Retorik • *Vol. 13(2), 2025*
DOI: 10.24071/ret.v13i2.13394

p-ISSN: 1412-6932
e-ISSN: 2549-2225

Transapokaliptika: "Setelah-Kiamat" Tidak Ada Kajian Budaya

Zuhdi Siswanto
Program Pascasarjana Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, Indonesia
Center for Restoration and Regeneration Studies, Yogyakarta, Indonesia
e-mail: zuhdisang22@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini meninjau Kajian Budaya dari perspektif historis, menekankan perannya sebagai proyek intelektual yang lahir dari krisis sosial dan antagonisme struktural. Dengan menelusuri kelahiran dan perkembangannya dari 1960-an hingga periode kontemporer (1990–2025), tulisan ini menyoroti bagaimana kapitalisme neoliberal, bukan sekadar proyek perekonomian, namun juga meresap ke ranah pendidikan, kesehatan, agama, seni, dan kehidupan sehari-hari, membentuk sirkuit komodifikasi dan akumulasi kapital. Berhadapan dengan wacana krisis ekologi global, Kajian Budaya ditampilkan bukan sebagai disiplin akademik yang pasif, melainkan sebagai praktik interdisipliner yang hidup dari kontradiksi; menafsirkan "kiamat" (*apocalypse*) bukan sebagai peristiwa tunggal, tetapi sebagai kondisi historis, simultan, dan *rhizomatic* yang membentuk pengalaman manusia di era globalisasi dan kapitalisme platform. Dengan mengajukan transapokaliptika sebagai nama kondisi krisis menyeluruh karena neoliberalitas telah meresap ke seluruh ranah kehidupan, tulisan ini menolak gagasan "pascakiamat" (*post-apocalypse*) dengan mendudukkannya sebagai utopia. Dengan demikian, Kajian Budaya merupakan alat refleksi dan kritik untuk menghadapi dan bertahan hidup di tengah krisis sosial, ekologis, dan simbolik kontemporer yang telah merimpang, sekaligus pengingat bahwa perjalanan menuju tatanan emansipatoris yang paripurna selalu "*not yet*", karena di luar utopia, dunia "pascakiamat" itu tidak ada.

Kata kunci: Kajian Budaya, neoliberalisme, krisis, globalisasi, transapokaliptika

Transapocalyptic: No Cultural Studies in the "Post-Apocalypse"

Abstract

This paper examines Cultural Studies from a historical perspective, emphasizing its role as an intellectual project that emerges from social crises and structural antagonisms. Spanning its development from the 1960s to the contemporary period (1990–2025), the paper shows that neoliberal capitalism is not merely an economic project, but one that has also permeated education, healthcare, religion, art, and everyday life, forming circuits of commodification and capital accumulation. In re-

© 2025 Zuhdi Siswanto
This article is distributed under Creative Commons Attribution License (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

sponse to discourses on global ecological crisis, Cultural Studies is framed not as a passive academic discipline, but as an interdisciplinary practice that thrives on contradiction, understanding "apocalypse" not as a singular event but as a historical, simultaneous, and rhizomatic condition that shapes human experience in the era of globalization and platform capitalism. Introducing "transapocalyptic" as a term for a comprehensive crisis produced by neoliberalism's penetration into all spheres of life, this paper rejects the notion of a "post-apocalypse" by positioning it as a utopia construct. Accordingly, Cultural Studies functions as a tool for reflection and critique that enables survival amid contemporary social, ecological, and symbolic crises while reminding us that the journey toward a fully emancipatory order is always "not yet", for beyond utopia, a truly "post-apocalyptic" world does not exist.

Keywords: *Cultural Studies, neoliberalism, crisis, transapocalyptic*

Pendahuluan

Are we there yet? Not yet.

Are we there yet? Not yet.

Are we there yet? Not yet.

Let's play a game. Look at where we are—tell me what you see.

An eagle! A deer! A lake! A rainbow!

It's so much fun to drive so far—let's look outside and enjoy the pretty ride.[1]

Bait di atas adalah cuplikan dari lirik lagu CoComelon yang berjudul "Are We There Yet?". Dalam videonya, lagu tersebut mengisahkan sebuah keluarga yang sedang dalam perjalanan berkendara. Ketika anak-anak—yang sepertinya sudah merasa bosan—terus-menerus bertanya, apakah mereka sudah sampai di tujuan, kedua orang tuanya menawarkan pemainan untuk mengenali objek-objek alam yang dilewati di sepanjang perjalanan.

Tentunya, kondisi alam di sepanjang perjalanan mereka itu indah dan sempurna; bukan alam yang sudah runtuh dan binasa seperti yang digambarkan oleh film "Mad Max: Fury Road". Jika alam di film itu ditaruh sebagai representasi dari kondisi dunia pascakiamat, maka alam di CoComelon adalah dunia prakiamat. Menariknya, meski dunia berbeda dalam kedua karya visual tersebut sama-sama tidak sesuai dengan kondisi dunia riil kita hari ini, jejaknya—jejak dari *pra* dan *pasca*—masih/sudah tertinggal dan bisa kita alami dan rasakan: dedaunan hijau dan langit biru dari keindahan masa lalu,

[1] *Are We There Yet?*, (CoComelon Nursery Rhymes & Kids Songs, n.d.), YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=_Tr9Ncoo-yw&list=RD_Tr9Ncoo-yw&start_radio=1.

juga asap industrial dan lanskap abu-abu dari kehancuran masa depan. Maka pertanyaannya adalah, sesungguhnya kita hidup kapan dan di mana? Jika jawabannya adalah kita hidup di antara *pra* dan *pasca*, maka inilah kiamat: kita hidup di dalam kiamat.

Untuk mengontekstualisasi lagu tersebut sebagai pembuka dari diskusi ini, saya harus mengajak Anda untuk mengikuti perjalanan keluarga CoComelon tersebut melintas pagar hingga masuk ke dalam film "The Matrix". Dengan memasuki film tersebut, Anda sebaiknya memosisikan diri sebagai Neo, karena saya adalah Morpheus yang berdiri di hadapan Anda dengan menawarkan sebuah permainan, yaitu untuk memilih kapsul biru atau merah. Ini adalah pilihan bebas, tapi bukan tanpa konsekuensi. Jadi, silahkan memilih salah satu kapsul, lalu seperti dianjurkan oleh Cocomelon, "*Look at where we are [and] tell me what you see.*" Saya pastikan, jika Anda memilih kapsul biru, maka Anda akan menjawab persis seperti jawaban kedua kakaknya, si JJ, "*An eagle! A deer! A lake! A rainbow!*" Tapi, jika Anda memilih kapsul merah, maka Anda mungkin akan menjawab "*A [fallen] eagle! A [dying] deer! A [burning] lake! A [plastic] rainbow!*" Namun sebelum memilih, CoComelon akan mengingatkan, bahwa kapsul mana pun yang Anda pillih, keduanya sama-sama tak menawarkan jawaban apa pun untuk pertanyaan "*are we there yet?*", selain "*not yet*".

Jawaban yang tersedia ini bisa jadi mengecewakan, dan untuk itu Anda mungkin akan bertanya, adakah kapsul lain? Maaf, tidak ada kapsul lain. Yang ada hanyalah peran yang berbeda, yaitu untuk berperan menjadi Morpheus atau orang tua dalam CoComelon. Jika Anda memilih menjadi Morpheus, maka Anda harus bersiap untuk hidup dengan menanggung fantasi akan dunia yang indah di masa depan. Sementara, jika Anda memilih menjadi orang tua dalam video CoComelon, maka Anda harus bersiap hidup dengan menanggung semua keindahan masa lalu dalam perjalanan yang membosankan. Namun sebelum Anda memilih, CoComelon sekali lagi akan mengingatkan: peran mana pun yang Anda pilih, keduanya sama-sama tak menawarkan jawaban apa pun untuk pertanyaan "*are we there yet?*", selain "*not yet*."

Jawaban yang tersedia ini bisa jadi tetap mengecewakan, dan untuk itu Anda mungkin akan bertanya, adakah permainan lain? Sekali lagi, maaf, tidak ada permainan lain. Yang ada hanyalah posisi yang berbeda, yaitu *inside* atau *outside*. Jika Anda memilih posisi *inside*, maka Anda harus hidup dengan menanggung kebosanan di mana hasrat pada semua kenikmatan yang *ouside* selalu gagal membuat Anda merasa nyaman. Sementara, jika Anda memilih

posisi *outside*, maka mungkin Anda akan terjebak pada ruang-waktu kenikmatan yang diproduksi oleh kebosanan Anda sendiri; jika Anda memutuskan tinggal di sana, Anda harus menghentikan perjalanan dan melupakan sesuatu yang Anda yakini sebagai tujuan. Namun sebelum Anda memilih, CoComelon akan mengingatkan—lagi—bahwa posisi mana pun yang Anda pilih, keduanya sama-sama tak menawarkan jawaban apa pun untuk pertanyaan "*are we there yet?*", selain "*not yet*."

Kita bisa mengulang lingkaran *silogistik* ini hingga puluhan halaman hanya untuk, lagi dan lagi, mendapatkan jawaban "*not yet*" di antara seluruh impian akan tujuan. Oleh karena itu, sebaiknya kita berhenti sejenak untuk menarik video klip CoComelon itu kembali pada posisi tulisan ini sebagai respons terhadap isu Kajian Budaya pascakiamat. Bagaimana situasi itu bisa dikaitkan dengan posisi politis Kajian Budaya di antara segenap diskursus pemikiran yang melingkupinya, dan pendirian apa yang sebaiknya dijadikan sebagai pegangannya? Dengan merujuk pada konsep marxian tentang *internal contradiction* dan penerapannya pada sejarah Kajian Budaya, artikel ini mendiskusikan bagaimana Kajian Budaya harus dipandang, diposisikan, dan dijalani sebagai kesadaran akan kiamat.

Video klip CoComelon tersebut saya tawarkan untuk mengambarkan bahwa hidup adalah perjalanan yang selalu belum sampai. Hidup sebagai retakan, antara tujuan yang selalu "*not yet*" dan perjalanan yang harus tetap ditempuh; antara kondisi di dalam yang membosankan dan di luarnya yang menggiurkan; dan, pada akhirnya adalah, antara *look outside* sebagai pengingkaran terhadap *inside*, dan *look outside* sebagai momen yang Lacan sebut sebagai kastrasi simbolik. Sebagaimana Nietzsche tuliskan dalam aforismenya, hidup dalam posisi ini tak ubahnya seperti "Kita sedang berlayar ketika seluruh daratan sudah kita musnahkan. Kita rindu pada kampung halaman: kebebasan. Tapi sayang, seluruh daratan sudah tenggelam."[2] Maka, mari dengar apa yang CoComelon tawarkan: "*enjoy the pretty ride*".

Kiamat sebagai Kontradiksi Internal Kebudayaan

Dalam moda awalnya, konsep kontradiksi internal dibangun oleh Marx untuk membaca dan memprediksi efek paradoks dari produksi kapitalis yang akan melahirkan revolusi sebagai antitesisnya sendiri. Dalam hal ini, Marx menegaskan:

[2] Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (New York: Cambridge University Press, 2008), 119.

> *At a certain stage of their development, the material productive forces of society come into conflict with the existing relations of production …. From forms of development of the productive forces these relations turn into their fetters. At that point an era of* social revolution *begins*.[3]

Kajian Budaya lahir dari retakan ini, kontradisi sosial yang dibuka oleh krisis—industrialisasi, kolonialisme, perang, hingga transformasi kapitalisme global—bukan dari pengetahuan mapan atau studi estetika murni. Sejak Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) didirikan di Birmingham pada 1964, Kajian Budaya beroperasi di medan pertempuran ideologis, menggunakan kritik materialis untuk mengungkap bagaimana relasi kuasa, produksi, dan kelas merembes ke praktik budaya, hasrat, representasi, dan resistensi.[4] Berdasarkan marxisme gramscian, Raymond Williams menolak pandangan budaya sebagai suprastruktur pasif. Ia menegaskan bahwa budaya adalah praktik aktif yang membentuk kehidupan sosial melalui hegemoni kelas dominan yang bekerja melalui konsensus dan praktik sehari-hari, sehingga tampak alami dan masuk akal.[5] Prinsip *culture is ordinary* menandai pergeseran dari budaya sebagai estetika adiluhung ke budaya sebagai praktik sehari-hari yang hidup di relasi sosial.[6]

Seiring dengan itu, Stuart Hall menegaskan bahwa Kajian Budaya adalah proyek yang terus menggali krisis sehari-hari: krisis bukanlah tanda kehancuran, melainkan napasnya.[7] Konsep *common sense* Gramsci ditegaskan sebagai titik fokus Kajian Budaya: bahwa akal sehat adalah efek ideologi dominan yang bekerja secara hegemonik dalam keseharian masyarakat.[8] Ini menunjukkan betapa dalamnya akar genealogis Kajian Budaya pada kerangka

---

[3] Karl Marx, *Preface and Introduction to a Contribution to the Critique of Political Economy* (Peking: Foreign Languages Press, 1976), 35.

[4] Stuart Hall dkk., ed., *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-79* (Routledge, 1980), https://doi.org/10.4324/9780203381182; Dick Hebdige, *Subculture: The Meaning of Style*, New Accents (Hoboken: Taylor and Francis, 1979).

[5] Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University press, 1977), 110.

[6] Raymond Williams, "Culture Is Ordinary," dalam *Conviction*, ed. oleh Norman Mackenzie (London: MacGibbon & Kee, 1958), 74–92.

[7] Stuart Hall, "Cultural Studies and Its Theoretical Legacies," dalam *Cultural Studies*, ed. oleh Lawrence Grossberg (New York and London: Routledge, 1992), 277–94.

[8] Hall dkk., *Culture, Media, Language*.

marxian. Tetapi sejak 1980-an, perluasan medan analisis mencakup gender, ras, dan pascakolonialitas membuatnya melampaui marxisme ortodoks.

Elaborasi terhadap hegemoni gramscian menunjukkan bagaimana kapitalisme membungkus kekerasannya dengan konsensus kultural, memunculkan perdebatan tentang utopia marxian, seperti *the end of history* atau *classless society*. Jameson menekankan bahwa utopia bukan tujuan yang pasti dicapai, melainkan strategi berpikir untuk membuka kemungkinan lain.[9] Menurutnya, "seluruh teks adalah upaya untuk menyelesaikan kontradiksi nyata yang dialami masyarakat," sehingga produk budaya berfungsi sebagai peta kognitif pertarungan historis dan ideologis, menyimpan "ketidaksadaran politik" yang terlihat dari jejak antagonisme yang disamarkan narasi permukaan.[10]

Kajian Budaya menempati posisi sebagai pemikiran dalam retakan (*act in contradiction*): lahir dari impian utopia emansipasi, namun justru hidup dari kontradiksi yang tak pernah selesai. Antagonisme ini menjadi medan pemikir *postmarxis* seperti Laclau-Mouffe, yang memadukan Lacan untuk menunjukkan bahwa untuk melampaui hegemoni, perbedaan antagonistik antaridentitas harus diposisikan sebagai hal yang esensial dalam kerja demokrasi.[11] Žižek memperkuat pendapat ini dangan menegaskan bahwa setiap usaha menutup antagonisme justru menciptakan kekerasan baru (*objective violence*), karena realitas sosial dibangun di atas kekurangan (*lack*) yang tak terhapus.[12]

Berbeda secara filosofis namun beririsan dalam praktik, Deleuze memandang dialektika Hegelian hanya mereduksi perbedaan menjadi sintesis dan menghadirkan perspektif monisme Spinozian yang memandang *difference* secara produktif.[13] Bersama Guattari, ia mengusung *desiring-production*, dorongan kreatif yang menolak penutupan totalitas.[14] Filsafat ini kemudian

---

[9] Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (London: Verso, 2004).

[10] Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981).

[11] Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 1985).

[12] Slavoj Žižek, *Violence* (London: Profile Books, 2008), 2–4.

[13] Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* (New York: Columbia University Press, 1994).

[14] Gilles Deleuze dan Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).

menginspirasi Badiou dalam konsep *event*, singularitas universal yang lahir dari pluralitas kehidupan.[15]

Di titik ini, Kajian Budaya memperoleh energi untuk menafsirkan krisis bukan sebagai hal yang harus ditutup, melainkan sebagai mesin produktif: celah yang memungkinkan wacana, gaya hidup, dan resistensi terus berkembang. Sejarah Kajian Budaya adalah sejarah perlawanan terhadap penutupan narasi—lahir dari krisis, beroperasi di celah hegemoni, dan hidup dari antagonisme. Etos ini diubah menjadi kerja interdisipliner yang melebur filsafat, ekonomi, politik, bahasa, estetika, dan afeksi, menjadi cara berpikir yang konsisten mendedikasikan diri untuk anti-kemapanan.

Hari ini, kiamat atau *apocalypse* bukan lagi sekadar keyakinan religius, melainkan narasi dominan yang menghegemoni wacana publik, mulai dari kondisi ekologis planet yang hancur, hingga *climate fiction* yang mendramatisasi kehancuran. Kajian Budaya ditantang untuk terjun dan mengambil peran dalam menghadapi kiamat. Bagi saya, ini menggelikan: ibarat orang lain datang dan mengajarkan sesuatu tentang rumah kita, rumah yang melahirkan dan membesarkan kita.

Klein menyoroti bagaimana *disaster capitalism* ini mengemas kehancuran menjadi komoditas: krisis ekologi, konflik rasial, hingga wabah menjadi peluang menambangan nilai lebih.[16] "Kiamat" pun menjadi ironis karena menolak diri sebagai momen religius, tetapi malah menjanjikan "surga" kemasan sebagai komoditas kenikmatan di ujungnya. Wacana kiamat ini menuntut pertukaran, tidak hanya atas nilai simbol atau fungsi, tetapi juga keyakinan—di mana objek dihancurkan untuk direkayasa berulang demi membuka pasar afeksi, panik politik, dan retorika penebusan dosa. Di tengah arus ini, Kajian Budaya menempati posisi penting karena berdiri pada prinsip bahwa kiamat itu hadir "di sini dan sekarang".

Dengan demikian, Kajian Budaya adalah cara berpikir yang lahir dan hidup di dalam ketegangan sebagai basis epistemiknya. Dalam kerangka marxian, ketegangan menandakan bahwa sejarah belum mati: antagonisme kelas, rasisme, patriarki, imperialisme, dan kolonialisme tidak akan hilang hanya karena kita memproduksi narasi pascakiamat. Justru, Kajian Budaya adalah penanda kiamat itu sendiri—bukan kiamat sebagai kehancuran besar di ujung

---

[15] Alain Badiou, Slavoj Žižek, dan Peter Engelmann, ed., *Philosophy in the Present* (Cambridge: Polity Press, 2010).

[16] Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism* (New York: Metropolitan Books, 2007), 6–10.

waktu, tapi sebagai kondisi yang *here and now*, yang menegaskan bahwa kita selalu dalam perjalanan dengan akhir yang "*not yet"*.

Di sinilah wacana pascakiamat menempati posisi sebagai utopia yang secara implisit membisikkan ada kehidupan lain yang lebih indah dari dunia ini. Kita digiring membayangkan tatanan berbeda—masyarakat tanpa kelas, tanpa konflik, tanpa alienasi; sebuah "kekosongan" yang paradoksnya diidamkan Marx dan Engels. Namun, seperti diingatkan Žižek, "horizon utama dari wacana kiamat adalah kesadaran bahwa kekuasaan selalu akan luber dan akhirnya harus dihancurkan melalui operasi yang, ironisnya, meniru apa yang dilawannya."[17] Dengan kata lain, wacana pascakiamat tidak menolak luka permanen itu, melainkan memindahkannya ke bentuk lain: nostalgia, pengingkaran, atau fetishisme terhadap keruntuhan. Sekali lagi, "*Let's* look *outside and enjoy the pretty ride*."

Transapokaliptika

> *"Are we in the post-apocalypse? — Not yet.*
> *Let's play a game. Look at where we are — tell me what you see.*
> *An extractivism! A war! A disaster and affect market! A love algorithm model!*
> *It's no more fun to drive so far—but keep looking outside and enjoy the sorrowful ride."*

Dengan mengikuti plesetan bait CoComelon tersebut, saya menganggap Anda telah mengambil posisi untuk memilih kapsul merah dari dua kapsul yang saya tawarkan di awal. Merujuk ke "The Matrix", kapsul merah adalah pintu yang membawa kita menuju kondisi yang sesungguhnya: sebuah kontradiksi internal, negativitas yang bersemayam di balik positivitas kebudayaan. Dengan begitu, kita bisa menjadikan *here and now* sebagai status untuk memahami bagaimana kiamat harus kita dudukkan hari ini sebagai kondisi yang *outside* sekaligus *inside*.

Pada titik ini, kiamat hadir secara silang sengkarut dan *rhizomatic*: krisis bukan lagi ancaman di horizon, melainkan lanskap yang kita huni—hidup, bekerja, berpikir, bahkan berhibur. Gelombang globalisasi menghapus batas negara di peta ekonomi, sementara kapitalisme neoliberal merasuk ke sendi kehidupan sehari-hari, dari privatisasi sumber daya hingga media sosial yang mengomodifikasi emosi. Ilmu sosial pun dipaksa berpikir secara global, me-

[17] Žižek, *Violence*, 175.

munculkan beragam *turn* pemikiran yang seolah menjadi GPS untuk keluar dari kemacetan sejarah. Namun, setiap gerbang keluar sering hanyalah pintu lain yang membawa kita kembali ke jalur utama kapitalisme, membentuk sirkuit ide yang memperpanjang perjalanan dan menjaga tujuan selalu "*not yet*".

1990-an: Euforia Globalisasi

Kita mulai di titik ketika Tembok Berlin runtuh pada 1989, lalu seluruh dunia—terutama dunia Barat—berpesta. Kapitalisme, katanya, telah memenangkan "perang ideologi". Francis Fukuyama bahkan dengan penuh keyakinan menulis, *"What we may be witnessing is not just the end of the Cold War ... but the end of history as such."*[18] Di layar televisi dan halaman koran, globalisasi dijual sebagai janji akan dunia tanpa batas: barang, modal, dan gagasan mengalir tanpa hambatan. Tetapi di balik pesta itu, neoliberalisme mulai menulis aturan mainnya—privatisasi menjadi mantra, deregulasi adalah doa, dan negara diposisikan hanya sebagai fasilitator pasar.[19]

Di sinilah *postcolonial turn* menemukan panggungnya. Edward Said mengingatkan bahwa "*the power to narrate ... is the main means of cultural domination*,"[20] menunjukkan bahwa siapa yang berhak menceritakan, menafsirkan, dan mendefinisikan realitas, dialah yang memegang kendali atas imajinasi kolektif masyarakat. Kemenangan kapitalisme tidak berarti berakhirnya sejarah kolonial, tetapi justru memperluasnya melalui pasar bebas dan media global. Gayatri Spivak menajamkan kritik ini dengan pertanyaan provokatifnya, *"Can the subaltern speak?",* menyoroti bagaimana bahkan wacana emansipatoris sering terjebak dalam bahasa dan logika kekuasaan yang mereka kritik.[21]

Sementara itu, praktik globalisasi yang membawa masuk citra-citra McDonald's, MTV, dan Microsoft ke sudut-sudut kota yang sebelumnya dianggap "pinggiran", memaksa masyarakat pascakolonial untuk menegosiasikan

---

[18] Francis Fukuyama, "The End of History?," *The National Interest*, no. 16 (1989): 3–18.

[19] David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 2–3.

[20] Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), xiii.

[21] Gayatri Chakravorty Spivak, Stuart Hall, dan Paul Walton, "Can The Subaltern Speak?," dalam *Marxism And The Interpretation of Culture*, ed. oleh Cary Nelson dan Lawrence Grossberg (London: Macmillan Education Ltd., 1988), 271–313, https://doi.org/10.1007/978-1-349-19059-1.

makna dan identitasnya di tengah posisi yang Homi Bhabha sebut sebagai *in-between*, di mana hibriditas tidak selalu berarti kebebasan; sering kali ia menjadi bentuk adaptasi yang tetap berada dalam kerangka ekonomi neoliberal, bekerja sebagai "*the sign of the productivity of colonial power, ... the strategic reversal of the process of domination through disavowal.*"[22]

Bersamaan dengan itu, krisis finansial Asia 1997 menandai retakan besar di jalan tol globalisasi. Pasar bebas yang dijanjikan sebagai mesin pertumbuhan ternyata membawa negara-negara Asia Tenggara ke jurang resesi, memaksa mereka tunduk pada paket penyelamatan IMF yang disertai resep deregulasi dan penghematan ketat.[23] Di sini, kiamat mulai mengukir dirinya: sebuah dunia di mana di bawah bayang-bayang globalisasi dan neoliberalisme, teori-teori lahir dan bersinar, tetapi bersamaan itu pula, praktik pasar global terus menciptakan jalan tol dominasinya yang semakin lebar dan panjang.

Teori *good governance* dan transparansi pasar yang menjanjikan efisiensi dan demokratisasi sebenarnya hanya melanggengkan logika korporasi sekaligus menggeser tanggung jawab negara ke mekanisme pasar. Demikian pula wacana *corporate social responsibility* (CSR) atau filantropi korporasi yang tampak etis, hanyalah strategi kosmetik yang menetralkan resistensi sambil mempertahankan relasi eksploitatifnya. Tidak kalah kontradiktif adalah konsep *humanitarian capitalism* atau kapitalisme dengan wajah kemanusiaan, yang mereduksi problem struktural menjadi sekadar proyek amal tanpa menyentuh akar ketidakadilan. Bahkan teori pilihan rasional dan *self-entrepreneurship*, yang diusung neoliberalisme, memaksa individu untuk menanggung beban sistemik sebagai urusan personal, sehingga "kekerasan sistemik"—eksploitasi, ketimpangan, eksklusi—dihapus dari horizon analisis.[24] Dengan demikian, teori-teori ini justru bekerja sebagai ideologi yang mengaburkan luka struktural kapitalisme, bukan membongkarnya.

2000-an: Terorisasi dan Ilusi Pasar Harmonis

Jika 1990-an adalah pesta globalisasi yang membuat Asia Tenggara mabuk dan tersungkur di malam hari, maka awal 2000-an adalah pagi suram setelah pesta itu usai—sedikit pusing, udara masih penuh asap, dan televi-

---

[22] Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), 112.

[23] Joseph E. Stiglitz, *Globalization and Its Discontents* (New York: W.W. Norton, 2002), 89–94.

[24] Žižek, *Violence*.

si menayangkan runtuhnya dua menara di New York. Peristiwa 9/11 (2001) menjadi titik balik geopolitik global dalam bisnis keamanan nasional, di mana ketakutan kolektif dimanfaatkan untuk memperluas kontrol negara dan korporasi.[25] Wacana terorisme melahirkan rezim keamanan global yang dijalankan melalui intervensi militer, pemantauan digital, dan retorika ultra-nasionalisme yang dikemas dengan bahasa patriotisme dan demokrasi.[26]

Pada dekade ini juga, kapitalisme neoliberal menemukan mesin barunya: *platform capitalism*. Lahirnya Google (1998), Facebook (2004), dan Twitter (2006) membuka jalan bagi ekonomi digital yang dijual sebagai "pasar tanpa gesekan", sebuah ilusi di mana semua interaksi manusia dapat dimediasi oleh algoritma.[27] Internet yang awalnya digadang-gadang sebagai ruang kebebasan malah dengan cepat menjadi infrastruktur baru akumulasi kapital, di mana data adalah komoditas, dan pengalaman manusia dipaketkan menjadi *clicks*, *likes*, dan *shares* untuk dijual ke pengiklan.

Di sektor finansial global, jaringan internasional yang bergantung pada sistem ekonomi neoklasik AS memicu keruntuhan global ketika debitur perumahan gagal membayar cicilan, menimbulkan efek domino dari sektor domestik AS hingga ke jantung keuangan dunia. Setiap lapisan investasi—obligasi atau instrumen turunan—ibarat menara kartu di atas fondasi rapuh: runtuh satu lapisan bisa menumbangkan seluruh struktur. Fenomena ini mencapai puncaknya pada krisis finansial 2008, saat bank besar seperti Lehman Brothers ambruk menyeret krisis resesi global, sehingga pemerintah negara-negara Barat (saja) harus menyuntikkan triliunan dolar untuk menstabilkan sistem.[28] Krisis ini menyingkap rapuhnya fondasi keuangan yang sering dipuja sebagai "inovasi pasar", menjadi semacam babak kedua dari drama finansial 1997.

Seperti dicatat Bresser-Pereira, krisis ini bukan sekadar anomali sementara, melainkan gejala struktural dari logika akumulasi yang dijaga ortodoksi neoklasik melalui keyakinan pada efisiensi pasar dan rasionalitas aktor ekonomi.[29] Varoufakis menambahkan bahwa krisis tersebut lahir dari model pertumbuhan timpang yang bergantung pada defisit AS, sementara negara lain ber-

---

[25] Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*.

[26] Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2004).

[27] Nick Srnicek, *Platform Capitalism* (Cambridge: Polity Press, 2017), 10.

[28] Neal McGarth, "Lehman Moment," *Investopedia*, 2024, https://www.investopedia.com/lehman-moment-6752348.

[29] Luiz Carlos Bresser-Pereira, "The 2008 Financial Crisis and Neoclassical

fungsi sebagai pemasok surplus, membentuk "monster" global yang menelan sumber daya untuk mempertahankan sirkulasi kapital.[30] Stiglitz menegaskan bahwa deregulasi dan liberalisasi pasar justru memperparah ketidakstabilan finansial dan memperdalam ketimpangan.[31]

Membaca fenomena ini, kita melihat bahwa krisis 2008 mengungkap bukan hanya cacat teknis dalam desain kebijakan, melainkan kegagalan ideologis dalam mengakui bahwa pasar tidak pernah netral dan selalu dipenuhi relasi kuasa. Dalam kerangka ini, analisis Žižek menegaskan bahwa "*In a supreme irony, 'socializing' the banking system is acceptable when it serves to save capitalism. Socialism is bad—except when it serves to stabilize capitalism*."[32] Pada titik ini, krisis kapitalisme kontemporer bukan memicu revolusi radikal, melainkan memaksa sistem untuk mereproduksi dirinya menjadi bentuk baru yang tampak lebih pro-rakyat.

Di Indonesia, persis demikianlah Masterplan Percepatan dan Perluasan Pembangunan Ekonomi Indonesia (MP3EI) dikemas oleh Kamar Dagang Indonesia (KADIN) pada 2010 dalam merespons krisis pangan dunia dan para investor internasional dengan semboyan *Feed the World*, salah satunya dengan menjual program Merauke Integrated Food and Energy Estate (MIFEE) yang dibanggakan oleh langkah "*From Crisis to Opportunity*". Sementara itu, pada sektor padat karya, krisis ini berdampak parah terutama pada industri-industri manufaktur yang bergantung pada ekspor. Seiring melonjaknya nilai dolar terhadap rupiah dan merosotnya permintaan global, industri garmen, sepatu, mebel, bahkan kerajinan, mengalami gelombang pemutusan hubungan kerja (PHK), setidaknya 57.000 karyawan hingga Juni 2009.[33] Tekanan ini menurunkan pertumbuhan ekonomi nasional dari 6,1% pada 2007 merosot menjadi 4,5% pada 2009.[34]

Dalam kurun itu, Kajian Budaya berdiri di persimpangan dua jalur pemi-

---

Economics," *Brazilian Journal of Political Economy* 30, no. 1 (Januari 2010): 3–26.

[30] Yanis Varoufakis, *The Global Minotaur: America, the True Origins of the Financial Crisis and the Future of the World Economy* (London: Zed Books, 2011).

[31] Joseph E. Stiglitz, *Freefall: America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy* (New York: W.W. Norton, 2010).

[32] Slavoj Žižek, *First as Tragedy, Then as Farce* (London: Verso, 2009), 13.

[33] Iman Sugema, "Krisis Keuangan Global 2008-2009 dan Implikasinya pada Perekonomian Indonesia," *Jurnal Ilmu Pertanian Indonesia* 17, no. 3 (2012).

[34] Lala Puspita Sari, Rifki Mutohari Muslihah, dan Rasidah Novita Sari,

kiran yang sama-sama mendesak: *neoliberalism studies* dan *affective turn*. Di jalur pertama, Harvey menegaskan bahwa neoliberalisme adalah "*a political project to re-establish the conditions for capital accumulation and to restore the power of economic elites*."[35] Brown menambahkan bahwa logika pasar merembes hingga bahasa kebebasan, demokrasi, dan praktik negara hingga ranah privat: "*neoliberalism … reaches from the soul of the citizen-subject to education policy to practices of empire*".[36] Sementara Ong, melalui lensa etnografi, menunjukkan bahwa neoliberalitas juga beroperasi sebagai "*a mobile technology of governing*" yang fleksibel menyesuaikan diri dengan konteks lokal.[37]

Di jalur kedua, *affective turn* menempatkan emosi bukan sekadar sebagai residu psikologis, tetapi sebagai afek yang membentuk tubuh individual dan kolektif. Ahmed menegaskan bahwa emosi "*create the very surfaces and boundaries that allow all kinds of objects to be delineated … saturated with affect, as sites of personal and social tension*."[38] Massumi menekankan perbedaan fundamental antara afek dan emosi. Afek adalah potensi aktif yang lahir dari perjumpaan repetitif dua keberadaan berbeda—pikiran-tubuh, kesadaran-ketaksadaran—yang muncul secara virtual dan imanen dalam setiap gesekan kehidupan; sementara emosi adalah efek psikologis yang dihasilkannya.[39] Afek, dengan demikian, bukan sekadar perasaan, melainkan infrastruktur tak kasatmata yang menggerakkan politik, membentuk solidaritas, dan memengaruhi konsumsi budaya.

Kerangka ini bersinggungan dengan *postcolonial studies* yang sejak 1990-an mengasah kritik terhadap warisan kolonial dalam tatanan politik dan ekonomi global, sehingga kerangka analisis pun diperluas: dari tubuh yang bergetar oleh afek, hingga pasar global yang menanamkan logikanya di ruang kelas maupun ranjang pengantin. Namun, di balik inovasi teori kritis, neoliberalisme tetap mengintai dan merajut jejaring "kiamat"-nya. Gelombang

---

"Dampak Krisis Keuangan Global Terhadap Pertumbuhan Ekonomi di Indonesia," *Moneter: Jurnal Ekonomi dan Keuangan* 3, no. 1 (2024).

[35] Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, 19.

[36] Wendy Brown, *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 39–40.

[37] Aihwa Ong, *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty* (Durham, NC: Duke University Press, 2006), 4–7.

[38] Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), 10–11.

[39] Brian Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (Durham, NC: Duke University Press, 2002), 31–33.

affective turn, meski mengadvokasi kualitas non-kognitif manusia—tubuh, emosi, perasaan—yang sebelumnya tersubordinasi rasionalitas, tetap rentan menjadi perpanjangan kepengaturan neoliberal. Clough dan Halley mencatat bahwa "*the affective turn throws thought back to the disavowals constitutive of Western industrial capitalist societies, bringing forth ghosted bodies and the traumatized remains of erased histories*."[40] Dengan kata lain, bahkan teori yang mengklaim antitesis pasar pun dapat terjebak dalam pusaran sama, menjadi bagian dari sirkulasi ide yang juga rentan dimanfaatkan oleh struktur material yang ingin dirobohkannya.

2010–2025: Krisis yang Menghijau

Jika dekade 2000–2010 menandai munculnya siluet krisis, maka 2010–2025 adalah masa ketika krisis itu menjadi kondisi *default* sehari-hari: perubahan iklim menghadirkan bencana ekologis sebagai rutinitas, sementara kebijakan ekonomi eksploitatif terus mencari legitimasi baru. Harapan demokratisasi melalui gerakan digital seperti Arab Spring segera berubah menjadi pelajaran pahit, karena platform yang sama justru dimanfaatkan untuk disinformasi, pengawasan, dan represi. Seperti dicatat Tufekci, totalitarianisme digital bekerja bukan hanya dengan menutup akses informasi, tetapi dengan membanjiri ruang publik jaringan dengan misinformasi, keraguan, dan gangguan, sehingga publik kesulitan membedakan fakta dari fiksi.[41]

Lebih jauh, neoliberalisme bermetamorfosis menjadi *surveillance capitalism*, di mana setiap jejak hidup dijadikan bahan bakar model prediktif. Google, Facebook, Amazon, dan Tencent kini berperan sebagai infrastruktur vital yang mengatur informasi, logistik, hingga kesehatan, sekaligus membatasi imajinasi emansipasi digital. Zuboff menyebutnya bentuk baru dari akumulasi primitif: "*surveillance capitalism audaciously lays claim to private experience for translation into fungible commodities that are rapidly swept up into the exhilarating life of the market*." Dengan mengekstraksi pengalaman pribadi sebagai komoditas, algoritma bekerja seperti cuaca akumulasi—tak kasat mata, namun menentukan bacaan, pertemuan, hasrat, dan konsumsi, sembari menutupi bahwa afeksi kita sedang ditambang.[42]

---

[40] Patricia Ticineto Clough dan Jean Halley, ed., *The Affective Turn: Theorizing the Social* (Durham, NC: Duke University Press, 2007), 3.

[41] Zeynep Tufekci, *Twitter and Tear Gas: The Power and Fragility of Networked Protest* (New Haven, CT: Yale University Press, 2017), xxviii.

[42] Shoshana Zuboff, "Surveillance Capitalism and the Challenge of Collective Action," *New Labor Forum* 28, no. 1 (2019): 10–29.

Namun, di Asia Tenggara dan Global Selatan, neoliberalisme digital hanyalah perpanjangan dari ekstraktivisme lama. Di balik wacana "energi hijau", kapital global mempercepat perampasan tanah, kerusakan ekologis, dan pemusnahan sistem kehidupan masyarakat adat melalui eksploitasi sumber daya.[43]

Di Sulawesi, hingga tahun 2021 tercatat 293 izin usaha pertambangan nikel dengan total luas konsesi mencapai 639.403,26 hektar. Sebagian besar di antaranya berlokasi di Kabupaten Morowali dan telah memaksa masyarakat setempat hidup dalam bayang-bayang krisis sosial-ekologis berupa deforestasi, pencemaran, limbah industri, serta berbagai penyakit yang ditimbulkannya.[44] Sementara itu, di Kalimantan, ekspansi perkebunan sawit dan tambang batu bara telah mengusir komunitas Dayak dari tanah ulayat mereka, menghancurkan hutan yang berfungsi sebagai lumbung pangan, sekaligus memutuskan hubungan kosmologis dengan alam.[45] Tania Li menyimpulkan, ekstraktivisme di Indonesia beroperasi dalam formasi *resource assemblages* yang senantiasa membutuhkan pembukaan wilayah baru yang disebut *frontier*, seakan-akan ruang dan alam merupakan sumber daya yang tak terbatas.[46]

Di Papua, ekstraktivisme menampakkan wajah paling telanjang dari kapitalisme global. Di utara, tambang Grasberg (Freeport) mengubah pegunungan sakral menjadi ladang industri penuh kekerasan: mencemari sungai dengan tailing, menghancurkan ruang hidup masyarakat Amungme dan Kamoro,[47] sekaligus menyuplai emas dan tembaga bagi rantai pasok global—dari ponsel

---

[43] James Fairhead, Melissa Leach, dan Ian Scoones, "Green Grabbing: A New Appropriation of Nature?," *Journal of Peasant Studies* 39, no. 2 (April 2012): 237–61, https://doi.org/10.1080/03066150.2012.671770.

[44] WALHI Region Sulawesi, *Red Alert Ekspansi Nikel di Sulawesi*, Catatan Akhir Tahun 2021 (2021), https://walhisulsel.or.id/3593-catahu-region-sulawesi-red-alert-ekspansi-nikel-di-sulawesi/.

[45] Marcus Colchester dkk., *Securing High Conservation Values in Central Kalimantan*, Report of the Field Investigation in Central Kalimantan of the RSPO Ad Hoc Working Group on High Conservation Values in Indonesia (Jakarta: Forest Peoples Programme, 2011), https://www.forestpeoples.org/fileadmin/uploads/fpp/migration/publication/2012/08/final-report-field-investigation-rspo-ad-hoc-wg-hcv-indo-july-20113.pdf.

[46] Tania Murray Li, "What Is Land? Assembling a Resource for Global Investment," *Transactions of the Institute of British Geographers* 39, no. 4 (2014): 589–602.

[47] Chris Ballard, "The Signature of Terror: Violence, Memory and Landscape at Freeport," dalam *Inscribed Landscapes: Marking and Making Place*, ed. oleh Bruno David Meredith Wilson (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), 13–26.

pintar hingga kendaraan listrik—yang membawa jejak lumpur, darah, dan air sungai tercemar.[48] Di selatan, megaproyek *green extractivism* seperti MIFEE dan Tanah Merah Project merampas lebih dari 270.000 hektare hutan adat Marind, Auyu, dan Muyu, menghapus ruang pangan, kosmologi, dan identitas mereka.[49] Paradoks pembangunan ini menunjukkan bagaimana—atas nama "pertumbuhan" dan "modernisasi"—negara dan korporasi justru mempercepat penghancuran sistem kehidupan lokal, menegaskan hadirnya wajah baru dari *nekropolitik negara*.[50]

Di Amerika Latin, terutama Amazon dan Andes, proyek ekstraktif seperti minyak, tambang, dan bendungan menggusur komunitas adat, merusak jaringan sosial lewat kompensasi selektif, serta mengkriminalisasi penolakannya.[51] Di Brasil, kebijakan era Bolsonaro memperburuk ancaman terhadap masyarakat Yanomami, yang kehilangan wilayah dan terkena krisis kesehatan akibat tambang emas ilegal.[52] Kasus ini menunjukkan bagaimana transapokaliptika melintasi benua, menghancurkan kosmologi dan praktik lokal, lalu menggantinya dengan sistem produksi berlogika pasar global.

Proyek infrastruktur berskala besar kerap dipasarkan sebagai pembangunan, padahal berfungsi sebagai medium akumulasi modal dan jebakan utang. Contohnya, Belt and Road Initiative (BRI) Tiongkok membiayai pelabuhan, jalan tol, dan jalur kereta di Asia Tenggara, tetapi sekaligus mengikat negara penerima pada kontrak jangka panjang yang lebih menguntungkan

---

[48] T. Myers, "The Green Economy, Interethnic Conflict, Corporate Mining, and West Papua," *The Daily Economy* 7 (2022), https://thedailyeconomy.org/article/the-green-economy-interethnic-conflict-corporate-mining-and-west-papua/.

[49] World Rainforest Movement, "The Insane Expansion of Industrial Oil Palm in the Land of Papua, and the Resistance Struggle of Kampung Bariat," 2024, https://www.wrm.org.uy/bulletin-articles/the-insane-expansion-of-industrial-oil-palm-in-the-land-of-papua-and-the-resistance-struggle-of-kampung-bariat.

[50] L.A. Savitrí, *Nekropolitik Negara: Militerisasi Produksi Pangan di Tanah Malind Anim* (Jakarta: Pusaka, 2025).

[51] Anthony J. Bebbington, dkk., "Resource Extraction and Infrastructure Threaten Forest Cover and Community Rights," *Proc. Natl. Acad. Sci.* 115 no. 52 (2018): 13164-13173, https://doi.org/10.1073/pnas.1812505115.

[52] D. Phillips, "Brazil's Biggest Tribal Reserve Faces Uncertain Future Under Bolsonaro," *The Guardian* (2018), https://www.theguardian.com/world/2018/dec/18/brazil-biggest-tribal-reserve-faces-uncertain-future-under-jair-bolsonaro.

kontraktor internasional.[53] Skema ini membungkus investasi asing, konsesi tanah, dan deregulasi lingkungan ke dalam paket "kemajuan" yang sulit ditolak negara yang bergantung pada arus modal eksternal. Dalam praktiknya, ia berkelindan dengan privatisasi, finansialisasi, serta eksploitasi sumber daya alam, termasuk lewat perdagangan karbon dan skema *nature-based solution* yang sering kali menjadi kedok baru bagi ekspansi industri ekstraktif.[54]

Di sisi lain, ekstraktivisme ini juga terhubung dengan infrastruktur digital ketika *data center* yang menopang *cloud computing* global menelan listrik dalam skala gigawatt, dan di Asia Tenggara energi ini masih bersumber terutama dari batu bara atau gas alam.[55] Dalam situasi ini, janji kapital digital tentang masa depan immaterial dan efisien justru disokong oleh mesin-mesin ekstraktif yang menggerus bumi serta memperdalam ketergantungan pada rantai pasok perusak lingkungan dan kehidupan lokal. Di balik utopia digital, kiamat laten ekologis terus berproses—namun, apakah kiamat ini sudah paripurna? "*Not yet*."

Rimpang Neoliberal

Di luar konteks ekonomi, paradoks neoliberalisme juga menjalar ke ranah pendidikan, kesehatan, bahkan keagamaan dan seni. Lahirnya *new managerialism*, atau disebut juga sebagai manajemen publik baru—sebuah rezim pengelolaan yang mengadopsi logika bisnis untuk mengatur dan mereduksi setiap elemen kebudayaan menjadi pabrik *human capital* yang siap dipasarkan—mencerminkan logika ekstraktif yang menguras sumber daya alam.

Dalam ranah pendidikan, neoliberalisme tidak hanya hadir sebagai kebijakan ekonomi, tetapi sebagai sebuah rasionalitas politik yang menstrukturkan pengelolaan sekolah dan perguruan tinggi. Pendidikan diperlakukan layaknya korporasi: orientasi utamanya adalah efisiensi, produktivitas, dan akuntabilitas; bukan lagi pembentukan warga kritis dan emansipatoris.[56] Alih-

---

[53] James Hurley, S. Morris, dan G. Portelance, *Examining the Debt Implications of the Belt and Road Initiative from a Policy Perspective* (Washington, DC: Center for Global Development, 2019).

[54] Fairhead, Leach, dan Scoones, "Green Grabbing."

[55] "Digitalization & Energy," *International Energy Agency* (2017), https://www.iea.org/reports/digitalisation-and-energy.

[56] Kathleen D. Hall, "Science, Globalization, and Educational Governance: The Political Rationalities of the New Managerialism," *Indiana Journal of Global Legal Studies* 12, no. 1 (2005), https://www.repository.law.indiana.edu/ijgls/vol12/iss1/5/.

alih menjadi ruang publik yang memperluas demokrasi, institusi pendidikan kini diarahkan untuk mencetak tenaga kerja yang "kompetitif" di pasar global. Obsesi terhadap peringkat, akreditasi, dan indikator kuantitatif melahirkan hierarki baru pengetahuan, yang sering kali menyingkirkan dimensi etika, sosial, dan politik dari praktik belajar.[57] Fenomena ini, yang oleh Shore dan Wright disebut *audit culture*, menata ulang relasi kuasa dalam universitas melalui mekanisme angka, data, dan evaluasi standar. Hasilnya, pendidikan berfungsi lebih sebagai instrumen disiplin dan kontrol, ketimbang sebagai ruang kebebasan akademik dan solidaritas sosial.[58]

Secara digital, mekanisme audit pendidikan semakin diperkuat oleh sistem manajemen pembelajaran, portal daring, dan *edtech platforms*, yang bekerja untuk mengumpulkan data, melacak performa, sekaligus memonetisasi aktivitas pendidikan. Proses *datafication* mengubah pengetahuan, interaksi, bahkan atensi peserta didik menjadi komoditas kuantitatif. Infrastruktur ini bukan hanya mereproduksi logika pasar dan pengawasan, melainkan juga menanamkannya dalam praktik pedagogis dan relasi sehari-hari dengan mengatur ritme, intensitas, dan orientasi belajar di sekolah maupun universitas melalui algoritma.[59]

Jika dalam pendidikan neoliberalisme bekerja secara abstrak, maka di ranah kesehatan kapitalisasi manusia berlangsung lebih material: tubuh diatur melalui arsitektur kesehatan publik yang dibentuk lembaga internasional, konsorsium filantrokapitalis, dan korporasi farmasi raksasa.[60] Pandemi COVID-19 menyingkap ketimpangan struktural ini: produksi dan distribusi vaksin, alat tes, dan obat bergantung pada paten perusahaan multinasional di Global North, sementara negara Global South tetap menjadi konsumen pasif. India dan Afrika Selatan, meski memiliki kapasitas produksi, tetap harus mengekspor sebagian besar dosisnya ke negara kaya karena kontrol teknologi

---

[57] Kathleen Lynch, "New Managerialism, Neoliberalism and Ranking," *Ethics in Science and Environmental Politics* 13 (2013): 141–53.

[58] Cris Shore dan Susan Wright, "Governing by Numbers: Audit Culture, Rankings and the New World Order," *Social Anthropology* 23, no. 1 (Februari 2015): 22–28, https://doi.org/10.1111/1469-8676.12098.

[59] Ben Williamson, Sian Bayne, dan Suellen Shay, "The Datafication of Teaching in Higher Education: Critical Issues and Perspectives," *Teaching in Higher Education* 25, no. 4 (2020): 351–65, https://doi.org/10.1080/13562517.2020.1748811.

[60] Rama V.dan Molu Mohan Baru, "Globalisation and Neoliberalism as Structural Drivers of Health Inequities," *Health Research and Policy Systems* 16, Suppl. 1 (2018): 91.

dan hak paten.[61] Mekanisme COVAX, yang dipromosikan sebagai solidaritas global, pada praktiknya lebih berfungsi sebagai kanal distribusi surplus vaksin—sering kali mendekati kedaluwarsa—daripada sistem berbagi yang adil.[62] Situasi ini diperparah oleh penimbunan vaksin oleh negara-negara kaya demi kebutuhan domestiknya, sebelum kemudian mendonasikan sisanya sebagai amal jariah yang memperkuat hierarki lama.[63]

Di Indonesia, reformasi sistem kesehatan sejak era desentralisasi telah diwarnai logika manajerialisme ala korporasi ini.[64] Rumah sakit dipacu untuk "mandiri" secara finansial, memprioritaskan layanan yang menghasilkan pemasukan tinggi dan bersaing layaknya entitas bisnis. Jaminan Kesehatan Nasional (JKN) memang memperluas akses, tetapi juga mendorong standardisasi diagnosis dan perawatan berbasis *case-mix* yang memosisikan pasien sebagai unit biaya, bukan subjek dengan konteks sosial dan ekologi yang kompleks, sehingga distribusi obat sangat bergantung pada sistem "penjatahan".[65]

Sementara itu, digitalisasi kesehatan melalui *telemedicine* dan rekam medis elektronik memang meningkatkan efisiensi layanan, tetapi juga melahirkan bentuk baru kolonialisme digital. Di banyak negara Selatan, data pasien diekstraksi oleh korporasi dan lembaga filantropis Utara untuk kepentingan model global,[66] dengan monetisasi data sebagai logika neoliberal yang mendasarinya.[67] Pascapandemi COVID-19, imperialisme digital ini makin

---

[61] Siva Thumbisetti dkk., "Addressing Vaccine Inequity during the Covid-19 Pandemic: The Trips Intellectual Property Waiver Proposal and Beyond," *Cambridge Law Journal* 81, no. 2 (2022).

[62] Antoine de Bengy Puyvallée dan Katerini Tagmatarchi Storeng, "COVAX, vaccine donations and the politics of global vaccine inequity," *Globalization and Health* 18, no. 1 (Maret 2022): 26, https://doi.org/10.1186/s12992-022-00801-z.

[63] Stephen Brown dan Morgan Rosier, "COVID-19 Vaccine Apartheid and the Failure of Global Cooperation," *Journal of Politics and International Relations* 25, no. 3 (2023).

[64] Stein Kristiansen dan Purwo Santoso, "Surviving Decentralisation? Impacts of Regional Autonomy on Health Service Provision in Indonesia," *Health Policy* 77, no. 3 (2006): 247–59.

[65] E. Yuniarti dkk., "Rationing for Medicines by Health Care Providers in Indonesia National Health Insurance System at Hospital Setting: A Qualitative Study," *Journal of Pharmaceutical Policy and Practice* 12, no. 7 (2019).

[66] Sharifah Sekalala dan Tatenda Chatikobo, "Colonialism in the New Digital Health Agenda," *BMJ Global Health* 9, no. 2 (Februari 2024): e014131, https://doi.org/10.1136/bmjgh-2023-014131.

[67] Pekka Ruotsalainen dan Bernd Blobel, "A System Model and

menajam lewat kapitalisme pengawasan, ketika raksasa teknologi seperti Google, Apple, Facebook, dan Amazon mengekstrak data tubuh manusia melalui algoritma dan platform informasi.[68]

Seiring rezim pengawasan tubuh, neoliberalisme juga menembus ranah spiritual. Agama, yang kerap ditampilkan sebagai solusi "kehancuran moral" modern, justru kerap beroperasi dengan prinsip pasar. Rudnyckyj menyebut fenomena ini sebagai *spiritual economies*: bahwa keberagamaan tidak lagi sekadar relasi transenden yang menjadikan Tuhan sebagai penjamin makna kesejahteraan, melainkan sarana menanamkan etika kerja yang mendukung keberhasilan pasar melalui pendisiplinan, tanggung jawab, dan akuntabilitas demi kesuksesan dunia sekaligus akhirat. Lebih dari sekadar penerusan spirit kapitalisme weberian, hal ini mencerminkan proses ganda: neoliberalisasi agama sekaligus agamaisasi neoliberalisme, di mana iman direkonstruksi sebagai instrumen pembangunan dalam lanskap neoliberal yang fleksibel. [69]

Dalam konteks ini, moralitas agama sering digunakan untuk mendepolitisasi subjek, dengan persoalan struktural dikonversi menjadi masalah etika individual, misalnya kemiskinan dianggap akibat lemahnya iman atau kurang usaha, bukan ketimpangan kekuasaan dan sumber daya. Lebih jauh, agama menjadi bagian dari sirkuit ekonomi transnasional, menawarkan pengalaman spiritual—seperti haji, umrah, retret meditasi, atau tur ke tempat suci—yang dipasarkan sebagai komoditas global dan sering dikombinasikan dengan eksotisme produk serta destinasi kolonial.[70]

Jika agama sering menjadi kanal yang mengukuhkan logika pasar, seni menempati posisi yang tak kalah ambivalen: ia dipromosikan sebagai wilayah kebebasan kreatif, otonomi individu, dan ekspresi tak terbatas, namun kerap direduksi menjadi komoditas bernilai tukar tinggi di pasar global. Lukisan,

---

Requirements for Transformation to Human-Centric Digital Health," *Journal of Medical Internet Research* 27 (April 2025): e68661, https://doi.org/10.2196/68661.

[68] Anna-Verena dan Felix Mascewski Nosthoff, "Big Tech Won't Make Health Care Any Better," *Jacobin*, Oktober 2021. https://jacobin.com/2021/10/big-tech-google-apple-facebook-amazon-health-care-surveillance-capitalism-data.

[69] Daromir Rudnyckyj, *Spiritual Economies: Islam, Globalization, and the Afterlife of Development* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2010), https://doi.org/10.7591/9780801462313.

[70] Daniel H. Olsen, "A Scalar Comparison of Motivations and Expectations of Experience within the Religious Tourism Market," *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 1, no. 1 (2013).

instalasi, pertunjukan, bahkan praktik seni partisipatoris, tak jarang diperlakukan sebagai aset investasi yang tunduk pada logika spekulasi finansial: "*the autonomous value of culture is reduced to economic value*."[71] Konteks lokal atau kritis yang melatarinya pun tak menjamin perlindungan; setiap karya seni mudah diserap ke pasar internasional, dilepaskan dari basis material dan sosialnya, lalu dipromosikan sebagai produk budaya yang aman untuk konsumsi publik global.[72]

Seiring itu, kehidupan sehari-hari seniman juga terserap dalam logika komodifikasi, di mana setiap aktivitas—gaya berpakaian, konten media sosial, hingga desain ruang kerja—diproduksi agar bisa dikurasi, difoto, dan dipasarkan. Seniman seolah harus menjadi pengelola merek diri, menilai keberhasilan lewat profil kreatif, algoritma popularitas, dan *engagement rate*; bukan ketajaman refleksi kritik atau relevansi sosial kreativitasnya. Kondisi ini menciptakan bentuk *creative/aesthetic labour*, di mana tubuh, gaya, dan afeksi menjadi komoditas, memaksa seniman menginternalisasi logika pasar melalui *self-realisation* yang sering berujung pada *self-exploitation*.[73]

Fenomena ini memperlihatkan bahwa seni dan estetika tidak lagi berfungsi semata sebagai ruang refleksi atau resistensi, melainkan menyatu ke dalam infrastruktur citra yang menopang kapitalisme platform[74]—meski tetap dibalut wacana kebebasan. Pasar global tidak hanya mengomodifikasi karya—lukisan, pertunjukan, ritual—beserta cerita di balik proses kreatifnya, tetapi juga manusianya. Seniman, kurator, bahkan komunitas adat terdorong menginternalisasi estetika global dan menjual identitas mereka sebagai *labour power.* Otonomi budaya menjadi rapuh, hanya bertahan sejauh bisa dilebur ke dalam kerangka pasar kebebasan neoliberal.

Menurut Danto, fenomena ini mencerminkan "*the end of art*", di mana "*art can be made of anything, and anything can be art, provided the artworld accepts it*."[75] Seni kini bebas dari batasan gaya dan medium, namun rentan terhadap kooptasi pasar dan institusi yang menentukan legitimasi. Dalam ke-

---

[71] Jim McGuigan, *Neoliberal Culture* (London: Palgrave Macmillan, 2016), 3.

[72] Arjun Appadurai, "Art under Neoliberalism," *ARTMargins* 10, no. 3 (2021): 126–58.

[73] David dan Sarah Baker Hesmondhalgh, *Creative Labour: Media Work in Three Cultural Industries* (London: Routledge, 2011).

[74] Srnicek, *Platform Capitalism*.

[75] Arthur C. Danto, *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 5.

rangka neoliberalisme, *artworld* menjadi simpul di mana kritik sosial, identitas lokal, bahkan penderitaan, dapat dikemas menjadi komoditas simbolik bernilai tinggi. Akibatnya, karya radikal sekalipun berisiko dijadikan komoditas aman jika konteksnya dilucuti. Di tangan neoliberalisme, seni selalu berada di medan tarik-menarik antara fungsi kritis yang membebaskan dan kapasitasnya sebagai komoditas yang memperluas logika pasar.

***

Dengan seluruh krisis ini, kita berada dalam perjalanan menyusuri rimpang labirin transapokaliptika—kiamat yang berlangsung di seluruh lini kehidupan, saling berjalin, dan tak pernah tuntas dituliskan. Transapokaliptika adalah kondisi di mana "kiamat" bukan lagi peristiwa tunggal di ujung waktu, melainkan jaringan krisis yang sudah kita huni dan normalisasi yang terus berlangsung. Ia adalah lanskap hidup sehari-hari, di mana kehancuran saling terkait secara material, simbolik, dan spiritual. Kita, pada akhirnya sedang "berlayar ketika semua daratan sudah tenggelam." Tidak ada lagi *inside* atau *outside*, kita selalu berada di luar sekaligus di dalam. Sebagai anak cucu kapitalisme, semua yang kita saksikan adalah hal yang sekaligus kita alami dan reproduksi. Kehidupan tak bisa lagi didefinisikan secara dikotomis seperti kapsul biru atau merah "The Matrix", karena perjalanan yang selalu belum sampai ini memaksa kita bernapas dalam ruang peleburan, di mana bahkan kapsul biru yang kita tolak pun telah menjadi bagian dari diri kita. Membayangkan dunia pascakiamat adalah membayangkan dunia pasca kapitalisme. "*Are we there yet?—Not yet*!"

Pra dan *Pasca* sebagai Utopia

It is easier to imagine the end of the world than the end of capitalism.[76]

Kalimat Jameson tepat tersebut tepat menyoroti paradoks budaya kontemporer: kita mudah membayangkan kehancuran biosfer atau teknologi pemusnah manusia, tetapi sulit membayangkan struktur sosial-ekonomi-politik tanpa kapitalisme. Ironisnya, pascakiamat justru berfungsi sebagai mimpi penyelesaian—penutupan sejarah, lenyapnya antagonisme, dan lahirnya tatanan ideal di mana manusia "bebas" dari beban struktural. Gagasan ini kerap dipinjam untuk menenun utopia terbalik: hilangnya negara, kelas, pasar global,

[76] Fredric Jameson, *The Seeds of Time* (New York: Columbia University Press, 1994), xii.

dan institusi penindas, lalu muncul harmoni baru berupa komunalisme murni atau relasi organik dengan alam.

Narasi serupa bergaung dalam fiksi kontemporer. *The Road* karya Cormac McCarthy menampilkan dunia suram pasca-bencana, tetapi tetap menyimpan harapan melalui ayah dan anak yang menjaga "api" kemanusiaan.[77] Serial "The Walking Dead" menggambarkan distopia zombie sebagai laboratorium komunitas baru, tempat orang merumuskan ulang etika, hierarki, dan solidaritas di puing-puing industri. Di balik retorika kehancuran total, wacana pascakiamat menyimpan kerinduan purba akan utopia—dunia tanpa kontradiksi di mana "akhir segalanya" menandai awal kesucian baru.[78]

Dalam ilmu sosial, kerinduan terhadap dunia prakiamat dan pascakiamat bergema luas. Lovelock memandang ekokatastrofe sebagai *reset planetary*, di mana bumi sebagai sistem hidup akan "menyeimbangkan diri", bahkan dengan menyingkirkan manusia jika perlu.[79] Bennett menawarkan konsep *vital materialism*, yang mengakui benda mati sebagai entitas dengan daya agensi.[80] Braidotti menyuguhkan pascahumanisme afirmatif yang merayakan potensi lintas-spesies,[81] sementara Tsing melihat kehancuran kapitalisme justru membuka cara hidup nonlinier di antara sisa-sisa runtuhannya.[82] Haraway, meski tak menyebut kiamat secara eksplisit, membacanya sebagai transisi multispesies menuju konfigurasi keberlanjutan baru.[83] Berbeda dengan itu, Latour menekankan negosiasi ulang simbiosis manusia–alam melalui jalur politik, tanpa benar-benar menyentuh trauma ekologis yang mendasar.[84]

Pendeknya, fenomena kiamat kerap dijadikan metafora kehancuran total: bencana global, punahnya peradaban, dan musnahnya tatanan lama demi lahirnya yang baru. Alex Williams dan Nick Srnicek misalnya, menilai kapital-

---

[77] Cormac McCarthy, *The Road* (New York: Vintage, 2006).

[78] Mike Davis, *Dead Cities* (New York: The New Press, 2010).

[79] James E. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Second edition (Oxford: Oxford University Press, 2016).

[80] Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press, 2010).

[81] Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013).

[82] Anna Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom At the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* (Princeton: Princeton University Press, 2017).

[83] Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (London: Duke University Press, 2016).

[84] Bruno Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime* (Cambridge: Polity Press, 2017).

isme tak cukup dilawan lewat pelambatan (*degrowth*), tetapi harus dipercepat hingga runtuh, membuka kemungkinan pascakapitalisme berbasis teknologi dan komunalitas.[85] Dalam kerangka "*left accelerationism"* mereka, kehancuran tatanan lama dilihat sebagai prasyarat masyarakat pascakapitalisme.

Tetapi, benarkah tatanan baru itu bebas dari logika lama, ketika—ironisnya—ia justru kerap mengulang utopia ala Marx tentang masyarakat tanpa kelas: komunitas pasca-bencana yang egaliter, dekat dengan alam, dan "murni" seperti pra-bencana? Utopia inilah yang pada akhirnya menjadi bagian dari kontradiksi internal dalam berbagai gelombang baru kebudayaan: orang mencari kembali Tuhan, ada yang memuja alam dan masa lalu, ada pula yang merayakan seni reruntuhan, namun tetap lupa bahwa kapitalisme sudah menjadi napas keseharian.

Dalam konteks gerakan sosial global, "*another world is possible*" menjadi slogan World Social Forum (WSF) sejak 2001, yang menghimpun serikat buruh, aktivis, komunitas adat, hingga akademisi untuk menentang neoliberalisme, kapitalisme global, dan dominasi korporasi transnasional. Merespons wacana kiamat, slogan ini menegaskan keyakinan bahwa sistem sosial, politik, dan ekonomi yang lebih adil dapat diwujudkan melalui solidaritas lintas batas, demokrasi partisipatif, dan penghargaan terhadap keberagaman. WSF menjadi ruang terbuka untuk merumuskan visi alternatif, berbagi strategi, dan membangun jaringan global di luar logika pasar bebas.

Pertanyaan tentang kemungkinan dunia non-kapitalistik kemudian tidak hanya normatif, melainkan juga ontologis. "*Another world is possible*" mengandung janji sekaligus jebakan. Janji, karena ia membuka ruang bagi pluralitas jalan keluar dari kapitalisme; jebakan, karena meski diyakini sebagai "utopia radikal,"[86] ia berpotensi menjadi sekadar "sperma utopis"[87] yang tidak pernah membuahi realitas material. Dalam pengertian ini, wacana strategi politik seperti *multitude*, *pluriversalism*, dan tak lupa juga *radical democracy*, bisa kita posisikan sebagai alternatif konseptual yang juga selalu tak luput dari tantangan fundamental: bagaimana kehidupan akan mampu bertahan da-

[85] Alex Williams dan Nick Srnicek, "#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics," dalam *#Accelerate: The Accelerationist Reader*, ed. oleh Robin Mackay dan Armen Avanessian (Falmouth: Urbanomic, 2014), 347–62.

[86] B. Sousa Santos, "The World Social Forum," Dallas, USA, 2003, https://www.tni.org/en/article/the-world-social-forum.

[87] Jameson, *Archaeologies of the Future*.

lam kiamat atau—meminjam istilah dari Walter Benjamin—"kemajuan yang sedang berlari menuju jurang"[88] tanpa menciptakan jurang baru?

Bekerja dalam tradisi filsafat Deleuzian, Hardt dan Negri memperkenalkan *multitude* sebagai subjek politik baru yang berbeda dari "massa" atau "rakyat" modern. Jika "massa" cenderung homogen dan terpusat, *multitude* justru jamak, terfragmentasi, namun tetap mampu membentuk aksi kolektif melalui jaringan horizontal transnasional—"*a multiplicity of singularities*" yang tak kehilangan perbedaan internalnya.[89] Dengan memanfaatkan konektivitas global dan teknologi komunikasi untuk membangun *commons* baru, mereka optimis bahwa jaringan global—bahkan yang lahir dari kapitalisme—dapat menjadi sarana pembebasan. Namun, seperti dikritik Jodi Dean, politik *multitude* justru mencerminkan logika jaringan kapitalisme lanjut, yang mahir mengeksploitasi fleksibilitas dan desentralisasi.[90]

Sementara itu, Escobar melalui gagasan *pluriverse* menentang kolonialisme modern dengan menawarkan kerangka dunia jamak (*worlds/ontologies*) yang hidup berdampingan tanpa tunduk pada satu kosmologi dominan.[91] Meski perspektif ini membuka peluang pemulihan kosmologi adat dan bentuk keberadaan non-modern, Escobar sendiri mengakui impian *pluriverse* tetap sama romantisnya dengan utopia kiri klasik.[92] Di sisi lain, epistemologi dekolonialnya tak sepenuhnya mampu menjawab persoalan *colonial discourse* yang telah tersaji dalam kajian pascakolonial seperti oleh Bhabha.[93]

Baik *multitude* maupun *pluriversalism,* keduanya sama-sama beririsan dengan demokrasi radikal Laclau-Mouffe, yang menekankan pluralitas radikal dan ketegangan permanen dalam politik, di mana konsensus hanyalah ilusi; demokrasi justru hidup dari antagonisme dan kontingensi.[94] Bagi keduanya, politik adalah medan artikulasi bagi identitas berbeda yang terkait oleh

---

[88] Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," dalam *Illuminations*, ed. oleh Hannah Arendt, trans. oleh Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1999), 253–64.

[89] Michael Hardt dan Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy In The Age of Empire* (New York: The Penguin Press, 2004), 99.

[90] Jodi Dean dan Peter A. Passavant, ed., *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri* (New York: Routledge, 2004), 3.

[91] Arturo Escobar, *Pluriversal Politics: The Real and the Possible* (Durham, NC: Duke University Press, 2020).

[92] Escobar, *Pluriversal Politics*, 5–7.

[93] Bhabha, *The Location of Culture*.

[94] Laclau dan Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*.

rantai ekuivalensi: "*The practice of articulation consists in the construction of nodal points which partially fix meaning*."[95] Namun, seperti diingatkan Mouffe, *radical democracy* kerap masih terjebak horizon negara-bangsa, yang dalam krisis planet bisa menjadi hambatan.[96] Karena itu, Escobar menekankan bahwa politik hari ini bukan lagi "*unity in diversity*", melainkan "*multiplicity of ontologies coexisting through a politics of relationality*."[97]

Dengan demikian, ketiga horizon ini—*radical democracy*, *multitude*, dan *pluriversalism*—dapat dibaca bukan sebagai proyek yang saling meniadakan, melainkan sebagai medan ketegangan produktif. Masing-masing membuka ruang politik yang berbeda: demokrasi radikal menekankan pelebaran partisipasi di dalam kerangka institusional; *multitude* menyoroti potensi kolektif yang melampaui negara-bangsa;[98] sementara *pluriversalism* menegaskan keberagaman kosmologi yang menolak satu horizon tunggal.[99] Bersama-sama, ketiganya menggemakan semangat WSF bahwa *another world is possible*. Namun, sebagaimana ditunjukkan Jameson, utopia ini harus dipahami sebagai "*mapping of the impossible*"—bukan rancangan dunia yang dapat diwujudkan secara total, melainkan horizon imajinatif yang justru menjaga vitalitas energi politis.[100]

Ketidakmungkinan ini penting dipelihara untuk menyadarkan bahwa setiap janji solusi atas krisis, kiamat, atau kapitalisme selalu membawa kontradiksi internalnya. *Radical democracy* menekankan agonisme dalam kerangka demokrasi liberal;[101] *multitude*, meski desentral dan otonom, tetap dilandasi optimisme atas imanenitas yang kerap mengabaikan penindasan struktural. Sementara, *pluriversalism* menghadapi dilema ontologis: bagaimana mempertahankan klaim "banyak dunia" tanpa jatuh ke relativisme total, atau tanpa diam-diam menciptakan universalitas baru. Dengan demikian, semangat untuk menemukan *the outside* lebih tepat dibaca bukan sebagai model final, melainkan laboratorium ketegangan di mana gagasan politik pluralis saling bertemu, menantang, dan menguji batas imajinasinya.

---

[95] Laclau dan Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 112.

[96] Chantal Mouffe, *Agonistics: Thinking the World Politically* (London: Verso, 2013).

[97] Escobar, *Pluriversal Politics*, 16.

[98] Michael Hardt dan Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

[99] Escobar, *Pluriversal Politics*.

[100] Jameson, *Archaeologies of the Future*.

[101] Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000).

Jika ditarik ke belakang, Deleuze sendiri menyimpan kontradiksi internal. Upayanya melepaskan filsafat dari prinsip identitas dan representasi lewat *difference in itself*, *rhizome*, dan *plane of immanence* justru melahirkan paradoks: orientasi menuju *pure immanence* dan *becoming* membuat politiknya kerap kehilangan jangkar material. Keterbukaan radikal pada *becoming-other* bisa mengaburkan antagonisme yang lebih konkret, karena perbedaan dilebur dalam arus tanpa prioritas strategis.[102] Implikasi ini tampak pada *multitude* Hardt–Negri yang menolak subjek revolusioner tunggal (seperti proletar) demi mewujudkan jaringan beragam. Namun, seperti dikritik Žižek, pendekatan ini terjebak dalam *celebration of difference* tanpa jawaban jelas: siapa yang akan melakukan intervensi politik tegas saat antagonisme menuntut artikulasi?[103]

Masalah serupa tampak pada wacana pluriversalisme yang—sejalan dengan semangat Deleuzian—merayakan banyak dunia (*a world where many worlds fit*). Namun tanpa prinsip prioritas, ia mudah tereduksi menjadi pameran perbedaan yang setara meski relasi kuasa timpang. Di sinilah relevansi Laclau–Mouffe: pluralitas politik butuh *chain of equivalence* lewat artikulasi hegemonik—sesuatu yang sulit muncul dalam kerangka Deleuze yang menolak logika representasi. Dengan demikian, daya tarik *rhizome* menyimpan dilema epistemik: bagaimana memastikan perbedaan tidak justru melumpuhkan koordinasi kolektif? Kritik ini bukan menolak Deleuze, melainkan menegaskan bahwa *celebration of difference* tetap memerlukan strategi politik yang sadar hierarki, antagonisme, dan medan materialnya.

Di sinilah pembalikan Žižek—dari *Body without Organs* (BWO) ke *Organ without Body*—menjadi relevan untuk mengusik pembacaan vitalis ala *posthuman* atau *more-than-human*. Jika Deleuze–Guattari memandang BWO sebagai medan potensialitas tanpa batas, Žižek justru menekankan *Organ without Body*: fragmen terlepas dari keutuhan, yang menyingkap keterputusan dan antagonisme.[104] Bagi Žižek, vitalisme material yang menekankan aliran dan konektivitas berisiko menjadi ideologi yang menetralkan dimensi traumatik, bahkan menjelma "spiritualitas kapitalisme" yang mulus seperti *rhizome*. Transformasi sejati, katanya, menuntut pengakuan atas yang tak terintegrasikan (*the non-all*). Karena itu, pemikiran vitalis yang merayakan pluralitas dan

---

[102] Peter Hallward, *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation* (London: Verso, 2006).

[103] Slavoj Žižek, "The Ongoing 'Soft Revolution,'" *Critical Inquiry* 30, no. 2 (2004): 292–323.

[104] Slavoj Žižek, *Organ without Body* (London: Routledge, 2003).

desentralisasi gagal menjelaskan mengapa antagonisme struktural—misalnya kolonialisme korporasi sawit atas masyarakat adat—tak bisa diselesaikan hanya dengan "menambah koneksi" dalam jaringan.

Dengan *Organ without Bodies*, Žižek menunjukkan bahwa dalam setiap *rhizome*, *becoming*, atau *assemblage* selalu ada sisa (*remainder*) yang tak bisa diintegrasikan ke logika vitalisme. Sisa inilah yang membuka ruang politik, justru karena ia menghadirkan kehilangan, keterputusan, dan negativitas yang tak larut dalam arus imanen. Dalam ekstraktivisme, misalnya, kehilangan kosmologis akibat deforestasi tidak bisa dipulihkan dengan sekadar membentuk "jejaring ekologis baru". Kehilangan itu traumatis, dan luka itu harus diakui sebagai luka, bukan sekadar transisi ke bentuk kehidupan lain. Alur teritorial–deteritorial–reteritorial sebagai "*to repeat is to renew*"[105] justru bertahan karena tiap fase pengulangan menyimpan kontradiksi internal sebagai bara refleksivitasnya. Karena itu, alih-alih larut dalam immanensi, Kajian Budaya perlu menatap retakan yang membentuk politik dan etika kita: ada hal-hal yang tak bisa disembuhkan oleh aliran atau potensi tanpa batas, hanya bisa dihormati dalam ketidakterpenuhan itu sendiri.

Akan tetapi, pemikiran Žižek juga menyisakan ketegangan mendasar. Ia menekankan *Act,* suatu tindakan radikal yang mengubah kerangka simbolik itu sendiri yang bukan sekadar gerakan dalam aturan yang ada, namun ia jarang memberi penjelasan tentang jalur material menuju *Act* itu sendiri. Celah ini menjadikan *Act* seperti intervensi yang menggantung, tanpa orientasi praksis yang jelas. Ironisnya, justru arus yang dikritiknya—seperti politik pluralis dan eksperimentasi prefiguratif—sering menghadirkan bentuk-bentuk eksperimentasi tindakan konkret, dari jaringan resistensi, demokrasi radikal, hingga politik minor. Dengan demikian, *Act* žižekian justru menemukan resonansi praktisnya di luar kerangka teorinya sendiri.

Morton menekankan bahwa krisis ekologi tidak bisa diselesaikan melalui solusi teknokratis atau optimisme progresif, melainkan lewat perubahan sikap etis yang mengakui keterhubungan radikal manusia dan non-manusia—hubungan yang ambivalen, intim, sekaligus gelap dan tak tereduksi pada harmoni. Dari sini, ia membuka horizon sensibilitas baru yang mendorong pelepasan fantasi kontrol penuh atas alam.[106] Namun, muncul pertanyaan: bagaimana sensibilitas etis yang afektif dan reflektif ini dapat diterjemahkan

[105] Claire Colebrook, *Gilles Deleuze* (London: Routledge, 2002).

[106] Timothy Morton, *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence* (New York: Columbia University Press, 2016).

menjadi kekuatan kolektif yang efektif menghadapi krisis *rhizomatic* neoliberalisme, di mana ekologi, sosial, ekonomi, politik, dan afek saling berkelindan dalam jaringan destruktif? Morton menawarkan kerangka penting untuk membangun relasi baru dengan dunia, tetapi belum menjawab bagaimana hal itu dapat menjelma strategi kolektif yang mampu menantang logika akumulasi dan destruksi kapitalisme global.

Kesimpulan

Maka, demikianlah transapokaliptika. Kiamat ini bukan dentuman tunggal, melainkan getaran yang merambat melalui serat kehidupan: dari layar anak-anak yang dibanjiri algoritma hiburan, hingga ruang kuliah yang dijerat logika pasar; dari tubuh yang diukur dan dieksploitasi dalam industri kesehatan, hingga mimbar dan altar yang ikut mematri nilai-nilai neoliberal; dari kanvas yang kehilangan basis materialnya di galeri internasional, hingga hutan yang berguguran oleh ekstraktivisme tak berkesudahan; dari arus data yang ditambang tanpa henti, hingga pusat-pusat *server* raksasa yang menjadi jantung kapitalisme platform. Sejak 1990-an hingga 2025, kapitalisme global dan neoliberalisme telah menenun jaringan krisis *rhizomatic*—ekologis, sosial, politik, ekonomi, budaya—yang saling memperkuat dalam pusaran tanpa akhir. Bahkan, seluruh perdebatan dalam teori dan praktik gerakan sosial memperlihatkan bahwa tidak ada satu kerangka pun yang sepenuhnya memadai untuk memetakan sekaligus melampaui badai ini.

Kajian Budaya tidak pernah berada di luar badai ini, tapi selalu di sini dan sekarang. Ia lahir, tumbuh, dan bernapas di tengahnya. Kajian Budaya tidak bisa berpura-pura menjadi pengamat netral, sebab darahnya adalah darah zaman ini, sebab kiamat ini adalah satu-satunya dunia indah yang kita miliki. Di ruang gerak antara teori dan praktik, antara perayaan keterhubungan dan pengakuan atas retakan struktural, Kajian Budaya selalu ditantang untuk menjadi medan pertempuran dalam memahami, menginterogasi, dan membongkar mekanisme kiamat yang melahirkan dan membesarkannya.

Dan di sinilah posisinya: tidak untuk mengumandangkan utopia yang steril, tetapi untuk bekerja di antara reruntuhan, membaca pola dalam kekacauan, menyulam kembali benang kehidupan di bawah tekanan waktu yang terus merapat dan ruang yang semakin terberai. Kajian Budaya adalah disiplin yang berdiri tepat di pusat badai—membaca, menantang, dan mengganggu—karena kiamat bukanlah sebuah ancaman yang menunggu, melainkan rumah

yang telah merawatnya dari waktu ke waktu. Dengan demikian, di luar badai, di luar kiamat, Kajian Budaya tidak ada.

Daftar Pustaka

Ahmed, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

Appadurai, Arjun. "Art under Neoliberalism." *ARTMargins* 10, no. 3 (2021): 126–58.

Are We There Yet? CoComelon Nursery Rhymes & Kids Songs, n.d. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=_Tr9Ncoo-yw&list=RD_Tr9Ncoo-yw&start_radio=1.

Badiou, Alain, Slavoj Žižek, dan Peter Engelmann, ed. *Philosophy in the Present*. Cambridge: Polity Press, 2010.

Ballard, Chris. "The Signature of Terror: Violence, Memory and Landscape at Freeport." Dalam *Inscribed Landscapes: Marking and Making Place*, disunting oleh Bruno David Meredith Wilson, 13–26. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

Baru, Rama V.dan Molu Mohan. "Globalisation and Neoliberalism as Structural Drivers of Health Inequities." *Health Research and Policy Systems* 16, Suppl. 1 (2018): 91.

Bebbington, Anthony J., Denise Humphrey Bebbington, Laura Aileen Sauls, John Rogan, Sumali Agrawal, César Gamboa, Aviva Imhof, Kimberly Johnson, Herman Rosa, Antoinette Royo, Tessa Toumbourou, dan Ricardo Verdum. "Resource Extraction and Infrastructure Threaten Forest Cover and Community Rights." *Proc. Natl. Acad. Sci.* 115 no. 52 (2018): 13164-13173. https://doi.org/10.1073/pnas.1812505115.

Bengy Puyvallée, Antoine de, dan Katerini Tagmatarchi Storeng. "COVAX, vaccine donations and the politics of global vaccine inequity." *Globalization and Health* 18, no. 1 (Maret 2022): 26. https://doi.org/10.1186/s12992-022-00801-z.

Benjamin, Walter. "Theses on the Philosophy of History." Dalam *Illuminations*, disunting oleh Hannah Arendt, diterjemahkan oleh Harry Zohn, 253–64. New York: Schocken Books, 1999.

Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, 2010.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.

Bresser-Pereira, Luiz Carlos. "The 2008 Financial Crisis and Neoclassical Economics." Review. *Brazilian Journal of Political Economy* 30, no. 1 (Januari 2010): 3–26.

Brown, Stephen, dan Morgan Rosier. "COVID-19 Vaccine Apartheid and the Failure of Global Cooperation." *Journal of Politics and International Relations* 25, no. 3 (2023).

Brown, Wendy. *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Butler, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso, 2004.

Clough, Patricia Ticineto, dan Jean Halley, ed. *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.

Colchester, Marcus, Norman Jiwan, Patrick Anderson, Asril Darussamin, dan Andi Kiky. *Securing High Conservation Values in Central Kalimantan*. Report of the Field Investigation in Central Kalimantan of the RSPO Ad Hoc Working Group on High Conservation Values in Indonesia. Jakarta: Forest Peoples Programme, 2011. https://www.forestpeoples.org/fileadmin/uploads/fpp/migration/publication/2012/08/final-report-field-investigation-rspo-ad-hoc-wg-hcv-indo-july-20113.pdf.

Colebrook, Claire. *Gilles Deleuze*. London: Routledge, 2002.

Danto, Arthur C. *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

Davis, Mike. *Dead Cities*. New York: The New Press, 2010.

Dean, Jodi, dan Peter A. Passavant, ed. *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri*. New York: Routledge, 2004.

Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press, 1994.

Deleuze, Gilles, dan Félix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

"Digitalization & Energy." *International Energy Agency*. 2017. https://www.iea.org/reports/digitalisation-and-energy.

Escobar, Arturo. *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Durham, NC: Duke University Press, 2020.

Fairhead, James, Melissa Leach, dan Ian Scoones. "Green Grabbing: A New Appropriation of Nature?" *Journal of Peasant Studies* 39, no. 2 (April 2012): 237–61. https://doi.org/10.1080/03066150.2012.671770.

Fukuyama, Francis. "The End of History?" *The National Interest*, no. 16 (1989): 3–18.

Hall, Kathleen D. "Science, Globalization, and Educational Governance: The Political Rationalities of the New Managerialism." *Indiana Journal of Global Legal Studies* 12, no. 1 (2005). https://www.repository.law.indiana.edu/ijgls/vol12/iss1/5/.

Hall, Stuart. "Cultural Studies and Its Theoretical Legacies." Dalam *Cultural Studies*, disunting oleh Lawrence Grossberg, 277–94. New York and London: Routledge, 1992.

Hall, Stuart, Doothy Hobson, Andrew Lowe, dan Paul Willis, ed. *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*. Routledge, 1980. https://doi.org/10.4324/9780203381182.

Hallward, Peter. *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. London: Verso, 2006.

Haraway, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. London: Duke University Press, 2016.

Hardt, Michael, dan Antonio Negri. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

———. *Multitude: War and Democracy In The Age of Empire*. New York: The Penguin Press, 2004.

Harvey, David. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Hebdige, Dick. *Subculture: The Meaning of Style*. Hoboken: Taylor and Francis, 1979.

Hesmondhalgh, David dan Sarah Baker. *Creative Labour: Media Work in Three Cultural Industries*. London: Routledge, 2011.

Hurley, James, S. Morris, dan G. Portelance. *Examining the Debt Implications of the Belt and Road Initiative from a Policy Perspective*. Washington, DC: Center for Global Development, 2019.

Jameson, Fredric. *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London: Verso, 2004.

———. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981.

———. *The Seeds of Time*. New York: Columbia University Press, 1994.

Klein, Naomi. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. New York: Metropolitan Books, 2007.

Kristiansen, Stein, dan Purwo Santoso. "Surviving Decentralisation? Impacts of Regional Autonomy on Health Service Provision in Indonesia." *Health Policy* 77, no. 3 (2006): 247–59.

Laclau, Ernesto, dan Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 1985.

Latour, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press, 2017.

Li, Tania Murray. "What Is Land? Assembling a Resource for Global Investment." *Transactions of the Institute of British Geographers* 39, no. 4 (2014): 589–602.

Lovelock, James E. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Second edition. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Lynch, Kathleen. "New Managerialism, Neoliberalism and Ranking." *Ethics in Science and Environmental Politics* 13 (2013): 141–53.

Marx, Karl. *Preface and Introduction to a Contribution to the Critique of Political Economy*. Peking: Foreign Languages Press, 1976.

Massumi, Brian. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.

McCarthy, Cormac. *The Road*. New York: Vintage, 2006.

McGarth, Neal. "Lehman Moment." *Investopedia*, 2024. https://www.investopedia.com/lehman-moment-6752348.

McGuigan, Jim. *Neoliberal Culture*. London: Palgrave Macmillan, 2016.

Morton, Timothy. *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press, 2016.

Mouffe, Chantal. *Agonistics: Thinking the World Politically*. London: Verso, 2013.

———. *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000.

Myers, T. "The Green Economy, Interethnic Conflict, Corporate Mining, and West Papua." *The Daily Economy* 7 (2022). https://thedailyeconomy.org/article/the-green-economy-interethnic-conflict-corporate-mining-and-west-papua/.

Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. New York: Cambridge University Press, 2008.

Nosthoff, Anna-Verena dan Felix Mascewski. "Big Tech Won't Make Health Care Any Better." *Jacobin*, Oktober 2021. https://jacobin.com/2021/10/big-tech-google-apple-facebook-amazon-health-care-surveillance-capitalism-data.

Olsen, Daniel H. "A Scalar Comparison of Motivations and Expectations of Experience within the Religious Tourism Market." *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 1, no. 1 (2013).

Ong, Aihwa. *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham, NC: Duke University Press, 2006.

Phillips, D. "Brazil's Biggest Tribal Reserve Faces Uncertain Future Under Bolsonaro." *The Guardian*. 2018. https://www.theguardian.com/world/2018/dec/18/brazil-biggest-tribal-reserve-faces-uncertain-future-under-jair-bolsonaro.

Rudnyckyj, Daromir. *Spiritual Economies: Islam, Globalization, and the Afterlife of Development*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2010. https://doi.org/10.7591/9780801462313.

Ruotsalainen, Pekka, dan Bernd Blobel. "A System Model and Requirements for Transformation to Human-Centric Digital Health." *Journal of Medical Internet Research* 27 (April 2025): e68661. https://doi.org/10.2196/68661.

Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993.

Sari, Lala Puspita, Rifki Mutohari Muslihah, dan Rasidah Novita Sari. "Dampak Krisis Keuangan Global Terhadap Pertumbuhan Ekonomi di Indonesia." *Moneter: Jurnal Ekonomi dan Keuangan* 3, no. 1 (2024).

Savitrí, L.A. *Nekropolitik Negara: Militerisasi Produksi Pangan di Tanah Malind Anim*. Jakarta: Pusaka, 2025.

Sekalala, Sharifah, dan Tatenda Chatikobo. "Colonialism in the New Digital Health Agenda." *BMJ Global Health* 9, no. 2 (Februari 2024): e014131. https://doi.org/10.1136/bmjgh-2023-014131.

Shore, Cris, dan Susan Wright. "Governing by Numbers: Audit Culture, Rankings and the New World Order." *Social Anthropology* 23, no. 1 (Februari 2015): 22–28. https://doi.org/10.1111/1469-8676.12098.

Sousa Santos, B. "The World Social Forum." Dallas, USA, 2003. https://www.tni.org/en/article/the-world-social-forum.

Spivak, Gayatri Chakravorty, Stuart Hall, dan Paul Walton. "Can The Subaltern Speak?" Dalam *Marxism And The Interpretation of Culture*, disunting oleh Cary Nelson dan Lawrence Grossberg, 271–313. London: Macmillan Education Ltd., 1988. https://doi.org/10.1007/978-1-349-19059-1.

Srnicek, Nick. *Platform Capitalism*. Cambridge: Polity Press, 2017.

Stiglitz, Joseph E. *Freefall: America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy*. New York: W.W. Norton, 2010.

———. *Globalization and Its Discontents*. New York: W.W. Norton, 2002.

Sugema, Iman. "Krisis Keuangan Global 2008-2009 dan Implikasinya pada Perekonomian Indonesia." *Jurnal Ilmu Pertanian Indonesia* 17, no. 3 (2012).

Thumbisetti, Siva, Aisling McMahon, Luke McDonagh, dan Hyong Yo Yoon Kang Graham Dutfield. "Addressing Vaccine Inequity during the Covid-19 Pandemic: The Trips Intellectual Property Waiver Proposal and Beyond." *Cambridge Law Journal* 81, no. 2 (2022).

Tsing, Anna Lowenhaupt. *The Mushroom At the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

Tufekci, Zeynep. *Twitter and Tear Gas: The Power and Fragility of Networked Protest*. New Haven, CT: Yale University Press, 2017.

Varoufakis, Yanis. *The Global Minotaur: America, the True Origins of the Financial Crisis and the Future of the World Economy*. London: Zed Books, 2011.

WALHI Region Sulawesi. *Red Alert Ekspansi Nikel di Sulawesi*. Catatan Akhir Tahun 2021. 2021. https://walhisulsel.or.id/3593-catahu-region-sulawesi-red-alert-ekspansi-nikel-di-sulawesi/.

Williams, Alex, dan Nick Srnicek. "#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics." Dalam *#Accelerate: The Accelerationist Reader*, disunting oleh Robin Mackay dan Armen Avanessian, 347–62. Falmouth: Urbanomic, 2014.

Williams, Raymond. "Culture Is Ordinary." Dalam *Conviction*, disunting oleh Norman Mackenzie, 74–92. London: MacGibbon & Kee, 1958.

———. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University press, 1977.

Williamson, Ben, Sian Bayne, dan Suellen Shay. "The Datafication of Teaching in Higher Education: Critical Issues and Perspectives." *Teaching in Higher Education* 25, no. 4 (2020): 351–65. https://doi.org/10.1080/13562517.2020.1748811.

World Rainforest Movement. "The Insane Expansion of Industrial Oil Palm in the Land of Papua, and the Resistance Struggle of Kampung Bariat." 2024. https://www.wrm.org.uy/bulletin-articles/the-insane-expansion-of-industrial-oil-palm-in-the-land-of-papua-and-the-resistance-struggle-of-kampung-bariat.

Yuniarti, E., Yayi Suryo Prabandari, Erna Kristin, dan Sri Suryawati. "Rationing for Medicines by Health Care Providers in Indonesia National Health Insurance System at Hospital Setting: A Qualitative Study." *Journal of Pharmaceutical Policy and Practice* 12, no. 7 (2019).

Žižek, Slavoj. *First as Tragedy, Then as Farce*. London: Verso, 2009.

———. *Organ without Body*. London: Routledge, 2003.

———. "The Ongoing 'Soft Revolution.'" *Critical Inquiry* 30, no. 2 (2004): 292–323.

———. *Violence*. London: Profile Books, 2008.

Zuboff, Shoshana. "Surveillance Capitalism and the Challenge of Collective Action." *New Labor Forum* 28, no. 1 (2019): 10–29.