

## Mereposisi Subaltern: Kajian Indigenous Feminism terhadap Resistensi Perempuan Adat atas Perampasan Wilayah

### *Repositioning the Subaltern: An Indigenous Feminist Analysis of Indigenous Women's Resistance to Territorial Dispossession*

Fenny Tria Yunita<sup>1</sup> & Dien Vidia Rosa<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Fakultas Hukum, Universitas Jember, Jember, Indonesia

<sup>2</sup>Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Jember, Jember, Indonesia

fennytriayunita@unej.ac.id

Kronologi Naskah: diterima 1 April 2026, direvisi 7 Mei 2026, diputuskan diterima 10 Juni 2026

#### Abstract

Indigenous women play a crucial role in safeguarding their customary territories and the environment of their communities. However, they are often positioned as subaltern subjects marginalized within legal discourse as well as within the narratives of resistance themselves. This study integrates Indigenous Feminism and subaltern theory to analyze Indigenous women's resistance to territorial dispossession. Existing scholarship has often subsumed such resistance within generalized ecofeminist discourses, thereby neglecting the specific cosmological, spiritual, and cultural logics that underpin Indigenous women's actions. Through a qualitative socio-legal approach, this research examines the resistance practices of Indigenous women in Mollo (East Nusa Tenggara), Kendeng (Central Java), and Enggros (Papua). The findings demonstrate that Indigenous women's resistance does not always manifest in overtly confrontational or formal legal forms, but rather through everyday practices, cultural regeneration, and spirituality. The dominance of modern epistemology tends to overlook these forms of resistance, resulting in the delegitimization of Indigenous women's voices. Therefore, repositioning the subaltern must involve recognizing Indigenous women's knowledge and political practices, both within their communities and in state policy discourse.

Keywords: indigenous feminism, indigenous women, subaltern, deprivation of customary territory

#### Abstrak

Perempuan adat berperan penting dalam menjaga wilayah adat dan lingkungan hidup komunitasnya. Namun, mereka kerap diposisikan sebagai subaltern yang terpinggirkan dalam wacana hukum serta narasi perjuangan itu sendiri. Penelitian ini mengintegrasikan kerangka Indigenous Feminism dan teori subaltern untuk menganalisis resistensi perempuan adat terhadap perampasan wilayah. Selama ini, gerakan resistensi perempuan adat sering direduksi sebagai bagian dari wacana ekofeminisme umum, tanpa mempertimbangkan dimensi kosmologis, spiritual, dan kultural yang khas. Melalui pendekatan kualitatif-sosiolegal, penelitian ini mengkaji praktik resistensi perempuan adat Mollo (NTT), Kendeng (Jawa Tengah), dan Enggros (Papua). Hasil penelitian menunjukkan bahwa perjuangan perempuan adat tidak selalu tampil dalam bentuk konfrontatif atau legal formal, melainkan melalui praktik sehari-hari, regenerasi budaya dan spiritualitas. Dominasi epistemologi modern cenderung gagal mengenali bentuk resistensi tersebut sehingga suara perempuan adat sering terdelegitimasi. Oleh karena itu, reposisi subaltern harus mencakup pengakuan atas pengetahuan dan praktik politik perempuan adat baik dalam komunitasnya maupun dalam wacana kebijakan negara.

Kata kunci: feminisme pribumi, perempuan adat, subaltern, perampasan wilayah

## Pendahuluan

Perempuan adat telah memainkan peran penting dalam gerakan mempertahankan wilayah adat dari berbagai bentuk perampasan yang mengatasnamakan pembangunan. Di Mollo, Nusa Tenggara Timur, Aleta Baun bersama perempuan-perempuan adat suku Mollo lainnya melakukan aksi duduk tenun di lokasi tambang marmer selama berbulan-bulan dan menjadikan tubuh serta tradisi mereka sebagai medium melawan perusakan hutan adat (Selan et al. 2025). Di Pegunungan Kendeng, Jawa Tengah, perempuan *Sedulur Sikep*

melakukan aksi semen kaki di depan Istana Negara sebagai bentuk penolakan terhadap pembangunan pabrik semen yang mengancam ekosistem karst dan mata air mereka (Jaklyn 2020). Sementara di Kampung Enggros dan Tobati, Papua, perempuan adat memelihara relasi spiritual-ekologis dengan hutan bakau sebagai ruang sakral (*hutan perempuan*), yang kini terancam hilang karena proyek pembangunan infrastruktur (Kompas 2024).

Meskipun mereka berada di garis depan perjuangan atas tanah dan ruang hidup, suara perempuan adat

kerap terpinggirkan dalam narasi advokasi. Praktik dan pengetahuan tradisional mereka yang khas sering kali dianggap tidak relevan dengan gerakan resistensi yang diakui oleh negara dan bahkan masyarakat itu sendiri. Pada struktur kelembagaan adat di Indonesia, perempuan adat kerap terjebak dalam patriarki komunitas yang menempatkan laki-laki adat sebagai representasi resmi dan pengambil keputusan yang sah atas nama adat. Misalnya, dalam kelembagaan dewan adat di Sumba Timur, perempuan tidak diikutsertakan dalam musyawarah adat, termasuk dalam kasus kekerasan yang melibatkan perempuan (Nurtjahyo 2020). Hal serupa juga terjadi dalam masyarakat adat Dayak Benawan di Kalimantan Barat yang meniadakan keterlibatan perempuan dalam pengambilan keputusan kolektif terkait pembukaan lahan pertanian, meskipun mereka memiliki pengetahuan mendalam tentang wilayah dan kosmologi lokal (Niko 2019). Di sisi lain, negara pun tidak memiliki instrumen afirmatif yang secara khusus menempatkan perempuan adat sebagai subjek dalam proses pengakuan dan perlindungan hak kolektif mereka. Kebijakan dan regulasi yang bersifat netral gender seperti pada RUU Masyarakat Adat, justru mengabaikan ketidaksetaraan yang telah berlangsung lama (Wibowo & Demadevina 2021).

Pola peminggiran ini menempatkan perempuan adat dalam posisi subaltern yakni sebagai kelompok yang tidak hanya mengalami ketidakadilan struktural, tetapi juga terbisu dalam ruang produksi pengetahuan dan kebijakan. Mereka jarang diberi ruang untuk menyuarakan pengalaman dan epistemologi mereka dengan bahasa dan logika sendiri. Oleh karenanya, tulisan ini memotret pola resistensi perempuan adat dalam narasi perjuangan wilayah dengan menggunakan lensa *indigenous feminism* yang lahir dari pengalaman, nilai, dan relasi khas perempuan adat dengan wilayah adat sebagai ruang hidupnya. Dua penelitian sebelumnya dari Rosa dan Prasetyo (2023) serta Gultom (2025) telah memberikan kontribusi penting dalam membahas posisi perempuan adat dalam struktur adat dan masyarakat. Berakar pada konsep subaltern Spivak, penelitian Rosa & Prasetyo mengeksplorasi peran perempuan adat sebagai *quasi-elite* dalam masyarakat Tengger yang terlibat dalam pelestarian identitas budaya melalui ritual dan struktur adat, tetapi masih tidak memiliki representasi formal dalam proses pengambilan keputusan adat (Rosa & Prasetyo 2023). Sementara, penelitian Gultom menggunakan pendekatan Foucaultian mengenai *biopower* dan *biopolitics* untuk menyoroti bagaimana perempuan adat di Sumatra Utara dimarjinalkan melalui

wacana kekuasaan yang dibentuk negara dan korporasi (Gultom 2025). Praktik *biopower* yang dijalankan melalui *biopolitics* ala Foucault yang menjadi titik tumpu penelitian Gultom ini tercermin dari bagaimana negara atau kekuasaan mengatur kehidupan masyarakat, dalam arti tubuh, reproduksi, dan populasi tidak hanya melalui kekerasan langsung, tetapi juga melalui regulasi dan kebijakan (Means 2022), seperti yang dialami oleh perempuan adat BatakToba, Karo, dan Simalungun yang tersisihkan akibat kebijakan negara yang mengabaikan keberadaan mereka.

Tulisan ini menawarkan kontribusi baru yang melengkapi dua penelitian sebelumnya untuk mereposisi subalternisasi yang terjadi pada perempuan adat Mollo, Kendeng, dan Enggros sebagai representasi subjek aktif yang tidak hanya melawan perampasan wilayah, tetapi juga menantang narasi dominan tentang resistensi, hukum, dan pembangunan. Dengan mengkaji subjek yang lebih luas untuk mengungkap pola-pola resistensi spesifik yang bersifat ekologis, spiritual, dan politik pada tiga komunitas perempuan adat tersebut, menjadikan penelitian ini sebagai bentuk produksi pengetahuan alternatif yang belum dijangkau dalam studi-studi sebelumnya.

Lebih lanjut, tulisan ini dimaksudkan untuk mengeksplorasi jangkauan konsep subalternitas bagi perempuan adat yang berhadapan dengan lapisan-lapisan persoalan baik secara struktur, kultur, maupun ideologi. Sejauh mana konflik perebutan teritori, misalnya, menempatkan perempuan adat sebagai subaltern dan bagaimana resistensi mereka dapat dilihat sebagai upaya pembebasan diri untuk mampu bersuara, dilihat, dan pada akhirnya dikenali. Melalui praktik penyebaran pengetahuan, kajian ini mencoba mencari solusi atau mereposisi perempuan adat sebagai subaltern.

## Metode Penelitian

Penelitian ini berfokus pada tiga komunitas: perempuan adat Mollo di Nusa Tenggara Timur, perempuan Kendeng di Jawa Tengah, dan perempuan Enggros di Papua. Ketiganya dipilih karena memiliki pola resistensi yang khas dan mewakili konteks geografis, ekologis, dan kultural yang berbeda. Resistensi ketiga perempuan adat ini dikaji melalui pendekatan sosio-legal yang dilengkapi dengan metode analisis wacana kritis (*critical legal discourse*). Penelitian ini menggunakan pendekatan sosio-legal untuk memahami hukum bukan hanya sebagai norma tertulis, tetapi juga sebagai praktik sosial yang hidup

(*living law*) dan dipengaruhi oleh relasi kuasa, budaya, dan struktur masyarakat (Reza dan Max 2005). Data penelitian ini bersumber dari data sekunder, berupa peraturan perundang-undangan (UUD NKRI Tahun 1945, UU Cipta Kerja, UU Minerba, UU Kehutanan, dan lain-lain), putusan pengadilan, serta kebijakan terkait pembangunan, investasi, dan sumber daya alam untuk melihat kesenjangan antara hukum normatif dan praktik di lapangan. Selain itu, data sekunder juga berupa jurnal, buku, laporan organisasi masyarakat sipil seperti AMAN (Aliansi Masyarakat Adat Nusantara), KPA (Konsorsium Pembaruan Agraria), WALHI (Wahana Lingkungan Hidup) dan lain sebagainya, serta analisis konten media massa online yang relevan untuk menggali pengalaman resistensi perempuan Mollo, Kendeng, dan Enggros.

Selanjutnya, data dianalisis menggunakan pendekatan analisis wacana kritis untuk membongkar wacana yang diproduksi oleh bahasa sebagai praktik sosial yang melingkupi relasi kekuasaan dan ideologi (Fairclough 2015). Analisis wacana kritis ini merujuk pada pendekatan Norman Fairclough yang memandang sebuah wacana sebagai praktik sosial yang mencakup tiga dimensi: teks (mikro), praktik diskursif (meso), dan praktik sosial-budaya (makro) (Fairclough 1995). Penelitian ini memfokuskan pada level mikro, yaitu dengan membongkar teks dari dokumen dan pemberitaan media mengenai kasus perempuan adat Mollo, Kendeng, dan Enggros. Teks dikategorisasi berdasarkan kata kunci, yaitu resistensi atau perlawanan, pengetahuan lokal (tenun, tanah, hutan), dan perempuan adat itu sendiri. Sumber dokumen dan berita dipilih berdasarkan munculnya keberpihakan kepada perempuan adat atau yang membangun narasi positif atas perjuangan perempuan adat. Selain itu, penelitian ini juga menyandingkan penggunaan teks/bahasa yang digunakan dalam kebijakan negara, seperti "aset negara", "sumber daya alam" dan "kepentingan umum", serta membandingkannya dengan istilah yang digunakan oleh komunitas adat, seperti "tanah leluhur", "ruang hidup", dan "ibu bumi" untuk mengidentifikasi bagaimana pertarungan makna dalam wacana pembangunan negara dapat meminggirkan suara perempuan adat.

Penelitian ini menggabungkan dua kerangka teori, yakni teori subaltern oleh Gayatri Spivak dan *indigenous feminism* oleh Kim Anderson sebagai kerangka teoretis untuk memahami bagaimana seharusnya hukum bekerja dalam realitas kompleks perempuan adat, bukan hanya di ruang pengadilan tetapi juga dalam narasi, tubuh, simbol, dan ruang hidup yang mereka

pertahankan setiap hari. Dalam hal ini, penelitian tidak hanya menggunakan kerangka Spivak secara deskriptif, tetapi juga mengkritik keterbatasannya dalam melihat perempuan subaltern sebagai subjek yang "tidak dapat berbicara", dengan menunjukkan bahwa perempuan adat justru memproduksi bentuk-bentuk artikulasi resistensi melalui simbol, praktik keseharian, dan relasi ekologis. Perspektif feminisme pribumi digunakan untuk melengkapi kerangka tersebut dengan menekankan peran perempuan adat sebagai agen aktif dalam menjaga pengetahuan, budaya, dan keberlanjutan hidup komunitasnya.

## Ragam Resistensi dan Diskursus Feminisme

Wacana resistensi sering kali muncul sebagai respon terhadap sistem atau struktur kekuasaan yang menindas, memarginalisasi, atau melakukan perampasan, baik itu berdasarkan perbedaan kelas, gender, ataupun etnisitas (Jalil 2019). Namun, dalam diskursus feminis, pola resistensi atau perlawanan sering kali dimaknai sebagai tindakan ketidakpatuhan atau pembangkangan (*disobedient*) oleh perempuan (Phillip 2025). Bahkan, resistensi semacam ini kerap disingkirkan dalam wacana resistensi formal yang menuntut aksi perlawanan secara konfrontatif dan eksplisit. Padahal, resistensi tidak selalu muncul dengan bahasa perlawanan yang lugas, seperti sabotase, demonstrasi, atau gugatan hukum, melainkan dapat juga melalui ritual, budaya, dan simbol-simbol kultural lainnya.

Sebagai teori, metodologi, dan praksis, feminisme menyediakan instrumen resistensi yang secara spesifik berbasis kekuatan untuk mengakses dan bermain dalam kekuasaan. Feminisme kekuasaan menyebutkan, resistensi dilakukan dengan berfokus pada kekuatan mandiri perempuan untuk meraih kekuasaan bukan menjadi korban dan alat kekuasaan semata (Wolf 1993). Narasi perlawanan perempuan adat di sebagian wilayah di Indonesia disusun menggunakan pendekatan dan perspektif perempuan yang lebih mengutamakan kesadaran emansipatoris untuk mengubah nasib mereka dan komunitasnya, sebuah upaya meraih rekognisi politik dan wacana perjuangan perempuan adat.

Menurut konsep '*everyday forms of resistance*' dari James C. Scott, kelompok subordinat, seperti petani, perempuan, dan buruh biasanya melakukan resistensi melalui strategi keseharian yang tampak kecil dan tersembunyi, namun sarat akan makna politik (Scott 1989). Dalam berbagai kasus historis seperti praktik *poaching*

(perburuan liar) di Inggris yang dahulu merupakan cara bertahan hidup petani miskin, namun dikriminalisasi oleh negara atau pada praktik penghindaran zakat oleh petani di Malaysia sebagai bentuk perlawanan terhadap distribusi yang tidak adil, resistensi simbolik berlangsung tanpa deklarasi, namun tetap menantang sistem yang opresif. Demikian pula, dengan desersi tentara rakyat dalam perang-perang besar di Amerika, Rusia, dan Prancis, yang menolak menjadi alat perang elite dengan cara “menghilang” dari sistem. Selain itu, pada konteks negara sosialis, seperti Cina dan Uni Soviet, petani melawan pertanian kolektif melalui cara-cara tersembunyi, seperti menyembunyikan hasil panen, memalsukan data produksi, atau bekerja diam-diam di lahan pribadi (Scott 1989). Bentuk-bentuk perlawanan semacam ini juga tampak nyata dalam praktik perempuan adat di Indonesia. Hal ini dapat dilihat dalam berbagai bentuk tindakan regeneratif, spiritual, dan ekologis yang mempertahankan keberlanjutan hidup komunitas. Berikut potret tiga bentuk resistensi yang dipraktikkan oleh perempuan di Mollo (NTT), Kendeng (Jawa Tengah), dan Enggros (Papua), yang menunjukkan bagaimana tubuh, ruang, dan budaya menjadi medium perlawanan terhadap proyek pembangunan yang eksploitatif.

### **Resistensi Mollo: Ritual Tenun sebagai Tapal Batas dan Pelestarian Adat**

Perjuangan perempuan adat di Mollo, Nusa Tenggara Timur (NTT), merepresentasikan bentuk resistensi ekologis dan kultural khas, yang berakar pada relasi spiritual dan kosmologis terhadap tanah dan wilayah adat mereka. Gerakan ini mencapai puncaknya pada awal tahun 2000-an, ketika kegiatan penambangan marmer yang dilakukan oleh beberapa perusahaan tambang, yakni PT So'e Indah Marmer, PT Karya Asta Alam, PT Setia Pramesti, PT Semesta Alam Marmer, PT Sagared Mining, dan PT Teja Sekawan di kawasan Gunung Naususu, Kabupaten Timor Tengah Selatan, NTT (Dalupe 2020), telah mengancam ritus adat masyarakat Mollo. Bagi masyarakat Mollo, alam dipahami sebagai tubuh manusia. Batu adalah tulang, tanah sebagai daging, air sebagai darah, hutan sebagai kulit, dan rambut (*fatu, nasi, noel, afu amsan a'fatif neu monit mansian*) (Maimunah 2016). Keyakinan ini menjadikan perusakan alam sebagai tindakan yang setara dengan melukai tubuh sendiri. Ketika izin tambang marmer dikeluarkan tanpa konsultasi dengan komunitas adat pada 1990-an, batu suci seperti Fatu Naususu (Maimunah 2016) yang diyakini sebagai sumber air dan pusat ritus adat terus dieksploitasi hingga menimbulkan longsor hingga

ritus adat tersebut terancam hilang. Kondisi inilah yang memicu resistensi kolektif masyarakat adat Mollo demi mempertahankan ruang hidupnya.

Perlawanan masyarakat Mollo terhadap perusahaan tambang didorong oleh ancaman hilangnya identitas adat dan akar kosmologis mereka. Dalam konteks ini, perempuan menjadi aktor utama resistensi karena mereka merasakan dampak langsung dari perusakan lingkungan, terutama terkait air, pangan, dan pekerjaan domestik. Lebih dari seratus perempuan menduduki wilayah tambang dan memindahkan aktivitas keseharian, seperti menenun, memasak, dan merayakan Natal ke sekitar gunung batu sebagai bentuk perlawanan regeneratif (Maimunah 2016). Pada tradisi masyarakat Mollo, tenun menjadi simbol identitas dan resistensi mereka karena seluruh bahan, alat, dan warna berasal dari alam sekitar (AMAN 2013). Dengan menjadikan tenun sebagai strategi aksi, perempuan Mollo menegaskan bahwa menjaga alam berarti menjaga keberlanjutan hidup, budaya, dan masa depan komunitas adat mereka.

Perjuangan perempuan Mollo untuk menghentikan ekspansi tambang marmer tidak lepas dari kepemimpinan kuat yang ditunjukkan oleh Mama Aleta Baun, seorang perempuan adat yang memobilisasi solidaritas lintas gender dan generasi demi mempertahankan tanah leluhur. Gerakan resistensi ini bukan tanpa risiko karena Aleta Baun dan perempuan adat Mollo lainnya menghadapi kekerasan fisik, ancaman seksual, pengusiran, hingga persekusi dari masyarakat pro-tambang. Tidak hanya itu, stigma sosial terhadap perempuan yang tampil di ruang publik juga menjadi tekanan tersendiri bagi Mama Aleta hingga dianggap sebagai “perempuan malam” dan dituduh tidak bermoral karena kerap berada di luar rumah (Saturi 2013) meskipun semua itu dilakukan atas nama kehormatan kolektif masyarakat Mollo.

### **Resistensi Kendeng: Aksi Semen Kaki sebagai Simbol Keberlanjutan Tanah dan Air**

Gerakan perempuan Kendeng di Rembang, Jawa Tengah, juga menunjukkan bagaimana perempuan adat memimpin bentuk resistensi atas perampasan wilayah karst yang menyokong kehidupan komunitas mereka. Kawasan Pegunungan Kendeng yang membentang di wilayah Kabupaten Rembang, Pati dan sekitarnya selama ini menjadi sumber kehidupan bagi petani setempat karena ekosistem karst yang unik ini berfungsi sebagai spons alami yang menyerap air dan karbon serta menyediakan pasokan air bagi kota-kota di

sekitarnya (Hasanah & Oktaviana 2024). Oleh karenanya, bagi perempuan sebagai pengelola utama pertanian keluarga, memandang ancaman terhadap ekosistem karst sebagai ancaman langsung terhadap ketersediaan pangan, keberlanjutan ekonomi rumah tangga, dan kesejahteraan komunitas.

Gerakan resistensi perempuan Kendeng bermula atas diterbitkannya izin lingkungan untuk kegiatan penambangan dan pembangunan pabrik semen oleh PT Semen Gresik (berganti nama PT Semen Indonesia) oleh Gubernur Jawa Tengah pada tahun 2012 (Hasanah & Oktaviana 2024). Izin perusahaan tersebut dikeluarkan tanpa melibatkan persetujuan warga secara keseluruhan. Selain itu, penolakan warga berdasar pada alasan pelanggaran hukum yang kuat. Rencana pembangunan pabrik di kawasan tersebut tidak tercantum dalam Peraturan Daerah Provinsi Jawa Tengah Nomor 6 Tahun 2010 tentang Rencana Tata Ruang Wilayah (RTRW) Provinsi 2009–2029 (KPA 2017). Situasi ini mendorong para petani untuk menempuh jalur hukum melalui gugatan di PTUN yang menempuh jalur panjang. Akhirnya, gugatan dimenangkan oleh petani dan WALHI lewat putusan peninjauan kembali di Mahkamah Agung (MA) dan memerintahkan Gubernur Jawa Tengah untuk mencabut Surat Keputusan (SK) izin lingkungan pabrik semen tersebut.

Namun, setelah putusan MA, Gubernur Jawa Tengah mengeluarkan SK izin lingkungan baru untuk proyek yang sama (WALHI 2017). Tindakan ini memicu gelombang protes lanjutan, termasuk aksi ikonik *pasung kaki semen* di depan Istana Negara oleh sembilan perempuan Kendeng pada 2016–2017 (Pasaribu 2016). Tindakan mematri kaki dalam semen sesungguhnya adalah metafora visual atas “terkurungnya” kehidupan mereka oleh kebijakan ekstraktif pemerintah yang mengabaikan daya dukung lingkungan dan suara komunitas lokal. Saat perwakilan pemerintah memperingatkan bahwa aksi tersebut berbahaya, mereka menjawab, “*Risiko ini jauh lebih kecil daripada ancaman pembangunan pabrik semen bagi anak cucu kita*” (Keller & Klute 2016). Karena bagi mereka, tanah bukan sekadar sumber penghidupan, tetapi warisan tak tergantikan. Hingga saat ini, meskipun izin baru telah diterbitkan, resistensi terhadap penambangan di Pegunungan Kendeng tetap berlanjut. Aksi blokade jalan (Liputan6.com 2023) dan berbagai bentuk perlawanan simbolik menjadi manifestasi ketidakpercayaan warga terhadap sikap pemerintah yang mengingkari peraturan serta mengabaikan putusan pengadilan.

## Resistensi Enggros: Menjaga “Hutan Perempuan” sebagai Ruang Sakral

Di pesisir utara Teluk Youtefa, Papua, terdapat sebuah kawasan mangrove yang disebut sebagai *hutan perempuan* (Flassy et al. 2024). Hutan tersebut adalah ruang sakral yang hanya boleh diakses oleh perempuan adat setempat berdasarkan ketentuan adat, yakni perempuan suku Enggros, Tobati, dan Nafri yang memiliki relasi spiritual dengan lingkungan dan ruang hidupnya (EcoNusa 2020). Hutan bagi para perempuan Enggros adalah nadi kehidupan yang menyediakan pasokan makanan, sekaligus tempat pelestarian pengetahuan budaya secara turun-temurun. Oleh karena itu, ketika proyek reklamasi pesisir dan pembangunan infrastruktur mulai mengancam keberadaan hutan ini, perempuan Enggros mengambil posisi utama dalam melindunginya.

Resistensi perempuan Enggros bukanlah gerakan tanpa lantaran, melainkan lahir dari pengalaman degradasi ekologis dan kultural pada ruang hidup mereka. Pada dua dekade terakhir, ancaman terhadap hutan perempuan kian nyata. Kawasan bakau kini menyusut drastis akibat pembangunan infrastruktur di sekitar Teluk Youtefa, termasuk reklamasi pantai dan pelebaran akses darat. Lebih dari itu, ruang sakral yang kini dipenuhi sampah plastik dan limbah rumah tangga telah mengganggu fungsi ekologis dan spiritualnya (BBC 2021). Situasi inilah yang memicu gerakan resistensi perempuan Enggros, yang melihat kerusakan lingkungan bukan hanya sebagai krisis ekologis, tetapi juga sebagai perusakan identitas dan pengetahuan ekologis mereka.

Bentuk resistensi perempuan Enggros mewakili konsep *everyday resistance* ala James C. Scott, yang diwujudkan melalui tradisi *Ton* atau *Tonotwiyat*. Kata ‘Tonotwiyat’ berasal dari ‘Tonot’ (hutan bakau) dan ‘wiyat’ (ajakan), yang bermakna ajakan bagi perempuan adat suku Enggros–Tobati untuk mengunjungi hutan mangrove. Dalam tradisi ini, sambil mencari kerang, para perempuan adat akan saling berbincang, bertukar pendapat, dan bersenandung dalam bahasa adat Enggros. Kebiasaan unik lainnya adalah para perempuan pencari kerang yang menyelam tanpa menggunakan pakaian. Tradisi ini menggambarkan sebuah praktik adat yang menegaskan privasi dan eksklusivitas ruang perempuan (Salsabila & Soertikanti 2024).

Dengan demikian, kerusakan kawasan bakau bukan hanya mengancam ekosistem dan sumber pangan, tetapi juga mengguncang privasi, memutus tradisi *Tonotwiyat*, dan merusak tatanan sosial-

budaya yang menjadi fondasi identitas perempuan Enggros. Perlawanan mereka, baik melalui aksi ritual, pembersihan hutan mangrove, maupun advokasi, merupakan upaya menjaga keberlanjutan hidup yang tak terpisahkan dari regenerasi kultural dan spiritual komunitas. Aksi-aksi ini walaupun tidak tampak sebagai resistensi formal, namun merupakan gerakan menggugat logika pembangunan formal yang mengabaikan relasi ekologis antara perempuan adat dan alam, sekaligus mempertahankan pengetahuan tradisional dan kedaulatan wilayah adat.

### **Subalternisasi Ganda pada Perempuan Adat: Membaca Subaltern dalam Perspektif Spivak: "Bisakah Perempuan Adat Bicara?"**

Subaltern tidak hanya merujuk pada kemiskinan atau minoritas, tetapi juga merujuk pada mereka yang secara struktural berada di luar jangkauan representasi politik, hukum, dan budaya arus utama. Gayatri Chakravorty Spivak meminjam istilah *subaltern* dari Antonio Gramsci untuk merujuk pada kelompok sosial yang terpinggirkan, tidak memiliki akses pada struktur kekuasaan, dan suaranya tidak terdengar atau tidak diakui dalam wacana dominan (Spivak 1988). Pertanyaan Spivak mengenai "*Can the Subaltern Speak?*" menjadi landasan tepat untuk mengkaji apakah perempuan adat dalam tiga kasus di atas (Mollo, Kendeng, dan Enggros) benar-benar dapat berbicara atas nama mereka sendiri dalam wacana yang telah didominasi oleh kekuasaan kolonial, patriarkal, dan kapitalistik. Secara umum, Spivak berpandangan bahwa meskipun perempuan subaltern mengekspresikan diri melalui tindakan maupun bahasa mereka sendiri, struktur dominan kerap menafsirkan ulang dan menyederhanakannya sehingga makna aslinya tereduksi. Menurut Spivak, dalam *semiosis sosial*, bentuk resistensi secara kultural sering hanya terbaca sebagai "tindakan kolektif" yang kemudian diterjemahkan dan direpresentasi ulang oleh negara sebagai bentuk "perlawanan" (Spivak 1988).

Fenomena *double effacement dan gender subalternity* yang dialami perempuan adat dalam perjuangan mereka merebut kembali wilayahnya juga terlihat jelas dari pernyataan Spivak: "*If, in the context of colonial production, the subaltern has no history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow*" (Spivak 1988). Pernyataan ini relevan ketika menggambarkan bahwa perempuan subaltern tidak hanya terhapus dalam wacana kekuasaan negara, tetapi juga dalam struktur patriarki komunitas sendiri.

Pertama, secara struktural, perempuan adat tersisih dari mekanisme formal pembuatan kebijakan yang sering kali keputusan tentang tanah, hutan, dan sumber daya alam diambil tanpa partisipasi bermakna dari mereka. Kedua, secara kultural, stereotipe gender menempatkan perempuan sebagai pelengkap dalam gerakan sosial sehingga aksi mereka, seperti duduk tenun di Mollo, memasung kaki di depan Istana Negara oleh perempuan Kendeng, atau menjaga *Tonotwiyat* di Enggros, direduksi menjadi aktivitas domestik atau simbolis belaka, bukan perlawanan politik yang membawa nama adat.

Jika melihat dalam lensa subaltern Spivak, negara dan elemen lain yang secara ketat menggunakan lensa patriarki telah gagal memahami dan mengakomodir pengetahuan subaltern dalam wacana resistensi. Hal ini menyebabkan identitas dan pengalaman perempuan adat menjadi terpinggirkan dan tidak memperoleh partisipasi yang utuh (Hendrastiti & Setiahadhi 2022). Suara subaltern—dalam hal ini adalah perempuan adat—tidak pernah benar-benar sampai ke logika hukum negara. Pada level ini, pandangan Spivak memberikan kerangka penting dalam menggambarkan masalah hegemoni kekuasaan dan representasi perempuan adat, yang juga menandakan bahwa struktur kolonial masih hidup dalam bentuk baru (*neocolonialism*). Meskipun Indonesia secara historis telah keluar dari kolonialisme, relasi kuasa yang bersifat kolonial masih terus beroperasi dalam bentuk yang lebih subtil melalui kebijakan pembangunan, hukum, dan praktik eksploitasi sumber daya alam. Dalam konteks ini, subalternitas tidak lagi merujuk pada posisi dalam struktur kolonial klasik, melainkan pada posisi kelompok yang tetap terpinggirkan dalam relasi kuasa kontemporer.

Pengalaman masyarakat adat di Mollo, Kendeng, dan Enggros menunjukkan bahwa mereka tidak lagi berhadapan dengan kekuasaan kolonial secara langsung, tetapi dengan bentuk kolonialisme baru yang dijalankan oleh negara dan korporasi melalui logika pembangunan dan investasi. Hal ini yang membuat suara perempuan adat terus direduksi demi kepentingan umum yang dibungkus dengan istilah pembangunan, ketahanan pangan, stabilitas ekonomi, dan kesejahteraan umum. Namun, pandangan pesimistik Spivak yang cenderung menekankan keterbungkaman subaltern dapat berisiko menimbulkan kebuntuan dalam memaknai resistensi perempuan adat yang pada kenyataannya justru dapat membangkitkan gerakan resistensi sosial yang lebih besar di luar komunitas adat tersebut. Tulisan

ini mengambil posisi yang tidak hanya mengadopsi, tetapi juga mengembangkan kerangka Spivak. Alih-alih berhenti pada diagnosis “ketidakmampuan berbicara”, penelitian ini bergerak untuk menunjukkan bagaimana perempuan adat sebenarnya berbicara, meskipun dalam cara yang tidak selalu dikenali oleh hukum, negara, maupun wacana dominan. Dengan kata lain, tulisan ini ingin menemukan solusi atas keterbungkaman subaltern yang merujuk pada pengalaman resistensi perempuan adat.

Untuk mengatasi keterbatasan tersebut, pemikiran Leela Gandhi dan Kim Anderson memberikan perluasan perspektif dengan menekankan bahwa subaltern tidak hanya berada dalam kondisi keterbungkaman, tetapi juga memiliki potensi membangun kesadaran kolektif melalui praktik ingatan dan budaya. Leela Gandhi dalam bukunya *Postcolonial Theory: A Critical Introduction* yang menjelaskan bahwa subaltern adalah mereka yang terpinggirkan dari sejarah arus utama, yang tidak memiliki kesadaran kolektif atas penindasan yang mereka alami. Salah satu cara untuk menumbuhkan kesadaran adalah dengan mengingat sebagai praktik politik resistensi pada ideologi dan budaya patriarki (Gandhi 1998). Dalam konteks masyarakat adat, praktik menjaga tradisi, relasi dengan tanah, dan simbol-simbol kultural dapat dipahami sebagai bentuk *remembering as resistance* yang menegosiasikan kembali posisi mereka dalam struktur kekuasaan yang dominan. Akibatnya, meskipun negara tidak memberikan ruang partisipasi yang utuh, perempuan adat dapat menciptakan kemungkinan untuk keluar atau setidaknya menggeser posisi subalternitas yang selama ini dilekatkan pada mereka melalui gerakan resistensi alternatif yang justru dapat menjadi narasi global.

### **Hukum Nasional dan Invisibilitas Perempuan Adat**

Meskipun di atas kertas masyarakat adat diakui secara sah oleh konstitusi (Pasal 18B UUD NRI Tahun 1945), namun invisibilitas perempuan adat tidak pernah menjadi diskursus dalam penyusunan peraturan, kebijakan, dan keputusan. Inti permasalahannya adalah kerangka hukum nasional, seperti pada UU Minerba, UU Kehutanan, dan UU Cipta Kerja, masih berorientasi semata pada percepatan investasi. Sementara, mekanisme perlindungan dan partisipasi perempuan adat tidak diperkuat. Akibatnya, resistensi perempuan adat dalam tiga kasus ini seolah terjebak di ruang sosial-kultural dan tidak diakui sebagai bagian dari proses

pengambilan keputusan yang sah secara hukum. Dalam perspektif Spivak, kondisi ini mencerminkan bagaimana subaltern tidak hanya dibungkam, tetapi juga tidak dihadirkan sebagai subjek dalam struktur representasi formal. Invisibilitas ini memperlihatkan bahwa hukum nasional, alih-alih menjadi instrumen perlindungan, justru berperan dalam mereproduksi relasi kuasa yang meminggirkan perempuan adat.

Secara normatif dalam sektor pertambangan misalnya, ketentuan mengenai pemberian izin usaha pertambangan (IUP) dalam Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2020 tentang Mineral dan Batu Bara (UU Minerba) tidak mensyaratkan adanya partisipasi bermakna dari masyarakat terdampak, khususnya perempuan adat sehingga membuka ruang bagi pengabaian kepentingan mereka. Demikian pula dalam Undang-Undang Nomor 41 Tahun 1999 tentang Kehutanan. Konsep “hutan negara” dalam Pasal 1 angka 4 dan penguasaan negara atas kawasan hutan dalam Pasal 4 ayat (1) menunjukkan dominasi negara dalam menentukan status dan fungsi hutan, yang sering kali mengabaikan relasi masyarakat adat—terutama perempuan—dengan wilayah tersebut.

Selain itu, pasca berlakunya UU Cipta Kerja, rezim hukum kehutanan masih memuat logika negara sebagai penguasa tunggal atas kawasan hutan. Meskipun putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 35/PUU-X/2012 telah menyatakan bahwa hutan adat bukan lagi bagian dari hutan negara, tetapi berada di bawah penguasaan masyarakat adat, namun secara substantif putusan ini belum menjawab persoalan terkait ketahanan wilayah adat terutama keterlibatan perempuan adat dalam menjaganya (Meiliana & Firdaus 2024). Persoalan status hutan adat masih sangat bias sebab pengakuan terhadap masyarakat adat memerlukan syarat legalitas berupa dokumen registrasi formal atau peraturan daerah yang tidak secara otomatis menjamin ruang aman terhadap perempuan dan wilayah adatnya.

Kondisi ini diperparah dengan hadirnya Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2020 tentang Cipta Kerja berikut perubahannya (Undang-Undang Nomor 6 Tahun 2023) yang semakin mempermudah perizinan investasi dan mengurangi mekanisme AMDAL dengan menghapus *meaningful participation*. Partisipasi publik yang sebelumnya menjadi syarat penting dalam proses AMDAL direduksi menjadi lebih terbatas, sehingga mengurangi ruang keterlibatan masyarakat terdampak, khususnya perempuan adat yang selama ini tidak diakui sebagai aktor utama dalam pengelolaan lingkungan.

Sementara itu, rumusan Rancangan Undang-Undang Masyarakat Adat (RUU MA) masih bersifat netral gender dan tidak secara eksplisit menempatkan perempuan adat sebagai subjek regenerasi pengetahuan dan pengelola utama sumber daya alam. Akibatnya, RUU ini berpotensi mereproduksi

invisibilitas perempuan adat di bawah struktur patriarki internal yang meminggirkan suara perempuan. Berikut analisis pasal-pasal yang cenderung mengabaikan keberadaan perempuan adat yang dapat mengerucut pada marginalisasi suara mereka.

**Tabel 1.**  
**Pasal-Pasal yang Memarginalisasi Perempuan Adat dalam Hukum Nasional**

Regulasi/Legislati	Pasal/Ketentuan	Substansi Pengaturan	Dampak terhadap Perempuan Adat
Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2020 tentang Minerba	Pasal 35 dan Pasal 37 (dihapus)	Pemberian IUP oleh Pemerintah Pusat.	- Keputusan perizinan bersifat <i>top-down</i> dan sentralistik.  - Tidak ada syarat persetujuan bebas dan didahului informasi (FPIC) terutama dari perempuan adat.
	Pasal 99	Kewajiban reklamasi pasca tambang.	Tidak melibatkan perempuan adat dalam proses pemulihan lingkungan dan wilayah adat.
	Pasal 162	Sanksi terhadap pihak yang "mengganggu" aktivitas tambang.	Potensi kriminalisasi terhadap perempuan adat yang melakukan aksi resistensi.
Undang-Undang Nomor 41 Tahun 1999 tentang Kehutanan	Pasal 1 angka 4	Definisi hutan negara	Mengabaikan klaim hutan adat sehingga perempuan adat terancam kehilangan ruang hidup.
	Pasal 4 ayat (1)	Negara menguasai seluruh kawasan hutan.	Menghapus relasi ekologis perempuan adat dan hutan.
	Pasal 67	Pengakuan masyarakat adat melalui Perda.	- Pengakuan bersifat secara teknis administratif-formal.  - Tidak ada pengakuan spesifik perempuan → bias patriarki dalam komunitas tetap tidak tersentuh.
Undang-Undang Nomor 6 Tahun 2023 tentang Cipta Kerja	Pasal 22: Perubahan UU PPLH Pasal 25-27	Penyusunan AMDAL.	Partisipasi publik dipersempit hanya meliputi masyarakat terdampak langsung sehingga perempuan adat semakin tidak dilibatkan.
	Pasal 7	Perizinan Usaha Berbasis Risiko.	Penentuan tingkat risiko mengabaikan konsultasi komunitas adat terutama perempuan adat.
	Pasal 13	Penyederhanaan Perizinan: Persetujuan Lingkungan.	Persetujuan lingkungan lebih sulit dan rumit untuk digugat di pengadilan daripada izin lingkungan karena menjadi dasar izin usaha.
Undang-Undang Nomor 6 Tahun 2014	Pasal 54	Musyawarah Desa.	Tidak menjamin keterwakilan perempuan adat dalam musyawarah desa, padahal salah satu urusan yang dimusyawarahkan adalah kegiatan investasi yang masuk ke desa.
	Pasal 95	Lembaga Adat Desa	Rumusan yang netral gender sehingga perempuan adat sering tidak dilibatkan dalam lembaga adat desa.

Sumber: Kompilasi bahan hukum primer oleh penulis

Tabel di atas merupakan sebagian dari logika-logika hukum yang secara tekstual masih belum berpihak pada perempuan. Terlebih lagi, pembacaan terhadap Undang-Undang maupun kebijakan pemerintah yang mencakup hajat hidup masyarakat adat masih menyediakan interpretasi ganda dan membuka ruang dominasi baru. Khususnya, regulasi yang menyatakan kesetaraan dan jaminan terhadap seluruh warga negara terutama masyarakat adat—baik laki-laki dan perempuan—justru dapat dimanipulasi oleh sekelompok pemegang keputusan dan berkepentingan. Penyebaran ide-ide melalui kultur dan media dapat memblokir akses layanan hak, misalnya tantangan seksisme yang menghasilkan pandangan masyarakat mengenai kepemimpinan perempuan sehingga perempuan sulit memperoleh jabatan publik atau menjadi pejabat negara, hal yang disebut sebagai domain hegemonik (Sadikin 2023). Dengan demikian, meskipun secara normatif hukum mengakui masyarakat adat, kerangka regulasi yang ada justru memperkuat marginalisasi melalui mekanisme yang bersifat teknokratis dan eksklusif. Tidak adanya pengakuan eksplisit terhadap perempuan adat sebagai subjek hukum, ditambah dengan minimnya ruang partisipasi bermakna, menunjukkan bahwa hukum nasional tidak hanya gagal melindungi, tetapi juga secara sistematis melanggengkan posisi subaltern perempuan adat dalam struktur kekuasaan.

### **Indigenous Feminism sebagai Pemaknaan Resistensi dan Kritik terhadap Feminisme Barat**

Berbeda dari feminisme arus utama, konsep feminisme pribumi (*indigenous feminism*) tidak sekedar berbicara tentang gender, melainkan relasi spiritual, kosmologis, dan ekologis termasuk subalternisasi ganda yang dialami perempuan sebagai bagian dari identitas dan kompleksitas yang menyatu dalam gerakan resistensi mereka. Konsep ini lahir sebagai kritik dari feminisme barat yang terlalu individualistik dan hanya terfokus pada kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, namun tidak sensitif pada konteks kolonial, tanah/wilayah, spiritualitas, dan komunitas adat (Anderson 2020). Konsep *indigenous feminism* sendiri dikembangkan oleh Kim Anderson, seorang akademisi berdarah Metis (komunitas pribumi di Kanada) sekaligus seorang ibu yang menggali pengalaman-pengalaman perempuan adat (perempuan suku Cree dan Metis) dalam regenerasi budaya, praktik spiritual dan sistem *kinship* (kekerabatan) yang terhapus oleh kolonialisme dan sistem patriarki, termasuk paradigma feminisme barat yang justru mengaburkan peran *motherhood* dalam keluarga. Kim Anderson melihat bahwa gerakan

resistensi perempuan dalam konteks feminisme pribumi tidak seharusnya menghapus perannya sebagai nenek, ibu, atau *auntie*. Namun, bagaimana pengalaman *mothering* dan pekerjaan domestik, relasi kekerabatan, serta tanggung jawab sosial justru melahirkan *indigenous feminist praxis*, yakni gabungan antara pengetahuan tradisional dan praktik regenerasi budaya ala pribumi untuk menjaga keberlangsungan komunitas (Anderson 2020).

Paradigma ini sangat sesuai untuk membaca pola resistensi yang dilakukan perempuan Mollo, Kendeng, dan Enggros. Aksi duduk menenun di sekitar lokasi tambang oleh perempuan Mollo adalah *cultural praxis* yang menggabungkan identitas budaya (tenun), pekerjaan domestik (menenun), dan pengetahuan lokal (batu = tulang, tanah = daging, air = darah, hutan = kulit dan rambut) menjadi perlawanan politik untuk mempertahankan wilayah adat. Sementara, aksi pasung kaki disemen oleh Perempuan Kendeng merupakan *embodied praxis* yang menggunakan tubuh perempuan sebagai arena resistensi terhadap perampasan tanah. Tradisi Tonotwiyat merepresentasikan *ecological praxis* oleh suku Enggros yang menghidupkan ruang sakral perempuan untuk melindungi ruang ekologisnya. Ketiganya memperlihatkan bagaimana pengetahuan lokal perempuan yang dianggap domestik justru menjadi modal resistensi. Dengan demikian, jika pandangan Spivak menganggap perempuan adat tidak dapat “bicara” dalam kerangka kolonial dan patriarki, maka dalam perspektif *indigenous feminism*, perempuan adat sudah berbicara melalui praxis mereka masing-masing. Konsep feminisme pribumi ini menjadi ruang untuk mengubah paradigma *subaltern* dari “*subaltern cannot speak*” menjadi kesadaran bahwa “*subaltern speaks differently*”. Dengan menggunakan lensa *indigenous feminism*, maka perempuan adat tidak harus keluar dari perannya sebagai ibu, nenek, atau *auntie*/bibi untuk menjadi aktor utama resistensi demi menjaga keberlangsungan komunitas adatnya.

### **Mereposisi Subaltern: Dari Gerakan Konfrontasi ke Regenerasi**

Subaltern merupakan subjek yang tidak dapat bersuara dalam tingkatan yang paling marginal dan paling mengalami ketertindasan. Sifatnya bertingkat dan berlapis sehingga tidak memberikan ruang kepada subjek bahkan untuk dikenali dan diingat dalam upaya yang sistemik. Mereposisi subaltern merupakan upaya memberikan ruang dan akses yang paling memungkinkan bagi subjek untuk dapat dikenali,

diingat, dan yang terpenting, diakui. Dengan demikian, membutuhkan narasi materiil dan praktik resistensi yang dilakukan oleh subjek untuk menjadi wacana perlawanan yang efektif. Dalam konteks mereposisi subaltern, subjek berkesadaran mempraktikkan bentuk perlawanan dengan menggunakan pengetahuan dan cara-cara lokal yang lekat dengan identitas mereka yaitu perempuan adat. Konsepsi feminisme pribumi yang lekat dengan “ibu” dan “bumi” telah dilegitimasi oleh adat sebagai upaya perlindungan yang berkelanjutan.

Yang perlu dilakukan adalah mendekonstruksi pengetahuan warisan kolonialisme dan khususnya yang didominasi ideologi patriarki. Boaventura de Sousa Santos menjelaskan upaya membongkar dominasi pengetahuan barat secara terus-menerus untuk mengangkat pengetahuan lokal yang selama ini terpinggirkan disebut sebagai dekolonisasi (de Sousa Santos 2014). Selanjutnya, de Sousa Santos menyatakan bahwa dunia harus merekognisi pengalaman pengetahuan dan pengalaman *the Global South* serta menunjukkan keragaman pengetahuan yang sangat luas sehingga pengetahuan yang sah tidak hanya dari belahan bumi utara atau barat. Hal tersebut mendorong munculnya epistemologi selatan sebagai cara untuk mendekolonisasi epistemologi utara.

Memahami bahwa pengetahuan yang tidak bersumber dari pengetahuan lokal dapat memunculkan potensi marginalisasi masyarakat adat adalah agenda krusial, mengingat pengetahuan mendapatkan legitimasi berdasarkan standar barat (Eropa/Utara). Sejalan dengan pendapat de Sousa Santos, lahirnya kolonialitas pengetahuan telah menampilkan paradigma epistemologi barat yang menunjukkan budaya Eropa yang rasional dan memuat subjek sedangkan budaya yang lain tidak rasional sehingga menjadi objek. Akibatnya, budaya-budaya lain menjadi tidak setara, hanya menjadi objek pengetahuan dan/ atau praktik dominasi (Quijano 2020). Oleh sebab itu, pengetahuan masyarakat adat, khususnya yang menjadi praktik resistensi sehari-hari perempuan adat perlu didukung, didorong, dan dikembangkan untuk membentuk trajektori pengetahuan lokal yang dapat menjadi subjek.

Pada konteks resistensi perempuan adat yang tersubalternisasi, reposisi subaltern berarti mengubah persepsi dari perempuan adat sebagai objek perlindungan menjadi subjek pengetahuan dan perlawanan. Selama ini, hukum, negara, dan masyarakat sering kali hanya mengakui gugatan hukum dan tindakan konfrontatif sebagai resistensi formal serta mengabaikan praksis

masyarakat adat sebagai bentuk resistensi politik berbasis kosmologi adat. Upaya mereposisi subaltern tidak hanya dengan mendengar suara perempuan adat, namun juga mengakui pengetahuan tradisional mereka sebagai praktik politik yang dapat menjaga kedaulatan wilayahnya. Upaya rekognisi dimaksudkan dengan melihat perempuan adat sebagai agensi yang mampu mendekonstruksi klaim kepentingan atas pembangunan serta menyediakan lanskap reproduksi kemandirian berbasis pengetahuan perempuan adat (Hendrastiti & Irianto 2025).

Tindakan yang paling urgen saat ini adalah menghadirkan kerangka hukum yang melindungi dan melegitimasi bentuk resistensi khas perempuan adat yang direpresentasikan oleh ketiga komunitas adat di atas. Pada diskursus mengenai invisibilitas perempuan adat sebelumnya, pijakan konstitusional Indonesia dalam mengakui keberadaan masyarakat adat beserta hak-hak tradisionalnya (Pasal 18B ayat (2) UUD NRI Tahun 1945) ternyata belum mampu memberikan perlindungan dan menghadirkan partisipasi bermakna dari perempuan adat khususnya dalam mengelola sumber daya alam yang dikuasai oleh masyarakat adat tersebut. Belajar dari pengalaman sejarah adat di beberapa negara, seperti Filipina, Bolivia, Ekuador, dan Kanada, diskriminasi perempuan adat justru menjadi titik awal lahirnya kerangka hukum yang responsif terhadap mereka. Di Filipina misalnya, perempuan adat di wilayah Cordillera telah lama terlibat aktif dalam perebutan kembali wilayah mereka dari pertambangan yang mengancam ladang padinya. Banyak dari mereka menjadi *New People's Army* (NPA) untuk melawan penindasan militer dan perusahaan multinasional yang mengancam wilayah mereka (IWGIA 1990). Setelah melewati berbagai perjuangan panjang, lahirlah *Indigenous Peoples Rights Act* (IPRA) tahun 1997 (Republic Act No. 8371, 1997), sebuah undang-undang yang mengakui hak kolektif masyarakat adat atas tanah, budaya, dan sumber daya, sekaligus memperkenalkan mekanisme *Free, Prior, and Informed Consent* (FPIC)<sup>1</sup>. Meski dalam praktiknya sering dilemahkan oleh dominasi elite lokal, IPRA menjadi instrumen hukum yang penting karena memberikan landasan formal bagi perempuan adat untuk menuntut partisipasi bermakna dalam pengambilan keputusan.

Sementara itu, Bolivia melakukan lompatan besar dengan Konstitusi 2009 (Rousseau 2011) yang menegaskan diri sebagai *plurinational state*. Perempuan adat, terutama melalui organisasi *Bartolina Sisa* (Farthing & Grisaffi 2024), berhasil memperjuangkan

paritas gender sehingga mereka memperoleh ruang representasi yang signifikan dalam lembaga politik. Konstitusi ini bukan hanya mengakui masyarakat adat secara kolektif, tetapi juga memasukkan kosmologi dan prinsip *Buen Vivir (living well)* (Alcoreza 2010) sebagai dasar pengelolaan negara bahwa perempuan adat menjadi pusatnya. Situasi serupa terjadi di Ekuador sebagai negara pertama di dunia yang mengakui hak-hak alam melalui Konstitusi 2008 yang menempatkan *Sumac Kawsay* (Alcoreza 2010) sebagai paradigma pembangunan. Kerangka ini memberi ruang legitimasi bagi peran perempuan adat sebagai penjaga keseimbangan ekologis dan spiritualitas komunitas.

Sementara itu, Kanada menghadirkan pelajaran berbeda. Diskriminasi gender yang sangat kuat dalam *Indian Act 1876*, status hukum perempuan adat yang menikah dengan laki-laki *non-first Nations* sempat terhapus. Namun, gerakan panjang yang dipelopori oleh tokoh, seperti Mary Two-Axe Earley serta organisasi *Native Women's Association of Canada* berhasil melahirkan reformasi yang menghapus diskriminasi tersebut melalui Bill C-31 (1985) (Cannon 2005). Dari sini, *Indigenous Feminism* tumbuh sebagai arus penting, memperkuat posisi perempuan adat tidak hanya dalam politik formal, tetapi juga dalam produksi pengetahuan dan regenerasi. Pengalaman keempat negara ini menunjukkan bahwa kerangka hukum yang responsif terhadap perempuan adat tidak lahir begitu saja, melainkan melalui perjuangan panjang melawan diskriminasi kolonial, patriarki, dan marginalisasi struktural.

Jika selama ini perempuan adat diposisikan sebagai "subjek yang tidak terdengar" atau hanya dianggap pelaku budaya, maka pengakuan hukum yang responsif gender akan menggeser posisi mereka menjadi aktor politik yang sah. Dengan pendekatan ini, resistensi perempuan adat, seperti menenun di Mollo, aksi pasang kaki di Kendeng, atau menjaga hutan perempuan di Enggros tidak lagi dianggap sekadar ekspresi budaya atau tradisi, melainkan diakui sebagai kontribusi politik, ekologis, dan kultural yang penting. Artinya, reposisi subaltern melalui kerangka hukum gender-responsif bukan hanya memberi ruang bagi perempuan adat untuk "berbicara", tetapi juga melegitimasi bentuk-bentuk resistensi khas mereka sebagai bagian dari demokrasi, keadilan lingkungan, dan pembangunan berkelanjutan.

## Penutup

Kerangka hukum Indonesia yang mengakui keberadaan masyarakat adat, terutama melalui Pasal 18B ayat (2) UUD 1945 dan Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 35 Tahun 2012 masih bersifat netral gender sehingga gagal memperhitungkan sistem pengetahuan, kerentanan, dan peran sentral perempuan adat sebagai aktor resistensi berbasis praktik dan pengetahuan adat. Kelalaian ini melanggengkan kondisi subalternitas ketika suara dan perlawanan perempuan adat dibuat tidak terlihat. Hal ini terjadi baik dalam bentuk protes menenun di Mollo, demonstrasi kaki semen di Kendeng, atau pertahanan ritual hutan bakau di Enggros. Feminisme pribumi dalam tulisan ini telah memberikan lensa kritis untuk menafsirkan ulang tindakan-tindakan tersebut bukan hanya sebagai fragmen budaya tetapi sebagai perlawanan politik yang sah. Sebagai permulaan reposisi subaltern, Indonesia memerlukan kerangka hukum Pengakuan Responsif Gender atas Masyarakat Adat (*Gender-Responsive Recognition of Indigenous Peoples*) atau GR-RIP dalam Rancangan Undang-Undang Masyarakat Adat (RUU Masyarakat Adat). Kerangka hukum ini akan memosisikan ulang perempuan adat dari "subaltern yang diam" menjadi subjek hukum dan agen resistensi kultural yang diakui secara hukum. Upaya ini juga dapat menyelaraskan Indonesia dengan praktik terbaik global, sebagaimana ditunjukkan oleh Undang-Undang Hak Masyarakat Adat di Filipina, konstitusionalisasi *Buen Vivir* di Bolivia dan Ekuador, serta reformasi yang dipimpin Perempuan Adat di Kanada. Dengan memasukkan GR-RIP dalam legislasi nasional, wilayah adat dapat terjaga melalui tradisi-tradisi yang dipraktikkan oleh perempuan adat, sekaligus juga memastikan bahwa pengetahuan, spiritualitas, dan praktik politik perempuan adat diakui sebagai hal yang penting bagi demokrasi ekologis dan pembangunan berkelanjutan bangsa.

## Daftar Pustaka

- Alcoreza, R. P. 2010. *Buen Vivir as a Model for State and Economy*. [https://www.tni.org/files/download/beyonddevelopment\\_buenvivir.pdf](https://www.tni.org/files/download/beyonddevelopment_buenvivir.pdf).
- AMAN. 2013. *Mama Aleta di Gunung Batu*. <https://www.aman.or.id/news/read/Mama%20Aleta%20di%20Gunung%20Batu>.
- Anderson, K. 2020. On Seasons of an Indigenous Feminism, Kinship, and the Program of Home Management. *Hypatia*, 35(1), pp. 204–213. <https://doi.org/10.1017/hyp.2019.10>.

- BBC. 2021. Hutan Perempuan di Papua, 'surga kecil yang dirusak manusia'. *BBC News Indonesia*. <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-56276719>.
- Cannon, M. J. 2005. BILL C-31—AN ACT TO AMEND THE INDIAN ACT: NOTES TOWARD A QUALITATIVE ANALYSIS OF LEGISLATED INJUSTICE. *Canadian Journal of Native Studies*, 25(01). [https://cjns.brandonus.ca/wp-content/uploads/25-1-cjnsv25no1\\_pg373-387.pdf](https://cjns.brandonus.ca/wp-content/uploads/25-1-cjnsv25no1_pg373-387.pdf).
- Dalupe, B. 2020. DARI HUTAN KE POLITIK STUDI TERHADAP EKOFEMINISME ALETA BAUN DI MOLLO-NTT. *JURNAL POLINTER: KAJIAN POLITIK DAN HUBUNGAN INTERNASIONAL*, 5(2), pp. 31–51. <https://doi.org/10.52447/polinter.v5i2.4056>.
- de Sousa Santos, B. 2014. *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Routledge: New York.
- Dewan Kehutanan Nasional & UN-REDD Programme Indonesia. 2011. *Rekomendasi Kebijakan: Instrumen Free, Prior Informed Consent (FPIC) bagi Masyarakat Adat dan atau Masyarakat Lokal yang Akan Terkena Dampak dalam Aktivitas REDD+ di Indonesia*. <https://www.un-redd.org/sites/default/files/2021-09/FPIC%20Indonesian%20version%20%28419844%29.pdf>.
- EcoNusa. 2020. Hutan Perempuan, Pelestarian Ekosistem Bakau oleh Perempuan Enggros (Bagian I). *EcoNusa*. <https://econusa.id/id/ecoblog/hutan-perempuan-pelestarian-ekosistem-bakau-oleh-perempuan-enggros-bagian-i/>.
- Fairclough N. 2015. *Language and Power: Relasi Bahasa, Kekuasaan, dan Ideologi (terj)*. Pustaka Pelajar: Yogyakarta.
- Fairclough, N. 1995. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. Longman. <https://www.felsemiotica.com/descargas/Fairclough-Norman-Critical-Discourse-Analysis-The-Critical-Study-of-Language.pdf>.
- Farthing, F. & Grisaffi, T. 2024. Breaking Barriers: The Political Empowerment of Bolivia's Indigenous Women. *North American Congress on Latin America (NACLA)*. <https://nacla.org/breaking-barriers-political-empowerment-bolivia-indigenous-women/>.
- Flassy, M. et al. 2024. Sistem Pengetahuan Kaum Perempuan Suku Enggros Mengenai Hutan Mangrove di Kota Jayapura. *ETNOREFLIKA: Jurnal Sosial dan Budaya*, 13(2), hlm. 316–327. <https://doi.org/10.33772/etnoreflika.v13i2.2620>.
- Gandhi, L. 1998. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. Allen&Uswin: London.
- Gultom, E. S. 2025. Kami Bukan Hanya Penjaga Hutan: Marginalisasi Perempuan Adat di Sumatera Utara dan Politik Kuasa dalam Perspektif Foucault. *Zaheen: Jurnal Pendidikan, Agama dan Budaya*, 1(3), Article 3. <https://jurnalinspirasi.com/index.php/Zaheen/article/view/191>.
- Hasanah, A. W. & Oktaviana, A. 2024. Analisis Konflik Pembangunan Pabrik Semen di Pegunungan Kendeng Menurut Perspektif Hukum dan Masyarakat. *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, 10(23), Article 23. <https://jurnal.peneliti.net/index.php/JIWP/article/view/9267>.
- Hendrastiti, T. K. & Irianto, S. 2025. Gerakan Perempuan Tanpa Label: Menemukan Feminis Subaltern di Indonesia Pra-Reformasi. *Jurnal Perempuan*, 30(1), hlm. 53–61. <https://doi.org/10.34309/jp.v30i1.1139>.
- IWGIA. 1990. *Indegenous Women on the Move*. [https://iwgia.org/images/publications/0158\\_66\\_omen.pdf](https://iwgia.org/images/publications/0158_66_omen.pdf).
- Jaklyn G. 2020. *Ekofeminisme dan Perlawanan Nirkekerasan Srikandi Kendeng terhadap Pembangunan yang Menindas*. WALHI Sulsel. <https://walhisulsel.or.id/2978-ekofeminisme-dan-perlawanan-nirkekerasan-srikandi-kendeng-terhadap-pembangunan-yang-menindas/>.
- Jalil, A. 2019. Resistensi Tradisi terhadap Modernitas. *Umbara*, 2(2). <https://doi.org/10.24198/umbara.v2i2.20451>.
- Keller, A. & Klute, M. 2016. *Dirty Cement: The Case of Indonesia*. Heinrich Böll Foundation Southeast Asia. <https://th.boell.org/en/2016/12/09/dirty-cement-case-indonesia>.
- Kompas. 2024. *Petronela Merauje, Ekspresi Perempuan dalam Menjaga Hutan Mangrove*. Kompas.id. <https://www.kompas.id/baca/tokoh/2024/05/10/petronela-merauje-menjaga-hutan-mangrove-sebagai-ekspresi-kebebasan-perempuan>.
- KPA. 2017. Konflik Agraria dalam Pusaran Pembangunan. *Konsorsium Pembaruan Agraria - KPA*. <https://www.kpa.or.id/2017/07/konflik-agraria-dalam-pusaran-pembangunan/>.
- Liputan6.com. 2023. *Pengusaha Tambang Ingkar Janji Lagi, Emak-Emak di Pegunungan Kendeng Pati Blokade Jalan*. liputan6.com. <https://www.liputan6.com/regional/read/5376507/pengusaha-tambang-ingkar-janji-lagi-emak-emak-di-pegunungan-kendeng-pati-blokade-jalan>.
- Maimunah, S. 2016. Perempuan Pejuang Tanah Air: Wawancara Siti Maemunah dengan Aleta Baun. Dalam *Merayakan Ibu Bangsa*, hlm. 102–119. Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. <https://repositori.kemendikdasmen.go.id/29956/1/MERAYAKAN%20IBU%20BANGSA.pdf>.
- Means, A. J. 2022. Foucault, Biopolitics, and the Critique of State Reason. *Educational Philosophy and Theory*, 54(12), pp. 1968–1969. <https://doi.org/10.1080/00131857.2021.1871895>.
- Niko, N. 2019. Kemiskinan Perempuan Dayak Benawan di Kalimantan Barat sebagai Bentuk Kolonialisme Baru. *Jurnal Pemikiran Sosiologi*, 6(1), Article 1. <https://doi.org/10.22146/jps.v6i1.47467>.
- Pasaribu, Q. 2016. *Tolak Semen, 9 Perempuan Kendeng Nekat Bertahan Hingga Jokowi Datang*. KBR. KBR.ID. [https://kbr.id/articles/indeks/tolak\\_semen\\_\\_9\\_perempuan\\_kendeng\\_nekat\\_bertahan\\_hingga\\_jokowi\\_datang](https://kbr.id/articles/indeks/tolak_semen__9_perempuan_kendeng_nekat_bertahan_hingga_jokowi_datang).
- Quijano, A. 2000. Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. (M. Ennis, Trans.). *Nepantla: Views from South*, 1(3), pp. 533–580.
- Republic Act No. 8371, Legis. No. 8371. 1997. <https://ncip.gov.ph/wp-content/uploads/2020/03/IPRA-LAW.pdf>.
- Rosa, D. V. & Prasetyo, H. 2023. DAPATKAH QUASI ELITE PEREMPUAN ADAT BERBICARA? *Prosiding Konferensi Nasional Sosiologi (PKNS)*, 1(2), Article 2.
- Rousseau, S. 2011. Indigenous and Feminist Movements at the Constituent Assembly in Bolivia: Locating the Representation of Indigenous Women. *Latin American Research Review*, 46(2), pp. 5–28. <https://doi.org/10.1353/lar.2011.0020>.

Sadikin, U. 2023. Sinergi Politik Harapan: Interseksionalitas Politik Pemuda dalam Feminisme. *Jurnal Perempuan*, 28(2), hlm. 133–147. <https://doi.org/10.34309/jp.v28i2.850>.

Salsabila, A. P. & Soertikanti, H. K. 2024. Peranan Tradisi Tonotwiyat Suku Adat Enggros—Tobati dalam Menunjang Konservasi Hutan Mangrove Teluk Youtefa: Studi literatur. *Asian Journal Collaboration of Social Environment and Education*, 1(2), pp. 52–58.

Saturi, S. 2013. Mama Aleta: Berjuang Mempertahankan Lingkungan, Melawan Tambang dengan Menenun. *Mongabay.co.id*. <https://mongabay.co.id/2013/04/15/mama-aleta-berjuang-mempertahankan-lingkungan-melawan-tambang-dengan-menenun/>.

Scott, J. C. 1989. Everyday Forms of Resistance. *The Copenhagen Journal of Asian Studies*, 4(89), pp. 33–62. <https://doi.org/10.22439/cjas.v4i1.1765>.

Selan, I. I. et al. 2025. Gerakan Ekofeminisme Perempuan Adat Mollo dalam Menolak Tambang Marmer: Studi: Penolakan Tambang Marmer di Desa Fatumnasi, Kabupaten Timor Tengah Selatan. *Terang: Jurnal Kajian Ilmu Sosial, Politik, dan Hukum*, 2(4), hlm. 309–324. <https://doi.org/10.62383/terang.v2i4.1490>.

Spivak, G. C. 1988. Can the Subaltern Speak? In C. Nelson & L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.

WALHI. 2017. *Perjuangan Petani Kendeng, Memperkuat Gerakan Penyelamatan Kawasan Karst di Indonesia*. WALHI. <https://www.walhi.or.id/perjuangan-petani-kendeng-memperkuat-gerakan-penyelamatan-kawasan-karst-di-indonesia>.

Wibowo, A. & Demadevina, N. 2021. Laporan AMAN: *Hak-Kolektif-Perempuan-Adat*. <https://aman.or.id/wp-content/uploads/2021/01/Hak-Kolektif-Perempuan-Adat.pdf>.

Wolf, N. 1993. *Fire with Fire: The New Female Power and How It Change the Twenty-First Century*. Random House: New York.

## Catatan Kaki

- 1 FPIC (*Free and Prior Informed Consent*) adalah satu proses yang memungkinkan masyarakat adat dan atau masyarakat lokal untuk menjalankan hak-hak fundamentalnya untuk menyatakan apakah mereka setuju atau tidak setuju terhadap sebuah aktivitas, proyek, atau kebijakan yang akan dilaksanakan di ruang kehidupan masyarakat dan berpotensi berdampak kepada tanah, kawasan, sumberdaya dan perikehidupan masyarakat. Selengkapnya: (Dewan Kehutanan Nasional & UN-REDD Programme Indonesia, 2011, hlm. 3)

