Holosen (*Holocene*) daripada tesis Antropozoik yang sangat lekat dengan tendensi antroposen-trisme (Davis, 2011). Pada akhirnya, secara resmi, Holosen diadopsi oleh para ahli geologi seluruh dunia melalui *The Third International Geological Congress of 1885*. Holosen telah menandai waktu pasca-glasial Pleistosen serta peningkatan suhu air laut.

Meskipun demikian, Holosen telah membuka peluang lebih jauh tentang keterlibatan manusia dalam perdebatan geologi *deep time*. Holosen masuk dalam pembabakan periode Kuartar (*Quaternary*), yang artinya selama transisi zaman es akhir terdapat kehidupan manusia purba yang bermunculan. Waktu ini dianggap sebagai awal mulai intervensi manusia terhadap perubahan geologi dan ekologi walau tidak secara signifikan (Gibbard & Head, 2009). Menuju abad ke-20, para ahli geologi Uni Soviet seperti A. P. Pavlov dan Vladimir I. Vernadsky melakukan pembalikan sekaligus paradikalan konsep tentang geologi manusia dengan faktor antropogenik telah mendominasi biosfer di kala Holosen. Mereka menyebutnya sebagai waktu geologi Antropogen (*Anthropogene*), yaitu proses kolonisasi manusia terhadap bumi yang menjadikannya suatu bentuk totalitas tunggal baru sepanjang sejarah kehidupan di planet bumi (Foster, 2022).

Sebelum Crutzen mempopulerkan Antroposen, popularitas konsep filosofis *Ti-erre Teilhard de Chardin* dan *Édouard Le Roy* tentang Biosfer dan Noosfer setidaknya berkontribusi pembentukan ide tentang 'wajah bumi' baru pasca-Perang Dunia Kedua. Begitu pula dengan konsep 'Gaia' oleh Lovelock dan Margulis (1974) (1974) yang te-

lah menginspirasi para aktivis lingkungan dalam mengampanyekan gerakan ekologi non-antroposentrisme. Kompleksitas perdebatan tentang status manusia dalam trajektori skala waktu geologi membuka dua perdebatan umum. Pertama, Antroposen harus dibuktikan secara formal, setidaknya melalui penelitian stratigrafi. Mereka menolak keras interpretasi Antroposen dari sisi non-geologi karena hanya akan menghadirkan kerancuan wacana (Zalasiewicz et al., 2018). Kedua, Antroposen dipahami sebagai sebuah ukuran tertentu mengenai kontekstualisasi ‘*deep-time*’ sebagai aktivitas antropogenik yang mampu mengubah struktur bumi. Pendekatan ini sering disebut sebagai pendekatan non-geologis. Dengan kata lain, hal ini disebut sebagai ‘*multi-proxy*’ dalam riset stratigrafi sebagai indikator Antroposen (Steffen et al., 2015, 2016) serta pendekatan konsep batas-batas keplanetan ‘*the planetary boundaries*’, yang menghadirkan tingkat kritis planet bumi serta studi ambang batas kelayakan manusia mampu hidup sebagai penyintas di masa krisis Antroposen (Rockström et al., 2009; Steffen et al., 2015; Whitmee et al., 2015).

Pada titik tertentu, Antroposen erat kaitannya dengan persoalan politis dalam proses formalisasi serta ratifikasi akhir di bawah keputusan ICS/IUGS. Doktrin Uniformitarianisme² dianggap lebih mapan ketika menjelaskan tentang bentuk keteraturan perubahan geologis yang telah terjadi sekaligus berlangsung saat ini. Akan tetapi, alih-alih dekat dengan pembuktian uniformitarianisme, konsepsi Antroposen lebih sering dipahami sebagai bagian dari katastrofisme baru (Sepkoski, 2020). Bagaimana mungkin tendensi katastrofisme lebih banyak diadopsi para pembaca Antroposen? Sedangkan di sisi lain, formalisasi geologi lebih menekankan adanya pembuktian dari berbagai temuan bukti sedimentasi yang berkorelasi dengan jejak-jejak geologi ‘antropogenik’ secara global. Konstanta *ceteris paribus* aktivitas antropogenik massal ini akan menguat dalam kurun waktu ratusan atau ribuan tahun mendatang. Tentu saja, jenis dunia yang dapat diproyeksikan ketika titik balik bukti-bukti antropogenik (fosil kapital – teknofosil) telah termaterialisasi sebagai sedimentasi terluar, atau beberapa penganut katastrofisme menyebutnya sebagai lintasan kepunahan keenam bagi sejarah geologi manusia.

Berbagai potensi *golden spike* Antroposen setidaknya dapat terbagi menjadi empat fase: aktivitas antropogenik pertama manusia purba, pra-revolusi industri, revolusi industri, dan GA. Diawali dengan referensi pada Paleo-Antroposen yang berusaha menjelaskan atas spekulasi temuan-temuan penting sejak manusia mulai menguasai penggunaan api, merombak sistem pertanian, domestikasi hewan, urbanisasi, sampai

2 Uniformitarianisme menjadi doktrin dalam ilmu geologi modern. Prinsipnya adalah ‘masa kini adalah kunci untuk memahami masa lalu’ atau *the present is the key to the past*, yang menekankan perubahan geologi terjadi secara bertahap dan konsisten daripada terjadi karena suatu peristiwa luar biasa. James Hutton (1726–1797) dan Charles Lyell (1797–1875) mempertahankan doktrin ini sebagai anti-tesis dari pandangan Katastrofisme, sebuah teori bahwa perubahan sekaligus terbentuknya Bumi karena peristiwa besar yang luar biasa dan mendadak.

pada industrialisasi (Foley et al., 2013). Antroposen antik ini dapat dibuktikan pada temuan sisa-sisa pembakaran arang di beberapa wilayah situs arkeologi. Bukti ini dianggap hanya sebatas bukti antropologis tentang sejarah peradaban manusia yang dampaknya sangat terbatas, secara diakronik-regional (Eriksen & Ballard, 2020; Ruddiman, 2013).

Transisi pra-Revolusi Industri juga menandai adanya semangat penjelajahan yang muncul pada konteks awal era modern, melahirkan kolonialisasi dan globalisasi awal yang dikenal sebagai Pertukaran Kolumbus. Peristiwa itu telah memberikan ruang bagi perubahan aktivitas antropogenik secara geologis (Lewis & Maslin, 2015) atau terhadap dampak sosial ekonomi (Fischer-Kowalski et al., 2014). Pertukaran Kolumbus pada akhirnya hanya memperkuat aspek kolonialisasi dunia baru (Rubino et al., 2016) daripada membuktikan adanya satu titik sinkronik geologi Antroposen secara kronostratigrafi (Zalasiewicz et al., 2015). Tesis ini pun gugur karena penanda selama ribuan tahun lalu sifatnya transgresif, tersebar secara regional, dan pembuktian pada sedimen tanah yang sangat erosif tidak mampu bertahan dalam jangka waktu tertentu.

Selanjutnya, tesis Revolusi Industri menjadi salah satu titik paling potensial yang mengawali perubahan global. Revolusi Industri telah membawa perubahan orientasi peradaban yang sangat signifikan pasca-temuan mesin uap. Revolusi Industri dianggap telah membuka jalan terhadap penggunaan energi secara besar-besaran dalam rangka mendukung sistem sosial-masyarakat dan sistem ekonomi kapital baru. Semakin berkembangnya industrialisasi berdampak pada tingkat spesialisasi kerja, pertukaran, produksi, dan konsumsi. Pengaruh sistem kerja mesin uap mengunci ketergantungan konsumsi batu bara. Berkat revolusi Industri, penggunaan energi yang berasal dari bahan bakar fosil dan batu bara meningkat, tetapi sekaligus mengakibatkan peningkatan kontaminasi air, udara, dan tanah serta ikut melepas karbondioksida dan gas rumah kaca lainnya di atmosfer (McNeill, 2016; Steffen et al., 2011). Revolusi Industri selama ini mendapatkan perhatian khusus, sebab jika ditarik dari rentang waktu akhir abad ke-18 atau menuju awal abad ke-19 bukti-bukti seperti abu terbang (*fly ash*) yang disebabkan oleh pembakaran batu bara telah mendekati level sinkronik yang memungkinkan untuk membentuk fase berikutnya, *GA*.

GA digadang-gadang menjadi kandidat kuat indikator bagi transisi waktu geologi Antroposen, sebab pada satu peristiwa itulah terdapat titik ledakan aktivitas sosial-ekonomi masyarakat dunia sejak tahun 1950-an (Zalasiewicz et al., 2019). *GA* dijelaskan dalam beberapa indikator perubahan tren sosio-ekonomi dan tren Sistem Bumi. Terkait tren sosio-ekonomi, perbedaan ini nampak pada percepatan pertumbuhan ekonomi antara negara maju, berkembang, dan tertinggal (McNeill & Engelke, 2016). Skenario akselerasi sosio-ekonomi, peningkatan konsentrasi emisi gas rumah kaca, perubahan iklim global, perubahan sistem biosfer (tren homogenisasi flora dan fauna),

krisis ekonomi global, sampai ancaman kepunahan massal termasuk perubahan sosial yang tidak pernah terbayangkan sebelumnya (pandemi global COVID-19) (Folke et al., 2021).

Beberapa tesis yang telah dijabarkan sebelumnya secara implisit memiliki tendensi pada pembacaan Antroposen yang bernuansa katastrofisme. Terdapat berbagai patahan atau retakan peristiwa besar selama sejarah peradaban manusia³. Manusia menjadi penggerak geologis yang mendorong perubahan struktur terluar bumi. Perubahan ini dalam bahasa manusia dapat dianggap sebagai perubahan yang konstruktif dan destruktif. Apabila GA diasumsikan akan menjadi kandidat terkuat *golden spike* di masa depan, maka seluruh aktivitas massal antropogenik mengarahkan pada kondisi wilayah bumi yang tidak pernah dikenali sebelumnya atau *terra incognita*. Di sisi lain, pendekatan ekologi Marxisme membawa wacana tentang keretakan metabolisme yang disebabkan oleh adanya ketimpangan dalam sistem metabolisme alam-sosial dalam sistem kerja kapitalisme. Percepatan perubahan ini disokong oleh adanya modernisasi teknologi pada sistem produksi kapital, sehingga di kemudian hari limbah atau sisa produksi yang tidak terserap akan menjadi permasalahan baru di ranah sosial dan ekologi—atau lebih mudah disebut sebagai fosil kapital.

Saat ini, Antroposen lebih terbuka sekaligus memiliki beragam wajah termasuk usulan Jason W. Moore (2017) tentang Kapitalosen (*Capitalocene*) sebagai bentuk kritik atas status naturalisme Antroposen. Apabila tesis GA lebih menekankan dampak luar biasa zaman kapitalisme (*Capitalinian*) yang memberikan titik tolak pasca-Perang Dunia Kedua, lahirnya produk-produk monopoli kapitalisme global, globalisasi, penggunaan plastik serta petrokimia secara global berbanding lurus dengan permintaan pembangunan-industri terkait pertumbuhan global atau kuasa konsolidasi kapitalisasi alam (Royle, 2016). Artinya, asal-usul sejarah dan transformasi kapitalisme sampai menjadi suatu sistem dunia baru dapat menjadi titik transisi krisis Antroposen tersendiri. Antroposen memiliki *indefensible abstraction* atau suatu abstraksi yang tidak dapat dipertahankan ‘ratifikasi’-nya jika mengabaikan realitas sosial dari fosil kapital (Malm, 2016). Fosil-fosil kapital inilah yang paling berpotensi membuka pembacaan baru atas terbentuknya krisis ekologi dunia akibat dari munculnya kontradiksi kapitalisme.

MATERIALISME EKOLOGI MARX

Karl Marx sendiri tidak pernah menyistematiskan pandangannya tentang ekologi, tak terkecuali ketika ia menjelaskan hubungan antara alam dan kapitalisme dalam *Grundrisse* dan *Capital* serta catatannya bersama Friedrich Engels dalam *Collected Work* (MECW). Marx mulai tertarik membahas isu-isu ekologis di saat puncak gelombang

³ Manusia pada konteks Antroposen masih terbuka untuk diperdebatkan. Rujuk fakta tentang ‘manusia’ seperti apa yang dapat merepresentasikan dunia atau peristiwa historis geologis tertentu. (Bdk. S. Hamilton, 2019; Otto et al., 2020; Szerszynski, 2012).

ilmu kealaman di abad-19, antara lain saat munculnya Darwin dengan teori evolusi, Etologi Morgan, Doktrin Uniformitarianisme Lyell, sampai perkembangan kimia di bidang pertanian. Analisis Marx tentang dialektika dan materialisme historis dipengaruhi oleh pandangannya tentang bumi (sumber daya) yang menjadi 'instrumen universal' dan memungkinkan terjadinya proses produksi serta pertukaran material antara manusia dan alam. Lantas, kehadiran sistem kapitalisme yang mengakibatkan adanya gangguan sistem interaksi metabolisme antara manusia dan alam⁴.

"Labor is a process involving human beings and nature; in it, their own activity mediates, regulates, and controls their metabolizing of nature. When human beings work with materials found in nature, they are acting as a natural force.." (Marx, 2024, hal. 153).

Kerja manusia sebagai bagian dari alam memediasikan sekaligus mengubah lingkungannya secara konstan. Manusia dalam konteks kerjanya selalu memproduksi nilai-guna sedangkan alam menyediakan struktur komoditas dari barang yang diproduksi oleh pekerja. Istilah akumulasi primitif merujuk pada nilai yang diekstraksi oleh alam atau manusia. Akumulasi asali ini menjadi dasar historis komoditas sebelum adanya modus produksi kapital. Marx dan Engels (MECW 5, hal. 31) melihat manusia sebagai bagian dari alam, manusia dengan sadar mengubah alam sekaligus berproses dengannya. Namun, manusia selalu 'berlawanan' dengan terdapat upaya pelampauan terhadap kodrat alamiahnya, sehingga alam dapat dipahami sebagai kesatuan yang terbedakan, *a differentiated unity*.

Konsep 'metabolisme' menjadi topik sentral untuk memahami proses kerja yang selalu termediasi dan memediasikan alam, kerja juga mengontrol dirinya dan alam. Marx sedikit banyak mempelajari pola metabolisme dari siklus kimiawi agraria Justus von Liebig (Foster, 2000; Saito, 2023). Konsep lintas-historis tentang kerja dengan diawali regularitas masyarakat pertanian yang sangat bergantung pada alam dapat menjadi tilikan balik tentang teori nilai dalam kajian Ekologi Marx. Teori nilai (*value theory*) terbagi antara lain: nilai guna, nilai tukar, dan 'nilai' yang lebih abstrak—menjadi basis paling esensial dalam menjelaskan ekologi Marx (Burkett, 1999). Nilai guna dapat diartikan sebagai kombinasi antara kerja manusia dan alam untuk memenuhi kebutuhan manusia. Kapitalisme mulai mengubah konsep 'nilai' yang telah tertanam dalam waktu kerja abstrak (*abstract labor time*) dalam komoditas. Nilai dari tenaga kerja buruh diposisikan lebih rendah daripada nilai barang atau jasa yang mereka produksi,

4 Lih. Marx, *Capital*, Vol. 1 (1982), penjelasan tentang refleksinya tentang dampak industri agrikultur berskala besar, "... mengganggu interaksi metabolis antara manusia dan bumi; atau di Vol. 3 (1991), Marx merujuk pada istilah (*the squandering of the vitality*) pemborosan vitalitas atau unsur hara tanah dalam kaitannya dengan sewa tanah oleh kapitalis, dan merujuk pada Grundrisse (1973), Ia menegaskan terjadinya pemisahan kondisi anorganik antara eksistensi manusia dan non-manusia di bawah sistem Kapitalisme.

sehingga nilai lebih (*surplus value*) diakuisisi sebagai profit oleh kapitalisme. Tanpa adanya eksploitasi terhadap nilai-nilai ini, kapitalisme tidak bisa berjalan.

Burkett (1999) memahami kerja kapitalisme memosisikan alam sebagai ‘suatu pemberian gratis’ tanpa nilai apapun. Analisis Burkett (1999) bertujuan untuk memperbandingkan posisi alam saat ini dibandingkan penjelasan normatif Marx ketika menjelaskan pemodelan kapitalisme di dalam pabrik. Sistematis nilai guna dalam kapitalisme sering dikesampingkan demi mengejar nilai lebih sehingga melahirkan keuntungan semaksimal mungkin. Sekalipun kapitalisme masih sangat bergantung pada alam, tetapi sistem ini secara struktural belum mampu memberikan nilai yang layak untuk alam. Inilah yang menyebabkan terjadinya kontradiksi eksternal bagi kapitalisme yang terus menerus merusak alam. Contoh sederhananya, ketika ekspansi kapitalisme membuka proyek properti, dengan perusahaan mengharuskan dirinya membeli lahan hutan dan memasarkan hutan tersebut sebagai peluang investasi menjanjikan di masa depan. Apakah mungkin kapitalisme akan memberikan nilai yang benar-benar pada ‘jasa’ dan nilai kerja alam, seperti penyerapan karbon dan penyeimbang ekosistem hutan? Tentu saja tidak, kapitalisme hanya menilai terbatas dengan tenaga kerja dan produksi dalam sistem produksi kapital, sementara banyak proses ‘kerja’ alami yang diabaikan begitu saja, seperti penyerapan karbon atau revitalisasi sumber daya alam. Dengan demikian, kapitalisme tidak bisa secara efektif menilai atau menghargai proses-proses ekologis ini, yang membuat pendekatan kapitalistik tidak cukup untuk menangani masalah lingkungan.

Secara historis, pada tahun 1980an, gelombang Marxisme Barat mulai mengkritisi ulang status ekologi dalam pemikiran Marx itu sendiri. Perry Anderson (1983) menganggap permasalahan interaksi antara manusia dan lingkungan absen dalam tradisi pemikiran Marxisme klasik, terlebih lagi adanya tendensi Prometheanisme Marx yang cenderung memosisikan teknologi sebagai penopang dalam ‘kekuatan proses produksi’ kapital. Bahkan ketika Marx tidak secara eksplisit menjelaskan ide ekologinya secara sistematis, Alfred Schmidt (1971/2014) mengadvokasi sudut pandang Marx tentang pemosisian alam yang didominasi oleh masyarakat kapitalis. Pasca-kematian Marx, pertanyaan tentang bentuk alam yang bekerja di bawah sistem kapitalisme telah berusaha dijelaskan secara sistematis oleh i) Rosa Luxemburg, dalam *The Accumulation of Capital* (1931), tentang sistem ekologi yang terdampak dari ekspansi imperialisme dan kapitalisme global; ii) Karl Kautsky, dalam *The Agrarian Question* (1899), tentang perubahan sistem agrikultur tradisional ke arah industri manufaktur; sampai iii) teori kritis di bawah pengaruh mazhab Frankfurt (Horkheimer dan Adorno) tentang dialektika negatif atas dominasi alam (Cassegård, 2017; Stevenson, 2021).

Gerakan lingkungan yang melibatkan para teoretis Marxis di tahun 1960-an lebih sering dikenal sebagai *Eco-socialism*, *Green Marxism*, atau *Ecological Marxism*, antara lain

diadvokasi oleh Ted Benton, Neil Smith, David Harvey, Peter Dicken, James O'Connor, Paul Burkett, John Bellamy Foster, Andre Gorz, Michael Lowy, Elmar Altvatar, dan lain sebagainya. Perkembangan Eko-Marxisme tidak terlepas dari pengaruh wacana dalam teori kritis, geografi kritis, pascamodernisme, sampai pasca-Marxisme itu sendiri. Keseluruhan proyek Eko-Marxisme mengarah pada penjelasan gagasan Marx tentang krisis ekologi dan hubungan antara alam dengan kapitalisme.

Setidaknya, kita dapat mengelompokkannya dalam lima konsep filosofis untuk memulai menjelaskan perkembangan wacana Ekologi Marx. Pertama, ide Marx tentang 'metabolisme universal alam'. Metabolisme menjadi kata kunci yang merujuk pada alam yang dimediasi oleh kerja dan kerja yang bergantung pada sistem alamiah biofisika, lingkungan, serta sistem sosialnya. Perdebatan ini mengarah pada status alam dan kerja menurut pandangan Marx serta pembaca setelahnya, seperti perdebatan antara Jason Moore *Capitalism and the Web of Life* (Moore, 2015a) dengan John Bellamy Foster dan Paul Burkett *Marx and the Earth* (2016). Moore menekankan pada orientasi monistik, sedangkan Foster dan Burkeet melihat alam serta kerja secara dualistik.

Kedua, perdebatan tentang konsep produksi alam (*production of nature*). Perdebatan ini ditangkap oleh pemikir geografi kritis seperti David Harvey (1996) dan Neil Smith (1984). Mereka merujuk pada kritik awal Alfred Schmidt dan Henri Lefebvre tentang 'produksi sosial ruang'—hanya alam yang telah 'diubah' oleh kapital menjadi 'alam kedua'. Marx dan Engels melanjutkan pandangan Feuerbach tentang perubahan lanskap alam, bahwa, "alam(lah) yang mendahului sejarah manusia...adalah alam yang saat ini tidak pernah lagi ada di mana pun." (MECW 5, hal. 40). Artinya, alam yang pernah kita kenal sekarang tidak sepenuhnya alam sebagaimana alam yang alami, melainkan telah diubah dalam bentuk baru. Proses perubahan 'alam kedua' ini terjadi melalui proses ekonomi dan sosial di bawah sistem kapitalisme—menginternalisasi alam kedua dalam sistem kapitalisme, sosio-alam—melalui komodifikasi alam dan artifisial teknosains, seperti dalam sistem industri peternakan ayam.

Ketiga, pertanyaan tentang tapal batas alam atau batasan ekologis dalam sistem kapitalisme. Ted Benton (1989) dan Karl Kautsky (1899) menunjukkan analisis studi antropologis pada sistem agrikultur di Jerman sangat bergantung pada kondisi iklim geografisnya, semisal musim tanam-panen. Arah penyeragaman dari kerja tradisional menjadi kerja industrialisasi agrikultur ikut mengubah pola akumulasi bahkan meningkatkan risiko kerusakan lingkungan. Keempat, James O'Connor (1988) memperkenalkan istilah 'kontradiksi kapitalisme kedua'. Diawali dengan bentuk kontradiksi internal dalam sistem kapitalisme akibat terjadinya over-produksi dan perjuangan kelas pekerja. Selanjutnya, 'kontradiksi kedua' berakar pada krisis ekologis yang menjadi hambatan bagi akumulasi, faktor eksternal ini mengakibatkan kapitalisme gagal mengakumulasi nilai-lebih sehingga terjadi kegagalan produksi (*underproduction*).

Terakhir, proyek Eko-Marxisme tentang hubungan metabolisme alam (*metabolism*) dan keretakan metabolis (*metabolic rifts*). Interpretasi hubungan metabolisme alam dan kerja bagi Kohei Satio (2023) merupakan bagian inti untuk memahami ekologi Marx sebagaimana Georg Lukács *History and Class Consciousness* (1972) mengadokasikan bentuk identitas dan non-identitas sekaligus tentang ‘alam termediasi oleh sosial’ sekaligus ‘sosial dimediasi oleh alam’, keduanya menggambarkan adanya bentuk-bentuk sosial yang tidak dapat terpisahkan dengan materialitas atas alam itu sendiri. Alam secara material ditransformasikan oleh aktivitas ekonomi menjadi komoditas sekaligus secara simbolik dikonstruksikan oleh wacana kultural serta ilmiah. Foster (2016) memetakan tiga bentuk konsep antara lain: i) metabolisme universal alam, ii) metabolisme sosial, dan iii) keretakan metabolis dalam memahami ekologi Marx. Titik pijak Foster ialah pada ide keretakan metabolis yang mengamini bahwa kapitalisme melahirkan bentuk alienasi baru yang disebabkan oleh adanya ketimpangan metabolisme antara alam dan masyarakat.

Berbeda dengan Foster, Moore (2015) merujuk pada ide ‘ekologi dunia’ (*world-ecology*) dan batas-batas komoditas⁵ dalam kategori ‘empat murah’ yang terjadi jauh sejak abad ke-16 sebelum Revolusi Industri. Ekologi-dunia membawa konsekuensi pada arah monisme dengan konsekuensi bahwa masyarakat pada akhirnya tidak dapat dipisahkan dengan alam, rezim akumulasi kapitalisme berkelindan dengan perubahan dunia dan alam dalam satu-kesatuan yang tidak terpisahkan. Bahkan, kapitalisme memiliki kontribusi membangun gerak ekologi-dunia, termasuk membentuk jejaring kehidupan manusia-alam melalui ideologi dan kebudayaan (Moore, 2015b). Alam hari ini adalah alam kapital. Moore (Moore, 2017b, 2018) lalu memperkenalkan konsep alternatif Kapitalosen (*Capitalocene*) untuk menggantikan wacana Antroposen.

Kritik Foster terhadap Moore terletak di aspek ketiadaan pendekatan dialektis pada analisis ekologi-dunia dalam Kapitalosen. Namun, konsep yang dikembangkan Moore mengembangkan gagasan di luar dari tendensi dualisme Marxisme. Di sisi lain, baik Alfred Schmidt dan J.B. Foster, keduanya masih menganggap frasa ‘metabolisme’ Marx menjadi satu-satunya klaim reduktif untuk menjelaskan hubungan antara manusia dengan alamnya—dialektika alam. Kesan ini terasa kuat ketika istilah ‘metabolisme’ diidentikan dengan ‘ekologi’. Sebaliknya, Neil Smith (2008) menempatkan kritik ekologinya terhadap bentuk kapitalisme tingkat lanjut yang juga ikut terlibat dalam proses produksi dan reproduksi alam. Pada titik inilah, dengan tegas, Moore kembali mengkritik dualisme yang berakar dari warisan modernisme, bahwa hubungan antara manusia dan alam tidak sesederhana pandangan dualisme alam dan manusia, manusia ikut andil membuat lingkungannya sendiri baik secara alamiah maupun artifisial

5 Lih. Berg (2021) Istilah batas-batas komoditas atau *commodity frontiers*, terbagi menjadi empat kategori (*four cheaps*), antara lain: makanan (*food*), energi (*energy*), tenaga kerja (*labor power*), dan material mentah (*raw materials*).

(Moore, 2017a). Proses produksi dan reproduksi masyarakat membentuk lingkungan sosialnya tetapi di saat bersamaan alam ikut membentuk dunia sosial, artinya menyadari alam di dalam Kapitalisme maupun sebaliknya menjadi urgensi untuk melampaui proyeksi Aritmatika Hijau tentang rumus Kapitalisme + Alam = Bencana. Moore berusaha mengafirmasi kenyataan yang tidak terbantahkan bahwa saat ini seluruh manusia sedang menghadapi kerusakan ekologis dalam trajektori perubahan iklim global sebagai ancaman paling nyata bagi kemanusiaan hari ini (Altvater et al., 2016).

Analisis awal tentang kontradiksi kapitalisme terhadap alam ini telah dijelaskan oleh Marx perihal adanya pencemaran lingkungan akibat kegiatan industri masif serta perubahan corak pertanian ke arah agrikultur di bawah kapitalisme (Clark et al., 2019). Marx sendiri terinspirasi dari kritik Justus Von Liebig (1862) tentang perampokan alam di bawah sistem kapitalistik pertanian modern, di mana terjadi perampokan atas nutrisi dan unsur hara tanah tanpa melakukan pengembalian berkelanjutan yang setara (Foster & Clark, 2020). Foster, Clark, dan York (Foster et al., 2011) memberikan bukti bahwa kapitalisme telah melampaui hukum alam tentang metabolisme universal yang membawa ketidakseimbangan dan kerusakan terhadap sistem ekologi sehingga menyebabkan keretakan metabolik.

Foster (2016) mempertegasnya dengan istilah *Great Climacteric* sebagai terusan dari akumulasi dampak kerusakan sebelumnya yang menyebabkan kepunahan spesies dan kerusakan iklim global. Krisis ini berlangsung sejak abad ke-19 sebagaimana awal keretakan metabolisme yang berawal dari penipisan nutrisi tanah di Inggris dan masifnya ekstraksi pupuk dari Guano di Peru pada Abad ke-19. Bagaimanapun juga, Foster tetap mempertahankan pendekatan ekologi Marxisme karena memiliki akar kuat pada Dialektika Materialis antara alam dan masyarakat yang secara adekuat mampu menjelaskan peristiwa *Great Climacteric* serta pasca *Great Acceleration* yang memiliki dampak yang sangat signifikan terhadap perubahan lingkungan secara global (Foster, 2017).

Lantas, strategi untuk keluar dari permasalahan krisis keretakan metabolik sebagai kontradiksi utama kapitalisme global saat ini adalah melalui gerakan ekososialisme di luar sistem kapitalisme dan bukan di dalam 'kapitalisme hijau' (Foster & Burkett, 2016). Bagi Foster, *Metabolic Restoration* (Restorasi Metabolisme) bertujuan untuk melakukan pemulihan akan pentingnya mengatur hukum produksi alam dan sosial. Meskipun Foster berambisi untuk melakukan gerakan ekososialisme yang bertujuan untuk pemulihan atas keretakan metabolisme, para kritikus ekologi Marx masih mempertanyakan ulang relasi antara manusia dan alam dalam kerangka ekologi Marx terutama tentang metabolisme universal yang dianggap bertentangan dengan sikap Prometheanisme.

Foster menginterpretasikan Prometheanisme sebagai ide penguasaan alam oleh sistem industri dan permesinan bukan sebagai penghalang, justru sebaliknya bila per-

lu ‘menghijaukan Prometheus’ sekaligus. Kontradiksi ekologis dalam sistem kapitalisme malah menjadi sumber utama resistensi alamiah terhadap kapitalisme (Foster, 1999). Kohei Saito (2016) juga menemukan kesamaan pembacaan tentang keretakan ‘interaksi metabolis’ atau *Stoffwechsel* antara manusia dan alamnya sebagai kontradiksi yang fundamental mengubah kapitalisme. Saito (2024) membayangkan kegagalan elastisitas kapital akibat keretakan metabolis ini akan mewujudkan totalitas dunia baru pasca-kapitalisme.

Kritik Moore mendapatkan respons dari Foster dan Clark dengan tetap mempertahankan argumentasinya bahwa adalah suatu kesalahan jika tidak mempertahankan dualisme antara kapitalisme dan alam (Foster & Clark, 2020). Metabolisme sosial antara manusia dan alam hadir melalui proses kerja dan produksi. Kerja/metabolisme sebagai mediasi dialektis dari totalitas. Kapitalisme itu sendiri yang mengasingkan proses kerja, juga mengasingkan metabolisme antara manusia dan alam, sehingga menimbulkan keretakan metabolik. Aktivitas industri kapitalisme bergantung pada alam sebagai kekuatan dan sumber daya utama selain faktor tenaga kerja manusia dan alat-alat produksi. Interaksi metabolis antara manusia dan alam tidak dapat terlepas dari pemahaman tentang tenaga kerja. Tenaga kerja tidak berdiri sendiri, meskipun dilakukan oleh manusia untuk memanipulasi dan memodifikasi materi-materi yang berasal dari alam. Tenaga kerja ini juga dieksploitasi besar-besaran oleh industri kapitalisme untuk mengeksploitasi tidak hanya para pekerja dan konteks alienasi sosial tetapi juga mengeksploitasi alam habis-habisan (Saito, 2021).

Tidak hanya itu, konsep Stephen G. Bunker tentang gagasan *Ecologically Unequal Exchange* (EUE) setidaknya cukup berguna untuk menengahi perdebatan Foster dan Moore tentang perlunya memperhatikan adanya bentuk-bentuk ketidaksetaraan kuasa di bawah eksploitasi kapitalisme terhadap wilayah-wilayah regional maupun negara berkembang (Gellert, 2019). Jika Moore dan Foster sangat berfokus pada kapitalisme global, maka *EUE* justru sebaliknya memperjelas bagaimana ketimpangan sosial dan kerusakan lingkungan muncul di wilayah-wilayah negara berkembang. Perdebatan ini menjadi menarik ketika tantangan berikutnya ialah tentang bagaimana tuntutan ratifikasi Antroposen dalam komitmen geologis dapat dibaca melalui pendekatan ekologi Marxisme salah satunya tawaran tentang Kapitalosen Moore dan Keretakan Metabolis Foster.

Kedua tawaran dalam debat Eko-Marxisme dapat dipahami sebagai bagian dari kreativitas *Anthropo-scene*⁶. Upaya melampaui garis batas pembuktian geologi Antroposen tentunya dapat dengan cara memosisikan *Anthropo-scene* daripada *-cene* dengan

⁶ *Anthropo-scene*, saya maksudkan untuk melihat status Antroposen (*Anthropocene*) dalam bingkai terpisah, Antropo(s) atau manusia sebagai titik pijak, dan *scene* dipahami sebagai potongan dari pembacaan non-geologi kreatif. Proposal ini diarahkan pada usulan Ekologi Marxisme untuk memahami Antroposen.

tujuan untuk dapat memberikan ruang imajinasi serta praktik pendekatan multidisipliner baru. Sebagai contoh, Antroposen digunakan untuk memperdebatkan kembali relasi antara manusia dan non-manusia, alam dan masyarakat, alam dan budaya secara kontekstual (Edgeworth, 2021; Lorimer, 2017). Meskipun demikian, upaya menarik garis batas geologi Antroposen menjadi antropologi atau Antroposen sosial memiliki kelemahan tersendiri yaitu pada batas-batas penelitian eksperimental-empiris, penyesuaian batas-batas temuan kultural daripada temuan bukti geologis, dan menghindari politisasi ideologis Antroposen tertentu.

Saya sepenuhnya tidak sepakat dengan pembatasan lintas pendekatan Antroposen, karena bagaimanapun juga, justru pembuktian non-geologi mampu mendorong kesadaran 'ekologis-geologis' terhadap kondisi dunia Antroposen saat ini. Antroposen di abad ke-21 adalah hasil akumulasi historisitas antropogenik yang telah melewati beragam peristiwa sosio-kultural yang mampu mengubah alur masyarakat secara global. Pada pembahasan berikutnya, Antroposen perlu untuk mengoreksi bahwa *Capitalinian* memiliki potensi sebagai kandidat sub-kala meskipun harus mengadopsi rangkaian pembuktian *golden spike* dengan titik terdekat *deep time*, bukan hanya saat kelahiran pertama Kapitalisme, melainkan justru sebaliknya pada fase *GA* menjadi peristiwa yang paling memungkinkan melahirkan fosil-fosil kapital baru.

RATIFIKASI CAPITALINIAN: ANTROPOSEN DALAM BAYANG-BAYANG KAPITALISME

Pembuktian Holosen justru secara berkelanjutan diperkuat oleh ilmuwan geologi dengan beberapa temuan terkini terkait ratifikasi sub-divisi baru Holosen. Bukti-bukti ilmiah ini mengarah pada temuan di Goa Mawmluh, Meghalaya, India Timur Laut pada tahun 2018 (Prokop, 2020). Sub-epos ini dikenal dengan nama Meghalayan. Bukti Meghalayan merepresentasikan kekeringan global selama kurang lebih 200 tahun yang telah terjadi 4.200 tahun lalu, yang melanda peradaban kuno manusia di Yunani, Suriah, Mesir, Kanaan, Mesopotamia, Lembah Indus, dan Lembah Sungai Yangtze. Asumsi awalnya justru Meghalayan dianggap berhenti pada tahun 1950, lalu muncul kemungkinan untuk pergeseran epos baru, tetapi faktanya justru pada kemudian hari diratifikasi sebagai sub-divisi berikutnya. Meghalayan secara formal diratifikasi oleh Komisi Internasional Stratigrafi (*International Commission on Stratigraphy*), untuk ditempatkan sejajar setelah subdivisi Holosen: *Greenlandian* (11.700–8.326 tahun lalu) dan *Northgripian* (8.326–4.200 tahun lalu).

Kontroversi ratifikasi penamaan Meghalayan adalah penentuan waktu sekitar 4.200 tahun yang lalu yang dianggap tumpang tindih dengan pembagian waktu yang tercatat secara historis-arkeologis. Selain itu, asumsi bahwa keruntuhan suatu peradaban sepanjang Meghalayan terlalu menyimplifikasi dan mereduksi pertanyaan kondisi sosial yang selama ini menjadi kritik dari interpretasi non-geologi, terutama bidang

sosial. Di sisi lain, jika hanya menitikberatkan pada kekeringan global yang dianggap telah meruntuhkan peradaban kuno, maka harus ada konsekuensi lebih lanjut tentang dampak lingkungan berskala global sampai hari ini yang justru mengabaikan tesis proposal AWG tentang transisi GA. Perbedaan relasi sosio-historis ini memperlihatkan monopoli kapitalisme global yang berdampak pada krisis ekologi berskala keplanetan. Artinya, pendekatan 'bukti stabilitas' ini menjadi runtuh dengan sendiri karena pada titik GA ditemukan bahan kimiawi artifisial, kekeringan dan banjir besar di sejumlah negara, badai, kebakaran hutan, kepunahan spesies, yang tidak hanya sekedar berasal dari dampak geologis secara eksternal melainkan juga sebab adanya keretakan antropogenik dalam logika sistem produksi kapitalisme terhadap Sistem Bumi selama ini.

Antroposen sejauh ini masih dibayang-bayangi oleh dominasi kapitalisme yang terbukti dari lahirnya korporasi multinasional dan pertumbuhan-pembangunan ekonomi yang menghasilkan serangkaian kesamaan jejak stratigrafi tekno-fosil. Usulan AWG melalui pendekatan tekno-stratigrafi secara diam-diam mengakui bahwa percepatan teknologi sejak awal abad ke-20 berdampak secara signifikan terhadap perubahan struktur geologis. Tantangan untuk menawarkan sub-divisi pertama Antroposen yang disebut *Capitalinian* ini adalah pembuktian secara geologis yang memungkinkan adanya keberlanjutan situs-situs geologi atau bukti hierarki termuda dari sedimentasi dari *Capitalinian*. Meskipun terdengar sangat aneh, tetapi hal tersebut dapat diterima karena persoalan ratifikasi Antroposen adalah membaca masa lalu, sedangkan mengafirmasi *Capitalinian* dan Antroposen merupakan suatu pendekatan yang berbanding terbalik.

Suatu tantangan tersendiri ketika manusia menjadi agen sekaligus objek geologis. Kesulitan menggantikan Kapitalosen dengan Antroposen adalah berkaitan dengan istilah yang digunakan semata, tetapi jika menurunkan status Kapitalosen dari epos/kala menjadi sub-divisi/sub-epos maka ada kemungkinan besar Antroposen sekaligus Kapitalosen dengan nama *Capitalinian* ini diratifikasi. Namun demikian, catatan ratifikasi ini perlu untuk dipikirkan kembali melalui pertanyaan, 'dunia seperti apa yang dibayangkan ketika Antroposen telah diratifikasi?' Suatu ketidakmungkinan untuk kembali ke waktu ketika manusia harus memiliki andil terhadap Sistem Bumi secara masif, kecuali memang ada suatu kemungkinan di masa lalu bahwa peradaban manusia punah karena suatu peristiwa geologi luar biasa, seperti halnya kepunahan keenam Trias-Jura.

Proses meratifikasi *The Capitalinian Age* harus menempatkan sejumlah kandidat titik waktu kejadian kapan sub-epos tersebut terjadi. Ada dua peristiwa penting sebelum GA, yaitu residu hasil uji coba nuklir dan plastik sebagai hasil dari industri petrokimia, keduanya adalah produk sintetik dan merepresentasikan perubahan masyarakat dunia kemudian. Penanda paling jelas adalah serangkaian dampak kerusakan

lingkungan yang disebabkan oleh adanya uji coba senjata nuklir (Hiroshima dan Nagasaki) dan juga bencana kecelakaan nuklir. Seluruh jejaknya meninggalkan penanda stratigrafis yang secara independen akan bertahan selama ratusan ribu tahun ke depan, kontaminasi radioaktif ini sebagaimana telah terjadi selama penanda transisi GA yaitu tersebar di Musibah Pulau Three Mile (1979) di Pennsylvania, Bencana Chernobyl (1986) di Uni Soviet, dan Bencana Nuklir Fukushima Daiichi (2011) di Jepang (Foster & Clark, 2021).

Eon	Era	System/Period	Series/Epoch	Stage/Age
Phanerozoic	Cenozoic	Quaternary	<i>Anthropocene</i>	Capitalian / Capitalinian
			Holocene	(Meghalayan
				Northgrippian
				Greenlandian
			Pleistocene	Chibanian,
				Calabrian
Gelasian				

Tabel 1. Proposal Ratifikasi Antroposen dengan Sub-Epos *Capitalinian* (Olahan penulis).

Industri petrokimia bertanggung jawab atas fosil kapital yang terbesar secara global persebaran plastik lintas benua. Plastik menjadi elemen utama yang mendukung sistem ekonomi dunia sejak tahun 1950-an sampai sekarang. Sampah plastik sendiri tidak dapat diurai dalam waktu singkat, bahkan plastik telah tersebar hampir di seluruh permukaan bumi baik di daratan, udara, maupun lautan. Ukuran sampah plastik sebagai fosil kapital atau tekno-fosil ini beragam mulai dari nano sampai mikro plastik. Seluruh aktivitas masyarakat hari ini sangat tergantung dengan bantuan teknologi yang dampaknya seringkali diabaikan karena keterbatasan pilihan yang tersedia di mana dominasi dan kuasa hegemoni kapitalisme telah menguasai semua komoditas kehidupan (Soriano, 2018). Plastik sebagai bukti material artefak sintesis yang sebelumnya tidak pernah ditemukan di planet bumi menjadi ciri khas yang unik.

Tekno-fosil sendiri merupakan bagian dari struktur tekносfer yang dapat bekerja secara independen dan memiliki otonominya sendiri, dengan semakin berkembangnya tekносfer, maka kemungkinan manusia untuk mengontrol sistem kestabilan metabolisme akan sangat sulit. Hal tersebut dikarenakan skala antara kemampuan manusia mengontrol sesuatu yang lebih besar dan luas dari dirinya menjadikan akumulasi katastrofe tersendiri dan suatu kondisi destruksi ekologi maupun keretakan antropogenik yang semakin luas. Sebagai sebuah sistem, tekносfer layaknya geosfer lainnya yang bekerja secara metabolik, tetapi memiliki konsekuensi yang tidak pernah terprediksi-

kan sebelumnya dan dihadapi oleh manusia sebelumnya sebagaimana ketika mereka berhadapan dengan proses siklus hidrosfer. Dengan demikian, proses ratifikasi *Capitalinian* dan Antroposen sangat dimungkinkan dengan hanya melakukan transisi dari pendekatan stratigrafi umum menjadi tekno-stratigrafi untuk membuktikan bahwa kapitalisme memiliki dampak terhadap keretakan ekologi-global.

STAGNASI EKOLOGI MARX DALAM CAPITALINIAN-CAPITALOCENE

Inti artikel ini kemudian coba menelaah sejauh mana Kapitalosen-Kapitalian (*Capitalinian-Capitalocene*) kompatibel dengan orientasi ratifikasi formal epos geologi terkini sebagaimana tawaran Antroposen terhadap isu tersebut. Sebagaimana kita ketahui bersama, Kapitalosen sangat terjebak pada cara pandang Holosen, yang dikarakteristikan pada komitmen ontologis bahwa manusia sebagai penguasa (*mastery*) atas alam sekaligus proyek pencerahan atas swa-emansipasi bagi kemanusiaan. Kapitalosen akan sangat berpotensi pada tendensi reduksionistik yang hanya menekankan pada pemodelan aspek sosial yang sangat terbatas pada meta-narasi Barat, sedangkan tuntutan pembuktian geologi *deep-time* sebaliknya: ada aspek-aspek non-sosial yang perlu untuk dipertimbangkan (Horváth & Lovász, 2024). Sayangnya, Kapitalosen hanya terbatas pada tendensi pencarian penyebab utama mengapa saat ini manusia bergeser dari epos Holosen menuju Kapitalosen, hanya dikarenakan adanya dampak dari akumulasi kapital terhadap proses keplanetan bumi.

Pertama, tesis Kapitalosen masih belum mampu menjawab tantangan Antroposen dalam konteks metanarasi humanisme yang hanya berputar-putar pada konsep progresif-emansipatoris pada level sosial dan aspek sejarah yang linear-temporal. Kapitalosen melalui pandangan Moore atas kritiknya terhadap Antroposen yang berpotensi melihat kolektivitas aspek kemanusiaan sebagai keseluruhan, justru berbalik pada model dunia-ekologi yang monistik. Kendati demikian, kontribusi Moore sebenarnya cukup baik dalam menjelaskan pengaruh ‘kapital’ yang terimplementasikan dalam proses sosial (misal., industrialisasi & kolonialisasi) yang berpengaruh pada krisis ekologi yang berkepanjangan. Sementara Moore (2015) mungkin mengasumsikan adanya konstruktivisme sosial yang kuat, para ahli geologi juga melakukan hal yang serupa, mereka mempertimbangkan aspek sosio-ekonomi sebagaimana penelitian para ahli geologi tentang kemunculan ‘peristiwa’ GA, yang mendorong dua kemunculan sekaligus: perubahan struktur kebumihan dan sosial-ekonomi (Angus, 2016). Tuduhan akan keterbatasan sains alam menjadi bumerang bagi pembacaan Kapitalosen yang terlalu menggeneralisasi secara sosial kompleksitas realitas alam-budaya yang ada.

Kedua, sejalan dengan pembacaan Jeremy Davies (2016) atas kelahiran Antroposen yang sangat berlebihan dibaca dari berbagai istilah *fancy*, seperti *Homogenocene*, *Plantationocene*, *Anglocene*, *Post-Anthropocene*, *Chthulucene*, *Necrocene*, sampai *Capitalocene*. Bahkan, argumentasi dari beberapa pembacaan alternatif jika disatukan sekalipun

tidak mampu menjadi pengganti konsep Antroposen atau semacam terjadinya pergeseran paradigma baru ala Kuhnian di level geologi. Sebagaimana ketika kita mereduksi model *Capitalocene* yang membawahi istilah *Plantationocene*, *Corporatocene*, dan *Petrocene*, maka yang terjadi hanyalah pembacaan yang separuh-separuh atas bayangan *deep time* epos geologi baru tentang manusia. Tidak hanya kesalahpahaman, tetapi juga misinterpretasi yang sangat retorik daripada pembuktian pada hasil riset ilmiah. Namun, apakah pembacaan yang beragam ini salah? Menariknya, kesalahan umum ini tercipta karena adanya ambiguitas dari konsep tentang pertanyaan 'apa itu zaman manusia?' atau 'apa itu Antroposen?'. Selanjutnya, ini dapat disebut sebagai keretakan epistemik dalam menjelaskan Antroposen.

Keretakan epistemik dalam wacana Antroposen menjadi penanda, bahkan setelah Antroposen gagal diratifikasi, perdebatan terhadapnya masih berlangsung. Hal ini berkaitan dengan objek penelitian Antroposen yang begitu luas serta penuh dengan ketidaksepakatan komitmen epistemik lintas disiplin. Posisi kritis ini memperlihatkan bahwa konsep Antroposen merujuk pada referensi kemanusiaan yang sangat abstrak, melihat manusia sebagai spesies, dan memproyeksikan kualitas 'universal' manusia yang sangat Eropa sentris, alih-alih menganalisis situasi historis konkret serta struktur sosial, politik, dan ekonomi yang terus berubah dan berkembang, termasuk sejarah kapitalisme (C. Hamilton, 2017). Akan tetapi, menyebut kemanusiaan secara keseluruhan justru menyebabkan tendensi normativitas tentang tanggung jawab sekaligus menyederhanakan problem pembeda dimensi sosial dan ekonomi, serta alam. Para ahli geologi sekalipun tidak pernah bermaksud menyederhanakan hubungan sosial menjadi satu 'kemanusiaan', dan tentu saja tidak pernah bermaksud menyalahkan keseluruhan manusia yang bahkan hampir tidak berkontribusi apa pun terhadap krisis yang sedang dihadapi saat ini.

Imaji tentang kemanusiaan yang tunggal, ahistoris, dan tidak pernah berubah sudah bukan lagi wacana yang relevan hampir satu abad terakhir. Klaim ini menunjukkan bahwa 'manusia' tidak lagi hanya ditentukan oleh sejarah yang tunggal, dan dalam penelitian Antroposen konteks ilmu sosial menjadi penting serta mendalam ketika menganalisis manusia, sehingga multiperspektif menjadi hal yang lumrah dalam analisis Antroposen (Steffen et al., 2018). Tantangan selanjutnya teruntuk ekologi Marxisme sampai Kapitalosen ialah cara keduanya menjelaskan tentang masa depan Antroposen. Ekologi Marxisme menyimpan bentuk romantisme terhadap kondisi pra-Kapitalisme, sama halnya seperti Kapitalosen yang membaca sejarah awal Eropa modern. Clive Hamilton (2017) menekankan kembali, jika seandainya sejarah geologi dan sejarah manusia mengalami tumpang-tindih, maka bukan berarti geologi telah menjadi ilmu sosial. Kritik serupa juga pernah dilontarkan oleh Dipesh Chakrabarty (2009) tentang ketidakcukupan dimensi sosial dalam menjelaskan epos geologi baru dan menjawab segala

tantangan perubahan iklim. Menurutnya, *Deep History* selalu melibatkan cara berpikir manusia sebagai penulisan sejarah tentang spesies baru, tetapi tidak berlaku untuk menjelaskan *Deep Time* dalam rancang bangun struktur bumi yang lebih primitif. Kendati demikian, geologi Antroposen tetap menautkan kajiannya pada manusia, bahkan ketika kapitalisme menuju pada kehancurannya esok pagi, dan seluruh manusia punah akibat dampak antropogenik yang memicu perubahan iklim global, status ontologis Antroposen hanya mencatat kejadian yang tersedimentasikan pada struktur geologis.

Ketiga, Ekologi Marxisme belum menempatkan posisi strategis untuk membaca dimensi keretakan dalam Antroposen. Keretakan hanya dipahami sebagai bagian dari ketidakselarasan antara hubungan manusia dan alam, yang sangat dualistik, terpaut dan tersubordinasi oleh sistem kapitalisme. Kajian Ekologi Marxisme, seperti Saito (2023), masih bertaut pada bagaimana mencari jalan keluar alternatif dari kekacauan yang terjadi akibat kapitalisme. Jika Saito (2024) bernada optimis untuk melakukan gerakan *degrowth communism*, yang artinya melakukan penundaan sekaligus menciptakan utopia-riil atas dunia pasca-kapitalisme, maka Foster dan Burkett (2016) membayangkan restorasi metabolisme dalam artian kembali pada bayang-bayang dunia Pra-Kapitalisme. Sedangkan, Moore (2015) membayangkan dunia yang sedang dijalani bersama, sistem dunia-ekologi Kapitalosen, yang tidak dapat dipisahkan satu sama lainnya. Saito, Foster, dan Moore dapat dikategorikan masukan ke dalam kategori *Holocene Progressivism* atau Progresivisme Holosen daripada *The Anthropocene Rupture* sebab masih membayangkan dunia pra- dan pasca-kapitalisme, dan manusia masih dilibatkan dalam wacana tersebut. Klaim tersebut berbeda dengan klaim Timothy Morton (2013) yang memosisikan perubahan iklim dan kondisi Antroposen sebagaimana *hiper-objek* atau *hyperobject*. Menurutnya, kategori pelibatan aspek non-manusia, lebih tepat menjelaskan dunia versi pasca-manusia/pasca-Antroposen.

Morton dalam wacana ontologinya hampir menyerupai Moore. Hanya saja, Morton memandang Antroposen sebagai hiper-objek dengan kerja Antroposen pada objek di luar dari sistem dualisme Cartesian hanya membatasi subjek pada manusia dan objek itu benda di luar manusia. Karakteristiknya, hiper-objek selalu melekat pada objek yang lain, tidak mengesampingkan jarak, sangat masif, berubah-ubah, manifestasinya tidak terwujud atau diwujudkan pada kondisi lokalitas tertentu, dan menempati dimensi persepsi yang berbeda dari sudut pandang pengamat—multidimensionalitas yang lebih kompleks. Hiper-objek Antroposen juga membentuk hubungan relasional yang lebih rumit karena bukan sekadar manusia ke manusia, tetapi juga manusia dengan non-manusia, dan selalu meninggalkan jejak-jejak yang dapat diakses oleh objek lainnya sebagai informasi.

Kasus perubahan iklim dapat menjadi contoh hiper-objek yang sederhana, karena tidak dapat dialami atau dipersepsi (lihat, sentuh, dengar, rasakan) secara penuh

oleh perspektif manusia sebagai referensi utama. Dampak lokal pemanasan global dalam perubahan iklim pun akan relatif pada kondisi cuaca wilayah tertentu, sehingga mungkin di wilayah X lebih sering terjadi angin tornado di bandingkan wilayah Y dengan intensitas curah hujan yang rendah sehingga berakibat pada kekeringan. Sedangkan, jejak-jejak dari hiper-objek Antroposen dapat dipahami juga dengan masalah pemanasan global, sebab terjadi di antara interaksi matahari, bahan bakar fosil, dan gas rumah kaca dengan objek-objek sosio-kultural lainnya. Kendati demikian, pemanasan global dianggap 'seolah' sebagai produk model ilmiah karena merujuk pada perubahan suhu dan tingkat emisi global, tetapi ada objek-objek yang lebih kompleks yang dapat menjadi ukuran-ukuran lainnya, seperti aspek emosi, estetika, nilai, kepercayaan yang digunakan untuk mengukurnya (Boulton, 2016).

Keempat, keretakan Antroposen merupakan bentuk dari keluwesan kritik Antroposen terhadap ekologi Marx yang kemudian membuka jalan atas suatu pendekatan alternatif lainnya. Gerakan keadilan ekologi misalnya menjadi bukti bahwa pertanggung jawaban atas krisis Antroposen belum secara jelas dirumuskan. Hari ini, setiap manusia memiliki tanggung jawab yang setara atas kontribusi sampah antropogenik, sedangkan jika ditarik kembali justru dominasi ekonomi kapitalisme yang memberikan dampak terbesar. Analogi ini sama seperti halnya apakah masyarakat suku pedalaman memiliki kesamaan tanggung jawab atas keretakan Antroposen hari ini dibandingkan dengan masyarakat Revolusi Industri awal. Artinya, gerakan ekososialis ini selain melakukan pendekatan atas restorasi metabolisme juga harus mampu kembali mengafirmasi keadaan riil sebagaimana kenyataan atas krisis Antroposen tanpa harus terjebak pada romantisme idealisme dan glorifikasi masa lalu, sekaligus mampu memahami kompleksitas dunia tanpa batasan (*borderless*).

Tantangan keretakan Antroposen ini kemudian merujuk kepada cara mempersatukan perjuangan nilai dan kelas atas perubahan kolektif terhadap krisis ekologi global yang terjadi saat ini. Status ontologis hiper-objek Antroposen di saat bersamaan memberikan peluang atas keserentakan kausalitas, perwujudan sebagaimana adanya, termediasi oleh lingkungan lokal sehingga mampu terwujud melalui cerapan tingkat kolektivitas tertentu. Kapitalisasi objek-objek relasional teknologis yang terhimpun dalam Teknosfer membentuk jejak tekno-fosil dan fosil kapital (Zalasiewicz et al., 2014). Catatan tekno-fosil sendiri ini mengendap pada lapisan struktur geologi terluar yang sejalan dengan endapan aktivitas antropogenik. Di sisi lain, ketersembunyian tekno-fosil maupun fosil kapital ini tidak sekedar menempatkan teknologi sebagai artefak yang siap-pakai-instrumental melainkan juga sebagai teknologi yang dihayati dalam keseharian.

Ekologi Marx(isme) sudah sewajarnya mampu membuka kemungkinan *the world of many worlds* sebab pembedaan geografis berbanding lurus dengan kompleksitas pengetahuan terhadap Antroposen maupun persepsi-pengalaman yang sedang berkecenderungan dengan kehidupan keseharian (*worldings*) (de la Cadena & Blaser, 2018). Krisis ekologi global hari ini menjadikan seluruh nilai komunal kolektif kita bercorak peradaban ekologi krisis baru (*new ecological civilization*), untuk mengakhiri peristiwa krisis kepunahan Antroposen maka perjuangan kelas dan revolusi kultural saat ini bertujuan melahirkan relasi kolektivitas dengan seluruh manusia secara lebih luas, yang memungkinkan meradikalkan keberlanjutan metabolisme ekologis, meski dengan banyak catatan.

Kelima, gelombang Eko-Marxisme perlu mempersiapkan strategi alternatif atas pembacaan model-model Keretakan Metabolis yang sedang terjadi oleh karena akibat sistem kapitalisme lanjut. Metode Eko-Marxisme perlu setidaknya untuk segera merespon wacana Antroposen, atau menjadikan Antroposen sebagai trajektori manusia yang mengalami keretakan secara ekologis sehingga perlu adanya penjelasan tentang masa depan dunia Antroposen. Masa depan ini dapat digambarkan dengan bentuk kolektivitas ke dalam suatu transformasi radikal terutama terkait revolusi sosial-ekologi dalam merumuskan pembangunan yang tidak hanya berkelanjutan tetapi juga berkeadilan (Foster, 2021). Tentunya, bentuk utopia dunia baru pasca-kapitalisme ini perlu ditopang oleh pemecahan metodologis yang lebih mapan. Kajian-kajian ontologis dan epistemologis misalnya dapat memperkaya serta memosisikan wacana ekologi dalam sirkulasi kapitalisme. Pilihan untuk meng-ontologi-sasi realitas dalam jaring monisme atau dualisme menjadi pilihan bagi pembaca Eko-Marxisme. Keduanya memiliki konsekuensi yang berbeda-beda. Jika mengambil posisi monisme ontologis, maka alam-sosial tidak dapat dibedakan, menjadi satu kesatuan yang tak terpisahkan. Moore dengan jelas memosisikan dunia Kapitalosen yang tak dapat terpisahkan, semuanya sudah berjejaring-bertopang satu dengan lainnya, termasuk dimensi kapitalisme dan alam. Foster masih mendukung proyek dualitas-metodologis untuk menjelaskan proses dialektika alam yang dimungkinkan dengan cara pengembalian pada metabolisme alam-manusia yang lebih seimbang dan mempersempit keretakan yang terjadi akibat dampak destruktif kapitalisme. Meskipun demikian, Saito tidak mempermasalahkan bentuk monisme/dualisme ontologis, tetapi memetakan model-model elastisitas kapital dalam rangka mengkapitalisasi alam yang semakin terbatas.

Elastisitas kapital ini terbukti ketika mereka merespons berbagai bentuk keretakan yang terjadi karena adanya unsur 'pencurian' nilai-nilai material (alam/sosial) untuk memaksimalkan profit kapital. Keretakan Antroposen pun dapat ditinjau dari bagaimana keretakan spasial (*spatial rift*) dan keretakan temporal (*temporal rift*) bertemu. Keduanya menjelaskan cara sampah akibat produksi sirkulasi kapital selalu berdampak

pada level spasial, misalnya tanah sekaligus keretakan temporal yang mengacu pada proses pengembalian bahan baku alami harus dipotong oleh kompas mesin produksi agar dapat dipercepat sehingga komoditas dapat dihasilkan secara cepat, efektif dan masif.

Pada titik tertentu, alam *per se* merupakan bentuk 'tunggal', sedangkan ketika kita 'berbicara mengenai alam' tentunya banyak sekali bentuk interpretasi subjektif terhadapnya—alam sebagai ruang sakral, keliaran, dan kehampaan. Bagi kapital, alam hanya menjadi bagian dari proses pergeseran sekaligus perluasan pada level teknologis, spasial, dan temporal. Kapital dapat selalu beradaptasi dengan krisis terutama di level sosial, sedangkan di level krisis ekologis ia melakukan perubahan strategis dalam penciptaan inovasi dari perspektif teknosains. Sebagai contoh, teknologi mungkin saja memfabrikasi atau membuat pupuk artifisial sehingga produksi tetap berjalan, tetapi tetap saja ada kerusakan dan habisnya unsur hara tanah yang esensial dalam agrikultur. Setelah tanah tidak dapat digunakan, maka akan terjadi alih fungsi lahan dalam bentuk lain, yang masih berputar pada profit semata. Kerusakan menjadi berkah kapital. Teknologi menjadi wahana pelarian kapital dalam menentukan pergeseran temporal yang tidak terelakan. Alam pasti mengalami penyusutan, kapitalisme menyadari hal tersebut. Untuk itu, teknologi dan sains digunakan untuk mengisi keterbatasan 'waktu-tunggu' dari 'waktu alam', sedangkan 'waktu kapital' selalu tidak setara. Pilihannya ialah mengakselerasi sistem kapitalisme sehingga melahirkan over-produksi, yaitu kontradiksi internalnya, atau menunggu sampai seluruh kontradiksi eksternal mempengaruhinya.

Proyek-proyek pembedahan metodologis Ekologi Marxisme menjadi penting, setidaknya untuk mengantisipasi dampak dari katastrofisme global. Metode ini pun dapat berguna, setidaknya untuk menjelaskan meskipun sistem bumi-keplanetan ialah tunggal dengan orientasi peradikalan epistemologi yang lebih pluralistik. Dari monisme, dualisme, ke pluralisme menjadi tantangan tersendiri bagaimana Ekologi Marxisme di masa depan. Ada peluang menarik dari pelibatan berbagai aspek non-manusia untuk dapat dikaji dalam teori nilai, teori kerja sosial, teori produksi alam, valorisasi dan sirkulasi produksi. Tentunya, Ekologi Marxisme bukan menjadi analisis yang tertutup, hanya membayangkan relasi antara buruh dan pemilik modal di dalam satu pabrik industrial, tetapi lebih dari itu. Analisisnya akan lebih terbuka, ia dapat membicarakan pelbagai faktor non-sosial yang memungkinkan kapital dapat berkembang serta tentang masa depan ekologi pasca-kapitalisme.

KESIMPULAN

Artikel menyimpulkan bahwa diskursus Antroposen perlu mempertimbangkan kontribusi temuan lintas disipliner non-geologi, dalam konteks ini memahami pendekatan relasi ekologi Marx melalui keretakan Antroposen dengan rujukan pembuktian

tesis GA. Baik para ahli geologi maupun gerakan ekososialis gelombang kedua dan ketiga memberikan perhatian intens tentang transisi waktu pasca perang dunia kedua, yaitu dimulai sejak 1950-an sampai hari ini. Tawaran *Capitalinian* sebagai sub-epos Antroposen memberikan gambaran bahwa tesis-tesis Antroposen masih bergantung pada bayang-bayang kontradiksi kapitalisme. Bayang-bayang ini tidak sekedar imajinasi filosofis namun telah terbukti dengan adanya temuan-temuan bukti konkret yang melibatkan keseluruhan akumulasi aktivitas antropogenik secara historis. Teknosfer dan tekno-fosil menjadi bukti awal bagaimana kapitalisme global telah bekerja, berkelindan dengan alam, dan saling mempengaruhi.

Pendekatan ‘katastrofisme’ dan ‘Eko-Marxisme’ dalam Antroposen memperlihatkan bahwa konsekuensi dari keretakan metabolisme tidak hanya sekedar berdampak pada degradasi ekologi semata, melainkan juga memperlebar jurang ketidakadilan sosial masyarakat dunia. Ironisnya, Antroposen menjadikan semua manusia bertanggung jawab atas masa depan bumi yang layak untuk mereka huni. Bagaimanapun, Antroposen terdengar seperti narsisme kemanusiaan atas klaim dominasi alam, sebagai spesies yang mampu mentransformasi perubahan struktur geologis dan keplanetan kita dalam waktu singkat, tetapi Antroposen juga menjadi latar belakang dan kerangka pikir kita untuk menganalisis kelemahan sekaligus kerentanan manusia itu sendiri. Alhasil, keretakan Ekologi Marx mampu memosisikan keretakan Antroposen sebagai bentuk peringatan bersama bahwa kepunahan massal keenam sudah di ujung tanduk, pilihannya: mengakhiri dunia atau mengakhiri kapitalisme dalam tempo yang sesingkat-singkatnya. Para pejuang ekologi, bersatulah! Untuk dunia yang layak dimenangkan.

REFERENSI

- Akashi, H. (2016). The Elasticity of Capital and Ecological Crisis. *Marx-Engels Jahrbuch*, 2015(1), 45–58.
- Altwater, E., Crist, E. C., Haraway, D. J., Hartley, D., Parenti, C., McBrien, J., & Moore, J. W. (2016). *Anthropocene or capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism* (J. W. Moore, Ed.). PM Press.
- Anderson, P. (1983). *In the tracks of historical materialism: The Wellek Library lectures*. Verso Ed.
- Angus, I. (2016). *Facing the anthropocene: Fossil capitalism and the crisis of the earth system*. Monthly Review Press.
- Baldwin, A., Fröhlich, C., & Rothe, D. (2019). From climate migration to anthropocene mobilities: Shifting the debate. *Mobilities*, 14(3), 289–297.
- Benton, T. (1989). Marxism and natural limits: An ecological critique and reconstruction. *New Left Review*, 178, 51.

- Berg, M. (2021). Commodity frontiers: Concepts and history. *Journal of Global History*, 16(3), 451–455.
- Bobbette, A. (2021). Political Geology. In A. Bobbette, *Geography*. Oxford University Press.
- Boulton, E. (2016). Climate change as a ‘hyperobject’: A critical review of Timothy Morton’s reframing narrative. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change*, 7(5), 772–785.
- Brown, A. G., Tooth, S., Bullard, J. E., Thomas, D. S. G., Chiverrell, R. C., Plater, A. J., Murton, J., Thorndycraft, V. R., Tarolli, P., & Rose, J. (2017). The geomorphology of the Anthropocene: Emergence, status and implications. *Earth Surface Processes and Landforms*, 42(1), 71–90.
- Buffon, G. L. L. C. de. (2018). *The epochs of nature* (J. A. Zalasiewicz, A.-S. Milon, & M. Zalasiewicz, Trans.). The University of Chicago Press.
- Burkett, P. (1999). *Marx and Nature*. Palgrave Macmillan US.
- Cassegård, C. (2017). Eco-Marxism and the critical theory of nature: Two perspectives on ecology and dialectics. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 18(3), 314–332.
- Chakrabarty, D. (2009). The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, 35(2), 197–222. <https://doi.org/10.1086/596640>
- Clark, B., Foster, J. B., & Longo, S. B. (2019). Metabolic rifts and the ecological crisis. In *The Oxford Handbook of Karl Marx*.
- Crutzen, P. J., & Stoermer, E. F. (2021). The ‘Anthropocene’ (2000). In S. Benner, G. Lax, P. J. Crutzen, U. Pöschl, J. Lelieveld, & H. G. Brauch (Eds.), *Paul J. Crutzen and the Anthropocene: A New Epoch in Earth’s History* (Vol. 1, pp. 19–21). Springer International Publishing.
- Czank, J. M. (2012). On the Origin of Species-Being: Marx Redefined. *Rethinking Marxism*, 24(2), 316–323.
- Davies, J. (2016). *The birth of the Anthropocene*. University of California press.
- Davis, R. (2011). Inventing the present: Historical roots of the Anthropocene. *Earth Sciences History*, 30(1), 63–84.
- de la Cadena, M., & Blaser, M. (2018). *A world of many worlds*. Duke University Press.
- Edgeworth, M. (2021). Transgressing Time: Archaeological Evidence in/of the Anthropocene. *Annual Review of Anthropology*, 50.
- Edgeworth, M., Bauer, A. M., Ellis, E. C., Finney, S. C., Gill, J. L., Gibbard, P. L., Maslin, M., Merritts, D. J., & Walker, M. J. C. (2024). The Anthropocene Is More Than a Time Interval. *Earth’s Future*, 12(7), e2024EF004831.

- Eriksen, C., & Ballard, S. (2020). *Alliances in the Anthropocene: Fire, Plants, and People*. Springer Nature.
- Fischer-Kowalski, M., Krausmann, F., & Pallua, I. (2014). A sociometabolic reading of the Anthropocene: Modes of subsistence, population size and human impact on Earth. *The Anthropocene Review*, 1(1), 8–33.
- Foley, S. F., Gronenborn, D., Andreae, M. O., Kadereit, J. W., Esper, J., Scholz, D., Pöschl, U., Jacob, D. E., Schöne, B. R., & Schreg, R. (2013). The Palaeoanthropocene—The beginnings of anthropogenic environmental change. *Anthropocene*, 3, 83–88.
- Folke, C., Polasky, S., Rockström, J., Galaz, V., Westley, F., Lamont, M., Scheffer, M., Österblom, H., Carpenter, S. R., & Chapin, F. S. (2021). Our future in the Anthropocene biosphere. *Ambio*, 1–36.
- Foster, J. B. (1999). Marx and the Environment. *Karl Marx's Social and Political Thought*, 8, 44–86.
- Foster, J. B. (2000). *Marx's ecology: Materialism and nature*. Monthly Review press.
- Foster, J. B. (2013). Why ecological revolution. *Environmental Sociology: From Analysis to Action*, 37–52.
- Foster, J. B. (2016). Marxism in the anthropocene: Dialectical rifts on the left. *International Critical Thought*, 6(3), 393–421.
- Foster, J. B. (2017). The Earth-system crisis and ecological civilization: A Marxian view. *International Critical Thought*, 7(4), 439–458.
- Foster, J. B. (2021). The Planetary Emergency-What is to be done now? *Irish Marxist Review*, 10(31), 8.
- Foster, J. B. (2022). *Capitalism in the Anthropocene: Ecological ruin or ecological revolution*. Monthly review press.
- Foster, J. B., & Burkett, P. (2016). *Marx and the earth: An anti-critique*. Brill.
- Foster, J. B., & Clark, B. (2018). Marx and alienated speciesism. *Monthly Review*, 70(7), 1–20.
- Foster, J. B., & Clark, B. (2020). *The robbery of nature: Capitalism and the ecological rift*. NYU Press.
- Foster, J. B., & Clark, B. (2021). The Capitalinian: The First Geological Age of the Anthropocene. *Monthly Review*, 73(4).
- Foster, J. B., Clark, B., & York, R. (2011). *The ecological rift: Capitalism's war on the earth*. NYU Press.

- Gellert, P. K. (2019). Bunker's ecologically unequal exchange, Foster's metabolic rift, and Moore's world-ecology: Distinctions with or without a difference? In *Ecologically Unequal Exchange* (pp. 107–140). Springer.
- Gibbard, P., & Head, M. J. (2009). The definition of the Quaternary system/era and the Pleistocene series/epoch. *Quaternaire*, 20(2), 125–133.
- Hamilton, C. (2017). *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*. John Wiley & Sons.
- Hamilton, S. (2019). I am uncertain, but we are not: A new subjectivity of the Anthropocene. *Review of International Studies*, 45(4), 607–626.
- Harvey, D. (1996). *Justice, nature, and the geography of difference*. Blackwell Publishers.
- Heringman, N. (2015). Deep Time at the Dawn of the Anthropocene. *Representations*, 129(1), 56–85.
- Horváth, M., & Lovász, Á. (2024). From the Anthropocene to the Capitalocene and beyond. *The Anthropocene Review*, OnlineFirst.
- Jenkin, T. W. (1854). Lessons in Geology XLIX. Chapter V. On the Classification of Rocks Section IV. On the Tertiaries Popular Educator, 4, 312–316.
- Kautsky, K. (2021). The agrarian question. In *The Agrarian Question* (pp. 51–59). Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781003191704-5/agrarian-question-karl-kautsky>
- Lewis, S. L., & Maslin, M. A. (2015). Defining the anthropocene. *Nature*, 519(7542), 171–180.
- Lorimer, J. (2017). The Anthro-scene: A guide for the perplexed. *Social Studies of Science*, 47(1), 117–142.
- Lovelock, J. E., & Margulis, L. (1974). Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: The gaia hypothesis. *Tellus A: Dynamic Meteorology and Oceanography*, 26(1–2), 2.
- Lukács, G. (1972). *History and class consciousness: Studies in Marxist dialectics* (R. Livingstone, Trans.; Nachdr.). MIT Press.
- Luxemburg, R. (2003). *The accumulation of capital*. Routledge.
- Malm, A. (2016). *Fossil capital: The rise of steam power and the roots of global warming*. Verso Books.
- Marx, K. (1974). *Economic and philosophic manuscripts of 1844* (M. Milligan, Trans.). Progress.
- Marx, K. (1992). *Early writings* (R. Livingstone & G. Benton, Trans.; Repr.). Penguin Books.

- Marx, K. (2024). *Capital: Critique of Political Economy, Volume 1* (P. Reitter & P. North, Eds.). Princeton University Press.
- Marx, K., & Engels, F. (1843). *Marx & Engels Collected Works*. 5. International Publ.
- McNeill, J. R. (2016). Introductory Remarks: The Anthropocene and the Eighteenth Century. *Eighteenth-Century Studies*, 49(2), 117–128.
- McNeill, J. R., & Engelke, P. (2016). *The great acceleration: An environmental history of the Anthropocene since 1945*. Harvard University Press.
- Moore, J. W. (2015a). *Capitalism in the web of life: Ecology and the accumulation of capital* (1st Edition). Verso.
- Moore, J. W. (2015b). Cheap food and bad climate: From surplus value to negative value in the capitalist world-ecology. *Critical Historical Studies*, 2(1), 1–43.
- Moore, J. W. (2017a). Metabolic rift or metabolic shift? Dialectics, nature, and the world-historical method. *Theory and Society*, 46(4), 285–318.
- Moore, J. W. (2017b). The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis. *The Journal of Peasant Studies*, 44(3), 594–630.
- Moore, J. W. (2018). The Capitalocene Part II: accumulation by appropriation and the centrality of unpaid work/energy. *The Journal of Peasant Studies*, 45(2), 237–279.
- Morton, T. (2013). Hyperobjects: Philosophy and ecology after the end of the world. In *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*. U of Minnesota Press.
- O'Connor, J. (1988). Capitalism, nature, socialism a theoretical introduction*. *Capitalism Nature Socialism*, 1(1), 11–38.
- Otto, I. M., Wiedermann, M., Cremades, R., Donges, J. F., Auer, C., & Lucht, W. (2020). Human agency in the Anthropocene. *Ecological Economics*, 167, 106463.
- Prokop, P. (2020). Where the Meghalayan meets the anthropocene: Stratigraphic signals of human-environmental interactions on the periphery of indian civilisation. *Geographia Polonica*, 93(4), 505–523.
- Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., Persson, Å., Chapin, F. S., Lambin, E. F., Lenton, T. M., Scheffer, M., Folke, C., & Schellnhuber, H. J. (2009). A safe operating space for humanity. *Nature*, 461(7263), 472–475.
- Royle, C. E. (2016). Marxism and the Anthropocene. *International Socialism*, 151.
- Rubino, M., Etheridge, D. M., Trudinger, C. M., Allison, C. E., Rayner, P. J., Enting, I., Mulvaney, R., Steele, L. P., Langenfelds, R. L., & Sturges, W. T. (2016). Low atmospheric CO₂ levels during the Little Ice Age due to cooling-induced terrestrial uptake. *Nature Geoscience*, 9(9), 691–694.

- Ruddiman, W. F. (2013). The anthropocene. *Annual Review of Earth and Planetary Sciences*, 41, 45–68.
- Saito, K. (2016). Marx's Ecological Notebooks. *Monthly Review*, 67(9), 25. https://doi.org/10.14452/MR-067-09-2016-02_3
- Saito, K. (2021). Primitive Accumulation as the Cause of Economic and Ecological Disaster. In *Rethinking Alternatives with Marx* (pp. 93–112). Springer.
- Saito, K. (2023). Marx in the Anthropocene: Towards the Idea of Degrowth Communism (1st ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108933544>
- Saito, K. (2024). Slow down: How degrowth communism can save the earth. Hachette UK.
- Schmidt, A. (2014). The concept of nature in Marx (B. Fowkes, Trans.). Verso.
- Sepkoski, D. (2020). Catastrophic Thinking: Extinction and the Value of Diversity from Darwin to the Anthropocene. *Science. Culture*.
- Smith, N. (1984). Uneven development: Nature, capital and the production of space. Blackwell.
- Smith, N. (2008). Uneven development: Nature, capital, and the production of space. University of Georgia Press.
- Soriano, C. (2018). The Anthropocene and the production and reproduction of capital. *The Anthropocene Review*, 5(2), 202–213.
- Soriano, C. (2020). On the Anthropocene formalization and the proposal by the Anthropocene Working Group. *Geologica Acta*, 18, 1–10.
- Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O., & Ludwig, C. (2015). The trajectory of the anthropocene: The great acceleration. *Anthropocene Review*, 2(1), 81–98.
- Steffen, W., Grinevald, J., Crutzen, P., & McNeill, J. (2011). The Anthropocene: Conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 369(1938), 842–867.
- Steffen, W., Leinfelder, R., Zalasiewicz, J., Waters, C. N., Williams, M., Summerhayes, C., Barnosky, A. D., Cearreta, A., Crutzen, P., & Edgeworth, M. (2016). Stratigraphic and Earth System approaches to defining the Anthropocene. *Earth's Future*, 4(8), 324–345.
- Steffen, W., Rockström, J., Richardson, K., Lenton, T. M., Folke, C., Liverman, D., Summerhayes, C. P., Barnosky, A. D., Cornell, S. E., Crucifix, M., Donges, J. F., Fetzer, I., Lade, S. J., Scheffer, M., Winkelmann, R., & Schellnhuber, H. J. (2018). Trajectories of the Earth System in the Anthropocene. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115(33), 8252–8259.

- Stevenson, N. (2021). Critical theory in the Anthropocene: Marcuse, Marxism and ecology. *European Journal of Social Theory*, 24(2), 211–226.
- Szszzynski, B. (2012). The End of the End of Nature: The Anthropocene and the Fate of the Human. *Oxford Literary Review*, 34(2), 165–184.
- Uhrqvist, O., & Linnér, B.-O. (2015). Narratives of the past for Future Earth: The historiography of global environmental change research. *The Anthropocene Review*, 2(2), 159–173.
- Whitmee, S., Haines, A., Beyrer, C., Boltz, F., Capon, A. G., de Souza Dias, B. F., Ezeh, A., Frumkin, H., Gong, P., & Head, P. (2015). Safeguarding human health in the Anthropocene epoch: Report of The Rockefeller Foundation–Lancet Commission on planetary health. *The Lancet*, 386(10007), 1973–2028.
- Witze, A. (2024a). Geologists reject the Anthropocene as Earth’s new epoch—After 15 years of debate. *Nature*, 627(8003), 249–250.
- Witze, A. (2024b). It’s final: The Anthropocene is not an epoch, despite protest over vote. *Nature*, d41586-024-00868-1.
- Zalasiewicz, J., Waters, C., Head, M. J., Steffen, W., Syvitski, J. P., Vidas, D., Summerhayes, C., & Williams, M. (2018). The geological and Earth System reality of the Anthropocene. *Current Anthropology*, 59(2), 220–223.
- Zalasiewicz, J., Waters, C. N., Williams, M., Barnosky, A. D., Cearreta, A., Crutzen, P., Ellis, E., Ellis, M. A., Fairchild, I. J., & Grinevald, J. (2015). When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal. *Quaternary International*, 383, 196–203.
- Zalasiewicz, J., Waters, C. N., Williams, M., & Summerhayes, C. P. (2019). *The Anthropocene as a geological time unit: A guide to the scientific evidence and current debate*. Cambridge University Press.
- Zalasiewicz, J., Williams, M., Waters, C. N., Barnosky, A. D., & Haff, P. (2014). The technofossil record of humans. *The Anthropocene Review*, 1(1), 34–43.

UANG DAN IMAN: MATERIALISME BUDAYA DAN FRATELLI TUTTI DALAM KOMUNITAS PARA PEKERJA DOMESTIK MIGRAN KATOLIK DI HONG KONG

Dedy Kristanto

ABSTRAK

Persoalan uang terus mendera kehidupan para Pekerja Domestik Migran (PDM) di Hong Kong. Para PDM memutuskan untuk merantau ke Hong Kong sebagian besar adalah untuk menemukan solusi atas persoalan keuangan keluarga mereka. Ironisnya, tidak sedikit yang kemudian terjebak pada hutang dan beragam persoalan keuangan yang kompleks dan rumit. Situasi itu juga dialami oleh para PDM yang tergabung dalam Komunitas Katolik Indonesia Hong Kong (KKIHK). PDM Katolik juga mengalami gesekan-gesekan sosial akibat persoalan keuangan. Tidak hanya itu, praktik rentenir pun terjadi di antara anggota komunitas. Tulisan ini bertujuan untuk menggali lebih jauh tegangan antara persoalan uang dan iman Katolik dalam teropong materialisme budaya dan Ensiklik Fratelli Tutti (EFT). Dalam EFT, Paus Fransiskus menyoroti sistem kapitalisme menjadi sebab retaknya hubungan antara manusia dan manusia dan dengan alam ciptaan. Pertanyaan dasarnya apakah uang yang mendorong persaudaraan dan persahabatan sosial atau ajaran iman Katolik? Apakah Gereja Katolik akhirnya menerima gagasan materialisme sebagai salah satu metode untuk memahami persaudaraan dan persahabatan sosial? Atau Fratelli Tutti itu sendiri merupakan uraian nyata dari materialisme budaya? Dengan menggunakan metode autoetnografi dalam mengumpulkan data primer, tulisan ini akan menjadi salah satu bentuk refleksi dialogis antara gagasan Marxisme dan EFT dalam memahami persoalan uang dan iman yang mendera kehidupan PDM Katolik di Hong Kong. EFT menegaskan bahwa gagasan Karl Marx tentang materialisme menjadi sangat relevan. Sejarah materialisme memberikan titik pijak bagaimana keberadaan manusia dan komunitas tidak ditentukan oleh kesadaran. Kesadaran itu terbentuk dari kondisi real kehidupan manusia yang ditentukan oleh beragam kebutuhan untuk melangsungkan kehidupan. EFT mengungkapkan ketelanjangan bahwa kapitalisme menjadi salah satu yang membentuk kesadaran itu. Maka ajaran iman tidak seharusnya diam pada dampak buruk dari kapitalisme. Bertolak dari ketegangan itu maka dialog materialisme budaya dan Fratelli Tutti dalam persoalan uang dan iman bagi PDM Katolik di Hong Kong menantang untuk digali dalam bingkai refleksi-deskripsi-kritis.

Kata kunci: budaya, materialisme, kapitalisme, uang, iman, katolik

PENDAHULUAN

Suatu kali, saat saya sedang berdiskusi dengan beberapa teman Pekerja Domestik Migran (PDM) Katolik di ruang serba guna, tiba-tiba ada kegaduhan di luar ruangan. Ternyata ada perkelahian antar PDM sesama anggota Komunitas Katolik Indonesia Hong Kong (KKIHK). Perkelahian itu terjadi di samping Kapel Kristus Sang Raja yang berada di tengah kompleks besar yang dikelola oleh para Suster Canosian. Peristiwanya sendiri terjadi persis setelah Perayaan Ekaristi selesai karena seorang yang melera

masih mengenakan baju putri altar. Tiba-tiba dia masuk ke ruang serba guna dengan menangis karena terkena dampak temannya yang berkelahi. Tampaknya dia kena tonjok justru saat ingin melerai dua temannya tersebut. Percekcokan di antara kedua PDM Katolik anggota KKIHK tersebut ternyata merupakan puncak dari percakapan yang sudah panas cukup lama. Cekcok itu bisa secara langsung dan lewat ruang virtual di sosial media. Singkatnya, lalu dua PDM Katolik yang berkelahi dipanggil oleh Romo yang baru selesai memimpin Perayaan Ekaristi. Romo itu menengahi dan sekaligus lalu menasehati dua PDM Katolik yang berkelahi tersebut.

Konflik menjadi peristiwa yang sering terjadi antar anggota PDM Katolik di KKIHK. Umumnya terpicu oleh salah komunikasi dan saling melempar kata-kata yang membuat antar mereka saling salah sangka dan marah. Tetapi tidak sedikit konflik seperti itu dipicu oleh persoalan uang. Begitu runyamnya konflik antar PDM di KKIHK karena persoalan keuangan sehingga membuat seorang teman sesama pendamping pekerja migran merasa sangat geram dibuatnya. Dia kemudian melontarkan pernyataan dengan penuh nada emosional kepada saya bahwa sebaiknya diusulkan pendidikan moral bagi teman-teman PDM Katolik kepada Romo pembimbing agar di KKIHK tidak terjadi praktik memeras teman sendiri. Saya tidak bisa langsung menanggapi usulan itu. Saya merasakan bahwa masalahnya pasti jauh lebih rumit dari sekedar persoalan pemerasan. Saya berpikir bahwa persoalan keuangan hanya sekedar pemicu yang paling kasat mata dari kebiasaan memeras antar teman. Namun tentu saja tidak mudah untuk menjelaskan kepada teman saya itu bahwa dibalik semua persoalan keuangan dan memeras teman sendiri ada sistem maha kuat yang menyeter kehidupan para PDM di Hong Kong. Para PDM hidup dalam sebuah kondisi yang tidak mungkin lepas dari derap untuk mengejar uang lebih banyak dalam situasi diri mereka yang serba terbatas. Mereka dibatasi oleh sistem yang sangat menekan mereka sebagai perempuan dan harus bertaruh diri untuk menopang biaya kehidupan keluarga mereka yang luar biasa banyak dan mahal.

Melihat realitas kehidupan seperti itu, maka slogan yang dipampang dalam Facebook KKIHK yang berbunyi *"Hidup berdasarkan IMAN, dikenal lewat karya KASIH dan menyuarkan PENGHARAPAN"* akan mendapatkan ujian yang sangat sulit dan penuh kontradiktif dalam realitas hidup harian. Spontanitas nalar berpikir saya, saat membaca slogan itu, teringat pada lontaran geram teman saya yang mengatakan bahwa teman-teman PDM Katolik di KKIHK perlu mendapatkan pendidikan moral. Bukankah KKIHK sudah membuat slogan tersebut sebagai tujuan untuk membangun agar para anggotanya punya iman, kasih dan pengharapan dalam berinteraksi dan bersosialisasi secara harmonis? Bukankah slogan tersebut sudah mengandung ajaran moral dan sekaligus iman yang cukup baik dan kuat? Jika hal itu bisa dibuat maka tidak akan terjadi konflik antar anggota KKIHK? Tetapi rupanya bahwa slogan dan realitas hidup selalu

berkata lain. Kutipan dari Santo Paulus yang sangat terkenal itu ternyata tidak serta merta bisa menjaga persaudaraan dan persahabatan orang Katolik dalam satu iman, kasih dan pengharapan di KKIHK. Apa yang baik dikutip dari Kitab Suci, ternyata tidak langsung bergema dalam praktik sehari-hari di kalangan teman-teman PDM Katolik di KKIHK. Ironisnya bahwa uang lebih dominan dan kuat menjebol semua slogan suci yang didasarkan pada moralitas Katolik.

Ensiklik Paus Fransiskus yang berjudul *Fratelli Tutti* menyerukan tentang persaudaraan dan persahabatan sosial. Ensiklik tersebut menjadi sangat relevan dalam konteks kehidupan PDM Katolik di KKIHK. Paus Fransiskus juga mengakui adanya kontradiksi dalam ajaran moral Katolik dalam kehidupan manusia. Bagi Paus Fransiskus, persoalan migran menjadi salah satu fenomena yang lahir karena terjadinya ketimpangan dalam kekuasaan negara. Dia juga mengkritik bahwa semua itu terjadi karena (neo) liberalisme yang semakin menguasai semua lini kehidupan. Dalam ensiklinya tersebut Paus Fransiskus melihat bahwa isu migrasi global menjadi salah satu bentuk nyata dari hancurnya persahabatan dan persaudaraan dalam perspektif ajaran moral Katolik (Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia, 2021).

Seperti judul ensiklik tersebut, Paus mau menyerukan dibangunnya persahabatan dan persaudaraan sosial. Karena seruan tersebut datang dari pemimpin Gereja Katolik, maka biasanya akan dipandang sebagai sekedar seruan moral yang akan berujung pada jebakan normatif. Dalam arti lain ensiklik tersebut persis sebuah slogan yang dipampang dalam laman Facebook (FB) KKIHK, namun kenyataan yang terjadi dalam kehidupan komunitas Gereja Katolik sangatlah kontradiktif. Jebakan normatif itu terjadi karena berakar pada pengetahuan absolut. Pengetahuan absolut adalah proses pengetahuan yang menyatu dalam diri seseorang dan tidak lagi ada hal yang membuat asing. Pengetahuan itu melekat sedemikian kuat sehingga tidak ada hal yang bisa dinegasikan lagi. Fenomena seperti itu sudah dipikirkan oleh Hegel saat dia menjelaskan tentang “pengetahuan absolut”. Pengetahuan absolut adalah titik akhir dari pencarian filsafat dan kesadaran diri dalam mengalami semua fenomena. Menurut Hegel, pengetahuan absolut harus melewati proses penyangkalan akan apa yang diketahui dan kemudian menemukan titik kebaruannya. Proses ini yang biasanya disebut dengan dialektika (Suseno, 1999). Dalam bukunya *Phenomenology of Mind* (1999), Hegel menjelaskan bahwa objek pengetahuan yang dijelaskan adalah sama, sedangkan yang berbeda adalah caranya. Cara itulah yang digunakan oleh Karl Marx saat merumuskan tentang materialisme sejarah.

Tulisan ini mengacu pada gagasan dasar dialektika materialisme, namun saya menggunakan kerangka teori dan metode antropologi budaya Marxisme untuk mengupas hubungan kasual antara iman dan uang. Pendekatan antropologi budaya

Marxisme yang saya gunakan dalam tulisan ini adalah sebagai berikut: *Pertama*, konsep etik (*etic*) dan emik (*emic*) dari Marvin Harris dalam bukunya *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture* (1980). Konsep tersebut saya gunakan sebagai kerangka teoritis dan metode pengumpulan informasi primer. *Kedua*, tulisan ini juga akan menggunakan konsep credo liberal (*liberal creed*) dari Karl Polanyi dalam bukunya *The Great Transformation, The Political and Economic Origins of Our Time* (2001) untuk meneropong tentang gerak (neo) liberalisme yang dikritik dalam Ensiklik *Fratelli Tutti* (EFT). *Ketiga*, mengacu pada pemikiran Cedric J. Robinson tentang sosialisme dan mesianisme. Dalam bukunya *An Anthropology of Marxism* (2001), Robinson menyebutkan bahwa ada tiga pilar materialisme sejarah dalam taksonomi Marxian yaitu ekonomi politik Inggris, filsafat Jerman dan sosialisme Perancis. Pemikiran Hegel sendiri disebut sebagai Idealisme Jerman. Idealisme Jerman merupakan hasil dari dialektika pemikir lain seperti Immanuel Kant dan Ludwig Feuerbach. Robinson berpendapat bahwa konsep sejarah sekuler yang tampak dalam sejarah materialisme ternyata merupakan cerminan dari “kabar baik” yang menjadi inti dari pewartaan Injil Yahudi-Kristen. Materialisme merupakan akhir dari sejarah manusia menggenapi janji pembebasan dalam mitos mesianis. Marx dan Engels menyatakan bahwa sejarah manusia adalah catatan perjuangan kelas dan kemudian menawarkan masyarakat sosialis sebagai masyarakat tanpa kelas. Tawaran itu menyiratkan bahwa sejarah akan berakhir karena di sana tidak ada lagi sekat-sekat masyarakat yang terbagi dalam kelas-kelas sosial. Maka Marxisme merupakan kandungan dari dialektika antara pemikiran Kant, Hegel dan Feuerbach yang ingin membangun kesadaran manusia tanpa Tuhan, tanpa Perintah Ilahi, tanpa rencana dan janji Ilahi (Robinson, 2001).

Dari tiga pendekatan antropologi budaya tersebut saya akan menarik ke dalam Ensiklik *Fratelli Tutti* (EFT). Buah refleksi Paus Fransiskus tersebut ternyata tidak bisa melepaskan diri dari dialektika sejarah materialisme. Namun EFT tersebut dibangun dalam konteks Gereja Katolik Roma yang monoteis. Maka kesadaran manusia tanpa Tuhan, tanpa Perintah Ilahi, tanpa rencana dan janji Ilahi itu tidak bisa diterima. Pertanyaannya apakah persaudaran dan persahabatan sosial itu bisa diidentikan dengan masyarakat sosialis tanpa kelas? Meskipun akar pergumulan dialektisnya berpijak pada akar persoalan sejarah materialisme, namun ujung dari kesadaran yang harus diterima tampaknya lain. Tulisan ini akan mengurai bagaimana EFT, dialektika materialisme, Marxisme dan Katolikisme dalam konteks kehidupan PDM Katolik di Hong Kong. Tulisan ini merupakan refleksi-dialogis tentang dinamika dan tegangan yang terjadi antara materialisme dan ajaran iman dalam gejolak sosial PDM Katolik di KKIHK menyikapi persoalan iman dan uang.

KERANGKA TEORITIS DAN METODE

Pada bagian ini saya mau menjelaskan kerangka teoritis dan metode dalam memahami topik yang sedang saya teliti yaitu iman, uang dan materialisme. Pertanyaan yang langsung menetak jantung persoalan adalah apakah ada korelasi antara iman dalam ajaran Katolik dan materialisme? Pertanyaan ini akan menarik dijawab dengan memakai pendekatan etik dan emik menurut Marvin Harris. Dalam buku *Cultural Materialism* (1980), Harris menjadikan konsep etik dan emik sebagai titik tolak pendekatan antropologisnya untuk menjelaskan mental dan perilaku manusia yang melahirkan struktur budaya. Konsep etik dan emik yang dikembangkan oleh Harris merujuk pada pemikir linguistik yang bernama Kenneth Pike. Pike sendiri menggunakan kata etik dan emik didasarkan sufiks dari 'phonetic' dan 'phonemic'. Secara singkat dapat dijelaskan bahwa kajian fonetik tentang bunyi suatu bahasa didasarkan pada taksonomi bagian-bagian tubuh yang aktif dalam produksi ujaran dan efek lingkungan yang khas dalam bentuk gelombang akustik. Ahli bahasa membedakan secara etis antara bunyi bersuara dan tak bersuara tergantung pada aktivitas pita suara. Selain itu perbedaan etik juga tergantung antara bunyi yang disedot dan tidak disedot, tergantung pada aktivitas glotis, tergantung pada labial dan dental serta tergantung pada aktivitas lidah dan gigi. Dalam studi linguistik ditemukan fakta bahwa para penutur asli tidak membuat perbedaan-perbedaan tersebut. Di lain sisi, catatan emik suatu bahasa didasarkan pada sistem kontras bunyi yang tersirat atau tidak disadari yang dimiliki oleh penutur asli. Di dalam isi kepala mereka, kontras bunyi tersebut mereka gunakan untuk mengidentifikasi ujaran-ujaran yang bermakna dalam bahasa mereka sendiri (Harris, 1980).

Harris kemudian menggunakan konsep etik dan emik tersebut dalam penelitian antropologis. Konsep emik dioperasikan untuk meningkatkan posisi informan sebagai pihak penentu bahkan disebutnya sebagai 'hakim tertinggi' dari terpenuhinya analisis yang dilakukan oleh pengamat atau peneliti. Posisi pengamat di hadapan 'hakim tertinggi' adalah bagaimana menghasilkan pernyataan yang bisa diterima oleh penduduk asli sebagai hal yang nyata, bermakna dan tepat. Dalam proses penelitian emik, seorang pengamat harus bisa mendapatkan pengetahuan tentang kategori dan aturan yang harus diketahui seseorang untuk berpikir dan bertindak sebagai penduduk asli. Misalnya, peneliti harus paham betul tentang aturan apa yang digunakan oleh penduduk asli dalam sistem kekerabatan (Harris, 1980). Sedangkan konsep etik dalam penelitian memiliki ciri khas peningkatan status pengamat ke status 'hakim tertinggi' dari kategori dan konsep yang digunakan dalam deskripsi dan analisis. Batasan untuk menguji kecukupan ini dilihat dari seberapa besar kemampuan peneliti untuk menghasilkan teori-teori yang produktif secara ilmiah tentang penyebab perbedaan dan kesamaan sosial budaya. Peneliti bisa menggunakan konsep-konsep yang niscaya nyata, bermakna dan tepat dari sudut pandang "penduduk asli". Namun dia juga bisa menggunakan

kategori dan aturan asing yang berasal dari bahasa data sains. Operasi etik seringkali melibatkan pengukuran dan penjajaran aktivitas dan peristiwa yang mungkin dianggap tidak tepat atau tidak berarti oleh informan penduduk asli (Harris, 1980).

Model penelitian yang diajukan Harris dalam penelitian antropologis sebenarnya menjadi salah satu cara untuk tidak terjebak pada kesimpulan yang tergesa-gesa tentang pengetahuan pada kelompok masyarakat atau komunitas tertentu. Fakta sosial akan selalu bergerak dan dinamis sesuai dengan konteks dan struktur yang khas sesuai pengalaman hidup 'penduduk asli'. Karena itu, penggalian informasi dengan menggunakan konsep emik sebenarnya membuka sebuah realitas yang lebih luas dan kompleks. Hal itu berarti bahwa kebenaran ilmiah akan sangat tergantung dari seberapa kemampuan peneliti untuk memahami apa yang terjadi dalam struktur dasar sebuah masyarakat dan komunitas yang sedang diteliti tentang topik tertentu. Penggunaan konsep emik dalam memahami struktur masyarakat atau komunitas mendorong peneliti untuk melihat realitas kesadaran yang tidak secara kasat mata langsung ditemukan secara empiris. Karena itu, saat saya melakukan pengamatan tentang PDM Katolik yang tergabung dalam KKIHK tentang topik iman dan uang, saya tidak langsung terjebak pada justifikasi tentang moral. Mengapa? Karena akan sangat mudah bagi pengamat yang meneliti komunitas yang berafiliasi pada agama tertentu, seperti halnya agama Katolik, secara otomatis dibawa pada sebuah perspektif tentang moral. Saya menyadari bahwa diri saya menjadi bagian dari komunitas itu dan tentu tidak bisa dipungkiri dan dihindari akan menimbulkan bias pada konsep, kategori dan persepsi yang sudah terpengaruh Katolikisme secara kuat. Tentu saja asumsi ini terkait dengan realitas bahwa agama Katolik merupakan salah satu agama yang secara institusi berhasil meletakkan moral sebagai benteng yang sangat mapan dan terorganisir.

Berdasarkan fakta tersebut, saat saya mengumpulkan informasi dari teman-teman PDM Katolik yang tergabung dalam KKIHK, saya berusaha untuk tidak terjebak pada penggunaan pendekatan moral-teologis. Pendekatan itu secara mudah akan saya gunakan karena wajah empiris dan kasat mata bahwa KKIHK merupakan komunitas yang terbentuk karena ikatan iman Katolik. Berdasarkan percakapan dan diskusi dengan PDM Katolik di KKIHK, pemahaman iman dari perspektif moral-teologis sungguh sangat dominan dan kuat. Karenanya, pendekatan antropologis ini memaksa saya untuk memberikan keleluasaan bagi diri saya untuk membiarkan cakrawala berpikir dan pengamatan dengan menggunakan metode yang lebih mengalir dan tidak terkurung pada paradigma yang sudah mapan. Tawaran Marvin Harris ini bagi saya menjadi satu metode yang sangat eksploratif untuk membahas topik iman dan uang dalam sebuah komunitas yang jelas sangat terikat oleh moral-teologis Katolik. Namun di sisi lain, secara niscaya nyata dalam hidup harian, mereka terikat dan sangat kuat dengan uang sebagai entitas yang seolah bisa dilepaskan dari urusan moral-teolo-

gis. Dengan metode yang ditawarkan oleh Harris, saya menempatkan posisi para PDM Katolik sebagai informan seperti halnya 'penduduk asli' dan 'hakim tertinggi' yang memiliki kewenangan untuk menentukan arti, makna dan pemahaman mereka tentang pengalaman pribadi mereka sendiri.

Berdasarkan penjelasan itu, maka kunci metode antropologis yang ditawarkan oleh Harris terletak pada bahasa. Bahasa menjadi aktivitas informan yang paling utama bagi saya untuk menelisik kategori perilaku/mental etik dan perilaku/mental emik. Namun Marvin Harris tidak berhenti pada penggunaan bahasa sebagai penentu lahirnya budaya, dia lalu menambahkan tiga elemen sentral dalam kerangka berpikir Marxisme yaitu struktur, superstruktur dan infrastruktur (Harris, 1980). Karenanya, perilaku/mental etik dan perilaku/mental emik menemukan konteksnya untuk masuk dalam prinsip budaya materialisme. Selanjutnya, Harris masih membuat dua kategori sosial budaya yang khas Marxisme yaitu perilaku etik cara produksi dan perilaku etik reproduksi. Dari situlah prinsip materialisme menemukan tempatnya karena di situ relasi individu dan kelompok lalu terhubung secara nyata lewat konsep tenaga kerja. Selanjutnya, Harris masih membedakan beberapa konsep perilaku etik tersebut dalam beberapa kategori. Saya hanya menggunakan dua perilaku etik yang sesuai dengan topik penelitian ini yaitu perilaku etik ekonomi domestik dan perilaku etik politik ekonomi (Harris, 1980).

Harris masih membuat pengkategorian lebih detail tentang hubungan antara cara produksi dan reproduksi dalam infrastruktur, struktur dan superstruktur. Namun, dalam tulisan ini saya lebih memfokuskan diri bagaimana korelasi ajaran iman Katolik dan materialisme dalam kategori etik ekonomi domestik dan etik politik ekonomi. Karena dari situ kemudian terbaca bahwa penelitian tentang komunitas iman dalam konteks PDM Katolik lalu mendapatkan bingkai antropologisnya dalam prinsip materialisme budaya. Harris kembali menggarisbawahi bahwa prinsip budaya materialis yang menjadi prinsip Marx adalah perilaku etik cara produksi dan reproduksi secara probabilistik ditentukan oleh perilaku etik domestik dan politik, yang pada gilirannya secara probabilistik menentukan perilaku dan struktur emik. Singkatnya prinsip ini yang bisa disebut sebagai determinisme infrastruktur (Harris, 1980). Sebenarnya dari sini Harris mau menempatkan konsep dialektika materialisme dalam konteks bahasa. Tidak mudah sebenarnya untuk keluar dari determinisme infrastruktur. Dalam penjelasan lebih lanjut, Harris memberikan alternatif untuk tidak terjebak pada determinisme tersebut. Namun, saya membatasi pendekatan yang ditawarkan oleh Harris pada penggunaan konsep etik dan emik dalam konteks infrastruktur.

Menurut Harris, prioritas strategis dalam sistem produksi dan reproduksi etik dan perilaku manusia yang menjadi bagian dari materialisme budaya merupakan upaya untuk membangun teori tentang budaya. Teori budaya menggabungkan keteraturan

hukum yang terjadi pada manusia dan alam. Seperti sebuah bioform, manusia harus mengeluarkan energi untuk memperoleh energi yang bisa untuk menopang kehidupan lainnya. Seperti halnya bioform, kemampuan manusia untuk menghasilkan anak lebih besar daripada kemampuan manusia untuk memperoleh energi bagi mereka sendiri. Prioritas strategis infrastruktur bertumpu pada fakta bahwa manusia tidak akan pernah dapat mengubah hukum-hukum tersebut. Manusia hanya bisa berusaha untuk mencapai keseimbangan antara reproduksi dan produksi dalam usahanya untuk mendapatkan konsumsi energi (Harris, 1980). Menurut Harris, teka-teki sosiokultural tentang reproduksi dan produksi terletak pada superstruktur. Namun, pemecahan teka-teki tersebut hanya bisa ditemukan dalam variabel struktur. Dengan kata lain, kondisi tersebut bisa tampak saat sistem etik dan perilaku budaya emik, mental dan superstruktur mencapai tingkat otonominya. Dari situ kita memahami bahwa infrastruktur merupakan bentuk wajah utama antara budaya dan alam. Batas-batasnya hanya akan tampak terasa pada hambatan ekologis, kimia, dan fisik pada subjek tindakan manusia. Tindakan itu juga bisa ditemukan dalam interaksi pada praktik sosial budaya utama yang bertujuan untuk mengatasi atau mengubah hambatan tersebut. Urutan prioritas materialisme budaya bertolak dari infrastruktur ke komponen perilaku yang tersisa dan akhirnya ke suprastruktur mental yang mencerminkan semakin jauhnya komponen-komponen tersebut dari wajah utama antara budaya dan alam (Harris, 1980).

Dalam kerangka teori dan metode yang ditawarkan oleh Harris itu saya letakan persoalan iman dan uang yang saya sambungkan dengan EFT dan dialektika materialisme. Berdasarkan kerangka teori dan metode yang ditawarkan oleh Harris, topik iman Katolik sebenarnya berada pada posisi mental/perilaku etik. PDM Katolik dalam KKIHK menjadi informan untuk melihat bagaimana posisi mental/perilaku emik tentang iman dan uang pada realitas hidup harian. Dengan menggunakan konsep emik tersebut, saya lalu membuat pertanyaan kunci. Pertanyaan kunci tersebut saya gunakan untuk menggali informasi dengan cara *“unstructured interviewing”* dan *“informal”* (Bernard, 1994). Saya mengingat lima pertanyaan kunci tersebut dalam kepala dan kemudian saya gunakan untuk melakukan obrolan dengan para PDM Katolik di KKIHK. Dalam praktiknya, saya mendapatkan kemudahan, karena pada setiap PDM Katolik yang saya ajak ngobrol, umumnya mereka sangat suka bercerita tentang pengalaman diri mereka. Saya hanya menyisipkan beberapa kata kunci dalam obrolan tersebut dengan topik pengamatan saya. Obrolan itu bisa panjang dan lama sekali. Rata-rata obrolan itu bisa memakan waktu 45 – 60 menit. Dari obrolan itu, saya kemudian membuat ingatan atau catatan kunci yang kemudian saya gunakan sebagai dasar analisa. Jika ada beberapa informasi yang saya lupa, saya kemudian menghubungi informan lewat *WhatsApp* untuk meminta penjelasan dan klarifikasi. Saya secara khusus meminta informasi tertulis dari informan terkait dengan masalah uang dan hutang. Dalam tulisan

ini, saya tidak mencantumkan nama informan sesuai aslinya untuk menjaga kerahasiaan pribadi.

KOMUNITAS IMAN: UANG DAN HUTANG

KKIHK adalah komunitas yang dibangun atas dasar identitas iman Katolik. Seperti halnya komunitas yang berafiliasi dengan agama, jalinan ikatan sosial dibangun oleh ritual dan devosi (Cruz, 2023). Kondisi itu bisa dipahami karena “perasaan” yang sama dalam ikatan iman akan lebih mudah dalam membangun komunitas sosial. Para PDM Katolik yang tergabung dalam KKIHK selalu bisa dijumpai setiap hari minggu di kompleks St. Paul Causeway Bay, Hong Kong. Sebagian besar dari mereka secara rutin berlatih paduan suara dan yang lainnya melakukan beragam kegiatan rohani. Suasana di mana para PDM Katolik berkumpul sudah menyiratkan bagaimana etik perilaku yang harus diwujudkan dan dilakukan oleh mereka. Karenanya, bukan suatu yang aneh jika kita bisa menemukan kelompok paduan suara paling rutin melakukan kegiatan latihan sebagai persiapan untuk perayaan ekaristi hari minggu berikutnya. Selain kegiatan paduan suara, kita juga bisa menjumpai kelompok Legio Maria. Kelompok ini memiliki kegiatan khusus untuk berdevosi kepada Bunda Maria. Anggota Legio Maria jumlahnya tidak terlalu banyak dibandingkan dengan kelompok paduan suara. Kelompok Legio Maria ini cukup punya kegiatan yang lebih luas selain berkumpul untuk berdoa. Salah satu kegiatan Legio Maria adalah mendorong anggotanya untuk mengunjungi pekerja migran yang sakit.

Selain itu, ada Persekutuan Doa Katolik (PDK). Kelompok ini lebih cair, namun juga secara rutin mengadakan kegiatan di hari Minggu. PDK akan berkumpul untuk menjalani ritual doa dan mendengarkan renungan dengan beragam tema dan refleksi tentang kehidupan iman Katolik. PDK tidak memiliki program khusus yang mendorong anggotanya untuk melakukan kegiatan lain, selain berdoa dan bermadah. Kalau menengok di Indonesia, PDK sendiri sebenarnya merupakan satu organ gerakan yang cukup mewarnai hampir sebagian besar gereja Katolik di Indonesia. PDK seringkali dipandang sebagai *kelompok* elit dan fanatik yang sangat loyal dengan Gereja Katolik. Fanatisme kelompok ini diwujudkan pada Devosi kepada Roh Kudus. Devosi kepada Roh Kudus sangat lekat dengan atribusi iman Gereja Katolik. Bukankah Gereja Katolik yang membagi Allah Yang Satu menjadi tiga wajah? Teologi Trinitas kuat mengakar dalam sejarah iman Gereja Katolik. Salah satu wujud wajah Allah itu ada dalam Roh Kudus (lihat Donohue, 2013). Maka dari itu, sangat dikenal di kalangan umat Katolik bahwa PDK diisi oleh orang-orang yang suka bermadah untuk mendatangkan kekuatan Roh Kudus sampai mengalami katarsis. Gerakan PDK ini juga kebanyakan sangat disenangi oleh kelompok yang kuat secara ekonomi. Menariknya, PDK para pekerja migran ini jauh dari kesan elit, fanatik dan berduit. KKIHK membentuk PDK lebih karena memberikan ruang bagi PDM Katolik untuk berefleksi dan menemukan ba-

nyak hal penting terkait dengan beragam persoalan hidup sehari-hari dan iman mereka. PDK juga secara rutin mengadakan kegiatan doa bersama di setiap hari minggu. Dua wajah PDK itu bisa menggambarkan bahwa ekspresi iman dalam Gereja Katolik bisa sangat berbeda wujud wajahnya. Iman akan Roh Kudus menjadi salah satu ajaran yang sangat kuat dalam superstruktur Gereja Katolik. Karena di sana legitimasi hirarki tercipta. Tentu kita tidak mengelak bahwa curahan Roh Kudus itu akan tampak pada wajah para klerus, seperti imam, uskup, dan lain sebagainya. Namun iman akan Roh Kudus itu juga tersebar dalam semua penganut iman Katolik, entah mereka dari kalangan berduit atau tidak.

Beriman akan adanya Roh Kudus, bisa dipahami dan ditafsirkan dalam semua dimensi. Tentu saja bagi kelompok yang memiliki kekuatan secara ekonomis, mereka akan menjadikannya sebagai pijakan bagi tindakan karitatif. Karena itu, tidak heran bahwa tindakan karitatif itu menjadi penjawab teka-teki apakah Roh Kudus itu benar-benar ada atau tidak. Ruang karitatif itu menjadi tampak dalam semua lapisan Gereja Katolik. Memakai konsep Harris, tindakan karitatif itu menjadi bagian dari bentuk perilaku dan mental emik. Karena di sana tercermin dari perwujudan dari Roh Kudus sebagai pembawa cinta dan damai. Dalam konteks KKIHK, hal itu bisa kita temukan lewat kelompok Veritas. Kelompok ini dibentuk oleh teman-teman PDM Katolik untuk memperhatikan para diaspora Indonesia yang sakit, khususnya bagi para pekerja migran. Veritas kemudian memberikan inspirasi bagi anggota KKIHK non pekerja migran, sebagian besar adalah ibu-ibu, untuk membentuk organisasi Peduli Kasih. Peduli Kasih menjadi upaya kepedulian kepada situasi PDM di Hong Kong secara lebih luas, terutama untuk isu kesehatan fisik dan mental. Para pencetus akhirnya mendaftarkan organisasi ini secara resmi di Hong Kong. Inisiatif pendirian Peduli Kasih adalah diaspora Katolik Indonesia di Hong Kong. Para diaspora Katolik, yang sebagian dari mereka sudah menjadi penduduk permanen di Hong Kong, sebenarnya ada yang tertarik dan memiliki perhatian besar pada isu PDM. Namun jarak sosial tetap membedakan antara PDM Katolik dan orang Katolik non-pekerja migran. Jarak sosial ini juga terasa secara umum antara PDM dan warga Indonesia non pekerja migran di Hong Kong. Tentu saja jarak ini terjadi secara sistematis karena bidang kerja dan status sosial-budaya yang berbeda. Dalam konteks ini, kerangka teoritis Harris menemukan bentuknya bahwa perilaku dan mental etik/emik terbentuk dalam struktur relasi sosial harian. Jarak sosial merupakan manifestasi dari superstruktur yang otonom. Otonomi itu secara niscaya, dalam konsep Marxisme, mewujud dalam kelas-kelas sosial.

Jarak sosial itu merupakan dampak dari superstruktur ekosistem Hong Kong sendiri yang sangat otonom-individual. Perilaku otonom-individual ini menjadi penampakan paling luar yang sangat terasa dari (neo) liberalisme yang dianut oleh masyarakat Hong Kong (lihat Ren, 2010). Tidak bisa ditolak bahwa Hong Kong meng-

anut “free privates market”. Semua lini kehidupan dipenuhi oleh kompetisi untuk mendapatkan uang. Tekanan itu menjadi semakin kuat setelah Hong Kong mengalami “gonjang-ganjing” sosial secara beruntun karena protes besar-besaran tahun 2019 dan kemudian disusul dengan pandemi Covid-19. Di tengah situasi itu, PDM Katolik ikut merasakan semua dinamika masyarakat Hong Kong, terutama terkait dengan kondisi ekonomi. Posisi PDM Katolik sendiri hidup dalam struktur hidup harian dalam wilayah ekonomi domestik. Mereka bukan pengambil keputusan dan kebijakan tingkat tinggi, namun mereka menjadi terikat oleh sebuah gerak superstruktur yang tidak secara langsung bisa mereka lihat dan jumpai namun sangat berpengaruh pada wilayah domestik.

Saat terjadi protes besar dari gerakan pro-demokrasi di Hong Kong, secara ekonomi Hong Kong mengalami kemunduran karena banyak para pemodal dan taipan yang menarik uangnya dari Hong Kong. Pendapatan dari sektor bisnis pariwisata juga menurun secara drastis, padahal pariwisata menjadi salah satu andalan pendapatan dari Hong Kong. Kemerosotan pendapatan Hong Kong itu semakin diperburuk dengan hantaman pandemi Covid-19. Akan tetapi, Covid-19 bisa dikatakan menjadi “juru selamat” bagi pemerintah Hong Kong meloloskan tekanan Beijing untuk memberlakukan *National Security Law* (Hukum Keamanan Nasional). John Lee, sebagai CEO baru yang menggantikan Carrie Lam, akhirnya berhasil menggeser seruan “*Liberate Hong Kong, the Revolution of Our Time*” yang sangat kuat disuarakan oleh kelompok pro-demokrasi menjadi slogan yang berbunyi, “*Stability, Prosperity and Opportunity*”. Slogan itu menandai sebuah era baru bagi Hong Kong dalam peringatan 25 Hong Kong menjadi wilayah administratif dari Republik Rakyat Tiongkok (Cina) (bisa dilihat di www.brandhk.gov.hk). Semakin kuatlah wajah Cina dalam mendorong neoliberalisasi di Hong Kong. Neoliberalisasi sangat membutuhkan stabilitas politik yang kondusif agar bisa menjamin “*free private market*” dijalankan dengan lebih tenang. “Halo Hong Kong” adalah salah satu bentuk pemerintah mempromosikan para penanam modal dan juga para wisatawan agar kembali ke Hong Kong (lihat www.discoverhongkong.com). Pelan namun pasti memang akhirnya Hong Kong dibanjiri oleh wisatawan dan terutama dari Cina daratan. Kondisi stabil ini semakin mendorong pemerintah Hong Kong meningkatkan semua peluang (*opportunity*) untuk “keep faith” dengan meningkatkan bisnis. Tidak bisa ditolak bahwa saat ini geliat pasar uang di Hong Kong mulai naik. Di tengah situasi semacam itu maka Hong Kong pulih menjadi “kota yang sibuk dan tergesa-gesa” (Sari, 2022). Sangat jarang kita menjumpai orang di tepi jalanan Hong Kong yang “nongkrong” santai di warung-warung seperti pemandangan yang biasa kita temukan di Indonesia. Semua sibuk untuk mengejar uang. Pertemuan antara perilaku/mental emik sebagai pengaruh dari etik superstruktur terjadi dalam wilayah domestik. Konsep iman pun mengalami pergeseran yang secara otonom karena diten-

tukan oleh etik superstruktur yang berbeda. Dalam wilayah politik ekonomi, masyarakat Hong Kong yang sangat dipengaruhi oleh (neo)liberalisme menempatkan uang adalah tuhan atau dewa penyelamat.

Pernyataan bahwa uang adalah tuhan atau dewa penyelamat datang dari bos seorang PDM Katolik. Iman pada keberadaan ‘uang’ daripada ‘tuhan’ datang dari cerita seorang anggota KKIHK yang saat itu sedang memiliki persoalan dengan bosnya. Yuliana (bukan nama sebenarnya) adalah PDM Katolik. Dia adalah salah satu anggota paduan suara yang sangat aktif. Baginya, menjadi anggota koor adalah sebuah devosi yang tidak bisa tergantikan sebagai seorang Katolik. Saat dia mendapatkan majikan yang melarangnya untuk pergi ke gereja setiap hari Minggu dan bertugas di gereja, maka dia merasa sangat tertekan. Dia tidak punya masalah seperti itu dengan majikan sebelumnya. Majikan Yuliana sangat “sinis” pada Yuliana karena memiliki devosi terhadap imannya sebagai orang Katolik. Hal itu sangat menyinggung perasaan terdalam Yuliana. Menurut cerita Yuliana, majikannya adalah salah satu bos besar di perusahaan provider jasa telekomunikasi di Hong Kong. Majikan Yuliana sangat kuat secara ekonomi, namun relasi dengan suami dan anaknya sangat tidak harmonis. Suami dari majikannya jarang berkomunikasi dengan istrinya dan anaknya lebih nyaman bersama Yuliana. Dia tidak ada masalah komunikasi dengan anak dan suami majikannya. Namun, baik suami majikan dan anaknya tidak cukup punya kekuatan untuk memberi arahan pada istrinya. Majikan Yuliana memang punya posisi kuat di perusahaan dan sebagai perempuan yang memiliki gaji yang besar.

Yuliana merasa sangat tertekan sekali dengan situasi rumah tangga majikannya. Apalagi dia selalu dibatasi untuk pergi ke gereja pada hari minggu. Majikannya mengatakan bahwa tidak ada gunanya pergi ke gereja dan menghabiskan waktu demi Tuhan. Tuhan di dunia ini adalah uang. Bisa dirasakan betapa sulitnya batin Yuliana saat dia dihambat oleh majikannya untuk membangun ruang kebersamaan bersama dengan komunitas satu iman di KKIHK. Dalam desakan untuk mendapatkan gaji demi anaknya di Indonesia, maka Yuliana bertahan untuk menyelesaikan kontraknya. Karena kalau tidak selesai, kemungkinan dia akan sulit mendapatkan visa lagi di Hong Kong. Mengapa? Karena pada saat itu di Hong Kong sedang marak isu *job hopping*. *Job hopping* adalah pindah-pindah majikan demi mendapatkan keuntungan. Kebijakan imigrasi Hong Kong adalah tidak memberikan visa tinggal bagi PDM yang diduga berpindah-pindah majikan demi sebuah keuntungan. Yuliana tidak mau mendapatkan catatan *job hopping* dari imigrasi Hong Kong. Hal itu dinilai tidak profesional oleh imigrasi Hong Kong. Uang adalah tuhan bagi majikan Yuliana, namun bagi Yuliana ada Tuhan lain yang bukan uang. Yuliana mempunyai iman kepada Tuhan sesuai dengan ajaran yang dia terima dari Gereja Katolik.

Hong Kong dikenal sangat sekuler, namun sebenarnya orang yang beriman Katolik tidak pernah mendapatkan hambatan untuk melakukan ritual dan devosi keagamaan mereka. Penduduk Hong Kong yang diperkirakan sekitar 7,5 juta jiwa dan 10% dari jumlah itu adalah para penganut Kristen. Menurut website resmi Keuskupan Hong Kong (<https://catholic.org.hk>), jumlah penganut Katolik Roma sendiri sebanyak 392.000 jiwa. Dari jumlah 392.000 jiwa tersebut adalah 173.000 jiwa orang Katolik asal Filipina. Jumlah tersebut sebagian besar adalah para PDM. Selain itu diperkirakan ada 36.000 penganut Katolik non-residen dan juga campuran dari berbagai negara. Jumlah PDM Katolik asal Indonesia sangat kecil, perkiraannya tidak lebih dari 500 orang. Sedangkan jumlah total penganut Katolik asal Indonesia diperkirakan tidak lebih dari 1.000 jiwa. Sampai saat ini belum pernah dilakukan pendataan secara resmi berapa jumlah anggota KKIHK. Dari sisi jumlah, PDM Katolik tetap minoritas dibandingkan jumlah total PDM asal Indonesia yang berjumlah kurang lebih 150.000 jiwa. PDM asal Indonesia sebagian besar adalah Muslim. Selain itu, jika dibandingkan dengan jumlah PDM Katolik asal Filipina, PDM Katolik asal Indonesia adalah minoritas dalam bahasa. PDM Katolik Filipina sangat diuntungkan karena mereka berbahasa Inggris. Mereka mendapatkan fasilitas layanan secara khusus di gereja-gereja Katolik yang tersebar di seluruh Hong Kong. Hampir bisa ditemukan di setiap paroki ada pendampingan dan layanan khusus bagi para PDM Katolik Filipina, terutama untuk layanan kerohanian. Dari sini dapat terlihat bahwa dalam wilayah infrastruktur, perilaku dan mental etik/emik di kalangan PDM juga sangat berbeda. Memakai kacamata kategori Harris, wajah PDM menampilkan dua wajah yang berbeda. Secara garis besar PDM itu didasarkan pada asal mereka dan kemampuan mereka berbahasa. Banyak ditemukan cerita bahwa PDM asal Filipina banyak disukai oleh majikan yang memiliki anak-anak. Mereka ingin anak-anak mereka belajar bahasa Inggris dari PDM Filipina yang berbahasa Inggris. Sedangkan para PDM Indonesia kebanyakan disukai oleh para majikan yang sudah tua atau kebutuhannya untuk menjaga orang tua. PDM Indonesia terkenal karena kesabaran dan kemampuannya untuk bisa belajar bahasa Kantonis. Para orang tua Hong Kong tentu lebih suka bercakap dengan menggunakan bahasa Kantonis daripada bahasa Inggris.

PDM Katolik memiliki hambatan infrastruktur dalam konteks etik/emik dari sisi jumlah dan bahasa. Mereka adalah minoritas dalam jumlah dan bahasa. Selain itu, kebanyakan program yang dikembangkan oleh *Non Government Organization* (NGO) lokal di Hong Kong, yang memiliki perhatian pada isu PDM, kebanyakan menggunakan bahasa Inggris. Program NGO yang berbahasa Inggris tentu saja tidak menarik bagi hampir sebagian besar PDM asal Indonesia yang merasa kurang menguasai Bahasa Inggris. Demikian juga sangat jarang ditemukan bahwa PDM Katolik berinisiatif untuk mengikuti beragam program dari NGO yang sebenarnya bertujuan untuk meningkatkan ke-

terampilan dan pengetahuan. Mereka cenderung memilih berkegiatan dan berkumpul di St. Paul Convent Hall. Di tempat tersebut mereka merasakan “kenyamanan”. St. Paul Convent Hall, yang letaknya tidak jauh dari Victoria Park, menjadi ruang untuk berkomunitas dan berkumpul bagi PDM Katolik. Tidak semua PDM asal Indonesia memiliki tempat berkumpul yang nyaman saat mereka harus libur kerja. Kita bisa menemukan banyak para PDM berkumpul di bawah jembatan, di lorong-lorong jembatan penyeberangan, atau di taman-taman. Kita selalu bisa menjumpai para PDM di Victoria Park yang duduk di taman dengan alas plastik atau matras. Di saat hujan atau musim dingin ruang-ruang terbuka tersebut tidak cukup memadai untuk melakukan kegiatan atau bahkan untuk sekedar duduk untuk ngobrol.

PDM Katolik beruntung bisa menggunakan St. Paul Convent karena tersedia hall atau aula semi terbuka yang bisa digunakan untuk beragam kegiatan. Mereka bisa duduk sambil ngobrol atau melakukan kegiatan lain, seperti berlatih menari, musik, dan lain sebagainya. Aula tersebut tidak bisa langsung terlihat dari jalan karena letaknya berada di dalam kompleks yang menyatu dengan, kapel, sekolah, biara dan rumah sakit. Umumnya, PDM tahu bahwa ruang adalah “barang” yang sangat mahal di Hong Kong. Seorang PDM anggota KKIHK menyatakan bahwa mereka merasa beruntung bisa mendapatkan tempat di St. Paul setiap hari minggu. Itulah mengapa PDM Katolik lebih suka menghabiskan waktu libur di aula St. Paul untuk melepas penat setelah bekerja satu minggu daripada harus keluar mencari kegiatan lain yang belum tentu mendatangkan manfaat, terutama dari sisi uang. Mungkin malah mereka harus mengeluarkan biaya lebih untuk liburan dengan mengikuti beragam program dari banyak NGO yang memiliki kegiatan pendidikan, pemberdayaan, pelatihan keterampilan dan lain sebagainya.

Aula St. Paul menjadi ruang untuk mencurahkan isi hati terhadap semua kegundahan akibat tekanan sistem sosial-ekonomi yang hampir semuanya diukur dengan uang. Kata “curhat” menjadi kata yang memiliki daya magis tersendiri daripada semua bentuk kegiatan lain yang sifatnya menuntut kadar keseriusan, seperti pelatihan, pendidikan keuangan dan lain sebagainya. “Curhat” menjadi kegiatan sementara yang bisa mengobati rasa penat dan gundah. Meskipun bisa “curhat” setiap hari minggu, namun demikian tuntutan untuk mendapatkan uang lebih selalu membayangi mereka. Interaksi antar PDM Katolik pun seringkali diikat dengan perjanjian bisnis antar mereka. Bisnis yang memberikan janji agar dapat tambahan uang lebih. Tentu saja bisnis bukanlah sebuah hal yang terlarang dalam ajaran iman Katolik, namun PDM yang melakukan bisnis dilarang oleh pemerintah Hong Kong. Kadangkala ikatan iman juga menambahkan kekuatan untuk saling percaya satu sama lain. Bisnis yang dibuat oleh PDM Katolik di KKIHK tentu bukan bisnis dengan modal besar. Beberapa PDM Katolik memiliki bisnis makanan kecil, pakaian, sepatu, dan tentu saja ada yang berbisnis

meminjamkan uang. Saling memberikan pinjaman uang sebenarnya sangat lazim ditemukan di antara PDM Katolik di KKIHK. Seorang anggota KKIHK, sebut saja namanya Rumiyati, pernah bercerita secara panjang lebar bahwa dia sangat heran terhadap seorang anggota KKIHK, sebut saja namanya Lena. Lena adalah seorang ibu tunggal yang harus bertanggungjawab untuk satu anaknya di Indonesia. Lena selalu meminjam uang kepada Rumiyati. Rumiyati heran bahwa mengapa Lena selalu pinjam uang, meskipun Lena bisa mengembalikan, namun selalu saja pinjam uang saat ada kebutuhan untuk pembiayaan sekolah anaknya. Rumiyati sendiri adalah seorang ibu tunggal yang memiliki dua orang anak. Rumiyati berhasil membiayai kedua anaknya sampai selesai kuliah tanpa harus meminjam uang. Menurutnya, kalau ada pengelolaan uang yang baik, gaji yang didapat sebagai seorang PDM cukup untuk membiayai seorang anak.

Cerita sukses Rumiyati membiayai kedua anaknya sampai selesai sekolahnya tanpa pinjam uang bukanlah cerita yang umum di kalangan anggota KKIHK. Justru sebaliknya, bahwa cerita yang sering didapatkan adalah PDM yang memiliki hutang. Maka selalu saja hal yang menggiurkan bagi PDM saat ada orang atau lembaga yang memberikan pinjaman uang. Hal itu pernah dikatakan dengan sangat jujur oleh seorang anggota KKIHK, sebut saja namanya Anita. Anita mengatakan bahwa dia tidak pernah tertarik untuk mengikuti program pendidikan yang mengajarnya untuk tidak pinjam uang. Dia memang tidak meminjam uang temannya di KKIHK, namun pinjam uang di *money lending company* yang memberikan kemudahan syarat pinjaman bagi para PDM di Hong Kong. Syarat meminjam uang di *money lending company* cukup dengan menunjukkan kontrak kerja dan HKID. Tentu saja kemudahan itu dimanfaatkan oleh Anita untuk meminjam uang demi biaya hidup dan mengirim uang kepada anak dan keluarganya di Indonesia. Selain berhutang, ada juga tawaran menggiurkan untuk melakukan investasi. Ada anggota KKIHK yang menjalankan bisnis investasi, sebut saja namanya Ana. Bisnis yang dikembangkan oleh Ana sangat sederhana bahwa seseorang yang menginvestasikan uangnya akan mendapatkan profit tanpa harus susah payah. Ana mempromosikan bisnisnya dengan slogan, "Tinggal onkang-onkang, dapat uang."

Ana berhasil menggaet anggota KKIHK untuk melakukan investasi. Anggota KKIHK yang bernama Astuta tergiur untuk menanam modal kepada Ana. Astuta menanam modal kepada Ana sebesar 5 juta rupiah. Astuta akan mendapatkan pencarian uang dari Ana setiap bulan sebesar 1 juta rupiah plus profitnya. Ana berjanji akan memberikan pencarian setiap bulan kepada Astuta. Namun akhirnya harapan Astuta kandas, karena Ana baru bisa mencairkan sebesar 2 juta 250 ribu rupiah. Ana lalu menghilang dan sampai sekarang sulit untuk dihubungi. Pengakuan Astuta bahwa uangnya sebesar 4 juta 350 ribu rupiah belum dikembalikan oleh Ana. Ana tidak juga kunjung muncul dan dia dicari oleh anggota KKIHK yang juga menanam modal seperti

Astuta. Saat ini Ana tidak ketahuan di mana berada. Kisah Ana ini menjadi salah satu narasi harian yang agak “tragis” di tengah komunitas yang diikat oleh iman dan berujung pada persoalan uang dan hutang.

Deskripsi di atas hanya mau menegaskan tentang etik/emik produksi dan reproduksi para PDM Katolik yang berkorelasi dengan iman, uang, dan hutang. Harris menjelaskan produksi dan reproduksi itu seperti bioform. Di situ ada hukum alam dan manusia. Dalam konsep bioform tersebut ada hukum yang tidak bisa diubah dan ada usaha manusia menemukan titik keseimbangan. Relasi iman, uang dan hutang bagi PDM Katolik sebenarnya seperti bioform tersebut. Iman dan uang itu menjadi salah satu sumber energi untuk hidup, namun kedua entitas itu tidak bisa ditempatkan mana yang lebih tinggi dalam infrastruktur budaya. Keduanya bisa saja melengkapi. Hutang sebenarnya menjadi salah satu cara untuk keluar dari hambatan infrastruktur, saat iman dan uang mengalami defisit dalam pemenuhan ekonomi domestik. Hutang lalu menjadi pilihan. Lantas mereka bisa menemukan energi untuk tetap hidup. Namun demikian, hukum hutang itu sendiri bisa melahap semua kemampuan produksi dan reproduksi mereka sendiri, meskipun tampaknya memberikan energi untuk hidup sementara waktu.

KAPITALISME HIDUP HARIAN: KREDO LIBERAL, IMAN DAN ARISAN

Karl Polanyi dalam bukunya “*The Great Transformation*” (2001), di dalam salah satu babnya menulis tentang sejarah lahirnya “kredo liberal”. Jauh sebelum kredo liberal itu muncul, Gereja Katolik sudah merumuskan kredo sebagai pengakuan iman. Ada dua kredo yang sering dinyatakan oleh para pengikut Katolik, yaitu Kredo Para Rasul dan Kredo Nicea-Konstantinopel. Kedua kredo tersebut sampai sekarang masih diterima oleh Gereja Katolik sebagai pengakuan iman. Setiap mengikuti perayaan Misa Kudus, umat Katolik pasti mengungkapkan pengakuan iman tersebut yang juga dikenal dengan Syahadat Aku Percaya. Syahadat Para Rasul lebih sering digunakan sebagai ungkapan iman. Inti dari kredo tersebut adalah pengakuan iman akan Allah sebagai Bapa pencipta langit dan bumi, akan Yesus sebagai Putra Allah, akan Yesus yang kandung dari Roh Kudus dan dilahirkan oleh Perawan Maria. Kredo tersebut menegaskan bahwa keselamatan akan terpenuhi dalam Gereja Katolik bagi mereka yang percaya akan persekutuan para kudus, pengampunan dosa, kebangkitan badan dan kehidupan kekal (Puji Syukur, Konferensi Waligereja Indonesia, 1992). Jelas di sana bahwa manusia yang menerima kredo Gereja Katolik tersebut akan mendapatkan jalan keselamatan. Kredo iman Gereja Katolik jelas memiliki tujuan eskatologis.

Berbeda dengan kredo iman Katolik, kredo liberal yang dijelaskan oleh Polanyi sebenarnya bertumpu pada pengakuan bahwa *laissez-faire* menjadi penentu kebebasan untuk membuat regulasi pasar sendiri sejauh bisa mendapatkan keuntungan. Dengan kebebasan yang didapatkan, maka ekonomi akan bertumbuh dan banyak orang

akan menikmati kebahagiaan (Polanyi, 2001). Bukankah kebahagiaan itu merupakan satu indikasi bahwa manusia dapat merasakan keselamatan. Di atas sudah dijelaskan bahwa superstruktur etik/emik dari sistem politik ekonomi adalah prinsip *laissez-faire*. Menurut Polanyi, kredo liberal itu yang kemudian mendorong munculnya liberalisme ekonomi. Prinsip itu yang kemudian melahirkan materialisme budaya yang menjadi daya tarik ribuan para pekerja migran untuk mencari penghidupan di Hong Kong. Salah satu dari ribuan pekerja migran itu, ada PDM Katolik yang tergabung dalam KKIHK. Mereka juga bisa bertahan hidup dan bahkan bisa ambil bagian dalam kredo liberal tersebut. Pertanyaannya, apakah kredo liberal yang dituliskan oleh Karl Polanyi itu juga memberikan jaminan keselamatan eskatologis?

Dalam EFT, Paus Fransiskus mengungkapkan kritiknya terhadap sistem ekonomi negara-negara yang semakin terbuka dan lebih memihak pada kepentingan asing dan investor. Negara-negara itu jelas sekali penganut liberalisme ekonomi. Para pemilik modal tanpa hambatan dan kesulitan menanam modal di setiap negara. Menurut Paus Fransiskus keterbukaan pada investor itulah yang menjadi sumber dari masalah yang memecah belah relasi antara manusia dan bangsa. Keterbukaan tersebut telah membentuk budaya tunggal yang membuat masyarakat semakin mengglobal dan lebih dekat, namun tidak membuat semakin bisa bersaudara (EFT, 2021). Ungkapan itu sebenarnya mau menunjukkan bahwa realitas dunia dalam sistem kapitalisme dengan sendirinya menyiratkan dialektika materialisme yang masih akan terus melanda kehidupan manusia tanpa putus. Namun di sisi lain bahwa manusia juga yang harus berusaha keluar dalam kemelut dialektika materialisme sebagai proses kapitalisasi dunia kehidupan. Dalam buku *"The World Until Yesterday"* (2015), penelitian antropologis yang dibuat oleh Jared Diamond, ditunjukkan bahwa kebutuhan akan "materialisme" itu sebenarnya sudah membuat posisi warga negara tidak pernah bisa setara. Saat keberadaan manusia dalam identitas dirinya sebagai warga negara, maka dia harus ikut dalam sistem negara yang dengan sendirinya secara politis, ekonomis, dan sosial memiliki peran yang berbeda-beda (manusia bisa sebagai petani, pesuruh, pengacara, politikus, penjaga toko, dan sebagainya).

Perbedaan itu membuat strata sosial dan status seseorang diukur dari gaji atau pendapatan yang diterima. Jared Diamond menjelaskan bahwa proses masyarakat tradisional sampai dengan pembentukan organisasi yang disebut sebagai negara secara natural akan membentuk stratifikasi sosial tersebut. Pasti akan ada sejumlah kecil warga negara yang akan menikmati status sosial yang lebih tinggi dari warga negara lainnya. Karenanya cita-cita Karl Marx untuk meminimalisasi ketidaksetaraan tersebut adalah sebuah idealisme yang mustahil, misalnya dengan ide komunisme. Pandangan Karl Marx yang dikutip oleh Jared Diamond demikian: "Dari masing-masing sesuai kemampuannya, bagi masing-masing sesuai kebutuhannya", sudah gagal secara antro-

pologis (Diamond, 2015). Argumentasi Jared Diamond berdasarkan temuan antropologis itu sangatlah berbeda dengan pandangan Paus Fransiskus. Jared Diamond menjelaskan bahwa ide komunisme itu tidak pernah akan terjadi dan gagal. Namun Paus Fransiskus masih menggugat bahwa sistem ekonomi kapitalisme pada saat ini sudah membentuk budaya tunggal? Budaya itu mewujud dan melekat pada sistem ekonomi liberal. Tentu saja ini menjadi sebuah fakta menarik bahwa apa yang digagas oleh Karl Marx tentang sejarah materialisme itu dengan sendirinya tidak akan pernah terselesaikan secara tuntas. Jared Diamond tentu benar di satu sisi, namun di lain sisi tentu juga ada hal yang tidak lengkap dipahami tentang maksud sejarah materialisme yang dipikirkan oleh Karl Marx. Tanggapan terhadap sistem kapitalisme yang membuat ketidaksetaraan yang sudah dipikirkan oleh Karl Marx sejak awal peziarahan pemikirannya, justru mengemuka kembali oleh gugatan Paus Fransiskus demikian,

“Lebih daripada sebelumnya, kita semakin sendirian dalam dunia yang diseragamkan yang mendukung kepentingan individu, dan melemahkan dimensi komunal keberadaan kita. Sebaliknya, ada peningkatan pasar di mana manusia berperan sebagai konsumen atau penonton. Kemajuan globalisme ini biasanya mendukung identitas mereka yang terkuat yang dapat melindungi dirinya sendiri, tetapi berupaya mengaburkan identitas wilayah-wilayah yang lebih lemah dan miskin, dengan membuatnya lebih rapuh dan bergantung. Dengan demikian, politik semakin rapuh berhadapan dengan kekuatan-kekuatan ekonomi transnasional yang menerapkan prinsip “bagilah dan kuasai (divide et impera).” (EFT, 2021)

Pandangan Paus Fransiskus yang tertuang dalam EFT tersebut menyiratkan bahwa keterpecahan individu dan ketidakmampuan manusia untuk hidup secara komunal merupakan akibat dari semakin kuatnya budaya konsumerisme dan ekonomi liberal. Keduanya merupakan bagian yang sangat lekat dalam sistem (neo) liberalisme yang semakin mencengkram semua sendi kehidupan manusia. Sebaliknya, deskripsi antropologis yang dijelaskan oleh Jared Diamond menggambarkan bagaimana kehidupan manusia tradisional justru bergerak dalam ikatan-ikatan komunal untuk bertahan hidup dengan menerima stratifikasi sosial. Meskipun ditemukan fakta bahwa manusia tradisional juga terbatas oleh sejarah kewanan, namun tidak ditolak bahwa secara natural kehidupan manusia tradisional terkotak oleh beragam kepentingan kesukuan. Kondisi tersebut membuat manusia memiliki kecenderungan untuk saling curiga dan bersekutu serta memandang kewanan lain sebagai pihak lawan. Penelitian Diamond tersebut salah satunya bisa kita temukan dalam tata sosial masyarakat Papua. Menurut Diamond, kehidupan masyarakat Papua sangat kompleks dan bisa menjadi representasi dari relasi yang sangat jelas dalam jalinan tata perdagangan, ekonomi pasar, sampai dengan terbentuknya bangunan organisasi dalam wadah negara.

Gambaran antropologis yang digambarkan oleh Diamond menjelaskan bagaimana proses sistem hirarkis membentuk pengorganisasian manusia. Salah satu proses antropologis dalam perkembangan manusia berkomunitas adalah terbentuknya kedaduan (*chiefdom*). Kedaduan ini merupakan pengorganisasian kelompok manusia tradisional yang kemudian menjadi basis terbentuknya konsep negara. Kedaduan terbentuk untuk mengorganisir kerumunan manusia yang berjumlah ribuan dan bahkan jutaan. Sistem sosial kesukuan sudah tidak mungkin lagi mengatasi beragam kepentingan dan konflik yang terjadi akibat berkembangnya manusia. Menurut Diamond, sistem kedaduan itu akan menimbulkan hirarki organisasi dan tidak mungkin mengandalkan kesetaraan. Sistem kedaduan itu kemudian menjadi dasar terbentuknya identitas kelompok manusia yang kemudian bergerak ke arah masyarakat modern, namun tanpa meninggalkan ikatan tradisionalnya. Menarik dari penjelasan Diamond bahwa terbentuknya sistem kedaduan yang menganut sistem hirarkis berdampak pada sistem relasi manusia yang akhirnya juga diikat oleh transaksi perdagangan dan ekonomi pasar. Transaksi perdagangan masyarakat tradisional awal mulanya memakai sistem barter dan kemudian saat negara terbentuk lalu diganti dengan uang. Namun, menurut Diamond, masyarakat tradisional tidak menempatkan uang memiliki nilai yang intrinsik. Uang dipandang sebagai alat tukar saja dan bukan sebagai "barang" yang sangat berharga. Benda-benda berharga, seperti cangkang bilalu, masih dihargai lebih daripada uang (Diamond, 2015).

Transisi masyarakat tradisional dalam memandang uang lebih penting dari benda berharga setelah pengaruh sistem transaksi modern. Saat itu uang kemudian mengubah cara pandang orang tidak sekedar sebagai alat tukar. Uang kemudian menjadi salah satu alat yang mendorong manusia untuk membeli sesuatu tidak sekedar untuk bertahan hidup, namun untuk menambah status sosial. Misalnya, uang bisa digunakan untuk membeli mobil BMW yang dianggap mewah. Dari situ kemudian pergeseran manusia dalam melihat posisi uang yang memiliki nilai intrinsik. Dalam konteks pergeseran itu, kita akan melihat bahwa ikatan sistem tradisional dan kedaduan sebenarnya tidak pernah seratus persen hilang dalam beragam kelompok manusia. Akan tetapi, di situ kita juga bisa melihat apa yang bergeser dari sebuah sistem tradisional yang menganggap uang tidak memiliki nilai intrinsik berubah menjadi sesuatu yang sangat memiliki daya intrinsik.

Daya nilai intrinsik uang inilah yang dilihat oleh Karl Marx saat memikirkan sejarah materialisme. Jika kita mulai dari konsep nilai, maka Karl Marx merumuskannya dengan nilai guna (*use-value*) dan nilai tukar (*exchange-value*) dalam buku *A Contribution to The Critique of Political Economy* (1859). Perkembangan masyarakat tradisional ke sistem kapitalisme salah satunya sangat kentara pada pemahaman tentang nilai (uang). Namun, penjelasan Diamond sebenarnya menempatkan sebuah konteks lain dari ke-

sadaran komunitas masyarakat tradisional yang hidup di tengah sistem kapitalisme. Penelitian antropologis Diamond tidak dilakukan pada masyarakat pra-kapitalis. Kita masih bisa menemukan bahwa kelompok-kelompok masyarakat yang sebenarnya terikat pada kedatuan tradisional namun hidup di tengah kepungan pergeseran pemahaman akan nilai (uang) dan sebagai akibat dari desakan proses kerja untuk menghasilkan beragam komoditas. Dalam konteks inilah Marx melihat bahwa nilai tukar membuat hubungan sosial antar individu berubah menjadi hubungan antar benda yang menyimpang. Titik simpangnya terjadi saat semua manusia disamakan atau diperlakukan sama dihadapan sistem kerja universal yang dipaksa untuk menganut satu sistem nilai guna yang berkedok nilai tukar (Harvey, 2018). Marx menandakan bahwa nilai tukar menjadi bagian dari relasi masyarakat, seperti juga dijelaskan oleh Diamond dalam sistem ekonomi pasar masyarakat tradisional. Namun haruslah ditambahkan bahwa nilai tukar adalah hubungan yang tersembunyi di balik hubungan material. Pada kondisi tersebut, dengan memakai pendekatan Harris, perilaku dan mental emik dalam infrastruktur tidak selalu terbahasakan dengan gamblang.

Hal paling rumit dan tidak bisa langsung dipahami secara kasat mata dalam konteks pemikiran Karl Marx adalah nilai tukar yang tersembunyi di balik hubungan material. Masyarakat terlanjur memandang wajar semua nilai tukar sebagai bagian dari hukum untuk mendapatkan kepenuhan material. Proses seperti itu sebenarnya merupakan gerak transisi dari credo liberal menuju materialisme budaya. Hal ini juga yang terjadi saat kita menempatkan konsep tersebut dalam konteks para PDM Katolik di KKIHK. Gerak material dalam konteks PDM sebenarnya sangat melekat pada tubuh mereka sebagai perempuan. Mereka bekerja sebagai pekerja domestik karena memiliki keterampilan dalam “pekerjaan merawat” (*care work*). Keterampilan merawat ini bisa dilihat secara lebih real lewat kerja merawat orang tua, menjaga anak, belanja, memasak, membersihkan rumah, dan lain sebagainya. Alasan mereka menjadi PDM adalah mendapatkan uang untuk bisa membeli semua material yang mereka butuhkan untuk hidup keluarga mereka di Indonesia. Material itu bisa berwujud kebutuhan pokok harian, seperti beras, gula, sayur, dan lain sebagainya. Namun juga kita bisa menemukan bahwa para PDM akan membeli tanah, rumah, kendaraan dan lain sebagainya sebagai bentuk kebutuhan material lainnya. Dalam konteks mengejar pemenuhan akan material itu, secara tidak disadari mereka juga memerlukan komunitas satu identitas iman dalam mencari peluang memperbesar ikatan sebagai satu kelompok yang memiliki “nasib” yang sama. Tampak jelas di sini bahwa credo iman juga berkontribusi dalam pemaknaan akan “nasib”. Struktur mental emik yang dipengaruhi oleh etik superstruktur lantas membekas pada kesamaan “nasib” berdasarkan ikatan iman. Kesamaan “nasib” ini juga memiliki varian yang beragam. Sudah jamak diketahui bahwa secara hirarkis, Gereja Katolik Indonesia dibagi dalam wilayah-wilayah keuskupan.

Tidak semua PDM Katolik datang dari wilayah keuskupan yang sama. Mereka bisa datang dari wilayah Keuskupan Semarang, Surabaya, Lampung, Ende, Kupang dan lain sebagainya. Satu wilayah keuskupan mencakup wilayah administrasi, seperti misalnya Keuskupan Semarang mencakup wilayah Semarang, Kendal, Yogyakarta, Ambarawa, dan seterusnya.

Ikatan wilayah keuskupan ini menjadi seperti model kedatuan yang secara tradisional menyatukan perasaan satu nasib di antara PDM Katolik. Pembagian wilayah keuskupan ini merupakan kedatuan berdasarkan credo iman sebagai wujud dari etik superstruktur. Sudah dijelaskan di muka bahwa ikatan nasib karena berasal dari keuskupan tersebut lalu mendorong mereka membuat rekatan sosial dengan beragam bentuk, salah satunya adalah kelompok arisan. Kelompok arisan ini menjadi model yang sudah jamak dibuat dalam tradisi para ibu di Indonesia. Kelompok arisan ini, meskipun perputaran uangnya tidak besar, namun seringkali dijadikan salah satu peluang untuk mendapatkan tambahan uang saat terjadi lonjakan kebutuhan material yang tidak terkontrol dari keluarga mereka di Indonesia. Salah satu kebutuhan uang yang seringkali tidak terkontrol adalah pembelian barang-barang konsumtif, seperti televisi, motor atau mobil. Kebutuhan konsumtif itu acap kali lalu membuat kebutuhan yang lebih terkontrol sifatnya lalu berkontraksi, misalnya kebutuhan untuk membayar uang sekolah anak. Arisan bisa menjadi andalan bagi para PDM Katolik yang tergabung dalam kelompok-kelompok arisan untuk menghadapi kontraksi akan uang. Kepercayaan untuk membentuk arisan ini lebih diikat oleh kesamaan identitas dari wilayah keuskupan daripada sebagai satu warga KKIHK.

Arisan menjadi bentuk yang paling mudah dibuat untuk menyatukan dua kebutuhan, yaitu peluang untuk mendapatkan uang tambahan dan mempertebal credo iman. Credo iman yang sangat praktis-teologis adalah kepercayaan bahwa Tuhan akan hadir dalam situasi yang sulit dan tidak menguntungkan. Meskipun tidak semua hal memang bisa diselesaikan dengan arisan, namun arisan menjadi perilaku emik tentang iman yang bertumpu pada harapan mendapatkan jaminan material. Namun demikian arisan tidak selalu berakhir dengan cerita bahagia. Munculnya konflik sebagai akibat dari pengorganisasian arisan yang salah juga menjadi salah satu isu yang dominan di KKIHK. Kasus arisan yang sempat menjadi persoalan adalah arisan emas. Seseorang yang ingin ikut dalam arisan emas ini akan diminta untuk membayar DP (*Down Payment*) sebesar Rp. 785.000 sudah termasuk biaya administrasinya. Setelahnya anggota tersebut harus membayar uang arisan sebesar Rp. 764.000 selama 6 bulan. Setiap bulannya akan dilakukan undian dan bagi anggota yang mendapatkan undian akan mendapatkan 5 gram emas. Emas ini berada di Indonesia, bukan di Hong Kong. Anggota arisan yang mendapatkan undian dapat menarik emas itu dari sebuah pegadaian di Indonesia yang ditentukan oleh koordinator arisan yang sekaligus sebagai pemilik emas-

nya. Cerita yang kemudian beredar dari para anggota, belum semua anggota mendapatkan undian, koordinator arisan menghilang. Semua mencari koordinator arisan ini karena dianggap tidak bertanggungjawab terhadap janjinya. Dengan menghilangnya koordinator arisan dan pemilik sistem arisan emas, maka kelompok arisan itu dengan sendirinya lalu bubar.

Sifat kelompok arisan itu sangat longgar dan tidak ada perjanjian hitam putih. Ikatan keanggotaan dibuat atas dasar kepercayaan. Maka saat terjadi masalah tidak ada hal yang bisa diperkarakan secara hukum. Namun demikian fenomena arisan ini menjadi salah satu pilihan kegiatan ekonomi di antara anggota PDM Katolik di KKIHK yang lebih luwes dan cair. Justru karena tidak adanya aturan hukum yang jelas, maka arisan selalu mudah dibuat dan sekaligus menjadi salah satu peluang mendapatkan transaksi ekonomi berdasarkan kepercayaan. Dalam konteks ini, arisan bisa hidup di antara PDM Katolik karena desakan sistem kapitalisme sedemikian kuat. Arisan menjadi alternatif bagaimana cara “bertahan” di tengah beragam kemungkinan untuk mendapatkan uang tambahan di Hong Kong sebagai pekerja migran. Kelompok arisan dalam konteks PDM Katolik ini merupakan wajah lain dari masyarakat kapitalis seperti dituliskan oleh Harvey,

“Tidak ada yang mendasar dalam berfungsinya masyarakat kapitalis selain transaksi mendasar di mana kita memperoleh sejumlah nilai guna dengan imbalan sejumlah uang tertentu.” (Harvey, 2018).

Masyarakat kapitalisme yang mengukur semuanya dari hubungan transaksional, bahkan dalam konteks ikatan sosial yang sebenarnya tidak memiliki tujuan untuk membangun sebuah bisnis atau perdagangan, akhirnya harus tunduk pada hukum dasar kapitalisme. Seperti dijelaskan oleh Harvey lebih lanjut, bahwa dalam setiap sistem masyarakat kapitalisme informasi yang selalu menjadi dominan adalah transaksi (Harvey, 2018). Relasi transaksional adalah sesuatu yang sangat biasa dan terus mendera kesadaran para PDM Katolik yang hidup di tengah majikan mereka. PDM Katolik sudah biasa dan tanpa sadar hidup di tengah beragam kepungan harga. Para PDM Katolik ini sangat paham dengan harga beras, daging, sayur, minyak goreng dan lain sebagainya. Harga-harga yang terkait dengan beragam produk seperti sepatu, baju, handphone, dan lain sebagainya menjadi sesuatu yang terus masuk dalam relung kesadaran mereka di tengah mereka memahami dan menyerap beragam kotbah hari minggu yang mereka dengar dari para imam yang memimpin perayaan Ekaristi. Tentu saja bahwa apa yang dikotbahkan tidak pernah menyinggung secara detail bagaimana panduan untuk memutuskan membeli produk atau kebutuhan untuk konsumsi. Namun harus dilihat bahwa beragam komoditas itu menjadi sebuah hal yang tidak bisa lepas dari kesadaran hidup PDM Katolik sehari-hari. Itulah mengapa bahwa di luar urusan liturgi Ekaristi

yang setiap minggu mereka ikuti, berkumpul bersama teman-teman satu “nasib” dan kemudian membuat kelompok arisan menjadi salah satu celah untuk bisa berkelit dari tekanan harga-harga komoditas yang selalu mendesak dalam pikiran dan ruang kesadaran mereka.

Para PDM Katolik yang tergabung dalam KKIHK tentu saja bisa menghitung harga-harga yang selalu hadir dalam kehidupan mereka. Harga itu setiap hari akan mereka temukan saat diminta pergi ke pasar oleh majikan mereka untuk berbelanja dan tentu saja yang lebih terasa menekan kesadaran mereka adalah akumulasi harga yang diminta oleh anak, suami atau keluarga mereka di Indonesia. Pekerjaan sebagai pekerja domestik akhirnya membawa mereka semakin memahami apa yang disebut dengan budaya transaksi. Transaksi itu memberikan sinyal yang sangat kuat dalam memandu mereka dalam mengambil keputusan pada pembelian produksi dan konsumsi. PDM Katolik juga menjadi bagian integral dalam kehidupan rumah tangga harian dalam sistem kapitalisme. Sebagai pelaku utama dalam kehidupan rumah tangga, maka mereka akan selalu “...memutuskan berapa banyak suatu komoditas yang akan dibeli berdasarkan harganya dalam kaitannya dengan keinginan dan kebutuhan mereka serta pendapatan yang dapat dibelanjakan.” Lebih lanjut Harvey (2018) menegaskan secara lebih lugas demikian,

“Transaksi-transaksi ini—yang sangat mendasar dalam kehidupan sehari-hari di bawah kapitalisme—merupakan ‘dunia penampilan’ atau ‘bentuk fenomenal’ aktivitas ekonomi. Permasalahan ekonomi politik adalah menjelaskan mengapa komoditas ditukar dengan harga yang sama.” (Harvey, 2018).

Dunia kehidupan yang terus dikepong oleh hubungan transaksional itulah yang membuat kegiatan arisan menjadi salah satu bentuk relasi sosial yang memberikan alternatif harapan di tengah defisit keuangan. Defisit keuangan terjadi di kalangan PDM Katolik saat politik ekonomi atas barang-barang komoditas yang harus mereka sediakan untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari dan harus ditukar oleh harga yang sama (lihat Harvey, 2018). Harga yang sama di sini bisa diartikan bahwa barang-barang komoditas itu akan mengalami kenaikan harga, namun nilai uang yang didapatkan dari upah minimum mereka tidak pernah seimbang untuk memenuhi semua kebutuhan komoditas yang harus mereka sediakan bagi keluarga mereka (bdk Harvey, 2018). Situasi tersebut oleh Paus Fransiskus dikritik sebagai budaya tunggal dampak dari sistem kapitalisme ekonomi. Wajah asli budaya tunggal itu bisa kelihatan lebih menggigit dan begitu nyata saat menyelam dalam kehidupan para PDM Katolik. Budaya tunggal itu terbentuk dalam kehidupan para pekerja migran sebagai hasil dari negasi kehidupan sehari-hari. Konsep negasi kehidupan ini dijelaskan oleh Henri Lefebvre demikian,

“Inventaris kehidupan sehari-hari menyiratkan negasi kehidupan sehari-hari melalui mimpi, gambaran dan simbol. Jika negasi tersebut mengandaikan sejumlah ironi terhadap simbol dan perumpamaan.” (Lefebvre, 1991).

Arisan, meskipun tidak sepenuhnya bisa mengatasi defisit uang karena budaya transaksi, namun bisa menjadi salah satu bentuk bertahan hidup di tengah tegangan antara uang dan iman dalam hidup sehari-hari. Dasar ajaran iman Katolik sangat jelas dan belum berubah dan terpatri pada simbol Yesus yang disalib. Itulah ungkapan paling konkret tentang ajaran cinta kasih yang belum tergantikan dalam Katolikisme. Cinta kasih itu ditafsir dan dipahami sebagai bentuk simbol dan perumpamaan tertinggi akan hakikat keberadaan hubungan manusia dan Allah. Cinta kasih yang tanpa batas dibayangkan sebagai sebuah ruang kemerdekaan. Ruang itu didapatkan saat seseorang diberikan cinta yang luar biasa sebagai orang yang ditebus maka terpenuhilah makna sebagai manusia yang merdeka dan bebas dari segala beban dosa. Dalam bahasa yang direpetisi setiap minggu, para PDM Katolik akan selalu mendengarkan ajaran cinta kasih dalam kotbah-kotbah di dalam Perayaan Ekaristi. Negasi tentang cinta kasih yang memberikan kehidupan itu terjadi secara konkret justru dalam bentuk arisan. Para PDM Katolik yang tergabung dalam kelompok arisan percaya bahwa uang yang mereka kumpulkan dalam kelompok merupakan wujud ajaran cinta kasih yang diubah menjadi bentuk transaksi ekonomis. Pembentukan arisan biasanya didasarkan pada saling rasa percaya dan bukan sebuah perjanjian bisnis simpan pinjam yang sangat ketat. Tentu saja harus disadari bahwa arisan itu selalu dalam ancaman kerentanan. Jika terjadi kesalahan dalam pengelolaan arisan, alih-alih akan menjawab mimpi tentang gambaran dan simbol Yesus yang memberikan kasihNya, namun justru akan terjadi perpecahan antar anggota kelompok. Percakapan yang berujung pada konsensus membentuk kelompok arisan biasanya akan dilandasi oleh kesadaran untuk saling menolong. Tidak diungkap sangat eksplisit bahwa arisan adalah pengejawantahan akan iman, namun dorongan solidaritas untuk saling membantu dan mendapatkan keberuntungan akan undian menjadi satu dalam sebuah tindakan “iman” bersama.

Dalam sistem arisan, sebenarnya bisa dipertemukan negasi atas kehidupan real akibat dari budaya transaksi dengan beragam harapan akan capaian material. Paus Fransiskus merumuskan negasi itu dengan “dunia yang membuang”. Dunia yang membuang itu direfleksikan atas ajaran paling dasar tentang kodrat manusia dalam perspektif ajaran Katolik, yaitu manusia sebagai citra Allah (EFT, 2021). Gambaran ideal tentang citra Allah adalah kepenuhan martabat manusia yang dipenuhi oleh cinta kasih dan mendapatkan keadilan secara utuh. Keadilan secara utuh itu bisa dimengerti seperti apa? Sesuatu yang paling ringkas bisa dirumuskan dalam pemikiran Paus Fransiskus adalah saat tidak terjadi penempatan manusia sebagai objek, terutama objek

ekonomis (EFT, 2021). Paus Fransiskus menjelaskan dengan lebih luas bahwa proses penempatan manusia sebagai obyek bisa terjadi saat manusia digunakan untuk memenuhi kebutuhan tanpa batas oleh kelompok manusia yang lain. Dia memberi contoh kondisi ekstrem itu terjadi pada kelompok-kelompok lansia yang saat masa tuanya tidak lagi mendapatkan perhatian, namun dibiarkan tubuh yang renta itu lalu dibuang dan mati tanpa perawatan yang layak. Situasi ekstrem lainnya juga bisa menimpa tubuh anak-anak kecil yang sebelum waktunya lahir lalu dibunuh karena beragam alasan, terutama karena kepentingan ekonomi orang tuanya. Jelas di sini bahwa Paus Fransiskus mendasarkan diri bahwa kepenuhan gambaran manusia sebagai citra Allah menjadi bagian yang mendasar pada tindakan untuk membela kehidupan (bdk. EFT, 2021).

Tindakan membuang, seperti dijelaskan oleh Paus Fransiskus, bisa terlihat dalam beragam cara, seperti obsesi mengurangi biaya tenaga kerja tanpa memperhitungkan konsekuensinya yang akan berdampak pada semakin luasnya masalah kemiskinan. Selain itu tindakan membuang juga bisa terwujud dalam ungkapan-ungkapan rasisme yang semakin menguat dan masalah ini menunjukkan bahwa masyarakat dunia belum mengalami kemajuan yang cukup nyata. Lebih lanjut lagi, tindakan membuang itu akan tampak dan terasa pada aturan ekonomi yang terbukti efektif untuk pertumbuhan, namun tidak untuk perkembangan manusia seutuhnya. Menurut Paus Fransiskus bahwa kekayaan memang tampak meningkat, namun ternyata juga berakibat pada munculnya bentuk-bentuk baru kemiskinan. Dia melihat bahwa cara untuk melihat berkurangnya kemiskinan menggunakan kaca mata dunia “zaman dulu” dan bukan “zaman sekarang”. Jika zaman dulu tidak dapat akses terhadap listrik masih dilihat sebagai bentuk kemiskinan, tentu ukuran itu tidak bisa digunakan pada situasi dunia zaman sekarang. Maka Paus Fransiskus menekankan bahwa kemiskinan harus dianalisa dan dipahami dalam konteks peluang nyata dan sejarah yang konkret (EFT, 2021).

Peluang yang nyata dan sejarah konkret itu sudah dipikirkan oleh Karl Marx dalam pandangan materialisme. Ajaran gereja Katolik yang berpihak pada kehidupan manusia seharusnya melihat hak asasi manusia sebenarnya tidak terpisahkan dari sejarah materialisme. Realitas tersebut yang mendorong Paus Fransiskus mengajukan kritiknya pada persoalan hak asasi. Paus Fransiskus berpendapat demikian,

“Rasa hormat atas hak-hak ini “merupakan prasyarat bagi pembangunan masyarakat dan ekonomi sebuah negara. Ketika martabat manusia dihormati dan hak-haknya diakui dan dijamin, kreativitas dan kemampuan berinovasi juga tumbuh subur dan kepribadian manusia dapat menyebarkan banyak inisiatif demi kebaikan bersama.”” (EFT, 2021).

Kebaikan bersama (*bonum commune*) selalu menjadi kata kunci yang direpetisi saat berbicara tentang hak asasi, keadilan dan ekonomi oleh Gereja Katolik. Namun

selalu saja realitas menyodorkan kontradiksi yang tidak mudah didamaikan secara ontologis. Kontradiksi itu memang menjadi sumber pemikiran Karl Marx saat menjelaskan tentang dialektika materialisme. Titik tolak dialektika adalah realitas empiris dan tidak pada sebuah abstraksi metafisika dan apalagi teologis. Kontradiksi itu juga dilihat oleh Paus Fransiskus. Dia mengatakan bahwa paham hak-hak asasi sudah berbeda dari sejak 70 tahun yang lalu dinyatakan kepada umat manusia di seluruh dunia. Namun Paus Fransiskus menegaskan bahwa hak-hak asasi tidak lagi universal. Dasar Paus Fransiskus mengatakan bahwa dunia saat ini disergap oleh beragam bentuk ketidakadilan yang disuburkan oleh visi antropologis yang reduktif serta model ekonomi yang didasarkan pada usaha untuk mengutamakan keuntungan. Pencarian keuntungan itu tidak segan-segan mengeksploitasi, membuang dan bahkan membunuh orang. Sedangkan pada sisi lain, mereka yang mendapatkan keuntungan bisa menikmati kemewahan dengan menista, menghina dan menginjak manusia lainnya dengan mengabaikan prinsip-prinsip hak-hak asasi (EFT, 2021). Dari situ jelas bahwa Paus Fransiskus memberikan tekanan yang lugas bahwa indikator untuk melihat apakah hak-hak asasi itu dipenuhi atau tidak sangat terkait dengan sistem ekonomi. Argumentasi tersebut bisa saja dipandang mereduksi persoalan hak asasi ke dalam ekonomi, namun tidak ada pandangan yang lebih jelas dan bisa disentuh secara pasti selain menempatkan persoalan keadilan dan hak asasi dalam kerangka besar paradigma ekonomi.

Pandangan itu jika ditempatkan dalam konteks PDM Katolik di KKIHK akan menjadi lebih mengguncang pondasi dasar tentang ajaran cinta kasih. Kita tidak menemukan bukti bahwa yang sudah kuat secara ekonomis, maka secara niscaya akan mewujudkan ajaran cinta kasih tersebut. Dalam lingkaran kelas “proletar-prekariat”, seperti di kalangan PDM Katolik di KKIHK, justru realitas kandasnya ajaran cinta kasih bisa ditemukan setiap hari. Artinya bahwa tidak ada yang bisa menjamin ajaran cinta kasih akan berbanding lurus dengan praktiknya. Dalam acara PDK (Persekutuan Doa Katolik) KKIHK, ada seorang PDM Katolik bercerita bahwa temannya terjatuh masalah hutang. Saat PDM itu bercerita, sebut saja namanya Nica, ada temannya yang memberi kode mata dan bahasa tubuh agar dia tidak bercerita tentang masalah tersebut. Tentu karena memang masalah itu selalu dianggap sensitif dan atau tabu untuk diceritakan. Namun, Nica tetap teguh dengan pendiriannya. Dia melanjutkan berceritanya sampai akhir. Inti dari cerita Nica bahwa pernah dia harus meminjam uang ke *money lender* dengan menggunakan nama dan dokumen pribadinya (kontrak kerja dan paspor). Uang pinjaman itu sebenarnya bukan untuk dirinya, namun untuk temannya yang saat itu bilang kepadanya sedang ada masalah uang untuk membiayai keluarganya. Perjanjiannya bahwa teman Nica akan mengangsur pinjaman itu. Namun, apa yang dialami Nica sungguh sangat mengejutkan. Temannya itu tidak menepati janji dan bahkan lalu menolak Nica setiap kali bertemu. Akibatnya, Nica harus menanggung hutang itu. Te-

mannya bahkan tidak lagi mau menemuinya. Tentu yang sangat menyakitkan bagi Nica, saat temannya itu sudah menjadi “orang sukses”, dia juga tidak mau lagi bertanggungjawab terhadap janjinya.

Kasus Nica ini sangat sering dijumpai di antara para PDM di Hong Kong. Seorang PDM yang mau membantu dengan meminjamkan nama dan dokumennya untuk meminjam uang, akhirnya berujung pada persoalan “pengkhianatan” dari pihak yang ditolong. Bahkan sesuatu yang lebih miris bisa ditemukan dari beragam cerita. Pelaku yang menggunakan uang pinjaman itu menikmati demi untuk mendapatkan penghormatan sosial. Misalnya, dia menggunakan uang itu untuk membangun rumah atau membeli mobil. Namun ada juga yang menggunakannya untuk belanja segala barang mewah agar dipandang dan dihormati sebagai “orang kaya.” Imajinasi tentang “orang kaya dan sukses” akan menjadi pencarian yang tidak akan berhenti di kalangan PDM, bahkan juga mereka yang menyandang status sebagai Katolik. Tindakan itu menjadi bagian dari sebuah pencarian diri yang terasa begitu kuat dibandingkan pencarian akan makna hidup dalam bingkai solidaritas sebagai wujud ajaran cinta kasih. Ajaran itu sesuatu yang masih sangat abstrak dan berada di luar kendali mata yang melihat. Namun saat orang bisa memiliki sesuatu yang bisa dilihat oleh mata, seperti barang mewah, rumah indah, gelang emas, dan lain sebagainya, semua itu menjadi pemenuhan “keselamatan diri” meskipun itu harus memeras dan menindas teman sendiri.

Nica berhasil menerima realitas pahit setelah mengalami proses panjang dan waktu yang lama. Bagi Nica, pengalaman “dikhianati” teman dimaknainya sebagai perwujudan ajaran cinta kasih. Pengalaman Nica ini bisa menjadi salah satu tafsir konkret dari Injil Yohanes 15: 13 yang berbunyi, “Tidak ada kasih yang lebih besar dari pada kasih seorang yang memberikan nyawanya untuk sahabat-sahabatnya.” Petikan ayat dari Injil Yohanes ini menjadi sangat kuat di Gereja Katolik sebagai dasar dari tindakan kemartiran. Kemartiran itu menjadi jelas saat nilai cinta kasih itu terwujud dalam kerelaan berkorban demi sahabat. Namun, pertanyaannya apakah “pengkhianatan” oleh teman karena hutang bisa dimengerti sebagai bagian dari semangat memberikan “nyawa” bagi sahabat? Pada dimensi rohani, ayat itu bisa memberikan ruang untuk memaknai dari pengalaman “dikhianati” karena hutang. Namun dalam dimensi material, kita tidak bisa mengabaikan betapa pedihnya menanggung hutang teman karena tidak tahu kalau mau ditipu dan berujung pada “pengkhianatan”. Pengalaman ini kemudian menjadi sebuah batu uji bagaimana dasar iman dari ajaran moral Gereja Katolik untuk ditempatkan dalam seluruh aspek masalah hutang yang menjadi bagian dari kolonialisasi kehidupan para PDM Katolik di Hong Kong.

Kolonialisasi hutang ini menjadi bagian dari sistem yang dikembangkan oleh “kekerasan kapitalisme” (*violence capitalism*) pada tubuh Perempuan (Cavallero & Gago, 2021). Mereka dipaksa untuk taat pada sebuah sistem yang sebenarnya mereka

sendiri tidak secara jelas memahami bagaimana sistem itu bekerja, namun mereka sudah masuk dan menggunakannya setiap hari. Hong Kong menjadi salah satu penyedia jasa sistem keuangan yang sangat luar biasa berkembang dan *money lending company* menjadi salah satu bidang usaha yang tumbuh pesat setelah pandemi. Salah satu *money lending company* yang sangat akrab bagi para PDM di Hong Kong adalah Prime Credit. Lembaga ini jauh sangat terkenal dan banyak didatangi oleh para PDM daripada semua lembaga lain yang memiliki perhatian pada kehidupan PDM, seperti Enrich, HELP for Domestic Workers, Christian Action dan lainnya. Lembaga-lembaga ini adalah NGO yang banyak menangani kasus PDM di Hong Kong. Tentu saja fenomena ini sangat mudah dipahami bahwa NGO menawarkan pendidikan, kesadaran tentang hukum, dan perlindungan atas hak, namun tidak memberikan jawaban tentang kebutuhan akan uang. Prime Credit sangat jelas memberikan tawaran program yang sangat efektif dan menarik bagi PDM untuk mendapatkan uang saat mereka membutuhkan. Bahkan saat ini, Prime Credit mengeluarkan produk kartu kredit khusus bagi PDM. Kartu kredit ini bisa digunakan di mana saja untuk belanja selama batas minimal uangnya masih tersedia. Sistem pembayarannya pun bisa dipermudah dengan sistem online yang bisa diakses oleh para PDM di mana saja. Prime Credit membuat Club Prime yang sebagian besar anggotanya adalah para PDM. Dari iklan yang ditemukan dalam Club Prime itu berbunyi demikian,

“Kami dengan senang hati merekomendasikan kepada Anda kartu virtual PrimePay produk baru kami untuk kenyamanan Anda melakukan transaksi online seperti pengiriman uang dengan tarif menarik, pembayaran pinjaman/kartu kredit PrimeCredit, transfer ke teman Anda, belanja online, dan masih banyak lagi melalui aplikasi ini!”. (lihat Facebook Club Prime).

Apa yang ditawarkan oleh Prime Credit tentu saja lebih menjawab kebutuhan sehari-hari para PDM. Tidak bisa ditolak bahwa lembaga-lembaga keuangan, seperti Prime Credit, bisa lebih menjangkau secara konkret dan jelas semua orang dalam sistem keuangan kapitalistik, termasuk kelompok marginal di Hong Kong. Dalam konteks ini lalu muncul pertanyaan apa peran dari Gereja Katolik dalam menyuarakan kepedulian pada kelompok marginal, khususnya untuk para PDM di Hong Kong? Apakah memberikan himbauan dan ajaran tentang moral dan iman Katolik sudah menjawab kebutuhan para PDM? Tentu saja tidak cukup. Dalam beberapa hal, kehendak baik Gereja Katolik dan kelompok masyarakat sipil yang memiliki perhatian pada isu PDM sebenarnya juga belum bisa keluar dari jebakan sistem keuangan kapitalistik. Tentu saja konteksnya harus ditempatkan bahwa hidup keseharian pada manusia modern sudah dikurung dan dipaksa oleh sistem kapitalisme untuk terus melakukan berbagai transaksi dengan menggunakan uang. Pola hidup transaksional ini menjadi bagian yang tidak bisa dipisahkan dari perjuangan untuk menemukan makna iman.

Arisan mungkin menjadi salah satu alternatif untuk mempertemukan uang dan pencarian akan makna iman di tengah gencarnya promosi dari beragam tawaran dari pemberi pinjaman uang. Hanya saja arisan memiliki sifat komunal, tidak dibangun pada manajemen keuangan yang mapan dan lebih menekankan rasa saling percaya. Kegiatan arisan tentu akan selalu kalah bersaing dengan kecepatan para penyedia jasa pinjaman untuk memberikan solusi pada kebutuhan uang harian. Sebenarnya sistem arisan ini sudah berkembang secara lebih tertata dengan manajemen keuangan yang lebih baik dalam Credit Union. Sayangnya bahwa Credit Union (CU) belum menjadi salah satu referensi bagi PDM Katolik di Hong Kong untuk mencari solusi atas kebutuhan transaksi keuangan mereka sehari-hari di tengah cepatnya berkembangnya teknologi digital keuangan di Hong Kong.

MATERIALISME BUDAYA: KRISIS LIBERALISME VS POLITIK CINTA KASIH

Bagian ini akan dimulai dengan rumusan Cedric J Robinson tentang materialisme. Demikian Robinson merumuskan konsep materialisme,

“Sebagai sebuah konsep, materialisme mengacu pada keberadaan fisik dunia dan gerak materi. Namun lebih dari sekedar referensi sepele terhadap materi, materialisme menunjuk pada sebuah postur epistemologis: anggapan bahwa seluruh pengalaman manusia, seluruh kesadaran manusia berasal dari perjumpaan spesies dengan dunia objektif, bahwa kesadaran adalah produk, dan pasti dibatasi oleh, pengalaman dunia sebagai rangkaian benda-benda. Kita memakan benda, kita menghirup benda, kita berdiri di atas benda, sepanjang hidup kita dikelilingi oleh benda: dunia sebagai bumi objektif, dunia sebagai alam semesta material. Yang tersisa kemudian adalah menentukan apakah dunia material dipahami melalui pikiran atau jiwa.” (Robinson, 2001).

Bertolak dari wacana epistemologis tentang materialisme, kita akan masuk ke dalam sebuah realitas kultural antropologis. Seperti itulah yang juga dijabarkan oleh Karl Marx secara panjang lebar. Pada ujung rumusan Robinson ditegaskan bahwa yang tersisa dari pergulatan pemahaman yang akan terus terjadi apakah materialisme akan dipahami melalui pikiran atau jiwa. Dalam detak tegangan itulah yang akan ditelisik lebih jauh tentang dialektika materialisme dalam konteks krisis liberalisme dan politik cinta kasih.

Ada sudut yang terasa aneh saat menempatkan materialisme dalam konsep cinta kasih. Seperti dalam rumusan Robinson bahwa konsep cinta kasih itu berada dalam ranah jiwa dan sedangkan materialisme itu lebih rasional. Pertanyaan sederhana bisa diajukan di sini, apakah ada ungkapan cinta kasih yang terlepas dari materialisme? Banyak ungkapan cinta kasih, baik ditemukan dalam film, novel fiksi, atau juga iklan-iklan di media sosial, kita akan menemukan bagaimana seseorang mengungkapkan cinta kasih dengan memberikan hadiah “material”, seperti cincin, kalung, bahkan

sampai benda yang sangat berharga seperti mobil atau rumah. Itu hanya sudut kecil dari relasi cinta kasih yang sangat terhubung pada material. Dari sini bisa kita temukan bahwa kesadaran akan cinta kasih secara imanen terstruktur dalam keberadaan materi atau benda-benda. Dalam EFT, Paus Fransiskus meletakkan konsep cinta kasih menjadi bagian dalam wilayah spiritual. Spiritual ini tentu akan sangat lekat dengan konsep jiwa. Cinta kasih itu bisa ada dan terasa sebagai bagian dari fantasi tentang kehidupan. Paus Fransiskus menyatakan bahwa kasih merupakan tingkat spiritual yang menjadi kriteria keputusan definitif tentang bernilai atau tidak hidup manusia (EFT, 2021).

Pernyataan di atas menjadi salah satu ajaran fundamental dalam Gereja Katolik. Maka dengan sangat tajam Paus Fransiskus mengkritik orang beriman yang bertindak dengan memaksakan ideologi mereka kepada orang lain untuk membela kebenaran dengan kekerasan atau dengan menggunakan kekuatan yang besar. Dengan mengutip Surat St. Paulus kepada umat di Korintus, Paus Fransiskus menegaskan bahwa “yang terpenting adalah kasih yang tidak boleh dipertaruhkan, bahaya terbesar adalah tidak mengasihi” (lih. 1 Kor. 13:1-13). Pernyataan ini mengandaikan sebuah paham tentang cinta kasih sebagai “pengetahuan absolut”. Dalam konteks ini ada sudut pandang dan pemahaman yang berbeda dari sudut pandang materialisme. Tentu perlu dibedah lebih jauh mengapa konsep cinta kasih menjadi sangat absolut dalam ajaran moral Gereja Katolik dan menjadi kriteria moral untuk menentukan hidup manusia? Padahal dalam realitas kita mendapatkan sebuah fakta yang bertolak belakang dengan semua doktrin cinta kasih? Dalam kehidupan para PDM Katolik di KKIHK, kita melihat bahwa pencarian iman dan uang telah terjadi kontradiksi yang sedemikian kuat akibat dari budaya transaksional dalam sistem kapitalisme harian. Relasi sosial yang terbangun dalam KKIHK ternyata tidak berjalan “harmonis” seperti slogan komunitas itu yaitu, “Hidup berdasarkan IMAN, dikenal lewat karya KASIH dan menyuarakan PENGHARAPAN”. Slogan itu menjadi panduan dan kepercayaan bahwa PDM Katolik di KKIHK akan hidup harmonis. Namun apa yang tampak “harmonis” itu dalam internal komunitas terjadi krisis liberalisme. Kebebasan individu sedang tertekuk oleh dorongan untuk mewujudkan apa yang disebut dengan “materialisme absolut” yang mewujud dalam uang. Paus Fransiskus tidak secara eksplisit menyebutkan tentang “materialisme absolut” tersebut, namun lebih menggunakan universalisme palsu. Universalisme palsu ini melekat pada globalisasi yang masa kini lebih banyak dikendalikan oleh (neo) liberalisme.

Universalisme palsu ini, menurut Paus Fransiskus yang sebenarnya menghasilkan budaya monokromatik (satu warna). Budaya monokromatik itu bisa terlihat lebih jelas dalam budaya transaksional. Harris membahasakan dalam perspektif antropologi Marxisme sebagai materialisme budaya. Tidak ada individu yang terdefiniskan sebagai subyek bebas dalam budaya transaksional karenanya semuanya ditentukan oleh

nilai uang. Dalam budaya transaksional, uang adalah entitas yang tanpa batas, namun juga terbatas. Tanpa batas karena uang dipandang sebagai penentu semua hal, namun uang itu sendiri terbatas, baik dari sisi ketersediaan dan nilainya. Para PMI di Hong Kong dengan sederhana mengatakan, “Memang uang bukan segalanya, namun segalanya membutuhkan uang.” Pernyataan ini bisa dikorelasikan dengan pengalaman PDM Katolik di KKIHK bahwa ada iman, kasih dan pengharapan yang diyakini, namun tanpa uang keyakinan itu juga tidak akan bisa dirasakan secara empirik. PDM Katolik, seperti juga kebanyakan PDM di Hong Kong, memutuskan datang ke Hong Kong adalah untuk mencari uang dan bukan pertama-tama mencari iman. Namun iman itu menjadi bagian dari tradisi yang melekat dalam diri mereka karena menjadi bagian dari struktur Gereja Katolik. Tradisi itu kemudian menjadi infrastrukural saat mereka sampai di Hong Kong lalu bertemu dengan majikan, bertemu dengan PDM lainnya, bertemu dengan ekosistem metropolitan dan tentu bertemu dengan dinamika kapitalisme yang sangat telanjang. Perpaduan antara pencarian uang dan bertahan dalam tradisi iman itulah yang akhirnya menentukan kondisi spesifik produksi dan reproduksi (sosial) dalam formasi ekonomi dan relasi sosial yang sangat khas melekat dalam dinamika kehidupan PDM Katolik.

Kondisi kontradiktif itu menjadi bagian yang terus ada dalam komunitas PDM Katolik di KKIHK. Mereka secara pasti mengakui bahwa cinta kasih itu menjadi nilai yang bisa menyatukan antar mereka, namun di sisi lain mereka harus berkubang dalam realitas transaksional yang bisa memecah keberadaan mereka sebagai individu di dalam komunitas. Realitas yang terjadi bahwa sebagai individu mereka ingin merasakan persaudaraan, persahabatan dan juga pengakuan yang adil, namun di lain sisi perpecahan akibat budaya transaksional juga mengurung kebebasan mereka sebagai individu. Singkatnya, apapun yang menjadi sebab perubahan dalam komunitas PDM Katolik di KKIHK, merupakan dampak dari kontradiksi dan perubahan struktural dalam cara mereka mereproduksi diri mereka sebagai Pekerja Domestik Migran. Perubahan dan tegangan yang terjadi merupakan bagian dari sifat-sifat internal komunitas mereka berhadapan dengan realitas hukum-hukum kapitalistik yang tidak secara sadar harus mereka patuhi. Tentu saja sebagai kelompok yang mengakui sebagai orang Katolik, maka mereka menerima ajaran cinta kasih sebagai bagian yang integral dalam seluruh kehidupan mereka. Cinta kasih itu secara imajinatif akan memberikan keselamatan pada diri mereka, namun juga mereka sadar bahwa ada keterbatasan dalam sistem transaksional yang menekankan hukum-hukum material sebagai indikator capaian. Jika indikator capaian material ini jauh lebih dominan, maka bisa menghancurkan konsep “cinta kasih”. Dari titik ini, Paus Fransiskus menyebutnya kondisi terpecah-pecah dan kehilangan konsistensi. Solusi atas situasi itu hanya ada pada kesadaran untuk membangun solidaritas. Kata solidaritas ini, menurut Paus Fransiskus, menjadi sebuah

kata yang menakutkan bagi kelompok-kelompok yang punya tujuan untuk merampas hak milik orang lain dengan unjuk kekuatan. Namun, solidaritas tetap menjadi kunci untuk menjawab masalah krisis tersebut. Demikian ungkapan Paus Fransiskus,

“Kata ini berarti berpikir dan bertindak dalam semangat komunitas, memprioritaskan kehidupan semua orang di atas perampasan barang oleh beberapa orang. Kata ini berarti juga memerangi penyebab struktural dari kemiskinan, ketimpangan, kurangnya pekerjaan, tanah dan perumahan, pengingkaran hak-hak sosial dan ketenagakerjaan. Artinya, menghadapi dampak merusak dari kerajaan uang [...]. Solidaritas, dipahami dalam arti yang paling dalam, adalah suatu cara mencipta sejarah, dan itulah yang dilakukan oleh gerakan-gerakan populer.” (EFT. 2021).

Dalam pembahasan yang sedikit berbeda namun punya dimensi arti yang sama, Karl Marx pernah menulis dalam *Grundrisse* (1993) demikian,

“Di sini disebutkan individu-individu yang telah berkembang secara universal, yang hubungan-hubungan sosialnya, seperti halnya hubungan-hubungan komunalnya, juga berada di bawah kendali komunalnya sendiri, dan bukan merupakan produk dari alam, melainkan dari sejarah. Derajat dan universalitas perkembangan kekayaan yang memungkinkan individualitas ini mengandaikan produksi berdasarkan nilai tukar sebagai kondisi utama, yang universalitasnya tidak hanya menghasilkan keterasingan individu dari dirinya sendiri dan dari orang lain, namun juga universalitas dan komprehensifitas hubungan dan kapasitasnya. Pada tahap-tahap awal perkembangan, seorang individu tampaknya telah berkembang lebih sempurna, karena ia belum mengembangkan hubungan-hubungannya secara utuh atau membangun hubungan-hubungan tersebut sebagai kekuatan-kekuatan sosial yang mandiri dan berlawanan dengan dirinya. Menginginkan kembali ke kepenuhan aslinya adalah hal yang menggelikan, sama halnya dengan percaya bahwa dengan kekosongan total ini, sejarah telah terhenti.” (Marx, 1993, terjemahan penulis).

Irisan yang bisa dilihat dari kedua pandangan itu bahwa uang menjadi unsur dominan yang bisa mengambil kebebasan individu dan memecah jalinan sosial. Paus Fransiskus menggunakan istilah yang sangat lugas “kerajaan uang” dan Karl Marx menggunakan istilah “nilai tukar”. Dalam rentang waktu sejarah yang berbeda zaman, keduanya bertemu pada konsep dan faktor kunci yang memunculkan krisis liberalisme. Individu yang berada dan terikat pada sistem komunitasnya bisa mengalami kekosongan total dan tidak menemukan kepenuhan aslinya jika dominasi atas hidup manusia hanya ditentukan oleh nilai tukar (transaksional) dalam sistem “kerajaan uang”. Dalam sistem modern, uang sangat menentukan apakah semua kepenuhan materialisme yang diperlukan oleh manusia untuk hidup terpenuhi atau tidak. Namun jika semua relasi kehidupan hanya bertumpu pada uang maka dengan sendirinya terjadi mitologisasi tentang konsep tentang hidup bersama. Situasi itu yang dikupas secara

lebih luas di dalam Fratelli Tutti. Dampak yang merusak, dalam konsep Marx adalah kondisi di mana individu terasing dengan dirinya dan orang lain, akan berdampak pada ikatan yang lebih luas lagi yaitu bangsa. Pada titik ini, sebenarnya Paus Fransiskus juga menunjukkan bahwa ajaran cinta kasih Gereja Katolik hanya menjadi mitos. Mitos cinta kasih terjadi kalau tidak ada sebuah gerakan dan keterbukaan untuk membangun solidaritas (EFT, 2021).

Pergulatan para PDM Katolik di KKIHK memberikan gambaran lebih real bagaimana mitos tentang cinta kasih yang tidak dibangun dalam solidaritas. Solidaritas itu ungkapan paling konkret dalam membangun narasi bersama dalam ikatan komunal, tradisi dan budaya. Tetapi tidak jarang bahwa narasi bersama menjadi gagal terbangun karena cinta kasih sebagai unsur pengikat solidaritas itu tidak dipahami dalam gerak materialisme budaya dan berakhir pada polarisasi. Gerak materialisme tersebut, dalam konsep yang diajukan oleh Paus Fransiskus, merupakan penyatuan mitos dan kelemahan. Dia meyakini bahwa penyatuan itu akan membuka jalan efektif untuk perubahan sejarah karena menyatukan berbagai komponen yaitu: lembaga, hukum, teknologi, pengalaman, sumbangan profesional, analisis ilmiah, prosedur administratif, dan sebagainya. Menurut Paus Fransiskus, tidak akan ada kehidupan pribadi jika tidak dilindungi aturan umum, rumah tangga tidak akan terjadi keakraban dan kenyamanan jika tidak dilindungi hukum, dan kesejahteraan minimal bisa terwujud karena adanya jaminan pembagian kerja, perdagangan, keadilan sosial dan politik kewarganegaraan (EFT, 2021).

Berdasarkan pandangan dan solusi tersebut, maka materialisme budaya memberikan bingkai yang tepat dalam memahami krisis liberalisme dan politik cinta kasih. Materialisme budaya mendorong dengan lebih kuat bagaimana cinta kasih sebagai tautan imajiner bagi para PDM Katolik di KKIHK, meski tidak secara kasat mata terlihat, namun mempengaruhi kondisi hidup harian mereka. Karena itu KKIHK merupakan ruang atau tempat yang menyatukan dialektika materialisme yang tidak kasat mata antara iman dan uang. Kesatuan itu memadukan berbagai hubungan sosial di antara PDM Katolik untuk mereproduksi identitas mereka sendiri sebagai pekerja migran dalam lingkungan hidup di Hong Kong dan struktur Gereja Katolik. Apa yang terungkap secara kasat mata dalam komunitas dan juga apa yang tidak terungkap merupakan jalinan artikulasi yang tak terlihat dalam hubungan-hubungan sosial yang dilandaskan pada ikatan iman mereka sebagai warga Gereja Katolik dan perjuangan mereka untuk mendapatkan uang dalam sistem kapitalisme di Hong Kong.

PENUTUP

Pada awal kredo iman Katolik yang terumuskan pada Syahadat Para Rasul mengungkapkan akan keyakinan akan “..Allah, Bapa yang mahakuasa, pencipta langit dan bumi dan akan Yesus Kristus, Putra-Nya yang tunggal, Tuhan kita..”(Puji Syukur,

KWI, 1992). Kalimat pembuka ini menjadi dasar iman Katolikisme dan menunjukkan sikap monoteisme dengan teologi Trinitasnya. Seolah rumusan itu tidak ada suatu kaitan apapun dengan konsep materialisme. Namun, ada satu kata kunci dan sangat fundamental di sana bahwa ada kata “bumi” dalam pembukaan dari kredo tersebut. Bumi itulah tempat di mana manusia menemukan perjumpaan dengan realitas material. Dasar dari pertemuan antar manusia terjadi di bumi dan bukan di “langit”. Kredo iman Katolik tidak merumuskan secara spesifik bahwa pertemuan antar manusia itu menjadi dasar jalinan persaudaraan dan persahabatan. Namun jalinan itu berada antara batas “bumi” dan “langit”.

Tafsir tentang persaudaraan dan persahabatan merupakan tafsir teologis yang didasarkan pada ajaran cinta kasih dari Yesus Kristus yang diimani sebagai Putra Tunggal Allah. Cinta kasih tidak dirumuskan secara jelas di dalam kredo, namun melekat pada pengakuan akan Yesus Kristus yang menderita sengsara dalam pemerintah Pontius Pilatus disalibkan, wafat dan dimakamkan (Puji Syukur, KWI, 1992). Secara singkat Katolikisme bertumpu pada pengakuan iman akan Yesus Kristus, Putra Allah yang menyediakan diri “berkorban” untuk menebus dosa manusia. Maka pada akhir dari kredo tersebut, Yesus Kristus yang mati itu bangkit setelah tiga hari dari kematiannya dan lalu mengadili orang hidup dan mati. Kepercayaan atas kebangkitan itu karena Roh Kudus ada di dalam Gereja Katolik. Roh Kudus itu yang membuat persekutuan para kudus, pengampunan dosa, kebangkitan badan dan kehidupan kekal (Puji Syukur, KWI, 1992).

Rumusan kredo iman Katolik itu, dengan memakai rumusan Robinson, dinyatakan sebagai penggenapan janji pembebasan dalam mitos mesianis. Mitos tentang persekutuan, bisa saja adalah sebuah bentuk dari utopia dari sosialisme, hanya akan terjadi pada akhir zaman. Kredo iman Katolik sebenarnya mengakui adanya “bumi” yang sangat material sebagai ciptaan Allah. Namun realitas tentang terjadinya masyarakat tanpa kelas hanya terjadi pada akhir zaman. Dalam konteks tersebut Marxisme mendaratkan cita-cita mesianis itu dalam realitas duniawi di mana PDM Katolik hidup dengan menghirup segala sesuatu yang sangat material. Salah satu bentuk agar materialisme itu bisa dipegang dalam sistem kehidupan di bumi, maka harus ada sarana pertukaran antar manusia. Sejarah perkembangan ekonomi kemudian melahirkan uang. Dari alat tukar yang bernama uang, maka PDM Katolik bisa merasakan hidup di bumi. Selama PDM Katolik hidup di bumi dengan sistem ekonomi modern, maka mereka akan menggunakan dan mencari uang. Maka tidak bisa dipungkiri bahwa kalau PDM Katolik mau mewujudkan persaudaraan dan persahabatan sosial, uang menjadi salah satu alat transaksi yang mengikat untuk mewujudkannya dalam hidup harian. Realitas hidup harian menunjukkan bahwa persaudaraan dan persahabatan sosial seringkali masih terasa berada di “langit”. Namun kredo iman Katolik sepertinya bisa menjem-

batani antara “bumi” dan “langit”. Memakai konsep dari Harris, uang menjadi wujud dari materialisme budaya yang membuat manusia bisa mengisi kehidupannya di bumi, namun juga kadang-kadang menengadah ke langit.

Uang masih dipandang masih punya banyak sisi negatif saat dihadapkan dengan prinsip moral teologi Katolikisme. Namun, EFT pun akhirnya menyebutkan dengan jelas fungsi uang tersebut, meskipun pembahasannya sangat syarat dengan kritik atas sistem (neo) liberalisme. Gereja Katolik, bukan sebetuk negara pada umumnya, namun Vatikan tempat pimpinan tertinggi berada dalam percaturan politik diakui sebagai negara. Paus Fransiskus adalah pimpinan tertinggi Gereja Katolik sekaligus sebagai kepala negara. Dari situ bisa dilihat bahwa pada tataran superstruktur, nilai uang sangat berpengaruh pada perilaku/mental etik. Tidak ada sesuatu yang begitu meng-gema dalam budaya monokromatik di zaman ini selain budaya transaksional. Semua energi manusia di zaman sekarang, termasuk para PDM Katolik, didorong demikian kuat untuk mendapatkan uang.

Uang menjadi wajah nyata dari materialisme budaya. Gereja Katolik bukan negara atau korporasi, namun lebih sebagai lembaga spiritual keagamaan. Namun Gereja Katolik sebagai lembaga yang memadai demikian banyak pengikut, toh akhirnya dalam tataran perilaku/mental etik sehari-hari tidak bisa lepas dari uang. Dalam EFT, Paus Fransiskus sangat jelas menjelaskan dan mengkritik bahwa uang bisa menjadi pemecah persaudaraan, namun juga menjadi juru selamat. Indikator paling jelas pada perwujudan iman sebenarnya saat uang tidak menjerat manusia pada realitas ketidakadilan, namun pada penghargaan akan hak hidup yang adil. Solidaritas yang diserukan oleh Paus Fransiskus sebenarnya menjadi bagian dari upaya agar manusia bisa membagi akses terhadap uang secara adil, namun ‘kredo liberal’ telah menjadi penghambat semua cita-cita mesianisme tersebut.

Tulisan ini belum secara tuntas menjawab bagaimana materialisme budaya dan *Fratelli Tutti*. Namun baru langkah awal untuk mengerti bahwa seruan Paus Fransiskus agar semua bersaudara, ternyata tidak cukup hanya dengan ‘kredo iman’, namun juga harus paham dampak dari ‘kredo liberal’ yang mewajah dalam sistem ekonomi liberalisme.

REFERENSI

- Bernard, H. Russell. (2017). *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches*. Rowman & Littlefield.
- Cavallero, Lucí, and Verónica Gago. (2021). *A feminist reading of debt*. London: Pluto Press.
- Cruz, Gemma Tulud, ed. (2022). *Catholicism in migration and diaspora: cross-border Filipino perspectives*. Taylor & Francis.

- Diamond, Jared. (2015). *The World Until Yesterday (Dunia Hingga Kemarin)*.KPG.
- Donohue, Bill. (2012) *Why Catholicism Matters: How Catholic Virtues Can Reshape Society in the Twenty-First Century*. Image.
- Floyd, GREGORY P. (2020). "A Redemptive Anthropology of Christian Friendship: Fratelli Tutti,"*On Fraternity and Social Friendship.*" HCE USA 28: 32-34.
- Frank, Thomas. (2020). *People without power: The war on populism and the fight for democracy*. Scribe Publications.
- Friel S, Chris. (2020). "Fratelli Tutti and the Crisis of Liberalism." Academia.edu
- Harris, Marvin. (1980). *Cultural materialism: The struggle for a science of culture*. Random House.
- Harvey, David. (2018). *A companion to Marx's Capital: The complete edition*. Verso Books.
- Harvey, David. (2023). *A Companion to Marx's Grundrisse*. Verso Books.
- Heyer, Kristin E. (2020). *Wall on the Land and in the Heart: Fratelli Tutti and Migration*. Berkeley Forum. Academia.edu
- Heyer, Kristin E. (2022). "Walls in the Heart: Social Sin in Fratelli tutti." *Journal of Catholic Social Thought* 19.1: 25-40.
- Lefebvre, Henri. (1991). *Critique of everyday life: The one-volume edition*. Verso Books.
- Marx, Karl. (1859). *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Progress Publishers.
- Marx, Karl. (2024). *Capital: Critique of Political Economy, Volume 1*.Penguin Books.
- Marx, Karl. (1993). *Grundrisse*. Penguin Books.
- Paus Fransiskus. *Fratelli Tutti*. Penerj. Martin Harun, OFM. Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan KWI, 2021.
- Polanyi, Karl. (2001) *The great transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Beacon Press.
- Puji Syukur, Buku Doa dan Nyanyian Gerejawi. (1992). Komisi Liturgi, KWI.
- Ren, Hai. (2010). *Neoliberalism and culture in China and Hong Kong: The countdown of time*. Routledge.
- Robinson, Cedric J. (2019). *An anthropology of Marxism*. UNC Press Books.
- Samosir, Leonardus, and Mochamad Ziaul Haq. (2022). "Fratelli Tutti: Brotherhood Without Boundaries." *Jurnal Iman dan Spiritualitas*: 267-270.

KELAHIRAN ILMU HI: DI MANA GERANGAN KONTRIBUSI MARXISME?

Penulis : Lira, Jose Ricardo

Tahun Terbit : 2022

Judul : *Marxism and the Origins of International Relations: A Hidden History*

Penerbit : Palgrave Macmillan

PENGANTAR

Penstudi Hubungan Internasional (selanjutnya disingkat HI) di Indonesia, baik di level mahasiswa sampai akademisi kondang, secara sekilas pasti akan dengan mudah menjelaskan pada periode apa HI sebagai ilmu pertama kali mulai muncul. Periode Perang Dunia I yang terjadi di periode 1900-an awal dan nama Aberystwyth dengan cepat mengemuka. Lalu, bersamaan dengan ini, narasi-narasi terkait bagaimana pemikir-pemikir HI di masa itu berusaha menjawab persoalan perang mulai dijejerkkan dengan begitu panjang. Debat besar pertama dalam HI yang memperhadapkan dua paradigma, liberalisme/idealisme vs realisme, masuk sebagai narasi-narasi *grandeur*.

Pemahaman maupun narasi di muka adalah hal yang sangat sering diulang di dalam kelas dan direproduksi terus-menerus dalam buku-buku pengantar HI yang beredar di dunia akademik. Setidaknya, pengalaman kuliah S1 penulis di HI mengonfirmasi hal ini. Pada prosesnya, metanarasi semacam itu menemui berbagai macam keraguan substansial yang menelurkan pertanyaan kritis. Keraguan paling pertama datang saat penulis pertama kali bersentuhan dengan literatur sejarah Marxisme, utamanya soal Revolusi Bolshevik.

Satu hal yang menarik ketika Revolusi Bolshevik terjadi, di tahun 1917. Beberapa tahun sebelumnya, Lenin, salah satu tokoh Marxis terkenal, salah satu aktor krusial dalam Revolusi Bolshevik, mengajukan analisisnya terhadap fenomena Perang Dunia Pertama; melalui bukunya *Imperialism: A Highest Stage of Capitalism*. Argumen Lenin cukup jelas waktu itu, PD 1 merupakan konsekuensi logis dari perkembangan kapitalisme dan perang itu merupakan pertarungan memperebutkan akses sumber daya untuk keberlanjutan kapitalisme di masing-masing negara. Karya Lenin ini punya pengaruh yang begitu signifikan sebagai ideologi bagi pergerakan kemerdekaan

negara-negara Dunia Ketiga pada masanya. Di Asia Tenggara misalnya, karya-karya Marxis, khususnya Lenin, sangat berperan penting dalam menginspirasi revolusi-revolusi kemerdekaan (*lih.* Christie, 2001). Beberapa dekade setelah karya Lenin ini, seorang teoretikus HI non-Marxis yang diklaim memberi fondasi ilmiah terhadap ilmu HI, Kenneth Waltz, dalam buku kanonnya *Theory of International Relations*, justru mendudukkan Lenin sebagai seorang pemikir kawakan mula-mula yang telah berkontribusi terhadap pembentukan teori-teori HI melalui konsep imperialisme (Anievas dkk, 2015).

Deretan signifikansi dari karya-karya Marxisme melalui Lenin atau tokoh lainnya bisa dijelaskan sedemikian rupa, tetapi dua kenyataan di muka kiranya cukup untuk membuat para pembaca bisa merasakan signifikansinya. Di saat yang bersamaan, dengan mengingat signifikansi tersebut dan mengaitkannya dengan kelahiran ilmu HI, sudah waktunya keraguan saya dieksplisitkan. Dengan begitu besarnya pengaruh karya para Marxis di awal abad ke-20, mengapa secuil jejak atau narasi terkait posisi Marxisme dalam isu-isu HI pada masa kelahirannya sebagai ilmu tidak pernah muncul sama sekali? Apakah Marxisme memang berpengaruh, tapi tidak pernah ‘penting’ dalam proses kelahiran ilmu HI? Atau, sebaliknya, Marxisme justru punya kontribusi signifikan? Jika ada, di mana gerangan posisi Marxisme dalam sejarah berdirinya ilmu HI?

Buku Jose Ricardo Lira yang berjudul *Marxism and the Origins of International Relations: A Hidden History* secara konkret menjawab pertanyaan-pertanyaan di muka. Tulisan kali ini ingin mengulas buku tersebut dengan mensituasikannya dalam pertanyaan-pertanyaan yang saya ajukan. Adapun sebagai langkah teknis, untuk mengulas buku tersebut, tulisan ini akan terbagi dalam tiga bagian. Bagian pertama akan membahas secara umum narasi sejarah mainstream terkait salah satu peristiwa penting dalam perkembangan ilmu HI bernama First Great Debate. Posisi buku Jose Lira juga akan disituasikan dalam jejeran studi sejarah ilmu HI. Bagian kedua dan ketiga akan membahas argumen utama buku ini, yaitu signifikansi Marxisme dalam sejarah ilmu HI dan bagaimana Jose membuktikannya. Keempat, berangkat dari tiga bagian sebelumnya, penulis akan melakukan refleksi akhir dengan mengaitkan relevansinya dengan konteks ilmu HI di Indonesia dan konsekuensi praksis yang bisa diambil dari buku ini.

FIRST GREAT DEBATE DALAM HI: MITOS DAN REVISIONISME SEJARAH

Ada dua mitos terbesar dalam penulisan sejarah keilmuan HI. Dua mitos itu adalah perihal asal-usul kedaulatan (Perjanjian Westphalia) dan kelahiran ilmu HI berikut debat pertama yang muncul setelahnya (*First Great Debate*) (Hobson dkk, 2011). Buku yang diulas ini secara krusial berusaha untuk mengintervensi khazanah literatur yang membongkar mitos-mitos ini. Di HI sendiri, studi-studi kritis mengenai sejarah keilmuan HI kerap disebut sebagai aliran revisionis sejarah atau revisionisme sejarah.

Sebagai pengantar awal, mengingat ada pembaca yang tidak punya latar ke-HI-an, penting kiranya untuk memaparkan secara ringkas terlebih dahulu narasi arus utama terkait Debat Pertama (selanjutnya disebut DP) dalam HI. Perdebatan ini, laiknya seluruh usaha teorisasi, pada dasarnya berusaha untuk merespon problem internasional pada masanya, yaitu PD 1. Terjadi pada periode awal abad 20-an (1920-1940-an), DP diklaim memperdebatkan dan memberi jawaban atas pertanyaan ‘bagaimana mencegah perang dan menciptakan perdamaian?’ Jawaban atas pertanyaan ini mendukung dua paradigma besar, yaitu *realisme* dan *liberalisme*. Liberalisme menjawab hal tersebut dengan usaha-usaha reformis dalam mengubah struktur internasional melalui pembangunan institusi internasional yang terkenal dengan sebutan Liga Bangsa-Bangsa/LBB (Schmidt, 2012). Kelompok liberal ini kerap dianggap sebagai kelompok pasifis, moralis, dan legalis yang mempunyai visi utopian terhadap kenyataan keras dunia internasional; di antara orang-orang ini disebutkan nama-nama tokoh seperti Woodrow Wilson, Norman Angell, dan Harold Laski. Sementara itu, *realisme* mengolok-olok aliran ini karena terlalu ‘naif’ melihat usaha reformis yang dianggap dapat mencegah perang. Alih-alih demikian, dunia internasional adalah kenyataan keras yang bersifat ‘anarki’ dan moralitas tidak berlaku di politik internasional (Benneyworth, 2011). Kritik ini secara utama datang dari pelopor realis beken mula-mula E.H. Carr melalui karyanya *Twenty Years of Crisis* di tahun 1939. Pada kelanjutannya, keruntuhan LBB dan pecahnya PD 2 ‘dianggap’ menjadi pukulan yang sangat keras pada aliran liberalisme dan memenangkan *realisme* (Benneyworth, 2011; Schmidt, 2012). Sebab, fenomena itu dengan sendirinya menunjukkan kenyataan keras dunia internasional dan usaha reformasi yang sia-sia terhadapnya.

Menjelang abad 21, narasi semacam ini mulai mendapat banyak kritik substansial. Hal ini utamanya datang dari para penstudi sejarah keilmuan HI yang beraliran revisionis; di antaranya ada nama John M. Hobson, Lucian Ashworth, Peter Wilson, David Long, Darshan Vigneswaran, dan Joel Quirk. Meski masing-masing memiliki kritisisme yang berbeda, ada beberapa poin krusial yang bisa dicatat dari argumentasi utama aliran revisionis ini. *Pertama*, debat antara kelompok idealis-realis ini tidak pernah betul-betul terjadi dan semegah narasi arus utama (Wilson, 2012). Wilson, misalnya, mencatat bahwa karya Carr *Twenty Years of Crisis* justru secara semena-mena memberi label liberal pada pemikir-pemikir yang tidak serta merta bisa diberi liberal (Wilson, 1998). Artinya, label liberal berikut stereotip reformisnya merupakan ciptaan Carr. Konsekuensinya, jauh dari menggambarkan pemikiran dan pemikir liberal, mitos debat ini justru melakukan simplifikasi brutal terhadap pemikir-pemikir yang dikategorikan sebagai pemikir liberal. Di samping itu, Ashworth malah mencatat bahwa debat intens dan memiliki arti di antara dua pihak sama sekali tidak terjadi (Ashworth, 2002). Kelompok liberal bahkan sama sekali tidak merasa ‘hancur’ dengan kritik Carr.

Alih-alih demikian, diskursus paling utama yang menjadi perdebatan pada masanya adalah apakah kapitalisme yang menyebabkan perang, cara-cara paling efektif manakah yang bisa digunakan untuk menghadapi negara totaliter yang agresif, dan isu aliansi di tengah perang yang hanya membaca depresi ekonomi (Ashworth, 2002). *Kedua*, alih-alih menunjukkan ‘realitas sejarah yang sebenarnya’ di periode tersebut, narasi ini hanyalah buatan akademisi HI yang datang kemudian dan punya fungsi ‘ideologis’ untuk memosisikan realisme sebagai bapak atau kepala rumah tangga di rumpun keilmuan HI (Vigneswaran dan Quirk, 2004; Agathaneglou dan Ling, 2009). Meski kenyataannya debat ini pernah terjadi, seberapa kecil pun intensitasnya, tetapi menempatkannya sebagai ‘pemenang’ debat dan mengklaim dirinya sebagai pendekatan paling ‘HI’ karena tendensi positivisnya adalah sesuatu yang terlalu berlebihan (Vigneswaran dan Quirk, 2004).

JEJAK MARXISME DI PEMIKIR HI MULA-MULA: YANG LUPUT DARI DIKOTOMI ‘IDEALIS-REALIS’

Buku Jose Lira ini pada tempat pertama mesti ditempatkan di aras yang sama dengan argumentasi para sarjana revisionis sejarah di HI. Hanya saja, ia melakukan akselerasi lebih jauh dengan tidak hanya memproblematisir mitos DB pertama, tetapi juga mengekskavasi suatu fenomena historis yang ‘tersembunyi’ dan mengulasnya secara mendalam. Apa persisnya itu? Itu adalah *kontribusi dan pengaruh* Marxisme dalam perkembangan atau bahkan kelahiran ilmu HI.

Pada tempat pertama, Jose, sadar tidak sadar, menyelesaikan masalah metodologis studi sejarah dalam HI yang sudah pernah digaribawahi Peter Wilson. Persoalan itu adalah bagaimana menentukan suatu pertukaran diskursus itu sebagai ‘ranah ilmu HI’ (Wilson, 2012). Ia melakukan itu dengan mengetengahkan para pemikir yang secara arus utama dianggap sebagai *proto IR thinker* dan menjelaskan latar belakang mereka yang bersinggungan secara dominan dengan institusi-institusi HI mula-mula. Melalui ini, ia kemudian mengajukan empat nama pemikir, yaitu John A. Hobson, Harold Laski, H.N. Brailsford, Leonard Woolf, dan Norman Angell. Jose lalu berusaha menjawab dua pertanyaan utama, diskursus dunia internasional macam apakah yang dominan dibahas oleh lima pemikir ini? Lagi, adakah jejak atau pengaruh Marxisme dalam argumentasi mereka?

Pada prosesnya, untuk pertanyaan pertama, Jose mencatat bahwa diskursus paling dominan yang muncul dalam lima pemikir ini adalah diskursus imperialisme dan hubungan antara kapitalisme dan PD. Karya John A. Hobson berjudul *Imperialism: A Study*, tulisan sistematis Brailsford tahun 1914 berjudul *The War of Steel and Gold*, dan buku Woolf tahun 1919 yang berjudul *Empire and Commerce in Africa* adalah karya-karya yang secara spesifik membahas imperialisme dan bagaimana ia berkaitan dengan ka-

pitalisme di negara-negara Barat.¹ Di samping itu, banyak tulisan-tulisan lepas Harold Laski maupun Norman Angell yang secara khusus membahas diskursus serupa. Di keseluruhan karya-karya ini, Jose mengajukan argumen bahwa signifikansi dan jejak pemikiran Marxisme punya kontribusi yang kuat (positif maupun negatif) dalam pemikiran HI mereka.

Pertanyaan lebih lanjutnya adalah bagaimana menentukan batas definitif pemikiran Marxis yang ada dalam pemikiran para pemikir ini? Untuk menjawab ini, menurut Jose, pengakuan personal terang-terangan tiga dari pemikir HI di muka (Laski, Brailsford, dan Woolf) sebagai 'self-proclaimed socialist' tidaklah cukup sebagai bukti. Lebih dari itu, Jose justru berangkat dari beberapa konsep generik Marxisme sebagai suatu batasan sekaligus bukti teoretis bahwa Marxisme punya andil dalam konseptualisasi maupun teorisi para pemikir di muka. Dalam konteks ini, ia secara khusus menggarisbawahi peran konsep *materialisme historis, konsentrasi kapital, perspektif instrumentalis terhadap negara, perjuangan kelas, eksploitasi kapitalisme, dan sosialisme*. Definisi Jose terhadap konsep-konsep ini, alih-alih kompleks teoretis, dalam pengamatan penulis, cukup generik; materialisme historis ia rujuk sebagai pandangan yang mengetengahkan perspektif *ekonomi deterministik* terhadap seluruh fenomena; konsentrasi kapital erat kaitannya dengan definisi Lenin terkait *monopoli kapital* di mana kompetisi antar kelas kapitalis berujung pada kemenangan segelintir kelas kapitalis dan pada akhirnya *kebijakan yang kompetitif proteksionis* di antara negara-negara; perspektif instrumentalis didefinisikan sebagai perspektif yang tidak melihat *negara sebagai aktor non-netral*, tetapi *aktor yang bisa didominasi oleh kelas tertentu*, yang secara umum dirujuk sebagai kelas kapitalis; perjuangan kelas dan eksploitasi kapitalisme dinyatakan sebagai *peran krusial kapitalis finansial dan kenyataan dari kolonialisme negara-negara Eropa*; dan sosialisme sebagai *suatu sistem ekonomi* yang bisa menjadi *alternatif* terhadap kenyataan PD pada masanya.

Masing-masing elemen konseptual yang dijelaskan di muka muncul setidaknya-tidaknya dalam dua diskursus utama, yaitu *imperialisme* dan *sosialisme* sebagai 'penangkal' dari sifat konfliktual dunia internasional. Pada konteks imperialisme, pengaruh pendekatan materialisme historis, konsentrasi kapital, dan perjuangan kelas muncul dalam masing-masing karya mereka. Mereka melihat PD dan penjajahan punya faktor ekonomi yang begitu kuat dan menguntungkan kelompok masyarakat spesifik yang mereka sebut sebagai *financiers* (kapitalis finansial). Meski begitu, pada penerapannya, penggunaan mereka terhadap hal ini *tidaklah sekaku tafsir ekonomis-deterministik*. Mereka menganggap ada juga faktor-faktor lain seperti peningkatan populasi, moral, atau prestise. Di samping itu, sedikit berbeda dengan Lenin, para

¹ Sebenarnya, karya-karya lain dari para pemikir ini yang membahas imperialisme dalam perspektif Marxis ada begitu banyak. Ulasan ini hanya menyebut beberapa sebagai bentuk representasi semata. Tidak ada penilaian terkait karya mana yang paling signifikan dampaknya di sini.

pemikir ini melihat kelas kapitalis finansial ini telah mampu memanipulasi negara dan menggunakannya sebagai instrumen kekuasaan mereka. Lebih lanjut, solusi mereka terhadap PD dan kolonialisme menunjukkan preferensi mereka terhadap sosialisme. Meski begitu, ada beberapa perbedaan distingtif yang membedakan solusi mereka dengan sosialis-sosialis lain di masa yang sama; sebut saja Lenin atau Rosa Luxemburg. Pertama, dengan mengecualikan Laski, pemikir lainnya mengajukan internasionalisme dalam bentuk institusi internasional untuk mencegah terjadinya perang. Ide ini sama sekali berbeda dengan sosialis lainnya yang memandang institusi semacam ini sebagai perpanjangan tangan kelas kapitalis.² Meski begitu, pada prosesnya, seluruh pemikir ini kemudian menjadi sangat kritis terhadap institusi ini dan kemudian meninggalkannya sebagai suatu solusi. Kedua, beralih dari sana, ide terkait pembentukan sosialisme di masing-masing negara menjadi opsi yang mengemuka. Di konteks ini, sekali lagi, para pemikir ini memiliki ide yang berbeda dengan pengalaman sosialisme di Rusia. Mereka tidak begitu sepakat dengan jalan revolusi dan menyebutnya sebagai ‘jalan yang terlalu keras’. Alih-alih demikian, proses perlahan-lahan melalui demokrasi dan penghargaan terhadap kebebasanlah yang dapat menjadi jalan menuju sosialisme. Ide semacam ini sangat erat kaitannya dengan aliran Fabianski yang berkembang di Inggris pada masa itu.

SEBELUM THE FIRST GREAT DEBATE: PERANG, KAPITALISME, DAN SOLUSI SOSIALIS TERHADAP PERDAMAIAN DUNIA

Pada kelanjutannya, Jose berangkat lebih jauh lagi dengan menunjukkan bahwa sebelum 1919 (periode terjadinya DB I), lebih tepatnya, 1909, seorang pemikir HI non-Marxis mula-mula bernama Norman Angell (salah seorang yang dianggap juga berpendirian idealis totok dari kacamata realis) terlibat perdebatan yang serius dengan pemikir HI sosialis dan Marxis pada masanya. Dalam bukunya yang berjudul *Europe's Optical Illusion* tahun 1909, Angell secara tajam menunjukkan ketidaksepatannya dengan ide-ide Marxian terkait ‘perang’ dan ‘perdamaian dunia’. Angell merasa perlu untuk membahas isu ini karena diskursusnya menjadi begitu populer pada masanya. Ia bahkan berpolemik dengan orang-orang seperti Laski, Woolf, Brailsford, Trotsky, dan bahkan Kautsky.

Pada tempat pertama, Angell mengarahkan fokusnya pada pertanyaan terkait hubungan antara kapitalisme dan perang. Berbeda dengan para pemikir Marxis pada masa itu, Angell menyatakan ketidaksepatannya dengan faktor ekonomi sebagai satu-satunya penjelas. Angell justru menempatkan faktor psikologis seperti nasionalisme, kondisi internasional yang anarki, dan negara-bangsa itu sendiri, alih-alih konflik antar-kelas. Ini juga sekaligus menempatkannya untuk berargumen lebih lanjut ten-

² Meski begitu, menurut catatan Jose Lira, salah satu sosialis terkemuka lainnya, yaitu Trotsky, mempunyai posisi yang sama dengan mereka. Trotsky melihat posisi institusi internasional ini sebagai suatu ruang strategis untuk menyebarkan sosialisme.

tang hubungan kapitalisme dan ekspansi dari negara-negara Eropa. Kali ini, ia menyasar argumentasi yang mengatakan bahwa ekspansi dan perang menguntungkan kelas kapitalis. Alih-alih demikian, perang adalah aktivitas politis dan akan sangat merugikan secara ekonomis untuk kelas kapitalis. Di samping itu, Angell juga menambah daftar kritiknya terhadap Marxis dengan membantah sama sekali bahwa kapitalisme pasti akan berujung pada perang. Ia mengajukan kasus ketika Inggris dan AS justru bekerja sama di sekitar awal abad ke-20 dan tidak berperang satu sama lain. Beberapa argumentasinya ini mendapat respon seragam dan sedikit variatif dari para pemikir Marxis di masa itu. Secara keseluruhan, Angell dicap sebagai orang yang terlalu 'buta' terhadap keuntungan ekonomis di balik kemenangan perang negara-negara Eropa. Brailsford, misalnya, membantah ini dengan mengambil contoh bagaimana setelah penaklukan non-militer di Amerika Serikat dan Argentina menguntungkan segelintir kelompok kapitalis finansial di Inggris.

Lebih lanjut, diskursus kedua yang Angell sasar dan kritik adalah sosialisme sebagai jalan menuju perdamaian dunia. Ia secara mentah-mentah menolak argumen yang mengatakan bahwa sosialisme adalah resep manjur mencegah perang. Alih-alih demikian, ia menyarankan kerja sama yang erat antara negara-negara sosialis dan kapitalis. Alasan Angell mengajukan ini dapat ditarik akarnya pada dua hal. Pertama, Angell berargumen bahwa tidak peduli sistem ekonominya apa, nafsu menaklukan dari seseorang atau geliat kelompok tertentu untuk perang akan selalu ada. Kedua, berkaitan dengan argumen pertamanya, Angell melihat realisasi dari argumennya ini dari manuver-manuver Uni Soviet di bawah Stalin yang juga melakukan penyerangan pada negara lain. Meski begitu, Angell juga tidak sepenuhnya menyamakan perdamaian dengan mengadopsi kapitalisme. Ia memosisikan dirinya di tengah-tengah dan sama sekali tidak menentang proses penerapan sosialisme yang gradual di Inggris. Pada periode terakhir hidupnya, Angell kemudian berangkat ke visi yang membuatnya memperoleh label 'idealis' atau 'internasionalis'. Ia melihat pembentukan keamanan bersama/*collective security* dan pendidikan publik yang anti-perang di masing-masing negara sebagai solusi terhadap perang. Ini sekaligus menjadi alasan argumentatifnya dalam mendukung pembentukan Liga Bangsa-Bangsa, Sistem Persemakmuran, Imperium Inggris, dan Persatuan Bangsa-Bangsa.

Debat Angell dan beberapa pemikir sosialis pada masanya ini secara nyata menunjukkan satu fakta mencengangkan, yaitu signifikansi diskursus Marxian di ranah hubungan antarnegara. Hal ini sekaligus menjadi jawaban atas pertanyaan mula-mula penulis, "Di mana gerangan kontribusi Marxisme dalam kelahiran ilmu HI?" Buku Jose dengan sangat eksplisit menunjukkan betapa besarnya pengaruh diskursus Marxian jauh sebelum formalisasi paling pertama HI sebagai ilmu dibentuk. Pemikiran Marxis

sudah ada jauh sebelum pendekatan Marxis HI semacam strukturalisme (*World System Theory dan Dependency Theory*) memulai kontribusinya.

REFLEKSI KRITIS: ILMU HI DI INDONESIA DAN RUANG HAMPAS SEJARAH

Bagi penulis, dengan membaca buku Jose Lira ini, pembaca tidak hanya akan tersadarkan dengan suatu sejarah tersembunyi terkait kontribusi Marxisme dalam kelahiran ilmu HI. Sekurang-kurangnya, penulis sendiri merasa ada dua poin krusial yang bisa dijadikan suatu refleksi kritis yang bisa dikontekstualisasikan dengan kondisi ilmu HI di Indonesia. Hal tersebut adalah studi sejarah HI dan potensi emansipatoris Marxisme dalam praktik kebijakan luar negeri di Indonesia

Pada tempat pertama, kajian sejarah terkait perkembangan dan praktik ke-HI-an Indonesia masih terbilang minim. Jika pun ada, domain tersebut justru tidak dianggap bagian dari ilmu HI dan ditempatkan justru di ilmu sejarah.³ Studi HI serius yang menjadikan sejarah layaknya aliran revisionis sejarah di HI belum ada. Padahal, ada beberapa potensi penting yang bisa digali dalam proses masuknya ilmu HI di Indonesia maupun praktik-praktik kebijakan luar negeri Indonesia jauh sebelum studi HI itu sendiri dikenal di negeri ini. Signifikansi studi semacam ini misalnya sudah mulai terasa ketika isu HI krusial menguak dan respon terhadap isu ini begitu dangkal. Sebagai contoh, dalam isu Rusia-Ukraina, pendapat penstudi HI Indonesia justru nampak permisif terhadap serangan Rusia dan secara bias mengadopsi pandangan realis (Dharmaputra, 2022). Ada juga yang telah sampai pada simpulan bahwa studi HI Indonesia terlalu Amerika-sentris dan itu sangat mempengaruhi perkembangan HI di Indonesia yang minim kontribusi teoretis dan sangat eklektis dalam metode (Hadiniwinata, 2009; Wicaksana, 2018). Untuk penulis, studi sejarah yang ketat perlu dilakukan untuk melacak akar persoalan ini dan darinya bisa ditawarkan suatu jalan perubahan.

Kedua, masih berkaitan dengan studi sejarah HI di Indonesia, ada satu hal yang sangat penting distudi kembali. Hal tersebut adalah genealogi, debat, dan inspirasi ideologis dari doktrin kebijakan luar negeri Indonesia, *Politik Luar Negeri Bebas Aktif*. Siapapun yang membaca sejarah kritis revolusi kemerdekaan Indonesia akan sampai pada simpulan bahwa banyak pemikir bangsa sangat terpapar dengan pemikiran Marxisme. Dalam bukunya *Indonesia Foreign Policy and The Dilemma of Dependence* (2007), Weinstein sempat memberi catatan penting terkait persepsi para aktor kebijakan luar negeri Indonesia yang mempersepsikan dunia internasional sebagai dunia yang imperialistik. Para aktor kebijakan luar negeri pada masa awal kemerdekaan juga sadar betul bahwa kemerdekaan Indonesia mesti menghadapi kekuatan imperialistik semacam ini. Kosakata imperialisme, bagi penulis, punya akar yang sangat dalam terhadap Marxisme. Bukanlah ini boleh jadi penanda bahwa Marxisme punya signifikansinya sendiri dalam arah

³ Lihat misalnya kajian sejarah Wildan Seda Utama terkait Konferensi Asia-Afrika. Karyanya merupakan studi sejarah dan jarang sekali mendapat perhatian khusus dalam diskursus HI Indonesia.

kebijakan luar negeri Indonesia? Lantas, apa pentingnya mengetengahkan hal semacam ini? Bagi penulis, studi sejarah yang menyasar ini sekurang-kurangnya bisa memberikan legitimasi terhadap betapa krusialnya ide-ide Marxisme dalam pembentukan doktrin kebijakan luar negeri Indonesia. Relevansi emansipatorisnya bisa ditarik lebih jauh di masa kini. Salah satu studi HI dari akademisi Indonesia yang jarang disorot sebagai studi HI adalah karya Intan Suwandi, *Value Chain: The New Economic Imperialism* (2019). Karya ini mengambil posisi Marxis dengan menempatkan ranah produksi perusahaan berikut rantai nilainya sebagai lokus relasi internasional. Dalam karyanya, kita juga bisa melihat betapa relasi eksploitatif internasional ini masuk merambah pada kehidupan sehari-hari kita dengan mengondisikan penciptaan mode tenaga kerja fleksibel. Alih-alih memosisikan HI sebagai sesuatu yang ada nun jauh di dalam relung-relung konferensi para diplomat atau PBB, Marxisme dalam HI justru persis bisa membantu kita menjelaskan problem keseharian yang kita hadapi sehari-hari. Bahkan, dengan pemahaman dan studi Intan, kita bisa membayangkan taktik perjuangan macam apa yang bisa diambil untuk bisa meng-hack sistem ekonomi internasional.⁴ Hal-hal semacam ini adalah sesuatu yang tidak akan pernah bisa dijangkau oleh pendekatan-pendekatan arus utama dalam HI seperti realisme atau liberalisme. Sekian.

REFERENSI

- Anievas, Alexander, dkk. (2015). "Confronting the Global Colour Line: An Introduction," dalam *Race and Racism in International Relations: Confronting Global Colour Line*. Routledge: Britain
- Ashworth, Lucian. (2002). "Did the Realist-Idealist Great Debate Really Happen? a Revisionist History of International Relations," dalam *International Relations*, Vol. 16(1), hal. 34-51
- Benneyworth, I.J. (2011). *The 'Great Debates' in International Relations Theory*, dalam <https://www.e-ir.info/2011/05/20/the-%e2%80%98great-debates%e2%80%99-in-international-relations-theory/>, diakses pada 20 Maret 2024
- Christe, Clive. (2001). *Ideology and Revolution in Southeast Asia 1900-1980*. Curzon Press :Britain
- Dharmaputra, Radityo. (2022). *Mengapa Banyak Pakar Indonesia cenderung Pro-Russia?*, dalam <https://theconversation.com/mengapa-banyak-pakar-di-indonesia-cenderung-pro-rusia-182053>, diakses tanggal 25 Maret 2024

⁴ Hemat penulis, tulisan Hizkia Yosie Polimpung yang berjudul *Paradigma Infrastruktural dan Robin Hood* secara jitu menggambarkan secara general taktik macam apa yang bisa diambil dalam menghadapi sistem kapitalisme global saat ini. Ia dengan analogis menggambarkannya sebagai taktik Robin Hood untuk merusak titik-titik rantai nilai yang memungkinkan sistem kapitalisme global dapat beroperasi.

- Hadiwinata, Bob. (2009). "International Relations: Historical Legacy, Political Intrusion, and Commercialization", dalam *The Changing Perspective of International Relations in Indonesia*, Vol. 9, hal. 55-81
- Hobson, M. John, dkk. (2011). "The Big Bangs of IR: The Myths That Your Teachers Still Tell You About 1648 and 1919," dalam *Millennium Journal of International Studies*, Vol. 39(3), hal. 735-758
- Schmidt, Brian. (2012). *The First Great Debate*, dalam <https://www.e-ir.info/2012/09/28/the-first-great-debate/>, diakses pada 20 Maret 2024
- Suwandi, Intan. (2019). *Value Chain: The New Economic Imperialism*. Monthly Review Press: London
- Vigneswaran, Darshan dan Quirk, Joel. (2004). *International Relations First Great Debate: Context and Tradition*. Working Paper, 2004/1, Canberra.
- Weinstein, Franklin. (2007). *Indonesian Foreign Policy and Dilemma of Dependence: from Sukarno to Suharto*. Equinox: Jakarta
- Wicaksana, Wahyu. (2018). "The Changing Perspective of International Relations in Indonesia," dalam *The Changing Perspective of International Relations in Indonesia*, Vol. 18(2), hal. 133-159
- Wilson, Peter. (1998). "The Myth of the 'First Great Debate'", dalam *Review of International Studies*, Vol. 24.
- Wilson, Peter. 2012. "Where are We Now in the Debate about the First Great Debate," dalam *International Relations and the First Great Debate*, Bab 2. Routledge: Britain

**SINISME IDEOLOGIS MASYARAKAT PLATFORM DALAM PERUBAHAN
SOSIAL ALA POLITIK IDENTITAS**

Semmy Tyar Armandha

**GUNA(-GUNA) SENI: MATERIALISME HISTORIS DAN TEORI KERJA ATAS
NILAI SENI**

Brigitta Isabella

**NEGARA KAPITALIS DAN KAPITALISME PARIWISATA: MENGURAI
DIMENSI EKONOMI-POLITIK KAWASAN EKONOMI KHUSUS LIKUPANG**

M. Taufik Polii

**KERETAKAN ANTROPOSEN: MEMBACA STAGNASI WACANA EKOLOGI
MARX**

Rangga Kala Mahaswa

**UANG DAN IMAN: MATERIALISME BUDAYA DAN FRATELLI TUTTI DALAM
KOMUNITAS PARA PEKERJA DOMESTIK MIGRAN KATOLIK DI HONG KONG**

Dedy Kristanto

**ULASAN BUKU
KELAHIRAN ILMU HI: DI MANA GERANGAN KONTRIBUSI MARXISME?**

Nandito Oktaviano

