

## Ekofeminisme Kritis: Menelaah Ulang Gender, Keadilan Ekologi, dan Krisis Iklim

### *Critical Ecofeminism: Revisiting Gender, Ecological Justice, and Climate Crisis*

Ayom Mratita Purbandani<sup>1</sup> dan Rangga Kala Mahaswa<sup>2</sup>

Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada  
Jalan Olahraga, Karang Malang, Caturtunggal, Kecamatan Depok, Sleman,  
Daerah Istimewa Yogyakarta 55281

purbandani@outlook.com<sup>1</sup> dan mahaswa@ugm.ac.id<sup>2</sup>

Kronologi Naskah: diterima 19 Oktober 2022, direvisi 16 November 2022, diputuskan diterima 5 Desember 2022

#### Abstract

Ecofeminism as an intellectual theory is often criticized for its incoherency in the body of thinking. Thus, ecofeminism is reputed as promising nothing transformative and adequate in answering the challenges of multiple ecological destructions, including climate crisis. However, the trajectories and influences of ecofeminism can't be denied—from ethical debates to policies. Therefore, this research invites us to think about ecofeminism from a critical perspective without perpetuating patriarchal stereotypes and essentialism. The critical ecofeminism approach is an offer from writers to help to understand and portray gender-affected climate change impacts.

Key words: Critical Ecofeminism, Non-dualistic, Climate Crisis, Environmental Justice

#### Abstrak

Ekofeminisme sebagai teori kerap dikritisi karena tidak memiliki koherensi dalam tubuh pemikirannya. Dengan demikian, ekofeminisme dianggap tidak menjanjikan sesuatu yang transformatif serta memadai dalam menjawab tantangan kerusakan ekologis yang semakin kompleks, termasuk krisis iklim. Bagaimanapun, kiprah dan pengaruh ekofeminisme tidak dapat dinafikan—mulai dari perdebatan etis hingga kebijakan yang diatur. Karena itu, penelitian ini merupakan ajakan untuk memikirkan ekofeminisme secara kritis tanpa melanggengkan stereotip patriarkal dan posisi esensialisme. Pendekatan ekofeminisme kritis menjadi tawaran dari penulis untuk membantu memahami dan memetakan dampak perubahan iklim yang bergender.

Kata kunci: Ekofeminisme Kritis, Non-dualistik, Krisis Iklim, Keadilan Ekologis

## Pendahuluan

Keterkaitan relasi antara perempuan dan alam merupakan sebuah tesis yang dipegang teguh oleh seluruh pemikir ekofeminis tanpa terkecuali. Hal ini kemudian yang membedakan ekofeminisme dengan gerakan maupun teori intelektual lingkungan lainnya. Penggunaan kata feminisme menunjukkan bahwa gerakan dan teori intelektual lingkungan perlu mendudukan analisis gender sebagai upaya pelacakan kerusakan lingkungan maupun upaya penyelamatannya. Namun, seperti apa hubungan antara perempuan dan alam ini kemudian diartikulasikan, mengundang berbagai argumentasi yang berbeda dan tidak jarang saling berseberangan. Argumentasi-argumentasi atas hubungan tersebut berpusat pada bagaimana kualitas-kualitas feminin perempuan diperlakukan dan diarahkan. Kelekatan perempuan dengan sifat empatik, memelihara, kooperatif, dan altruistik membuatnya dianggap lebih bertanggung jawab terhadap lingkungan, dan

karenanya lebih “hijau” dibanding dengan laki-laki. Maka, argumen mengenai kedekatan perempuan dan alam merupakan gambaran yang sering dirujuk dalam menjelaskan ekofeminisme. Kualitas-kualitas feminin dianalogikan dengan alam dan dipakai sebagai basis menginterpretasinya. Setidaknya lahir dua posisi: yang merayakan kedekatan perempuan (karena sifat-sifat femininnya) dengan alam dan yang sama sekali menolak kedekatan perempuan dengan alam karena menuduh sifat feminin sebagai biang penindasan—Val Plumwood (1993) menyebutnya sebagai *The Feminism of Uncritical Equality*.

Ragam penjelasan dan penyaringan atas apa yang kemudian disebut “membebaskan” dan dapat dipertahankan terhadap kualitas-kualitas feminin sebagai upaya pencarian identitas feminisme merupakan tugas besar teori feminisme selama beberapa dekade terakhir. Masing-masing posisi dari ekofeminisme, baik

yang merayakan ataupun menolak sifat-sifat feminin perempuan, juga berupaya demikian. Meskipun demikian, kedua posisi berseberangan tersebut berakhir dengan kebuntuan dalam menyoal apa yang emansipatoris. Posisi yang merayakan kedekatan perempuan dengan alam, disebut juga ekofeminisme spiritual/kultural (*cultural universalism*), gagal untuk menangkap pengeklusian perempuan akibat penyamaan dengan sifat-sifat alam.

Posisi tersebut juga tidak turut memperhitungkan bagaimana alam diterjemahkan di bawah kemashyuran dualisme Cartesian yang mengontraskannya dengan rasio. Sebagaimana rasio dilekatkan dengan keunggulan manusia, alam kemudian dieksklusi dan dilekatkan dengan apa-apa yang kontras dengan rasio—emosi, ketubuhan, kehewanan, primitif, dunia nonmanusia, dan fisikalitas (Plumwood 1993). Pengertian atas alam yang demikian yang membuatnya dipandang sebagai pasif, nonsubjek, dan hanya sekadar memberi. Tak jarang pula, sifat-sifat ini kemudian ditautkan dengan insting maternal sehingga muncul konsep “Ibu Bumi”. Konsep ini tak lain hanya menjadi perpanjangan stereotip patriarkal yang bernapaskan esensialisme. Atribusi sifat-sifat feminin perempuan ini tentu sangat bersifat simplistik dan reduksionis, ia mengandaikan bahwa seluruh perempuan sama empatiknya, memeliharanya, kooperatifnya, dan altruistiknya. Padahal tidak demikian adanya, perempuan pun mampu berkonflik dan mendominasi. Maka dari itu, kata “perempuan” memiliki tantangan secara teoretis dan praktis.

Gagasan dasar hubungan perempuan-alam seperti yang dipegang erat oleh ekofeminisme spiritual/kultural justru terlihat regresif. Lantas, bagaimana dengan posisi yang kedua? Posisi yang menuduhkan sifat-sifat feminin perempuan sebagai sumber penindasan ini justru mempromosikan model yang *phallosentris*. Dalam posisi ini, arti pembebasan baru dicapai ketika perempuan melepaskan atribut-atribut femininnya dan menyesuaikan dengan pola kehidupan maskulin yang dihadirkan sebagai netral gender. Hal tersebut mengandaikan bahwa strategi pembebasan perempuan-alam adalah dengan menyesuaikan perempuan dalam kelas dominan yang lebih luas. Pada akhirnya, perangkat konseptual yang menghubungkan antara dominator dan yang ditindas tetap tidak dipertanyakan. Posisi ini akhirnya pun tidak menyentuh bagaimana pengertian atas alam seharusnya dinavigasikan dan membiarkan definisi atas alam yang terbentuk berdasarkan pengecualian yang kental dengan Barat dipertahankan.

Atas ketidakseragaman dalam melihat hubungan perempuan dan alam ini, koherensi teori ekofeminisme

dipertanyakan. Ekofeminisme sebagai bangunan teori dianggap tidak utuh karena saling berselisih dan tumpang-tindih antara satu sama lain (Asmarani 2018). Bonnie Mann, filsuf dan fenomenolog, menunjukkan dalam *Women's Liberation and the Sublime: Feminism, Postmodernism, and Environment* (2006) bahwa muatan esensialisme telah lama berfungsi untuk membungkam feminisme—utamanya, feminisme yang menegaskan bahwa ketertindasan perempuan dan lingkungan perlu didudukkan bersama (Mallory 2010). Karena itu, alergi terhadap istilah ekofeminisme meluas di dunia academia.

Hal ini tampak melalui keengganan para pemikir menyebut istilah ekofeminisme, meskipun apa yang disampaikan mengacu pada konsep yang sama. Karenanya, istilah-istilah seperti politik ekologi feminis, feminis lingkungan (*feminist environmentalism*), feminis keadilan lingkungan global, dan lain sebagainya muncul untuk menghindari penggunaan istilah ekofeminisme (Gaard 2017). Elizabeth Carlssare menyebut resistensi terhadap ekofeminisme karena kekhawatiran akan posisi esensialis sebagai bentuk marginalisasi atau “penertiban” (*policing*) terhadap bentuk-bentuk ekofeminisme tertentu. Dengan demikian, pendekatan ekofeminisme yang bersifat nondualistik dan berwacana kritis tidak mendapat perhatian besar karena ekofeminisme spiritual yang berfondasi esensialisme dianggap dapat mewakili ragam gugus pemikiran ekofeminisme. Padahal, perlu digarisbawahi bahwa ekofeminisme merupakan kesatuan teori yang memiliki perbedaan posisi. Analisis dari perkawinan antara gerakan ekologi dan feminisme tidaklah monolitik. Karena itu, tidak pernah ada satu set klaim pun yang dapat melampaui generalisasi dari istilah “ekofeminisme” tanpa menimbulkan gejolak di antara para pemikir ekofeminisme.

Mortimer-Sandilands mengungkap bahwa keantian terhadap ekofeminisme akhir-akhir ini justru menguntungkan para pemikir laki-laki kulit putih yang menggeluti kajian ekokritisisme dan ekofilosofi yang merangkumnya dalam beberapa paragraf dan menolak keseluruhan ide ekofeminisme atas dasar esensialis dan ketinggalan zaman. Alih-alih mengkritisi lebih dalam mengenai apa yang dimaksud dengan gender dan seksualitas dalam ekofeminisme, mereka menggunakan retorika anti-esensialis untuk menolak signifikansi gender dalam pemikiran dan politik ekologi (Mortimer-Sandilands 2010).

Pada awal perkembangan ekofeminisme di tahun 1970-an, pusran diskusi mengenai ekofeminisme

membahas seputar perspektif etis dalam hubungan antara perempuan, hewan nonmanusia, dan alam (Warren & Twine 2014). Posisi mengenai keterhubungan ini kemudian menghasilkan setidaknya dua posisi berseberangan dalam ekofeminisme: spiritual dan material. Menurut Ariell Saleh (1997), terlepas dari keragaman kerangka kerja, ekofeminisme menaruh perhatian sama pentingnya antara keberlanjutan global (*Global Sustainability*) dan keadilan gender. Meskipun demikian, ekofeminisme terdiri atas berbagai gagasan dan tindakan yang berbeda yang membuatnya tidak dapat digeneralisasi dengan mudah. Oleh karena itu, istilah ekofeminisme menjadi satu payung besar yang mewakili ragam posisi mengenai hubungan perempuan, hewan nonmanusia, dan alam.

Problemnya, kedua posisi dalam ekofeminisme tersebut, pada akhirnya tetap mempertahankan konsep dualistik yang melihat alam sebagai pasif dan mekanistik. Hal ini kemudian menuntut jalan ketiga yang merupakan pendekatan nondualistik yang berwacana kritis. Sebuah pendekatan yang tidak berkompromi dengan posisi yang merayakan identitas lama sebagai "Ibu Bumi" ataupun posisi yang secara tidak sadar justru beradaptasi dengan pola-pola kehidupan maskulin. Kedua posisi tersebut belum mampu mengurai permasalahan-permasalahan ekologis.

Di sisi lain, kerusakan ekologis terus berkembang dan menemui bentuk barunya. Pembebanan tanggung jawab penjagaan bumi hanya kepada perempuan tentu bukanlah sebuah solusi yang kita dapat harapkan, terlebih dalam menjawab tantangan krisis iklim. Terhitung enam tahun lamanya sejak traktat internasional yang menguatkan respons global terhadap ancaman perubahan iklim melalui upaya penurunan gas emisi karbon ditandatangani. Setidaknya, terdapat 195 negara yang meratifikasi Perjanjian Paris (*Paris Agreement*) tersebut, termasuk Indonesia. Alih-alih menunjukkan sebuah perbaikan atau penekanan, enam tahun terakhir justru tercatat sebagai enam tahun terpanas di muka bumi. Informasi seputar perubahan iklim terwujud dalam bukti-bukti ilmiah serta interpretasinya. Krisis iklim menunjukkan bahwa ancaman perubahan alam dan kerusakan ekologis merupakan ancaman bagi seluruh umat manusia, terlepas dari atribut sosial-budaya yang melekat terhadapnya. Hal ini bertendensi untuk pengadopsian posisi depolitis atau bahkan *anti-human* yang meletakkan keseluruhan kesalahan atas krisis ekologis kepada kemanusiaan.

Berhadapan dengan kekalutan konseptual di sekitar ekofeminisme, penulis berupaya untuk menghadirkan jalan ketiga atas kedua posisi ekofeminisme tersebut melalui ekofeminisme kritis. Ekofeminisme kritis berupaya untuk melihat alam sebagai arena politis, alih-alih kategori deskriptif. Tuntutan untuk mendorong ekofeminisme kritis bukan tanpa alasan yang berdimensi praksis. Sebagai contoh, gerakan ekofeminisme di Indonesia yang mendasarkan dirinya pada semangat spiritual pada kenyataannya berhasil untuk menghentikan upaya perusakan ekologis melalui pembangunan. Namun, feminisasi alam diterima begitu saja tanpa memeriksa atau memperbaiki situasi sosial dan kultural perempuan. Maka tuntutan untuk tidak melihat perempuan sebagai bagian murni dari alam, sebagaimana laki-laki adalah bagian budaya penting adanya. Baik perempuan dan laki-laki adalah bagian dari alam dan budaya yang berupaya untuk meruntuhkan konstruksi dualistik dengan cara-cara yang berbeda.

## Metodologi

Metode kajian ini merujuk pada pendekatan reflektif-kritis secara filosofis dan studi pustaka. Dua pendekatan ini bertujuan untuk mengembangkan konsep dasar posisi filosofis tertentu untuk merumuskan kemungkinan-kemungkinan kritik dan implikasi praksisnya (Cappelen et al. 2016). Isu yang penulis angkat adalah posisi esensialisme yang mengagungkan perempuan sebagai penjaga alam. Menurut Daly (2010), terdapat lima tahap kriteria metodis filsafat antara lain 1) metode skeptis untuk merumuskan hipotesis suatu kajian, 2) mendefinisikan masalah, 3) mengartikulasikan ulang isu, 4) sanggahan suatu konsep/kritisisme (*objections*), dan 5) legitimasi argumen. Secara skeptis, penulis mengajukan posisi kritis untuk ekofeminisme. Sebagaimana Val Plumwood (1993), penulis memosisikan ekofeminisme yang mampu menghancurkan stereotip patriarkal, tetapi sekaligus tidak terjebak dalam posisi esensialis, serta memfokuskan pada ketimpangan kuasa yang tertanam dalam berbagai kategori ras, gender, seksualitas, dan kolonial. Di sisi lain, penulis juga tidak berupaya mengatakan bahwa seluruh tesis yang terdapat dalam ekofeminisme spiritual batal begitu saja. Karena, dalam laku aktivisme kesehariannya, spiritual ekofeminisme pun menjadi strategi juga inspirasi bagi banyak kelompok perempuan untuk bergerak menentang pembangunan yang destruktif.

## Ekofeminisme: Pertahankan Istilahnya, Bersikap Kritis Atasnya

Kalimat “alam adalah isu feminis” dapat dikatakan sebagai slogan ekofeminisme. Dalam hal ini, isu feminis bermaksud untuk memberikan cara-cara untuk memahami, menganulir, dan mewujudkan alternatif penyudahan atas penindasan terhadap perempuan. Dengan demikian, penyebutan alam sebagai isu feminis pun merupakan upaya memahami mengapa serta bagaimana penindasan terhadap perempuan secara paralel terkait dengan eksploitasi terhadap alam (Warren & Twine 2014). Gerakan Chipko untuk melindungi pohon-pohon dari penebangan disebut sebagai penggerak pertama pembelaan perempuan terhadap lingkungan yang diperkenalkan pada konferensi Perserikatan Bangsa-Bangsa (*United Nations*) 1985 di Nairobi. Pada dekade yang sama dengan puncak Gerakan Chipko, terminologi ekofeminisme (*écologie-féminisme*; *ecoféminisme*) pertama kali diperkenalkan oleh Françoise d’Eaubonne dalam bukunya yang berjudul *Le féminisme ou la mort* (1974).

d’Eaubonne meletakkan judul yang berarti “Feminism or Death?” (Feminisme atau Kematian?) dalam bahasa Inggris tersebut guna menyoal kerusakan lingkungan yang diakibatkan oleh overpopulasi manusia. Baginya, ketidakadilan terhadap perempuan dalam kendali atas reproduksi mereka adalah penyebab populasi manusia membludak. Dalam hal ini, sistem patriarki yang menginginkan perempuan untuk terus-menerus bereproduksi merupakan sumber kerusakan lingkungan. Pada tahun-tahun setelahnya, ekofeminisme banyak dipelajari dan disebarluaskan. Meskipun demikian, pembebasan atas hak reproduksi bukanlah tombak perjuangan ekofeminisme sebagaimana argumen d’Eaubonne dalam mengartikulasikan hubungan perempuan dan alam. Bagaimana hubungan antara keduanya direpresentasikan terus menjadi arena pertarungan di dalam ekofeminisme sendiri. Dalam pembahasan berikut, penulis akan menyajikan rangkuman dari bagaimana perdebatan antar ragam posisi tersebut berlangsung.

Salah satu perdebatan tajam dalam tubuh ekofeminisme adalah tuduhan bahwa ekofeminisme terperangkap dalam dimensi “spiritual” alih-alih “politis” (Arivia 2014). Perdebatan ini setidaknya melahirkan dua posisi yang kontras, yakni ekofeminisme kultural/spiritual—beberapa pemikir seperti Mary Mellor menyebutnya kedekatan (*affinity*)—dan ekofeminisme material. Di sisi lain, ketegangan dalam tubuh teori intelektual ekofeminisme dapat juga dijelaskan dengan

fakta bahwa banyak tradisi pemikiran yang tumbuh berdampingan dengan ekofeminisme, mulai dari ekofeminisme spiritual, ekofeminisme yang berorientasi marxis, ekofeminisme *cyborg*, ekofeminisme vegan, dan lain sebagainya.

Pemikir ekofeminis kultural/spiritual, seperti Andre Collard dan Joyce Contrucci (1988), melihat perbedaan radikal dengan melihat laki-laki/patriarki sebagai sumber kerusakan ekologis, sedangkan perempuan sebagai simbol atas tata cara hidup ginosenris kuno yang dianggunkan. Pandangan ekofeminisme kultural/spiritual ini memandang bahwa perempuan memiliki keterikatan tubuh dan budaya melalui kategori keperempuannya (*woman-ness*) sebagai ibu, pemberi kehidupan, pengasuh (*carers*), dan perawat (*nurturers*). Landasan spiritual bagaimanapun memberikan kemajuan terhadap gerakan terhadap penindasan lingkungan. Namun, posisi ini gagal menyoroti penghidupan kembali stereotip patriarkal tentang “kedekatan” perempuan dengan alam justru akan membuat ekofeminisme jatuh dalam kubang esensialisme dan tidak menyisakan ruang bagi transformasi sosial dan budaya—sebagaimana agenda feminisme. Secara singkat, esensialisme dalam tulisan ini merujuk pada pengandaian esensi umum yang dimiliki oleh semua perempuan, yakni identitas dasar biologis ataupun ciri universal.

Dalam konteks argumen ini, ekofeminisme kultural/spiritual mengklaim bahwa feminitas merupakan sifat atau kekuatan yang berpotensi untuk menjaga alam. Atas klaim tersebut, penulis sepakat dengan Prentince (1998) yang menuliskan bahwa menunjuk laki-laki semata “berpikir salah” dan bahwa kategori biologis bersifat “inheren” hanya akan mendangkalkan sejarah, ekonomi, dan politik dengan memberikan sekilas pandang terhadap struktur sosial. Ungkapan Prentince (1998) dalam mengkritik ekofeminisme kultural/spiritual: dengan menempatkan muasal dominasi atas perempuan dalam kesadaran laki-laki, ekofeminisme kultural mengibaratkan sistem politik dan ekonomi sederhana dimunculkan oleh pemikiran laki-laki (*male thinking*). Anggapan bahwa perempuan dan alam nonmanusia terhubung untuk merendahkan ketakterhubungan laki-laki dari alam tidak memberikan apa pun terhadap restrukturisasi hubungan privilese hierarkis yang telah bertahun-tahun diperjuangkan oleh feminisme dan gerakan sosial. Karen J. Warren (2000) berargumen bahwa pemikiran yang berpusat pada laki-laki (*male-centered*) diikuti oleh logika dominasi yang menganjurkan hubungan oposisi laki-laki perempuan, menempatkan laki-laki pada posisi hierarkis yang lebih

tinggi. Menurut Warren, penting bagi kita untuk dapat melihat kemiripan logika androsentris tersebut dengan logika kultural sebagai hasil dari dominasi manusia atas alam yang membentuk hubungan hierarkis kultur/alam (*culture/nurture*).

Sementara itu, dalam melihat keterhubungan antara perempuan dan alam, Carolyn Merchant melacaknya secara lebih radikal. Dalam *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (1989), ia menjembatani antara feminisme dan ekososialisme dengan memberikan dokumentasi sejarah untuk klaim bahwa dominasi perempuan dan alam telah berbagi akar yang sama, yakni logika sains dan ekonomi kapitalisme. Jalinan keduanya ini secara spesifik dilacak oleh Merchant dari tahun 1484 hingga 1716. Ia menunjukkan pertalian interseksional antara rasisme, spesiesisme, seksisme, kolonialisme, kapitalisme, dan model mekanistik dari sains. Paradigma mekanistik mengenai perempuan dan alam sangat dipengaruhi oleh filsafat Rene Descartes (1596—1650) yang berkembang pesatnya dalam peradaban Barat. *Cogito Ergo Sum* (Aku Berpikir, Maka Aku Ada) merasuki seluruh cara pandang terhadap diri manusia, termasuk alam. Implikasi atas filsafat Cartesian tersebut adalah manusia direduksi semata hanya identik dengan kemampuan rasionalnya saja, sedangkan hal-hal yang bersifat korporeal dinegasikan.

Analisis kesejarahan dari Merchant mengenai bagaimana permulaan dari penindasan atas perempuan dan alam bermula, salah satunya dari dualisme Cartesian, memberikan pengaruh pada tradisi ekofeminisme material. Sebuah posisi yang memandang bahwa asosiasi kedekatan antara perempuan dan alam bukanlah suatu hal yang bersifat natural, melainkan terkonstruksi secara sosial. Ekofeminisme material menegaskan bahwa ketidaksetaraan gender bukanlah suatu produk sampingan dari ketidaksetaraan lainnya, melainkan merupakan relasi material antara dominasi laki-laki dan subordinasi perempuan. Dalam konteks argumen berikut, Merry Mellor menyebut dialektika ganda dalam menggambarkan hubungan tersebut. Hubungan manusia-manusia telah bergender sedemikian rupa sehingga berinteraksi dengan manusia-alam (Mellor 1992). Perempuan secara material terletak di antara manusia (*man*) dan alam. Dengan demikian, gender memediasi hubungan manusia-alam. Posisi ini juga yang mengilhami penulis untuk mengargumentasikan ekofeminisme kritis pada penelitian berikut.

Ekofeminisme kritis merupakan tawaran pembacaan dari penulis sebagai posisi terhadap pelampauan dualisme dan disrupsi atas hierarkis laki-laki/

perempuan dan kultur/alam yang selalu menempatkan salah satunya pada posisi subordinat. Pembongkaran dualisme merupakan pelampauan atas dua posisi ekofeminisme spiritual/kultural dan material yang mempertahankan dualisme Cartesian serta esensialisme kesamaan perempuan. Karena itu, ekofeminisme kritis memiliki tujuan untuk mengadvokasi pergeseran standar politik dari kemanusiaan (*humanity*) menuju yang lebih dari sekadar manusia (*more-than-humans*). Istilah ekofeminisme kritis digunakan oleh Val Plumwood, filsuf dan pemikir ekofeminis asal Australia, dalam mensituasikan manusia dalam istilah ekologis dan nonmanusia dalam istilah etis. Plumwood dalam *Feminism and The Mastery of Nature* (1993) menunjukkan bahwa pemikiran biner yang didasarkan pada peradaban Barat dan berporos pada dualisme manusia/alam dan akal/materi tidak hanya berada pada dimensi gender, ras, dan kelas, tetapi juga membangun identitas kolonial yang ia sebut sebagai "*Master Model*".

Menurut Plumwood, terdapat lima operasi operasi dari dualisme yang membentuk "*Master Model*": 1) *backgrounding*, yakni yang dominan menyangkal kontribusi yang-lain dan menolak dependensinya; 2) pengeksklusian sama sekali, yakni yang dominan menegaskan perbedaannya dengan yang-lain dan meminimalisir kesamaan; 3) inkorporasi, yakni standar dari yang dominan menjadi ukuran bagi yang-lain; 4) instrumentalisme, yakni yang-lain hanya dilihat sebagai sumber untuk dieksploitasi tanpa agensi atau subjektivitas; 5) homogenisasi, yakni seluruh kelas yang tertindas dianggap sama dan tidak memiliki individualitasnya. Pengoperasian ini menunjukkan bagaimana yang-lain secara berkelanjutan terus diperkuat untuk menjadi inferior, irasional, dan tunduk. Menariknya, dalam pengantar buku yang sama, Plumwood menulis bahwa pelampauan atas dinamika dualistik memerlukan pengakuan atas kontinuitas dan perbedaan. Hal ini berarti bahwa himbuan bagi kita untuk tidak memahami *natural others* sebagai sesuatu yang asing dan tidak berasimilasi dengan kita—manusia. Untuk kemudian dapat mengakomodir *more-than-humans*, diperlukan perubahan kerangka teoretis mengenai subjek dan perluasan gagasan mengenai agensi.

Gaard menulis bahwa dalam pembacaannya atas tulisan Plumwood, ia mengakui kerangka ekofeminis kritis sebagai ilmu pengetahuan dan pengalaman-pengalaman yang menubuh secara bersamaan (Gaard 2011). Berbekal konsep ekofeminisme kritis dari Greta Gaard, analisis hubungan perempuan dan alam selalu diandaikan berakar dari sikap relasional yang

menjelaskan ketidakadilan tidak hanya dari pola-pola personal, tetapi juga politis. Hal ini mendorong kemunculan perdebatan mengenai adil dengan memunculkan pertanyaan semacam, siapa yang diuntungkan dan siapa yang harus menanggung? (Gaard 2017).

Untuk mengentas problem atas dualisme adalah dengan melakukan pembongkaran atasnya. Apabila dualisme merupakan paradigma yang mendefinisikan entitas dan atribut secara terpisah (*hyper-separation*), Plumwood menyampaikan bahwa relasionalitas merupakan kunci dari paradigma baru yang muncul dan akan mendefinisikan entitas dan atribut dalam hal konstitutif atas hubungan satu sama lain dengan tetap mempertahankan perbedaan, tetapi bukan dengan menafsirkannya dalam bentuk pengecualian, hierarkis, instrumentalisme, penggabungan, dan homogenisasi. Namun, lebih pada kontinuitas. Dalam tataran praktis dan pencarian akan identitas ekofeminisme, ekofeminisme kritis menekankan pada upaya untuk mempertahankan keseimbangan antara kritisisme diri (*self-criticism*) dan afirmasi diri (*self-affirmation*).

Politik emansipasi terdiri melalui relasionalitas tersebut mempertahankan perlawanan terhadap narasi yang tak terhindarkan dan terus-menerus diciptakan oleh hubungan kekuasaan. Dengan kata lain, sikap politik ekofeminisme kritis adalah penolakan, perlawanan, dan penghancuran. Hal tersebut merupakan sikap yang berupaya untuk mengungkap cara-cara dari kekuasaan diubah menjadi sistem pemikiran, dalam hal ini dualisme. Untuk mengatasi dualisme pikiran/materi, kemudian juga diusulkan prinsip alternatif individualisasi, yang mendefinisikan entitas dalam hubungannya dengan entitas lain.

Alaimo dan Heckman berpendapat bahwa alih-alih melanggengkan dualisme kultur/alam dan gender, kita perlu mengonseptualisasi ulang alam dengan cara yang memperhitungkan "intra-aksi" (*intra-action*) (mengutip istilah Karen Barad) antara fenomena yang material, diskursif, manusia, *more-than-humans*, badaniah, dan teknologi (Alaimo & Heckman 2007). Radikalisasi pemahaman materialisme baru Karen Barad (2007) ini justru menjadikan materi dan makna bukan entitas-entitas yang terpisah sebagaimana dualisme. Justru sebaliknya, materi yang apa adanya harus dimaknai secara literal, bukan atas preferensi subjektivitas apalagi subjektivitas-berorientasi kapitalis-patriarkal yang acapkali mengaburkan kenampakan materialitas dunia sebagaimana adanya. Di saat itulah, hal ini memungkinkan untuk menginstrupsi antroposentrisme

menjadi de-antroposentrisme, mendesentralisasi manusia sebagai pusat segalanya termasuk lingkungan dan segala masalah-masalahnya agar mampu memberikan tuntutan baru atas standar politik yang mampu lebih merekognisi dunia yang lebih dari sekadar manusia (*more-than-human worlds*).

Di sisi lain, Marti Kheel memperjelas secara ekstensif interstruktur dalam seksisme, spesiesisme, rasisme, dan kelasisme melalui istilah "pengorbanan" (*sacrifice*) (Kheel 2007). Secara historis, istilah "pengorbanan" telah menjadi tipu daya dalam pelegitimasi ritual pembunuhan hewan nonmanusia, perampasan tanah, dan penebangan hutan. Ketidakadilan ekologis kemudian dirasionalisasi dengan dalih untuk menyelamatkan komunitas yang lebih besar. Dalih pengorbanan juga yang menghasilkan amnesia peradaban Barat terhadap penaklukan komunitas-komunitas adat mencegah kelompok kelas menengah kulit putih untuk mengakui kolonialisme minyak. Di samping istilah pengorbanan tersebut, Karla Armbruster dalam "Buffalo Gals: Won't You Come Out Tonight" (1998) berpendapat bahwa terlepas dari apakah politik ekologis dihubungkan lewat persamaan antara perempuan dan alam atau oleh dimensi pembeda yang lebih luas, yakni perbedaan ras, kelas, etnis, gender, atau spesies yang membangun hubungan manusia dan nonmanusia. Pada akhirnya, kita tetap berupaya untuk mempertahankan konsep dualisme dan hierarki yang selama ini dikritik.

Secara sederhana, tanpa alat analisis kelingkungan humaniora (*humanities*) dan ekofeminisme kritis, diskusi mengenai keberlanjutan (*sustainability*) masih bergantung pada ekonomi neoklasik dan teori politik liberal tentang kebebasan individu (Gaard 2017, hlm. 20). Alat analisis humaniora mengedepankan jejaring latar belakang yang banyak dan kompleks. Hal ini juga membantu untuk menelusuri dan memperlihatkan hubungan Utara/Selatan serta menjelaskan hubungan metafora dominasi melalui wilayah. Setidaknya upaya-upaya untuk mengolah refleksi-refleksi provokatif terkait ekofeminisme sebagai alat analisis kelingkungan tampak dalam rangkaian terbitan seri Ekofeminisme yang digagas oleh Dewi Candraningrum. Ia melakukan upaya-upaya awal untuk melakukan pengarusutamaan ekofeminisme dalam berbagai aspek yang berbasis pada pengetahuan perempuan terkait alam dan krisis ekologi. Pendefinisian ekofeminisme tidak seharusnya dibatasi sebagai kritik semata, tetapi juga cara mengidentifikasi dan mengartikulasi kebebasan yang dapat diwujudkan di dunia nyata dalam laku hidup keseharian yang bersifat transformatif.

Lee Quinby dalam sebuah bagian buku yang berjudul *Ecofeminist and The Politics of Resistance* mengamini bahwa sulit, bahkan untuk para pemikir ekofeminis, untuk membenarkan sebuah bangunan pemikiran yang saling tumpang tindih di dalamnya. Ekofeminisme bukan tanpa upaya membangun sebuah teori yang koheren. Pada titik ini, sangat tepat untuk menegaskan kembali bahwa ekofeminisme merupakan arena pertarungan, tidak hanya di dalam tubuh ekofeminisme saja, tetapi juga antara ekofeminisme dan para pengkritiknya. Lebih lanjut, penulis menyepakati posisi yang sama dengan Quinby sampaikan: penentangan terhadap kekuasaan modern paling efektif dilakukan oleh ekofeminisme dengan mengakui keragaman teori dan praktek. Ia menulis:

“Terhadap kekuasaan semacam itu, koherensi dalam teori dan sentralisasi praktik membuat gerakan sosial tidak relevan atau, lebih buruk lagi, rentan, atau—bahkan lebih berbahaya—berpartisipasi terhadap kekuatan dominasi” (Quinby 1990).

### Krisis Iklim dan Dampak yang Bergender

“Krisis” dalam frasa krisis iklim adalah kata yang amat tegas. Kata “krisis” mengisyaratkan sebuah keadaan yang genting. Pelekatan ini juga berarti panggilan bagi segala perhatian untuk tertuju padanya. Dengan demikian, krisis juga menuntut pengarusutamaan. António Guterres, sekretaris jenderal Persatuan Bangsa-Bangsa (*United Nations*), menyampaikan sebuah kalimat yang melodramatis: “kita sedang menggali kuburan kita sendiri” (*we are digging our own graves*) dalam menyoal krisis iklim (Worth 2021). Pernyataan tersebut terdengar tak mengada-ada apabila kita disuguhkan pada gambaran nyata ancaman perubahan iklim yang memprihatinkan tumbuh bersama percepatan krisis ekologis.

Setidaknya, kita dapat melihatnya melalui kepunahan biodiversitas, lelehan gunung es di Antartika, kebakaran hutan hujan tropis, hingga kesulitan akses terhadap air bersih dan tanah. John Robert McNeill, sejarawan lingkungan, dalam *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945* (2016) menyebut abad ke-20 sebagai kurun dengan perubahan luar biasa sepanjang sejarah manusia. Lonjakan populasi manusia dari 1,5 miliar menjadi 6 miliar, peningkatan ekonomi dunia sebanyak lima belas kali lipat, penambahan penggunaan energi dari 13 kali lipat menjadi 14 kali lipat, peningkatan pemakaian air tawar sebanyak sembilan kali lipat, dan pengembangan

pembukaan daerah irigasi sebanyak lima kali lipat. Perubahan-perubahan drastis tersebut dipengaruhi oleh aktivitas manusia (McNeill 2016). Atas peran signifikan manusia dalam mengubah tatanan bumi, ia kemudian diletakkan sebagai sentral dalam ekologi.

Krisis pasca *The Great Acceleration* ternyata membawa malapetaka lanjutan bahwa ada dua peristiwa penting sebelum terjadinya peristiwa percepatan luar biasa ini, yaitu residu hasil uji coba nuklir dan plastik sebagai hasil dari industri petrokimia. Keduanya sangat jelas memberikan petanda stratigrafi geologis yang akan bertahan selama ribuan tahun ke depan yang disertai dengan serangkaian peristiwa kontaminasi radioaktif, antara lain Musibah Pulau Three Mile (1979) di Pennsylvania, Bencana Chernobyl (1986) di Uni Soviet, dan Bencana Nuklir Fukushima Daiichi (2011) di Jepang (Foster & Clark 2021). Artinya, entitas plastik (nonmanusia) ini memiliki elemen utama yang menggerakkan sistem ekonomi global sejak 1950-an. Alih-alih plastik membantu kehidupan manusia yang lebih baik justru sebaliknya. Plastik adalah simbol dari fosil kapital yang ketersediaannya atas dasar dominasi dan kuasa hegemoni kapitalisme (Soriano 2018). Moore (2015) mempertegas dengan istilah *cheap nature* (alam murah) sehingga kapitalisme menubuh dalam jejaring kehidupan, tidak sekadar mengeksploitasi manusia tetapi juga alam dan lingkungannya yang mengarahkan pada Krisis Kapitalosen (*The Capitalocene*). Puncak krisis ini dikenal sebagai “keretakan ekologis dalam metabolisme alam-manusia” dengan istilah *Great Climacteric* (singgungan atas *The Great Acceleration*) yang bersumber sebagai terusan dari akumulasi dampak kerusakan sebelumnya ‘fosil kapital’, yang menyebabkan kepunahan spesies dan kerusakan iklim global.

Krisis iklim merupakan krisis keplanetan. Artinya, risiko dari krisis tidak hanya menimpa seluruh manusia, tetapi juga semua makhluk. Atas dasar hal tersebut, krisis iklim menjadi panggilan bagi kita untuk memperluas gagasan politik dan keadilan kepada yang bukan manusia (*nonhuman*), termasuk yang hidup dan tak hidup (Chakrabarty 2021). Bagaimanapun, diskusi mengenai krisis iklim juga menyadari bahwa kelompok orang yang telah mengalami ketidakadilan sosial akan lebih rentan dalam berhadapan dengan kerusakan ekologis. Sherilyn MacGregor (2010) dalam sebuah artikel jurnal berjudul *‘Gender and Climate Change’: From Impacts to Discourses* menyebut hal ini dapat dilacak dari bagaimana dimensi kelas, kemiskinan, dan ras kerap muncul dalam analisis sosial ilmiah mengenai krisis iklim. Namun, analisis serupa tidak berlaku sama untuk dimensi gender. Greta Gaard, mengutip MacGregor (2010) untuk artikel jurnal

yang sama, menyebut bahwa dari perspektif feminis, letak permasalahan pada diskusi internasional mengenai iklim adalah pemberian penekanan pada perubahan iklim dianggap sebagai krisis manusia tanpa relevansi gender (Gaard 2017).

Para pemikir ekofeminis telah sejak lama mengklaim bahwa perempuan lebih rentan dipengaruhi oleh segala bentuk degradasi lingkungan akibat peran sosialnya sebagai perawat (*caregiver*) dan lokasi sosialnya sebagai populasi terbesar kaum miskin bersama dengan anak. Perubahan iklim sebagai pemicu kerusakan ekologis tidak berbeda adanya. Sebuah isu spesial dari jurnal *Gender and Development* yang membahas mengenai perubahan iklim menunjukkan terdapat dampak yang didasarkan pada perbedaan gender (*gender-differentiated impact*) (Masika 2002). Hal ini tampak dari tingkat kelangsungan hidup perempuan dalam bencana alam yang begitu rendah. Dalam berbagai laporan diperhitungkan bahwa perempuan 14 kali lebih rentan meninggal dalam bencana alam dibanding dengan laki-laki (Aguilar et al. 2007). Sebagai contoh, setidaknya 60-70% dari korban jiwa bencana tsunami di Aceh tahun 2004 adalah perempuan (Badan Nasional Penanggulangan Bencana 2019). Laporan mengenai topan Nagris di Myanmar juga mencatat hal yang sama, 61% di antara 130.000 jiwa yang meninggal adalah perempuan (CARE Canada 2010).

Menurut United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), rerata dari pengungsi paksa akibat peristiwa terkait cuaca, seperti banjir, badai, kebakaran hutan, hingga suhu ekstrem mencapai 21,5 juta per tahunnya (United Nations High Commissioner for Refugees 2022). Perpindahan paksa dari tempat tinggal bukan hanya perpindahan secara fisik, tetapi juga ketercerabutan dari seluruh kanal kehidupan. *Situated knowing* merupakan salah satu konsep yang sangat berpengaruh dalam epistemologi feminis. Konsep tersebut menuntut untuk memperhitungkan pengalaman perempuan sebagai basis pengetahuan yang selama ini telah dinegasikan. Bagi mereka yang menekankan gagasan ketersituasian, lokasi sosial seseorang (gender merupakan salah satu dimensinya) merupakan salah satu yang membentuk dan membatasi pengetahuan seseorang (Haraway 1988; Haraway 2015). Pengetahuan yang tersituasikan menunjukkan sudut pandang aktif sebagai cara-cara mengetahui.

Secara metodologis, riset Haraway (1988 & 2003) menolak distingsi *nature* dan *culture*, melalui konsep *material-semiotic* dan *naturecultures*. Konsep ini untuk mewujudkan kepekaan terhadap *queering* sebagai perwujudan dari kesadaran diri kita terhadap suatu relasi

yang sepenuhnya aneh, asing, berbeda, tidak pernah terdeteksi, yang artinya melampaui pemahaman kaku tentang pengetahuan terhadap dunia. Justru sebaliknya, pengetahuan yang tersituasikan tidak terjebak pada kubangan objektivisme-relativisme sebab sering kali abai terhadap tanggung jawab atas representasi yang telah dikonstruksikannya (Haraway 1991). Pengetahuan tersituasikan ini berarti melawan agar kita tidak terjebak pada epistemik budaya, gender, dan identitas lainnya dengan konsekuensi bahwa kita akan selalu berperspektif plural, konstitusi epistemik akan senantiasa lentur dan berkelindan tanpa kestabilan yang final. Pada level praksis, pengetahuan yang tersituasikan ini akan mengakui beragam pilihan situasi-situasi yang terlibat dalam mengonstruksi representasi atas sesuatu dan sekaligus mempertimbangkan bagaimana diri kita mampu memengaruhi isi representasi yang-lain (Harding 1993). Secara epistemologis, pendekatan pengetahuan tersituasikan ini memosisikan bahwa suatu pengetahuan yang dideskripsikan selalu memiliki tanggung jawab yang lebih kompleks dan secara kolektif mengonstitusikan pengetahuan-yang-saling-terbagi di antara sebagian perspektif dari yang mengetahui dan diketahui.

Dengan argumen bahwa mengetahui selalu melibatkan perspektif yang terbatas, *situated knowing* membantu mendedah bagaimana bias maskulin secara luas dapat memengaruhi praktik produksi pengetahuan kita. Pengetahuan yang tersituasikan tersebut membantu memahami bagaimana pengetahuan mengenai krisis iklim terjadi. Meskipun telah disemati kata "krisis" pada krisis iklim yang menunjukkan kegentingan, banyak dari masyarakat yang menganggap dampak-dampak dari perubahan iklim merupakan sesuatu yang amat jauh dan tidak memiliki hubungan sama sekali dengan mereka. Padahal, tidak dapat ditampik bahwa peningkatan cuaca ekstrem akibat adiksi pembakaran fosil yang menimbulkan perubahan iklim mengakibatkan bencana, seperti banjir dan badai.

*Situated knowing* memberikan penjelasan adekuat mengenai bagaimana posisi orang-orang yang termarginalisasi, dalam hal ini orang-orang yang merasakan langsung dampak perubahan iklim, memiliki wawasan lebih baik, berdasarkan lokasi sosialnya, dalam memperoleh pengetahuan tersebut. Pendekatan ketersituasian dapat membantu menjawab pertanyaan mengenai apa yang membentuk kepercayaan atau ketidakpercayaan dalam pengetahuan mengenai perubahan iklim. Sebagaimana yang ditulis oleh Lorraine Code (2006) situasi itu sendiri bukan hanya tempat untuk mengetahui, seperti bagaimana siapa saja dari

mana saja secara bebas dapat memilih “perspektif”nya. “*Situation is itself a place to know whose intricacies have to be examined for how they shape both knowing subjects and the objects of knowledge*” (Code 2006). Karena itu, lokasi sosial perempuan dalam menghadapi perubahan iklim memberikan pengaruh besar dalam melihat kegentingannya. Bagi kelompok orang yang tidak

berhadapan langsung dengan krisis iklim, terdapat jarak berarti dalam memaknai krisis iklim. Maka dari itu, penulis mengajukan posisi ekofeminisme kritis dalam menyoal krisis iklim untuk mengajak para pembaca mengunjungi gagasan ekofeminisme tanpa terjebak pada pilihan “spiritual” atau “material”, melainkan sebagai langkah-langkah yang kritis.

**Tabel 1. Perbedaan Ekofeminisme Spiritual/Kultural, Material, dan Kritis**

Argumentasi Terkait	Ekofeminisme Spiritual/ Kultural	Ekofeminisme Material	Ekofeminisme Kritis
Hubungan perempuan-alam	Menerima dan memperkuat karena ketersaling-tergantungan bersifat inheren	Menolak hubungan perempuan-alam, karena alam didefinisikan sebagai pasif, nonsubjek, dan serba memberi	Afirmasi kritis, yakni mengakui tetapi menolak kesamaan perempuan serta menitikberatkan pada ragam pengalaman perempuan
Kualitas feminin	Kualitas feminin pada perempuan seperti empatik, kooperatif, dan altruistik yang akan menyelamatkan bumi	Kualitas feminin justru merupakan sumber penindasan terhadap perempuan	Pengakuan atas kualitas perempuan yang tidak tunggal dan beragam
Pandangan terhadap alam	Alam lekat dengan sifat feminin	Alam dikontraskan dengan rasio, sehingga bersifat pasif dan nonsubjek	Alam dilihat dengan berupaya melampaui relasionalitas, yakni dilihat sebagai mutual
Sumber penindasan	Maskulinitas dan sistem patriarki	Sistem patriarki dan sifat feminin yang membuat perempuan lemah	Sistem operasi tidak bersifat tunggal, identitas dominator bersifat kompleks

Sumber: Olahan Penulis

### Keadilan Gender dan Ekologis: Hubungan yang Saling Membentuk

Di antara para pemikir ekopolitis, istilah “keadilan ekologis” menjadi semacam *buzzword* populer, sekalipun ia memiliki makna yang ambigu. Pengertian dari keadilan ekologis memiliki ragam hal konsep yang dikontestasikan satu sama lain. Jangkauan konsep tersebut sangat beragam mulai dari keadilan distributif (*distributive justice*), pembeda antara apa yang disebut sebagai “baik” dan “buruk” secara kelingungan, manfaat dan risiko, hingga argumen mengenai keadilan partisipatoris dan keadilan prosedural (Gaard 2017).

Pada tahun 1991, First National *People of Color Environmental Summit* mengubah arah gerak diskusi mengenai keadilan lingkungan. Pertemuan ini menghasilkan rumusan 17 Prinsip Keadilan Lingkungan (*17 Principles of Environmental Justice*). Dalam 17 Prinsip Keadilan Lingkungan tersebut memuat visi bahwa orang-orang kulit berwarna berhimpun dalam komunitas ini. Mereka membangun gerakan nasional dan internasional yang menentang destruksi dan perebutan atas tanah dan komunitasnya. Caranya dengan menumbuhkan kembali hubungan interdependensi spiritual dengan

Ibu Bumi (*Mother Earth*); menghargai dan merayakan kebudayaan, bahasa, dan kepercayaan terhadap alam semesta dan peran atas penyembuhan; menjamin keadilan lingkungan; mendorong ekonomi alternatif yang berkontribusi terhadap mata pencaharian yang tidak berbahaya; mendapatkan pembebasan politik, ekonomi, dan budaya yang telah disangkal selama lebih dari 500 tahun penjajahan dan operasi yang meracuni komunitas serta tanah, juga menggenosida orang-orang kulit berwarna (People of Color Environmental Leadership Summit 1991).

Tujuh belas Prinsip Keadilan Lingkungan tersebut kemudian diratifikasi dalam merumuskan pengertian lain dari perubahan iklim dari sudut pandang keadilan lingkungan yang termuat dalam *The 27 Bali Principles of Climate Justice* (Johannesburg for the Earth Summit 2002). Perubahan iklim dari sudut pandang keadilan lingkungan turut menyebut kategori gender, indigenitas, umur, kemampuan (*ability*), kekayaan, dan kesehatan. Penyebutan tersebut memungkinkan untuk memeriksa bagaimana pemetaan pertolongan dan mitigasi dampak perubahan iklim bagi kelompok populasi rentan di dunia (Gaard 2017).

Marti Kheel (2007) menyebut kategori-kategori tersebut sebagai “narasi-narasi yang terpotong” (*truncated narratives*). Narasi-narasi yang terpotong tersebut selama ini tidak diperhitungkan sehingga menghasilkan mitigasi dan solusi dari dampak perubahan iklim yang bias terhadap kategori-kategori tersebut. Karena itu, seperti Kheel (2007), penulis juga mengidamkan bahwa dengan memperhitungkan narasi-narasi yang terpotong tersebut, pengambilan putusan-putusan etis yang berkaitan dengan krisis iklim dapat dibuat dengan lebih sadar. Dalam praksis aktivisme, keadilan ekologis telah didukung oleh orang-orang kulit berwarna yang memiliki fokus terhadap dimensi ras dan kelas bersama komunitas perempuan akar rumput yang telah melakukan banyak aksi.

Secara reflektif, penulis menyadari bahwa ekofeminisme bukan sekadar jargon atau konsep kosong semata, melainkan kemungkinan untuk bergerak secara transformatif sebagaimana sebuah gerakan ekologis bersama. Haraway (2016) menegaskan bahwa kita selalu berada, hidup, dan menghidupi suatu krisis, dalam bukunya *Staying with the Trouble*, yang berarti bahwa segala tindakan kita tidak akan pernah mengubah apa yang telah terjadi, tetapi apa yang telah terjadi selalu menuntut tanggung jawab kita.

“Kita semua bertanggung jawab untuk dan atas membentuk kondisi bagi multispecies yang berjalan dalam sejarah yang mengerikan, dan terkadang sejarah yang menyenangkan juga, tetapi tidak kita semua mampu merespons (“*response-able*”) dengan cara yang sama. Perbedaan itu berarti—dalam ekologi, ekonomi, spesies, dan kehidupan” (Haraway 2016).

Artinya, kita semua selalu memiliki tanggung jawab terhadap perubahan yang terjadi, pada konteks ini adalah perubahan iklim.

Meskipun demikian, tanggung jawab bukan berarti bahwa setiap manusia memiliki porsi yang sama. Apakah mungkin bahwa penduduk pedalaman suku Amazon, Alaska, dan suku Baduy memiliki tanggung jawab yang setara dengan arogansi perusahaan multi-nasional berskala global yang terus-menerus menggerus entitas *indigenous non-humans*? Jelas tidak. Krisis iklim Antroposen misalnya, telah mengubah alur pemahaman moderitas tentang pemisahan dualisme ontologis karena gerak daya geologis saat ini menuntut apa yang disebut sebagai tanggung jawab ‘*responsibility*’ menjadi ‘*response ability*’ atau kemampuan untuk merespons, semacam kepekaan terhadap multi-spesies dan dunia yang sedang dijalani (Haraway 2008).

Tentunya, jika pemahaman umum ekofeminisme masih berkat pada orientasi keadilan iklim yang selalu menuntut pada basis gender maka gerakan ekofeminisme akan berhenti pada kubangan antroposentris, tetapi dengan perwujudan yang lain. Artinya, ekofeminisme perlu memikirkan ulang bahwa dunia yang ada saat ini sedang berjalan secara bersamaan—multiplisitas ekologis yang saling hidup dan menghidupi krisis.

Krisis ekologi global ini selalu membuka kemungkinan ragam dunia-yang-lain, *the world of many worlds* sebab pembedaan geografis berbanding lurus dengan kompleksitas pengetahuan terhadap krisis ini maupun persepsi-pengalaman yang selalu tersituasikan sedang berkelindan dengan kehidupan keseharian (*worldings*) (de la Cadena & Blaser 2018). Bukti bahwa kemudian, keseharian menjadi ruang paling nyata untuk memahami bagaimana justifikasi keadilan iklim bekerja. Keadilan iklim di masa katastropik hari ini tidak hanya sekadar kepentingan gerakan ekofeminisme untuk terlepas dari belenggu bias patriarki dan dominasi kapitalisme yang menghancurkan alam, tetapi sekali lagi bahwa ekofeminisme perlu membasiskan diri pada epistemologi ketersituasian sekaligus basis ontologi politik yang memberi penekanan bahwa krisis bukanlah masalah universal semata. Namun, lebih dari itu, masalah pluriversal. Pluriversal politik ini bermaksud menawarkan cara merekognisi ekspresi lokalitas antar ragam lintas kultur-alam (manusia dan nonmanusia) tanpa batas ‘struktur tunggal’, pengalaman yang tersituasikan secara lebih sederhana, melintas keseharian *worlding* yang menjernihkan ragam pluriversalitas dunia (Escobar 2020).

Keadilan ekologis selalu menuntut keterbukaan lintas generasi bahkan lintas entitas kehidupan. Alih-alih memperjuangkan keadilan untuk alam sendiri, masyarakat Antroposen selalu hidup dengan krisis sekaligus ragam ketimpangan yang terjadi melalui relasi keretakan ekologis antara dunia kehidupan (*life-world*; persepsi sosio-kultural) dengan bumi (*earth*; sebagai latar habitat hunian spesies) yang semakin lebar (Mahaswa 2022). Tantangan ini harus segera diatasi dengan cara sederhana, baik memahami ragam macam keretakan ekologis yang sedang terjadi di sekitar kita, atau selalu mawas diri atas kekaburan pilihan putusan ekologis yang hanya berdasarkan asumsi linier-romantisasi, tetapi melupakan keberadaan bukti berbasis pluri-realitas. Realitas “harmonisasi alam” yang didambakan atas nama kepentingan modernitas kemanusiaan tidak selamanya stabil dan benar, tetapi ketersituasian pengalaman atas krisis yang dialami

justru mengarahkan kita pada politik lingkungan yang tidak lagi semu, apalagi berputar-putar tanpa arah.

Keterluptutan ekofeminisme dalam mengartikulasi lebih jauh terkait kategori gender meniadakan pertanyaan gugatan terhadap pengertian perempuan seperti apa yang dimaksud oleh ekofeminisme. Karena mengasumsikan bahwa perempuan memiliki kategori universal yang sama dan bersatu dalam “*unity of oppression*”, maka kerusakan ekologis tidak merekognisi ekspresi dan cara mengetahui ketersituasian yang melintas dalam keseharian. Pergeseran ontologi politik untuk menuju dunia yang lebih-dari-manusia (*more-than-human worlds*) dalam menjawab tantangan krisis iklim mensyaratkan kita untuk selesai dengan permasalahan kemanusiaan, dalam hal ini gender. Diskursus mengenai krisis iklim saat ini membuka kembali diskusi mengenai gender yang diperlihatkan melalui dampak krisis iklim yang bergender. Dengan demikian, gender tidak dipandang sebagai kategori tunggal, tetapi juga mengalami pertemuan dengan pengalaman krisis yang tersituasikankarena itu, beragam.

Di Indonesia, film dokumenter bertajuk *Tanah Ibu Kami* (2020) merekam gerakan-gerakan ekofeminisme tersebut dari berbagai wilayah. Para Kartini Kendeng yang tergabung dalam melakukan demonstrasi dengan menyemen kaki untuk menolak pembangunan pabrik semen adalah salah satunya. Pada awal bagian film tersebut terdengar lantunan dari para Kartini Kendeng: “*Ibu Bumi wis maringi* (Ibu Bumi sudah memberi), *Ibu Bumi dilarani* (Ibu Bumi disakiti), *Ibu Bumi kang ngadili* (Ibu Bumi yang mengadili)”. Dari lantunan tersebut terlihat bahwa kesungguhan mempertahankan lingkungan hadir dari pengetahuan atas ketersalingan perempuan dan alam melalui feminisasi alam. Semangat serupa juga mengalir dalam perjuangan Mama Aleta Baun di Nusa Tenggara Timur, Mama Loedia Oematian, dan Eva Bande.

Keberagaman model-model pendekatan reflektif dari ekofeminisme kritis setidaknya menjamin adanya keterbukaan yang menjanjikan atas keadilan ekologis di Indonesia. Konteks situasi pluralitas masyarakat dan alam di Indonesia memiliki wujud materialisasi yang konkret. Tetapi dengan mendekati analisis melalui ekofeminisme kritis, maka dapat dipastikan sudut pandang terhadap keragaman tidak terpaku melulu tentang romantisasi spiritual semu. Gerakan ekofeminisme kritis dalam konteks ke-Indonesia-an artinya harus berani untuk mengafirmasi segala wujud materialisasi keberagaman, baik masyarakat maupun alamnya, secara apa adanya. Apa adanya artinya menyuarakan keadaan (secara adil) tanpa adanya

tendensi atau asumsi-asumsi yang sifatnya justru meromantisasi alam yang harmonis dan seimbang, pun tidak menerima konsepsi feminisme lingkungan secara mentah. Padahal, secara konkret keadilan ekologis merupakan motivasi etis yang akan terwujud jika dan hanya jika ekofeminisme menubuh di level kesadaran, teoretis, praksis, dan laku keseharian. Kritis artinya terbuka dan tidak anti-kritik, ekofeminisme (kritis) harus senantiasa terbuka atas segala kemungkinan di dunia yang sedang krisis.

## Penutup

Perlu diingat bahwa ekofeminisme adalah gugus dari ragam pemikiran kritis yang dalam. Beberapa bentuk sepakat dengan spiritualitas ekologi dalam dan kritik terhadap antroposentrisme, serta dalam bentuk lainnya mengusulkan politik emansipatoris yang menolak prinsip-prinsip normatif dari ekologi dalam (Vakoch et al. 2012). Bagaimanapun, membantah ekofeminisme spiritual/kultural menghalangi kemungkinan untuk kita belajar dari posisi tersebut dan mengaburkan keragaman posisi dan bentuk-bentuk diskursif di bawah payung istilah ekofeminisme. Sementara itu, krisis yang melanda selalu berkelindan dengan ragam dunia-kehidupan, [K]ehidupan ini bukan semata-mata bekerja di level immaterialitas, tetapi justru sebaliknya. Materialisasinya mewujudkan dalam dunia keseharian yang selalu tersituasikan baik terhadap subjek yang tertindas, maupun terhadap subjek-yang-lain selalu diabaikan. Intra-aksi ekologi menjadi keniscayaan bagi ekofeminisme bahwa krisis sedang melanda pada dua aras [K]ehidupan, yang berarti kemanusiaan yang menghidupi dan dihidupi oleh krisis itu sendiri. Jika kita hanya berhenti pada gerak spiritualitas ekofeminisme, maka gerakan ekofeminisme tidak lebih dari sekedar romantisasi semu—bahwa kita pernah mesra dengan alam.

## Daftar Pustaka

- Aguilar, Lorena, Ariana Araujo, dan Andrea Quesada-Aguilar. 2007. *Fact sheet on gender and climate change*. Bali, International Union for Conservation of Nature (IUCN).
- Alaimo, Stacy dan Susan Heckman. 2007. *Material Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Arivia, Gadis. 2014. “Goddess, Ketubuhan dan Alam: Kajian Spiritualitas Ekofeminisme.” *Jurnal Perempuan*, 19(1), hlm. 21—28.
- Armbuster, Karla. 1998. “Buffalo Gals, Won’t You Come Out Tonight’: A Call for Boundary-Crossing in Ecofeminist Literary Criticism.” *Ecofeminist Literary Criticism: Theory, Interpretation, Pedagogy*. University of Illinois Press: Urbana.

- Asmarani, Ni Nyoman Oktaria. 2018. "Ekofeminisme dalam Antroposen: Relevankah?" *BALAIRUNG: Jurnal Multidisipliner Mahasiswa Indonesia*, 1(1), hlm. 128—46.
- Badan Nasional Penanggulangan Bencana. 2019. *Perempuan dan Anak-Anak Berisiko Meninggal 14x Lebih Besar*. Diakses pada 30 September 2022. <https://bnpb.go.id/berita/perempuan-dan-anak-anak-berisiko-meninggal-14x-lebih-besa>.
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press: Durham.
- Cadena, Marisol de la dan Mario Blaser. 2018. *A World of Many Worlds*. Duke University Press: Durham.
- Cappelen, Herman, Tamar Gendler dan John Hawthorne. 2016. *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford University Press: Oxford.
- CARE Canada. 2010. "Cyclone Nargis: Myanmar two years later". Diakses pada 30 September 2022. <http://care.ca/main/index.php?en&cyclonenargis>
- Chakrabarty, Dipesh. 2021. *The Climate of History in a Planetary Age*. The University of Chicago Press: Chicago.
- Code, Lorraine. 1991. *What Can She Know: Feminist Theory and The Construction of Knowledge*. Cornell University Press: Ithaca.
- Code, Lorraine. 2006. *Ecological thinking: The Politics of Epistemic Location*. Oxford University Press: Oxford.
- Collard, Andre dan Joyce Contrucci. 1988. *Rape of The Wild: Man's Violence Against Animals and The Earth*. Women's Press: London.
- d'Aubonne, F. 1974. *Le Feminisme ou la Mort*. Horay: Paris.
- Daly, Chris. 2010. *An Introduction to Philosophical Methods*. Broadview Press: Canada.
- Escobar, Albert. 2020. *Pluriversal Politics*. Duke University Press: Durham.
- Gaard, Greta. 2011. "Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism." *Feminist Formations*, 23(2), hlm. 26—53.
- Gaard, Greta. 2017. *Critical Ecofeminism*. Lexington Books: Lanham.
- Foster, John Bellamy dan Brett Clark. 2021. "The Capitalinian: The First Geological Age of the Anthropocene." *Monthly Review*, 73(4).
- Haraway, Donna Jeanne. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies*, 14(3), hlm. 575—599.
- Haraway, Donna Jeanne. 2008. *When Species Meet*. University of Minnesota Press: Minneapolis.
- Haraway, Donna Jeanne. 2015. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin." *Environmental Humanities*, 6(1), hlm. 159—165.
- Haraway, Donna Jeanne. 2015. *The Companion Species Manifesto: Dogs People and Significant Otherness 1st ed.* Prickly Paradigm Press: Chicago.
- Harding, Sandra. 1993. "Rethinking Standpoint Epistemology: What Is "Strong Objectivity"?" *Feminist Epistemologies*. Routledge: New York.
- Johannesburg for the Earth Summit, 2002. *Bali Principles of Climate Justice*. s.n.
- Kheel, Marti. 2007. *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective*. Rowman & Littlefield: Lanham.
- MacGregor, Sherilyn. 2010. "Gender and Climate Change: from impacts to discourses." *Journal of the Indian Ocean Region*, 6(2), hlm. 223—228.
- Mahaswa, Rangga Kala. 2022. *Masyarakat Antroposen*. Diakses pada 17 October 2022. <https://www.kompas.id/baca/artikel-opini/2022/05/02/masyarakat-antroposen>.
- Mallory, Chaone. 2010. "The Spiritual is Political: Gender, Spirituality, and Essentialism in The Forest." *Journal for The Study of Religion, Nature, and Culture*, 4(1), hlm. 48—71.
- Mann, Bonnie. 2006. *Women's Liberation and the Sublime: Feminism, Postmodernism, Environment*. Oxford University Press: Oxford.
- Masika, Rachel. 2002. "Editorial". *Gender and Development*, 10(2), hlm. 2—9.
- McNeill, John Robert. 2016. *The Great Acceleration An Environmental History of the Anthropocene Since 1945*. Harvard University Press: Cambridge.
- Mellor, Merry. 1992. "Green Politics: Ecofeminist, Ecofeminine or Ecomasculine?" *Environmental Politics*, 1(2), hlm. 229—251.
- Merchant, Carolyn. 1989. *The Death of Nature: Women, Ecology, and The Scientific Revolution*. HarperSanFrancisco: San Francisco.
- Merchant, Carolyn. 1996. *Earthcare: Women and The Environment*. Routledge: London.
- Moore, James W. 2015. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. Verso Books: New York.
- Mortimer-Sandilands, Catriona. 2010. Melancholy Natures, Queer Ecologies. In: C. Mortimer-Sandilands & B. Erickson, eds. *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*. s.l.: Indiana University Press.
- People of Color Environmental Leadership Summit. 1991. "The Principles of Environmental Justice (EJ)." Washington DC, s.n.
- Plumwood, Val. 1993. *Feminism and The Mastery of Nature*. Routledge: London.
- Prentice, Susan. 1998. "Taking Sides: What's Wrong with Eco-Feminism?" *Women and Environments*, 10(Spring), hlm. 9—10.
- Quinby, Lee. 1990. "Ecofeminism and the Politics of Resistance". *In Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. Sierra Club Books: San Francisco.
- Saleh, Ariell. 1997. *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Post Modern*. Zed: London.
- Soriano, Charles. 2018. "The Anthropocene and The Production and Reproduction of Capital." *The Anthropocene Review*, 5(2), hlm. 202—213.

United Nations High Commissioner for Refugees, 2022. *Data on statistics on environmental migration*. Diakses pada October 2022. [https://www.migrationdataportal.org/themes/environmental\\_migration\\_and\\_statistics](https://www.migrationdataportal.org/themes/environmental_migration_and_statistics).

Vakoch, Douglas. 2014. *Feminist Ecocriticism: Environment, Women, and Literature*. Maryland: Lexington Books.

Warren, Karren J. dan Richard Twine. 2014. *Feminist Environmental Philosophy (Stanford Encyclopedia of Philosophy)*. Diakses pada 20 September 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-environmental>.

Warren, Karren J. 2000. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Rowman & Littlefield: Lanham.

Worth, Kiara. 2021. "COP26: 'We are digging our own graves' – Guterres brings stark call for climate action to Glasgow". Diakses pada 1 October 2022. <https://turkiye.un.org/en/156434-cop26-we-are-digging-our-own-graves-guterres-brings-stark-call-climate-action-glasgow>.

