

# MULTIKULTURALISME DAN KEBIJAKAN PUBLIK: REKOGNISI DAN PERLINDUNGAN HAK ASASI MASYARAKAT ADAT DI INDONESIA DALAM PERSPEKTIF UNIVERSALISME INTERAKTIF SEYLA BENHABIB

Fajar Yudha Sentana<sup>1</sup>

| Graduate Student of Philosophy  
Faculty of Humanities  
Universitas Indonesia  
Jakarta, Indonesia

Abby Gina Boang Manalu<sup>2</sup>

| Department of Philosophy  
Faculty of Humanities  
Universitas Indonesia  
Jakarta, Indonesia

## **Abstract:**

This article discusses the issue of recognition and protection of community rights in Indonesia in the light of Seyla Benhabib's interactive universalism. The research aims to analyse the challenges and opportunities in pursuing recognition and protection of indigenous peoples within the framework of interactive universalism, by emphasising cultural diversity and the importance of the local context. Interactive universalism concerns about the importance of dialogue, public participation, and the adaptation of democratic principles in preserving indigenous peoples' rights. Here interactive universalism is used to review the state of indigenous peoples' rights in Indonesia. Various public policies have caused conflicts, ranging from land take over to human rights violation, that are detrimental to the existence of indigenous peoples. Public policy as a representation of the state should protect their rights. In this article public policies are reviewed

from the perspective of interactive universalism. The review process will consider cultural diversity in order to prevent future problems and to recommend adequate and assured protection of the rights of indigenous peoples. This research is a qualitative research using a philosophical approach and literature review to analyse actual problems.

**Keywords:**

*interactive universalism • public policy • indigenous people • cultural diversity • community rights*

## **Pendahuluan**

Kesadaran akan keberagaman hidup telah menjadi fakta sosial. Keberagaman identitas dan keunikan setiap individu membangun berbagai diskursus mengenai konsep-konsep hidup bersama. Salah satu gagasan tersebut adalah multikulturalisme. Diskursus multikulturalisme dan kebijakan publik berkaitan satu sama lain. Kebijakan publik merupakan diskursus mengenai bagaimana negara yang diorganisasi oleh pemerintah mengatur dan mengelola warganya. Sementara itu, multikulturalisme merupakan salah satu konsep filsafat politik sebagai respons atas keberagaman identitas yang tidak dapat dihindari dalam perwujudan hidup bersama. Kedua konsep itu memiliki keterkaitan, karena dalam bentuk negara kini, upaya untuk menjaga dan mendorong kehidupan bersama dalam keberagaman identitas memerlukan kebijakan publik sebagai dasar bagi tercapainya kehidupan bersama. Multikulturalisme merupakan suatu gagasan yang berupaya melibatkan orang-orang untuk mendapatkan hak yang setara dan dapat berekspresi sebagai anggota komunitas budaya, serta untuk memberi rekognisi dan perlindungan terhadap komunitas-komunitas budaya tersebut.<sup>3</sup> Rekognisi tersebut tidak hanya mengintegrasikan klaim-klaim kebudayaan ke dalam bentuk kewarganegaraan, tetapi juga asal-usul primordial keberagaman itu sendiri. Salah satu bentuk upaya untuk merekognisi dan melindungi hak dari komunitas-komunitas kebudayaan adalah kebijakan publik. Multikulturalitas mungkin sudah diterima sebagai fakta sosial, sebab kehidupan antarwarga negara memuat keberagaman. Akan tetapi, multikulturalisme adalah upaya untuk melampaui itu sebagai suatu prinsip hidup bersama dengan mendorong rekognisi terhadap kelompok minoritas yang selalu terpinggirkan dalam ruang publik. Dengan

demikian, diskursus kebijakan publik dan multikulturalisme sangat perlu dianalisis untuk mengetahui apakah kebijakan publik mendorong atau menghambat prinsip-prinsip multikulturalisme dan membuat kelompok minoritas terabaikan di ruang publik.

### **Pengertian Multikulturalisme**

Multikulturalisme sebagai suatu konsep mengupayakan rekognisi dan pemulihan bagi hak-hak kelompok minoritas. Lalu, siapa yang disebut kelompok minoritas dalam gagasan multikulturalisme? Kelompok minoritas dapat didefinisikan sebagai kelompok atau individu yang dipersekusi, terusir, tidak dikenali atau dimiliki karena berbeda dengan kelompok yang dominan. Mereka dieksklusi dan terasing dalam percakapan publik.<sup>4</sup> Selain itu, kelompok minoritas dalam gagasan multikulturalisme adalah sekelompok orang atau individu yang kepentingan serta haknya tidak terakomodir dalam kehidupan politik sehingga keberadaannya direduksi dalam ruang publik. Tentunya, kelompok minoritas ini memiliki lapisan dan beragam jenisnya, seperti komunitas etnis-kultural, imigran, kelompok ras, penganut kepercayaan tertentu, dan masyarakat adat. Multikulturalisme adalah istilah untuk memayungi keberadaan kelompok tersebut agar dapat direkognisi dalam aktivitas politik dan ruang publik.<sup>5</sup> Salah satu entitas yang harus dipulihkan haknya dan direkognisi dalam kehidupan bersama hari ini adalah masyarakat adat. Percakapan mengenai upaya untuk memulihkan dan merekognisi masyarakat adat dihadirkan melalui berbagai kesepakatan internasional. Organisasi Perburuhan Internasional (*International Labour Organization*) misalnya, mengeluarkan konvensi Nomor 169 tahun 1989 mengenai masyarakat hukum adat, yang mendorong untuk melakukan perlindungan dan penghargaan serta rekognisi terhadap masyarakat hukum adat. Tidak hanya dalam konvensi ILO, deklarasi persatuan bangsa bangsa tentang hak-hak masyarakat adat (*Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*) yang dilaksanakan pada tahun 2007 diselenggarakan untuk menyetarakan masyarakat adat dengan masyarakat lainnya dengan memulihkan haknya dan merekognisi keberadaannya. Tentunya, berbagai kesepakatan internasional memberikan kewajiban bagi anggota PBB untuk meratifikasi dan melaksanakan kebijakan publik yang dapat memulihkan hak masyarakat adat termasuk di Indonesia. Tulisan ini merupakan analisis

dua sisi terhadap kebijakan publik di Indonesia. Sisi pertama adalah kebijakan yang mendorong terciptanya prinsip-prinsip multikulturalisme yakni memulihkan hak dan merekognisi masyarakat adat. Sisi lainnya adalah kebijakan yang mengakibatkan masyarakat minoritas khususnya masyarakat adat tidak terakomodasi haknya dalam kepentingan publik dan terpinggirkan akibat kebijakan publik tertentu.

Kesadaran untuk mengakomodasi dan mengakui hak kelompok masyarakat adat di Indonesia sudah tertuang dalam berbagai peraturan dan kebijakan publik. Dalam Undang-Undang Dasar 1945 (UUD 1945) Pasal 18b ayat 2 tertulis, “Negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang diatur dalam Undang-Undang”. Secara eksplisit, keberadaan masyarakat adat diakui oleh negara dan negara bertanggung jawab melalui kebijakan publik untuk melindungi dan menghargai hak serta hukum adat. Selain itu, pasca reformasi dan ditetapkannya otonomi daerah, berbagai daerah mengeluarkan kebijakan untuk merekognisi masyarakat adat di daerahnya masing-masing. Sebagai contoh, Peraturan Daerah (Perda) sebagai bentuk kebijakan publik yang mengakui, merekognisi, dan melindungi keberadaan masyarakat adat, misalnya: pengakuan dan perlindungan masyarakat hukum adat di Lombok Utara, pengakuan dan perlindungan masyarakat hukum adat di Kabupaten Paser Timur Provinsi Kalimantan Timur, dan berbagai peraturan daerah lain tentang pengakuan dan perlindungan masyarakat hukum adat. Akan tetapi, apakah kebijakan publik tersebut dianggap cukup untuk mengupayakan rekognisi dan perlindungan masyarakat adat di Indonesia? Berbagai kebijakan di atas sering kali bertentangan atau dikalahkan oleh kebijakan yang lebih kuat seperti kebijakan pembangunan dan investasi. Seperti dilaporkan Amnesty International Indonesia dalam laman situsnya, sepanjang tahun 2019 hingga 2020 masyarakat adat masih menjadi korban konflik dari perebutan atau pengambilan lahan yang terjadi di Indonesia. Dengan demikian, kebijakan rekognisi dan perlindungan masyarakat adat selalu dikesampingkan. Ketimpangan tersebut diisyaratkan melalui berbagai izin yang diterbitkan pemerintah untuk mengakses sumber daya alam yang dimiliki masyarakat adat. Akibatnya, selain kehilangan hak atas tanahnya, masyarakat adat juga kehilangan akses terhadap tanahnya.<sup>6</sup>

Eksistensi masyarakat di Indonesia, seperti yang sudah dijelaskan di atas, telah diakomodasi dan diakui keberadaannya. Akan tetapi, apakah pengakuan terhadap masyarakat adat sudah mencakup rekognisi dan perlindungan atas hak mereka? Secara historis Indonesia memiliki catatan kebijakan yang buruk terkait rekognisi dan perlindungan hak masyarakat adat. Pada masa Orde Baru misalnya, kekerasan budaya secara struktural terjadi akibat upaya konsolidasi politik kala itu. Ekspresi seni dan budaya diatur secara ketat sehingga representasi seni dan budaya yang “hadir” hanyalah ekspresi seni yang telah lulus sensor pemerintah. Pembinaan akan dilakukan pemerintah saat itu jika ada ekspresi seni dan budaya yang tidak sesuai dengan keinginan mereka.<sup>7</sup> Dari fenomena tersebut, tampak bagaimana kebijakan publik dapat memilah dan membentuk suatu kebudayaan secara struktural. Masih dalam era pemerintahan yang sama, pemerintah Orde Baru berambisi melakukan swasembada pangan dengan mengubah lahan gambut di Sumatra dan Kalimantan menjadi lahan pertanian untuk *mega rice project* atau *food estate*. Hilangnya pepohonan kayu yang menjadi rumah bagi beragam spesies dan terjadinya degradasi ekosistem gambut sangat merugikan masyarakat adat sekitar dan perempuan.<sup>8</sup>

Bergeser dari era pemerintahan Orde Baru ke Reformasi, persoalan yang dihadapi masih dalam konteks kebijakan pembangunan dan ketahanan pangan. Pada masa pemerintahan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono, program *Merauke Integrated Food and Energy Estate (MIFEE)* dicanangkan di Papua, yang menyebabkan terjadinya konflik antara pemerintah dan masyarakat adat Malind, akibat dari penyerobotan lahan serta alih fungsi lahan yang tidak melibatkan masyarakat adat sekitar. Penyerobotan lahan ilegal terjadi karena lahan diambil tanpa izin masyarakat adat.<sup>9</sup> Hal ini membuat masyarakat adat tercerabut dari kehidupannya dan masalah baru muncul, seperti kekeringan, gizi buruk, gangguan kesehatan, serta ketahanan masyarakat lokal yang terganggu. Akibatnya, mereka terpaksa bekerja dalam proyek industri dengan penghasilan yang tidak sebanding dengan kondisi ketika mereka memiliki hutan ulayat sebagai sumber penghidupan.<sup>10</sup> Fakta menunjukkan bahwa kebijakan *MIFEE* ini telah melanggar hak dasar masyarakat adat Malind, dengan cara mencerabut masyarakat tersebut dari sumber kehidupannya.<sup>11</sup>

Pencerabutan masyarakat adat melalui kebijakan publik tidak hanya terjadi di Papua. Kebijakan *food estate* diteruskan oleh Presiden Joko Widodo sebagai solusi untuk merespons dan mengatasi masalah krisis pangan. Kalimantan ditunjuk kembali sebagai lokasi *food estate*. Selain memiliki memori buruk terhadap *food estate*, masyarakat adat di Kalimantan kehilangan akses terhadap hutan dan tanah mereka akibat penyerobotan lahan dan alih fungsi lahan karena program *food estate* tersebut. Selain itu, masyarakat sekitar dirugikan karena dampak krisis ekologis seperti terjadinya bencana alam yang semakin parah, terputusnya akses mobilitas warga akibat banjir, dan tidak adanya area yang aman untuk mitigasi dan evakuasi bencana.<sup>12</sup> Disamping itu, modernisasi teknologi yang digunakan dalam program *food estate* berpotensi menghilangkan kesempatan kerja masyarakat adat, terutama perempuan, sehingga mereduksi peran masyarakat adat dan perempuan.<sup>13</sup> Melalui tinjauan terhadap kebijakan publik tersebut, pengakuan saja tidak cukup untuk membendung kebijakan pembangunan yang abai terhadap keberadaan masyarakat adat. Pembangunan seharusnya menghadirkan kesejahteraan bukan melahirkan kemiskinan dan penderitaan baru. Pembangunan yang bertumpu pada eksploitasi alam akan berdampak pada kelompok masyarakat adat dan kehidupan perempuan karena kehidupan mereka melekat dengan lingkungan dan sumber daya di sekitarnya.<sup>14</sup>

Selain persoalan rekognisi dan perlindungan hak masyarakat adat yang terabaikan dalam kebijakan pembangunan, di beberapa wilayah di Indonesia masih kerap terjadi eksklusi sosial terhadap kelompok agama dan penghayat kepercayaan. Bentuk eksklusi tersebut bisa berupa stigma, ketiadaan identitas hukum, hambatan dalam mengakses pelayanan sosial, hilangnya aset ekonomi, hingga adanya ancaman dan perlakuan kekerasan. Eksklusi tersebut terjadi secara vertikal dan horizontal. Pada eksklusi secara vertikal, negara turut terlibat dalam prosesnya. Sementara itu, eksklusi horizontal terjadi bersamaan dengan adanya eksklusi vertikal yang dilakukan oleh negara.<sup>15</sup>

Segala bentuk eksklusi yang terjadi pada masyarakat adat akibat dari implementasi kebijakan publik menunjukkan bahwa masyarakat adat tidak dilibatkan dalam setiap keputusan yang berdampak pada ruang hidupnya. Tidak hanya pada masyarakat adat, posisi perempuan masyarakat adat memiliki kerentanan dan eksklusi berlapis dalam partisipasi perumusan

kebijakan publik. Walaupun proses perumusan kebijakan publik menekankan konsep partisipasi sebagai landasan untuk menjamin adanya pemberdayaan bagi kelompok yang rentan dan terpinggirkan, makna terhadap partisipasi diterjemahkan secara salah untuk mengaburkan fakta bahwa perempuan tetap menjadi kelompok yang rentan dan termarginalisasi.<sup>16</sup> Masyarakat adat telah tereksklusi dalam perumusan kebijakan publik, dan lebih dari itu, perempuan masyarakat adat berada pada posisi yang paling rentan dan termarginalisasi dalam perumusan kebijakan publik atau keputusan-keputusan masyarakat adat.

Dari beragam ilustrasi di atas, kebijakan multikulturalisme tidak cukup bila hanya berupa kebijakan yang berbentuk afirmatif, karena berbagai kebijakan (misalnya kebijakan pembangunan) dapat menembus bentuk kebijakan tersebut, sehingga persoalan rekognisi dan perlindungan masyarakat adat terus menjadi masalah di Indonesia. Kebijakan tersebut belum mengakomodasi masyarakat adat untuk terlibat dalam setiap keputusan yang berdampak pada ruang hidupnya. Melalui diskursus multikulturalisme, kita dapat menganalisis dan merefleksikan kebijakan yang dapat mendorong rekognisi dan perlindungan perempuan masyarakat adat. Masyarakat adat juga sekaligus mengkritisi kebijakan yang dapat meminggirkan atau mengeksklusikan masyarakat adat.

Isu multikulturalisme dan kebijakan publik menjadi diskursus yang penting tentang persoalan rekognisi dan perlindungan hak masyarakat adat di Indonesia. Selain menjadi upaya rekognisi dan perlindungan hak masyarakat adat, kebijakan publik acapkali justru menghadirkan masalah rekognisi dan perlindungan hak masyarakat adat. Seperti dipaparkan di atas, kebijakan publik menjadi instrumen yang mengakibatkan rekognisi dan perlindungan hak masyarakat adat di Indonesia tidak tercapai.

Seyla Benhabib menyodorkan suatu pandangan untuk mengurai liyan sebagai subjek yang konkret, serta menggagas etika alternatif yakni universalisme interaktif sebagai diskursus praktis yang melibatkan individu-individu yang konkret dengan identitas kulturalnya masing-masing yang melekat dan dibangun atas asumsi-asumsi etis tertentu.<sup>17</sup> Melalui perspektif Benhabib, analisis ini bertujuan mengkritisi kebijakan yang mendiskreditkan keberadaan liyan sebagai subjek konkret dan bagaimana seharusnya kebijakan publik menerapkan etika universalisme interaktif, sebagai upaya untuk merekognisi dan melindungi hak liyan, yang dalam konteks ini adalah masyarakat adat di Indonesia.

Berdasarkan argumen di atas, ada dua pertanyaan pokok terkait penelitian ini. Pertama, bagaimana kondisi rekognisi dan perlindungan hak masyarakat adat di Indonesia? Kedua, bagaimana konsep universalisme interaktif Seyla Benhabib menawarkan pendekatan berbeda untuk menghasilkan kebijakan publik mengenai rekognisi dan perlindungan hak masyarakat adat di Indonesia? Penelitian ini merupakan penelitian filsafat mengenai suatu masalah aktual dengan menggunakan studi kepustakaan yang bersumber dari berbagai buku, jurnal, artikel, dan berita yang relevan.<sup>18</sup> Gagasan universalisme interaktif Seyla Benhabib digunakan sebagai kerangka filosofis untuk menganalisis masalah aktual yaitu persoalan rekognisi dan perlindungan masyarakat adat di Indonesia. Data yang diperoleh dari sumber-sumber relevan akan dianalisis dengan menggunakan beberapa unsur metodis seperti, deskripsi, kesinambungan historis, dan refleksi kritis agar mencapai hasil penelitian yang diharapkan.<sup>19</sup>

### **Rekognisi dan Hak Perlindungan Masyarakat Adat di Indonesia**

Indonesia merupakan salah satu negara kepulauan terbesar di dunia yang memiliki 17.000-an pulau, yang diisi oleh 1.128 kelompok etnis dengan 719 bahasa daerah. *The Indigenous Peoples Alliance of The Archipelago* mencatat bahwa ada lebih dari 17 juta masyarakat adat di Indonesia. Sementara itu, Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) mengestimasi bahwa masyarakat adat yang ada di Indonesia berjumlah kurang lebih 50 hingga 70 juta jiwa, yang tergabung dalam 2.300 komunitas yang tersebar di berbagai wilayah di Indonesia, dengan 538 masyarakat hukum adat dan 133 masyarakat hukum adat yang direkognisi oleh pemerintah Indonesia. Meskipun berbagai istilah mengenai masyarakat adat mengalami berbagai perkembangan dan perbedaan, definisi yang umum mengenai masyarakat adat diberikan oleh AMAN, yaitu bahwa masyarakat adat adalah sekelompok penduduk yang hidup berdasarkan asal-usul leluhur dalam suatu wilayah geografis tertentu, memiliki sistem nilai sosial budaya yang khas, berdaulat atas tanah dan kekayaan alamnya, serta mengatur dan mengurus keberlanjutan kehidupannya dengan hukum dan kelembagaan adat.<sup>20</sup> Multikulturalitas merupakan suatu hal yang inheren dalam kehidupan bermasyarakat di Indonesia. Akan tetapi, yang menjadi persoalan ialah sejauh mana multikulturalitas itu disikapi sebagai semangat hidup bersama



dan diejawantahkan dalam kebijakan publik. Menurut catatan Amnesty International, sepanjang 2019-2020, ada 125 komunitas adat yang menjadi korban konflik sumber daya yang tersebar pada hampir sepertiga wilayah Indonesia. Selain itu, ada 176.637 masyarakat adat yang menjadi korban akibat konflik sumber daya alam, yang melibatkan area lahan seluas 2,1 juta hektar. Disamping itu, ada 29 pembela hak masyarakat adat yang mendapatkan serangan baik berupa kriminalisasi, kekerasan fisik, dan intimidasi saat membela hak mereka.

Secara konstitusional, rekognisi terhadap masyarakat adat telah diakomodasi sebagai bentuk upaya untuk menjaga keberlangsungan hidup masyarakat adat dan memproteksi ruang hidup masyarakat adat, seperti tanah ulayat, hutan adat, dan wilayah adat lainnya. Seperti sudah diulas sebelumnya, bahwa dalam konstitusi Indonesia, yaitu Undang-Undang Dasar 1945 Pasal 18b ayat 2, perlindungan hak masyarakat adat merupakan amanat konstitusi. Selain itu, pasca reformasi, berbagai peraturan dan kebijakan publik dihadirkan guna merekognisi dan memproteksi masyarakat adat, berupa berbagai peraturan daerah yang diperkuat dengan Undang-Undang tentang Desa tahun 2014. Akan tetapi, pada kenyataannya, pengaplikasian rekognisi dan upaya perlindungan hak masyarakat adat masih jauh dari harapan.<sup>21</sup> Walaupun secara hukum masyarakat adat direkognisi keberadaannya dan diproteksi ruang hidupnya, kebijakan publik, khususnya kebijakan pembangunan dan investasi, acapkali mengabaikan aspirasi masyarakat sehingga berdampak pada tercerabutnya masyarakat adat dari ruang hidupnya.

Aktivitas kebijakan publik yang memberikan insentif penuh pada ekspansi dan pembangunan secara masif, dalam berbagai kasus telah berdampak negatif bagi keberlangsungan hidup dan hilangnya ruang hidup masyarakat adat. Akibat ekspansi perkebunan sawit yang masif misalnya, ruang hidup masyarakat adat Suku Anak Dalam menyempit dan akses mereka terhadap ruang hidup hilang. Beberapa kasus pembunuhan serta penangkapan terhadap anggota masyarakat adat Suku Anak Dalam terjadi karena mereka dianggap sebagai pencuri di area kebun sawit yang dikuasai oleh korporasi.<sup>22</sup> Ruang hidup yang semula menjadi sumber kehidupan masyarakat sekitar hutan dan tempat hidup beragam jenis tumbuhan yang menaungi ekosistem di dalamnya, diubah menjadi perkebunan monokultur. Hal itu menyebabkan bukan hanya degradasi lingkungan, melainkan juga

adanya alienasi masyarakat yang kehidupannya bergantung pada ekosistem hutan dan hilangnya akses masyarakat terhadap hutan karena telah dikuasai oleh negara maupun korporasi.<sup>23</sup>

Berdasarkan hal tersebut, penulis berargumen bahwa rekognisi masyarakat adat dan perlindungan hak masyarakat adat yang sudah ada secara legal tidak mampu membendung arus kebijakan publik yang secara masif mendukung pembangunan dan mengabaikan keberadaan masyarakat adat dan hak atas ruang hidupnya. Melalui kebijakan publik seperti itu, hak masyarakat adat telah direnggut, direpresi, dan diabaikan oleh kebijakan pembangunan yang memiliki kepentingan dengan wilayah masyarakat adat.<sup>24</sup> Dengan demikian, isu paling krusial mengenai rekognisi dan perlindungan hak masyarakat adalah isu tentang putusnya akses terhadap ruang hidup akibat berbagai kebijakan yang dibuat oleh pemerintah. Tidak adanya kesetaraan dan keterlibatan masyarakat adat terhadap kebijakan publik mengakibatkan mereka terhempas dari ruang hidupnya dan diabaikan keberadaannya. Hukum masyarakat adat yang sudah ada dan direkognisi acapkali dikalahkan oleh hukum serta kebijakan nasional.<sup>25</sup>

Persoalan rekognisi dan perlindungan masyarakat adat di Indonesia tidak cukup hanya mengandalkan pengakuan secara normatif dalam berbagai produk hukum. Rekognisi dan perlindungan hak masyarakat adat merupakan persoalan genting yang perlu dibahas lebih jauh dalam diskursus kebijakan publik di Indonesia. Walaupun kebijakan publik di Indonesia harus berdasarkan konstitusi dan hukum yang berlaku, kondisi masyarakat adat yang berjarak dengan pengambil keputusan kebijakan publik berpotensi membuat kepentingan dan keberadaan masyarakat adat diabaikan. Dengan demikian, suatu etika yang dapat diterapkan dalam proses perumusan kebijakan publik dibutuhkan, terutama dalam persoalan rekognisi dan perlindungan hak masyarakat adat, yang akan menjadi acuan etis maupun moral bagi pemangku kebijakan untuk menentukan kebijakan yang tepat, memperhatikan keberadaan masyarakat adat, serta memproteksi ruang hidup masyarakat adat di Indonesia. Maka, etika universalisme interaktif dapat dijadikan kerangka konseptual untuk mengkritisi relasi pemerintah dengan masyarakat adat melalui kebijakan yang diproduksinya, dan tinjauan etis untuk menghasilkan suatu kebijakan publik yang berkeadilan, peduli, dan inklusif.

## Seyla Benhabib: Merefleksikan Ulang Diskursus tentang Liyan

Seyla Benhabib merupakan seorang pemikir teori kritis dan feminis yang mengkritisi berbagai gagasan besar dalam diskursus filsafat, seperti teori kontrak sosial dan etika. Benhabib membangun gagasannya melalui beberapa karya, seperti *Critique, Norm, and Utopia* (1986), *Situating the Self* (1992) dan *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (2002). Melalui karyanya tersebut, beberapa gagasannya menjadi diskursus baru dalam filsafat, seperti rekonstruksi ulang asumsi-asumsi dasar mengenai subjek hingga etika universalisme interaktif. Seyla Benhabib lahir di Turki pada 1950, menyelesaikan studi humaniora di Istanbul, lalu melanjutkan studi dan meraih gelar master serta doktor filsafat di Yale University pada 1972. Benhabib, melalui gagasannya, berupaya menegosiasi ulang dan mengkritik beragam kesalahan dalam diskursus etika universal di era modern dengan merekonstruksi ulang kategori tentang dikotomisasi subjek. Ia menyodorkan etika universalisme baru yang dapat berkorespondensi dengan gagasan komunitarian, feminisme dan kritik postmodernisme.<sup>26</sup> Kritiknya atas universalisme dan partikularisme bisa menjadi gerbang awal untuk mengenali gagasan liyan konkret dan universalisme interaktif.

Benhabib mengawali gagasannya dengan mengkritisi bagaimana semangat modernisme membangun suatu argumen mengenai subjek dan universalitas. Proyek modernitas, menurut Benhabib, dibangun melalui ilusi yang didasarkan pada ketidakpedulian dengan menghadirkan perang, penggunaan senjata, eksploitasi lingkungan, dan eksploitasi ekonomi sebagai modal untuk memuaskan kebutuhan dan martabat manusia. Bentuk seperti itu masih mengasingkan dan mengeksklusi perempuan, kelompok non-kulit putih, maupun masyarakat kelas bawah. Bentuk-bentuk tersebut tetap berlaku dan mewujud melalui eksistensi solidaritas atas nama keuntungan dan kompetisi belaka.<sup>27</sup> Kritik terhadap kelompok universalisme tradisional dalam praktiknya terhadap diskursus filsafat politik harus direformulasi dengan mengkritik asumsi-asumsi dasar mengenainya, yaitu asumsi bahwa individu adalah subjek yang tercerabut atau terlepas dari latar belakang historis dan kebudayaannya. Hal tersebut merupakan ilusi yang dipromosikan oleh kelompok universalisme tradisional.<sup>28</sup> Subjek yang bebas nilai dan terlepas dari historisitasnya memberikan dampak yang serius terhadap paradigma mengenai subjek. Asumsi subjek seperti

itu didominasi oleh kelompok-kelompok yang menganggap dirinya rasional, seperti laki-laki dan kelompok berkuasa, sehingga perempuan dan kelompok subordinat acapkali tidak dianggap sebagai subjek.

Secara historis, sistem gender telah berkontribusi menciptakan opresi dan eksploitasi terhadap perempuan. Hal itu disebabkan oleh teori moral yang dihasilkan kelompok universalisme yang berangkat dari upaya menggeneralisasi liyan, jatuh pada kecacatan epistemik dengan berupaya mengklaim universalitas.<sup>29</sup> Keterlepasan subjek dari tubuh adalah upaya pengabaian subjek dengan identitas dan kebudayaan. Seolah-olah manusia yang bisa keluar dari ketubuhannya adalah manusia yang rasional. Tentunya hal itu merupakan bentuk dominasi kelompok-kelompok yang superior pada masanya (kulit putih, laki-laki), dan tentunya mengabaikan manusia yang tidak memenuhi kategori tersebut. Benhabib merekonstruksi asumsi-asumsi mengenai subjek, melalui rekognisi terhadap subjek. Rekognisi terhadap subjek diperlukan karena rasio subjek itu terbatas, menubuh, dan merupakan makhluk yang rapuh, serta tidak terlepas dari akal atau kesatuan abstrak persepsi transendental yang dimiliki oleh satu tubuh atau lebih.

Berangkat dari asumsi-asumsi mengenai subjek yang dihadirkan oleh universalisme tradisional yang terlalu berpusat pada liyan umum, Benhabib mencoba merumuskan ulang asumsi-asumsi mengenai subjek dengan mengakomodasi liyan konkret (*concrete other*). Liyan umum adalah setiap individu sebagai makhluk rasional yang memiliki kesamaan hak dan tanggung jawab. Sementara itu, liyan konkret adalah setiap makhluk hidup rasional yang secara individual memiliki keterikatan dengan identitas, memiliki historisitas, dan konstitusi afeksi emosional. Relasi ini diatur melalui persamaan dan hubungan timbal-balik yang saling melengkapi. Keduanya berhak untuk mengharapkan dan berasumsi satu dengan yang lainnya, melalui perilaku yang dapat merekognisi dan mengkonfirmasi sebagai yang konkret, untuk menjadi individu dengan kebutuhan, talenta, dan kapasitas yang spesifik.<sup>30</sup> Gagasan liyan umum tidak cukup untuk mengenali keadilan dalam realitas yang kompleks karena membutuhkan respons yang kontekstual. Konsep liyan umum telah membuka ruang pengakuan terhadap adanya kelompok rentan, namun menutup mata bahwa ada jenis ketimpangan yang jauh lebih kompleks.<sup>31</sup> Hal itu menunjukkan bahwa subjek tidak mungkin terlepas dari ketubuhannya,

sebab subjek melekat dengan tubuh yang di dalamnya terdapat identitas dan dipengaruhi oleh lingkungannya. Kedua konsep ini, yaitu liyan umum dan liyan konkret, dimaksudkan untuk saling melengkapi bukan untuk mengeksklusi satu dengan lainnya. Hal tersebut merupakan kritik atas semangat yang dipengaruhi universalisme tradisional yang dikotomis dan selalu memiliki tendensi untuk mendemarkasi dan memilah-milah kategori-kategori tertentu.

Selain mengkritik universalisme dan merekonstruksi asumsi-asumsi mengenai subjek dengan menghadirkan konsep liyan umum dan liyan konkret, Benhabib mengajukan keberatan terhadap pemikiran multikulturalisme yang berkembang dalam suasana demokrasi liberal yang digagas oleh Taylor dan Kymlicka. Bagi Taylor, kebutuhan yang vital bagi rekognisi adalah sebuah aspek pembangunan subjektivitas modern yang memerlukan permintaan untuk kesetaraan dalam hidup dan mengekspresikan diri. Hal itu merupakan suatu kehormatan pada kesetaraan terhadap kelompok maupun individu untuk dapat dikenali keberadaannya berdasarkan ekspresi kebudayaannya. Sementara itu, Kymlicka menegaskan bahwa kebudayaan sebagai sarana yang menyediakan makna bagi kehidupan aktivitas manusia termasuk dalam kehidupan sosial, pendidikan, agama, rekreasi, dan ekonomi yang meliputi ruang publik dan privat.<sup>32</sup> Asumsi tersebut menitikberatkan kepada individualitas di satu sisi dan glorifikasi terhadap peran komunitas di sisi lain. Problem utama Kymlicka adalah narasi tentang kebudayaan masyarakat yang tentunya memberikan pengaruh terhadap identitas individu. Pendekatan pada individualitas dalam tradisi liberal mengakibatkan rusaknya sendi-sendi kolektivitas. Padahal, kedua hal tersebut tidak bisa terpisahkan. Perusakan sendi-sendi kolektivitas akan berakibat fatal pada konsep diri individual.<sup>33</sup> Individu sebagai suatu entitas tidak bisa diabaikan, serta pengaruh komunitas pun tidak bisa dihindarkan, karena kedua hal tersebut saling berkelindan satu sama lain. Dengan demikian, penghargaan atas individu tetap harus dipertahankan, dan komunitas tetap berperan sebagai keterhubungan yang memberikan pengaruh terhadap subjek.

Penghormatan terhadap keberadaan orang lain yang berbeda dan plural, bagi Benhabib hanya dapat dipertahankan melalui dasar universalisme. Berbeda dengan kelompok pemikir komunitarian, pluralis,

dan partikularis yang terjebak dalam eksklusivitas yang mengakibatkan berkembangnya kelompok fundamentalis, Benhabib berusaha merumuskan ulang universalisme dengan mengakomodasi liyan konkret, tidak hanya mengakomodasi liyan umum.<sup>34</sup> Universalisme yang ditawarkan oleh Benhabib adalah universalisme interaktif. Universalisme interaktif merupakan gagasan untuk mengakomodasi ketubuhan dan ketertanaman identitas, yang digunakan untuk menciptakan perlakuan moral dan membangun transformasi politik yang bisa diterima semua kalangan.<sup>35</sup> Hal itu merupakan upaya untuk menjembatani prinsip keadilan dan prinsip kepedulian dalam menghadirkan keadilan yang bersifat inklusif. Gagasan universalisme interaktif menjadi prosedur yang menjamin keadilan dengan merawat perbedaan.<sup>36</sup> Universalisme interaktif merupakan suatu diskursus untuk membuka ruang dan upaya untuk mengakomodasi seluruh identitas dan pengalaman ketubuhan melalui diskursus di ruang publik, agar tercipta suatu prinsip atau bentuk keadilan dan kepedulian yang inklusif. Kontribusi Benhabib adalah menggabungkan etika kepedulian sebagai sensitivitas terhadap yang partikular dalam diskursus etika universalis dan perhatiannya terhadap hak asasi.<sup>37</sup>

Dua prinsip utama dalam interaksi manusia menurut pandangan universalisme interaktif adalah prinsip penghormatan universal dan resiprositas egalitarian, yang kemudian dikembangkan menjadi tiga kondisi normatif, yaitu repositas egalitarian, pilihan sukarela, dan kebebasan untuk masuk dan keluar asosiasi. Demokrasi sebagai ruang publik dituntut agar semua klaim kebudayaan, baik yang berbasis kelompok maupun individu, mempunyai kesempatan berkontestasi secara setara.<sup>38</sup> Gagasan mengenai iterasi demokrasi menjadi prasyarat bagaimana universalisme interaktif dapat berlangsung karena melalui itu keterlibatan semua pihak dalam percakapan yang menghasilkan redefinisi dan reinterpretasi terhadap nilai dan budaya dapat dimungkinkan.<sup>39</sup> Oleh karena itu, universalisme interaktif dapat menerima semua argumentasi keberadaan moral, yaitu bahwa kapabilitas untuk dapat merasakan, berbicara, dan bertindak merupakan potensi percakapan moral antara seluruh komunitas. Akan tetapi, batas-batas moralitas dari diskursus moral telah ditentukan melalui ekstensi dari tindakan, sebagai konsekuensi yang berdampak pada kehidupan dan kebebasan antara satu orang dan lainnya. Berdasarkan hal

itu, universalisme interaktif dapat dipakai untuk saling mengenalkan satu individu atau komunitas dengan lainnya melalui narasi dan identifikasi terhadap diri masing-masing.<sup>40</sup> Dengan demikian, universalisme interaktif sebagai suatu kerangka filosofis, dapat digunakan untuk menganalisis secara kritis persoalan rekognisi dan perlindungan hak masyarakat adat, sekaligus menawarkan etika alternatif sebagai tinjauan pembuatan kebijakan publik yang inklusif.

### **Universalisme Interaktif: Alternatif Etika Kebijakan Publik**

Gagasan universalisme interaktif dibuka dengan percakapan mengenai liyan konkret sebagai suatu entitas yang unik, di mana ketubuhannya, pengalamannya, serta historitasnya membentuk identitas dirinya sebagai subjek. Titik berangkat liyan konkret adalah rekognisi atas situasi yang dipengaruhi oleh warisan kebudayaan, relasi dari warisan dominasi, jeratan hubungan personal, yang membentuk identitas diri dan disposisi emosional. Melalui hal itu, dunia yang terbentuk dapat dikenali secara utuh.<sup>41</sup> Dalam konteks tulisan ini, liyan konkret merupakan representasi masyarakat adat sebagai subjek yang sering terabaikan dalam wacana kebijakan publik di Indonesia. Paradigma subjek dalam konteks kebijakan publik telah mengabaikan liyan konkret, yang pada konteks ini adalah masyarakat adat. Kebijakan publik yang ada tidak menghadirkan keadilan dan kepedulian terhadap masyarakat adat, sehingga menjadi permasalahan rekognisi dan perlindungan terhadap masyarakat adat.

Kondisi mengenai rekognisi dan perlindungan hak masyarakat adat di Indonesia yang sudah dibahas sebelumnya, menggambarkan kerentanan masyarakat adat yang tidak memiliki akses yang setara terhadap kebijakan publik, sehingga segala bentuk kepentingan mereka acapkali tidak terakomodasi melalui kebijakan publik. Melalui kerangka universalisme interaktif, dapat dilihat bahwa masyarakat adat sebagai liyan konkret tidak memiliki akses untuk berdialog dengan pemangku kebijakan publik dan menentukan prinsip-prinsip berdasarkan identitasnya. Dalam hal konservasi lingkungan, misalnya, masyarakat adat memiliki pengetahuan dan tradisi mengenai bagaimana mereka menjaga dan menaruh penghormatan penuh terhadap lingkungannya, sehingga membentuk sikap yang berdampak pada keberlangsungan kelestarian lingkungan.<sup>42</sup> Selain

itu, misalnya, masyarakat yang mendiami ekosistem gambut memiliki cara hidup yang unik, berbeda dengan yang hidup di daratan tanah mineral. Cara bercocok tanam komunitas-komunitas tersebut pun berbeda, bukan semata-mata karena lahannya berupa gambut dan bukan tanah. Praktik memulai musim tanam berupa membuka lahan dengan membakar dengan cara tertentu pun menjadi praktik umum pada budaya dan tradisi mereka. Praktik ini dipercaya mampu menurunkan kadar keasaman lahan, di mana abu bekas bakaran dan kapur bisa menjadi nutrisi tanaman pertanian yang dibudidayakan warga.<sup>43</sup> Berdasarkan hal itu, masyarakat adat dapat dilihat sebagai liyan konkret yang memiliki kelekatan antara identitas, lingkungan, dan kemampuan menentukan sikap sebagai suatu prinsip hidup. Hal itu harus diperbincangkan dalam ranah kebijakan publik agar negara dapat melindungi keberadaan dan menjaga ruang hidup mereka.

Rekognisi dan perlindungan hak masyarakat adat yang sudah tertuang dalam beberapa peraturan di Indonesia tidak mampu menahan laju kebijakan publik mengenai pembangunan dan investasi, yang memiliki catatan buruk berupa penyerobotan ruang hidup masyarakat adat dalam bentuk eksploitasi alam. Paradigma pembangunan dalam kebijakan publik mengabaikan keberadaan liyan konkret yang memiliki keterhubungan dengan lingkungan yang menjadi objek eksploitasi. Maka, dengan mengupayakan rekognisi dan perlindungan hak masyarakat adat di Indonesia, ruang hidup sebagai bagian dari identitas dapat dilindungi dan menjadi perhatian dalam implementasi kebijakan publik. Etika universalisme interaktif dapat dijadikan acuan bagi pemangku kebijakan untuk memperhatikan aspirasi liyan konkret, sehingga kebijakan yang dihasilkan merupakan kebijakan yang inklusif. Negara seharusnya melihat keberadaan liyan konkret ini sebagai bagian dari persoalan publik. Melalui cara pandang ini, kebudayaan dipahami secara kompleks dan dengan itu aspirasi kelompok-kelompok kebudayaan serta individu-individu di dalamnya yang beragam dapat diakomodasi.<sup>44</sup> Kompleksitas terhadap liyan konkret tetap harus direfleksikan. Masyarakat adat yang termarginalisasi memiliki lapisan-lapisan kerentanan, yang di dalamnya perempuan dan anak-anak acapkali dikesampingkan dalam percakapan mengenai liyan.

Gagasan liyan konkret dalam universalisme interaktif tidak ditujukan untuk meniadakan liyan umum, bukan juga untuk membangun landasan moral yang khusus dan kompatibel dengan gagasan partikular, melainkan



untuk menunjukkan adanya keterbatasan pada diskursus keadilan yang bersandar pada gagasan moral universal.<sup>45</sup> Selain itu, liyan konkret tidak secara otomatis memiliki hak untuk mendominasi ruang publik semata-mata karena ia “khas” atau berbeda. Ia harus dapat melakukan konversi moral sehingga apa yang disebut identitas, keadilan dan kebaikan bisa direformulasi bersama.<sup>46</sup> Rekognisi yang dimaksud adalah upaya keterbukaan untuk menciptakan dialog. Dengan demikian, nilai-nilai baik yang disepakati dengan baik dapat diperbincangkan dalam komunitas tertentu, sehingga nilai-nilai baik dapat disepakati tanpa harus menghilangkan kekhasan komunitas tersebut. Sementara itu, nilai-nilai yang tidak sejalan dengan hukum yang berlaku secara universal bukan diatasi secara represif, melainkan didialogkan sehingga keterbukaan dapat dijalin, dan masyarakat adat pun dapat meninggalkan kebiasaan yang tidak sesuai dengan hukum. Berdasarkan argumen tersebut, rekognisi masyarakat adat bukanlah pemberian hak penuh dengan menghilangkan fungsi negara dalam keberadaannya. Akan tetapi, dibutuhkan suatu instrumen agar kepentingan dan basis moral masyarakat adat sebagai liyan konkret dapat diperbincangkan dengan masyarakat lain dan pemerintah yang memiliki kepentingan masing-masing. Instrumen tersebut berupa perumusan kebijakan publik. Rekognisi tidak cukup hanya mengakui keberadaan, tetapi harus juga memproteksi dan melibatkan masyarakat adat dalam diskursus kebijakan publik, terutama terhadap kebijakan-kebijakan yang beririsan atau berdampak pada ruang hidup dan identitas masyarakat adat. Intervensi negara hanya sejauh memberi insentif kepada komunitas tertentu untuk dapat berdialog. Universalisme interaktif dapat berlangsung melalui dialog antara komunitas adat, masyarakat, dan negara secara setara.

Dalam hal rekognisi dan perlindungan hak masyarakat adat di Indonesia, masih terjadi pengabaian terhadap masyarakat adat sebagai liyan konkret atau sebagai subjek yang tidak terakomodasi dalam kebijakan publik. Dengan demikian, kebijakan publik dapat dilihat sebagai salah satu instrumen yang mengeksklusi liyan konkret. Diskursus kebijakan publik perlu meninjau etika universalisme interaktif untuk dijadikan landasan moral agar percakapan antar liyan dapat dimungkinkan sehingga membentuk pemaknaan baru yang lebih emansipatoris. Diskursus keadilan harus disertai dengan gagasan solidaritas, persahabatan, kasih dan kepedulian.

Berdasarkan norma-norma tersebut, percakapan mengenai liyan dapat terbuka dan tidak hanya mengakui kemanusiaannya sebagai bentuk universalitas, tetapi individualitasnya juga, sebagai bentuk partikularitas.<sup>47</sup> Universalisme interaktif dapat digunakan untuk menganalisis secara kritis keberadaan liyan konkret yang diabaikan, yang dalam konteks ini adalah masyarakat adat serta perempuan dan anak-anak dalam masyarakat adat, serta memberi tinjauan alternatif sebagai basis moral dalam perumusan kebijakan publik yang memperhatikan keberadaan dan percakapan dengan liyan.

## Simpulan

Rekognisi dan perlindungan masyarakat adat di Indonesia secara yuridis sudah terakomodasi melalui beragam peraturan dan konstitusi yang ada di Indonesia. Akan tetapi, pengakuan tersebut tidak mampu memproteksi masyarakat adat dari kebijakan publik yang tidak adil terhadap kehidupan mereka, seperti penyerobotan lahan, alih fungsi lahan, dan kebijakan publik lainnya yang menyebabkan masyarakat adat tercerabut dari identitas dan ruang hidup mereka. Melalui kerangka filosofis universalisme interaktif yang digagas Seyla Benhabib, analisis secara kritis dilakukan terhadap masyarakat adat sebagai liyan konkret yang terabaikan dan tidak dipercakapkan dalam ruang-ruang perumusan kebijakan publik. Kebijakan publik yang dihasilkan tidak selaras dengan upaya untuk merekognisi dan melindungi hak-hak masyarakat adat. Kebijakan publik yang mengabaikan liyan konkret justru menjadi instrumen yang menyebabkan masyarakat adat terlepas dari ruang hidupnya dan teralienasi karena tercerabut dari identitasnya. Selain itu, melalui universalisme interaktif, suatu tinjauan filosofis dapat dihadirkan sebagai etika yang menentukan landasan moral untuk merumuskan kebijakan publik, khususnya kebijakan publik yang bersinggungan dengan keberlangsungan hidup masyarakat adat. Dengan demikian, perumusan kebijakan publik dapat menjadi ruang diskursus agar makna-makna mengenai liyan dapat dipahami dan kebijakan publik yang emansipatoris dapat dihasilkan.

Tentunya, gagasan universalisme interaktif yang digagas oleh Seyla Benhabib tidak terlepas dari kritik. Etika universalisme interaktif yang sangat sulit diaplikasikan secara praktis menjadi salah satu sasaran

kritik. Meskipun demikian, melalui gagasan Benhabib, percakapan liyan konkret menjadi terbuka dan asumsi-asumsi mengenai subjek dapat diperbincangkan, sehingga mendorong munculnya gagasan-gagasan lain yang mengakomodasi keberadaan liyan konkret sebagai dasar pemikiran, terutama dari kalangan para pemikir feminisme. Gagasan universalisme interaktif melampaui diskursus demokrasi, yang tidak hanya berhenti pada suatu konsensus, melainkan suatu proses pertukaran makna yang terjadi setiap saat dalam ruang publik, sebagai dasar kedinamisan manusia sebagai subjek. Selain itu, gagasan universalisme interaktif dapat diterapkan sebagai acuan etis untuk merumuskan suatu kebijakan publik yang emansipatoris. Melalui diskursus universalisme interaktif, multikulturalitas tidak hanya dipahami dan diakui sebagai fakta sosial, tetapi menjadi suatu prinsip hidup bersama dalam perbedaan tanpa menghilangkan apa yang “khas” di dalamnya.

### **Bibliography:**

- Abbott, Owen. “Interactive Universalism, the Concrete Other and Discourse Ethics: A Sociological Dialogue with Seyla Benhabib’s Theories of Morality.” *European Journal of Social Theory* 26, Issue 3 (October 2022) 335–353. 2022) <https://doi.org/10.1177/13684310221129522>.
- Andriana, Elga, Indra Kiling, and David Evans. “Inclusive Education for Indigenous Students In The Indonesian Context.” *International Journal of Inclusive Education* (2022): 1–15. <https://doi.org/10.1080/13603116.2022.2127494>.
- Arivia, Gadis. “Pijakan Moral Pluralitas dan Perbedaan Menurut Seyla Benhabib.” Edi Riyadi Terre, et. al. *Manusia, Perempuan, Laki-Laki*. Jakarta: Komunitas Salihara-Hivos, 2013:41-58.
- Bakker, Anton, & Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Barnes, Paul A., Sabhrina Gita Aninta, Tomi Ariyanto, Mukhlis Jamal Musa Holle, M Khairul Ikhawan, and Herdhanu Jayanto. “The Gap between Policy and Practice for Human Rights in Conservation: A Case Study in Papua Province, Indonesia.” *Oryx* 57, Issue 3 (May 2023): 360–69.

- Benhabib, Seyla. *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics* (1<sup>st</sup> Ed.). New York: Routledge, 1992. <https://remote-lib.ui.ac.id:2075/10.4324/9781003059516>.
- \_\_\_\_\_. "Democracy and Identity: In Search of the Civic Polity." *Philosophy & Social Criticism* 24, No. 2–3 (1998): 85–100.
- \_\_\_\_\_. *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Boang Manalu, Abby. "Keadilan Sosial Feminis: Interupsi Terhadap Universalisme, Abstraksi dan Imparsialitas." *Jurnal Perempuan* 26, Nr. 3 (2021): 159–72.
- Bracci, Sharon L. "Seyla Benhabib's Interactive Universalism: Fragile Hope for a Radically Democratic Conversational Model." *Qualitative Inquiry* 8, Issue 4 (August 2002): 463–88. <https://doi.org/10.1177/10778004008004005>.
- Dewi, Rosita. "Gaining Recognition Through Participatory Mapping? The Role of Adat Land in the Implementation of the Merauke Integrated Food and Energy Estate in Papua, Indonesia." *ASEAS-Austrian Journal of South-East Asian Studies* 9, Nr. 1 (2016) 87–105. <https://doi.org/https://doi.org/10.14764/10.ASEAS-2016.1-6>.
- Indirastuti, C., A.M. Pratiwi. 2019. "Ketika Lahan Basah Mengerang: Kajian Ekologi Politik Feminis Degradasi Ekosistem Gambut di Kalimantan Tengah dan Selatan." *Jurnal Perempuan* 24, Nr. 4 (November 2019) 92–120.
- Jurkevics, Anna. 2021. "Land Grabbing and the Perplexities of Territorial Sovereignty." *Political Theory* 50, Issue 1 (February 2022) 32–58. <https://doi.org/10.1177/00905917211008591>.
- Kaelan, M S. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*. Yogyakarta: Paradigma, 2005.
- Komalasari, Dewi. "Women as Agent of Social Inclusion: Experience of the Women of a Local Belief Community in Salamrejo Village." *Jurnal Perempuan* 24, Nr. 4 (2019) 351–61.
- Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Larasati, Rachmi Diyah. *The Dance That Makes You Vanish: Cultural Reconstruction in Post-Genocide Indonesia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

- Manalu, Abby Gina Boang, Nur Iman Subono, and Retno Daru Dewi G. S. Putri. "Partisipasi Perempuan dalam Perhutanan Sosial: Studi Kasus di Lima Provinsi." *Jurnal Perempuan* 27, Nr. 1 (2022) 85–99.
- Mudzakir, Amin. 2016. "Klaim-Klaim Kebudayaan dalam Pemikiran Seyla Benhabib." *Melintas* 32, Nr. 1 (2016) 23–45.
- Muhdar, Muhamad, Muhammad Tavip, and Rahmawati Al Hidayah. 2019. "State Failure in Recognition and Protection of Indigenous Peoples Over Natural Resource Access in East Kalimantan." *Asia Pacific Law Review* 27, no. 1: 127–43.
- Nurleni, Evi. "Mengingat Pengalaman Minoritas: Narasi Sunyi Pengalaman Peladang Perempuan (Kajian Pustaka Program Food Estate Kalimantan Tengah)." *Jurnal Sosiologi* 4, Nr. 2 (2021) 85–95.
- Pahmi, Pahmi, Budhi Gunawan, Johan Iskandar, and Rini Soemarwoto. "Reverse Social Impact of Oil Palm Plantation Expansion: A Study of Three Communities in Jambi, Indonesia." *Forest and Society* 7, Nr. 1 (April 2023) 61–75.
- Pramestisari, Nyoman Ayu Sukma. "Dunia dalam Cengkeraman Invisible Hand: Telaah Kritis atas Globalisasi melalui Mega Proyek Merauke Integrated Food and Energy Estate," *Asketik: Jurnal Agama dan Perubahan Sosial* 4, Nr. 2 (2020) 163-174.
- Subono, Nur Iman, Andi Misbahul Pratiwi, and Abby Gina Boang Manalu. "Women Village Facilitator Action on Economic Revitalization of the Women's Group: A Case Study in 3 Peatland Villages, Central Kalimantan." *Jurnal Perempuan* 25, Nr. 1 (2020) 47–61.
- Suminar, Panji. 2023. "Will Indigenous Ecological Knowledge Vanish? Assessing Persistence of the Celako Kemali in Farming Practices among the Serawainese in Bengkulu, Indonesia." *Forest and Society* 7, Nr. 1 (April 2023) 5–25.
- Suryani, Dini. "Structural Violation of Indigenous Human Rights in Indonesia: A Case Study of Merauke Integrated Food and Energy Estate (MIFEE) in Papua." *Jurnal Masyarakat Dan Budaya* Nr. 1 (2016) 97–109. <https://doi.org/https://doi.org/10.14203/jmb.v18i1.343>.
- Syihab, Taqiyuddin Ibnu, Yustina Ambirini Murdiningrum, and Lukas Rumboko Wibowo. 2020. "Purun and The Bitter Realities of Women's Struggle in Peatland Areas." *Jurnal Perempuan* 25, Nr. 1 (2020) 37–45.

Wisnu, Ditta. "Food Estate Program Law Politics: Towards Fulfillment of the Rights of Central Kalimantan Dayak Indigenous Peoples." *Journal of Contemporary Sociological Issues* 2, Nr. 1 (2022) 76–91. <https://doi.org/https://doi.org/10.19184/csi.v2i1.28051>.

### Endnotes:

- 1 Email: fajar.yudha21@ui.ac.id.
- 2 Email: abby.gina07@ui.ac.id.
- 3 Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002) 336.
- 4 Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) 55.
- 5 Kymlicka, *op. cit.*, 335.
- 6 Muhamad Muhdar, et. al., "State Failure in Recognition and Protection of Indigenous Peoples Over Natural Resource Access in East Kalimantan," *Asia Pacific Law Review* 27, Issue 1 (2019) 134.
- 7 Rachmi Diyah Larasati, *The Dance That Makes You Vanish: Cultural Reconstruction in Post-Genocide Indonesia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013) 21.
- 8 Catharina Indirastuti & Andi Misbahul Pratiwi, "Ketika Lahan Basah Mengering: Kajian Ekologi Politik Feminis Degradasi Ekosistem Gambut di Kalimantan Tengah dan Selatan," *Jurnal Perempuan* 24, Nr. 4 (November 2019) 336.
- 9 Rosita Dewi, "Gaining Recognition Through Participatory Mapping? The Role of Adat Land In the Implementation of the Merauke Integrated Food and Energy Estate in Papua, Indonesia," *ASEAS-Austrian Journal of South-East Asian Studies* 9, Nr. 1 (2016) 91.
- 10 Nyoman Ayu Sukma Pramestisari, "Dunia dalam Cengkeraman Invisible Hand: Telaah Kritis atas Globalisasi melalui Mega Proyek Merauke Integrated Food and Energy Estate," *Asketik: Jurnal Agama dan Perubahan Sosial* 4, Nr. 2 (2020) 168.
- 11 Dini Suryani, "Structural Violation of Indigenous Human Rights in Indonesia: A Case Study of Merauke Integrated Food and Energy Estate (MIFEE) in Papua," *Jurnal Masyarakat dan Budaya* 18, Nr. 1 (2016) 98.
- 12 Ditta Wisnu, "Food Estate Program Law Politics: Towards Fulfillment of the Rights of Central Kalimantan Dayak Indigenous Peoples," *Journal of Contemporary Sociological Issues* 2, Nr. 1 (2022) 89.
- 13 Evi Nurleni, "Mengingat Pengalaman Minoritas: Narasi Sunyi Pengalaman Peladang Perempuan (Kajian Pustaka Program Food Estate Kalimantan Tengah)," *Jurnal Sosiologi* 4, Nr. 2 (2021) 91.
- 14 Nur Iman Subono, et. al., "Women Village Facilitator Action on Economic Revitalization of the Women's Group: A Case Study in 3 Peatland Villages, Central Kalimantan," *Jurnal Perempuan* 25, Nr. 1 (2020) 48.
- 15 Dewi Komalasari, "Women as Agent of Social Inclusion: Experience of the Women of a Local Belief Community in Salamrejo Village," *Jurnal Perempuan* 24, Nr. 4 (2019) 352.

- 16 Abby Gina Boang Manalu, et. al., "Partisipasi Perempuan dalam Perhutanan Sosial: Studi Kasus di Lima Provinsi," *Jurnal Perempuan* 27, Nr. 1 (2022) 96.
- 17 Amin Mudzakkir, "Klaim-Klaim Kebudayaan dalam Pemikiran Seyla Benhabib," *Melintas* 32, Nr. 1 (2016) 25.
- 18 M. S. Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat* (Yogyakarta: Paradigma, 2005) 292.
- 19 Anton Bakker & Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2002) 110.
- 20 Elga Andriana, et. al., "Inclusive Education for Indigenous Students in the Indonesian Context," *International Journal of Inclusive Education* (September 2022) 3.
- 21 Muhdar, et. al., *art.cit.* 134.
- 22 Pahmi Pahmi, et.al., "Reverse Social Impact of Oil Palm Plantation Expansion: A Study of Three Communities in Jambi, Indonesia," *Forest and Society* 7, Nr. 1 (April 2023) 70.
- 23 Anna Jurkevics, "Land Grabbing and the Perplexities of Territorial Sovereignty," *Political Theory* 50, Issue 1 (February 2022) 34.
- 24 Paul A Barnes, et. al., "The Gap between Policy and Practice for Human Rights in Conservation: A Case Study in Papua Province, Indonesia," *Oryx* 57, Issue 3 (May 2023) 366.
- 25 Muhdar, et. al., *art. cit.*, 134.
- 26 Sharon L. Bracci, "Seyla Benhabib's Interactive Universalism: Fragile Hope for a Radically Democratic Conversational Model," *Qualitative Inquiry* 8, Issue 4 (August 2002) 466.
- 27 Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics* (1<sup>st</sup> Ed.) (New York: Routledge, 1992) 2.
- 28 *Ibid.*, 4.
- 29 *Ibid.*, 152.
- 30 *Ibid.*, 159.
- 31 Abby Boang Manalu, "Keadilan Sosial Feminis: Interupsi Terhadap Universalisme, Abstraksi dan Imparsialitas," *Jurnal Perempuan* 26, Nr. 3 (2021) 162.
- 32 Seyla Benhabib, "Democracy and Identity: In Search of the Civic Polity," *Philosophy & Social Criticism* 24, Nr. 2-3 (1998) 96.
- 33 Mudzakkir, *art. cit.*, 35.
- 34 Gadis Arivia, "Pijakan Moral Pluralitas dan Perbedaan Menurut Seyla Benhabib," dalam Edi Riyadi Terre, et. al., *Manusia, Perempuan, Laki-Laki* (Jakarta: Komunitas Salihara-Hivos, 2013) 41.
- 35 Benhabib, *Situating the Self, op. cit.*, 153."
- 36 Abby Boang Manalu, "Keadilan Sosial Feminis", *art. cit.*, 160.
- 37 Owen Abbot, "Interactive Universalism, the Concrete Other and Discourse Ethics: A Sociological Dialogue with Seyla Benhabib's Theories of Morality," *European Journal of Social Theory* 26, Nr. 3 (October 2022) 2.
- 38 Mudzakkir, *art. cit.*, 26.
- 39 Abby Boang Manalu, "Keadilan Sosial Feminis", *art. cit.*, 170.

- 40 Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 14.
- 41 Abbot, *art. cit.*, 7.
- 42 Panji Suminar, "Will Indigenous Ecological Knowledge Vanish? Assessing Persistence of the Celako Kemali in Farming Practices among the Serawainese in Bengkulu, Indonesia," *Forest and Society* 7, Nr. 1 (April 2023) 6.
- 43 Taqiyudin Ibnu Syihab, et. al., "Purun and The Bitter Realities of Women's Struggle in Peatland Areas," *Jurnal Perempuan* 25, Nr. 1 (2020) 41.
- 44 Mudzakkir, *art. cit.*, 36.
- 45 Abby Boang Manalu, "Keadilan Sosial Feminis", *art. cit.*, 167.
- 46 Arivia, *art. cit.*, 56.
- 47 Abby Boang Manalu, "Keadilan Sosial Feminis", *art. cit.*, 168.