



Refleksi feminis tentang keadilan dari wilayah Selatan Global

Nivedita Menon

Keadilan mengharuskan kita untuk mempertanyakan apa yang telah dinormalisasi seiring berjalannya waktu. Keadilan mengharuskan kita untuk melangkah ke luar dari tatanan yang berlaku.

Keadilan sebagai tatanan?

Seringkali, apa yang tampak 'adil' hanyalah normalisasi dari sejarah kekerasan sebelumnya. Ketidakadilan diwariskan dari generasi ke generasi, sebagaimana bagi segelintir orang lain, kekayaan dan privilese diwariskan dari generasi ke generasi. Tidak mengakui sejarah kekerasan yang mendasari normalitas adalah melegitimasi sejarah kekerasan.

Sejarawan Pankaj Jha mengatakannya begini – keadilan mengharuskan kita berpikir seperti seorang sejarawan. Kita tidak berhenti pada masa kini. Masa kini memiliki sejarah. Namun, sejarah bukan sekedar apa yang terjadi di masa lalu – sejarah adalah apa **yang sedang** terjadi; sejarah adalah tentang masa kini. Masa lalu bukan menjadi penting karena orang ingin mengingat apa yang terjadi di masa lalu. Pembicaraan tentang masa lalu sebenarnya adalah tentang keinginan untuk membicarakan masa kini dengan cara tertentu, dan membicarakan masa depan dengan cara tertentu. Itulah mengapa kita memiliki begitu banyak versi berbeda tentang apa yang terjadi di masa lalu. Jadi ketika saya mengatakan “sejarah kekerasan”, saya berbicara tentang saat ini, bukan sesuatu yang sudah berlalu dan telah selesai. Ide bahwa sesuatu yang “adil” berasal dari sejarah kekerasan sebelumnya—yang terus berlanjut—dan pada akhirnya, karena tatanan selalu menang, hal itu terlihat normal, bahkan alami.

Filsuf Prancis, Romain Rolland, pernah berkata, "Jika ketertiban adalah ketidakadilan, maka kekacauan adalah awal dari keadilan." Kita perlu memikirkan "ketertiban sosial" dengan lebih kritis.

Dalam konteks ini, izinkan saya menceritakan sebuah kisah tentang bahasa isyarat Nikaragua. Saya baru belakangan ini mengetahui bahwa bahasa isyarat bukan sekedar menandakan alfabet yang sudah ada; bahasa isyarat adalah sebuah bahasa



tersendiri. Hal ini menunjukkan betapa banyak aspek kehidupan yang tidak terlihat oleh orang-orang yang memiliki privilese. Nikaragua adalah negara di mana kediktatoran militer digulingkan oleh revolusi pada tahun 1979. Ketika revolusi itu terjadi, ada dorongan besar untuk merevolusi pendidikan. Salah satu hal yang diputuskan adalah memulai pengajaran bahasa isyarat yang sistematis. Masyarakat di sana sangat terisolasi, sehingga orang tuli di sana telah mengembangkan bahasa mereka sendiri—berbeda dengan bahasa isyarat lain di dunia—yang disebut Bahasa Isyarat Nikaragua. Setelah revolusi, mereka mulai membangun sekolah untuk anak-anak tuli untuk memberikan pendidikan formal bagi mereka. Yang menarik adalah, setiap tahun ketika siswa baru masuk, mereka akan mengadopsi bahasa isyarat yang digunakan oleh siswa senior mereka dan kemudian melanggar aturan yang ada. Mereka akan memperkenalkan kata-kata baru dan cara berpikir serta cara membentuk kalimat yang baru, yang pada gilirannya akan memperbaiki bahasa tersebut. Angkatan berikutnya akan melanggar aturan lagi, dan seterusnya, sehingga Bahasa Isyarat Nikaragua menjadi kompleks dan lebih luwes. Bahasa Isyarat Nikaragua (NSL) diakui secara global sebagai bahasa yang ["sangat unik, karena merupakan satu-satunya bahasa yang pernah diciptakan tanpa pengaruh linguistik lain dan direkam sejak awal pembentukannya."](#) Apa yang saya pelajari dari kisah luar biasa tentang kelahiran dan perkembangan bahasa yang relatif baru ini adalah bahwa melanggar aturan (yaitu, "kekacauan") dapat menjadi dasar pengetahuan baru yang mencerminkan hal-hal yang sebelumnya tidak terlihat.

Dan refleksi atas yang tak terlihat pada akhirnya adalah jalan menuju keadilan.

Dua pandangan tentang pembelajaran - Rancière dan Freire

Cerita lain yang ingin saya ceritakan adalah karya filsuf Prancis terkenal bernama Jacques Rancière, yang menulis buku berjudul *The Ignorant Schoolmaster (Kepala Sekolah yang Bodoh)*. Dalam buku ini, Rancière menceritakan kisah seorang guru bernama Joseph Jacotot yang dikirim untuk mengajar bahasa Perancis kepada orang-orang di daerah yang berbahasa Flemish. Mereka tidak bisa bahasa Perancis dan dia tidak bisa bahasa Flemish. Guru tersebut memiliki terjemahan bilingual dari epik Yunani, *Iliad*, yang memiliki teks Prancis di satu halaman dan Flemish di halaman lain.



Guru tersebut memberikan teks tersebut kepada muridnya dan menyuruh mereka memahami kata-kata Perancis dengan membandingkannya dengan bagian Flemish. Dan semua siswa belajar bahasa Perancis dengan "mengungkapkan kecerdasan mereka sendiri," demikian dikatakan Rancière.

Membaca cerita ini—sebagai seseorang dari negara yang pernah dijajah dan bahasanya sepenuhnya terpinggirkan—saya bertanya-tanya mengapa Rancière, seorang filsuf liberal dan tercerahkan, tidak mengajukan pertanyaan sederhana: Mengapa guru tersebut berada dalam posisi di mana anak-anak Flemish harus belajar bahasa Perancis tetapi dia tidak perlu belajar bahasa Flemish? Hal itu disebabkan oleh bagaimana negara-bangsa Perancis dibentuk. Semua negara-bangsa sejak abad ke-18 dibentuk dengan cara meminggirkan bahasa-bahasa selain bahasa dominan dan mengasimilasi atau menghancurkan budaya lokal. Bahasa Perancis adalah bahasa negara Perancis, sehingga bahasa Flemish—bahasa minoritas—harus disingkirkan demi bahasa Perancis. Mengapa Rancière tidak memikirkan hal itu? Karena, sebagai orang Perancis, dia melihat hal itu sebagai kemajuan. Namun, terlepas dari bahasa spesifiknya, ide "satu bangsa, satu bahasa," atau lebih tepatnya "satu bangsa, satu apa pun," itulah yang menyebabkan ketidakadilan. Apa yang dilakukan guru tersebut adalah satu bentuk pendidikan—ia mempersiapkan anak-anak Flemish untuk hidup di dunia yang didominasi Bahasa Perancis yang sudah terbentuk di sekitar mereka. Itulah mengapa banyak sejarawan mengatakan bahwa proses pembentukan negara bangsa modern mirip dengan kolonialisme.

Cara lain memikirkan pendidikan, berlawanan dengan Rancière, adalah *Pedagogi Kaum Tertindas* karya Paulo Freire, seorang aktivis akademisi Brasil. Paulo Freire memandang pedagogi sebagai berikut: guru mengajarkan lima hal kepada siswa, dan siswa mengajarkan lima hal kepada guru. Saya mengambil dari metode pedagogis ini, gagasan tentang "dari luar". Jika sesuatu dianggap normal di dalam, maka ketika sesuatu yang "dari luar" masuk, Anda tiba-tiba berpikir, "Oh! Jadi, ini bukan sesuatu yang tetap dan alami? Ini tidak baik?" Apa yang saya maksud dengan "dari luar" bisa berupa guru, teman, gerakan, atau buku. Selalu ada "dari luar" yang menghentikan pembentukan kekuasaan agar tidak mengkristal. Baik itu kapitalisme, patriarki, atau supremasi berdasarkan identitas agama, ras, atau kelas, selalu ada "dari luar" yang



masuk. Inilah yang dimaksud Paulo Freire, siswa datang "dari luar" pengetahuan guru dan guru datang "dari luar" pengetahuan siswa. Ketika yang "dari luar" menerobos masuk, ia mengguncang Anda. Ia membuat Anda bertanya, "Oh, apakah saya salah selama ini?" dan terkadang, tibalah saatnya untuk mengatakan, "Ya, saya salah, tetapi dunia baru yang terungkap, sungguh menakjubkan."

Keadilan sebagai kesetaraan

Ide keadilan sebagai imparialitas terdengar sangat adil, tetapi sebenarnya tidak adil sama sekali.

Keadilan harus didasarkan pada ide mengakui perbedaan dan mengakui kebutuhan. Hal ini telah lama diperdebatkan di kalangan akademis, tetapi juga muncul setiap kali ada perdebatan tentang tindakan afirmatif seperti reservasi berdasarkan kasta di negara saya India atau kursi khusus untuk wanita di bus. Intinya sama—haruskah masyarakat mengakui perbedaan? Apakah sebaiknya keadilan didasarkan pada ide perbedaan atau tidak?

Perbedaan ada dua jenis: perbedaan berbasis hierarki, yang jelas tidak adil dan tidak benar. Misalnya, Afrika Selatan pernah memiliki sistem berbasis perbedaan—apartheid, yang membedakan antara ras—tetapi sistem itu juga sangat hierarkis dan tidak adil, memberikan hak hanya kepada sebagian orang sementara menghilangkan hak bagi banyak orang. Perbedaan tidak hierarkis secara inheren, tetapi struktur sosial memang menghasilkan hierarki.

Perbedaan ras, kasta, kelas, dan gender secara bersamaan bersifat hierarkis. Ambil contoh, gender. Di dunia di mana kita hidup, gender yang kita dapatkan saat lahir menentukan seluruh hidup kita dan cara kita hidup. Hal ini timbul dari fungsi patriarki, heteronormativitas, dan presentasi dunia sebagai tempat yang hanya mengandung dua jenis kelamin.

Namun, kita kini hidup di dunia yang telah berubah secara radikal sejak abad ke 20. Kita tahu bahwa ada lebih dari dua gender, dan hal itu hampir menjadi hal yang lumrah sekarang. Ketika saya tumbuh dewasa, saya harus menerima dunia itu dan belajar. Mengapa? Karena adanya gerakan queer yang sangat kuat. Kita mengetahui hal-hal ini karena ada penolakan dari masyarakat. Dan untuk hidup secara etis, kita tidak bisa



mengatakan, “Semua yang saya ketahui benar.” Sebaliknya, kita harus mengatakan, “Semua yang saya ketahui mungkin harus berubah”—dan hal itu berubah setiap hari.

Judith Butler adalah seorang filsuf yang telah lama berargumen bahwa gender dibangun melalui berbagai diskursus, termasuk kedokteran dan ilmu pengetahuan seperti biologi. Butler mengatakan ada kerangka yang kuat, ‘matriks heteroseksual’, yang membuat dunia tampak seolah-olah hanya ada dua jenis kelamin dan bahwa setiap jenis kelamin hanya tertarik pada jenis kelamin ‘lawan’. Pertanyaan Butler terhadap kerangka ini berbahaya bagi tatanan sosial yang ada, yang bersifat patriarkal, heteroseksis, dan tidak adil. Dan kini ada perlawanan yang kuat yang didukung oleh negara di Amerika Serikat terhadap pengajaran atau pembicaraan tentang gender dengan cara ini.

Masalahnya bukan perbedaan itu sendiri, tetapi perbedaan tersebut dimasukkan ke dalam kondisi sosial yang menghasilkan hierarki. Ambil contoh cacat fisik seperti kebutaan. Mengapa kebutaan dianggap sebagai cacat? Karena dunia ini dibangun untuk orang yang bisa melihat. Pepatah seperti ‘Di negeri orang buta, orang yang punya satu mata adalah raja’ sepenuhnya salah. Pepatah itu hanya masuk akal karena dunia ini dibangun untuk orang yang bisa melihat, sehingga menjadi sulit dan problematis bagi orang yang tidak bisa melihat.

Biarkan saya menceritakan sebuah kisah kecil. Seorang teman saya bekerja di sebuah institut penelitian di mana salah satu rekan kerjanya buta. Dia mampir untuk mengunjungi rekan kerjanya itu sekitar pukul 4 sore pada suatu malam musim dingin. Pada pukul 5:30 sore, sudah begitu gelap sehingga teman saya tidak bisa melihat di dalam ruangan rekan kerjanya. Jadi, dia berkata kepada teman butanya, ‘Apakah kamu tidak ingin menyalakan lampu?’ Teman itu tertawa dan berkata, ‘Jika kamu benar-benar membutuhkannya, kamu bisa menyalakannya!’ Orang yang bisa melihatlah yang menjadi cacat karena kegelapan, sedangkan orang buta baik-baik saja. Bayangkan jika kamu hidup di dunia yang dirancang untuk orang buta, tidak akan ada kompromi untuk kegelapan, dan kita yang bisa melihatlah yang akan tersandung pada benda-benda, dan kecacatan ada pada mereka yang bisa melihat.



Perbedaan fisik menjadi kecacatan hanya karena masyarakat mengasumsikan norma tertentu dan membangun sistem berdasarkan norma tersebut.

Jadi, intinya adalah keadilan harus didasarkan pada gagasan perlakuan yang adil. Keadilan bukan tentang kesamaan; keadilan adalah tentang mengakui perbedaan. Ini adalah debat lama dalam teori politik mainstream. Mereka yang membangun Teori Feminis dan Teori Ras Kritis telah menghasilkan kritik yang kuat terhadap gagasan keadilan sebagai kesamaan.

Ketika Anda memikirkan keadilan dalam pemahaman akan perbedaan, hal itu memungkinkan Anda untuk memikirkan keadilan sosial dan tindakan afirmatif di sepanjang berbagai sumbu ketidaksetaraan yang ada di dunia. Dari sinilah ide-ide redistribusi lahir.

Keadilan sebagai kebebasan

Apakah ada perbedaan antara kebebasan dan kemerdekaan? Sebagian besar filsuf Barat tidak membuat perbedaan antara keduanya, kecuali Hannah Arendt, yang akan kita bahas nanti. Yang lain melihat kemerdekaan dan kebebasan sebagai sinonim.

Teori politik liberal Barat secara konvensional memberikan nilai tertinggi pada kebebasan di antara nilai-nilai liberal, menempatkannya di atas kesetaraan dan keadilan. Kebebasan individu mulai dihargai setelah kaum petani sepenuhnya dirampas dari tanah mereka pada abad ke-16 hingga ke-18 di Eropa, ketika masyarakat terbentuk dari segelintir pemilik properti di satu sisi, dan massa besar orang yang tidak memiliki hak dan properti di sisi lain. Baru setelah transformasi ini, kebebasan individu menjadi nilai yang dianut oleh filsafat Barat. Dalam *Kapital*, Marx secara ironis menggunakan kata "bebas" untuk para petani yang telah diusir secara paksa dari tanah dan yang tersisa hanya tenaga kerja mereka – mereka tidak memiliki apa-apa, mereka telah dibebaskan dari segala yang mereka miliki.

Formulasi yang paling terkenal adalah karya Isaiah Berlin, yang membedakan antara kebebasan negatif dan kebebasan positif. Kebebasan negatif adalah ketiadaan paksaan atau batasan dari pihak eksternal (termasuk negara) terhadap individu.



Kebebasan positif adalah kemungkinan untuk mengendalikan hidup seseorang dan mewujudkan tujuan fundamentalnya. Hal ini sering dikaitkan dengan kolektivitas, bukan individu. Namun, dapat diargumenkan bahwa pengejaran kebebasan yang dipahami sebagai realisasi diri atau penentuan diri (baik individu maupun kolektif) dapat membutuhkan intervensi negara yang biasanya tidak diizinkan oleh kaum liberal. Inilah mengapa Berlin dan para liberal lain curiga terhadap konsep kebebasan positif karena, menurut mereka, hal itu membawa bahaya otoritarianisme.

Namun, bagi kebanyakan pemikir dari Selatan Global, baik pemikir Afrika seperti Julius Nyerere, Kwame Nkrumah, atau Fanon, maupun di India seperti Gandhi dan BR Ambedkar, nilai tersebut tidak pernah diungkapkan sebagai kebebasan tetapi sebagai kebebasan, yang didefinisikan dalam konteks anti-imperialisme, dan selalu dipahami sebagai nilai komunitas. Kebebasan tidak pernah hanya kebebasan *dari* penjajahan kolonial tetapi kebebasan *untuk* membangun masyarakat baru yang adil.

Bagi Nyerere, konsep *ujamaa* yang dapat diterjemahkan sebagai "kekeluargaan", terkait dengan nilai-nilai komunal yang akan membangun Tanzania sosialis baru. Bagi Nkrumah, itu adalah Sosialisme Afrika, dibangun atas pemahaman tentang dasar komunal masyarakat Afrika prakolonial dan ketiadaan tradisi kepemilikan pribadi. Dari sini, ia membenarkan keberadaan jalan Afrika asli menuju sosialisme, yang tampaknya menawarkan jalan ketiga antara kapitalisme Barat dan komunisme Soviet.

Bagi Frantz Fanon, kebebasan adalah kebebasan sosial, kebebasan individu yang terletak dalam negara dan masyarakat. Hal ini melibatkan kesadaran akan kebebasan, ekspresi diri, dan ketaatan pada diri sendiri. Artinya, rakyat sendiri yang harus membuat keputusan yang memengaruhi mereka. Ini adalah sesuatu yang tidak dapat dilakukan oleh orang lain. Keputusan harus dibuat bukan oleh pemimpin, tetapi oleh rakyat, *seluruh* rakyat. Itulah kebebasan.

Untuk mewujudkan jenis kebebasan ini, penting bahwa negara-bangsa tidak hanya bebas dari kendali eksternal (dari imperialisme) tetapi juga bahwa tata kelola politik dan sosial harus sedemikian rupa sehingga memungkinkan rakyat untuk mengekspresikan dan mempertahankan kebebasan mereka. Komunitas manusia tidak hanya harus menjadi negara yang bebas tetapi juga masyarakat yang bebas.



Bagi Gandhi, kebebasan adalah swaraj, pemerintahan sendiri—yaitu, kebebasan dari penguasa eksternal tetapi juga pengendalian diri, disiplin, dan seperangkat prinsip etis yang mengikat individu dan komunitas.

Dan akhirnya, Ambedkar melihat kebebasan sebagai hal yang tak terpisahkan dari revolusi sosial. Kebebasan berarti penghapusan kasta dan pembebasan dari tatanan kasta yang menindas secara keseluruhan, tidak kurang dari sebuah revolusi sosial. Jadi, bagi Ambedkar, revolusi politik saja tidak akan membawa kebebasan; yang dibutuhkan adalah sebuah revolusi sosial.

Filsuf Barat satu-satunya yang membuat perbedaan antara kebebasan dan kemerdekaan adalah Hannah Arendt. Arendt memahami kebebasan dalam arti kebebasan negatif saja – kebebasan dari penindasan. Kebebasan ini sempit, dapat dinikmati oleh individu secara pribadi, bahkan di bawah monarki atau hierarki feodal, katanya. Tetapi kemerdekaan lebih luas: "partisipasi dalam urusan publik, akses ke ranah publik".

Apa yang dilakukan Arendt di sini, menurut filsuf Hannah Pitkin, adalah memahami kemerdekaan sebagai gagasan yang menentang sejarah yang tak terelakkan – kemerdekaan adalah kemampuan manusia untuk bertindak, kreatif, spontan, dan inisiatif, untuk melawan tindakan menonton sejarah yang terjadi dengan pasrah.

Bagi feminisme yang melampaui interpretasi liberal yang sempit, kebebasan tidak hanya tentang individu tetapi secara tak terelakkan terkait dengan komunitas – perempuan individu tidak dapat bebas, patriarki harus berakhir agar seorang perempuan benar-benar bebas.

Apakah keadilan hanya bisa bersifat pasca-nasional?

Di sini, saya ingin menyoroti batasan-batasan dari apa yang Sanjib Baruah sebut sebagai "imajinasi homelandist", bahkan di kalangan gerakan anti-nasionalis. Baruah mengusulkan sebuah "imajinasi institusional alternatif" sebagai pengganti imajinasi homelandist ini. Imajinasi alternatif ini akan melepaskan identitas dari kolektivitas yang berakar pada wilayah dan etnis. Ia mendesak agar tanah air etnis di wilayah tersebut (ia menulis dalam konteks Timur Laut India, tetapi saya pikir argumen ini memiliki validitas yang lebih luas) dibongkar dengan memberikan hak



kewarganegaraan kepada sejumlah besar imigran 'ilegal', dan yang lebih penting, agar wilayah Timur Laut mengembangkan hubungannya dengan tetangga-tetangganya di sebelah timur melintasi batas internasional. Saat ini, imajinasi alternatif semacam itu tentu bukan visi dominan yang terlihat di cakrawala, baik dari negara India maupun gerakan pemberontak. Dan saran untuk melampaui batas-batas nasional akan dianggap sebagai makar.

Namun, kita perlu terus mengajukan pertanyaan-pertanyaan ini. Siapa atau apa sebenarnya imigran ilegal itu? Imigran mewakili fenomena pergerakan populasi yang telah meluas dan umum di seluruh dunia selama berabad-abad. Pergerakan ini meliputi baik yang sukarela (pedagang laut, nomad penggembala, pasukan invasi yang akhirnya menetap di tanah yang mereka taklukkan) maupun yang paksa (perdagangan budak, tenaga kerja kontrak untuk mengelola perkebunan). Namun, setelah sistem negara-bangsa ditegakkan dengan kokoh, pergerakan-pergerakan tersebut mulai diawasi oleh negara-negara asal yang baru. Mulai saat itu (sekitar awal abad ke-20), migrasi mulai erat terkait dengan isu keamanan negara-bangsa. Ranabir Samaddar mencatat bahwa apa yang disebut "migrasi" sebenarnya adalah kelanjutan dari aliran manusia alami sepanjang abad, yang tiba-tiba menjadi ilegal akibat batas-batas nasional baru. Hak-hak baru yang kini perlu diakui, katanya, seperti hak untuk bergerak melintasi batas nasional untuk perdagangan, kerja, atau penggembalaan hewan, bukanlah hak istimewa baru, melainkan sekadar legitimasi ulang dari praktik-praktik lama.

Mahmood Mamdani mengajukan klaim mengejutkan yang bertentangan dengan kebijaksanaan nasionalis, bahwa komunitas budaya yang berakar pada masa lalu yang sama tidak selalu memiliki masa depan yang sama. Komunitas politik, sebaliknya, harus didefinisikan bukan oleh *masa lalu* yang sama, melainkan oleh tekad untuk membentuk *masa depan* bersama 'di bawah atap politik yang sama'. Ia percaya bahwa hak-hak warga negara harus terkait dengan tempat kerja, di mana pun mereka memilih untuk bekerja, bukan dengan kebetulan tempat kelahiran.

Singkatnya, kita perlu melepaskan diri dari imajinasi patriotik yang membatasi cakrawala etis kita.



Politik transformatif radikal saat ini harus bersifat pasca-nasional. Dalam cara yang dikembangkan oleh sekelompok cendekiawan Asia Selatan termasuk saya, konsep pasca-nasionalisme harus dipahami bukan dalam arti "*setelah*", tetapi dalam arti "*telah melewati*" negara. Dalam gagasan pasca-nasionalisme ini, penekanan pada kritik yang tak kompromi terhadap negara adalah kebalikan dari argumen pasca-nasionalisme "dari atas" yang dibuat dari dua posisi yang berlawanan – satu, di mana kedaulatan negara dicoba untuk dilewati demi kepentingan modal global, dan yang lain, perayaan Habermasian tentang universalisme global. Sebaliknya, jenis postnasionalisme yang saya maksud lebih baik digambarkan sebagai "dari bawah". Politikanya dapat diwakili oleh ide apa pun yang bersifat kontra-hegemonik, apakah hegemoni tersebut merujuk pada pembangunan, seksualitas, kasta/komunitas, atau hal lain. Namun, sama pentingnya, ia harus dilihat memiliki dua dimensi – satu, "di atas" negara, melintasi batas-batas nasional, dan dua, "di bawah" negara, menentang inklusi ke dalam identitas nasional yang "lebih besar", bersikeras pada lintasan ruang/waktu yang tidak sejalan dengan narasi dominan progresif tentang negara dan sejarah.

Dimensi pertama lebih mudah dikenali sebagai strategi subversif, karena dimulai dengan asumsi keberadaan negara-negara yang ada, yang kemudian dipertanyakan. Ini dapat mencakup solidaritas lintas batas dari gerakan feminis, anti-nuklir, dan perdamaian. Dalam konflik terbaru (2025) antara India dan Pakistan, di tengah atmosfer yang sangat tegang, pernyataan bersama yang menyerukan perdamaian dikeluarkan oleh lebih dari seribu feminis dari kedua negara.

Dimensi lain dari politik pasca-nasional – "di bawah" negara – kurang jelas sebagai strategi, karena tidak mengasumsikan keberadaan negara sebelumnya. Lebih penting lagi, sisi subversifnya mungkin terletak pada kebalikan dari apa yang menggerakkan politik "di atas" negara – yaitu, strategi keluar dan pergerakan melintasi batas negara. Interogasi negara dari bawah mungkin melibatkan penolakan untuk berpindah, misalnya dalam perjuangan melawan bendungan besar atau operasi pertambangan yang melibatkan relokasi massal penduduk. Hal ini dapat mencakup perjuangan berbagai kelompok untuk mengontrol sumber daya alam mereka yang dibuka untuk eksploitasi kapitalis.



Dimensi ini juga dapat melibatkan klaim atas sejarah yang berjalan paralel dengan, yang tidak bersinggungan dengan, sejarah negara. Orang-orang memandang diri mereka berasal dari suatu daerah, bukan negara abstrak. Misalnya, di Gujarat setelah pembantaian Muslim pada 2002, saya bertemu Zubeida di kamp pengungsian. Dia memiliki usaha perhiasan kecil yang dihancurkan oleh para perusuh. Di bawah naungan pohon neem yang melindungi dargah, tempat suci di mana kamp pengungsian berdiri, dia bercerita kepada saya tentang Delhi, di mana dia memiliki kerabat. Namun, ternyata dia bukan asli Gujarat. Dia bertanya, "Bindravan gayi ho?" Apakah kamu pernah ke Vrindavan, tapi dia mengucapkannya dengan cara lokal, bukan cara Sanskerta seperti yang saya ucapkan. Vrindavan berada di negara bagian lain di India, dan terkait dengan masa kecil dewa Krishna, serta merupakan tempat ziarah yang sangat suci. "Tidak," jawabku. Dia bertanya, "Tirath karne nahin gayi?" (Kamu belum pernah ke sana untuk ziarah?)

"Hum wahin se hain. Wahi hamara vatan hai." (Kami berasal dari sana. Itu adalah tanah air kami.)

"Vatan" kami. Vatan berarti tanah air seseorang. Tapi dia tidak memikirkan negara sebagai rumah. Juga tidak memikirkan situs ziarah Muslim mana pun. Bagi wanita Muslim ini, Zubeida, vatan-nya adalah Bindraban, Vrindavan, tanah Krishna. Dia tidak mengidentifikasi diri dengan negara mana pun. Dia mengidentifikasi diri, seperti kebanyakan orang biasa, dengan suatu daerah dan budayanya.

Pasca-nasional melibatkan pengakuan dan penghargaan terhadap sejarah dan identitas yang beragam ini.

Keadilan adalah anti-kapitalis.

Kapitalisme tidak adil. Kekerasan terlibat dalam pembentukannya, dalam menguasai sumber daya bersama, dan merampas tempat tinggal orang-orang. Dan kekerasan juga terjadi terhadap lingkungan.

Mari kita pertimbangkan gagasan Degrowth (pengurangan pertumbuhan)— gagasan yang secara resmi muncul di Eropa Selatan pada tahun 2008, namun akarnya dapat ditelusuri hingga tahun 1970-an. Degrowth adalah seruan untuk mengurangi skala produksi dan konsumsi yang meningkatkan kesejahteraan manusia dan memperbaiki



kondisi ekologi serta keadilan di planet ini. Dengan kata lain, aktivitas ekonomi tidak boleh melebihi kapasitas penampungan planet dan harus mempromosikan kesejahteraan manusia, bukan pengejaran kekayaan yang rakus. Jelas, hal ini akan memiliki makna khusus dalam konteks Utara Global, sangat berbeda dari bagaimana hal itu akan berlaku di Selatan Global – tetapi kita perlu ingat bahwa ada orang-orang yang sangat miskin di Utara dan orang-orang yang sangat kaya di Selatan. Pentingnya gagasan Degrowth adalah bahwa ia mendelegitimasi gagasan pertumbuhan alami dan tak terbatas yang dianut di Selatan, tidak hanya oleh elit, tetapi bahkan oleh gerakan kiri. Maka, gagasan Degrowth secara radikal bersifat anti-sistemik. Para feminis Degrowth telah mengeluarkan pernyataan yang menyerukan pengakuan pekerjaan perawatan sebagai pekerjaan, dan “akhir dari subordinasi reproduksi demi kepentingan produksi.” Organisasi sosial tenaga kerja dan pekerjaan perawatan perlu dibangun kembali secara demokratis. Bidang kesejahteraan publik “yang telah begitu terkuras oleh puluhan tahun neoliberalisme, austeritas, penyesuaian struktural, dan privatisasi pendidikan dan layanan kesehatan” perlu direkonstruksi. Di atas segalanya, ekonomi kita yang terjebak dalam “paradigma pertumbuhan yang didasarkan pada prinsip-prinsip kapitalis heteropatriarkal” harus diarahkan menuju emansipasi.

Respons feminis Degrowth merupakan bagian dari perkembangan pemikiran seputar gagasan inti feminis tentang nilai dan marginalisasi pekerjaan perawatan.

Setiap upaya untuk menangani krisis ekologi sekedar melalui cara-cara terpusat di tingkat negara-bangsa pasti akan gagal. Sama pentingnya adalah pemisahan ke dalam cara hidup lokal yang desentralisasi namun terhubung, pemulihan sumber daya bersama, dan penolakan mutlak terhadap gagasan pertumbuhan. Penarikan diri semacam itu mungkin memerlukan fasilitasi negara, setidaknya pada awalnya. Itu bukanlah tindakan pasif yang apolitis, melainkan pukulan balik politik yang mendalam terhadap kekerasan berkelanjutan dari modal korporat dan sistem negara yang menunggangnya.

Mari saya merujuk pada “rewilding” (peliharaan kembali) di sini, yang merupakan strategi ekologi spesifik, tetapi saya ingin menggunakan istilah ini juga sebagai metafora untuk



penarikan diri politik yang sadar dari "peradaban", yang biasanya dihadapkan pada "kealamian". Rewilding dapat memiliki banyak bentuk, yang tidak akan saya bahas secara detail, tetapi misalnya, Pradip Krishen adalah seseorang yang mempraktikkan rewilding di India, "bentuk restorasi ekologi skala kecil", seperti yang dia katakan. Menentang gagasan "reboisasi kompensasi", dia berkata:

"Hutan tua jauh lebih dari sekadar jumlah pohonnya. Bagaimana cara menciptakan kembali komunitas tumbuhan, jamur, mikroba, serangga, dan hewan yang semuanya merupakan bagian dari ekosistem hutan yang hidup? Berapa dekade yang dibutuhkan? Dan bagaimana cara menciptakan tanah yang dipenuhi mikroorganisme dan mikoriza yang menghuni humus yang membutuhkan 30.000 tahun untuk terbentuk?"

Inisiatif rewilding sedang berlangsung di berbagai bagian India, beberapa di antaranya diprakarsai oleh orang-orang kelas menengah dengan visi ekologi, modal budaya untuk mewujudkannya, dan kemampuan untuk menarik dana, tetapi fakta-fakta ini tidak secara otomatis mendelegitimasi apa yang mereka capai. Sebagian besar inisiatif semacam itu melibatkan komunitas lokal dalam prosesnya, orang-orang yang biasanya tidak memiliki suara atau ruang untuk bertindak.

Di samping itu, kita juga harus mempertimbangkan praktik-praktik masyarakat Adivasi dan masyarakat adat global yang menjaga keanekaragaman hayati yang terancam, dan seringkali dihancurkan, oleh modal predator yang bekerja sama dengan negara.

Terkait dengan hal ini adalah konsep Kedaulatan Pangan—alternatif radikal terhadap "keamanan pangan", yang hanya merujuk pada ketersediaan pangan. Kedaulatan pangan, sebagaimana didefinisikan dalam Deklarasi Nyeleni 2007, adalah "hak masyarakat untuk mendapatkan pangan yang sehat dan sesuai dengan budaya, diproduksi melalui metode yang ramah lingkungan dan berkelanjutan, serta hak mereka untuk menentukan sistem pangan dan pertanian mereka sendiri. Hal ini menempatkan aspirasi dan kebutuhan mereka yang memproduksi, mendistribusikan, dan mengonsumsi pangan di pusat sistem dan kebijakan pangan, bukan tuntutan pasar dan korporasi." Kedaulatan pangan, kedaulatan tanah, rewilding, dan Degrowth bersama-sama membentuk tapestri praktik yang saling terhubung, yang dapat



membawa kita melarikan diri, bahkan mengalahkan, beton suram kapitalisme, seperti pohon pipal yang menancapkan akarnya di dinding gedung pencakar langit, mengancam untuk membelahnya saat mendorongnya lebih dalam; atau seperti rumput liar yang tumbuh di celah-celah trotoar abu-abu.

Perspektif feminis, Ambedkarite, pasca-nasional, dan Degrowth pada abad ke-21 mengenali keseragaman sebagai anti-demokrasi, lokal sebagai ruang yang sah untuk penegasan, dan menyiratkan pergeseran ke bentuk demokrasi partisipatif – dengan semua ketidakpastian yang ditimbulkannya, karena ketidakpastian ini lebih etis daripada kepastian kaku Negara Bangsa.

Masa depan yang adil didasarkan, bukan pada pemberantasan identitas-identitas yang beragam, bukan pada “keseragaman”, tetapi pada proliferasi identitas. Kembali ke pertanyaan Picasso di akhir, saya melihat pertanyaan itu, “agak kecil, bukan?” sebagai masuknya “yang luar” ke dalam dunia yang sudah mapan, mengganggu kode-kode makna, akal sehat, dan tatanannya. Saya terinspirasi di sini oleh gagasan “pikiran perbatasan” yang pertama kali digunakan oleh Gloria Anzaldúa dan kemudian dikembangkan oleh pemikir dekolonial, terutama Walter D. Mignolo. Seperti yang dikatakan Mignolo, “pikiran perbatasan berarti tinggal di perbatasan, bukan menyeberanginya.” Pikiran perbatasan dekolonial, kata Mignolo, melibatkan “ketidaktaatan epistemik” terhadap kerangka pengetahuan normatif dan Eurosentris. Saya akan menggunakan konsep “dari luar” untuk menunjukkan batas-batas yang beragam dan berubah-ubah bahkan di dalam pemikiran dekolonial.

Keadilan bukanlah tentang satu revolusi besar. Keadilan adalah pengikisan harian terhadap norma-norma sosial, dan tiba-tiba, lanskap keseluruhan telah berubah sebelum Anda menyadarinya.

Di ruang yang kita huni ini, di masa depan, saya membayangkan demokrasi yang dinamis, dipertanyakan secara internal, berakar lokal, mengakui heterogenitas, mengambil tanggung jawab kolektif untuk pemulihan dan transformasi ekologi, berorientasi anti-kapitalis dan degrowth, berkomitmen pada keadilan sosial dan keadilan gender, dan selalu melihat demokrasi sebagai cakrawala, tidak pernah tercapai, tidak pernah menjadi penutup, tetapi tetap membuka kemungkinan



Translation: Indonesian Document: **TB20251018_NeviditaMenon_Indonesian**

munculnya identitas baru, kebutuhan baru, dan konsep keadilan baru di masa depan yang belum ditentukan.