
KEADILAN DALAM STUDI KASUS EKSEKUSI BIG MARY: REFLEKSI KRITIS ATAS ANTROPOSEN YANG BIJAK

Muhammad Zahrudin Afnan

24031465006@mhs.unesa.ac.id

Universitas Negeri Surabaya

Muhammad Ilham Ramadhan

muhammadilhamramadhan@gmail.com

Universitas Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang

Syafri Mushtofa

syafri.22050@mhs.unesa.ac.id

Universitas Negeri Surabaya

Abstract *This article examines the execution of Big Mary, a circus elephant hanged in 1916, through Michel Foucault's framework of biopolitics. Referencing the notion of "to make live and to let die," it highlights how non-human bodies are subjected to modern power mechanisms that govern life for the sake of social and economic stability. Big Mary emerges not only as a victim of violence but also as a symbolic figure of how power disciplines deviation through elimination. In the Anthropocene context, her death reflects a deeper ecological and moral crisis, calling for a radical redefinition of justice across species. This paper proposes a new ethical paradigm that transcends anthropocentrism, advocating for an interspecies ecological politics grounded in empathy and shared dignity.*

Keywords: Big Mary, biopolitics, Foucault, ecological justice, Anthropocene, interspecies ethics.

Abstrak Melalui lensa biopolitik Michel Foucault artikel ini membongkar tragedi eksekusi Big Mary, seekor gajah sirkus yang digantung pada 1916. Dengan mengacu pada konsep "Biarkan hidup dan Biarkan mati" (*to make live and to let die*), artikel ini menyoroti bagaimana tubuh non-manusia dijerat dalam logika kekuasaan modern yang memproduksi dan mengelola kehidupan demi stabilitas sosial dan ekonomi. Big Mary tidak hanya diposisikan sebagai korban kekerasan, tetapi juga sebagai figur simbolik dari bagaimana kekuasaan mendisiplinkan 'penyimpangan' (*deviation*) melalui eliminasi. Dalam konteks Antroposen, peristiwa ini menjadi cermin krisis moral dan ekologis, yang menuntut perluasan cakrawala keadilan lintas spesies. Artikel ini mengusulkan etika baru yang melampaui antropo-sentrisme, menuju politik empati ekologis yang lebih adil bagi semua bentuk kehidupan.

Kata Kunci: Big Mary, biopolitik, Foucault, keadilan ekologis, Antroposen, etika lintas-spesies.

PENDAHULUAN

Eksekusi seekor gajah pemain sirkus, Big Mary, pada 13 September 1916 di Tennessee (USA) bukan sekadar fragmen sejarah yang absurd, melainkan cermin tajam dari bagaimana kekuasaan modern menarasikan keadilan dalam logika yang paradoksal: membunuh demi keteraturan, menghukum demi ketenteraman, dan menormalisasi kekerasan atas nama kemanusiaan. Dalam bingkai biopolitik Foucault, kejadian itu mengilustrasikan bagaimana tubuh baik manusia maupun non-manusia dijerat dalam kalkulasi kekuasaan yang mengelola kehidupan secara administratif. Dalam *Society Must Be Defended*, Foucault menyatakan bahwa kekuasaan modern tidak lagi sekadar beroperasi secara represif, melainkan tumbuh menjadi kuasa yang memproduksi, mengatur, dan mendefinisikan kehidupan warga. Ia menulis, "Biopolitik menyikapi

populasi sebagai sebuah masalah politik.”¹. Nasib Big Mary bukan sekadar akibat kemarahan sesaat, melainkan buah dari rezim yang menilai hidup (*bios*) berdasarkan fungsi dan potensi ekonomisnya. Ketika Big Mary menyimpang dari fungsi hiburan yang dikonstruksi atas dirinya, ia pun dieliminasi.

Big Mary diperlakukan bukan sebagai makhluk hidup yang mampu merasa sakit atau takut, melainkan sebagai entitas sirkuler, yaitu objek yang nilainya ditentukan oleh performa dan kepatuhan. Dalam dunia yang ditata oleh biopolitik, seperti diuraikan Agamben dalam *Homo Sacer*, terdapat mereka yang hidupnya menjadi “telanjang” (*nuda vita/bare life*): tidak memiliki kekuatan hukum, tetapi sepenuhnya berada dalam kendali hukum². Big Mary adalah *homo sacer* dalam bentuk non-manusia: ia tidak diadili, tidak diberi hak bicara, dan tidak dianggap sebagai subjek. Ia dihukum bukan karena keadilan, melainkan demi mempertahankan ilusi keteraturan sosial dan supremasi spesies manusia atas alam.

Dalam era Antroposen ketika jejak manusia membekas sampai ke lapisan geologis bumi, peristiwa seperti ini menegaskan bahwa krisis ekologis tidak hanya persoalan lingkungan, tetapi krisis moral dan filosofis. Kematian Big Mary adalah satu dari banyak contoh tentang sihir logika dominasi yang membuat manusia menanggalkan tanggung jawab etis terhadap makhluk lain. Seperti kritik Wolfe, humanisme klasik telah membatasi hak-hak moral dalam pagar spesies, menjadikan yang lain sebagai “liyan” yang boleh dieksploitasi dan disingkirkan.³ Padahal, dalam dunia yang saling terhubung, kemanusiaan sejati justru teruji dari cara kita memperlakukan yang paling rentan dan tidak bersuara.

Peristiwa eksekusi Big Mary mengungkapkan kompleksitas relasi antara manusia dan makhluk non manusia dalam struktur kekuasaan modern. Di satu sisi, ia mencerminkan cara kekuasaan mengelola kehidupan melalui logika produktivitas dan risiko, di mana tubuh non manusia diperlakukan sebagai aset ekonomi yang dapat dipelihara, dikendalikan, bahkan dimusnahkan. Di sisi lain, tragedi ini menyingkap keterbatasan sistem hukum dan moral manusia yang dibangun di atas fondasi antroposentrisme, sehingga tidak mampu memberikan pengakuan yang setara bagi makhluk hidup lain. Dalam kerangka ini, muncul serangkaian pertanyaan mendasar yang perlu direfleksikan untuk memahami lebih jauh makna dan implikasi etis dari peristiwa tersebut, yaitu:

1. Apa yang dimaksud dengan keadilan ketika hewan “diadili” atas dasar moralitas dan hukum manusia?
2. Bagaimana konsep biopolitik Foucault dapat menjelaskan bentuk kekuasaan yang dilekatkan pada tubuh Big Mary?

¹ “Biopolitics deals with the population as a political problem”. M. Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76*, ed. Mauro Bertani and Alessandro Fontana, trans. David Macey (New York: Picador, 2003), 245.

² G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), 75–78.

³ “It is this pervasiveness of the discourse of species that has made the institution of speciesism fundamental ... to the formation of Western subjectivity and sociality as such, an institution that relies on the tacit agreement that the full transcendence of the ‘human’ requires the sacrifice of the ‘animal’ and the animalistic, which in turn makes possible a symbolic economy in which we can engage in what Derrida will call a ‘noncriminal putting to death’ of other humans as well by marking them as animal”. Cary Wolfe, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 6.

3. Dalam konteks Antroposen, adakah kebijaksanaan baru yang dapat menggeser paradigma relasi manusia dengan makhluk hidup lain?

PEMBAHASAN

A. Big Mary Sebagai Subjek Biopolitik

Dalam *The Birth of Biopolitics*, Foucault menjelaskan bahwa kekuasaan modern tidak lagi mengandalkan bentuk kekuasaan hukum yang memerintah dari atas. Kekuasaan kini hadir melalui mekanisme manajemen kehidupan yang halus dan tersebar. Ia menulis, “Kekuasaan bukanlah sekadar pertentangan antara dua lawan atau hubungan antara satu dengan yang lain, melainkan lebih merupakan soal pemerintahan”⁴. Artinya, kekuasaan modern tidak lagi bersifat represi langsung, melainkan secara produktif bekerja dengan mengarahkan tindakan, membentuk pilihan, dan mengelola kehidupan warga agar sesuai dengan norma-norma efisiensi, keteraturan, dan nilai guna. Kekuasaan ini tidak membunuh secara frontal, tetapi membuat hidup “layak untuk diinvestasikan”, dan bila perlu, “layak untuk dibuang”.

Uraian Foucault, dalam *Society Must Be Defended*, menyebut bahwa kekuasaan modern beroperasi dengan logika ganda: “membuat hidup dan membiarkan mati”.⁵ Tubuh-tubuh yang dianggap tidak produktif, menyimpang, atau membahayakan stabilitas akan dikelola sebagai risiko. Dalam kerangka pemikiran Foucault, kategori menyimpang atau deviasi tidak dipahami semata-mata sebagai perilaku yang salah menurut norma moral tradisional, melainkan sebagai konstruksi sosial yang dihasilkan oleh mekanisme kekuasaan. Bagi Foucault, deviasi adalah produk proses normalisasi, yaitu ketika kekuasaan modern menentukan batas antara yang “normal” dan yang “abnormal” demi menjaga keteraturan sosial dan ekonomi. Dalam kategori abnormal, Foucault menjelaskan bahwa individu atau entitas yang dianggap devian bukanlah sekadar pelaku kejahatan, tetapi mereka yang berada di ambang batas antara keteraturan dan kekacauan, sehingga tubuhnya menjadi objek intervensi dan pengawasan.

Dalam kasus Big Mary, tubuhnya bukan hanya tubuh biologis, tetapi juga tubuh kapitalistik yang dimasukkan ke dalam sirkuit produksi hiburan: dididik, dipamerkan, dan dieksploitasi untuk menghasilkan nilai ekonomi. Namun, ketika Mary bertindak di luar fungsi yang telah ditentukan yakni saat ia membunuh pelatihnya tindakannya segera ditafsirkan sebagai bentuk deviansi yang mengancam rasionalitas dan stabilitas sistem hiburan. Pada titik ini, tubuh Mary tidak lagi dianggap bernilai, melainkan menjadi ancaman yang harus dieliminasi. Penghukuman publik berupa gantung bukan sekadar reaksi emosional massa, tetapi merupakan tindakan manajerial atas deviasi, yang bertujuan mengembalikan stabilitas sistem ekonomi dan simbolik yang terganggu oleh insiden tersebut. Dengan demikian, eksekusi Big Mary bukanlah penegakan keadilan dalam arti substantif, melainkan proses disipliner yang mengatur dan mengontrol batas-batas antara yang normal dan yang abnormal.

Sebagaimana ditulis Foucault dalam *Society Must Be Defended*, “Biopolitik berurusan dengan populasi, tingkat kelahiran, tingkat kematian, berbagai kelainan biologis, dan dampak lingkungan”.⁶ Dengan kata lain, kehidupan bukan lagi urusan pribadi atau eksistensial belaka, tetapi objek pengelolaan politis. Di sinilah tragisnya:

⁴ “Power is less a confrontation between two adversaries or the linking of one to the other than a question of government”. M. Foucault. *Power. Essential Works of Foucault*, ed. James D. Faubion (New York: The New Press), 341.

⁵ “To make live and to let die”. M. Foucault, *Society Must Be Defended*, 241

⁶ “Biopolitics deals with populations, with the birth rate, the mortality rate, various biological disabilities, and the effects of the environment”. M. Foucault, *Society Must Be Defended*, 245.

Kekuasaan yang tidak terlihat sejak awal mengendalikan kehidupan Big Mary; ia dilatih, ditonton, dipaksakan untuk patuh, dan pada akhirnya dimusnahkan ketika tidak lagi berguna. Dalam dunia yang beroperasi menurut logika pasar dan manajemen risiko, tubuh non manusia seperti Mary tidak dilihat sebagai subjek moral, tetapi sebagai modal biologis.

Karena itu, refleksi atas tragedi ini tidak cukup berhenti pada nostalgia atau penyesalan, melainkan harus berlanjut pada dekonstruksi paradigma kekuasaan yang mengobjektifikasi kehidupan. Diperlukan etika baru yang tidak didasarkan pada produktivitas atau rasionalitas semata, tetapi pada pengakuan akan martabat setiap makhluk hidup, dalam dan melalui keberadaannya. Pendidikan yang membebaskan, hukum yang interspecies, dan kebijakan publik berbasis empati ekologis adalah beberapa jalan yang bisa ditempuh untuk membongkar warisan biopolitik yang diskriminatif. Tragedi Big Mary bukan hanya soal masa lalu yang kelam, tetapi tanda peringatan bahwa di era Antroposen, keadilan sejati hanya bisa ditegakkan jika kita berani mengakui bahwa kehidupan itu tidak bisa direduksi hanya menjadi fungsi.

Ketika Mary membunuh pelatihnya, tindakannya segera ditafsir sebagai penyimpangan terhadap logika produktivitas dan kepatuhan. Dalam kerangka biopolitik, tindakan ini bukan sekadar menyimpang (*devian*), tetapi sebuah gangguan terhadap rasionalitas ekonomi yang mengatur hidup melalui kerja, kedisiplinan, dan tontonan. Tubuh Mary yang selama ini diasumsikan patuh dan berguna, mendadak menjadi tubuh liar yang “tak terkendali” dan karena itu, menjadi ancaman yang harus dieliminasi. Eksekusinya tidak didorong oleh upaya mencari kebenaran atau membangun moralitas yang adil, melainkan demi memulihkan keteraturan sosial dan menjamin keberlangsungan ekonomi hiburan. Dalam logika ini, “keadilan” berfungsi sebagai instrumen pengelolaan risiko dan penegasan kembali otoritas atas kehidupan.

Foucault menjelaskan bahwa hukuman mati tidak lagi berperan untuk menghukum pelanggaran moral semata, tetapi untuk mempertahankan kontrol politis untuk menunjukkan kekuasaan. Ia menulis, “hukuman mati secara publik bukanlah sekedar tindakan yuridis menegakkan keadilan, melainkan suatu ritual politis (*a political ritual*). Bahkan bila menyangkut kasus kecil, hukuman mati secara publik itu dijadikan suatu upacara untuk menunjukkan kekuasaan”.⁷ Oleh karena itu, hukuman mati terhadap Mary dapat ditafsirkan sebagai bentuk upaya peneguhan kembali kekuasaan manusia sebagai entitas yang berdaulat atas makhluk lain dan secara simbolik telah diserap ke dalam mekanisme pengelolaan hidup. Hukuman tersebut bukan tentang keadilan, tetapi tentang kedaulatan yang kini dijalankan tidak hanya oleh negara, tetapi juga oleh rezim pasar dan logika produktivitas.

Melalui bingkai ini, tragedi Mary menyibak lapisan terdalam dari kekerasan sistemik dalam masyarakat modern: Bahwa makhluk hidup diklasifikasikan berdasarkan nilai gunanya, dan saat ia gagal memenuhi fungsi itu, ia dapat dieliminasi demi “stabilitas”. Ketika Mary menyalahi nalar ekonomi hiburan, tubuhnya diubah dari aset menjadi risiko, dari subjek hiburan menjadi objek hukuman. Kematianannya adalah bagian dari kalkulasi manajerial, bukan proses keadilan substantif.

Solusi atas kekerasan semacam ini tidak dapat dicapai hanya dengan reformasi hukum atau regulasi perlindungan hewan. Yang dibutuhkan adalah transformasi paradigma kita dalam memandang kehidupan itu sendiri. Kita harus beralih dari rezim

⁷ “The public execution is to be understood not only as a judicial, but also as a political ritual. It belongs, even in minor cases, to the ceremonies by which power is manifested”. M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1995), 47.

yang melihat makhluk hidup sebagai sumber daya, menjadi paradigma yang mengakui setiap makhluk sebagai penghuni dunia bersama yang memiliki martabat intrinsik. Pendidikan ekologis yang menyentuh ranah etika, hukum yang memperluas cakrawala keadilan lintas-spesies, dan politik empati yang melampaui spesiesisme menjadi prasyarat mendasar bagi dunia yang lebih arif, adil, dan layak huni bagi semua bentuk kehidupan.

B. Dilema Antara Keadilan Dan Kekuasaan

Pertanyaan mengenai keadilan menjadi problematis begitu kita berhadapan dengan entitas non manusia. Dalam kerangka hukum modern yang dibangun di atas fondasi antroposentrisme, seekor gajah seperti Mary tidak memiliki akses terhadap pembelaan, tidak dikenali sebagai subjek hukum, dan tidak diberikan hak dasar untuk hidup secara setara. Ia bukan warga, bukan individu yang memiliki suara, melainkan hanya tubuh biologis yang diklasifikasikan sebagai milik atau properti. Dalam tragedi tersebut, Mary tidak hanya kehilangan nyawa, tetapi juga martabat, agensi, dan pengakuan. Dengan kata lain, tubuh Mary dipolitisasi tanpa pernah diberikan hak politik.

Dalam kerangka pemikiran Agamben, kehidupan dipahami melalui dikotomi antara *zoē*, kehidupan alami yang dimiliki semua makhluk hidup, dan *bios*, kehidupan yang diangkat ke ranah politik dan diskursus. Dalam *Homo Sacer*, Agamben secara eksplisit membatasi *bios* pada manusia, karena hanya manusia yang, menurut tradisi Yunani klasik dan pembacaan Heidegger, mampu berada sebagai makhluk yang “terbuka pada dunia” melalui bahasa. Binatang, dalam pandangan ini, hidup dalam lingkup *zoē* semata, tertutup dalam siklus biologis tanpa akses kepada dimensi politis atau simbolik.⁸ Namun, tragedi Big Mary memperlihatkan bahwa dikotomi ini menjadi problematis, sebab tubuh Big Mary jelas dipolitisasi ia tidak hanya hidup secara biologis, tetapi juga dikelola, dikendalikan, dan akhirnya dihukum mati dalam kerangka ekonomi-politik hiburan. Eksekusinya bukan sekadar tindakan terhadap tubuh biologis, tetapi sebuah pernyataan politik yang mengatur “siapa yang boleh hidup dan siapa yang boleh mati”. Dengan demikian, kasus ini menyingkap keterbatasan pemahaman Agamben yang terlalu manusia sentris, karena ia tidak mengantisipasi bagaimana *bios* dapat diterapkan pada tubuh non-manusia ketika mereka menjadi bagian integral dari mekanisme kekuasaan politis.

Merujuk pada *The Omnibus of Homo Sacer* (2019), khususnya bagian tentang *Inappropriate* dan uraian akhir mengenai *landscape*, kita menemukan celah yang signifikan untuk memperluas konsep *bios* di luar batas manusia. Agamben menekankan bahwa terdapat aspek dalam realitas yang ia sebut sebagai *inappropriate*, yaitu sesuatu yang secara hakiki tidak dapat dimiliki, dikuasai, atau direduksi menjadi properti politik maupun ekonomi. Menurut Agamben, “yang tidak dapat dimiliki bukanlah sekadar sesuatu yang tidak dapat dimiliki, tetapi sesuatu yang, oleh sifatnya sendiri, menentang setiap bentuk penguasaan dan setiap upaya untuk menguasainya”.⁹ Dengan kata lain, *inappropriate* adalah dimensi kehidupan yang terus-menerus melampaui klaim kedaulatan manusia.

Dalam uraian penutup tentang *landscape*, Agamben memberikan metafora yang kaya tentang dunia yang tidak dapat direduksi menjadi peta atau representasi politik.

⁸ G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 9.

⁹ “Against this attempt to appropriate the inappropriate to oneself, by means of right or force, in order to constitute it as an arcanum of sovereignty, it is necessary to remember that intimacy can preserve its political meaning only on condition that it remains inappropriate. What is common is never a property but only the inappropriate”. G. Agamben, *The Use of Bodies*, dalam *The Omnibus of Homo Sacer*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 2017), 1111.

Landscape di sini dipahami bukan hanya sebagai latar pasif di mana kehidupan berlangsung, tetapi sebagai entitas yang hidup, berinteraksi, dan memiliki agensi. Ia menulis, “*Landscape* bukanlah properti yang dapat dirampas, melainkan medan kekuatan di mana kehidupan dan politik saling berpotongan tanpa pernah bersinggungan”.¹⁰ Dengan kerangka ini, *landscape* menjadi simbol dari keterbatasan politik manusia: dunia selalu lebih besar daripada kerangka representasi dan institusi yang mencoba mengaturnya.

Jika gagasan ini diterapkan pada kasus Big Mary, tubuh non-manusia tidak lagi dapat dipahami semata-mata sebagai *zoē* yang pasif dan bisu, seperti yang dipaparkan dalam pembacaan klasik terhadap Agamben. Sebaliknya, tubuh Mary harus dipandang sebagai bagian dari *landscape* yang memiliki agensi tersendiri, sebuah kehidupan yang berada dalam jaringan ekologis dan kekuasaan. Dalam posisi ini, Mary bukan hanya sekedar objek yang dikelola, dilatih, dan kemudian dieksekusi, tetapi juga aktor yang, melalui tindakannya, memaksa sistem politik untuk merespons. Ketika Mary membunuh pelatihnya, tindakannya menjadi “peristiwa politik” dalam arti bahwa ia mengguncang logika kekuasaan yang mengaturnya. Dengan demikian, kehidupan Big Mary tidak benar-benar berada “di luar politik”, tetapi justru menjadi medium tempat politik bekerja dan menunjukkan batas-batasnya.

Pendekatan ini memungkinkan kita untuk membaca ulang *bios* dalam pengertian yang lebih luas dan interspesies. Jika dalam kerangka Yunani klasik *bios* terbatas pada kehidupan manusia yang berbicara, maka dalam konteks ini, *bios* dapat diperluas untuk mencakup kehidupan non manusia yang mengekspresikan dirinya bukan melalui bahasa, tetapi melalui keberadaan dan tindakan yang memiliki dampak politis. Dengan kata lain, tubuh non manusia seperti Mary diakui memiliki dimensi politik bukan karena ia dapat berbicara atau berpartisipasi dalam forum manusia, melainkan karena keberadaannya memaksa sistem untuk merespons, mengatur, bahkan menghapusnya. Dalam hal ini, eksekusi Mary bukan sekedar penghukuman, tetapi juga pengakuan diam-diam bahwa tubuhnya memiliki potensi politis yang tidak dapat diabaikan. Gagasan *landscape* sebagai *inappropriate* menantang antropo-sentrisme yang menganggap bahwa hanya manusia yang memiliki kapasitas politik.

Dalam konteks ekologis, hal ini berarti mengakui bahwa sistem politik manusia selalu beroperasi di dalam medan kehidupan yang tak sepenuhnya bisa dikendalikan. Dengan demikian, ekosistem, hewan, bahkan fenomena alam memiliki peran dalam politik bukan sebagai objek yang dikuasai, tetapi sebagai *others* yang keberadaannya membentuk batas dan kemungkinan dari tindakan politik itu sendiri. Agamben masih mendasarkan pembedaannya pada *logos* manusia sebagai ciri khas yang memungkinkan *bios*, sehingga kehidupan non manusia sulit keluar dari status *zoē* yang telanjang. Dalam kasus ini, Mary tetap berada dalam wilayah *bare life* yang dapat dikelola dan dimusnahkan tanpa pengakuan politis sejati. Tetapi justru di titik inilah, peristiwa Big Mary mengguncang antroposentrisme tersebut: ia memperlihatkan bahwa tubuh non-manusia bisa menjadi pusat konflik politik, bahkan tanpa bahasa. Dengan demikian, jika gagasan *landscape* dari Agamben diterima secara radikal, maka *bios* tidak lagi terbatas pada manusia, tetapi melebar ke seluruh jaringan kehidupan. Ini memungkinkan terbentuknya etika dan politik yang benar-benar lintas spesies, di mana keadilan tidak

¹⁰ “*The landscape is not a property to be seized, but a field of forces in which life and politics intersect without ever coinciding*”. G. Agamben, *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism*. Translated by Adam Kotsko. (Stanford: Stanford University Press, 2019), 84.

hanya didasarkan pada suara atau rasionalitas, tetapi pada pengakuan akan keterhubungan eksistensial semua makhluk.

Jauh sebelum Agamben mengelaborasi dikotomi *zoē* dan *bios*, Michel Foucault telah menegaskan bahwa dalam rezim biopolitik modern, kehidupan itu sendiri menjadi masalah politik bukan karena nilainya yang sakral, melainkan karena potensinya untuk dikelola, diatur, dan dimanfaatkan. Dalam *The History of Sexuality*, Foucault menyatakan, “Untuk pertama kalinya dalam sejarah... kekuasaan mengambil alih kehidupan: politik berubah menjadi manajemen kehidupan dan tubuh”.¹¹ Kehidupan di bawah biopolitik bukanlah sesuatu yang dilindungi karena luhur, melainkan dijadikan objek intervensi: diklasifikasi, dikendalikan, dan jika perlu, dieliminasi. Dalam konteks antropologi filosofis, Agamben membedakan *zoē* dan *bios* secara konseptual-formal, berdasarkan pembacaannya atas literatur Yunani klasik. Perbedaan ini bukanlah pemisahan yang bersifat riil, melainkan kategori analitis untuk menunjukkan bagaimana kekuasaan biopolitik justru yang memisahkan keduanya dalam praktik nyata. Ketika kekuasaan memisahkan *bios* dari *zoē*, yang tersisa adalah kehidupan yang telanjang (*nuda vita* atau *bare life*), yaitu hidup yang hanya dilihat dari aspek biologis semata tanpa pengakuan politis. Dalam kasus Big Mary, tubuhnya diposisikan dalam logika ini: bernilai sejauh ia dapat dikelola dalam sistem produksi hiburan dan ekonomi. Namun, ketika ia berhenti menjadi “berguna”, nilai itu berubah menjadi ancaman, sehingga ia dapat dieliminasi tanpa skandal moral, seolah hanya sekadar menghapus “hidup biologis” yang tak lagi relevan bagi tatanan sosial.

Perlakuan terhadap Mary menyingkap logika eksklusi sistemik dalam masyarakat modern. Di dalamnyahanya makhluk yang dapat berbicara, berpikir rasional, atau berkontribusi terhadap pasar, yang dianggap pantas dilindungi. Dalam hal ini, keadilan yang dijanjikan hukum kehilangan fondasi moralnya karena tidak mampu merangkul kehidupan dalam keberagamannya. Solusinya tidak cukup hanya dengan memberi status hukum kepada hewan atau memperluas kategori “hak”. Yang dibutuhkan adalah transfigurasi radikal atas cara berpikir kita tentang keadilan itu sendiri: Bahwa keadilan tidak hanya berlaku bagi mereka yang bisa berdialog, tetapi juga bagi mereka yang hidup. Keberhidupan itu sendiri adalah dasar keadilan.

Artinya, pendekatan hukum dan politik masa depan harus dibangun di atas kesadaran ekologis dan etika interspecies, di mana keadilan bukanlah hak istimewa manusia, tetapi refleksi atas keterhubungan semua makhluk. Pendidikan etis berbasis empati ekologis, pembentukan hukum interspecies, dan pengakuan terhadap makhluk non-manusia sebagai bagian dari komunitas moral menjadi fundamental. Ketiganya adalah langkah konkret menuju transformasi struktur politik yang masih bersandar pada eksklusi dan dominasi.

Big Mary digantung bukan karena ia bersalah dalam pengertian yuridis, melainkan karena hidup dan tubuhnya telah keluar dari jalur bingkai normatif kekuasaan. Dalam logika hukum modern, tidak ada ruang bagi hewan untuk dianggap sebagai pelaku kriminal. Namun dalam logika biopolitik, penyimpangan terhadap peran normatif, terutama dalam sistem produksi, cukup menjadi legitimasi bagi eliminasi. Tubuh Mary bukan lagi tubuh pekerja, melainkan tubuh anomali, tubuh berlebih yang mengancam keteraturan. Ia bukan individu yang dijatuhi hukuman karena pelanggaran, tetapi figur patologis yang harus disingkirkan demi kesehatan sosial manusia. Foucault, dalam

¹¹ “For the first time in history.... it was the taking charge of life, more than the threat of death, that gave power its access even to the body”. M. Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1; An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1990), 142-143.

Abnormal, menyebut bahwa kekuasaan modern membentuk masyarakat dengan mengidentifikasi dan mengisolasi yang abnormal dari mereka yang normal. Mereka yang abnormal adalah setiap individu yang tidak sesuai dengan norma-norma rasionalitas, moralitas, dan produktivitas.

Big Mary diposisikan dalam ambang itu. Ia bukan binatang liar, bukan pula warga, melainkan makhluk yang selama ini ditundukkan untuk menghibur, kemudian dilenyapkan saat tidak lagi sesuai dengan peran fungsionalnya. Ia adalah makhluk ambang, yang secara simbolik mengganggu klasifikasi kekuasaan. Tubuhnya menjadi skandal karena membocorkan batas antara yang bisa dikendalikan dan yang tidak. Eksekusi atas dirinya bukan sekadar tindakan kekerasan, tetapi ritus simbolik untuk menegaskan kembali tatanan: Bahwa segala yang menyimpang harus dihukum, bahkan jika ia tidak memiliki bahasa untuk membela diri.

Dengan menjadikan Mary sebagai figur patologis, sistem kekuasaan memulihkan dirinya sendiri dari krisis. Inilah logika biopolitik dalam bentuknya yang paling telanjang: kekuasaan tidak menghukum karena ada kebenaran, melainkan menciptakan kebenaran melalui penghukuman. Dalam kasus Mary, penghukuman menjadi ritus kebenaran, tidak untuk mencari keadilan, tetapi untuk mempertahankan ilusi keteraturan.

Kondisi ini menggugah kita untuk mempertanyakan secara lebih radikal: Sistem sosial macam apa yang membutuhkan pengorbanan makhluk hidup demi menegakkan norma? Bagaimana cara kita membongkar sistem kekuasaan yang menyamar sebagai moralitas? Jalan keluar dari sistem kekuasaan sosial macam itu adalah dengan mendekonstruksi nalar kekuasaan yang menggandeng normalisasi, produktivitas, dan kekerasan simbolik. Kita perlu membayangkan ulang suatu tatanan politik yang tidak hanya mengakui hak makhluk hidup yang berbahasa, tetapi juga makhluk yang berada. Dalam dunia yang rentan terhadap krisis ekologis dan etis, sudah saatnya hukum tidak lagi menjadi monopoli spesies manusia, tetapi meluas menjadi ruang etik lintas kehidupan. Di dalamnya, penyimpangan tidak selalu berarti kehancuran, tetapi justru peluang untuk merefleksikan kembali batas-batas kemanusiaan.

C. Dilema Antara Representasi Dan Politik Suara Non Manusia

Dalam struktur kekuasaan modern, bahasa telah direduksi menjadi syarat absolut bagi eksistensi politik dan moral. Hanya mereka yang mampu berbicara, dalam pengertian *logos* Yunani: nalar yang terartikulasikan yang diakui sebagai subjek hukum dan entitas yang “layak” didengar dalam lanskap etika dan yuridis. Eksistensi makhluk non-manusia seperti Big Mary, yang tak memiliki akses pada bahasa manusia tetapi memiliki tubuh, rasa takut, dan kehendak untuk hidup, terjebak dalam ruang sunyi yang tidak hanya senyap, melainkan disenyapkan secara sistemik. Sebagaimana Mallet mengutip Derrida, dalam *The Animal That Therefore I Am*, menyoal kekerasan epistemik ini. Filsafat logosentrisme, yang tak terpisahkan dari posisi kekuasaan, pada dasarnya adalah sebuah tesis mengenai hewan, hewan yang kehilangan *logos*, yang kehilangan kemampuan untuk memiliki *logos*: inilah tesis, posisi, atau prasangka yang dipertahankan dari Aristoteles hingga Heidegger, dari Descartes hingga Kant, Levinas, dan Lacan, tulisnya di tempat lain. Selain itu, kekerasan terhadap hewan, katanya, dimulai dengan konsep palsu hewan ini, dengan penggunaan kata ini dalam bentuk tunggal, seolah-olah semua hewan dari cacing tanah hingga simpanse membentuk satu kesatuan homogen yang secara radikal berlawanan dengan (manusia).¹²

¹² “Philosophical ‘logocentrism,’ inseparable from a position of mastery, is in the first instance ‘a thesis regarding the animal, the animal deprived of the logos, deprived of the can-have-the-logos: this is the thesis, position or presupposition maintained from Aristotle to Heidegger, from Descartes to Kant, Levinas and

Kondisi ini membuka satu paradoks tajam: Sistem keadilan yang mendasarkan legitimasi moral pada kemampuan berbicara, justru melanggengkan ketidakadilan terhadap entitas bisu yang paling rentan. Dalam konteks biopolitik Agambenian, ini berarti bahwa hidup tanpa bahasa adalah sekadar hidup (*bare life*) hidup yang dapat dikelola, disingkirkan, bahkan dimusnahkan, tanpa konsekuensi etis bagi sang penguasa.

Solusi etis terhadap problem ini tidak cukup berhenti pada perluasan kategori hak atau pemberian status hukum kepada hewan. Yang dibutuhkan adalah dekonstruksi radikal terhadap fondasi filosofis sistem keadilan, yakni dengan mengganti basis pengakuan dari “kemampuan berbicara” menjadi “kapasitas untuk merasakan dan eksis”. Dalam etika ekologi kontemporer, Haraway menyerukan paradigma persatuan, yakni Kita semua bertanggung jawab untuk membentuk kondisi yang mendukung kemakmuran berbagai spesies di tengah sejarah yang kelam, tetapi tidak dengan cara yang sama. Perbedaan-perbedaan ini penting dalam ekologi, ekonomi, spesies, dan kehidupan.¹³ Dengan demikian, keadilan sejati bukan lagi tentang siapa yang bisa berbicara, melainkan tentang bagaimana kita mendengar mereka yang tidak berbicara dengan membiarkan tubuh, penderitaan, dan kehadiran mereka menjadi bahasa itu sendiri.

Dilema representasi dalam biopolitik mengusik satu pertanyaan mendasar: Siapakah yang berhak bersuara untuk mereka yang tak bisa berbicara? Dalam kerangka kekuasaan modern yang bertumpu pada *logos* yakni akal dan bahasa sebagai dasar otoritas moral, mereka yang tak berbicara dalam bahasa manusia dicabut dari hak untuk hadir sebagai subjek. Derrida menyoal kekerasan struktural ini dengan tajam. Sekali lagi dalam *The Animal That Therefore I Am*, bukan hanya karena hewan terperangkap dalam imajinasi dan tidak dapat mengakses simbolik, alam bawah sadar, dan bahasa ... Lacan juga menolak bahasa hewan, mengakui dalam kasusnya hanya apa yang ia sebut sebagai “kode”, “kekekalan pengkodean”, atau “sistem sinyal”. Ini adalah cara berbeda untuk menyebut apa yang ... disebut sebagai ‘respons bawaan’ atau “perilaku bawaan”.¹⁴ Dengan demikian, Big Mary bukan hanya makhluk yang tidak diberi ruang untuk berbicara, melainkan korban dari penaklukan simbolik yang menyamarkan dominasi sebagai rasionalitas.

Dalam logika ini, kekuasaan bekerja bukan hanya melalui penindasan fisik, tetapi juga melalui penghapusan representasi. Big Mary tidak diadili, karena ia tidak dianggap layak untuk berbicara. Ia tidak diberi status hukum, karena tubuhnya tidak mengandung “bahasa”. Ia dibungkam oleh sistem epistemik yang menciptakan oposisi palsu antara yang rasional dan yang bisu, antara yang manusiawi dan yang lain. Tatapan hewan yang hening namun penuh gugatan menggugurkan ilusi supremasi manusia atas representasi. Big Mary, dengan tubuhnya yang dihukum tanpa suara, adalah simbol dari ketelanjangan

Lacan, 'Moreover, the violence done to the animal begins, he says, with this pseudo-concept of 'the animal,' with the use of this word in the singular, as though all animals from the earthworm to the chimpanzee constituted a homogeneous set to which '(the hu)man' would be radically opposed". J. Derrida dalam M-L. Mallet, Bdk J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, ed. Marie-Louise Mallet, trans. David Wills (New York: Fordham University Press, 2008), ix-x.

¹³ "We are all responsible to and for shaping conditions for multispecies flourishing in the face of terrible histories, but not in the same ways. The differences matter—in ecologies, economies, species, lives". Bdk D. J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press, 2016), 116.

¹⁴ "For not only is the animal held within the imaginary and unable to accede to the symbolic, to the unconscious and to language ... Lacan also refuses the animal language, recognizing in its case only what he calls a 'code,' the 'fixity of coding' or a 'system of signalling.' These are different ways of naming what ... is called 'prewired response' or 'prewired behavior'". Bdk. J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 122-123.

eksistensial yang tidak bisa dilindungi oleh bahasa, tetapi justru menantang bahasa itu sendiri.

Karena itu, biopolitik bukan hanya persoalan siapa yang hidup dan siapa yang mati, tetapi siapa yang boleh hidup dalam narasi, dan siapa yang dihapus dari narasi. Dalam struktur ini, representasi bukan hak universal, melainkan privilese yang dibatasi oleh bentuk tubuh dan jenis bahasa. Oleh karena itu, tantangan etis ke depan bukanlah memberi hewan “suara manusia”, melainkan membongkar logika representasi itu sendiri, dan menciptakan ruang politik yang bisa menampung yang tak bisa bicara, bukan sebagai objek belas kasih, tetapi sebagai subjek keberadaan yang sah.

Mengacu pada perspektif posthumanisme dan ekofeminisme, muncul urgensi untuk merumuskan sebuah paradigma baru yang dapat melampaui keterbatasan representasi berbasis *logos*: Suatu konsep yang dapat disebut sebagai politik suara non-manusia. Dalam kerangka ini, representasi etis tidak lagi dibatasi oleh artikulasi verbal, melainkan dibuka melalui afek, relasi, dan kehadiran tubuh yang mampu menghadirkan resonansi etis melalui eksistensi yang tak terucapkan. Kehidupan, dalam kerangka ini, bukanlah milik eksklusif dari mereka yang mampu berbahasa, melainkan hak inheren dari semua entitas yang terlibat dalam jaringan afek dan ekologis dunia.

Perlakuan terhadap Mary menunjukkan secara telanjang bagaimana ketiadaan suara literal menjadikan tubuh non manusia sebagai situs kekuasaan yang paling rentan. Tubuhnya bukan hanya dieksploitasi, tetapi juga dikurung dalam narasi produktivitas dan hiburan. Ketika ia menyimpang dari peran itu, ia dieliminasi tanpa ada ruang bagi pembelaan. Ini adalah bentuk kekerasan simbolik yang disebut oleh Plumwood sebagai *logic of colonization*, yaitu ketika satu entitas mendominasi yang lain dengan meniadakan kapasitasnya untuk hadir sebagai subjek moral.¹⁵ Mary tidak memiliki suara, bukan karena ia benar-benar bisu, tetapi karena sistem telah mendefinisikan apa itu suara yang sah, dan siapa yang berhak menyuarakan penderitaan.

Dalam etika ekofeminis, suara tidak harus datang dari laring atau lidah, tetapi dapat menjelma dalam penderitaan, resistensi tubuh, dan hubungan empatik yang timbul dari keterhubungan. Politik suara non-manusia bukanlah upaya memanusiakan hewan, tetapi mendekonstruksi otoritas manusia atas representasi itu sendiri, dan membuka ruang etis bagi eksistensi yang lain: eksistensi yang tidak berbicara, tetapi menggetarkan.

Dalam kerangka posthumanisme dan ekofeminisme, politik suara non manusia menjadi tawaran etik yang mendesak untuk membongkar skema representasi yang selama ini terlalu bergantung pada bahasa manusia sebagai satu-satunya kanal legitimasi. Foucault, dalam *The Birth of Biopolitic*, menekankan bagaimana kuasa modern bekerja dengan cara yang tidak lagi menindas secara langsung, tetapi justru melalui rasionalisasi praktik pemerintahan, yaitu proses di mana kehidupan dikelola melalui parameter-parameter normatif yang terlihat netral.¹⁶ Dalam logika ini, tubuh non manusia seperti Big Mary menjadi bagian dari populasi yang diatur bukan untuk disuarakan, melainkan untuk dimanfaatkan dan dibungkam. Tubuh hewan tidak diposisikan sebagai subjek dengan kehendak dan nilai afektif, melainkan sebagai objek ekonomi politik yang dapat diatur, dikorbankan, bahkan dieksekusi dalam rangka menjaga “keseimbangan” sosial.

¹⁵ “*The logic of colonisation creates complementary and, in advanced cases, complicit subordinated identities in and through colonisation. The reclamation and affirmation of subordinated identity is one of the key problems for the colonised, especially in race, class and ethnic colonisation. The affirmation of women and of the feminine falls within this problematic*”. Bdk V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (London: Routledge, 1993), 61.

¹⁶ M. Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*, 2–5..

Proses objektifikasi ini mencerminkan apa yang oleh Foucault disebut sebagai *governmentality*, yaitu kuasa yang beroperasi dengan membentuk kondisi hidup dan kematian melalui mekanisme kebijakan dan norma sosial.¹⁷

Keadilan ekologis yang sejati tidak dapat dibangun di atas fondasi *logos* semata, yakni struktur rasional linguistik yang selama ini menjadi syarat utama representasi moral dan hukum. Sebaliknya, ia mensyaratkan perubahan paradigma mendasar: Dari logika representasi berbasis suara menuju pengakuan atas eksistensi itu sendiri sebagai dasar legitimasi etis. Dalam konteks ini, Foucault telah mengingatkan kita bahwa kuasa modern tidak lagi sekadar menindas, melainkan mengelola kehidupan.¹⁸ Nilai hidup ditentukan bukan oleh hakikat eksistensialnya, melainkan oleh kontribusinya terhadap logika produktivitas dan normalisasi. Oleh karena itu, tubuh-tubuh yang tak bersuara baik manusia yang terpinggirkan, maupun non-manusia yang tak memiliki kapasitas verbal dapat diklasifikasikan sebagai “hidup yang tidak penting” (*bare life*), dan dengan demikian mudah dieliminasi tanpa skandal etis.

Apabila kita menjadikan eksistensi yakni fakta keterlibatan dalam jaringan kehidupan sebagai titik tolak representasi, maka kita membuka kemungkinan bagi sebuah bentuk keadilan yang melintasi batas-batas spesies dan bahasa. Foucault mencatat bahwa *governmentality* bekerja dengan cara merasionalisasi kehidupan dalam bentuk populasi, statistik, dan norma-norma sosial.¹⁹ Namun di sinilah celah kritis terbuka: Bagaimana bila justru “yang tak bisa dihitung”, “yang tak bisa dikategorikan” dalam narasi ekonomi-politik, dihadirkan sebagai subjek etis? Ini bukan sekadar soal menambahkan hewan atau ekosistem ke dalam kerangka hukum, melainkan menggeser kerangka itu sendiri ke arah yang lebih radikal: Politik pengakuan terhadap “yang lain” sebagai liyan, tanpa mereduksinya menjadi kontruksi refleksi manusia.

Sejalan dengan ini, keadilan ekologis yang solutif tidak bertumpu pada antropomorfisme etis, tetapi pada pembentukan tanggung jawab afektif dan relasional terhadap makhluk lain sebagai sesama entitas eksistensial. Dengan kata lain, keadilan di era biopolitik tidak cukup hanya menjawab pertanyaan, “Siapa yang berbicara?,” melainkan harus mampu menjawab, “Siapa yang hidup dan layak diperhatikan, meskipun tanpa suara?” Ini adalah fondasi dari politik yang mewakili “yang bisu”, sebagaimana disarankan oleh Foucault ketika ia berbicara tentang perlunya membongkar asumsi-asumsi universal yang tidak diperiksa dalam sistem kekuasaan modern.²⁰

D. Antroposen Sebagai Perilaku Yang Bijak

Di tengah kerusakan ekologis yang kian meluas dan kematian massal spesies yang menjadi ciri khas zaman Antroposen, muncul pertanyaan etis yang tak bisa dielakkan: Bagaimana manusia seharusnya hadir di bumi ini? Era Antroposen bukan sekadar penanda bahwa manusia telah menjadi kekuatan geologis; ia juga merupakan cermin telanjang dari kegagalan manusia dalam menjalankan tanggung jawabnya sebagai makhluk berkesadaran. Dalam konteks ini, Foucault, dalam *The Birth of Biopolitics*, tidak menawarkan resep moral, tetapi menyediakan kerangka untuk memahami bagaimana kekuasaan modern telah mengubah kehidupan menjadi objek kalkulasi dan manajemen, sering kali dengan mengorbankan yang lemah dan tak bersuara.²¹ Sehingga, yang dibutuhkan bukan sekadar kritik terhadap sistem, melainkan transformasi cara

¹⁷ *Ibid*, 21–23.

¹⁸ *Ibid*, 3.

¹⁹ *Ibid*, 22–24.

²⁰ *Ibid*, 5–6.

²¹ *Ibid*, 4–5.

berada: Sebuah perubahan dari menjadi penguasa atas kehidupan, menuju partisipan yang bijak dalam kehidupan.

Perilaku arif di era Antroposen bukanlah sikap romantik atau sentimental terhadap alam. Kearifan ini mendorong praktik kenosis ekologis, yakni pengosongan diri dari arogansi manusia modern yang selalu merasa superior. Ini berarti berhenti memosisikan manusia sebagai pusat dari segala pertimbangan moral dan politik. Sebaliknya, kebijaksanaan di Antroposen menuntut kemampuan untuk hadir dengan rendah hati, mendengarkan yang tidak bersuara, dan mengakui bahwa kehidupan bukan hanya milik manusia. Seperti yang diungkapkan oleh Latour, kita perlu “*down to earth*”, turun ke bumi, secara literal dan metaforis, untuk membangun koeksistensi yang saling menjaga.²²

Perilaku arif dalam hal ini juga mencakup kemampuan membedakan antara intervensi dan dominasi. Tidak semua bentuk tindakan manusia atas alam adalah bentuk kepedulian. Banyak di antaranya justru penyamaran baru dari logika utilitarianisme. Di sinilah pentingnya kebijaksanaan sebagai kesadaran akan batas-batas pengetahuan, batas kuasa, batas eksploitasi. Dalam tradisi filsafat Timur maupun ekofeminisme kontemporer, kebijaksanaan bukan soal menaklukkan alam, tetapi hidup selaras dengan ritme kehidupan, mengenali kehadiran yang lain tanpa mendominasinya, dan memilih untuk hidup tidak atas dasar hak, tetapi atas dasar relasi.

Kematian Big Mary yang dibunuh demi “ketertiban” adalah simbol konkret dari kegagalan kebijaksanaan manusia. Terhadap seekor makhluk hidup yang tak bisa berbicara dan tak diberi kesempatan untuk dipahami, manusia mengeksekusinya demi pemeliharaan kuasa atas narasi dan ruang publik. Dalam konteks Antroposen, peristiwa ini bukanlah anomali, melainkan pola yang terus berulang: Penghapusan yang lain demi normalisasi dunia manusia. Sehingga perilaku arif dan bijak yang dituntut kini bukan hanya sikap moral individual, tetapi sebuah etos politik baru: Cara hidup yang tidak membinasakan, tetapi merawat; tidak mengontrol, tetapi membina koeksistensi; tidak membungkam, tetapi belajar mendengar.

Konsep biopolitik Foucault dan sekadar hidup (*nuda vita* atau *bare life*) dalam kerangka Agamben pada dasarnya berangkat dari analisis atas kehidupan politis manusia. Foucault menyoroti bagaimana kekuasaan modern tidak lagi hanya bersifat represif, tetapi juga produktif, yakni dengan mengelola kehidupan melalui mekanisme manajemen populasi, kesehatan, produktivitas, dan pengaturan risiko. Dalam hal ini, tubuh manusia diperlakukan sebagai entitas yang dapat diukur, diklasifikasikan, dan diatur demi kepentingan ekonomi dan politik. Sementara itu, Agamben mengembangkan gagasan Foucault melalui konsep *bare life*, yaitu kehidupan yang tereduksi menjadi biologis semata karena terpisah dari pengakuan politis (*bios*). *Bare life* menjadi kehidupan yang sepenuhnya berada di bawah kekuasaan tetapi tidak memiliki hak untuk menuntut perlindungan, sebagaimana yang tergambar dalam sosok *homo sacer*.

Namun, jika berhenti pada horizon manusia, baik konsep biopolitik maupun *bare life* berisiko memperkuat antropo-sentrisme, yaitu keyakinan bahwa hanya kehidupan manusia yang relevan dalam wacana politik dan etika. Tragedi Big Mary menunjukkan bahwa logika biopolitik juga beroperasi pada tubuh non-manusia. Tubuh Mary tidak hanya hidup secara biologis, tetapi juga dipolitisasi ia dipelihara, dilatih, dan

²² “To resist this loss of a common orientation, we shall have to come down to earth; we shall have to land somewhere. So, we shall have to learn how to get our bearings, how to orient ourselves. And to do this we need something like a map of the positions imposed by the new landscape within which not only the affects of public life but also its stakes are being redefined”. Bdk B. Latour, *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, trans. Catherine Porter (Cambridge: Polity Press, 2018), 2.

dipertontonkan sebagai bagian dari sistem ekonomi hiburan. Ketika ia menyimpang dari peran yang ditentukan, tubuh itu segera diposisikan sebagai ancaman yang harus dieliminasi. Ini membuktikan bahwa kehidupan non-manusia juga dapat mengalami reduksi menjadi bare life, meskipun tanpa bahasa atau status hukum.

Untuk memperluas konsep ini ke wilayah ekologis, diperlukan langkah konseptual yang melampaui batas manusia. Pertama, biopolitik dapat dibaca ulang sebagai manajemen atas seluruh jaringan kehidupan, bukan hanya populasi manusia. Dalam konteks Antroposen, kekuasaan modern tidak hanya mengatur manusia, tetapi juga memanipulasi ekosistem: mengontrol spesies melalui peternakan industri, memodifikasi genetika organisme, mengatur aliran sungai, hingga mengatur atmosfer melalui kebijakan iklim. Dengan demikian, biopolitik ekologis memandang bahwa seluruh biosfer telah menjadi objek politik yang diatur demi kepentingan ekonomi global.

Kedua, konsep *bare life* dapat diperluas untuk mencakup makhluk hidup yang berada di luar cakupan pengakuan politis dan moral manusia. Dalam kerangka ini, bukan hanya hewan seperti Big Mary yang mengalami “ketelanjangan” eksistensial, tetapi juga ekosistem seperti hutan, laut, dan sungai yang seringkali diperlakukan semata-mata sebagai resources. Ketika hutan ditebangi atau sungai dialihkan tanpa mempertimbangkan keberlanjutan ekologi, tindakan tersebut adalah bentuk penghapusan politis yang serupa dengan reduksi manusia menjadi bare life.

Ketiga, merujuk pada Agamben dalam *Creation and Anarchy*, khususnya bagian tentang *Inappropriate* dan *landscape*, kita dapat memahami bahwa alam memiliki dimensi yang tidak sepenuhnya dapat dimiliki atau dikuasai. *Landscape* di sini menjadi simbol dari “yang tak-terapropriasi,” yaitu ranah eksistensi yang selalu melampaui kalkulasi politik dan ekonomi. Dengan perspektif ini, ekosistem bukan hanya objek pengelolaan, tetapi juga memiliki agensi yang menuntut pengakuan. Perluasan ini memungkinkan terciptanya politik ekologis yang mengakui martabat seluruh makhluk hidup, di mana keadilan tidak hanya berlaku bagi manusia, tetapi juga bagi jaringan kehidupan yang menopang keberadaan manusia itu sendiri.

E. Korelasi Antara Antroposen Dan Etika

Kematian Mary menjadi cermin kelam bagaimana manusia di era Antroposen masih terperangkap dalam warisan modernitas yang hegemonik, yakni mendominasi dan menguasai makhluk hidup lain tanpa mempedulikan keseimbangan dan keberlanjutan bersama. Modernitas, dengan proyeknya yang menempatkan manusia sebagai subjek tunggal dan puncak ciptaan, telah membangun narasi kuasa yang mereduksi kehidupan lain menjadi objek, sumber daya, atau bahkan “masalah” yang harus dikendalikan. Namun, Antroposen, sebagai era di mana aktivitas manusia meninggalkan jejak ekologis berbahaya dan tak terelakkan, memaksa kita menyadari bahwa kehidupan bukan eksklusif milik manusia semata, melainkan sebuah jaringan simbiotik kompleks yang saling terkait. Foucault mengingatkan kita bahwa kekuasaan beroperasi dalam ranah kehidupan, mengatur, mengelola, dan memproduksi “kehidupan yang layak”²³; sedangkan Antroposen membuka pintu untuk berpikir ulang tentang etika kehidupan yang harus melampaui batas-batas dominasi manusia dan menuju pada koeksistensi. Paradigma kekuasaan yang selama ini berakar pada pengendalian harus dibalik dan didesain ulang menjadi paradigma yang menempatkan hubungan simbiotik, mutualisme, dan penghormatan sebagai pusatnya.²⁴ Transformasi semacam ini tidak hanya diperlukan demi kelangsungan bumi, tetapi juga sebagai refleksi ke dalam kesadaran etis yang

²³ M. Foucault, *The History of Sexuality*, 139.

²⁴ Bdk. D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, 32–34.

memungkinkan keberlangsungan hidup dalam keberagaman. Dengan demikian, melampaui kritik atas dominasi, kita harus membangun sistem etika, politik, dan sosial yang merangkul semua bentuk kehidupan sebagai mitra sejajar dalam ekosistem bersama.²⁵

Sebagai bentuk refleksi arif, kematian Mary seharusnya tidak dipandang sebagai titik akhir penderitaan atau sekadar catatan kelam sejarah, melainkan sebagai titik tolak kesadaran mendalam akan urgensi redefinisi keadilan yang melampaui batasan spesies manusia. Keadilan ekologis menuntut kita membuka ruang etis yang lebih luas, di mana hak-hidup makhluk lain diakui sebagai hak fundamental yang tak terpisahkan dari komunitas kehidupan secara keseluruhan. Sebagaimana ditegaskan oleh Vandana Shiva, keadilan sejati bukan hanya soal distribusi sumber daya antar manusia, tetapi juga soal pengakuan dan perlindungan terhadap keanekaragaman hayati dan keberlanjutan ekosistem.²⁶ Pandangan ini menantang paradigma antroposentris yang selama ini mendominasi sistem hukum dan politik, dan mengajukan paradigma baru yang menempatkan manusia sebagai bagian dari jaringan kehidupan yang saling bergantung, bukan sebagai pusat yang berdaulat mutlak. Dalam konteks ini, filsafat ekologi politik dan etika interspesies berperan penting sebagai fondasi teoritis dan praktis untuk membangun tatanan sosial yang inklusif dan berkelanjutan.²⁷ Keadilan ekologis bukan sekadar prinsip abstrak, melainkan landasan untuk kebijakan dan tindakan konkret yang menghormati martabat semua makhluk, mempraktikkan empati ekologis, serta merawat planet sebagai rumah bersama yang rentan dan layak dijaga. Dengan begitu, kematian Big Mary bukanlah duka tanpa makna, tetapi panggilan untuk melakukan transformasi etis, politik, dan ekologis demi masa depan yang lebih adil dan arif.

KESIMPULAN

Eksekusi Big Mary bukanlah sekadar peristiwa sejarah yang kelam dan absurd. Ia adalah cermin tajam dari bagaimana kekuasaan modern, dalam wajah biopolitik, bekerja melalui pendisiplinan, penghapusan, dan pengabaian terhadap yang tidak sesuai dengan logika produktivitas dan representasi manusia. Tubuh Big Mary yang digantung tanpa suara, tanpa pembelaan, tanpa pengakuan mewakili nada dasar dari zaman Antroposen: Sebuah zaman di mana makhluk hidup tak lagi dinilai karena eksistensinya, melainkan karena kegunaannya.

Dalam pandangan Foucault, kekuasaan hari ini tidak lagi hanya membunuh, tetapi mengelola kehidupan secara total, menentukan siapa yang layak hidup dan siapa yang bisa dibiarkan mati. Ketika hewan, seperti Big Mary, berada di luar batas bahasa dan *logos* manusia, maka ia tidak memiliki tempat dalam forum keadilan. Ia menjadi makhluk bisu yang dihapus dan dilupakan. Namun justru dari keheningan inilah, kita ditantang untuk merumuskan ulang etika yang lebih mendalam dan tidak lagi berakar pada supremasi manusia, tetapi pada keterhubungan, afeksi, dan penghormatan terhadap keberadaan yang lain.

Antroposen telah membongkar ilusi bahwa manusia adalah pusat dan penguasa tunggal dunia. Ia memperlihatkan dengan jelas bahwa bentuk kehidupan lain yang tak berbicara dalam bahasa kita, yang tak hadir di parlemen, yang tak tercantum dalam statistik pembangunan justru paling rentan terhadap kekerasan sistemik. Oleh karena itu, keadilan ekologis hari ini hanya mungkin bila kita menggeser paradigma: Dari

²⁵ Bdk. B. Latour, *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, 85–87.

²⁶ Bdk V. Shiva, *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace* (Cambridge, MA: South End Press, 2005), 25–27.

²⁷ Bdk C. Palmer, *Animal Ethics in Context* (New York: Columbia University Press, 2010), 166.

representasi menuju resonansi, dari dominasi menuju koeksistensi, dari penguasaan menuju perawatan.

Big Mary mungkin telah mati, tetapi tubuhnya masih berbicara dalam sejarah yang tidak mau mendengarkannya. Kini tugas kita bukan sekadar mengenangnya sebagai korban, melainkan mengambil tanggung jawab moral atas struktur yang membisukannya. Politik suara non-manusia, etika keberadaan, dan kebijaksanaan ekologis bukanlah utopia moral, melainkan kebutuhan mendesak di zaman ketika kehidupan itu sendiri tengah kehilangan maknanya. Mungkin dari keheningan Mary, kita akhirnya bisa belajar cara mendengar.

KETERBATASAN DAN REKOMENDASI

Artikel ini mengkaji kasus eksekusi Big Mary melalui perspektif biopolitik Foucault dan perluasan konsep Agamben, namun terdapat beberapa keterbatasan yang perlu dicermati sekaligus peluang untuk pengembangan studi lanjutan:

A. Keterbatasan

1. Pembahasan masih berada pada ranah konseptual-filosofis, tanpa memberikan peta jalan konkret bagi penerapan keadilan ekologis lintas-spesies dalam sistem hukum yang selama ini bersifat antropo-sentris.
2. Perluasan konsep *zoē* dan bios ke ranah kehidupan non-manusia berisiko jatuh pada antropomorfisme, karena Agamben secara historis tetap menempatkan bios dalam horizon manusia yang ditentukan oleh logos.

B. Rekomendasi

1. Diperlukan studi interdisipliner yang melibatkan filsafat, hukum, ekologi, dan ilmu sosial untuk merumuskan kerangka hukum dan kebijakan publik yang mengakui martabat dan hak-hidup makhluk non-manusia.
2. Melakukan evaluasi kritis terhadap undang-undang perlindungan hewan dan kebijakan konservasi, serta mengembangkan mekanisme perwakilan hukum bagi ekosistem dan spesies tertentu.
3. Mencontoh praktik yang sudah ada, seperti pengakuan Sungai Whanganui di Selandia Baru sebagai entitas hukum, yang dapat menjadi model awal bagi representasi hukum lintas-spesies.
4. Upaya-upaya ini diharapkan dapat menjembatani refleksi filosofis dengan transformasi praktis, sehingga tragedi seperti eksekusi Big Mary tidak kembali terulang dalam bentuk lain di era Antroposen.

DAFTAR PUSTAKA

- Agamben, Giorgio. *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism*. Translated by Adam Kotsko. Stanford: Stanford University Press, 2019.
- _____. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- _____. *Omnibus Homo Sacer*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press. 2017.
- Derrida, Jacques. *The Animal That Therefore I Am*. Edited by Marie-Louise Mallet. Translated by David Wills. New York: Fordham University Press, 2008.
- Foucault, Michel. *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974–1975*. Edited by Valerio Marchetti and Antonella Salomoni. Translated by Graham Burchell. New York: Picador, 2003.
- _____. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1995.

- _____. *Power. Essential Works of Foucault*, ed. James D. Faubion (New York: The New Press.
- _____. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76*. Edited by Mauro Bertani and Alessandro Fontana. Translated by David Macey. New York: Picador, 2003.
- _____. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–79*. Edited by Michel Senellart. Translated by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- _____. *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage Books, 1990.
- Haraway, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Latour, Bruno. *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge, MA: Polity Press, 2018.
- Palmer, Clare. *Animal Ethics in Context*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge, 1993.
- Shiva, Vandana. *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace*. Cambridge, MA: South End Press, 2005.
- Warren, Karen J. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.
- Wolfe, Cary. *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.