

Feminisme dan Keadilan Iklim

Catatan Jurnal Perempuan

Feminisme dan Keadilan Iklim

Artikel

Membangun Resiliensi dari Bawah: Perempuan dengan Disabilitas dan Keadilan Iklim di Indonesia

Yogi Paramitha Dewi & Etheldreda E.L.T. Wongkar

Keagenan Perempuan pada Krisis Iklim: Dekolonisasi Metode Feminis

Titiek K. Hendrastiti & Rahmanta Setiahad

Sulapa Eppa: Bissu, Kosmologi Bugis, dan Politik Ekologi Queer

Feby Triadi & Petsy Jessy Ismoyo

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

Ayom Mratita Purbandani & Rangga Kala Mahaswa

Ragam Modal Perempuan Perdesaan dalam Menghadapi Perubahan Iklim di Tengah Subordinasi

Widya Hasian Situmeang & Fairuz Rafidah Aflaha

Inisiatif Perempuan Membentuk Environmental Culture sebagai Upaya Mengatasi Perubahan Iklim

Ikhaputri Widiyanti & Abby Gina Boang Manalu

Diterbitkan oleh:

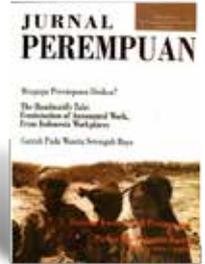


Yayasan Jurnal Perempuan
No. Akreditasi: 36/E/KPT/2019

Gerakan 1000 Sahabat Jurnal Perempuan

Pemerhati Jurnal Perempuan yang baik,

Jurnal Perempuan (JP) pertama kali terbit dengan nomor 01 Agustus/September 1996 dengan harga jual Rp 9.200,-. Jurnal Perempuan hadir di publik Indonesia dan terus-menerus memberikan yang terbaik dalam penyajian artikel-artikel dan penelitian yang menarik tentang permasalahan perempuan di Indonesia.



Tahun 1996, Jurnal Perempuan hanya berolah kurang dari seratus eksemplar yang didistribusikan sebagian besar secara gratis untuk dunia akademisi di Jakarta. Kini, oplah Jurnal Perempuan berkisar 3000 eksemplar dan didistribusikan ke seluruh Indonesia ke berbagai kalangan mulai dari perguruan tinggi, asosiasi profesi, guru-guru sekolah, anggota DPR, pemerintah, Lembaga Swadaya Masyarakat dan kalangan umum seperti karyawan dan ibu rumah tangga.

Kami selalu hadir memberikan pencerahan tentang nasib kaum perempuan dan kelompok minoritas lainnya melalui kajian gender dan feminisme. Selama perjalanan hingga tahun ini, kami menyadari betapa sangat berat yang dihadapi kaum perempuan dan betapa kami membutuhkan bantuan semua kalangan termasuk laki-laki untuk peduli pada perjuangan perempuan karena perjuangan ini.

Jurnal Perempuan menghimbau semua orang yang peduli pada Jurnal Perempuan untuk membantu kelangsungan penerbitan, penelitian dan advokasi Jurnal Perempuan. Tekad kami adalah untuk hadir seterusnya dalam menyajikan penelitian dan bacaan-bacaan yang bermanfaat untuk masyarakat Indonesia dan bahkan suatu saat dapat merambah pembaca internasional. Kami berharap anda mau membantu mewujudkan cita-cita kami.

Bila anda percaya pada investasi bacaan bermutu tentang kesetaraan dan keadilan dan peduli pada keberadaan Jurnal Perempuan, maka, kami memohon kepada publik untuk mendukung kami secara finansial, sebab pada akhirnya Jurnal Perempuan memang milik publik. Kami bertekad menggalang 1000 penyumbang Jurnal Perempuan atau 1000 Sahabat Jurnal Perempuan. Bergabunglah bersama kami menjadi penyumbang sesuai kemampuan anda:

- SJP Mahasiswa S1 : Rp 150.000,-/tahun
- SJP Silver : Rp 300.000,-/tahun
- SJP Gold : Rp 500.000,-/tahun
- SJP Platinum : Rp 1.000.000,-/tahun
- SJP Company : Rp 10.000.000,-/tahun

Formulir dapat diunduh di <http://www.jurnalperempuan.org/sahabat-jp.html>

Anda akan mendapatkan terbitan-terbitan Jurnal Perempuan secara teratur, menerima informasi-informasi kegiatan Jurnal Perempuan dan berita tentang perempuan serta kesempatan menghadiri setiap event Jurnal Perempuan.

Dana dapat ditransfer langsung ke bank berikut data pengirim, dengan informasi sebagai berikut:

**- Bank Mandiri Cabang Jatipadang atas nama Yayasan Jurnal Perempuan Indonesia
No. Rekening 127-00-2507969-8**

(Mohon bukti transfer diemail ke himah@jurnalperempuan.com)

Semua hasil penerimaan dana akan dicantumkan di website kami di: www.jurnalperempuan.org

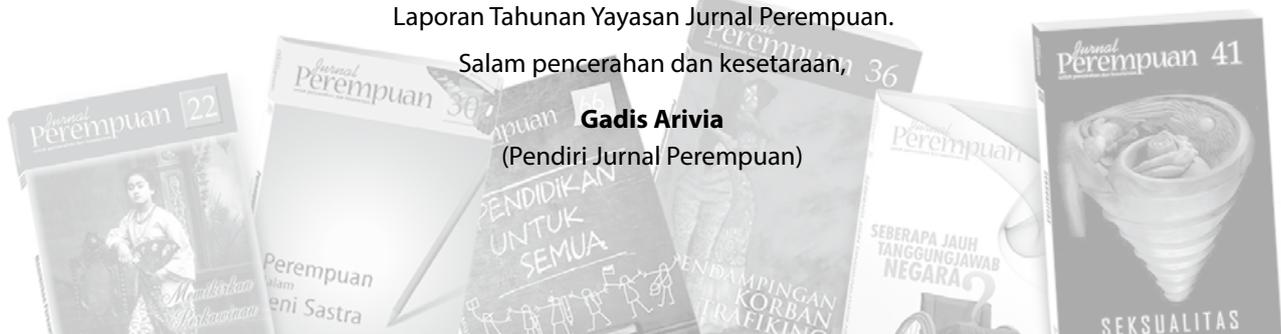
Informasi mengenai donasi dapat menghubungi Himah Sholihah
(Hp 081807124295, email: himah@jurnalperempuan.com).

Sebagai rasa tanggung jawab kami kepada publik, sumbangan anda akan kami umumkan pada tanggal 1 setiap bulannya di website kami www.jurnalperempuan.org dan dicantumkan dalam Laporan Tahunan Yayasan Jurnal Perempuan.

Salam pencerahan dan kesetaraan,

Gadis Arivia

(Pendiri Jurnal Perempuan)



ISSN 1410-153X

PENDIRI

Prof. Dr. Gadis Arivia
Prof. Dr. Toeti Heraty Noerhadi-Roosseno (Alm.)
Ratna Syafrida Dhanny
Asikin Arif, M.Fil. (Alm.)

DEWAN PEMBINA

Prof. Mari Elka Pangestu, Ph.D.
Prof. Dr. Sulistyowati Irianto

DEWAN REDAKSI

Prof. Dr. Gadis Arivia (Sosiologi, Montgomery College, Takoma Silver Spring, Maryland, USA)
Prof. Dr. Sulistyowati Irianto (Antropologi Hukum Feminisme, Universitas Indonesia)
Prof. Sylvia Tiwon (Antropologi Gender, University California at Berkeley)
Prof. Saskia Wieringa (Sejarah Perempuan & Queer, Universiteit van Amsterdam)
Prof. Dr. Musdah Mulia (Pemikiran Politik Islam & Gender, UIN Syarif Hidayatullah)
Dr. Nur Iman Subono (Politik & Gender, FISIP, Universitas Indonesia)
Mariana Amiruddin, M.Hum. (Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan)
Yacinta Kurniasih, M.A. (Sastra dan Perempuan, Faculty of Arts, Monash University)
Soe Tjen Marching, Ph.D. (Sejarah dan Politik Perempuan, SOAS University of London)
Dr. Andi Achdian (Sejarah & Sosiologi, Universitas Nasional)

DIREKTUR & PEMIMPIN REDAKSI

Abby Gina Boang Manalu, M.Hum.

MITRA BESTARI

Prof. Mayling Oey-Gardiner, Ph.D. (Universitas Indonesia)
Dr. Pinky Saptandari (Universitas Airlangga)
Prof. Dr. E. Kristi Poerwandari (Universitas Indonesia)
Dr. Ida Ruwaida Noor (Universitas Indonesia)
Katharine McGregor, Ph.D. (University of Melbourne)
Dr. (Iur) Asmin Fransiska, S.H., LL.M. (Universitas Katolik Atma Jaya)
Dr. Irene Hadiprayitno (Leiden University)
Prof. Jeffrey Winters (Northwestern University)
Ro'fah, Ph.D. (UIN Sunan Kalijaga)
Tracy Wright Webster, Ph.D. (University of Western Australia)
Prof. Kim Eun Shil (Korean Ewha Womens University)
Prof. Merlyna Lim (Carleton University)
Prof. Claudia Derichs (Universitaet Marburg)
Sari Andajani, Ph.D. (Auckland University of Technology)
Prof. Dr. Wening Udasmoro (Universitas Gadjah Mada)
Prof. Ayami Nakatani (Okayama University)
Dr. Antarini Pratiwi Arna (Indonesian Scholarship and Research Support Foundation)

Prof. Dr. Widjajanti M. Santoso, M.Litt. (Indonesian Institute of Sciences)
Dr. Lidwina Inge Nurtjahyo (Universitas Indonesia)
Dr. Bagus Takwin (Universitas Indonesia)
Dr. Sri Lestari Wahyuningroem (Universitas Pembangunan Nasional Veteran Jakarta)
Francisia Saveria Sika Seda, Ph.D. (Universitas Indonesia)
Ruth Indiah Rahayu, M. Fil. (Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara)
Mia Siscawati, Ph.D. (Universitas Indonesia)
Dr. L.G. Saraswati Putri (Universitas Indonesia)
Prof. Maria Lichtmann (Appalachian State University, USA)
Assoc. Prof. Muhamad Ali (University California, Riverside)
Assoc. Prof. Mun'im Sirry (University of Notre Dame)
Assoc. Prof. Paul Bijl (Universiteit van Amsterdam)
Assoc. Prof. Patrick Ziegenhain (President University)
Assoc. Prof. Alexander Horstmann (University of Copenhagen)

REDAKSI

Retno Daru Dewi G.S. Putri, M.A., M.Hum.
Iqraa Runi Aprilia, S.Hum.
Nada Salsabila, S. Hum.

REDAKSI TAMU

Ikhaputri Widiyanti, S.Hum., M.Si.
Andi Misbahul Pratiwi, S.T., M.Si.

SAHABAT JURNAL PEREMPUAN & MARKETING

Himah Sholihah
Iqraa Runi Aprilia, S.Hum.

DESAIN & TATA LETAK

Dina Yulianti

HOTLINE PELANGGAN

Himah Sholihah 0818 0712 4295 (SMS/WA)

ALAMAT REDAKSI

Alamanda Tower, 25th Floor
Jalan T.B. Simatupang kavling 23-24, Jakarta Selatan
Telepon: (+62) 21 2965 7992
E-mail: yjp@jurnalperempuan.com
redaksi@jurnalperempuan.com

Twitter: @jurnalperempuan

Facebook: Yayasan Jurnal Perempuan

WEBSITE

www.jurnalperempuan.org
www.indonesiafeministjournal.org

Cetakan Pertama, Desember 2022

Ucapan Terima Kasih kepada Mitra Bestari dan Dewan Redaksi

1. Prof. Dr. Sulistyowati Irianto
2. Dr. Ida Ruwaida Noor, M.Si.
3. Prof. Saskia Wieringa
4. Ruth Indiah Rahayu, M. Fil.
5. Dr. Pinky Saptandari
6. Dr. Nur Iman Subono

Daftar Isi

Catatan Jurnal Perempuan

Feminisme dan Keadilan Iklim/ <i>Feminism and Climate Justice</i>	v
<i>Abby Gina Boang Manalu</i>	

Artikel

- Membangun Resiliensi dari Bawah: Perempuan dengan Disabilitas dan Keadilan Iklim di Indonesia/
Establishing Resilience From the Bottom: Women with Disability and Climate Justice in Indonesia 191-201
Yogi Paramitha Dewi dan Etheldreda E.L.T. Wongkar
- Keagenan Perempuan pada Krisis Iklim: Dekolonisasi Metode Feminis/*The Agency of Women in the Climate Crisis: A Decolonizing Feminist Method* 203-213
Titiek K. Hendrastiti dan Rahmanta Setiahad
- *Sulapa Eppa*: Bissu, Kosmologi Bugis, dan Politik Ekologi Queer/*Sulapa Eppa: Bissu, Bugis Cosmology, and Queer Political Ecology* 215-225
Feby Triadi dan Petsy Jessy Ismoyo
- Ekofeminisme Kritis: Menelaah Ulang Gender, Keadilan Ekologi, dan Krisis Iklim/*Critical Ecofeminism: Revisiting Gender, Ecological Justice, and Climate Crisis* 227-239
Ayom Mratita Purbandani dan Rangga Kala Mahaswa
- Ragam Modal Perempuan Perdesaan dalam Menghadapi Perubahan Iklim di Tengah Subordinasi/
Variety of Rural Women's Capital Against Climate Change in the Midst of Subordination 241-253
Widya Hasian Situmeang dan Fairuz Rafidah Aflaha
- Inisiatif Perempuan Membentuk *Environmental Culture* sebagai Upaya Mengatasi Perubahan Iklim/
Women's Initiative Forms Environmental Culture as an Effort to Overcome Climate Change 255-267
Ikhaputri Widiyanti dan Abby Gina Boang Manalu

Feminisme dan Keadilan Iklim

Feminism and Climate Justice

Laporan *Intergovernmental Panel on Climate Change* telah mengingatkan tentang kedaruratan kenaikan suhu global perubahan iklim. Krisis iklim telah dirasakan secara akut oleh berbagai wilayah dan komunitas di dunia (IPCC 2021). Pemanasan global dan cuaca ekstrem berdampak pada tercerabutnya hak dasar manusia. Situasi ini telah berkontribusi pada meningkatnya angka kelaparan dunia, malnutrisi, paparan penyakit, hilangnya tempat tinggal yang layak, perpindahan, hilangnya mata pencaharian secara permanen, dan berbagai persoalan lainnya. Krisis iklim dengan demikian perlu dipandang sebagai krisis multidimensi. Isu ini tidak cukup dipahami sebagai persoalan ekologis yang dapat diperiksa berdasarkan matra sains, teknologi, dan ekonomi belaka, tetapi juga harus diperiksa sebagai isu moral dan keadilan (Gardiner 2011; Shue 2014).

Krisis iklim kerap dianggap sebagai persoalan yang alamiah dan juga netral gender, padahal jika ditelusuri secara kesejarahan, krisis iklim adalah implikasi dari berbagai relasi yang timpang di dalam masyarakat. Sejumlah feminis memercayai bahwa pola penindasan terhadap alam beriringan dengan pola penindasan terhadap perempuan. Oleh sebab itu, dibutuhkan pendekatan feminis untuk mencapai keadilan iklim. Keadilan iklim artinya memperhatikan bahwa krisis iklim berdampak berbeda, tidak merata, dan tidak proporsional bagi kelompok marginal. Keadilan iklim adalah sebuah ideal yang hanya mungkin dicapai dengan terlebih dahulu mengenali berbagai jenis ketidakadilan yang berkelindan dengan berbagai isme, seperti seksisme, rasisme, klasisme, heteroseksisme, kapitalisme, dan etnosentrisme. Seluruhnya menghasilkan penindasan, penyingkiran, dan kerugian berlipat bagi kelompok rentan—termasuk perempuan (Warren 1990; 2000; Crenshaw 1981). Menggunakan lensa interseksionalitas, feminisme menemukan bahwa sistem yang saling mengunci ini menghasilkan ketidakadilan iklim bagi perempuan.

Feminisme percaya bahwa keadilan iklim tidak dimungkinkan tanpa keadilan gender. Ide ini menyuarakan bahwa pengetahuan perempuan harus dilibatkan dan diintegrasikan dalam upaya merespons isu iklim. Tanpa matra feminis, krisis iklim akan dipandang sebagai persoalan ekologis yang bebas nilai dan netral gender tanpa mempertimbangkan fakta bahwa secara kultural dan struktural, perempuan telah disingkirkan

dari akses yang adil terhadap ruang publik dan juga sumber daya seperti air, lahan, dan lainnya (Agarwal 2001; Colfer 2008). Absennya lensa feminisme dalam isu iklim menghasilkan sejumlah pemetaan isu dan rencana aksi yang tidak efektif juga tidak tepat sasaran. Misalnya tren respons perubahan iklim selama beberapa dekade terakhir yang berfokus mendesak tanggung jawab pemulihan dan perawatan ekologis pada kelompok rentan, marginal, dan berkontribusi paling minim pada kerusakan alam (Sultana 2021). Lensa feminisme perlu diintegrasikan dalam untuk memetakan hambatan dan juga kekuatan yang dimiliki oleh perempuan dalam kapasitasnya merespons krisis iklim.

Dengan perspektif feminisme, sejumlah riset dan temuan telah menunjukkan bahwa selain menghadapi kerentanan berlapis dan dampak tidak proporsional dari krisis iklim, perempuan kerap berada di garda terdepan untuk melakukan aksi kolektif dan membangun daya lenting komunitasnya (Terry 2009). Senada dengan temuan tersebut, di Indonesia dalam interseksi identitas perempuan dan dalam kerentanan yang heterogen, perempuan terbukti telah mengambil peran-peran penting untuk membangun ketahanan komunitas dan perbaikan lingkungan. Berbasis pada pengalaman konkret, kepedulian, interdependensi, dan praxis solidaritas feminisme.

Praxis solidaritas feminisme yang menjadi ciri feminis ternyata terbukti memberikan dampak transformasi sosial dan ekologis yang berarti di berbagai kasus. Oleh sebab itu, praxis feminisme perlu diintegrasikan dalam pemetaan persoalan, rencana aksi, jejaring, advokasi, dan diskursus publik terkait isu iklim. Seperti yang dikatakan para sarjana feminis “Keadilan iklim tidak dimungkinkan tanpa keadilan gender”. Keadilan iklim hanya dapat dijamin dengan adanya partisipasi yang inklusif dan transformatif.

Jurnal Perempuan edisi **113 Feminisme dan Keadilan Iklim** secara khusus akan mengangkat tentang kontribusi praxis feminisme dalam untuk menghasilkan keadilan iklim. Edisi ini akan mengangkat berbagai tulisan akademik feminis yang melakukan analisis teoretis terhadap isu krisis iklim yang melibatkan aspek ekologis, politik, sosial, ekonomi, hukum, dan budaya. Edisi ini akan menghadirkan kumpulan tulisan dari pendekatan transdisipliner dengan berbasis pada matra feminisme (**Abby Gina**).

Yogi Paramitha Dewi¹ dan Etheldreda E L T Wongkar²

Pusat Studi Sosial Asia Tenggara, Universitas Gadjah Mada¹ dan Indonesian Center for Environmental Law²

Membangun Resiliensi dari Bawah: Perempuan dengan Disabilitas dan Keadilan Iklim di Indonesia

Establishing Resilience From the Bottom: Women with Disability and Climate Justice in Indonesia

Kode Naskah: DDC 305

Jurnal Perempuan, Vol. 27 No. 3, Desember 2022, hlm. 191-201, 33 daftar pustaka

Sosial, dampak perubahan iklim tidak terdistribusi secara merata dalam masyarakat. Mereka yang selama ini terpinggirkan, meski memiliki kontribusi kecil terhadap permasalahan, menjadi kelompok yang paling rentan terkena dampak karena lemahnya akses atas sumber daya dan kapasitas untuk bertindak. Salah satu dari kelompok yang paling rentan ini adalah perempuan dengan disabilitas. Terlepas dari berbagai kebijakan dalam upaya mitigasi dan adaptasi perubahan iklim yang dilakukan pemerintah, kepentingan perempuan dengan disabilitas yang spesifik belum menjadi pertimbangan sebagai akibat dari tidak dilibatkannya mereka dalam pengambilan keputusan. Meski demikian, perempuan dengan disabilitas mengambil inisiatif-mandiri dalam membangun resiliensi dalam menghadapi krisis iklim. Tulisan ini bertujuan untuk mengkaji pentingnya mengakomodasi kepentingan perempuan dengan disabilitas dalam kebijakan perubahan iklim dan melihat bagaimana mereka menjalankan agensinya dalam mengembangkan inisiatif guna merespons perubahan iklim. Kerangka konseptual feminis melingkungan dan keadilan iklim dipergunakan untuk melihat kedua permasalahan tersebut.

Keywords: climate crisis, climate justice, feminism, women with disability

Secara sosial, dampak perubahan iklim tidak terdistribusi secara merata dalam masyarakat. Mereka yang selama ini terpinggirkan, meski memiliki kontribusi kecil terhadap permasalahan, menjadi kelompok yang paling rentan terkena dampak karena lemahnya akses atas sumber daya dan kapasitas untuk bertindak. Salah satu dari kelompok yang paling rentan ini adalah perempuan dengan disabilitas. Terlepas dari berbagai kebijakan dalam upaya mitigasi dan adaptasi perubahan iklim yang dilakukan pemerintah, kepentingan perempuan dengan disabilitas yang spesifik belum menjadi pertimbangan sebagai akibat dari tidak dilibatkannya mereka dalam pengambilan keputusan. Meski demikian, perempuan dengan disabilitas mengambil inisiatif-mandiri dalam membangun resiliensi dalam menghadapi krisis iklim. Tulisan ini bertujuan untuk mengkaji pentingnya mengakomodasi kepentingan perempuan dengan disabilitas dalam kebijakan perubahan iklim dan melihat bagaimana mereka menjalankan agensinya dalam mengembangkan inisiatif guna merespons perubahan iklim. Kerangka konseptual feminis melingkungan dan keadilan iklim dipergunakan untuk melihat kedua permasalahan tersebut.

Kata kunci: krisis iklim, keadilan iklim, feminisme, perempuan disabilitas

Titiek K. Hendrastiti¹ dan Rahmanta Setiahad²

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik,
Universitas Bengkulu, Bengkulu¹ dan Fakultas Pertanian,
Universitas Merdeka, Madiun²

**Keagenan Perempuan pada Krisis Iklim:
Dekolonisasi Metode Feminis**

*The Agency of Women in the Climate Crisis:
A Decolonizing Feminist Method*

Kode Naskah: DDC 305

Jurnal Perempuan, Vol. 27 No. 3, Desember 2022, hlm. 203-213, 29 daftar pustaka

This article aims to discuss the relationship between the promotion of women's agency and vulnerable groups with the changing trends in the orientation of social research methods towards decolonization in the strands of the feminist approach. All the world communities, especially the marginal groups who have intersectional vulnerabilities, are starting to redefine their experiences in this climate crisis. It is proven that their concrete resilience is genuine, innovative, creative, and able to preserve their lives in a sustainable manner. Our attention should be deeper towards their simple efforts to free themselves from the "oppression of global powers". This research was conducted in two villages of the Exclusive Economic Zone (KEE) Banyuwangi, East Java, called *Wringinputih* and *Kedunggebang*. The framework used is postcolonial feminist and applies a feminist political ecology (FPE) method. Fieldwork adopts focus group discussion, field talk, and participatory observation. The doubts of marginal communities about their agency in the climate crisis is a challenge for postcolonial feminist researchers. In fact, by using a feminist postcolonial approach, the practices of forest landscape governance (FLG) clearly record the involvement of women and marginalized groups. Here it is the novelty of the article, a decolonization method in FLG.

Keywords: decolonizing feminist methods, women and climate crisis, the agency of subaltern, feminist political ecology

Artikel ini bertujuan untuk mendiskusikan keterhubungan antara pemajuan keagenan perempuan dan kelompok rentan dengan perubahan tren penelitian sosial menuju dekolonisasi metode feminis. Saat ini kita menghadapi disrupsi situasi sosial-politik sebagai dampak krisis iklim global. Komunitas subaltern yang kerentan secara interseksional, mulai meredefinisikan pengalaman mereka dalam krisis ini. Resiliensi konkret mereka sangatlah genuine, inovatif, kreatif, dan mampu menjaga kelangsungan hidup mereka secara laten dan berkelanjutan. Perhatian kita selayaknya menuju ke arah upaya sederhana komunitas membebaskan diri dari "ketertindasan kekuatan global". Penelitian dilakukan di dua desa Kawasan Ekonomi Eksklusif (KEE) Kabupaten Banyuwangi, Jawa Timur, yakni: Desa Wringinputih dan Kedunggebang. Kerangka pendekatan yang digunakan adalah feminis poskolonial dan mengaplikasikan metode ekologi politik feminis (FPE). Fieldwork mengadopsi diskusi kelompok, fieldtalk, dan observasi partisipatif. Keraguan perempuan dan komunitas marginal akan agensi mereka pada resiliensi krisis iklim menjadi tantangan bagi para feminis peneliti. Apabila peneliti feminis mampu mendeklarasikan pengakuan dari pemikiran kelompok marginal sebagai respons terhadap krisis iklim, maka kemajuan sudut pandang tata kelola lanskap hutan (FLG) menjadi sebuah keniscayaan. Pengakuan terhadap metode feminis poskolonial pada FLG menjadi novelty dari artikel ini, atau terjadi dekolonisasi pengetahuan dan metode untuk isu FLG.

Kata kunci: dekolonisasi metode feminis, perempuan dan krisis iklim, keagenan kelompok subaltern, ekologi politik feminis

Feby Triadi¹ dan Petsy Jessy Ismoyo²

Asosiasi Antropologi Indonesia (AAI) Sulawesi Selatan¹ dan Kandidat Doktor di Indonesian Consortium for Religious Studies, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta²

Sulapa Eppa: Bissu, Kosmologi Bugis, dan Politik Ekologi Queer

Sulapa Eppa: Bissu, Bugis Cosmology, and Queer Political Ecology

Kode Naskah: DDC305

Jurnal Perempuan, Vol. 27 No. 3, Desember 2022, hlm. 215-225, 2 gambar, 37 daftar pustaka

Various discourses about locality and indigenous peoples emerged as an effort to overcome the climate crisis. This term is also a part of seeing the sustainability of nature. This paper departs from arguments such as queer ecological studies and the indigenous paradigm. Furthermore, some of these academic studies are used to foster focus through indigenous knowledge in recalibrating the God-Human-Nature relationship through Bugis cosmology and the role of the Bissu. The main argument in this paper is to present Bugis knowledge and understand the embodied resistance in the existence of bissu in South Sulawesi. This study used a qualitative method with participant observation and in-depth interviews. Data collection was carried out in two steps, namely, literature study, which was followed by participant observation and in-depth interviews. Data is then collected, classified, and interpreted through the indigenous paradigm as an effort to decolonize knowledge. The results of this study show some holistic, cyclic knowledge, and based on experience in the Bugis community, namely: (1) Environmental conservation can be guided by Sulapa Eppa as an environmental ethic based on Bugis cosmology; (2) Sangiang Serri as an eco-prophetic ritual that denounced heteropatriarchy; (3) Embodied resistance of Bissu's gender identity ambivalence as apolitical representation of queer ecology.

Keywords: Bissu, Sulapa Eppa, Bugis Cosmology, Queer Ecology

Berbagai wacana tentang lokalitas dan masyarakat adat muncul sebagai usaha untuk mengatasi krisis iklim. Termin ini juga menjadi salah satu bagian untuk melihat keberlangsungan alam. Tulisan ini berangkat dari argumen seperti studi ekologi *queer* serta paradigma *indigenous*. Selanjutnya, beberapa kajian akademik digunakan untuk menyemai fokus melalui pengetahuan *indigenous* dalam mengkalibrasi lagi hubungan Tuhan-Manusia-Alam lewat kosmologi Bugis dan peran Bissu. Adapun argumen utama dalam tulisan ini adalah mengetengahkan pengetahuan Bugis dan memahami perlawanan menubuh dalam eksistensi bissu di Sulawesi Selatan. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan observasi partisipan dan wawancara mendalam. Pengumpulan data dilakukan lewat dua langkah yaitu, studi literatur, yang dilanjutkan dengan observasi partisipan dan wawancara mendalam. Data kemudian dikumpulkan, diklasifikasi, dan diinterpretasi lewat *indigenous paradigm* sebagai upaya dekolonisasi pengetahuan. Hasil penelitian ini memperlihatkan beberapa pengetahuan holistik, siklik, dan berdasarkan pengalaman pada masyarakat Bugis yaitu: (1) Pelestarian lingkungan dapat berpedoman pada *Sulapa Eppa* sebagai etika lingkungan berdasarkan kosmologi Bugis; (2) *Sangiang Serri* sebagai ritual ekoprofetik yang menggugat heteropatriarkal; (3) Resistensi menubuh dari ambivalensi identitas gender Bissu sebagai representasi politik ekologi *queer*.

Kata kunci: Bissu, Sulapa Eppa, Kosmologi Bugis, Ekologi Queer

Ayom Mratita Purbandani dan Rangga Kala Mahaswa
Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada

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

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

Kode Naskah: DDC305

Jurnal Perempuan, Vol. 27 No. 3, Desember 2022, hlm. 227-239, 1 tabel, 48 daftar pustaka

Ekofeminism 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

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

Widya Hasian Situmeang¹ dan Fairuz Rafidah Aflaha²

Program Studi Teknologi Produksi dan Pengembangan Masyarakat Pertanian, Sekolah Vokasi IPB¹ dan Yeungnam University²

Ragam Modal Perempuan Perdesaan dalam Menghadapi Perubahan Iklim di Tengah Subordinasi

Various Models of Rural Women in Facing Climate Change in the Midst of Subordination

Kode Naskah: DDC 305

Jurnal Perempuan, Vol. 27 No. 3, Desember 2022, hlm. 241-253, 1 tabel, 39 daftar pustaka

Climate change causes the emergence of various phenomena in social life. This phenomenon has a tendency to increase uncertainty over the fulfillment of food, clean water needs, health, to the household economy in various communities in rural Indonesia. Women and children are the vulnerable groups who bear more of the burden of climate change. In reality, women are indirectly required to be able to strategize to meet family needs in the midst of the vulnerability of life due to climate change. The strong patriarchal pressure on Indonesian society makes the role of women often invisible and not taken into account in seeking household resilience, especially in rural and coastal areas. This paper aims to identify the characteristics and raise the story of rural and coastal women in Indonesia in the face of climate change. Another thing identified in this study is the variety of strategies used by women, as well as the challenges of subordination they experience. This study was conducted using a literature study method as well as collecting qualitative field findings on the experiences of women facing climate change in various regions in Indonesia. This study draws on the literature from 2010 to 2020 and compares it with field findings on the experiences of women in rural and coastal areas in Java and East Nusa Tenggara in the period 2019 – 2022. The results show that rural and coastal women are proven to continue to carry out various adaptation strategies that tends to be dominated by social capital in facing the challenges of climate change even though its role is not taken into account as a struggle within the community.

Keywords: rural, women, climate change, coastal, capital

Perubahan iklim menyebabkan kemunculan berbagai fenomena dalam kehidupan bermasyarakat. Fenomena tersebut memiliki kecenderungan meningkatkan ketidakpastian atas pemenuhan pangan, kebutuhan air bersih, kesehatan, hingga perekonomian rumah tangga di berbagai komunitas di perdesaan Indonesia. Perempuan dan anak-anak menjadi kelompok rentan yang menanggung beban lebih atas perubahan iklim tersebut. Pada kenyataannya, perempuan menjadi pihak yang secara tidak langsung dituntut untuk dapat berstrategi memenuhi kebutuhan keluarga di tengah kerentanan hidup akibat perubahan iklim. Kuatnya tekanan patriarki pada masyarakat Indonesia menjadikan peran

perempuan acapkali tidak terlihat dan tidak diperhitungkan dalam mengupayakan resiliensi rumah tangga, terutama di wilayah perdesaan dan pesisir. Tulisan ini bertujuan untuk mengidentifikasi karakteristik dan mengangkat kisah perempuan perdesaan dan pesisir Indonesia dalam menghadapi perubahan iklim. Hal lain yang diidentifikasi dalam kajian ini adalah ragam strategi yang digunakan perempuan, serta tantangan subordinasi yang dialami. Kajian ini dilakukan dengan metode studi literatur serta mengumpulkan temuan lapangan secara kualitatif atas pengalaman perempuan menghadapi perubahan iklim di berbagai wilayah di Indonesia. Kajian ini mengangkat literatur dari rentang tahun 2010 hingga 2020 dan membandingkannya dengan temuan lapangan atas pengalaman perempuan di perdesaan dan pesisir di Pulau Jawa dan Nusa Tenggara Timur pada rentang 2019-2022. Hasil penelitian menunjukkan, perempuan perdesaan dan pesisir terbukti terus melakukan beragam strategi adaptasi yang cenderung didominasi oleh modal sosial dalam menghadapi tantangan perubahan iklim meskipun perannya tidak diperhitungkan sebagai perjuangan dalam komunitas.

Kata kunci: modal, perdesaan, perempuan, perubahan iklim, pesisir

Ikhaputri Widiyanti¹ dan Abby Gina Boang Manalu²
Universitas Indonesia¹ dan Jurnal Perempuan²

Inisiatif Perempuan Membentuk *Environmental Culture* sebagai Upaya Mengatasi Perubahan Iklim

Women's Initiative Forms Environmental Culture as an Effort to Overcome Climate Change

Kode Naskah: DDC305

Jurnal Perempuan, Vol. 27 No. 3, Desember 2022, hlm. 255-267, 1 tabel, 39 daftar pustaka

This research discusses the efforts of women in the community as a form of environmental culture in responding to the climate change crisis. The problem of the arrogance of patriarchal reason has distorted human ability to recognize the main problem of environmental damage. Humans are trapped in the illusion of the domination of

reason which seeks to control nature as non-humans. As a result of this arrogance of reason, culture is formed hierarchically dominating nature (non-humans). We offer a change in cultural perspective through the environmental culture raised by Val Plumwood. This culture with an ecological and caring perspective is a form of the feminist ecological thought movement. We use the method of analyzing feminist issues through feminist knowledge standpoints that interact with ecological research methods. We collect data through various media with a focus on telling the experiences of women in dealing with environmental problems. Our analysis comes to the conclusion that concrete initiatives and actions are needed that involve all ecological elements as a form of solidarity. In this way, we no longer glorify humans as the rulers of reason, but rather create critical and creative communities in realizing an environmental culture.

Keywords: Environmental Culture; Climate Change; Feminist Ecology; Val Plumwood; The story of the Women's Initiative for the Environment

Penelitian ini membahas upaya perempuan membentuk *environmental culture* dalam komunitas sebagai cara dalam menanggapi krisis perubahan iklim. Persoalan arogansi nalar patriarkal telah mendistorsi kemampuan manusia mengenali persoalan utama kerusakan lingkungan. Manusia terjebak dalam ilusi dominasi nalar yang berusaha mengontrol alam sebagai non-manusia. Akibat arogansi nalar ini, budaya pun terbentuk secara hierarkis mendominasi alam (non-manusia). Kami menawarkan sebuah perubahan sudut pandang budaya melalui *environmental culture* yang diangkat oleh Val Plumwood. Budaya yang berperspektif ekologis dan kepedulian ini merupakan wujud gerakan pemikiran ekologi feminis. Kami menggunakan metode analisis isu feminis melalui *standpoint* pengetahuan feminis yang berinterseksi dengan metode riset ekologis. Data kami kumpulkan melalui berbagai media dengan fokus penceritaan pengalaman para perempuan dalam mengatasi persoalan lingkungan. Analisis kami sampai pada kesimpulan bahwa diperlukan inisiatif dan tindakan konkrit yang melibatkan seluruh elemen ekologis sebagai bentuk solidaritas. Dengan demikian, kita tidak lagi mengagungkan manusia sebagai penguasa nalar melainkan memunculkan komunikasi kritis dan kreatif dalam mewujudkan sebuah *environmental culture*.

Kata Kunci: *Environmental Culture*; Perubahan Iklim; Ekologi Feminis; Val Plumwood; Kisah Inisiatif Perempuan Pejuang Lingkungan

Membangun Resiliensi dari Bawah: Perempuan dengan Disabilitas dan Keadilan Iklim di Indonesia

Establishing Resilience From the Bottom: Women with Disability and Climate Justice in Indonesia

Yogi Paramitha Dewi¹ dan Etheldreda E.L.T. Wongkar²

Pusat Studi Sosial Asia Tenggara, Universitas Gadjah Mada¹ dan Indonesian Center for Environmental Law²
Gedung PAU, Jalan Teknik Utara, Kocoran, Caturtunggal, Depok, Sleman,
Daerah Istimewa Yogyakarta 55281¹ dan Jalan Dempo II Nomor 21, RT 10 RW 3,
Kecamatan Kebayoran Baru, Jakarta Selatan, Daerah Khusus Ibukota Jakarta 12120²

niputuyogiparamitha@ugm.ac.id¹ dan chenny@icel.or.id²

Kronologi Naskah: diterima 7 Oktober 2022, direvisi 16 November 2022, diputuskan diterima 5 Desember 2022

Abstract

Socially, the impacts of climate change are unevenly distributed within the society. Those who have been marginalized, albeit their less contribution to climate change, have been the most vulnerable group suffered from those impacts due to their lack of access to resources and capacities to act. One segment within the group is women with disabilities. Although many policies dealing with adaptation and mitigation to climate change have been adopted by the government, specific interests of women with disabilities are not considered as a result from their lack of involvement and participation in the decision-making process. Nevertheless, women with disabilities have been undertaking voluntary initiatives to build resilience among themselves in dealing with the climate crisis. This article aims to examine the essence and significance of accommodating women with disabilities in formulating policies on climate change and to discuss how they exercise their agency to develop initiatives in responding to the problem. A combined conceptual framework from feminist environmentalism and climate justice is used here in addressing both issues.

Keywords: climate crisis, climate justice, feminism, women with disability

Abstrak

Secara sosial, dampak perubahan iklim tidak terdistribusi secara merata dalam masyarakat. Mereka yang selama ini terpinggirkan, meski memiliki kontribusi kecil terhadap permasalahan, menjadi kelompok yang paling rentan terkena dampak karena lemahnya akses atas sumber daya dan kapasitas untuk bertindak. Salah satu dari kelompok yang paling rentan ini adalah perempuan dengan disabilitas. Terlepas dari berbagai kebijakan dalam upaya mitigasi dan adaptasi perubahan iklim yang dilakukan pemerintah, kepentingan perempuan dengan disabilitas yang spesifik belum menjadi pertimbangan sebagai akibat dari tidak dilibatkannya mereka dalam pengambilan keputusan. Meski demikian, perempuan dengan disabilitas mengambil inisiatif-mandiri dalam membangun resiliensi dalam menghadapi krisis iklim. Tulisan ini bertujuan untuk mengkaji pentingnya pengakomodasian kepentingan perempuan dengan disabilitas dalam kebijakan perubahan iklim dan melihat bagaimana mereka menjalankan agensinya dalam mengembangkan inisiatif guna merespons perubahan iklim. Kerangka konseptual feminisme lingkungan dan keadilan iklim dipergunakan untuk melihat kedua permasalahan tersebut.

Kata kunci: krisis iklim, keadilan iklim, feminisme, perempuan disabilitas

Pendahuluan

Secara saintifik, perubahan iklim merupakan sebuah kondisi terjadinya perubahan komposisi atmosfer global yang disebabkan oleh aktivitas manusia baik secara langsung maupun tidak langsung dalam periode waktu yang sebanding.¹ Perubahan komposisi atmosfer tersebut lebih lanjut digambarkan oleh Australian Academy of Science (2022) sebagai perubahan pola cuaca dan perubahan terkait lainnya di lautan, permukaan tanah, dan lapisan es yang terjadi dalam skala waktu lebih dari

tiga puluh tahun. Perubahan iklim berdampak luas dan multidimensional, termasuk pada sejumlah sektor krusial, seperti sosial-ekonomi, pertahanan, keamanan, dan sektor terkait lainnya, misalnya sumber daya air, pertanian dan ketahanan pangan, kesehatan manusia, ekosistem darat, serta keanekaragaman hayati dan zona pesisir (Craig 2010). Mencairnya gletser dapat menyebabkan banjir dan erosi tanah, kenaikan suhu akan menyebabkan perubahan musim tanam yang memengaruhi ketahanan pangan dan perubahan distribusi penyakit (Craig 2010).

Secara sosial, dampak dari perubahan iklim tidaklah terdistribusi secara merata dalam masyarakat global, regional, maupun nasional. Mereka yang selama ini terpinggirkan, meski memiliki kontribusi kecil terhadap permasalahan, menjadi kelompok yang paling rentan terkena dampak karena lemahnya akses atas sumber daya dan kapasitas untuk bertindak. UN Women mencatat bahwa Asia merupakan region yang secara langsung sangat rentan menanggung dampak perubahan iklim akibat kondisi geografis yang rentan serta kondisi ketimpangan sosial yang sistemik. Sektor agrikultur, kehutanan, energi, manufaktur, konstruksi, dan pariwisata yang menjadi penopang ekonomi dan kehidupan di Asia tersebut merupakan sektor-sektor yang sangat berkaitan dengan perubahan iklim (Pross et al. 2020). Padahal, kebanyakan negara di Asia belum memiliki kebijakan adaptasi dan mitigasi perubahan iklim yang memadai (Anbumozhi et al. 2012).

Dalam konteks Indonesia, dampak dari perubahan iklim dapat bersifat langsung maupun tidak langsung (Aldrian et al. 2011). Secara langsung, dampak dari perubahan iklim dirasakan melalui: (1) peningkatan intensitas curah hujan yang menyebabkan perubahan ketahanan dari berbagai komoditas pertanian khas tropis; (2) anomali iklim dan musim menyebabkan berbagai macam dampak, yaitu penurunan produksi pertanian/perkebunan/perikanan, gangguan transportasi maupun gangguan pada beberapa spesies hewan dan tumbuhan; (3) meningkatnya kekeringan memicu kasus kebakaran hutan di beberapa wilayah di Indonesia; (4) peningkatan temperatur permukaan menimbulkan perbedaan tekanan udara antar tempat sehingga memicu kenaikan frekuensi kejadian angin puting beliung; (5) kejadian iklim ekstrem, di saat El-Nino maka kekeringan mengancam areal pertanian; sebaliknya di saat La Nina sering mengakibatkan banjir; dan (6) terjadinya rob yaitu muka laut meluber ke daratan akibat gelombang pasang (Aldrian et al. 2011).

Sementara itu, secara tidak langsung perubahan iklim memiliki dampak nonfisik. Hal ini terjadi antara lain pada bidang: (1) kesehatan, kasus demam berdarah dan malaria meningkat yang disebabkan oleh naiknya suhu udara pada masa transisi antar musim; (2) infrastruktur, kerusakan infrastruktur sebagai akibat dari peningkatan curah hujan yang ekstrem; (3) energi, penurunan intensitas curah hujan pada musim kemarau menyebabkan pasokan air untuk pembangkit listrik tenaga air (PLTA) berkurang; (4) pertanian, pergeseran musim hujan/kemarau memengaruhi pola tanam dan perubahan suhu menyebabkan peningkatan hama penyakit; (5) kelautan dan perikanan, perubahan suhu muka laut

dapat menyebabkan perubahan lokasi tangkapan ikan; (6) wisata, terjadinya banjir rob di wilayah pesisir dapat merusak infrastruktur wisata; dan (7) transportasi, peningkatan curah hujan ekstrem, dan perubahan pola angin dapat menyebabkan terganggunya transportasi baik di darat, laut, maupun udara (Aldrian et al. 2011).

Berdasarkan data yang diperoleh dari Badan Nasional Penanggulangan Bencana pada 2018, perubahan iklim juga berpengaruh pada peningkatan bencana hidrometeorologi yang meliputi banjir, kekeringan, tanah longsor, puting beliung, hingga gelombang pasang (BNPB 2018). Melihat karakteristik perempuan di Asia yang kerap diposisikan sebagai sentra dari urusan domestik (Pross et al. 2020), maka seluruh dampak baik secara langsung maupun tidak langsung tersebut akan lebih besar berpengaruh terhadap penghidupan mayoritas perempuan di Asia (KemenPPPA 2011). Dari segi kebencanaan, sejumlah bencana seperti kekeringan atau banjir menjadikan perempuan lebih rentan akibat pola perlindungan keluarga dan masyarakat yang terganggu. Data dari UNEP menunjukkan bahwa di masa bencana, perempuan memiliki kerentanan dieksploitasi oleh ragam tindak kriminal. Sayangnya, kontrol dan akses yang dimiliki perempuan atas sumber daya dan pengambilan keputusan masih relatif lemah jika dibandingkan laki-laki (Nellemann et al. 2011).

Oleh karena itu, pembicaraan mengenai kerentanan terhadap perubahan iklim tidak bisa dilepaskan dari permasalahan ketimpangan sosial yang terjadi dalam sebuah masyarakat. Dalam masyarakat yang patriarkis, perempuan menjadi kelompok yang disubordinasi, dampak perubahan iklim pun akan terdistribusi secara tidak merata mengikuti ketimpangan gender yang ada dengan beban lebih besar diderita oleh perempuan. Akan tetapi dalam kategori perempuan ini, masih terdapat lapisan yang menunjukkan interseksionalitas dalam hubungannya dengan tingkat kerentanan mereka. Selain kelas dan ras, salah satu dimensinya adalah kedisabilitasan. Perempuan dengan disabilitas cenderung menjadi lebih rentan apabila dibandingkan dengan perempuan tanpa disabilitas yang berasal dari kelas sosial yang sama ketika berhadapan dengan dampak perubahan iklim. Akan tetapi, keberadaan dan kepentingan mereka yang spesifik sering kali dilupakan dalam diskursus dan aksi mengatasi perubahan iklim. Padahal, Persetujuan Paris sebagai landasan dari kebijakan perubahan iklim global telah menekankan pentingnya inklusivitas terhadap akses informasi, partisipasi, dan keadilan bagi kaum minoritas dalam penyusunan kebijakan perubahan iklim, termasuk di dalamnya perempuan dengan disabilitas.

Berangkat dari pemikiran tersebut, tulisan ini memiliki dua tujuan: pertama, untuk mengkaji pentingnya pengakomodasian kepentingan perempuan disabilitas dalam kebijakan perubahan iklim; dan kedua, untuk melihat bagaimana perempuan dengan disabilitas menjalankan agensinya dalam mengembangkan inisiatif guna merespons perubahan iklim. Tulisan ini menggunakan kerangka konseptual feminisme lingkungan yang dikemukakan Agarwal, yang dipadukan dengan konsep keadilan iklim guna membedah dimensi keadilan dari permasalahan perubahan iklim bagi perempuan penyandang disabilitas dan sekaligus melihat agensi mereka melalui inisiatif mandiri sebagai upaya membentuk ketahanan dalam adaptasi dan mitigasi perubahan iklim.

Metode Penelitian

Tulisan ini menggunakan model kualitatif melalui studi kepustakaan dan wawancara. Studi kepustakaan dilakukan untuk menganalisis kebijakan yang berkaitan dengan adaptasi dan mitigasi perubahan iklim di Indonesia. Selanjutnya, wawancara dilakukan pada Juni 2021 dan Agustus–Oktober 2022 dengan inisiator komunitas Perempuan Bumi dan pegawai Dinas Lingkungan Hidup Kabupaten Magelang. Wawancara ini bertujuan untuk melihat kebutuhan pengakomodiran perempuan disabilitas berdasarkan dampak aktual dan potensial dari perubahan iklim. Selain itu, juga untuk membedah inisiatif perempuan disabilitas di akar rumput.

Feminisme Lingkungan, Perempuan Disabilitas, dan Keadilan Iklim

Sebelum masuk pada konsep feminisme lingkungan yang dikemukakan oleh Agarwal, penting untuk melihat sejarah munculnya ekofeminisme yang berkembang hingga saat ini. Ekofeminisme sebagai sebuah diskursus dan gerakan mulai berkembang sekitar tahun 1970–80-an. Françoise d'Eaubonne dalam bukunya *Le Féminisme ou la Mort* memperkenalkan istilah ekofeminisme di tahun 1974 (Dankelman & Jansen 2010). Lebih lanjut, Carolyn Merchant (1980) menyatakan bahwa ada sebuah hubungan paralel antara kerusakan alam dan penindasan terhadap perempuan. Pandangan Merchant ini muncul sebagai kritik atas pemikiran Francis Bacon dan filsuf laki-laki di zaman Pencerahan (*Enlightenment*) yang melihat alam, sebagaimana perempuan, harus ditundukkan melalui sains. Konsekuensinya, seperti tubuh perempuan, alam pun dieksplorasi dan dieksploitasi demi memenuhi kebutuhan manusia

sebagai dominannya. Pandangan ekofeminisme yang melihat hubungan antara dominasi laki-laki atas alam termasuk juga atas perempuan diperkuat dengan argumentasi Vandana Shiva. Shiva melihat bagaimana pengetahuan perempuan tentang alam mengalami peminggiran oleh nilai-nilai paternalistik dan kuatnya pemikiran kolonial dan neokolonial. Hal ini, menurutnya, menyebabkan terjadinya 'mal-pembangunan' yang kemudian memperparah permasalahan sosial dan lingkungan (Shiva 1988).

Pandangan ekofeminisme yang cenderung menempatkan perempuan lebih dekat dengan alam dan laki-laki lebih dekat dengan budaya dikritik oleh Braidotti (1993), Rocheleau et al. (1996), dan Agarwal (1998). Menurut mereka, pandangan yang cenderung esensialis tersebut dianggap gagal menjelaskan aspek kuasa dan relasi ekonomi-politik yang berkelindan dalam dominasi terhadap perempuan. Mereka juga melihat interseksionalitas yang menyangkut kelas, etnisitas, dan kasta serta adanya perbedaan konsepsi dalam memaknai alam yang sering luput oleh para penganut ekofeminisme. Rocheleau et al. kemudian muncul dengan konsep ekologi politik feminis (*feminist political ecology*) dan Agarwal muncul dengan konsep feminisme lingkungan (*feminist environmentalism*).

Melalui konsep feminisme lingkungan (*feminist environmentalism*), Agarwal berpendapat bahwa hubungan antara perempuan dan lingkungan merupakan konstruksi dari struktur gender, kelas, kasta, dan juga ras dalam relasinya dengan pengorganisasian atas produksi, reproduksi, dan distribusi (Agarwal 1998). Terlepas dari perbedaan pandangan yang terjadi dalam kepustakaan ekofeminisme, feminisme lingkungan, maupun feminis ekologi politik, ketiganya memiliki sebuah kesamaan yaitu tidak memberikan perhatian pada salah satu kategori sosial yang juga membentuk dimensi interseksionalitas selain kelas, ras, dan kasta bagi perempuan. Dimensi ini adalah "kedisabilitasan" yang harus dimaknai sebagai sebuah konstruksi sosial yang juga membentuk keterpinggiran sosial, ekonomi, dan budaya dari perempuan. Di sinilah konsep feminisme lingkungan perlu diperluas dengan memasukkan interseksi kedisabilitasan untuk melihat bagaimana perempuan disabilitas dalam kaitannya dengan perubahan iklim.

Dalam literatur mengenai disabilitas, ada dua cara pandang dominan atas kedisabilitasan. Cara pandang pertama adalah model medis (*medical model*) yang melihat kedisabilitasan sebagai permasalahan medis akibat dari 'ketidaknormalan' fungsi sensorik, fisik,

dan mental seseorang. Berangkat dari pandangan ini, seorang penyandang disabilitas perlu mendapatkan 'perbaikan' fungsi tersebut melalui misalnya rehabilitasi ataupun pengobatan (Wardana & Dewi 2017). Model ini selanjutnya dibantah oleh pandangan kedua yakni model sosial (*social model*) yang berangkat dari perbedaan antara 'keterbatasan' (*impairment*) dan 'ketidakmampuan' (*disability*) (Oliver 1990). Dalam perspektif ini, seseorang menjadi 'tidak mampu' (*disabled*) tidaklah disebabkan oleh keterbatasan fisik, sensorik, atau mental yang dimilikinya, akan tetapi justru disebabkan oleh lingkungan sosialnya yang menghalangi keterbatasan tersebut untuk bisa dioptimalkan. Ilustrasinya, seseorang tidak mampu menikmati haknya atas mobilitas bukan karena keterbatasan fisiknya, namun disebabkan oleh bangunan dan tata kota yang tidak ramah terhadap kursi roda.

Permasalahan disabilitas juga memiliki dimensi gender. Meskipun sama-sama dimarginalisasi dalam masyarakat, marginalisasi bagi laki-laki dengan disabilitas dan perempuan dengan disabilitas bekerja dengan proses dan dampak yang berbeda. Perempuan dengan disabilitas menurut Meekosha (2006, hlm. 165) sering dilihat sebagai kelompok yang tak memiliki gender atau juga makhluk aseksual (*asexual creatures*). Kondisi inilah yang kemudian membuat mereka sulit mendapatkan kesempatan untuk menikmati pendidikan, bekerja, menikah, dan untuk hidup secara mandiri. Sejatinya, sebagaimana gender, disabilitas juga bukan merupakan kondisi yang alamiah melainkan sebuah konstruksi sosial sehingga membuka ruang untuk diubah melalui transformasi sosial (Harris & Wideman 1988). Oleh karena itu, agensi mereka menjadi sesuatu prasyarat yang penting dalam proses transformasi tersebut.

Perempuan dengan disabilitas yang berlatar belakang sosial-ekonomi lemah cenderung menjadi kelompok yang lebih rentan apabila dibandingkan dengan perempuan nondisabilitas yang berasal dari kelompok sosial-ekonomi yang sama. Selain itu, mereka sering kali tidak terlihat (*invisible*) di ruang publik apalagi dalam proses pengambilan kebijakan publik. Adapun dalam konteks ini, kerentanan dimaknai sebagai hasil dari kesenjangan sosial, ekonomi, dan politik yang terjadi secara kontekstual dan terus-menerus dari waktu ke waktu (KemenPPA 2011). Dalam konteks inilah, feminisme lingkungan perlu menjadi lebih inklusif dengan menjadikan perempuan disabilitas sebagai subjek yang memiliki pengalaman berbeda dengan perempuan nondisabilitas dalam relasinya dengan tata

kepengurusan lingkungan (*environmental governance*) dan permasalahannya, termasuk perubahan iklim.

Sejatinya, perubahan iklim bukanlah permasalahan yang apolitis. Ia merupakan produk dari sistem ekonomi dominan (kapitalisme). Perempuan juga menjadi kelompok sosial yang dieksploitasi sebagaimana diungkapkan oleh Federici (2012). Selain itu, ketimpangan yang dibentuk oleh kapitalisme juga menyebabkan distribusi dampak dari perubahan iklim tidak merata dengan mengikuti garis ketimpangan tersebut. Mereka yang memiliki kontribusi besar terhadap pelepasan emisi gas rumah kaca dengan kekuatan finansial, jejaring politik, dan teknologi cenderung lebih mudah mengatasi dampak perubahan iklim. Sebaliknya, mereka yang memiliki kontribusi kecil terhadap permasalahan justru memikul beban besar untuk dapat beradaptasi dengan dampak perubahan iklim di tengah keterbatasan yang mereka miliki. Hal ini yang membuat perubahan iklim sebagai permasalahan keadilan.

Keadilan sebagai sebuah pengalaman hidup kolektif dalam mewujudkan emansipasi dan kebebasan menyangkut tiga permasalahan berupa distribusi, pengakuan, dan partisipasi (Joy et al. 2014). Lebih jauh, Wardana (2022) menjelaskan bahwa permasalahan distribusi tidak saja menyangkut tentang distribusi dampak negatif, namun juga distribusi keuntungan dari sebuah kegiatan pengelolaan lingkungan dan pemanfaatan sumber daya alam di sebuah unit ruang. Selanjutnya, problem rekognisi atau pengakuan terletak pada bagaimana hukum memosisikan aktor-aktor sosial yang terlibat dalam kebijakan negara. Sementara itu, problem partisipasi sering kali merujuk tiga pilar partisipasi: akses atas informasi, partisipasi dalam pengambilan keputusan, dan akses keadilan.

Dalam konteks perubahan iklim, aspek keadilan ini kemudian diterjemahkan dalam konsep keadilan iklim (*climate justice*). Mary Robinson Foundation of Climate Justice (2022) merangkum tujuh prinsip dasar perwujudan keadilan iklim, yakni: 1) Penghormatan dan perlindungan terhadap hak asasi manusia; 2) Dukungan terhadap hak atas pembangunan; 3) Pendistribusian manfaat dan beban perubahan iklim secara adil; 4) Penjaminan bahwa kebijakan perubahan iklim dilakukan secara partisipatoris, transparan, dan akuntabel; 5) Penekanan keadilan dengan setara (*equality*) dan rata (*equity*) pada aspek gender; 6) Pengarusutamaan pendidikan transformatif terhadap pengurusan perubahan iklim; 7) Kemitraan yang efektif dalam menjamin perwujudan keadilan iklim. Berangkat dari konsepsi dan prinsip tersebut, maka akomodasi perempuan dengan disabilitas

menjadi penting dalam setiap pembahasan kebijakan perubahan iklim. Perempuan dengan disabilitas memiliki beban dan tingkat kerentanan yang tinggi sebagai dampak dari perubahan iklim, sekaligus memegang peran vital sebagai tokoh pembawa perubahan (*agent of change*) dalam komunitas mereka (MRF 2022).

Kebijakan Pemerintah Terkait Perubahan Iklim dalam Program Kampung Iklim

Dalam hal kebijakan perubahan iklim, sejatinya Indonesia telah meletakkan fondasi komitmen perubahan iklimnya dengan meratifikasi sejumlah konvensi internasional terkait perubahan iklim dari waktu ke waktu.² Pada perkembangannya, ketentuan dan jaminan terhadap pemenuhan hak atas tiga akses (informasi, partisipasi, dan keadilan) secara holistik semakin berkembang dan bergerak sebagai kunci dari kebijakan perubahan iklim, utamanya pada Perjanjian Paris.³ Persetujuan Paris juga memberi kewajiban terhadap negara untuk mengambil tindakan responsif gender, partisipatif, dan transparan serta mengakomodasi kepentingan kelompok minoritas dalam aksi-aksi adaptasi perubahan iklim, salah satunya pemberdayaan perempuan dan orang dengan disabilitas.⁴ Sebagai negara pihak yang menandatangani Paris Agreement, Indonesia memiliki kewajiban dalam menjamin implementasi seluruh kewajiban tersebut dalam rangkaian kebijakan dan regulasi perubahan iklimnya.

Secara domestik, Pasal 65 UU No. 31 Tahun 2009 tentang Meteorologi, Klimatologi, dan Geofisika telah mengatur secara komprehensif kewajiban pemerintah dalam hal pengendalian dampak dan koordinasi perubahan iklim. Dalam hal melakukan inventarisasi emisi gas rumah kaca, pemantauan gejala perubahan iklim dan gas rumah kaca, serta pengumpulan dan analisis data terhadap perubahan iklim, terdapat ketentuan tentang partisipasi masyarakat. Kesempatan yang sama dijamin bagi seluruh golongan masyarakat untuk dapat berperan serta dalam agenda dan aksi perubahan iklim yang menjadi kunci bagi terwujudnya kebijakan perubahan iklim yang inklusif.⁵ Amanat ini kemudian semakin dikukuhkan dalam Bab XI UU No. 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup yang secara ekstensif menjamin hak atas informasi, partisipasi, dan akses terhadap keadilan bagi seluruh masyarakat tanpa terkecuali.

Upaya partisipasi masyarakat tersebut juga diturunkan dalam sejumlah peraturan maupun program kebijakan perubahan iklim di level

kementerian/institusi/lembaga pemerintah. Misalnya, Peraturan Menteri LHK No. 32 Tahun 2016 tentang Pengendalian Kebakaran Hutan dan Lahan yang memiliki tujuan utama untuk memanfaatkan dan merealisasikan partisipasi publik dalam berbagai bentuk guna pengendalian kebakaran.⁶ Sementara itu, Peraturan Menteri LHK No. 83 Tahun 2016 tentang Perhutanan Sosial (Permen LHK 83/2016) dan Peraturan Menteri LHK No. 84 Tahun 2016 tentang Program Kampung Iklim (Permen LHK No. 84/2016) bertujuan untuk mendorong peningkatan kapasitas adaptasi dan mitigasi perubahan iklim di tingkat lokal. Artinya, partisipasi yang menyeluruh terhadap aksi perubahan iklim telah dijamin dalam tataran peraturan perundang-undangan.

Dalam konteks kebijakan, diusahakan perwujudan penjaminan pelibatan secara terbuka dan berkeadilan gender serta akomodatif terhadap kepentingan kaum minoritas dalam mitigasi dan adaptasi perubahan iklim. Dalam program perhutanan sosial dan program kampung iklim, pelibatan partisipasi secara inklusif menjadi tonggak keberhasilan tujuan program. Sayangnya, hingga saat ini pertimbangan inklusivitas pelibatan kaum minoritas, terutama perempuan dengan disabilitas belum menjadi perhatian dalam menentukan indikator keberhasilan program dimaksud. Indikator keberhasilan kedua program di skala tapak masih sangat bergantung pada aspek pertimbangan hasil akhir berupa ekonomi dan ekologi (Wongkar 2021). Artinya, belum secara utuh bertumpu pada proses, yakni seberapa inklusif partisipasi dan pelibatan masyarakat dilakukan dalam pengambilan keputusan dan pelaksanaan program yang disusun oleh masyarakat.

Peraturan Menteri Lingkungan Hidup dan Kehutanan Republik Indonesia No. P.33/Menlhk/Setjen/Kum.1/3/2016 tentang Pedoman Penyusunan Aksi dan Adaptasi Perubahan Iklim juga mengamanatkan proses yang partisipatif dengan melibatkan *stakeholder* baik pemerintah, perguruan tinggi, dan perwakilan komunitas lokal. Adapun komunitas lokal yang dimaksud di sini yakni "*lembaga independen bentukan masyarakat bersifat nonprofit atau masyarakat umum yang memiliki perhatian terhadap isu-isu yang relevan dengan penanggulangan dampak perubahan iklim (lingkungan, humanitarian, pembangunan, dll.) sebagai perwakilan komunitas lokal atau masyarakat.*" Peraturan Menteri ini menggunakan cara pandang yang cenderung berangkat dari kondisi yang disebut oleh John Rawls (1999) sebagai "*the veil of ignorance*"; yaitu partisipasi masyarakat dibuka seluasnya tanpa melihat ada kelompok-kelompok

masyarakat yang memiliki kondisi/*privilege* berbeda dalam kaitannya dengan aspek gender, kelas, ras, etnisitas, dan disabilitas. Kenyataannya, secara sosial, akses pada pengambilan keputusan di antara para aktor sosial tidak terdistribusi secara merata sehingga dibutuhkan tindakan afirmatif untuk mendorong kelompok yang marginal mendapatkan kesempatan untuk mengejar ketertinggalan mereka dalam proses pengambilan keputusan.

Mengenai Program Kampung Iklim (Proklam), ini merupakan program berlingkup nasional yang dikelola oleh Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan. Tujuannya yakni untuk mendorong masyarakat melakukan peningkatan kapasitas adaptasi terhadap dampak perubahan iklim dan penurunan emisi gas rumah kaca serta memberikan penghargaan terhadap upaya-upaya adaptasi dan mitigasi perubahan iklim yang telah dilaksanakan di tingkat lokal sesuai dengan kondisi wilayah (Permen LHK 19/2012). Kampung iklim sendiri merupakan lokasi yang masyarakatnya telah melakukan upaya adaptasi dan mitigasi perubahan iklim secara berkesinambungan (Emilda et al. 2017). Proklam menerapkan konsep pemberdayaan masyarakat yang dilaksanakan oleh masyarakat beserta institusinya dalam memobilisasi dan mengelola sumber daya manusia dan alam untuk memperkuat upaya mitigasi dan adaptasi masyarakat desa terhadap dampak perubahan iklim (Albar et al. 2017).

Sejalan dengan konsep yang dibangun dalam Perhutanan Sosial, Proklam juga memiliki kategorisasi berangkat dari hasil penilaian atau validasi yang dilakukan oleh Sekretariat Proklam. Lokasi Proklam dibagi menjadi empat kelas, yaitu Pratama, Madya, Utama, dan Lestari, dengan Proklam Lestari sebagai kelas tertinggi (Albar et al. 2017). Model dari Proklam dimulai dengan pengusulan lokasi oleh pihak mana pun yang memiliki informasi mengenai kegiatan yang dapat mendukung upaya adaptasi dan mitigasi perubahan iklim yang telah diterapkan. Lokasi tersebut akan dinilai dan dievaluasi untuk dapat sampai pada tahap Proklam Lestari berdasarkan empat aspek penilaian, yakni keragaman aksi adaptasi, mitigasi, serta kelembagaan dan dukungan keberlanjutan (Direktorat Adaptasi Perubahan Iklim 2017).

Di Magelang, Jawa Tengah, sebagai contoh, telah diterapkan Program Kampung Iklim inklusif disabilitas. Program ini merupakan hasil inisiatif dari Yayasan Bintari yang berkolaborasi dengan Pemerintah Kabupaten Magelang. Program kampung iklim inklusif diterapkan dengan tujuan agar upaya-upaya perubahan iklim

dapat diantisipasi dan dimitigasi oleh seluruh kelompok masyarakat, tidak terkecuali kelompok disabilitas. Pada prinsipnya, program ini dibangun dalam rangka untuk menerapkan rencana adaptasi perubahan iklim yang adaptif pada kelompok disabilitas.

Pemerintah Kabupaten Magelang sejak tahun 2019 telah bekerja sama dengan Yayasan Bintari untuk melakukan pembinaan di sejumlah desa yang tergabung dalam Program Kampung Iklim (Proklam) untuk membentuk Proklam Inklusif. Salah satunya adalah di Desa Sriwedari, Kecamatan Salaman dan Desa Giripurno, Kecamatan Borobudur.

“Kami menyadari bahwa dalam mewujudkan Proklam Inklusif harus melibatkan banyak pihak. Untuk itu, kami membentuk kelompok Kerja Inklusif yang terdiri dari Dinas Pertanian, BPDB, Dinas Sosial, DPU, serta kelompok disabilitas untuk melakukan aksi-aksi mitigasi perubahan iklim secara bersama, misalnya pengelolaan sampah. Di sini, masyarakat dan kelompok kerja didorong untuk secara aktif menyusun rencana aksi adaptasi (Rencana Aksi Daerah Kabupaten Magelang). Di Desa Sriwedari ini, dibentuk pula kelompok tani yang beranggotakan para penyandang disabilitas untuk memproduksi bibit tanaman” (Sambodo 2022, wawancara 20 September).

Tantangan yang muncul kemudian adalah belum terbentuknya kelembagaan dan sistem keorganisasian yang baik guna mengakomodasi partisipasi yang inklusif dalam rangkaian proses-proses pengambilan kebijakan perubahan iklim. Ketika rekognisi telah diberikan, problem selanjutnya terletak pada penyediaan akses informasi, partisipasi, dan akses keadilan yang masih belum akomodatif dan representatif bagi perempuan disabilitas. Dari segi kebijakan, belum tersusun alat ukur yang dapat berperan sebagai daftar periksa (*checklist*) dalam upaya tahap awal penjaminan terhadap perwujudan tiga hak akses tersebut. Dalam prinsip-prinsip keadilan iklim seperti yang telah dijabarkan pada bagian sebelumnya, keterlibatan dan akomodasi kepentingan dan kebutuhan golongan perempuan disabilitas sebagai salah satu golongan perempuan minoritas menjadi tonggak bagi pembentukan kebijakan perubahan iklim yang adil.

Pelibatan perempuan dengan disabilitas juga perlu dituangkan dalam Rencana Adaptasi dan Mitigasi Daerah untuk menjamin kontinuitas dari program berjalan. Hal ini mengingat Program Kampung Iklim Inklusif masih dalam payung hukum perjanjian selama tiga tahun yang akan berakhir pada Oktober 2022. Untuk itu, upaya mengakomodasi pelibatan perempuan dengan disabilitas secara komprehensif perlu dijabarkan dalam Rencana Adaptasi dan Mitigasi Daerah yang

dikukuhkan instrumen hukum daerah berupa Peraturan Daerah maupun Peraturan Gubernur. Selain menjamin kontinuitas program, memasukkan agenda proklamasi inklusif disabilitas dalam peraturan daerah juga dapat berperan sebagai langkah awal atau peletakan fondasi yang strategis untuk memulai penggalakan kebijakan perubahan iklim yang inklusif. Harapannya, standar norma tersebut dapat berkembang dalam rangkaian komitmen dan kebijakan politik, serta program-program yang terus menerapkan dan mengembangkan praktik baik tersebut. Hal ini menjadi penting, mengingat salah satu bentuk evaluasi dan komponen penilaian tertinggi dari Proklamasi adalah dalam porsi kelembagaan, artinya keterlibatan dan inklusivitas partisipasi multi-golongan, utamanya minoritas, yang salah satunya adalah perempuan dengan disabilitas menjadi penting dan signifikan sebagai tolak ukur keberhasilan Proklamasi.

Dari hasil pengkajian data, diketahui bahwa Proklamasi merupakan program terkait perubahan iklim di tingkat lokal yang menggunakan pendekatan selektif. Maksudnya, program ini dibangun melalui proses, yaitu desa mendaftarkan dirinya untuk dinilai kelayakannya oleh pemerintah sebagai kampung iklim. Permasalahan dari pendekatan ini adalah desa yang tidak berminat untuk mendaftarkan diri akan terjebak dalam skenario *business as usual*. Padahal, dampak perubahan iklim akan dirasakan oleh seluruh desa di Indonesia sehingga dibutuhkan program untuk seluruh desa. Mereka harus memiliki rencana aksi iklimnya masing-masing sesuai dengan karakteristik dan kapabilitas dari desa tersebut. Selain itu, program ini berbasis wilayah administrasi, yakni desa sehingga menyulitkan aktor-aktor sosial yang memiliki kepentingan yang sama dalam konteks perubahan iklim namun berada dalam wilayah administrasi yang berbeda. Mereka ini salah satunya adalah perempuan dengan disabilitas yang memiliki kebutuhan yang sama namun sering kali kebutuhan mereka tidak diakomodir dalam program di desanya. Akibatnya, mereka membentuk kelompok yang bersifat lintas desa dan bahkan daerah untuk memenuhi kebutuhan spesifik seperti yang dilakukan oleh Komunitas Perempuan Bumi.

Perempuan Bumi sebagai Sebuah Inisiatif di Akar Rumput

Selain pemerintah, perempuan dengan disabilitas juga melakukan pengorganisasian diri dalam merespons isu perubahan iklim yang berkaitan dengan kebutuhan spesifik mereka. Salah satunya adalah Komunitas Perempuan Bumi yang merupakan gerakan

kolaborasi yang muncul di masa pandemi COVID-19. Tujuan inisiatif ini adalah untuk pengadaan pembalut kain bagi perempuan dengan disabilitas yang ada di panti-panti di seluruh Indonesia dengan melakukan pemberdayaan perempuan dengan disabilitas lain sebagai penjahitnya. Menurut data Perempuan Bumi, ada sekitar 420 perempuan dengan disabilitas yang melaporkan diri kehilangan pekerjaan saat pandemi lalu. Para perempuan dengan disabilitas ini sudah menggeluti pekerjaan sebagai penjahit baju dan aneka kerajinan, mulai belasan tahun hingga 25 tahun lamanya. Pesanan yang menurun akibat pandemi juga berdampak pada berkurangnya pendapatan keluarga mereka. Dwi Ariyani, seorang aktivis perempuan dengan disabilitas dari Kabupaten Sukoharjo, Jawa Tengah, mengambil inisiatif bersama dengan beberapa organisasi yang bergerak di isu disabilitas, seperti Himpunan Wanita Disabilitas Indonesia (HWDI), Perhimpunan Jiwa Sehat (PJS), dan Sehati Sukoharjo serta komunitas lain yang fokus di pemberdayaan ekonomi perempuan, seperti Biyung Indonesia dan EMPU *Sustainable Fashion*.

Dari inisiatif ini, 30.000 lembar pembalut kain berhasil diproduksi. Kegiatan ini juga melibatkan 130 penjahit perempuan dengan disabilitas yang tersebar di sembilan provinsi di Indonesia (Sulawesi Selatan, Maluku, Papua, Jakarta, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, Yogyakarta, dan Nusa Tenggara Barat). Pada periode Oktober 2020 hingga Maret 2021, Perempuan Bumi telah membagikan 5000 pembalut kain pada perempuan dengan disabilitas mental yang tinggal di panti sosial.

“Tetapi di sisi lain, pembalut yang diproduksi tadi, kita bagikan secara gratis, kepada teman-teman yang tinggal di panti-panti gitu...dan sebelum membagikan pembalutnya, kita juga memberikan edukasi mengenai menstruasi yang sehat untuk teman-teman yang ada di panti-panti. Harapan kami juga mendorong pembuatan pembalut kain itu, menjadi alternatif pemberdayaan ekonomi untuk teman-teman yang tinggal di panti-panti” (Aryani 2021, wawancara 5 Juni).

Pembalut kain yang dipilih sebagai inisiatif gerakan ini pun bukan tanpa alasan. Selama ini, perempuan dengan disabilitas mental yang tinggal di panti sangat minim akses untuk alat kesehatan menstruasi (pembalut).

“Karena yang menurut mereka sampaikan selama ini, bahkan celana dalam, pun ganti-gantian kadang katanya, yang ada, di... Jadi, bukan...bukan milik sendiri, padahal itu, kan *privacy*, ya.. Harusnya punya kita sendiri...” (Aryani 2021, wawancara 5 Juni).

Kondisi ini tentu tidak bersifat alamiah melainkan dibentuk oleh bagaimana masyarakat merepresentasikan perempuan dengan disabilitas. Di Indonesia sendiri, ada sekitar 5.425 perempuan dengan disabilitas yang tinggal di panti dengan sistem pendukung kesehatan reproduksi yang tidak layak (Perempuan Bumi 2020). Perempuan dengan disabilitas sering dipandang sebagai kelompok aseksual, tidak bisa melakukan aktivitas seksual dan tidak bisa bertanggung jawab bila memiliki anak (Meekosha 2006; Komnas Perempuan 2019). Kondisi ini memengaruhi keluarga sehingga membatasi akses mereka dengan dunia luar karena dianggap aib. Tak jarang mereka diletakkan di bagian belakang rumah agar tak terlihat oleh tamu yang berkunjung (Fatimah 2008). Keterbatasan ini pula yang menyebabkan mereka sulit untuk mengakses informasi mengenai hak atas kesehatan seksual dan reproduksi, ditambah minimnya pengetahuan orang tua mengenai hal tersebut (Komnas Perempuan 2019).

Akses terhadap hak atas kesehatan seksual dan reproduksi dalam bentuk pembalut bersinggungan dengan isu lingkungan yaitu mengenai sampah seperti yang dituturkan Dwi Aryani:

“Jadi, bagaimana ini isu perempuan, perempuan disabilitas juga dengan keterkaitannya dengan isu Lingkungan.. Jadi, kan, selain alternatif alat menstruasi, ya, tadi pembalut kain, tapi kita juga mau mengadvokasi bahwa, teman-teman disabilitas terutama disabilitas mental, itu juga mendapatkan akses alat menstruasi yang sehat, yaitu pembalut kain” (Aryani 2021, wawancara 5 Juni).

Pembalut sekali pakai yang umum selama ini selain mengandung mikroplastik yang berbahaya untuk kesehatan manusia (Suhanti 2021) juga membutuhkan biaya besar dan proses yang panjang untuk proses daur ulangnya (Reimonn et al. 2019). Data dari laman sosial media Perempuan Bumi dan Biyung Indonesia menunjukkan bahwa ada sekitar 1,4 miliar sampah pembalut sekali pakai setiap bulannya dan jika dibulatkan dalam setahun pembalut sekali pakai telah berhasil menyumbang sampah sebanyak 16,8 miliar (Perempuan Bumi 2020; Biyung Indonesia 2022). Selain itu, pembalut sekali pakai juga memiliki jejak karbon (*carbon footprint*) yang besar karena ia diproduksi secara massal dalam pabrik-pabrik besar dan kemudian masuk pada rantai distribusi dan transportasi yang panjang sehingga membutuhkan energi yang intensif (*energy-intensive*). Sementara itu, pembalut kain lebih ramah iklim karena jalur produksi dan distribusinya yang lebih pendek tidak membutuhkan proses yang boros energi.

Dalam konteks inilah, konsep feminisme lingkungan dapat diletakkan dalam memaknai bagaimana perempuan disabilitas bersama beberapa organisasi perempuan lain mengorganisir diri untuk memenuhi hak atas kesehatan seksual dan reproduksi di tengah kondisi keterpurukan ekonomi saat pandemi COVID-19. Melalui inisiatif memproduksi pembalut kain, mereka muncul sebagai agen perubahan dengan melihat beberapa kondisi yang berkaitan antara perempuan dengan disabilitas dan alam.

Dari perspektif keadilan iklim, apa yang dilakukan oleh Perempuan Bumi dapat dilihat sebagai upaya untuk menunjukkan problematika rekognisi, distribusi, dan partisipasi dalam kebijakan perubahan iklim di Indonesia. Problem rekognisi dapat dilihat dari masih lemahnya pengakuan bahwa perempuan dengan disabilitas merupakan salah satu kelompok paling rentan terkena dampak perubahan iklim. Alhasil, keberadaan perempuan disabilitas belum spesifik diakui dalam kebijakan mengenai adaptasi dan mitigasi perubahan iklim alih-alih memberikan kebijakan afirmasi untuk mengakui kepentingan mereka. Belum masuknya perempuan disabilitas secara spesifik dalam kebijakan tidak dapat dilepaskan dari minimnya data yang akurat mengenai jumlah penyandang disabilitas di Indonesia (Halimatussaidah et al. 2017). Melalui inisiatif yang telah dilakukan, Perempuan Bumi ingin menunjukkan agensi perempuan dengan disabilitas sebagai aktor sosial yang mampu untuk melakukan kerja-kerja produksi dengan aspek lingkungan (perubahan iklim) dan gender (kesehatan reproduksi) menjadi pertimbangan utama tentang apa yang diproduksi dan bagaimana produk tersebut didistribusikan.

Secara konseptual, gerakan Perempuan Bumi ini merupakan perluasan atas kerangka konseptual feminisme lingkungan yang dikembangkan oleh Agarwal. Dalam hal ini, kedisabilitasian diletakkan sebagai salah satu dimensi bersama dengan gender dalam melihat hubungan perempuan dan lingkungan yang dibentuk dari organisasi produksi, reproduksi, dan distribusi dengan meletakkan kedisabilitasian sebagai salah satu dimensinya. Dalam konteks produksi, sebagaimana pandangan Oliver (1990), penyandang disabilitas secara umum dimarginalisasi dalam sistem kapitalisme karena mereka dianggap tidak dapat menjadi buruh produktif (*productive labour*) untuk menghasilkan nilai lebih akibat dari keterbatasan fisik, mental, dan sensoriknya. Dalam sistem ini, perempuan pun tidak dianggap sebagai pekerja produksi meskipun perannya dibutuhkan dalam reproduksi sosial sehingga kapitalisme dapat terus

berjalan (Federici 2012). Dengan demikian, perempuan dengan disabilitas mengalami marginalisasi ganda dalam sistem kapitalisme sebagai akibat dari penggabungan kategori “disabilitas” dan “perempuan” dalam relasinya dengan proses produksi.

Akan tetapi, melalui inisiatif Perempuan Bumi, perempuan dengan disabilitas yang selama ini dimarginalkan dalam sistem kapitalisme mampu menggerakkan agensi dalam proses produksi yang nonkapitalistik. Berbekal keterampilan menjahit, mereka memproduksi pembalut kain yang disebarkan ke perempuan dengan disabilitas mental di panti. Selain itu, bekal kemampuan menjahit ini juga mereka gunakan untuk memproduksi pembalut kain yang dapat diperjualbelikan untuk menambah penghasilan agar bisa berdaya secara ekonomi. Dalam inisiatif ini aspek reproduksi dapat dilihat dari barang yang diproduksi berupa pembalut kain yang memiliki fungsi penting dalam pemenuhan hak atas kesehatan dan reproduksi perempuan disabilitas mental yang ada di panti. Kemudian aspek distribusi di sini ditunjukkan dengan pemberian secara cuma-cuma pembalut kain kepada mereka yang membutuhkan, dalam hal ini perempuan dengan disabilitas mental yang tinggal di panti. Singkatnya, inisiatif Perempuan Bumi bercorak nonkapitalistik karena barang diproduksi berbasis pada kegunaannya (*use value*) bukan atas tujuan mengakumulasi keuntungan (*exchange value*).

Problem kedua dalam keadilan iklim adalah berkaitan dengan partisipasi yang merupakan turunan dari problem rekognisi. Partisipasi dalam proses pengambilan keputusan yang berkaitan dengan perubahan iklim akan memungkinkan pihak yang terlibat untuk menyampaikan kepentingannya dan dipertimbangkan. Akan tetapi, karena perempuan dengan disabilitas tidak diakui keberadaannya dalam kebijakan iklim, ruang partisipasi pun tidak terbuka bagi mereka sehingga kerentanan dan kebutuhan mereka dalam hal adaptasi perubahan iklim tidak diakomodir dalam agenda-agenda negara. Dalam hal ini, inisiatif seperti Perempuan Bumi merupakan langkah penting untuk mulai menunjukkan bahwa perempuan dengan disabilitas yang selama ini dipandang *invisible* menjadi kelompok yang berpartisipasi dalam mengatasi perubahan iklim. Gerakan kolaboratif ini juga sebenarnya beririsan dengan tujuan pembangunan berkelanjutan (SDGs No. 5, 8, 10, dan 12) dan Indonesia berkomitmen untuk menjalankannya. Harapannya, dengan partisipasi mandiri ini, mereka kemudian dilibatkan dalam penyusunan program-program dan kebijakan yang berkaitan dengan perubahan iklim

sehingga prinsip “*no one left behind*” (tak ada satu pun yang tertinggal) tak berakhir hanya menjadi sebatas jargon.

Problem ketiga adalah distribusi yang dalam hal ini berkaitan dengan dampak dari perubahan iklim. Distribusi ini berkorelasi dengan pengakuan dan partisipasi dari pihak yang diakui keberadaannya akan diajak terlibat dalam pengambilan keputusan sehingga kepentingan mereka diakomodir dalam kebijakan. Alhasil, mereka dapat menerima distribusi yang positif dari adanya kebijakan tersebut. Sebaliknya, pihak yang tidak diakui keberadaannya, tidak terlibat dalam pengambilan keputusan sehingga mereka cenderung memperoleh distribusi yang negatif dari kebijakan yang diambil. Secara kolektif, perempuan dengan disabilitas merupakan kelompok sosial yang memiliki kontribusi kecil dalam pelepasan emisi gas rumah kaca. Hal ini dikarenakan oleh kondisi mereka cenderung berada di luar relasi produksi dari sistem kapitalisme yang menjadi akar permasalahan krisis iklim. Akan tetapi, perempuan dengan disabilitas merupakan kelompok yang memperoleh distribusi dampak negatif dari adanya perubahan iklim dan kebijakan yang dibuat pemerintah karena mereka tidak diakui dan tidak dilibatkan dalam pengambilan keputusan.

Ditengah ketidakterlihatan (*invisibility*) mereka di mata negara, perempuan dengan disabilitas mengembangkan sendiri inisiatifnya. Bagi mereka, dampak perubahan iklim adalah sebuah keniscayaan sehingga mau tidak mau mereka menyiapkan diri untuk beradaptasi dan membangun resiliensi kelompoknya secara mandiri. Hal ini salah satu tujuan yang diupayakan oleh Komunitas Perempuan Bumi untuk mewujudkan ruang berbagi informasi dan aksi bersama dalam mengatasi perubahan iklim yang berangkat dari kebutuhan mereka sebagai perempuan dengan disabilitas. Namun tantangan atas kerja-kerja akar rumput ini akan menjadi semakin berat mengingat masih kuatnya kondisi struktural dan sosial yang membentuk rintangan-rintangan bagi perempuan dengan disabilitas untuk mengembangkan diri dan komunitasnya. Oleh karena itu, menjadi penting untuk terus menyuarakan dan membawa pengalaman perempuan dengan disabilitas dalam pembicaraan publik dan penyusunan kebijakan, termasuk perubahan iklim.

Penutup

Perempuan disabilitas, utamanya yang berlatar belakang sosial-ekonomi lemah cenderung menjadi kelompok yang lebih rentan ketika dihadapkan pada

fenomena perubahan iklim. Pada praktiknya, mereka sering kali dialienasi dalam ruang publik sehingga tidak dapat berpartisipasi secara maksimal dalam proses pengambilan keputusan, salah satunya terkait perubahan iklim yang merupakan isu kontemporer. Pada tataran normatif, pengaturan perubahan iklim dalam sejumlah peraturan perundang-undangan belum secara akomodatif mengatur kondisi yang memungkinkan bagi perempuan disabilitas dapat memberdayakan dirinya dalam upaya membangun resiliensi terhadap perubahan iklim. Mosi tersebut juga kemudian tercermin dalam implementasi program perubahan iklim skala tapak yang belum secara holistik mampu membangun ketahanan iklim, termasuk mengakomodasi hak atas tiga akses (informasi, partisipasi, dan keadilan) perempuan disabilitas secara utuh. Dalam hal ini, kerja sama kolaborasi antara pemerintah, masyarakat, dan organisasi masyarakat sipil menjadi signifikan untuk melandaskan kebijakan perubahan iklim skala tapak yang partisipatoris dan adil terhadap kaum minoritas, khususnya perempuan dengan disabilitas. Inisiatif Komunitas Perempuan Bumi merupakan upaya untuk mewujudkan keadilan iklim dengan merebut rekognisi, partisipasi, dan distribusi yang adil atas dampak dari perubahan iklim dan kebijakan pemerintah dalam merespons krisis iklim.

Singkatnya, kebijakan perubahan iklim yang diambil secara partisipatoris memiliki makna bahwa kebijakan tersebut sejatinya harus diambil dengan mengakomodir seluruh elemen representasi subjek dan objek secara holistik. Adapun prinsip pengambilan kebijakan terkait perubahan iklim dilakukan secara partisipatif, transparan, dan akuntabel karena suara dari masyarakat yang paling rentan terhadap perubahan iklim harus didengar, diakomodasi, dan ditindaklanjuti dalam program aksi. Pembelajaran dapat diambil dari operasi tanggap darurat di Aceh dan Nias. Studi dari Enarson dan Elaine serta Komnas Perempuan mencatat buruknya hasil kebijakan yang dikeluarkan akibat pada tahap pengkajian dilakukan tanpa berkonsultasi dengan perempuan di berbagai kalangan. Alhasil, data kerusakan, kehilangan, dan kebutuhan yang dikumpulkan tidak representatif sehingga melahirkan kebijakan yang juga tidak representatif dalam menjawab permasalahan dan kebutuhan aktual dalam merespons bencana. Hal ini juga yang terjadi dalam konteks perubahan iklim. Oleh karena itu, keterhubungan antara hak asasi manusia dan kebijakan pembangunan dengan pendekatan yang berpusat pada perlindungan bagi kaum yang paling rentan, salah satunya adalah perempuan dengan disabilitas, menjadi kunci dari perwujudan keadilan iklim.

Daftar Pustaka

- Agarwal, Bina. 1998. "The Gender and Environment Debate", dalam *Political Ecology: Global and Local*. Routledge: London, New York, hlm. 189—214.
- Albar, Israr. et al. 2017. *Roadmap Program Kampung Iklim (Proklam). Gerakan Nasional Pengendalian Perubahan Iklim Berbasis Masyarakat*. Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan: Jakarta.
- Aldrian, et al. 2011. *Adaptasi dan Mitigasi Perubahan Iklim di Indonesia*. Badan Meteorologi, Klimatologi, dan Geofisika: Jakarta.
- Anbumozhi, et al. 2012. *Climate Change in Asia and the Pacific*. Sage Publications India: New Delhi.
- Australian Academy of Science. (n.d). 2022. *What is Climate Change*. Diakses pada 4 Oktober 2022. <https://www.science.org.au/learning/general-audience/science-climate-change/1-what-is-climate-change#:~:text=Climate%20change%20is%20a%20change,scales%20of%20decades%20or%20longer>.
- Biyung Indonesia. 2022. Instagram post, 9 Juni. Diakses pada 19 November 2022. <https://www.instagram.com/p/CeIVKleP7cS/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>.
- BNPB. 2018. *Tren Kejadian Bencana 10 Tahun Terakhir (2008-2017)*. Diakses pada 20 Januari 2020. bnpb.cloud/dibi/laporan4.
- Braidotti, Rosi. (ed) 1993. *Women, Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis*. Zed Books: London.
- Craig, Robin Kundis. 2010. "Adapting to Climate Change: The Potential Role of State Common-Law Public Trust Doctrines." *Vermont Law Review* 34, hlm. 781—853.
- Dankelman, Irene. dan Willy Jansen. 2010. "Gender, Environment and Climate Change: Understanding the Linkages". *Gender and Climate Change: An Introduction*. Earthscan: London.
- Direktorat Adaptasi Perubahan Iklim. 2017. *Program Kampung Iklim (Proklam), Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan*. Diakses pada 15 Oktober 2022. [http://ditjenppi.menlhk.go.id/kcpi/index.php/aksi/proklam#:~:text=Program Kampung Iklim](http://ditjenppi.menlhk.go.id/kcpi/index.php/aksi/proklam#:~:text=Program%20Kampung%20Iklim).
- Emilda, Ade. et al. 2017. *Buku Praktis Proklam*. Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan: Jakarta.
- Fatimah, Dati. 2008. "Bencana dan Kerelawanan Perempuan Diffabel." *Jurnal Galang* 3 (1), hlm. 1—12.
- Federici, Silvia. 2012. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. PM Press: Oakland.
- Harris, Adrienne and Dana Wideman. 1988. "The Construction of Gender and Disability in Early Attachment". *Women with Disabilities: Essays in Psychology, Culture, and Politics?*. Temple University: Philadelphia, hlm. 115—138.
- Halimatussaidah, Alin. et al. 2017. "Mapping Persons With Disabilities (PWDs) In Indonesia Labor Market." *Economics and Finance in Indonesia* 63 (2): hlm. 126—149.
- Joy, Shri K.J., Seema Kulkarni, Dik Roth, dan Margreet Zwarteveen. 2014. "Re-politicising water governance: exploring water re-allocations in terms of justice." *Local Environment: The International Journal of Justice and Sustainability*, 19 (9), hlm. 954—973.

KemenPPA. 2011. *Gender Dalam Bencana Alam dan Adaptasi Iklim*. Diakses 15 Oktober 2022. <https://www.kemenpppa.go.id/lib/uploads/list/c3b33-6.-gender-dalam-bencana-alam-dan-adaptasi-iklim.pdf>.

Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan. 2019. *Risalah Kebijakan Perempuan dengan Disabilitas: Apakah Kami Aseksual?* Komnas Perempuan: Jakarta.

Meekosha, Helen. 2006. "What the Hell are You? An Intercategorical Analysis of Race, Ethnicity, Gender and Disability in the Australian Body Politic." *Scandinavian Journal of Disability Research* 8 (2-3), hlm. 1383-1397.

Mary Robinson Foundation of Climate Justice. *Principles of Climate Justice*. Diakses pada 17 Oktober 2022. <https://www.mrfcj.org/pdf/Principles-of-Climate-Justice.pdf>.

Nellemann, Christian. Ritu Vermaand dan Lawrence Hislop (ed). 2011. *Women at the frontline of climate change: Gender risks and hopes. A Rapid Response Assessment*. Norway.

Oliver, Michael. 1990. *The Politics of Disablement*. Palgrave MacMillan: London.

Perempuan Bumi. 2020. Diakses pada 10 Oktober 2022. <https://www.instagram.com/p/CHeVNTnna5S/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>.

Pross, Camile et al. 2020. *Climate change, gender equality and human rights in Asia: Regional review and promising practices* dalam UN Women-Asia and the Pacific. Diakses pada 10 Oktober 2022. <https://asiapacific.unwomen.org/en/digital-library/publications/2021/01/climate-change-gender-equality-and-human-rights-in-asia>.

Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, MA.

Reimonn, Gregory. et al. 2019. "Review of Microplastic Pollution in the Environment and Emerging Recycling Solutions." *Journal of Renewable Materials* 7(12), hlm. 1251-1268.

Rocheleau, Diane, Barbara Thomas-Slyter dan Esther Wangari 1996. "Gender and Environment. A feminist political ecology perspective". *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experiences*. Routledge: New York.

Shiva, Vandana. 1988. *Staying Alive. Women, Ecology and Survival in India*. Kali for Women, Zed Books: London.

Suhanti, Indah Yasminum. 2021. *Review Literatur Aspek Budaya pada Pengolahan Sampah Popok Sekali Pakai dan Pembalut Wanita di Indonesia*. Malang.

Wardana, Agung dan Ni Putu Yogi Paramitha Dewi. 2017. "Moving Away From Paternalism: The New Law on Disability in Indonesia." *Asia-Pacific Journal on Human Rights and the Law* 18 (2), hlm. 172-195.

Wardana, Agung. 2022. "Geografi Hukum Proyek Strategis Nasional: Studi Kasus Bendungan Bener di Purworejo, Jawa Tengah." *Undang: Jurnal Hukum* 5 (1), hlm. 1-41.

Wongkar, Etheldreda Eunice Luzchenny Tenda. 2021. "Achieving the Nationally Determined Contribution (NDC) Sectors: Challenges for Indonesia." *IKAT: The Indonesian Journal of Southeast Asian Studies* 5 (1).

Catatan Akhir

- 1 Article 1 Number 2 United Nations Framework Convention on Climate Change (Konvensi Kerangka Kerja Perserikatan Bangsa-Bangsa Mengenai Perubahan Iklim) berbunyi: "Climate change" means a change of climate which is attributed directly or indirectly to human activity that alters the composition of the global atmosphere and which is in addition to natural climate variability observed over comparable time periods.
- 2 UNFCCC melalui Undang-Undang Nomor 6 Tahun 1994, Protokol Kyoto 1997 dengan Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2004, dan Perjanjian Paris melalui Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2016.
- 3 Article 12 Paris Agreement berbunyi "Parties shall cooperate in taking measures, as appropriate, to enhance climate change education, training, public awareness, public participation and public access to information, recognizing the importance of these steps with respect to enhancing actions under this Agreement."
- 4 Article 7 number 5 Paris Agreement berbunyi: Parties acknowledge that adaptation action should follow a country-driven, gender-responsive, participatory and fully transparent approach, taking into consideration vulnerable groups, communities and ecosystems, and should be based on and guided by the best available science and, as appropriate, traditional knowledge, knowledge of indigenous peoples and local knowledge systems, with a view to integrating adaptation into relevant socioeconomic and environmental policies and actions, where appropriate.
- 5 Pasal 89 UU No. 31 Tahun 2009 tentang Meteorologi, Klimatologi, dan Geofisika.
- 6 Pasal 75, 95, dan 96 angka (3) Peraturan Menteri LHK No. 32 Tahun 2016 tentang Pengendalian Kebakaran Hutan dan Lahan menjabarkan peran sentral partisipasi masyarakat baik dalam level koordinasi kerja maupun pemberdayaan dan penumbuhkembangan masyarakat dalam rangka pengendalian dan pencegahan kebakaran hutan dan lahan.

Keagenan Perempuan pada Krisis Iklim: Dekolonisasi Metode Feminis

The Agency of Women in the Climate Crisis: A Decolonizing Feminist Method

Titiek K. Hendrastiti¹ dan Rahmanta Setiahad²

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Bengkulu, Bengkulu¹
dan Fakultas Pertanian, Universitas Merdeka, Madiun²
Jalan W.R. Supratman, Kadang Limun, Bengkulu¹ dan
Jalan Serayu Nomor 79, Madiun, Jawa Timur 62133²

titiek_kartika@unib.ac.id¹ dan rahmanta_setiahad@unmer-madiun.ac.id²

Kronologi Naskah: diterima 1 November 2022, direvisi 17 November 2022, diputuskan diterima 5 Desember 2022

Abstract

This article aims to discuss the relationship between the promotion of women's agency and vulnerable groups with the changing trends in the orientation of social research methods towards decolonization in the strands of the feminist approach. All the world communities, especially the marginal groups who have intersectional vulnerabilities, are starting to redefine their experiences in this climate crisis. It is proven that their concrete resilience is genuine, innovative, creative, and able to preserve their lives in a sustainable manner. Our attention should be deeper towards their simple efforts to free themselves from the "oppression of global powers". This research was conducted in two villages of the Exclusive Economic Zone (KEE) *Banyuwangi*, East Java, called *Wringinputih* and *Kedunggebang*. The framework used is postcolonial feminist and applies a feminist political ecology (FPE) method. Fieldwork adopts focus group discussion, field talk, and participatory observation. The doubts of marginal communities about their agency in the climate crisis is a challenge for postcolonial feminist researchers. In fact, by using a feminist postcolonial approach, the practices of forest landscape governance (FLG) clearly record the involvement of women and marginalized groups. Here it is the novelty of the article, a decolonization method in FLG.

Keywords: decolonizing feminist methods, women and climate crisis, the agency of subaltern, feminist political ecology

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mendiskusikan keterhubungan antara pemajuan keagenan perempuan dan kelompok rentan dengan perubahan tren penelitian sosial menuju dekolonisasi metode feminis. Saat ini, kita menghadapi disrupsi situasi sosial-politik sebagai dampak krisis iklim global. Komunitas *subaltern* yang kerentan secara interseksional, mulai meredefinisikan pengalaman mereka dalam krisis ini. Resiliensi konkret mereka sangatlah *genuine*, inovatif, kreatif, dan mampu menjaga kelangsungan hidup mereka secara laten dan berkelanjutan. Perhatian kita selayaknya menuju ke arah upaya sederhana komunitas membebaskan diri dari "ketertindasan kekuatan global". Penelitian dilakukan di dua desa Kawasan Ekonomi Eksklusif (KEE) Kabupaten Banyuwangi, Jawa Timur, yakni: Desa *Wringinputih* dan *Kedunggebang*. Kerangka pendekatan yang digunakan adalah feminis poskolonial dan mengaplikasikan metode ekologi politik feminis (FPE). *Fieldwork* mengadopsi diskusi kelompok, *fieldtalk*, dan observasi partisipatif. Keraguan perempuan dan komunitas marginal akan agensi mereka pada resiliensi krisis iklim menjadi tantangan bagi para feminis peneliti. Apabila peneliti feminis mampu mendeklarasikan pengakuan dari pemikiran kelompok marginal sebagai respons terhadap krisis iklim, maka kemajuan sudut pandang tata kelola lanskap hutan (FLG) menjadi sebuah keniscayaan. Pengakuan terhadap metode feminis poskolonial pada FLG menjadi novelti dari artikel ini, atau terjadi dekolonisasi pengetahuan dan metode untuk isu FLG.

Kata kunci: dekolonisasi metode feminis, perempuan dan krisis iklim, keagenan kelompok *subaltern*, ekologi politik feminis

Pendahuluan

Pada dasarnya, kritik terhadap diskursus positivisme dalam pengembangan ilmu pengetahuan telah lama disebut-sebut oleh Harding (1998). Cabaran terhadap ilmu pengetahuan yang berkembang dengan menegasikan sudut pandang dari kelompok-kelompok rentan di luar institusi akademik semakin populer, secara umum disebut sebagai usaha dekolonisasi. Untuk itu, perlu dan penting melacak keterhubungan antara rekognisi keagenan perempuan menuju dekolonisasi pada untaian pendekatan feminis.

Perspektif keadilan gender maupun perspektif perempuan lokal absen dalam konsep tata kelola ekologi dan krisis iklim (Hayhurst & Centeno 2019). Kurauchi et al. (2005) menguatkan tentang posisi kelompok masyarakat lokal dalam tata kelola sumber daya alam di Asia Tenggara: seperti di Kamboja, Indonesia, Thailand, Vietnam, dan Cina. Ada sebagian kelompok masyarakat yang dapat menikmati kesejahteraan, peluang, dan kelestarian lingkungan, tetapi lebih banyak kelompok rakyat yang kesulitan hidup sebagai dampak dari kerusakan ekologis yang parah.

Hayhurst dan Centeno (2019) memberi contoh di Nikaragua, dampak perubahan iklim menghasilkan beban berat bagi perempuan. Dalam konteks usaha merespons perubahan iklim itu, praktik gender justru berjalan sebagai suatu proses opresif yang mengukuhkan identitas perempuan dengan sifat-sifat tertentu sehingga dianggap tidak dapat diubah—kodrati. Ada kekhawatiran bahwa dalam upaya merespons degradasi lingkungan dan adaptasinya, masyarakat justru mengukuhkan penegakan praktik patriarki sehari-hari, termasuk juga mengukuhkan stereotip peran gender tradisional perempuan dan anak perempuan. Tanpa pemeriksaan yang ketat, situasi ini dapat memperburuk pembagian kerja berdasarkan gender, serta berpotensi memperkuat asumsi tentang “hubungan alami perempuan dengan alam”. Temuan riset di Nikaragua membuktikan bahwa ada hubungan antara KDRT dengan deforestasi.

Narasi dan kepentingan tersembunyi dari perempuan dalam isu krisis iklim bukan sekadar tuduhan untuk memenuhi justifikasi cara pandang feminisme, melainkan suatu praksis yang masih terus berlangsung di lapangan. Temuan hasil penelitian tentang komunitas perempuan peduli lingkungan (KPPL) dari desa Pal 8 di kawasan Taman Hutan Nasional Kerinci Seblat (TNKS) menunjukkan bahwa betapa pun kuat keinginan perempuan setempat untuk terlibat pada tata kelola hutan, namun mereka terkendala atas sudut pandang tidak setara pada kebijakan lanskap hutan (Hendrastiti & Kusujarti 2022).

Penelitian di Kawasan Ekosistem Esensial (KEE) yang dipromosikan oleh Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK) menunjukkan tren yang sama. Hasil studi di Teluk Pangpang Banyuwangi memperlihatkan kurangnya pengakuan atas suara dan kepentingan komunitas perempuan.¹ Praktiknya, skema KEE itu di jalan kurang partisipatif, kelompok perempuan lokal – tidak mampu berpartisipasi pada siklus program, terutama pada perencanaan. Pada studi pendahuluan di bulan Maret 2022, penulis menemukan bahwa regulasi operasional di tingkat desa belum disusun, dan sebagian masyarakat menyatakan tidak mampu memahami bentuk luaran program. *Fieldwork* juga menunjukkan betapa besar fenomena tersembunyi di balik agenda KEE.²

Neksis: Feminisme Poskolonial, Krisis Ekologi, Keagenan

Saat ini, tren dekolonisasi ilmu-ilmu sosial berlangsung sangat cepat, termasuk pada isu krisis iklim serta keagenan perempuan dalam konteks pendekatan feminisme. Keterhubungan feminisme, krisis iklim dan

keagenan perempuan telah menjadi interseksi yang menarik dari studi feminisme kontemporer (Enarson et al. 2017; Kurauchi et al. 2005; DeLoughrey dan Handley 2011).

Enarson et al. (2017) menyatakan bahwa lensa analisis gender pada kajian krisis ekologi dan bencana itu bervariasi dan dinamis.³ Misalnya pendekatan kerentanan sosial, yang meletakkan kerentanan sosial pada bencana itu dengan menunjukkan adanya dinamika sosial yang berakar pada gender, kelas, ras, budaya, kebangsaan, usia, dan hubungan kekuasaan lainnya (konteks interseksionalitas). Selain itu, ada pendekatan ekologi sosial politik yang menekankan pada makna luas dan berfokus pada interaksi. Interaksi di sini tidak terbatas pada interaksi sistem manusia dan nonmanusia, tetapi meliputi semua sistem sosial. Konteks interaksi yang interseksional terutama dalam konteks bencana, mencakup relasi gender, dan potret diskriminasi gender. Faktor ini berkaitan dengan pengabaian hak asasi perempuan dan anak perempuan.

Studi Kurauchi et al. (2005) menjelaskan tentang keunikan situasi politik, ekonomi, dan sosial yang terjadi pada kelompok perempuan lokal dalam tata kelola sumber daya alam, yaitu: 1) subsidiaritas yang tidak lengkap atau tidak jelas; 2) akuntabilitas ke bawah yang terbatas; 3) kurangnya kapasitas sumber daya manusia di pemerintahan daerah yang dipilih secara demokratis; 4) desentralisasi yang digerakkan oleh donor; 5) kepemilikan dan manfaat yang terbatas dari sumber daya alam oleh masyarakat lokal; dan 6) koordinasi yang tidak memadai antara aktor pemerintah dan nonpemerintah. Studi ini memperjelas keterhubungan tata kelola dan ketidakhadiran perempuan.

Pada investigasi DeLoughrey dan Handley (2011) tentang isu tata kelola ekologi dan perempuan, menunjukkan bahwa ada kaitan antara krisis iklim dan pemulihan ekosistem. Mereka berkeyakinan bahwa pendekatan poskolonial penting untuk dipakai dalam penelitian semacam ini. Bagi bangsa yang mengalami penjajahan, nilai yang paling penting dan paling konkret adalah tanah. Tanah adalah sumber penghidupan dan simbol kemartabatan mereka. Pada bahasa DeLoughrey dan Handley (2011), fenomena imperialisme merupakan kekerasan geografis. Pola penguasaan tanah terjadi hampir di setiap belahan dunia. Imperialisme mengeksplorasi tanah, memetakan, dan akhirnya mengendalikannya. Bagi pribumi, sejarah perbudakan kolonial diawali dengan hilangnya lokalitas dan identitas geografis mereka, yaitu tanah. DeLoughrey dan Handley (2011) membingkai tulisan poskolonial

secara ekologis, memosisikannya sebagai proses pemulihan, identifikasi, dan pembuatan mitos sejarah. Poskolonial ekologis juga dimaksudkan sebagai upaya pemulihan posisi perempuan sebagai agen lingkungan yang mempromosikan perjuangan yang khas dengan historisitas masyarakat *Global South*. Konsep narasi wilayah dipergunakan untuk mempertanyakan narasi yang dipaksakan oleh kolonial.

Mengikuti model DeLoughrey and Handley itu, lanskap bentang bumi dan laut adalah unsur yang perlu diperhatikan dalam proses kesejarahan dan bukan sekedar pengamatan dari pengalaman manusia. Pelibatan agensi nonmanusia menciptakan tantangan tambahan karena proses regenerasi dan perubahan alam itu sendiri sering berkontribusi pada penghapusan sejarah poskolonial. Pada pembahasan krisis iklim, kita harus memasuki "dialog mendalam dengan lanskap bumi dan ekologisnya".

Resurrección dan Elmhirst (2013) memperjelas uraian Enarson et al. (2017); Kurauchi et al. (2005); dan DeLoughrey dan Handley (2011). Mereka yakin bahwa kompromi antara teori, kebijakan, dan praktik tentang gender, lingkungan, juga tata kelola sumber daya alam tidaklah mudah. Ada unsur-unsur politik, negosiasi, dan kontestasi hubungan sosial yang saling terkait. Mereka percaya bahwa penting melakukan terobosan perspektif feminis kritis untuk menelaah hubungan gender dengan pengelolaan sumber daya alam dalam konteks kebijakan kontemporer. Menurut para pemikir tersebut, tantangan penerapan ekologi feminis poskolonial adalah pemerintahan yang terdesentralisasi, penghapusan kemiskinan, dan 'pengarusutamaan' gender.

Telaah Resurrección (2017) dan Elmhirst (2011) mengarahkan pentingnya menggeser studi isu krisis ekologi ke epistemologi feminis poskolonial. Feminis poskolonial mewakili pendekatan anti-monolitik dan mengakui pengetahuan non-Barat sebagai pengetahuan *multifaced* yang mengakui orang dan komunitas non-Barat sebagai subjek pengetahuan. Cara pandang ini populer pada 1990-an (Saunders 2004; Brah & Phoenix 2004). Dengan perspektif poskolonial ini, agensi, cerita, dan narasi komunitas dari *Global South* menjadi basis pengembangan pengetahuan (Brook 1997; Spivak 2008; Mohanty 2008).

Feminisme poskolonial adalah suatu kerangka menuju dekonstruksi untuk dekolonisasi. Pendekatan ini mendekonstruksi universalisme teori feminisme Barat dan mencabar feminisme liberal, feminisme sosialis, feminisme Marxis, dan feminisme struktural yang telah meminggirkan agensi perempuan dari *Global South*.

Mohanty (2008) memperingatkan bahaya homogenisasi perempuan non-Barat sebagai cerminan dari kelompok tertindas. Spivak (2008) dengan tegas menyatakan bahwa poskolonialisme adalah inovasi utama dalam studi humaniora dan sosial yang berfokus pada komunitas yang dianggap sebagai kelompok *subaltern*, tidak punya identitas dan tersembunyi.⁴

Para pemikir feminis poskolonial secara kritis menguji asumsi bahwa identitas perempuan dari belahan bumi selatan bukan monolitik (Narayan & Harding 2000; Mohanty 2008; Saunders 2004). Teori-teori tersebut berfokus pada perjuangan aktivis perempuan dari *Global South* di tingkat mikro yang memengaruhi gerakan perempuan di tingkat makro. Perjuangan perempuan di tingkat lokal terkait dengan pembentukan identitas mereka, perbedaan realitas yang mereka hadapi, representasi isu yang diangkat, dan politik tubuh mereka.

Menurut Spivak (2008) akibat dari sistem penindasan dan relasi subordinasi yang tajam menyebabkan terbentuknya masyarakat yang 'apati', 'diam', dan menempatkan mereka hanya 'dalam bayangan'. Pada konteks isu ekologi, studi Tierney (2019) menyebutkan bahwa bencana dan pandemi dapat menciptakan ruang bagi perempuan rentan untuk mengekspresikan suara mereka. Bencana dapat membuka selubung struktur dan ketidaksetaraan yang tersembunyi. Penelitian di Aceh, misalnya, menunjukkan bahwa setelah bencana tsunami masyarakat dihadapkan pada situasi mengerikan dan membutuhkan intervensi dari luar, menariknya situasi ini justru memberikan kesempatan bagi perempuan Aceh untuk mengekspresikan agensi mereka dan terlibat dalam partisipasi publik secara lebih luas (Kusujarti 2017).

Pengalaman dari berbagai komunitas *subaltern* menunjukkan pentingnya aksi kolektif di akar rumput sebagai perlawanan ketimpangan. Studi Pollock dan Subramaniam (2016) mencatat bahwa kekuasaan negara dan ketimpangan global menjadi pemicu gerakan sosial untuk melawan struktur kekuasaan yang terjalin dengan pengaruh ilmu pengetahuan dan teknologi asing. Relasi kekuasaan menjadi isu utama dalam memperjuangkan keadilan, termasuk keadilan ekologis. Teori dan metodologi yang tertanam dalam struktur hegemonik gagal mengakomodasi perspektif dan pengetahuan kelompok *subaltern*. Akibatnya, budaya, bahasa, dan identitas nasional mereka tidak diperhitungkan sebagai aspek yang relevan untuk memastikan pelibatan secara utuh.

Teori dan metodologi dekolonisasi sangat penting bagi pendekatan feminis poskolonial (Hendrastiti 2014).

Salah satu metode dalam dekolonisasi pengetahuan tentang perempuan di *Global South* adalah dengan memusatkan narasi, praktik, sejarah, dan pengetahuan perempuan lokal, termasuk narasi dan pengetahuan tentang lingkungan mereka; pendekatan ini juga sering disebut sebagai ekologi politik feminis.

Metode Penelitian

Krisis lingkungan telah menjadi perhatian utama berbagai disiplin ilmu dan teori, termasuk pendekatan ekologi politik, ekofeminisme, dan ekokritik (Dar & Bhatt 2019). Isu ini perlu diteliti melalui pendekatan transdisiplin; sebab krisis lingkungan sangatlah kompleks dan bersinggungan dengan budaya, kekuasaan, dan sastra. Bagaimana institusi lokal mereformasi dan mereproduksi diri mereka sendiri serta hubungan gender yang tertanam dalam konteks interseksionalitas adalah cakupan dari ekologi politik feminis poskolonial.

Ekologi Politik Feminis (FPE) adalah kerangka metodologis yang memfasilitasi studi tentang isu-isu gender dan krisis lingkungan (Rocheleau et al. 1996; Sundberg 2015). FPE menekankan studi tentang keterlibatan perempuan sebagai agensi sentral lingkungan. Sayangnya, pengakuan atas keagenan mereka dalam perubahan ekologi dan sumbangan konservasi alam belum sepenuhnya diterima. Perampasan pengakuan tersebut tentunya menghambat perkembangan upaya pemulihan lingkungan dari kerusakan dan bencana.⁵

Perjuangan kelompok *subaltern* untuk mendapat keadilan ekologis, kelangsungan hidup, dan kehidupan yang berkelanjutan direpresentasikan dalam kehidupan sehari-hari. Perjuangan mereka terangkum pada narasi aktivitas harian, terutama pada konteks relasi gender (Hendrastiti & Kusujarti 2020). FPE mengeksplorasi keterkaitan antara lembaga lingkungan, produksi pengetahuan, dan posisi perempuan untuk menguraikan bagaimana kelompok yang berbeda menanggapi masalah dan kebijakan lingkungan dengan cara yang berbeda. Pendekatan poskolonial memperluas FPE dengan fokus praktik lingkungan (Hayhurst & Centeno 2019; Mollett 2017).

Dalam metode feminis, baik peneliti maupun partisipan menjadi subjek penelitian dan mereka memiliki sudut pandang politik masing-masing terhadap fokus penelitian. Misbahul (2016) mencatat dari konferensi pedagogi feminis bahwa studi interseksionalitas atau perjumpaan berbagai struktur perlu dijadikan dasar analisis pada penelitian feminis. Interseksionalitas

berfokus pada pertemuan relasi kuasa dari berbagai dimensi yang berkontribusi untuk melestarikan dominasi struktural, penindasan, dan diskriminasi terhadap perempuan.

Hasil penelitian KEE dengan menggunakan indikator; otoritas, akses, ekonomi, dan pekerjaan mengungkapkan bahwa perspektif perempuan belum diperhitungkan sebagai isu penting dalam FLG (Setiahadi et al. 2020). Keterlibatan perempuan dalam pengelolaan sumber daya alam – secara umum – didorong untuk melestarikan lingkungan dan kehidupan di sekitarnya.⁶ Data artikel ini berasal dari dua desa: Desa Wringinputih, Muncar, Kabupaten Banyuwangi dan Desa Kedunggebang, Tegaldlimo, Kabupaten Banyuwangi. Keduanya berada di wilayah Provinsi Jawa Timur. Sejak tahun 2015, kedua desa masuk Kawasan Ekonomi Esensial (KEE). KEE Teluk Pangpang, Kabupaten Banyuwangi meliputi kawasan ekosistem karst, lahan basah⁷ mangrove dan gambut yang berada di luar Kawasan Suaka Alam (KSA) dan Kawasan Pelestarian Alam (KPA).⁸ Periode penelitian dilakukan antara Februari-Juni 2022 dalam rangka penyusunan *a preparatory research grant* dari program *Forest landscape Governance (FLG) Recoftc-Explore*, Sekretariat Bangkok.

Kedua desa penelitian adalah desa-desa yang berada pada kawasan hutan mangrove. Nelayan warga desa maupun dari luar desa aktif mencari kerang, udang, dan kepiting menggunakan sampan kecil bermesin, termasuk perempuan nelayan. Belakangan ini hasil tangkapan para nelayan sangatlah sedikit, situasi ini diperburuk dengan adanya restriksi KEE yang melarang sampan kecil masuk ke hutan mangrove. Menurut pengakuan nelayan, hasil tangkapan mereka biasanya dijual ke pasar lokal, dibeli tetangga dekat, atau untuk konsumsi sendiri. Secara khusus, narasi pengalaman yang ada pada artikel ini berasal dari pengalaman dan perspektif para perempuan nelayan di kedua desa.

Metode pengumpulan data riset ini adalah *Focus Group Discussions* (FGDs). Melalui FGD, tim peneliti mengutamakan *rapport* dengan partisipan. Salah satu cara yang paling nyaman adalah menggambar dan membuat aplikasi dengan kertas warna-warni untuk memvisualisasikan posisionalitas mereka pada program KEE hutan mangrove. Aktivitas itu sekaligus menggambarkan perubahan situasi yang mereka alami akibat krisis iklim.

Metode lain adalah *field talk*. *Field talks* adalah sebuah alternatif mendapat narasi dari subjek. *Field talk* dipandang lebih natural, lebih dekat, dan mendalam untuk memahami pikiran dan cara pandang subjek

dibanding *interview*. Subjek tidak “diarahkan” untuk menjawab apa yang dibutuhkan dan diinginkan oleh peneliti, melainkan penelitilah yang belajar memahami bagaimana duduk persoalan fenomena krisis ekologi terjadi, dan bagaimana warga lokal merespons situasi yang ada. Dengan *field talks*, krisis ekologi menjadi suatu percakapan yang luas dan komprehensif. Metode *field talk* sesuai dengan pendekatan ekologi dan politik yang menekankan pada makna yang luas, menyeluruh, serta fokus pada interaksi.

Fieldnotes merupakan model dari penelitian kualitatif. Pada studi feminis poskolonial, *fieldnotes* diadopsi karena kekuatan pendokumentasian dari situasi atau “*moment*”. Adapun situasi “*imperialisme*” yang berakar pada perbedaan dimensi gender, kelas sosial, pendidikan, kepercayaan, etnis, bahasa, orientasi politik, latar belakang budaya (interseksional) tidak boleh terlewatkan. Misalnya, pada penulisan artikel jurnal ini, seluruh informasi ada dalam *file*/penyimpanan berlapis: catatan proses diskusi, narasi kata demi kata dari subjek, dokumentasi situasi ketika diskusi berlangsung, dan fusi dari narasi dan sketsa (foto, gambar, figur, matriks) yang dibuat oleh peneliti saat diskusi.

Sebenarnya, pada setiap tahap metode yang diadopsi di atas, telah terjadi analisis yang berjalan atau *moving analysis*. Temuan-temuan momen “*penindasan*” dan momen dekolonisasi pada isu krisis ekologi, semua perubahan situasi hidup sehari-hari, segala respons mengatasi perubahan ekosistem (baik yang dramatis maupun yang perlahan) menjadi dasar dari analisis pada riset. Kerangka FPE memperkuat analisis studi dari tiga spektrum (Sundberg 2015), yaitu 1) pengetahuan dan praktik lingkungan berbasis gender; 2) hak alami gender dan kerentanan yang tidak setara terhadap perubahan lingkungan; dan 3) aktivisme dan organisasi lingkungan berbasis gender. Melengkapi kaidah analisis kualitatif, temuan momen “*imperialisme*” dan momen dekolonisasi pada feminis poskolonial di lapangan kemudian dianalisis dan direfleksikan dengan temuan riset terdahulu, untuk diekspansi persamaan, perbedaan, dan kebaruannya. Dengan menyandingkan temuan penelitian, maka ada kesadaran, keunikan, strategi perjuangan, ruang hidup yang dicapai dari perjuangan/perlawanan, serta rencana masa depan dari subjek.

Suara Subaltern, Dekonstruksi Pengetahuan, dan Dekolonisasi Metode Feminis

Fenomena Keagenan Perempuan

Salah satu aspek yang menarik di KEE Teluk Pangpang bila dilihat dari kerangka PFPE adalah

asesmen keterlibatan perempuan. Sejak diintroduksi tahun 2015, masyarakat setempat tidak memahami program KEE sebagai desain solusi untuk mengatasi situasi krisis ekologi yang berbasis warga; atau agenda global yang direplikasi untuk Indonesia, terutama Jawa Timur yang dimandatkan oleh program tersebut. Hal ini disebabkan pengenalan dan pendistribusian informasi terkait program tidak dilakukan secara inklusif dan merata. Diakui oleh peserta FGD, bahwa ada perempuan hadir pada sosialisasi, tetapi mereka tidak sepenuhnya mengerti, dan dipesan untuk menyebarluaskan kepada kelompok perempuan lain.⁹

Masyarakat melihat ada “*perebutan*” pengaruh pada program KEE.¹⁰ Meski sudah ada koordinasi dalam SK pengelolaan, tetapi implementasi di lapangan tidak menunjukkan kesesuaian antar Lembaga. Masyarakat sipil lokal menyebutkan bahwa masyarakat hanya menerima program, masyarakat diposisikan sebagai objek bukan sebagai subjek yang setara. Sepanjang program KEE berjalan tidak memperbaiki hidup masyarakat lokal; mereka tidak lagi mempersoalkan KEE. Masalah respons terhadap krisis mangrove terlihat tidak jelas. SK Kepengurusan program KEE memang ada, tetapi masyarakat tidak melihat implementasi pembagian kerja dari SK itu. Jangankan isu kesetaraan dan pengakuan terhadap eksistensi kelompok perempuan, mengandung keadilan/tidak bagi masyarakat lokal pun tidak jelas.¹¹

Tampak bahwa ada *gap* informasi antara KEE dan warga, yang tercermin dari dialog yang menunjukkan adanya keinginan masyarakat untuk terlibat, misalnya dalam pengembangan wisata. Mereka tahu bahwa desain wisata mangrove itu adalah desain tingkat desa atau kawasan, bukan untuk kepentingan individual. Warga pernah mengajukan usulan suatu program *agro silvo fisheries* (pemanfaatan lahan hutan untuk budi daya perikanan), tetapi sampai sekarang program yang pernah disuarakan itu masih macet.

Desain tercermin *topdown* ketika perempuan diposisikan pada kelompok sadar wisata (*Pokdarwis*), sementara dalam dialog, peserta perempuan masih mempertanyakan isu pengembangan ekowisata ini sebetulnya diperuntukkan bagi siapa? Bagaimana dengan kelompok perempuan? Apakah mereka dilibatkan dijadikan target penerima manfaat dari program? Partisipasi perempuan mengaku bahwa, *Pokdarwis* ini sebetulnya sudah ada bahkan sebelum program KEE ada. Artinya, sampai saat ini posisi perempuan masih sebagai objek dan bukan diposisikan sebagai pengampu kepentingan yang setara. “...kami masih masuk dalam lingkup objek atau alat dari pembangunan,

bukan keterlibatan pada rencana" (P2 2022, FGD Maret). Menurut para partisipan FGD, hanya Dinas Perikanan yang mengatur dan mengakomodasi tentang tangkapan hasil laut akan menjadi ruang gerak untuk keterlibatan perempuan.

FGD di Desa Kedunggebang dimulai dengan berbagi cerita tentang apa yang membanggakan dalam hidup. Ada tiga orang yang bercerita dan memilih gambar benda simbol dari identitasnya; misalnya: cerita partisipan pertama dan gambar rumah sebagai simbol tugas dan tanggung jawab terhadap kesejahteraan keluarga. Partisipan kedua menceritakan kebanggaannya sebagai penjaga keselamatan semua anggota keluarga dan memberi gambar pagar untuk peran yang dijalannya. Partisipan ketiga, bercerita tentang kebanggaannya berprofesi penjahit baju. Mbak Dv menarasikan dirinya sebagai seseorang yang sejak kecil sudah pandai membantu ibu menjahit baju, memasang kancing, atau *ngesum*, atau pekerjaan lainnya. Makin besar makin banyak keterampilan yang dimilikinya, dan itu membuatnya bangga, simbolnya adalah baju.¹²

Lalu, partisipan berikutnya mbak Pn, ... lama sekali mbak Pn memulai ceritanya. Sambil tertawa dia mengaku tidak ada yang membanggakan dalam hidupnya. Semua orang di ruangan itu memberi dukungan, agar dia mengingat tindakan apa yang berharga. Salah satu partisipan menyebut

"... *la nragati anak kuliah soko golek kerang kae piye?*" (... lalu, biaya untuk kuliah anak dari mencari kerang dulu itu bagaimana?). Kemudian, dengan tersipu dia bertanya kembali: "... apa itu yang disebut membanggakan? Semua orang dalam ruangan itu setengah menjerit "... iyaaa! ..." (Pn 2022, FGD Maret).

Mulailah dia bercerita tentang aktivitasnya sehari-hari mencari kerang dan kepiting di hutan *tanjang*. Bagaimana cara mencari juga diperagakan olehnya, kedua tangannya ditarik ke depan dan digerakkan ke samping berulang-ulang sebagai tanda mengayuh sampan sambil mencari kerang. Juga diceritakan tentang hasil penjualan kerang, uang itu dia simpan dan digunakan untuk menyekolahkan anak-anaknya sampai di bangku kuliah. Ketika ditanya tentang simbol dari kebanggaannya itu apa, sekali lagi dia meringis dan bingung, "... apa ya? Sekali lagi Mas Kr memberinya ide "... piala!..." Kebetulan di ruangan itu ada 3 piala yang dipajang di bufet pemilik rumah. Dengan tertawa lebar mbak Pn menyetujui usul mas Kr pada simbol piala itu.

Selanjutnya, ketika dialog masuk isu KEE di Desa Kedunggebang, semua orang berpikir, menoleh kiri-

kanan, tersenyum dan bergumam, ragu-ragu ketika ditanya soal program KEE "... apa ya?... kata mereka". Sepertinya mereka baru menyadari bahkan tidak pernah menyebut hutan mangrove sebagai KEE. Lalu peneliti mencoba mengajak peserta mengingat-ingat melalui pertanyaan "biasanya kalau menyebut hutan di tempat mereka cari kerang, cari kepiting, tempat burung-burung bersarang ... itu namanya apa?" Mereka merespons, "oh itu ... biasanya disebut *cacalan*, *tanjang*, kawasan bakau". Partisipan juga diingatkan tentang tempat yang dirawat dan dijaga, bagaimana menyebutnya? "*sing perlu diuri-uri*" yang dimaknai sebagai sesuatu yang perlu dijaga. Peserta lain pun menyetujui bahwa kawasan yang perlu dijaga. Selanjutnya dalam dialog itu kami menyebut hutan mangrove sebagai "*kawasan sing perlu diuri-uri*" (KSPD). Peserta tidak merasa keberatan dengan sebutan itu (Im 2022, FGD Maret).¹³

Pada dialog ini, mbak Pn dengan berani dan keras menyatakan bahwa persoalan bahasa ini sangatlah penting. Banyak istilah dan bahasa yang digunakan oleh "orang-orang di atas itu" tidak mereka mengerti: "... Mereka itu pada ngomong apa? Kami tidak mengerti, maksudnya apa, kami disuruh apa?..." (Pn 2022, FGD Maret). Pada paragraf di atas, warga telah menyebut kawasan *tanjang* adalah kawasan yang *diuri-uri*, lokasi tempat mencari nafkah yang dijaga dan dirawat. Persoalan bahasa dan distribusi informasi yang tidak mengenal konteks lokal menghasilkan penyingkiran masyarakat lokal juga perempuan secara utuh dalam pengelolaan dan pelestarian lingkungan.¹⁴

Narasi agensi perempuan di hutan mangrove tercermin melalui FGD. Persoalan bahasa menjadi penting untuk menghasilkan pelibatan dan akses yang adil. Belum lagi ada gap antara pengetahuan lokal dan pengetahuan pihak KEE. Menurut Mbak Pn, beberapa pencari kerang menebang sedikit akar bakau untuk membuka jalan bagi sampan. Sayangnya, tindakan ini oleh Perhutani dianggap merusak alam. Atas aksi itu, pihak Perhutani menangkap dan memenjarakan masyarakat setempat dengan tuduhan menebang akar bakau di lokasi konservasi. Menurut versi nelayan, penangkapan tersebut karena adanya kesalahpahaman; bahasa yang digunakan petugas atau pejabat yang terlalu tinggi dan tidak bisa dipahami oleh nelayan. Sebaliknya, para pejabat itu tidak tahu mengapa para perempuan nelayan memotong akar bakau "... untuk membuka jalan mencari kerang dan kepiting" (Pn 2022, FGD Maret). Berdasarkan FGD, peneliti memaknai bahwa masyarakat setempat memiliki kesadaran tentang pemeliharaan lingkungan, tetapi alur komunikasi yang tidak setara dan tidak

mengenal konteks dan kebutuhan masyarakat setempat membuat terjadinya kesalahpahaman dan kriminalisasi terhadap warga yang menjalankan kerja sehari-hari mereka. Untuk apa mereka merusak hutan bakau tempat mereka menggantungkan hidup.¹⁵

Sebagai perbandingan, pengalaman tumbuhnya keagenan perempuan pada solusi krisis ekologi terjadi di desa Kawasan dataran tinggi Taman Nasional Kerinci Seblat (TNKS), Sumatra (Hendrastiti & Kusujarti 2022). Studi tersebut menunjukkan bagaimana kerangka feminis poskolonial mengungkapkan keagenan dan gerakan perempuan lokal dalam mengekspresikan hak-hak mereka untuk terlibat mengelola sumber daya alam. Kelompok perempuan yang berusaha meraih hak dan akses atas hutan adalah lapisan bawah dari kelas sosial desa. Kelompok tersebut awalnya juga dikriminalisasi dan harus mengakses hutan secara sembunyi-sembunyi dari pihak TNKS. Namun dengan inisiatif dari para perempuan dan fasilitasi dari organisasi lingkungan setempat, para perempuan TNKS memperjuangkan akses legal TNKS. Ketika perempuan terlibat secara utuh dan terjadi komunikasi yang setara juga terbuka antara masyarakat dan pihak TNKS, ternyata perempuan dapat menunjukkan bahwa pengetahuan keseharian mereka terkait lingkungan hutan berdampak signifikan pada pelestarian wilayah hutan. Hal ini dibuktikan dengan tidak terjadinya banjir dan penanaman hutan kembali. Di samping itu, perempuan juga mendapatkan pemberdayaan ekonomi dari hasil pengolahan hasil hutan (Boang Manalu, Subono & Putri 2022). Dalam studi tersebut, terlihat bahwa ketika perempuan terlibat secara setara, mereka dapat bernegosiasi dengan masyarakat, komunitas, lembaga formal, hingga pemerintahan daerah untuk menunjukkan bagaimana pengetahuan dan pengalaman mereka memainkan peran penting dalam melestarikan sumber daya di sekitar mereka.

Metode Feminis Poskolonial sebagai Dekolonisasi Metode

Salah satu yang menarik dari metode penelitian ini adalah *rapport*: pengalaman mengenali suara *subaltern*. *Rapport* yang dibutuhkan pada metode feminis poskolonial adalah proses situasi setara antar subjek penelitian. Partisipasi terbukti memiliki kehendak untuk terlibat dalam diskusi ketika situasi mereka aman, merasa berada di situasi yang setara, dan terhubung dengan peneliti (yang berasal dari luar komunitas). Momentum feminis dalam praktik metode poskolonial tidak tergantung waktu, meski waktu bisa menjadi prasyarat dari relasi dan keterhubungan antar subjek. Pengalaman

diperlakukan sebagai liyan adalah hambatan terbesar untuk menghadirkan relasi yang setara dalam *rapport*.

Berdasarkan observasi yang dilakukan penulis, sebagian besar komunitas *subaltern* cenderung diam dan menunggu; tidak progresif pada awalnya, mereka cenderung memperhatikan dan mempelajari seperti apa mereka diperlakukan (seperti yang dituliskan oleh DeLoughrey & Handley 2011; Enarson, Fothergill & Peek 2017; Candra 2019). Mereka pun telah hafal bahwa biasanya mereka diposisikan pada situasi tidak setara, menjadi pendengar, tidak bicara atau diam sebab tidak mengerti apa yang sedang dibicarakan oleh para pemilik kekuasaan dan pengambil keputusan. Padahal ketika mereka diberi ruang aman dan diperlakukan sebagai subjek setara kita akan dapat memahami apa hambatan yang mereka alami, apa yang mereka butuhkan, dan apa yang mereka ketahui juga telah dipraktikkan. Dalam proses penelitian ini dengan metode feminis dekolonial, peneliti dapat mempraktikkan *rapport* secara inklusif dan berkesetaraan.

Berdasarkan penelitian yang kami lakukan, kami menyadari bahwa periode *rapport* pada penelitian feminis poskolonial memerlukan penting adanya *gatekeeper(s)*. Peneliti mendapatkan kemudahan atas dukungan yang diberikan *gatekeepers*. *Gatekeepers* juga menjadi mediator untuk mempercepat penyamaan bahasa dan penyeteraan secara interseksional antara kelompok masyarakat lokal, terutama perempuan, dan peneliti. Hal yang menarik lainnya, bahwa *gatekeepers* juga bisa dapat belajar akan situasi dan metode mendekati subjek dan praktik dialog yang lebih setara dan terbuka. Mereka berkesempatan menemukan fenomena sosial yang sebelumnya tidak terungkap selama dialog berlangsung. Melalui cerita dan dialog dalam ruang aman, banyak kisah yang sebelumnya tidak diketahui diartikulasikan dan memperluas pemahaman bersama.

Kami mengetahui bahwa ada berbagai istilah lokal yang dipakai untuk merujuk hutan mangrove antara lain *alas etan kono*, *sembulungan*, *segoro etan*, *tanjang*. Menariknya, dari berbagai istilah yang umum dikenali, tidak satu pun masyarakat sekitar mangrove menyebut kawasan *tanjang* sebagai KEE. Misalnya, KEE itu adalah program di lokasi *tanjang*.¹⁶ Artinya, ada *gap* pemahaman antara program pemerintah dengan pemahaman masyarakat setempat. Menurut penulis, keberhasilan sebuah program pelestarian alam yang melibatkan masyarakat setempat, setidaknya harus berangkat dari konteks budaya setempat. Komunikasi yang setara dan dapat dipahami harus menjadi hal yang diperhatikan dalam implementasi program.

Hubungan antara perempuan dan *tanjang* merefleksikan identitas hubungan ekologis. Bahwa mereka sebagai subjek dari kelompok mana mereka terikat, dan identitas relasinya dengan *tanjang*. Pada gambar yang mereka buat terungkap bagaimana mereka menempatkan diri (posisionalitas) nya terhadap *tanjang*, seberapa dekat, seberapa jauh, adakah kaitannya dengan proyek *tanjang*, adakah keterhubungannya, dan semacamnya.

Metode dialog FGD ini efektif untuk memulai *rapport* karena ada alasan bagi setiap orang untuk menceritakan siapa dirinya, keagenan mereka di keluarga, di komunitas, dan eksistensi mereka pada area sosial yang lebih luas. Metode itu juga untuk melihat relasi ekologi mereka dengan program KEE, dan keberadaan/penerimaan program di dalam hidup komunitas sehari-hari. Setidaknya menjadi awal temuan tentang respons terhadap krisis iklim dalam bentuk zona ekonomi eksklusif mangrove bukan bagian dari hidup komunitas lokal.

Dialog FGD ini adalah alat ukur terkait seberapa efektif internalisasi program secara sosial bagi masyarakat. Ada kecenderungan masyarakat hanya menerima implementasi program karena ada proyek yang mengikutinya. Orientasi pelibatan bukan pada kelestarian *tanjang* untuk tambatan dan keselamatan ruang hidup melainkan sekadar motif proyek.

Meskipun dalam diskusi terungkap bahwa masyarakat terlatih untuk mengampanyekan manfaat dari KEE, dan terungkap rasa terima kasih mereka pada program; masih ada narasi yang memperlihatkan keterputusan antara agenda global/nasional dan kepentingan rakyat lokal. Misalnya, ada narasi UDD (*uang dewe-dewe*) dalam menjalankan program. Untuk mengadakan bibit dan penanaman mangrove, UDD adalah narasi tentang dana swadaya untuk penyelamatan hutan mangrove. Mereka pikir penyediaan bibit mangrove dan penanamannya didukung oleh dana pemerintah sebab itu adalah program pemerintah. Narasi itu disertai dengan nada rasa berat sebab rakyat harus bekerja dan mengeluarkan dana sendiri untuk mencapai keberhasilan tujuan program.

Narasi di atas bermakna *multifaced*, pertama, bahwa warga harus berkegiatan untuk menyukseskan program pelestarian mangrove. Kedua, warga beruntung dengan program pelestarian mangrove sebab ada peluang mengembangkan bisnis atau mulai berbisnis. Ketiga, lama-lama muncul pengetahuan dan kesadaran bahwa hutan mangrove akan menyelamatkan ruang hidup warga. Ada narasi dalam dialog

"... katanya hutan *tanjang* bisa memecah ombak dan mencegah banjir, abrasi ..." (P2 2022, FGD Maret).

Ungkapan "katanya" merefleksikan bahwa fungsi *tanjang* justru diajarkan oleh orang luar kepada warga...bukan *genuine local knowledge* dari masyarakat pantai yang diturunkan dari leluhur kepada mereka.¹⁷

FGD juga menemukan bagaimana pemahaman para perempuan setempat terkait posisi mereka terhadap hutan *tanjang*. Fakta menunjukkan bahwa para perempuan berada di luar lingkaran skema program KEE. Ada seorang ibu dengan ragu-ragu bertanya sambil memasang *post-it*"... saya di sini, di garis lingkaran, karena saya ikut PKK; dan program kegiatan PKK dimasukkan ke KEE itu. Tapi hanya sedikit perempuan diikutkan, apalagi perempuan yang mencari kerang dan kepiting tidak ikut terlibat di PKK" (Tr 2022, FGD Maret). Melalui FGD kami menemukan bahwa program bagi perempuan dalam KEE hanya melibatkan perempuan elite desa. Kalau saja pertemuan itu dihadiri oleh lebih banyak perempuan pencari kerang dan kepiting, maka akan tampak bagaimana posisionalitas perempuan terhadap KEE.¹⁸ Suara perempuan pada FGD menunjukkan gambaran yang eksis tentang lapisan sosial kelompok perempuan. Meski tak semua partisipan FGD adalah bagian dari kelompok *subaltern*, namun kehadiran perempuan pencari kerang dan kepiting memperjelas adanya interseksi kelas sosial di dua desa hutan mangrove.

Berkaitan dengan isu ini, disebutkan oleh de Souza (2019) bahwa ada pergeseran solidaritas feminis dari artikulasi intra-gerakan yang utama dari kelompok-kelompok feminis. Di Amerika Latin, gerakan feminis bergabung dengan sejumlah besar organisasi akar rumput berlabel anti-kapitalis, dan gerakan serikat pekerja – menuntut agar kekerasan terhadap perempuan dihubungkan dengan bentuk-bentuk eksploitasi lainnya, seperti eksploitasi kapitalis dan prekarisasi pekerjaan hingga isu-isu yang berkaitan dengan kekerasan gender dan hak-hak reproduksi. Agenda inklusivitas dan konektivitas antara isu-isu kelas, gender, seksualitas, etnisitas, dan ras, tidak hanya melegitimasi hak menyatakan pendapat, tetapi juga suatu tuntutan pada materialitas tubuh perempuan dan kebutuhan untuk merebut kembali hak-hak perempuan atas tubuh mereka.

Merangkum analisis keagenan perempuan *subaltern* pada isu krisis ekologi dalam kerangka feminis poskolonial, kami melihat bahwa ada pengetahuan terkait dengan bahasa dan tubuh yang tergenderkan. Ada konteks bahasa dan makna yang berbeda yang

dimiliki oleh komunitas *subaltern* dengan penguasa. Bagi perempuan *subaltern*, tindakan dan pemikiran mereka berkelindan (*embedded*) dengan identitas gender. Namun program pelestarian lingkungan kerap membangun subjek sebagai tubuh yang netral gender sehingga gagal mengenali pengalaman, kebutuhan, dan pengetahuan perempuan di tingkat lokal. Untuk memastikan pelibatan yang inklusif dan pengelolaan lingkungan yang adil, interseksi antara gender, geografis, kelas sosial, dan berbagai faktor lainnya harus dikenali agar dapat menghasilkan respons yang memadai dan berkeadilan. Seperti yang dinarasikan oleh para pemikir feminis ekologis khususnya dari pemikir poskolonial, suara *subaltern* penting untuk dijadikan sumber pengetahuan untuk merespons krisis iklim.

Penutup

Keagenan perempuan pada isu krisis ekologi itu ada, narasi dan bahasa yang dimiliki oleh komunitas *subaltern* lah yang berbeda. Kerangka feminis poskolonial dan metodologi feminis politik ekologi (FPE) menjadi jembatan yang memungkinkan narasi komunitas *subaltern* itu terdengar, posisionalitas yang interseksional tergambar, dan untuk selanjutnya diakui adanya. Berdasarkan *field talk* di lapangan, keagenan komunitas *subaltern* terbentuk karena kesadaran individual dan kelompok itu eksis dalam bentuk “imperialisme” pengetahuan; dari cerita itulah yang menjadi tantangan bagi pengakuan pengetahuan.

Pengakuan atas produksi pengetahuan dari komunitas *subaltern* adalah suatu dekolonisasi dari diskursus sosial, termasuk untaian feminisme sendiri. Ide tentang perancangan program pembangunan, terutama merespons krisis ekologi yang partisipatif, tidak akan ada artinya tanpa upaya dekolonisasi kerangka dan metodologi dari penelitian sosial, khususnya isu lingkungan. Artikel ini memang mengajukan premis pengandaian tentang pengakuan keagenan perempuan *subaltern*; namun senyatanya produksi dan reproduksi pengetahuan dari komunitas perempuan *subaltern* terus berlangsung, dan sedang mencari celah pengakuan publik ilmiah. Dekolonisasi yang terjadi bersifat aktual dan praktis serta menempuh jalan politik karena di lapangan harus menghadapi regulasi keterlibatan.

Daftar Pustaka

Boang Manalu, A.G., Subono, N.S., & Putri, R.D.W. 2022. “Partisipasi Perempuan dalam Perhutanan Sosial: Studi Kasus di Lima Provinsi”;

Jurnal Perempuan. Vol 27 No. 1 April 2022, hlm. 85—99; <https://doi.org/10.34309/jp.v27i1.666>

Brah, Autar, dan Ann Phonix. 2004. “Critical Review on modernist Feminism”, *Journal of International Studies* 5, No. 3 (May), hlm. 76—91.

Brook, Ann. 1997. *Postfeminism*. Routledge: New York.

Candra, Priskardus Hermanto. 2019. “Criticism of Postcolonial Feminism to Disassembly Patriarchy in Manggarai Culture”, *Jurnal Pendidikan & Kebudayaan MISSIO* 11, No. 1 (Januari): hlm. 107—116.

Dar, Firdous Ahmad dan Priti Bhatt. 2019. “Ecocriticism: A Study of Relationship Between Literature And Environment”, *International Journal Of Research In Education And Psychology (IJREP), An International Peer Reviewed Journal*, hlm. 29—33.

DeLoughrey, Elizabeth dan George B. Handley (eds.). 2011. *Postcolonial Ecologies, Literatures of the Environment*. Oxford University Press: Oxford.

de Souza, Natália Maria Félix. 2019. “When the Body Speaks (to) the Political: Feminist Activism in Latin America and the Quest for Alternative Democratic Futures”. *Contexto int*, 41, 1, Rio de Janeiro Jan./Apr. 2019. SPECIAL ISSUE GENDER IN THE GLOBAL SOUTH.

Elmhirst, Rebecca. 2011. “Introducing New Feminist Political Ecologies”, *Geoforum* 42, No. 2, hlm. 129—132.

Enarson, Elaine, Alice Fothergill, dan Lori Peek. 2017. “Gender and Disaster: Foundations and Directions”. *Handbook of Disaster Research*. Springer, hlm. 130—146.

Harding, Sandra. 1998. *Is Science Multicultural? Postcolonialism, Feminism, and Epistemologies*. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis.

Hayhurst, Lindsay, M.C., Lidieth del Socorro Cruz Centeno. 2019. “We Are Prisoners in Our Own Homes: Connecting the Environment, Gender-Based Violence and Sexual and Reproductive Health Rights to Sport for Development and Peace in Nicaragua”. *Sustainability* 2019, 11, 4485.

Hendrastiti, Titiek K. 2014. *Perempuan Lokal vs Tambang Pasir Besi Global*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia: Jakarta.

Hendrastiti, Titiek K. dan Siti Kusujarti. 2020. “Hidden Narratives: The Struggle of Sumba Women in Saving Fresh Water”, *Proceedings of the 3rd International Conference on Gender Equality and Ecological Justice*, GE2J 2019, 10—11 July 2019, Salatiga, Central Java, Indonesia. EAI.

Hendrastiti, Titiek K., dan Siti Kusujarti. 2022. “They Dare to Speak: Uncovering Women’s Hidden Agency”. *Local Responses to Global Challenges in Southeast Asia: A Transregional Studies Reader*. World Scientific.

Kurauchi, Yuko, Antonio La Vina Nathan Badenoch Lindsey Fransen. 2005. *Decentralization of Natural Resources Management: Lessons from Southeast Asia, Synthesis of Decentralization Case Studies Under The Resources Policy Support Initiative (Repsi)*. Diakses pada 10 Oktober 2022. https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/pbaaa192.pdf. <https://wri-indonesia.org/en/publication/decentralization-natural-resources-management>.

Kusujarti, Siti. 2017. "Tsunami, Civil Society, and Shari'ah Law in Aceh, Indonesia: Intersection of Disaster, Decentralization and Gender Relations." in *The Governance of Local Communities: Local Perspectives and Challenges* by Thom Reilly (editor). Nova Publishers: New York.

Misbahul, Andi. 2016. "Pedagogi Feminis, upaya humanisasi dengan kajian interseksionalis". *Warta Feminis*, 27 September 2016. Diakses pada 10 Oktober 2022. <https://www.jurnalperempuan.org/warta-feminis/pedagogi-feminis-upaya-humanisasi-dengan-kajian-interseksionalitas>.

Mohanty, Chandra T. 2008. "Under Western Eyes: Feminist Scholarships and Colonial Discourses", in *The Post Colonial Studies Reader, Second edition*. Routledge: London and New York.

Mollett, Sharlene. 2017. "Gender's Critical Edge. Feminist political ecology, postcolonial intersectionality, and the coupling of race and gender." *Routledge Handbook of Gender and Environment*. Routledge: London and New York.

Narayan, Uma, dan Sandra Harding. 2000. *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*. Indianapolis University Press: Bloomington and Indianapolis.

Pollock, Anne, dan Banu Subramaniam. 2016. "Resisting Power, Retooling Justice: Promises of Feminist Postcolonial Technosciences". *Science, Technology and Human Values*, hlm. 951-966.

Resurreccion, Bernadette, P. dan Rebecca Elmhirst. 2013. *Gender and Natural Resource Management. Livelihoods, Mobility, and Interventions*. Routledge: New York.

Resurreccion, Bernadette, P. 2017. "Gender and Environment in the Global South: from 'women, environment, and development' to feminist political ecology". *Routledge Handbook of Gender and Environment*. Routledge: London and New York.

Rocheleau, Diane, Barbara Thomas-Slayter dan Esther Wangari. 1996. *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experiences*. Routledge: New York.

Saunders, Kriemild, ed. 2004. *Feminist Post-Development Thought: Rethinking Modernity, Postcolonialism and Representation*. Zed Books: London.

Setiahadi, Rahmanta. 2020. Kajian Sosial Masyarakat Sekitar Kawasan Ekosistem Esensial Teluk Pangpang Banyuwangi, Jawa Timur: Bahan Penyusunan Rencana Aksi Kawasan Ekosistem esensial Teluk Pangpang. ARuPA and USAID-BIJAK.

Spivak, Gayatri C. 2008. "Can the Subaltern Speak?" *The Post Colonial Studies Reader, Second edition*. Routledge: London and New York.

Sundberg, Yuanita. 2015. "Feminist Political Ecology". In *The International Encyclopedia of Geography*. Wiley-Blackwell & Association of American Geographers.

Tierney, Kathleen. 2019. *Disasters. A Sociological Approach*. Polity Press: Cambridge, UK and Medford, USA.

Catatan Akhir

- 1 Penelitian lapangan yang dilakukan dalam rangka a Preparatory Proposal Grant dari Recoftc-Explore, Maret 2022.
- 2 Saat ini, kekayaan hayati itu ternyata mengalami krisis dan *endanger*; bukan hanya karena perubahan dramatis semesta terhadap ekosistemnya, tetapi juga ada banyak tekanan kegiatan manusia (*human*) yang mempercepat kepunahan keragaman hayati itu. Skema KEE itu disusun untuk mempertahankan kelestarian lokasi hutan mangrove, mengundang partisipasi warga lokal dan menjaga Kesejahteraan masyarakat. *Fieldwork* menunjukkan betapa besar *hidden phenomena* dari agenda KEE Teluk Pangpang. KEE adalah pilihan penyelamatan ekosistem dalam situasi serba krisis iklim ini. Desain KEE untuk menyentuh upaya perbaikan *livelihood* kelompok masyarakat sekitar kawasan itu yang kurang. Maka konteks studi dekolonisasi area KEE sangat penting demi merespons lebih jauh atas dampak sosio-politik lokalnya bagi parapihak.
- 3 Konsep gender adalah inoasi dari ilmuwan feminis sehingga basis diskursusnya sering disebut bersama-sama.
- 4 Ternyata praktik kolonialisme tetap berlangsung, bermetamorfosis, dan bermutasi menjadi imperialisme dan tertanam pada patriarki pribumi (Candra, 2019). Studi Candra (2019) di Manggarai, NTT menunjukkan bahwa marginalisasi perempuan dilegitimasi oleh budaya lokal dan tradisi adat melalui pola patriarki. Narasi dan cerita lokal merujuk pada legitimasi pola patriarki ini, sekaligus mengungkap suara kelompok *subaltern* bahwa terdapat fenomena sosial yang kompleks, yang menjadi akar kerentanan dan resistensi kelompok pinggiran.
- 5 Relasi ekologi dan politik dalam kerangka FPE dapat mengungkap fenomena keragaman gender dan ketimpangan relasi yang tersembunyi melalui tiga bidang utama ((Sundberg 2015, hlm. 1) Pengetahuan dan praktik lingkungan berbasis gender; 2) Hak alami gender dan kerentanan yang tidak setara terhadap perubahan lingkungan; dan 3) Aktivisme dan organisasi lingkungan berbasis gender.
- 6 Perspektif gender yang diterapkan dalam penelitian mendorong alternatif solusi pada kelestarian lanskap hutan lebih baik, yang berfokus pada hak dan keterlibatan perempuan dan kelompok terpinggirkan lainnya.
- 7 Danau, sungai, rawa, payau, dan wilayah pasang surut dengan tidak lebih dari enam meter.
- 8 Pelaksanaan sebagian urusan pemerintahan (Dekonsentrasi) bidang kehutanan sejak tahun 2016 dilimpahkan kepada Gubernur selaku Wakil Pemerintah. Menurut Permen LHK No. P.66/Menlhk-Setjen/2015 salah satu kewenangan penetapan dan pengelolaan KEE termasuk di dalam kerangka pelimpahan ini (Setiahadi 2020). Proses penetapan dan pengelolaan kawasan ekosistem esensial menurut Permen LHK dilakukan bertahap, yaitu: 1) Tahap identifikasi dan inventarisasi kawasan ekosistem esensial. 2) Tahap fasilitasi pemolaan (perancangan) kawasan ekosistem esensial. 3) Tahap penetapan kawasan ekosistem esensial. 4) Tahap penyusunan rencana aksi kawasan ekosistem esensial. 5) Tahap fasilitasi implementasi rencana aksi kawasan ekosistem esensial. 6) Tahap monitoring dan evaluasi pengelolaan (Setiahadi 2020).
- 9 Pada dialog ada narasi tentang (1) penetapan lokasi program KEE adalah di lokasi *tanjang*. Sayangnya, (2) masyarakat masih

- bingung mengapa perlu ditetapkan KEE, apa fungsi dari program?, apa manfaat program?, untuk siapa keberhasilan program? (3) Masyarakat juga bertanya-tanya, apa bedanya program KEE dengan kawasan hutan *tanjang* yang lama. Informasi yang penting adalah bahwa tahun 2022 ini sosialisasi tidak ada lagi, baik dari forum pengelola KEE atau institusi pemerintah (Desa, Kabupaten, Provinsi). Respons masyarakat menyangkut *livelihood* menunjukkan ada kekhawatiran warga terkait hilangnya mata pencarian. Pada program KEE, asas konservasi dirasakan lebih kuat, bagaimana posisi warga dan kelangsungan kehidupannya. Isu ini sebenarnya juga menyangkut bentrok pendekatan, atau bentrok orientasi tentang pelestarian lingkungan. Lingkungan fisik yang utama, penduduk kedua. Informasi yang tidak jelas membuat warga desa sekitar mangrove mengabaikan batas KEE. Mereka beraktivitas seperti biasa di Kawasan *tanjang*, tidak ada bedanya dengan masa sebelum ada program KEE.
- 10 Masyarakat melihat adanya "ego sektoral" dari para pemangku kepentingan, misalnya antara Dinas Sosial, BKSDA, NGO, Dinas Perikanan dan Kelautan.
 - 11 Tata hubungan masyarakat dengan program KEE antara lain: (1) KEE ditetapkan dengan SK Gubernur No. 188; dengan SK tersebut menjadi payung hukum untuk melakukan sosialisasi. Namun warga menilai bahwa sosialisasi masih sangat kurang. Salah satu contoh keterbatasan sosialisasi adalah "mampetnya dialog masyarakat dengan kades dan pihak berwenang". Akibatnya, *law enforcement* dan implementasi program kurang dirasakan oleh warga desa. Program KEE itu seperti program yang berjalan "sendiri", sementara masyarakat melakukan kegiatan sendiri juga. Kegiatan perempuan, aktivitas produktif perempuan termasuk yang tidak ada koneksinya dengan KEE.
 - 12 Mbak Dv dan mbak Pn, kedua perempuan tengah baya itu diundang karena keduanya aktif dalam beberapa aktivitas pendampingan hutan mangrove.
 - 13 Istilah KEE tidak dipakai sehari-hari. Karena secara geografi lokasi program adalah di kawasan *tanjang* tempat warga melakukan aktivitas, maka mereka tetap menggunakan istilah *tanjang*. Ada yang berubah, yaitu bahwa sekarang banyak kendala, karena berbeda metode dan cara mencari kerang, kepiting, dan udang di kawasan *tanjang*. Perubahan metode inilah yang menjadi kesenjangan/*gap* antara otoritas program dengan warga. Perbedaan ini tidak simpel sebab perbedaan ini menjadi bentrok kepentingan secara interseksional (gender, kelas, etnis, bahasa) yang berasal dari perbedaan bahasa.
 - 14 Rata-rata masyarakat itu mengerti arti pentingnya *tanjang*. *Tanjang* penting untuk penghidupan. Bagi masyarakat nelayan, terutama, *tanjang* berguna untuk melindungi desa dari banjir dan tsunami. Apakah dengan kesuburan dan penanaman kembali *tanjang*, jumlah kerang dan kepiting bertambah banyak? Peserta dialog ragu-ragu, nampaknya tidak. Setelah situasi hutan *tanjang* membaik, tidak otomatis populasi kerang dan kepiting meningkat. Beberapa nelayan merasakan saat ini kerang dan kepiting sulit untuk dicari; bukan karena jumlahnya yang menyusut tapi karena dengan adanya akar bakau yang menghalangi perahu kecil nelayan lewat, nelayan sulit menembus akar-akaran di hutan itu.
 - 15 Ketika ditanya siapa para nelayan itu? Apakah semua nelayan hanya dari desa sekitar hutan *tanjang*? Apakah ada nelayan dari luar kawasan? Mereka menjawab bahwa para nelayan itu berasal dari desa setempat maupun dari luar desa, semuanya bisa/boleh mendapatkan hasil laut.
 - 16 Metode yang dipakai adalah menggambar dan menempel *post-it* warna-warni pada kertas HVS. Pada artikel ini, fokus analisis diberikan kepada partisipan perempuan.
 - 17 Yang perlu dicari pada riset mendatang: bagaimana komposisi warga desa itu, *indigenous* dan migran.
 - 18 Pak An pun, tokoh desa yang banyak menjalankan berbagai program desa, mengatakan bahwa dirinya jauh dari program KEE tersebut (posisi pak An berada di luar lingkaran). Pak Im menempelkan *post-it* di dalam area program karena dia beberapa kali diundang dan mengikuti sosialisasi di Balai Desa maupun di tempat lain. Pada beberapa pelaksanaan program KEE, pak Im terlibat. Tetapi toh ia tidak menyatakan diri berada di pusat lokasi KEE di desa.

Sulapa Eppa: Bissu, Kosmologi Bugis, dan Politik Ekologi Queer

Sulapa Eppa: Bissu, Bugis Cosmology, and Queer Political Ecology

Feby Triadi¹ dan Petsy Jessy Ismoyo²

Asosiasi Antropologi Indonesia (AAI) Sulawesi Selatan¹ dan
Kandidat Doktor di *Indonesian Consortium for Religious Studies*, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta²
Gedung Perkantoran Lantai 2, Departemen Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas
Hasanuddin, Jalan Perintis Kemerdekaan Km. 10, Makassar, Sulawesi Selatan¹ dan
Gedung Pasca Sarjana UGM, 3rd-4th Floor, Jalan Teknik Utara, Pogung, Kocoran, Caturtunggal, Depok,
Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta 55281²

feby.triadi@mail.ugm.ac.id¹ dan jessy.ismoyo@mail.ugm.ac.id²

Kronologi Naskah: diterima 30 Oktober 2022, direvisi 17 November 2022, diputuskan diterima 5 Desember 2022

Abstract

Various discourses about locality and indigenous peoples emerged as an effort to overcome the climate crisis. This term is also a part of seeing the sustainability of nature. This paper departs from arguments such as queer ecological studies and the indigenous paradigm. Furthermore, some of these academic studies are used to foster focus through indigenous knowledge in recalibrating the God-Human-Nature relationship through Bugis cosmology and the role of the Bissu. The main argument in this paper is to present Bugis knowledge and understand the embodied resistance in the existence of Bissu in South Sulawesi. This study used a qualitative method with participant observation and in-depth interviews. Data collection was carried out in two steps, namely, literature study, which was followed by participant observation and in-depth interviews. Data is then collected, classified, and interpreted through the indigenous paradigm as an effort to decolonize knowledge. The results of this study show some holistic, cyclic knowledge, and based on experience in the Bugis community, namely: (1) Environmental conservation can be guided by Sulapa Eppa as an environmental ethic based on Bugis cosmology; (2) Sangiang Serri as an eco-prophetic ritual that denounced heteropatriarchy; (3) Embodied resistance of Bissu's gender identity ambivalence as a political representation of queer ecology.

Keywords: Bissu, Sulapa Eppa, Bugis Cosmology, Queer Ecology

Abstrak

Berbagai wacana tentang lokalitas dan masyarakat adat muncul sebagai usaha untuk mengatasi krisis iklim. Termin ini juga menjadi salah satu bagian untuk melihat keberlangsungan alam. Tulisan ini berangkat dari argumen seperti studi ekologi *queer* serta paradigma *indigenous*. Selanjutnya, beberapa kajian akademik digunakan untuk menyemai fokus melalui pengetahuan *indigenous* dalam mengkalibrasi lagi hubungan Tuhan-Manusia-Alam lewat kosmologi Bugis dan peran Bissu. Adapun argumen utama dalam tulisan ini adalah menentang pengetahuan Bugis dan memahami perlawanan menubuh dalam eksistensi *Bissu* di Sulawesi Selatan. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan observasi partisipan dan wawancara mendalam. Pengumpulan data dilakukan lewat dua langkah, yaitu studi literatur yang dilanjutkan dengan observasi partisipan dan wawancara mendalam. Data kemudian dikumpulkan, diklasifikasi, dan diinterpretasi lewat *indigenous paradigm* sebagai upaya dekolonisasi pengetahuan. Hasil penelitian ini memperlihatkan beberapa pengetahuan holistik, siklik, dan berdasarkan pengalaman pada masyarakat Bugis yaitu: (1) Pelestarian lingkungan dapat berpedoman pada *Sulapa Eppa* sebagai etika lingkungan berdasarkan kosmologi Bugis; (2) *Sangiang Serri* sebagai ritual ekoprofetik yang menggugat heteropatriarkal; (3) Resistensi menubuh dari ambivalensi identitas gender Bissu sebagai representasi politik ekologi *queer*.

Kata kunci: Bissu, Sulapa Eppa, Kosmologi Bugis, Ekologi Queer

Pendahuluan

Bencana alam merupakan konsekuensi dari kerusakan lingkungan hidup. BNPB mencatat bahwa sepanjang tahun 2019 terdapat 3.768 bencana di Indonesia — hal ini meningkat dua kali lipat dari tahun 2018 (1.999 kali). Berdasarkan Peta Rentan Perubahan Iklim dalam situs Direktorat Jenderal Pengendalian Perubahan Iklim (2018), Sulawesi Selatan merupakan salah satu wilayah dengan kemungkinan bencana alam

tinggi. Berdasarkan pemetaan indeks kerentanan secara umum lewat SIDIK, terdapat 73 desa yang rentan akibat perubahan iklim, rentan banjir, dan longsor. Dilansir dari *mongabay.com* (2022), masalah lingkungan di Sulawesi Selatan terjadi karena persoalan eksploitasi tambang, air tanah, pencemaran udara, hingga pemanasan global. Pada pengelolaan lingkungan hidup, kerusakan Daerah Aliran Sungai (DAS) akibat penggunaan hutan, sawah, ladang, perkebunan, dan lainnya membawa

pengaruh pada potensi banjir dan kekeringan. Selain itu, pencemaran air dan udara yang disebabkan oleh buangan limbah pabrik dan sampah di *sewage* (saluran pembuangan) membuat berkurangnya oksigen yang merusak ekosistem.

Adanya krisis iklim juga memperparah bencana yang terjadi akibat reklamasi, tambang pasir laut di pesisir Kota Makassar dan Kabupaten Takalar, deforestasi di sekitar wilayah pegunungan Tokalekaju, dan kerusakan ekosistem karst di Kabupaten Maros dan Pangkep (Catatan Akhir Tahun WALHI 2018). Bencana alam juga memengaruhi kesehatan masyarakat di Sulawesi Selatan seperti buruknya sanitasi air dan udara, minimnya air bersih memunculkan berbagai penyakit seperti tifus, polio, demam berdarah *dengue*, penyakit cacangan, diare hingga infeksi saluran pernapasan (ISPA) seperti dikutip pada Jawapos.com (2019).

Berangkat dari penelusuran di atas, tibalah tulisan ini pada titik-tarik kerusakan iklim yang juga mengarah pada ketercerabutan kultural. Kerusakan alam Sulawesi Selatan sebenarnya tidak hanya menunjukkan krisis iklim, tapi juga krisis kultural. Lewat fenomena hilangnya peran Bissu karena desakralisasi, hubungan manusia dan alam pun menjadi tidak seimbang. Terlalu sibuk dengan distorsi identitas gender Bissu yang dianggap berlawanan dengan nilai Islam sehingga masyarakat Bugis abai akan peran penting Bissu dalam menjaga keberlanjutan lingkungan. Padahal, keberadaan Bissu krusial dalam pelestarian lingkungan. Hal ini mendasari peneliti untuk mengkaji lebih lanjut hubungan relasional Bissu, kosmologi Bugis, dan krisis iklim yang terjadi di Sulawesi Selatan. Lewat politik ekologi *queer*, penelitian ini menggugat heteropatriarkal yang menjadi salah satu penyebab utama putusnya hubungan manusia dengan alam dan budayanya. Penelitian ini bertujuan mengeksplorasi bagaimana Bissu dan pengetahuan lokal masyarakat Bugis sebagai kunci dalam keberlanjutan lingkungan di Sulawesi Selatan.

Metodologi yang digunakan adalah kualitatif dengan observasi partisipan dan wawancara mendalam. Untuk pengumpulan data, studi literatur dilakukan untuk mengontekstualisasikan fenomena ini pada interseksionalitas isu *indigenous*, ekologi, dan *queer*. Kemudian, peneliti melakukan observasi partisipan dan wawancara mendalam dengan terlibat menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari Bissu. Kerja lapangan ini dilakukan dari bulan November 2018 hingga Oktober 2019. Mulanya, peneliti menemui Bissu Nandar yang merupakan ketua para Bissu di Kabupaten Pangkep,

bersama dengan anak didiknya. Peneliti juga menemui Bissu Jamil yang menjalani kesehariannya sebagai *indo' botting*. Kemampuan sebagai perias pengantin didapatkannya secara turun-temurun. Bissu Sahril, di antara ketiga interlokutor, memiliki jenjang pendidikan hingga Sekolah Menengah Atas. Ia mengikuti Bissu yang lebih tua untuk tinggal di rumah arajang. Ketiga interlokutor yang ditemui mengidentifikasi diri sebagai calabai di awal kehidupannya, kemudian Bissu setelah mendapat panggilan untuk menjadi Bissu. Subjektivitas ketiga interlokutor menyampaikan bahwa Bissu artinya memiliki tubuh laki-laki dan jiwa layaknya perempuan. Selain itu, kami mengobservasi langsung *mappalili* sebagai ritual rutin sebelum turun sawah di Kabupaten Pangkep. Ritual yang kami hadiri berbarengan dengan momentum pindahnya rumah arajang lama ke baru. Dalam prosesnya, ritual *barzanji* dilakukan oleh tokoh agama sebagai bagian dari ritual orang Bugis sebelum masuk ke rumah baru. Data yang dikumpulkan kemudian dianalisis lewat *indigenous paradigm* sebagai upaya dekolonisasi pengetahuan, dan ditutup dengan refleksi kritis dari penulis.

Paradigma *Indigenous*: Hubungan Interdependensi Alam dan Manusia

"One seeks knowledge because one is prepared to use it."
–Maggie Kovach

Paradigma *indigenous* (*indigenous paradigm*) adalah usaha untuk lepas dari nalar dikotomis antara 'diri' dan 'Liyen' (*self and the Other*). Paradigma ini hadir dari fragmentasi pengetahuan yang mengakar dalam sistem edukasi negara-negara Barat lewat *Cartesian Worldview*. Hal ini terjadi pada perubahan dari teosentrisme ke antroposentrisme di Abad Pencerahan (*the Enlightenment*). Pergeseran paradigma membawa manusia ke dalam rasionalitas berpikir serta pesatnya perkembangansains dan teknologi yang (justru) destruktif terhadap alam (Toynbee 1974). Tidak hanya destruktif pada alam, antroposentris yang menitikberatkan pada ekonomi kapitalis membuat manusia mengalami krisis spiritualitas. Penitikberatan pada antroposentrisme dapat melepaskan akal dari sakral. Akibatnya, manusia terperangkap pada rasionalitas lalu mengikis humanitas. Nasr (1975) mengkritik *Cartesian Worldview* dan menghadirkan paradigma perenialisme. Ia berargumen bahwa kosmologi dalam hubungan interdependensi manusia dan alam justru sebagai basis spiritualitas.

Lynn White (1967) berpendapat perlunya kembali melihat bagaimana panteisme dapat menjawab persoalan

tentang keterpisahan hubungan Tuhan-Manusia-Alam. Manusia seharusnya mewujudkan dalam kosmologi pengetahuan *indigenous* dalam spiritualitasnya. Bukan terjebak dalam dikotomi 'palsu' antara profan dan sakral dalam *Cartesian worldview*. Lepas dari nalar dikotomis, paradigma *indigenous* mendefinisikan 'ke-Liyanan' bukan sebagai negasi dari 'self', tetapi sebagai representasi dari sebuah transformasi, hibriditas, pertemuan, serta pengalaman (Rutherford 1990).

Diskursus Bissu dalam paradigma *indigenous* selalu berada pada tarikan agama (*sara'*) dan adat (*ade'*) dalam *Panganderreng*. Sebagai fondasi argumen pengetahuan *indigenous*, peneliti mengarah pada piagam *ade'* yang diajukan oleh *Kadhi* pertama sebagai bentuk Islam Bugis yang kontra heteropatriarkal. Pemahaman *ade'* dan *sara'* juga menekankan pada pentingnya alam sebagai bagian dari hubungan manusia dengan *Dewata SeuwaE*. Sejak hadirnya Islam di Sulawesi Selatan, muncul posisi *Kadhi* atau tokoh agama dalam struktur pelapisan sosial masyarakat Bugis. Datuk ri Bandang sebagai *Kadhi* pertama. Ia adalah orang paling berjasa dalam pembentukan lembaga *sara'* di kerajaan-kerajaan Islam di Sulawesi Selatan. Posisinya sebagai *Kadhi* membuat Datuk ri Bandang merumuskan dua prinsip pokok dalam lembaga *sara'* yaitu: 1) Piagam *sara'* atau persetujuan antara *adat* dan *sara'*; maknanya adalah *sara'* menghormati *ade'* dan *ade'* memuliakan *sara'*; keduanya tidak saling membatalkan putusan, kalau *ade'* tidak dapat memutuskan suatu perkara, *ade'* bertanya pada *sara'* dan sebaliknya; 2) Pejabat *sara'* berasal dari keturunan bangsawan atau raja untuk menghindari benturan antara *sara'* dan *ade'* (Ridhwan 2016).

Namun, setelah jatuhnya Orde Baru, demokratisasi memunculkan beberapa gerakan Islam yang lebih variatif di Sulawesi Selatan seperti KPPSI (Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam), Laskar Jundullah, Wahdah Islamiyah, dll. Belokan konservatif dari beberapa gerakan Islam di Sulawesi Selatan lewat *da'wah*, pendidikan, dan politik menyebabkan struktur pelapisan *kadhi* menjadi lebih berlapis dan tidak seluruhnya berasal dari keturunan bangsawan atau raja, sehingga benturan antara *sara'* dan *ade'* yang selalu terjadi memojokkan posisi Bissu sebagai elemen penting dalam *ade'*. Dari titik inilah, penulis menengahkan pentingnya konsep *Sulapa Eppa'* dan posisi Bissu dalam *sara'* dan *ade'* sebagai penyeimbang sekaligus penyambung *Botting Langi'* (Dunia Atas) dan *Ale Lino* (Dunia Tengah) yang dijelaskan pada bagian selanjutnya.

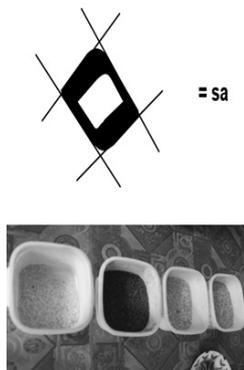
Sulapa Eppa': Etika Lingkungan menurut Kosmologi Bugis

Bagian ini menjelaskan bagaimana kosmologi Bugis menerapkan *sulapa eppa'* sebagai etika lingkungan. Kita dapat melihat kesesuaian kosmologis Bugis dengan paradigma *indigenous*. Hal ini terlihat pada keseimbangan antara makhluk dan entitas yang hidup dan tidak hidup, seperti yang dijelaskan berikut ini. Kosmologi Bugis pada umumnya percaya jika dunia ini dibangun atas empat elemen penting, yaitu air, api, angin, dan tanah. Keempat hal tersebut berkaitan dengan pandangan filosofis yang identik dengan konsonan *sa* (s) dalam aksara *lontara* (lihat Gambar 1). *Sa* (s) diidentikkan dengan empat penjuru mata angin (Mattulada 1985). Konsep *sulapa eppa'* tidak lepas dari analogi yang saling berkaitan seperti representasi warna merah untuk api; putih atau bening untuk air; kuning untuk angin tatkala senja menampakkan dirinya; dan hitam untuk tanah. Kosmologi *sulappa eppa'* juga terlihat dalam produksi beras (beras putih, hitam, kuning dan merah) sebagai sumber pangan utama orang-orang Bugis (lihat Gambar 2). Selain itu, berdasarkan hasil penelitian Morrell (2001), motif sarung tenun khas Bugis juga terinspirasi dari filosofi *Sulapa Eppa'* yang tergambar dalam motif kosmik empat sisi kotak-kotak sebagai representasi harmoni manusia dengan empat unsur kehidupan, yaitu tanah, api, udara, dan air.

Keempat elemen itu merupakan hubungan antara Tuhan-Manusia-Alam. Dalam kosmologi Bugis, manusia berada di tengah yang memiliki tanggung jawab sebagai 'kontrol'. Kontrol bukan untuk mengeksploitasi, melainkan menciptakan keselarasan, keharmonisan, dan keseimbangan antara dirinya dan Tuhan dan alam (Mahbud 2008). Selain itu, visualisasi huruf *sa* (s) membuat orang-orang Bugis paham dengan konsep keseimbangan. Manusia Bugis selalu beranalogi jika huruf *sa* yang pincang atau di salah satu sisinya terlalu berat, maka akan menunjukkan ketidakseimbangan dan ketidakteraturan. Apabila hal itu terjadi, hilang juga stabilitas antara manusia dengan Tuhan dan alam. Masyarakat Bugis percaya jika individu maupun kelompok hanya mementingkan salah satu bagian, maka lambat-laun mereka akan terkena bencana yang setimpal karena cenderung menonjolkan satu sifat saja (Mahbud 2008). Seperti yang diungkapkan oleh Bissu Nandar:

"Yero diasengge sulapa eppa, de na matane cuali, de to na maloppo cuali, seimbang i. Nappa de to namaega pahanna, cecdi mo bawang, mallinrukki ri anu maegae."

“Yang dinamakan *sulapa eppa'*, tidak berat sebelah dan juga tidak besar sebelah, ia seimbang. Juga tidak banyak paham yang ada di dalamnya, cuma satu yang harus dimaknai, berlindung di kemauan orang banyak” (Bissu Nandar 2019, wawancara Januari).



Keseimbangan tidak hanya berlaku untuk posisi Tuhan-Manusia-Alam, tetapi juga unsur keseimbangan dalam setiap tubuh yang memengaruhi hubungan antar-manusia. Kosmologi Bugis menempatkan pelestarian alam yang berkaitan juga dengan hubungan antar-manusia sebagai beban moral (Mahbud 2008). Pada konteks ini, Bissu sebagai pemimpin ritual agama dalam masyarakat Bugis pra-Islam mengetahui seluk-beluk *Sulapa Eppa'*. Kosmologi Bugis yang diturunkan oleh para Bissu lewat ritual dianggap sebagai sumber pengetahuan di tanah Bugis. Sebagai contoh, ketika peneliti berinteraksi dengan Bissu setelah upacara *mappalili* (ritual sebelum turun sawah) selesai; yang menjadi momentum untuk generasi muda bertanya berbagai pengetahuan kepada Bissu, termasuk dengan ilmu kebatinan.

“Saya melihat beberapa generasi muda baik laki-laki maupun perempuan duduk bersimpuh di depan tetua Bissu, di sela-sela perbincangan mereka menyelipkan pertanyaan mengenai konsep yang selalu dijunjung tinggi secara bersama, menyoal *Sulapa Eppa'*. Layaknya seorang guru yang memberikan pelajaran bagi murid-muridnya, begitu juga Bissu Nandar dengan lugas menjelaskan konsep *Sulapa Eppa'* kepada para generasi muda yang datang bertanya padanya” (Catatan Lapangan, 2019).

Pada saat upacara *mappalili* sedang berlangsung, beberapa Bissu terlihat sibuk merapal mantra. Bissu percaya jika memanggil *dewata* (roh dewa), mereka harus mempersembahkan sesajen yang tersimpan di empat tempat untuk mewakili *Sulapa Eppa'*. Misalnya, air yang ditandai dengan melarung sesajen ke sungai atau merendam sebagian *arajang* (benda sakral kerajaan yang mereka jaga). Api yang ditandai dengan menggoreskan *arajang* ke pusat tanah yang memiliki empat batu.

Orang Bugis percaya jika dahulu kala empat batu itu digunakan oleh leluhur mereka sebagai tungku untuk menghidupkan api. Kemudian, tanah yang ditandai dengan penyimpanan sesajen di pohon-pohon besar yang ditinggali oleh makhluk *tenrita* (makhluk halus) atau menggoreskan bagian bawah *arajang* di sawah yang memang perawatannya diperuntukkan untuk para Bissu. Terakhir, angin yang ditandai dengan penyimpanan beberapa sesajen saat ritual dilaksanakan di bagian atap rumah (*rakkeang*). Selain itu, *arajang* yang dijaga oleh Bissu juga disimpan di atap rumah. Hal ini dimaknai agar dewata yang mendiami *arajang* ini dekat dengan dunia atas para dewa. Penghormatan akan keselarasan *Sulapa Eppa'* merupakan pemenuhan unsur dasar manusia Bugis untuk hidup. Hadirnya keseimbangan tidak didasari oleh satu sifat yang menjadi prioritas utama, melainkan kesatuan empat ruang yang bersifat interdependen. Hal inilah yang menjadi dasar etika lingkungan ideal masyarakat Bugis dalam konteks masyarakat madani.

Ahimsa-Putra (2007) mencatat jika masyarakat Sulawesi-Selatan percaya bahwa sosok pemimpin yang disebut *karaeng* atau *arung* ditentukan dari kepemilikannya atas *arajang* (benda pusaka). Telah menjadi fakta umum di masyarakat Sulawesi-Selatan jika *arung* atau *karaeng* yang memiliki *arajang*. Selain itu, para *arung* atau *karaeng* juga memiliki tanah, kebun, sawah, empang sebagai sumber daya yang sebenarnya dimiliki oleh *arajang* tadi. Dengan kata lain, kekuasaan sebenarnya adalah milik '*arajang*' bukan '*arung* atau *karaeng*'; sebab kekuasaan yang dimiliki oleh *arung* sebenarnya dipinjam dari kekuasaan yang ada pada *arajang* tersebut (Ahimsa-Putra 2007). Gejala ini mirip dengan hasil penelitian Goffman (1955) dan Hornborg (1994). Bagi Bissu, tugas sebagai penjaga *arajang* adalah mengelola dengan baik sumber daya yang dimiliki *arajang* oleh *arung* atau *karaeng*. Basis kekuasaan itu hadir dalam seperti rapal mantra dan keahlian merawat *arajang* yang diwariskan secara turun-temurun.

Begitu juga dengan kesakralan tanah, pohon besar, sungai dan sumber daya lainnya. Para Bissu percaya jika di beberapa titik merupakan *posik* (pusat) tanah dan akan selalu dijaga oleh makhluk-makhluk halus (*to tenrita*). *To tenrita* akan marah dan menghantui seseorang jika ada yang mengacaukan tempat mereka berdiam (Lathief 2004). Beberapa mitos pada tempat sakral menjadi tameng untuk menjaga kelestarian lokasi itu. Contohnya, tempat yang digunakan para Bissu untuk mengambil sumber mata air saat upacara. Bissu mendatangi tujuh sumber mata air yang kemudian disatukan dalam satu wadah. Bissu akan merapalkan

mantra tertentu untuk meminta izin kepada penjaga (*to tenrita*) tiap satu sumur. Dari tujuh sumber mata air yang digunakan ketika Bissu ingin memulai upacara, setiap tempat memiliki mitos penjaga tempat sakral. Gejala ini sejalan dengan hasil penelitian Nurfadillah (2019), bahwa tempat-tempat yang dipercaya didiami oleh makhluk halus tadi, cenderung banyak ditemukan sesajen, dimaksudkan agar mereka tidak mengganggu manusia dalam beraktivitas di tempat itu. Hal ini sesuai dengan penelitian Aaisyah tentang etika lingkungan. Ia berargumen *I La Galigo*, contohnya dalam episode *Ritumpanna Welenrenge* lekat dengan konsep ecoprofetik. Contohnya, ritual *maccera* yang merupakan penghormatan pada pohon dan makhluk supernatural yang mendiaminya. Ritual ini dilakukan oleh Bissu dengan cara pohon harus dilukis oleh darah beberapa hewan di hutan. Ritual ini dilakukan untuk meningkatkan *sumange* (kekuatan alam). *Sumange* dipercaya adalah kekuatan dari *Botting Langi* (Dunia Atas) bagi manusia. Sistem pengetahuan ini menunjukkan bagaimana masyarakat Bugis menghimbau penghormatan antara manusia dan alam (Pelras 2006; Kern 1993 dalam Aaisyah 2018).

Pengetahuan tentang *posik* memperlihatkan bagaimana air menjadi salah satu unsur penghidupan. Semua sumber air memiliki mitos tentang kebersihan yang selalu harus dijaga. Fenomena mengindikasikan jika mitos tentang sumber air yang selalu harus dijaga kebersihannya, tidak lebih hanya dianggap sebagai pembungkus untuk melestarikan sumber air ini. Ritual pemberian sesajen bagi *to tenrita* adalah simbol kesakralan alam yang harus dijaga sebagai sumber daya bersama. Jika dibayangkan secara mendalam lagi mitos akan ketakutan orang-orang berlaku 'kotor' di tempat ini, digunakan untuk menjaga dan melindungi sumber mata air yang disakralkan. Pengetahuan akan *to tenrita* sebagai *posik* dibuktikan dengan banyaknya pipa yang mengalir langsung ke rumah-rumah warga di salah satu sumber mata air (akuifer). Namun ironisnya, salah satu pipa yang sangat besar justru langsung berhubungan dengan salah satu perusahaan air minum di tempat tersebut (Catatan lapangan 2019). Terlepas dari kapitalisasi sumber daya terjadi lewat pengambilan air tanah di akuifer, Bissu tetap bersedia melakukan ritual dengan menjunjung *sulappa eppa'* sebagai etika lingkungan.

Ritual sebagai Penghormatan Pada yang Memberi Kehidupan

Menurut orang Bugis, kosmologi menyandingkan segala elemen gender sebagai pemberi kehidupan.

Bukan hanya salah satunya. Kisah *La Galigo* menceritakan *Sangiang Serri* merupakan anak dari Batara Guru yang meninggal dunia dan berubah menjadi dewi padi (Hamonic 1991). Kemuliaannya melekat karena posisinya sebagai anak dari Batara Guru yang merupakan manusia pertama turun di muka bumi. Orang-orang Bugis percaya bahwa jika menghormati dan mengasihi padi, sama saja dengan memuliakan *Sangiang Serri*. Gugatan terhadap heteropatriarkal terlihat dari pentingnya sosok *Sangiang Serri* dan posisi penting Bissu (yang berada 'di antara') dalam ritual untuk menghubungkan Dunia Atas dan Dunia Tengah. *Sangiang Serri* adalah personifikasi seorang perempuan dari Dewi Padi (Hamonic 1991; Koolhof 1999; Sintang 2004; Purday 2013; Sulkarnaen 2017). Penghormatan terhadap *Sangiang Serri* terlihat dalam rangkaian ritual *mappalili* yang hanya dapat dipandu oleh Bissu.

Beberapa hari menjelang ritual, Bissu terlihat sibuk menyiapkan alat dan bahan sebagai perlengkapan. Semua langsung diambil dari alam seperti pohon pisang, buah kelapa, buah pala, dan padi utuh. Bissu menuturkan bahan-bahan alam harus selalu ada untuk digunakan dalam ritual. Misalnya, satu batang bambu, satu pohon pisang, dan satu ikat padi. Sebelum menebang pohon bambu, Bissu duduk bersimpuh di depan pohon dengan merapalkan mantra tertentu, kemudian mereka membatin. Seolah terjadi dialog Bissu bertanya pada pohon bambu, seberapa lama ketahananmu jika ditebang saat ini? Setelah diajak berbicara, maka selanjutnya Bissu memukul tiga kali dengan menggunakan parang, setelah memilih bambu dengan ketahanan yang paling lama.

Kearifan lokal dalam menebang bambu yang dimiliki para Bissu merupakan suatu pelajaran yang diterima dari leluhur mereka dan ditransformasikan dari generasi ke generasi dalam masyarakat Bugis. Bissu mampu memperkirakan ketahanan bambu yang ditebang. Ada yang bertahan tiga sampai lima tahun bahkan ada sampai 10 tahun lamanya. Pemilihan bambu yang tidak nyaring bunyinya saat dipukul menunjukkan bahwa bambu tersebut sudah cukup tua dan memiliki kepadatan serat sehingga bisa bertahan lama jika dipakai. Sementara itu, bambu yang pada saat dipukul menimbulkan suara yang nyaring menunjukkan bambu tersebut masih muda. Bambu muda tidak memiliki kepadatan serat yang maksimal sehingga tidak memiliki daya tahan lama. Inilah yang disampaikan oleh Bissu Sahril (56 tahun), ketika peneliti berbincang saat menyiapkan bahan-bahan kala ingin melakukan ritual. Ia menceritakan pengalaman turun-temurun yang

didapatkan dari Bissu terdahulu, persis seperti yang ia rasakan ketika membatin saat ingin menebang bambu.

Para Bissu senantiasa mengajarkan masyarakat Bugis tentang keberadaan pohon bambu yang memiliki makna. Bagi mereka, pohon bambu sangat berguna bagi kehidupan manusia. Ketika awal pertumbuhan atau sebelum memunculkan tunas dan daunnya, pohon bambu terlebih dahulu menyempurnakan struktur akarnya. Akar yang menancap ke dasar bumi membuat bambu menjadi sebatang pohon yang sangat kuat, lentur, dan tidak mudah patah sekalipun diterjang angin kencang. Makna pohon bambu mengajarkan masyarakat Bugis untuk tumbuh, berkembang dan mencapai kesempurnaan, seperti pohon bambu yang bergerak dari dalam ke luar, bukan sebaliknya. Selain itu, akar bambu yang kuat dalam kehidupan itu tergantung pada pemahaman, penghayatan, dan pengamalan tentang keimanan pada Tuhan yang tertanam dalam hati. Ini yang menjadi akar dalam pedoman hidup orang Bugis.

Senada dengan Bissu Sahril, Bissu Jamil (52 tahun) juga mengungkapkan hal yang sama. Hubungan Bissu dengan alam diperlihatkan dengan pengetahuannya tentang alam. Ia menceritakan tatkala ada sepasang suami istri yang datang padanya untuk diterawang, lantaran setelah setahun pernikahan mereka tidak dikaruniai anak.

“Makedanna de’pa gaga wijakku, langsung lokka ka malanggi colli daung rekko ota, nappa malaka uwwari ketuangge, ubacai ni nappa mitai di uwaiyye denre, siruntui padanna pucu’, langsung ka pedanggi ye urane’e. de’ tongenna tu namitta nak”.

“Waktu dua orang datang pada saya, mereka berucap jika belum memiliki keturunan, saya langsung mengambil dua buah daun sirih, lalu saya juga mengambil air pada wadah baskom, setelah saya membacakan mantranya, saya menyimpan daun itu ke air tadi, kedua daun itu bertemu pucuk dengan pucuk, saya langsung mengabarkan berita baik itu kepada suaminya, dalam waktu yang tidak lama lagi, mereka akan dikaruniai anak” (Bissu Jamil 2019, wawancara Januari).

Pasangan itu meminta tuntunan agar dapat memiliki keturunan. Berselang beberapa lama setelah kejadian itu, Bissu Jamil mendengar kabar tentang mereka yang sebentar lagi akan menggelar syukuran untuk kelahiran anak pertamanya. Bissu Jamil yang menggunakan daun sirih sebagai perantara dari kekuatannya yang tentu tidak datang begitu saja. Melainkan, ia pelajari sejak lama dan mengharuskannya menggunakan daun tertentu sebagai penandanya. Begitu juga ketika ia meramal hasil panen tahunan para petani, baginya semakin meriah upacara

ritual *mappalili* dilaksanakan, maka kemungkinan besar hasil panen akan melimpah.

Prosesi upacara *mappalili* atau upacara awal turun sawah untuk meminta hujan oleh Bissu masih rutin dilakukan hingga saat ini. Para petani percaya jika seluruh rangkaian ritual *mappalili* tidak dilakukan akan mendatangkan kesengsaraan bagi hasil panennya. Kepercayaan para petani terhadap Bissu tidak datang begitu saja tanpa alasan. Para petani memercayai Bissu mampu mengundang, bahkan memindahkan hujan untuk menjadikan hasil panen mereka melimpah; serta mengendalikan hewan yang ditengarai akan membawa hama bagi padi. Bissu mampu memindahkan hama padi ke binatang atau tumbuhan lain yang tidak terlalu merugikan banyak orang. Adanya kepercayaan yang meyakini kekuatan Bissu untuk memanggil hujan dan mengusir hama menjadikan mereka semakin disakralkan oleh orang-orang, saya terlibat beberapa kali perbincangan dengan Bissu Emil, ia mengakui kekuatannya berasal dari *arajang* yang dipelihara. Sejalan dengan pandangan dari Ahimsa-Putra (2007) yang sebelumnya telah peneliti kemukakan sebelumnya, jika sebenarnya sumber kekuasaan terbesar para Bissu, berasal dari ornamen *arajang* (benda kerajaan), yang juga memperlihatkan hubungan antara alam dan juga Tuhan.

Sementara itu, *bata’* (jagung), *betteng* (sagu) *na berre’* (dan beras) sebagai sumber pangan utama (hasil tani) bagi orang-orang di Sulawesi Selatan, berkaitan dengan penghormatan terhadap *Sangiang Seri*. Hal ini dapat dilihat dari rangkaian ritual yang dilakukan sebelum-sesaat-sesudah saat menanam padi. Pertama, Bissu melaksanakan upacara ritual *maddoja bine* (menyemai benih) sebelum para petani menanam benih (Sulkarnaen, 2017). Kemudian, Bissu melakukan ritual *maccera darame* setelah hasilnya dipanen (Harfila, 2019). Setelah Bissu berhasil membimbing petani untuk memulai menanam padi, barulah mereka mengawal perkembangan padi dengan cara rutin melakukan persembahan kecil-kecilan setiap malam Jumat di depan *arajang* (benda kerajaan). Penghormatan terhadap *Sangiang Seri* memperlihatkan bagaimana hubungan interpedepensi yang dalam bentuk naratif dan metaforis.

“Kami memohon kepada dewata (Tuhan) supaya petani selalu diberikan hujan yang bagus, karena ada juga itu hujan yang tidak bagus, yang biasa disertai angin kencang yang bisa merusak tanaman, petani juga kami doakan kalau ke sawah dengan hati yang bahagia, agar hasil panennya melimpah, tidak dimakan hama. Ritual ini, rutin kami lakukan setiap malam Jum’at” (Bissu Emil 2019, wawancara Januari).

Namun perubahan jenis pola tanam memengaruhi keseimbangan alam dan stabilitas pengetahuan yang diturunkan pada Bissu tentang *bata'* (jagung) dan *betteng* (sagu) sebagai hasil tanam. Saat ini, hasil panen dari tumbuhan jagung dan sagu, saat ini sudah mulai ditinggalkan oleh masyarakat Bugis sebagai makanan pokok. Mereka beralih dari masyarakat yang berburu meramu ke sistem pertanian menetap yang ditandai dengan pembukaan lahan persawahan di era Presiden Soeharto tahun 1970-an yang hanya berpusat pada *na berre'* (beras) (Anwar 2018). Perubahan lahan karena pergeseran jenis pola tanam dari polikultur ke monokultur tidak memungkinkan lagi sagu untuk tumbuh. Lahan pertanian yang didominasi oleh sawah dan empang menjadikan Pangkep, tidak ramah dengan pohon sagu yang harus tumbuh lama terlebih dahulu. Berbeda dengan komoditas jagung yang masih dapat tumbuh karena hidup saat peralihan antara musim panen padi.

Kabupaten Pangkep dikenal dengan aktivitas pertanian. Hal ini didukung dengan data dari Badan Pusat Statistik (BPS) terkait luas persawahan yang lebih tinggi dibandingkan dengan tambak, yaitu persawahan 8.987 hektare dan tambak 7.267 hektare (BPS Pangkep 2018). Angka ini diambil dari tiga kecamatan yang dijadikan sampel penelitian (Labakkang, Ma'rang, dan Segeri) dengan bissu hadir sebagai penyeimbang antara alam dan manusia (hubungannya dengan *Sangiang Serri* atau Dewi Padi). Pergeseran lahan aktivitas pertanian ke tambak juga berpengaruh dalam konstelasi keseimbangan alam. Lanskap wilayah yang tidak jauh dengan pesisir, membuat beberapa lahan awalnya digunakan untuk aktivitas pertanian, sekarang berubah menjadi tambak yang hanya diisi jenis ikan yang hampir seragam. Seolah menepikan fakta Kabupaten Pangkep dengan pemetaan aktivitas pertanian, pemerintah mendorong promosi unggulan daerah dan 'mengarahkan' pada promosi hasil tambak dan laut semata yang justru tidak sesuai dengan kontur wilayah Kabupaten Pangkep.

Bissu: Perlawanan yang Menubuh dan Politik Ekologi Queer

Heteronormativitas hadir dari sistem heteropatriarkal yang memungkinkan eksploitasi lingkungan dengan konsekuensi yang dihadirkan oleh berbagai aktor. Oleh karena itu, heteronormativitas dianggap merusak pranata sosial yang menyeimbangkan hubungan antar-manusia, serta manusia dengan alam apabila melihat hubungan interdependensi antara *nature* dan *culture*

(Mortimer-Sandilands 2010). Lewat struktur ganda yang tidak hanya menyimplifikasikan makna intrinsik bagi individu, tapi juga membuat 'batasan fana'. Dikotomi ini melahirkan kategori biner yang kaku seperti; natif/non-natif, beradab/liar, sakral/profan, tradisional/modern, laki-laki/perempuan, dan maskulin/feminin dan mengabaikan bagaimana keseimbangan dan sistem sosial berfungsi. Politik ekologi *queer* mencoba melihat bagaimana dikotomi biner 'palsu' yang diciptakan oleh sistem heteropatriarkal menghapus narasi kelompok marginal dan memopulerkan retorika 'penaklukan' alam, romantisasi modernitas, dan manusia berhak mengontrol alam dengan teknologi untuk kebaikan seluruh umat manusia (Starhawk 1989).

Politik ekologi *queer* menilik liminalitas bahwa perempuan bukan hanya mereka yang berada pada tubuh perempuan dan jiwa feminin, melainkan juga dapat berada pada tubuh laki-laki dan jiwa feminin. Bahwasanya feminitas melampaui tubuh dan jiwa sebatas heteronormativitas. Tidak hanya itu, perspektif ekologi *queer* membantu untuk memahami bagaimana sebuah personifikasi dapat menghilangkan kedaulatan alam atas tubuhnya. Misalnya, bagaimana perempuan hanya diobjektifikasi dan 'berusaha' diatur berdasarkan tubuhnya. Hal ini terlihat dari perumpamaan antara perempuan dengan alam, seperti hutan yang masih "perawan," sebagai definisi alam yang belum dijamah; atau personifikasi Ibu Bumi juga seolah membatasi bahwa sifat pengasuhan dan pemeliharaan mengalami penubuhan dalam kata "perempuan" dan "Ibu." Pandangan heteropatriarkal memunculkan perumpamaan yaitu tubuh perempuan dipersonifikasikan dengan sumber daya alam. Kita harus memahami bahwa ekologi *queer* mendorong kesadaran untuk menganggap tanah sebagai benda hidup, layaknya manusia. Oleh karena itu, jika kita bicara semisal tentang reklamasi, seharusnya tanah memiliki otoritas atas transisi tubuhnya, bukan manusia (Bååth 2021).

Ekologi *queer* bukan hanya persoalan gender dan seksualitas, melainkan perlawanan politik. Pendekatan ini justru menghadirkan bagaimana realitas adalah sesuatu yang dianggap 'aneh', dinamis, dan tidak akan pernah 'normal'. Ekologi *queer* dapat memberikan diversifikasi perspektif terhadap kebijakan dan praktik politik ekologi dalam kehidupan sehari-hari; dan memahami bagaimana gender membentuk cara kita menafsirkan "alam" (*nature*) dan tidak alamiah (*unnatural*) yang tentu berhubungan bagaimana individu memperlakukan makhluk lain serta peran institusi sosial-ekonomi dan politik dalam memproduksi

kekuasaan. Menurut Lee Pivnik, pendiri *Institute of Queer Ecology*, *Queerness* dalam kajian ekologi menubuh pada 'yang antara' (*in-between*), ranah abu-abu, dan keberagaman. Hal ini merepresentasikan elemen alam dan realitas yang tidak dikotak-kotakkan (Parkins 2018).

Pada hakikatnya, Bissu (dalam melakukan ritual) menekankan politik *queer*, yaitu hubungan manusia dan alam harus melihat di luar oposisi biner, tidak boleh dibatasi pada sifat maskulin atau feminin yang melekat pada tubuh atau jiwa, begitu juga pada alam; yang merepresentasikan kesakralan leluhur androgini pada kosmologi Bugis. Keberadaan Bissu justru menunjukkan pentingnya interdependensi kedua elemen: laki-laki dan perempuan, feminin dan maskulin, sebagai pemelihara dan penjaga alam. Kehadiran Bissu merupakan kritik akan langgengnya norma heteropatriarkal dengan mendobrak (lagi) dikotomi yang hadir dalam masyarakat dominan. Bahwasanya, distorsi dalam elemen *Sulapa Eppa'* mengantarkan pada kerusakan alam serta menimbulkan fragmentasi hubungan antar-manusia; yang mengarah pada kerusakan kultural. Hubungan istimewa yang ada antara Bissu dan alam tidak hanya dilihat dari prosesi ritual *mappalili*, tetapi juga dari *maggiriq*, serta *mappadandang* atau *macedareme*. Bissu mengorbankan tubuhnya sebagai medium antara Dunia Atas dan Dunia Tengah. Kebersatuan tubuh, pikiran, dan jiwa terlihat dalam ritual *maggiriq* yang berarti Bissu mengalami *trance* dan menghunuskan *keris* ke tubuhnya sebagai perpanjangan dari Dewata. Para Bissu melakukan penyadaran yang dibungkus dengan perspektif magis dan sakral. Selain itu, *mappadandang* atau *macedareme* yang merupakan bentuk rasa syukur yang dilakukan setelah petani sukses dengan panen raya. Keseluruhan ritual adalah rangkaian yang seharusnya tidak diputus begitu saja sebagai sebuah penghormatan Bissu terhadap alam.

Tantangan utama yang dihadapi Bissu adalah desakralisasi yang mengarah pada hilangnya peran dan posisinya. Perlawanannya tidak dianggap sebagai perlawanan politis karena tidak mendapat tempat dalam tataran struktural (Umar 2008). Hal ini dibuktikan dengan penentuan ritual *mappalili* yang justru ditentukan oleh pemerintah setempat, bukan lagi Bissu. Pada titik paling ekstrim, perannya dihilangkan dalam ritual di awal tahun 2022. Menurut wawancara dengan salah satu tokoh adat,

"Dulu itu, *mappalili* dilakukan untuk mengundang hujan. Kalau sekarang sudah tidak lagi. *Mappalili* ini dilakukan kalau anggarannya sudah cair. Padahal hujan datang itu ada siklusnya, bisa saja tahun ini bulan November, tahun depan malah Oktober. Sekarang tidak lagi karena

harus disesuaikan dengan pencairan anggaran yang hanya dilakukan bulan November" (AD 2019, wawancara November).

Selain itu, Bissu tidak hadir dalam ritual *Mattompong Arajang* pada Hari Jadi Bone ke-692. Puang Matoa Anchu mengundang beberapa orang untuk hadir di kediamannya ketika ritual dilakukan (28/03/22). Alih-alih memprotes pemerintah setempat dan kelompok adat tentang betapa krusialnya peran Bissu dalam ritual ini, Bissu melakukan ritual *Tola Bala'*. Puang Matoa Anchu menjelaskan bahwa ritual ini dilakukan sebagai permintaan maaf terhadap Dewata *SeuwaE* karena *Mattompong Arajang* dilaksanakan tanpa kehadiran Bissu. Semakin besar usaha kekuasaan ingin mendistorsi mereka, maka semakin besar pula kekuatan Bissu untuk bertahan. Perlawanan nirkekerasan Bissu dimaknai sebagai perlawanan menubuh atas keresahan mereka. Gaung atas ketiadaan Bissu di salah satu ritual mampu menggoncang posisionalitas kelompok adat untuk berdiri bersama Bissu.

Politik ekologi *queer* yang berhasil dapat dilihat dari perlawanan *two-spirits* yang menentang pembangunan akses pembangunan jalur pipa di Dakota yang melewati tanah reservasi (*reservation land*) dan situs-situs suci di Dakota Utara pada tahun 2016. *Two-Spirit* mengidentifikasi dirinya sebagai *indigenous queer* atau sekarang dikenal dengan *indigiqueer*. Saat penjajahan Eropa di Amerika Utara, gender dan ekspresi seksual yang bertentangan dengan konsep dikotomis barat dihilangkan sehingga menghapus tradisi *two-spirits* dalam banyak bangsa di Amerika Utara. Hal ini juga yang mengarahkan mereka pada Pertemuan *Native Americans* di Winnipeg, Kanada. Mereka meminta untuk memisahkan identitasnya dalam istilah sendiri yang lebih merepresentasikan lokalitasnya yakni, '*Two Spirit*'; dan lepas dari identifikasi LGBT+. Tidak berusaha untuk keluar dari gerakan, tapi mereka menganggap komunitas *indigenous* tidak selalu memiliki prioritas agenda sesuai dengan gerakan LGBT+. Pada pertemuan itu, Cecelia Rose LaPointe, Direktur *Native Justice Coalition* dari *Ojibway dan Métis*, mengatakan bahwa nafas perjuangan *two-spirits* tidak bisa dipaksakan masuk dalam 'terminologi LGBT+ kolonial yang terbatas.' Hal ini dapat menyebabkan keterjebakan dikotomis dan justru mengesensialisasikan gender dan seksualitas yang seharusnya ambivalen bagi *two-spirits*. Dalam pengetahuan *indigenous*, *two-spirits* artinya keterhubungan dengan budaya Ojibway sebagai manusia yang utuh dalam tubuh, pikiran, jiwa. Elise, dari *Idle No More*, seorang *two-spirits* dari Pulau Ohlone juga mengatakan:

"Identitas *two-spirits* saya tidak berkaitan dengan seksualitas saya. Tugas saya adalah menjalankan peran dan tanggung jawab pada komunitas saya. Keberadaan kami melampaui bingkai pemahaman seks dan gender. *Two-spirits* menjembatani sebuah keberadaan yang berlawanan, baik itu maskulin vs feminin, abadi vs temporal, spiritual vs duniawi" (Amor, 2018).

Perjuangan *two-spirits* berusaha mempertahankan identitasnya yang secara langsung berhubungan dengan alam. Karena bagi mereka, tanah adalah bagian dari dirinya. Kekerasan terhadap tanah merupakan kekerasan terhadap leluhur yang juga hidup dalam diri mereka. Hal itu juga yang membuat mereka menyerukan bahwa aliansi gerakan aktivis lingkungan seharusnya tidak dilepaskan dengan keberadaan *two-spirits* serta tubuh-tubuh *indigiqueer* lainnya. Jika hal itu dipisahkan, maka pola kolonialitas berulang karena diskriminasi berlapis akan terjadi (Amor 2018).

Kita dapat melihat kontrasnya perlawanan *two-spirits* dibandingkan dengan Bissu yang menunjukkan lemahnya peran dan posisi Bissu di masyarakat Bugis. Apakah lewat contoh perlawanan *two-spirits* memperlihatkan gagalnya Bissu untuk menjalankan perannya sebagai penghubung Tuhan-Manusia-Alam? Hal ini menunjukkan ketidakberdayaan Bissu menjalankan perannya karena berbagai lapisan diskriminasi dan peminggiran yang dihadapi. Dampak nyata terjadinya penghilangan peran dan posisi Bissu dalam ritual adalah peringatan perlunya langkah baru dalam penguatan komunitas Bissu. Keterbatasan titik berat strategi pemberdayaan Bissu membentuk kecenderungan 'penolakan' pada perubahan dari masyarakat Bugis. Dalam konteks ini, posisi Bissu menjadi statis serta otoritasnya terus-menerus berkurang dalam masyarakat. Di titik inilah, peneliti menekankan Bissu sebagai *indigiqueer* serta politik ekologi *queer* untuk menjadi titik artikulatif perlawanan simbolik dan politik bagi Bissu. Bissu perlu keluar dari perlawanan Bissunya. Namun hal ini membutuhkan uluran tangan banyak pihak. Perlu diingat bahwa perlawanan Bissu adalah perlawanan kultural lewat ritual, yang membutuhkan pemberdayaan. Horison pergerakan Bissu harus disematkan pada perannya dalam konteks masyarakat Bugis. Aksentuasi makna ritual *mappalili* dan *sulapa eppa* dapat menjadi titik berat baru (Triadi 2019; Ismoyo 2020).

Politik ekologi *queer* diharapkan meletakkan kembali fungsi Bissu dalam pranata adat, tanpa mengurangi posisi sentralnya sebagai pemimpin ritual. Fungsi Bissu dalam ritual dapat dititikberatkan sebagai upaya perlawanan yang menubuh (*embodied resistance*). Perlawanan komunitas Bissu tidak hanya tentang kelompok Islam mayoritas yang agresif dan tidak

toleran, tapi juga agresivitas kapitalisme dan homofobia. Eksposur masif dari segala pihak tanpa pertimbangan pada pemberdayaan komunitas Bissu juga perlu dicermati karena dapat mengarah pada ikonisasi budaya dan pariwisata. Baiknya, ikonisasi beriringan dengan penguatan kapasitas maupun jejaring, baik internal serta eksternal. Lewat pendekatan kebudayaan, penguatan modal sosial Bissu akan meningkatkan pranata sosial budaya, kearifan lokal, dan pelestarian lingkungan hidup. Selain itu, efektivitas penguatan perlu menggandeng Kerukunan Waria Sulawesi Selatan (KWRSS). Hal ini perlu ditekankan bahwa karakteristik kesakralan Bissu hadir dari ambivalensi identitas gendernya. Reluktansi pemangku kepentingan untuk menggandeng kelompok minoritas non normatif harus disasar sebagai tantangan utama.

Dengan kata lain, pengetahuan kosmologi Bugis dan Bissu serta bingkai politik ekologi *queer* dapat menjadi alternatif pembentukan narasi perlawanan. Hal ini bertujuan untuk memberikan otoritas pada komunitas Bissu sehingga mereka dapat memenuhi peran ritual penting dengan lebih baik. Inisiatif awal sudah terlihat dari pertemuan yang dilakukan oleh Perkumpulan Wija Raja (PERWIRA) Lapatau. PERWIRA Lapatau merupakan organisasi yang menaungi kelompok keturunan raja Lapatau (Raja Bone ke-16). Pada 4 Mei 2022, diskusi kelompok terarah dalam "Penguatan Lembaga Adat Daerah Bone" menekankan pentingnya komunitas Bissu hadir dalam institusionalisasi adat. Inisiatif ini perlu dikawal dengan baik. Untuk tindakan lebih lanjut, strategi politik ekologi *queer* dapat didasarkan pada UU Pemajuan Kebudayaan No. 5 Tahun 2017. Walaupun dalam bingkai kebudayaan, politik ekologi *queer* dapat dicapai. Strategi kebudayaan untuk perlindungan, pengembangan, pemanfaatan, dan pembinaan tata kelola ritus, pengetahuan adat, dan teknologi tradisional Bissu yang lekat dengan perannya dalam menjaga keseimbangan interdependensi Tuhan-Alam-Manusia dapat menjadi jembatan yang baik bagi gerakan ekologis dan gerakan gender non-normatif di Sulawesi Selatan untuk menciptakan dorongan bagi PPKD Provinsi dan Kabupaten/Kota.

Penutup

Krisis iklim dapat dimaknai sebagai ketidakseimbangan hubungan Tuhan-Manusia-Alam. Hilangnya interdependensi antara ketiganya melepaskan aspek spiritualitas dalam humanitas. Hal ini terjadi karena nalar *Cartesian* dikotomis yang berpusat pada manusia atau antroposentrisme. Paradigma

indigenous hadir sebagai pembangkangan epistemologi (*epistemology disobedience*) dengan menekankan pada pengetahuan komunitas Bissu yang justru dapat menjadi panduan mengatasi krisis iklim. Contohnya pada masyarakat Bugis, *Sulapa Eppa'*, kosmologi Bugis, dan resistensi yang menubuh pada Bissu yang dapat menjadi basis dari politik ekologi *queer*. Nilai-nilai yang hadir pada saat Bissu menjalankan ritualnya tidak lepas dari empat unsur kehidupan di alam semesta, yaitu api, air, udara, dan tanah. Setiap ritual yang dilakukan Bissu adalah 'medium' produksi pengetahuan lokal masyarakat Bugis untuk menggunakan hasil-hasil alam secukupnya, tanpa merusak ekosistem tumbuhan dan hewan yang ada.

Namun, Bissu tidak lagi memiliki otoritas dalam ritual dan pranata adat. Penyelenggaraan ritual menjadi ranah pemerintah lokal, tanpa melibatkan Bissu dalam keputusannya. Hal yang perlu menjadi peringatan adalah penghilangan peran dan posisi Bissu dalam struktur ritual adat, seperti yang terjadi pada *ritual mattumpang arajang* di Hari Jadi Bone ke-692. Hal ini membuktikan ketercerabutan budaya dalam pranata masyarakat Bugis. Hilangnya nilai-nilai budaya dalam kehidupan dan penghidupan. Keterasingan manusia memisahkannya, tidak hanya dari alam, tapi juga dari pengetahuan lokalnya. Dengan kata lain, ketercerabutan budaya yang terjadi dalam konteks Bissu membutuhkan narasi yang menjadi jembatan untuk mempertahankan keberadaan ritual dan kepercayaan mereka.

Pemahaman yang dijelaskan, berdasarkan dari data lapangan yang berhasil direkam dan diterjemahkan melalui tulisan ini. Lalu, narasi mengenai politik ekologi *queer* diharapkan mampu menjadi alternatif pendekatan dalam memaknai keberadaan Bissu dan memahami dinamika dalam konteks Bissu. Demikian dapat dilakukan sebagai upaya untuk pelestarian lingkungan dengan basis nilai *Sulapa Eppa'* yang merupakan bagian dari etika lingkungan dalam kosmologi Bugis. Selain itu, pengalaman sebagai seorang Bissu dalam melihat dan menganggap *Sangiang Serri* bagian dari ritual yang bersifat ekoprofetik yang berani menggugat pemikiran dari heteropatriarkal, menjadi pembeda sendiri yang belum ditemukan kesamaan dalam ruang dan waktu yang lain. Hal ini menjadikan sifat resistensi yang tertanam dalam diri sang Bissu didekati sebagai perlawanan yang menubuh mengenai ambivalensi identitas gender dalam cakupan ekologi *queer*.

Daftar Pustaka

- Aaisyah, Sitti. 2018. The Concept of Environmental Ethics in the Manuscript of I La Galigo. *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*. Diakses pada 2 November 2022. <https://heritage.kemenag.go.id/index.php/heritage/article/view/538/344>.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2007. Paradigma, Epistemologi dan Metode Ilmu Sosial Budaya Sebuah Pemetaan. Makalah disampaikan dalam pelatihan "Metodologi Penelitian" diselenggarakan oleh CRCS – UGM.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2007. *Patron dan Klien di Sulawesi Selatan Sebuah Kajian Fungsional Struktural*. Kepel Press: Yogyakarta.
- Amor, Bani. 2018. Queering the Environmental Movement. *Earth Island Journal*. Diakses pada 3 Oktober 2022. <https://www.earthisland.org/journal/index.php/magazine/entry/queering-the-environmental-movement/>.
- Anwar. 2018. *Akses Sumber Daya Air Pertanian dan Perubahan Kasta Transmigran Bali di Kertoraharjo Sulawesi Selatan*. [Tesis] Departemen Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada: Yogyakarta.
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Pangkajene dan Kepulauan. 2018. *Kabupaten Pangkajene dan Kepulauan dalam Angka 2018*. Diakses pada 30 September 2022. <https://pangkep.kab.bps.go.id/publication/2018/08/16/bab9b63afcdb0ffde47018f6/kabupaten-pangkajene-dan-kepulauan-dalam-angka-2018.html>.
- Bååth, Ingrid. 2021, "Queer Ecology, Explained". *Climate Crisis Hub*. Diakses pada 30 September 2022. <https://www.climatecrisishub.co.uk/5-minute-reads/what-is-queer-ecology>.
- Direktorat Jenderal Pengendalian Perubahan Iklim 2018. *Peta Rentan Perubahan Iklim Provinsi Sulawesi Selatan*. Diakses pada 29 September 2022. <http://ditjenppi.menlhk.go.id/admin/berita-admin/obrolan/3040-sulawesi-selatan.html>.
- Goffman, Erving. 1955. On Face-Work: An Analysis of Ritual Elements in Social Interaction. *Psychiatry: Journal for the Study of Interpersonal Processes*, 18, hlm. 213—231.
- Hamonic, Gilbert. 1991. God, Divinities and Ancestors. For The Positive Representation of a "Religious Plurality" in Bugis Society, South Sulawesi, Indonesia. *Southeast Asian Studies*, 29 (1), hlm. 3—34.
- Harfila, Mila. Syamsumarlin. 2019. Ritual Maccera Darame dalam Sistem Pertanian Tradisional Sebagai Sebuah Kearifan Lokal Orang Bugis. *Jurnal Kerabat Antropologi*, 3 (2), hlm. 84—91.
- Hornborg, Alf. 1994. Environmentalism, Ethnicity, and Sacred Places: Reflections. *The Canadians Review of Sociology and Anthropology*, 31 (3), hlm. 245—267.
- Ismoyo, Petsy Jessy. 2020. Decolonizing Gender Identities in Indonesia: A Study of 'Trans-Religious Leader' in Bugis People, *Paradigma Jurnal Kajian Budaya*, Vol. 10. No. 3, hlm. 277—288.
- Jawapos.com 2019, *Kerusakan Lingkungan Terparah di Sulawesi Selatan*. Diakses pada 28 September 2022. <https://www.jawapos.com/jpg-today/01/01/2019/2-kerusakan-lingkungan-terparah-di-sulsel/>.

- Kennedy, Matthew. 2003. Clothing, Gender, and Ritual Transvestism: The Bissu of Sulawesi. *Journal of Men's Studies; Thousand Oaks*, 2 (1), hlm. 1—9.
- Kern, Rudolph Arnold. 1993. *I La Galigo*. Terjemahan oleh: La Side dan Sagimun MD. Gajah Mada University Press: Yogyakarta.
- Koolhof, Sirtjo. 1999. The 'La Galigo' A Bugis Encyclopedia and its Growth. *Bijdragen tot de Taal Landen Volkenkunde*, 21 (1), hlm. 362—387.
- Lathief, Halilintar. 2004. *Bissu Pergulatan dan Perannya di Masyarakat Bugis*. Desantara: Depok.
- Mattulada. 1985. *Latoa: Satu Lukisan Analitis Terhadap Politik Orang Bugis*. Gajah Mada University Press: Yogyakarta.
- Mahbud, Muhammad Ansar Said. 2008. Sulapa' Eppa': Etika Lingkungan dan Kearifan Lokal. *Jurnal Hutan dan Masyarakat*, III (1), hlm. 001—011.
- Mongabay.com. 2022. *Sulsel Menuju Keruntuhan Walhi Luncurkan Aplikasi Pantau Sulsel*. Diakses pada 29 September 2022. <https://www.mongabay.co.id/2022/01/04/sulsel-menuju-keruntuhan-walhi-luncurkan-aplikasi-pantau-sulsel/>.
- Mortimer-Sandilans & Ericson. 2010. *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis.
- Morrell, Elizabeth. 2001. Living Through Histories: Culture, History and Social Life in South Sulawesi. *Journal of Southeast Asian Studies*, 32 (3), hlm. 469—472.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1975. *Islam and Plight of Modern Man*. Longman: London and New York.
- Nurfadillah. 2019. Negosiasi Kepercayaan Toriolog dengan Agama Islam pada Bissu dan Masyarakat Bugis Makassar. *Sosioreligius*, 1 (IV), hlm. 11—25.
- Pelras, Christian. 1996. *The Bugis*. Blackwell Limited Oxford: England.
- Purday, Kevin Michael. 2013. *Shamanic Gender Liminality with Special Reference to The NatKadaw of Myanmar and The Bissu of Sulawesi*. [Thesis] The University of Wales, Trinity St. David: Cardiff, Wales, England.
- Ridhwan. 2016. *Pendidikan Islam Masa Kerajaan Bone Sejarah, Akar dan Corak Keilmuan Serta Peranan Kadi*. Unimal Press: Lhokseumawe.
- Rutherford, Jonathan. 1990. "A Place Called Home: Identity and the Cultural Politics of Difference". *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, hlm. 9—27.
- Sintang, S. 2004. *The Pre-Islamic Beliefs in Bugis Society: A Study on The I La Galigo*. International Seminar on Islamic Thoughts Proceedings. Selangor: Department of Theology and Philosophy, Faculty of Islamic Studies Universiti Kebangsaan Malaysia, hlm. 995—1007.
- Starhawk. 1989. *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery*. HarperCollins: UK.
- Sulkarnaen, Andi. 2017. Kelanjutan Tradisi Lisan Maddoja Bine dalam Kontes Perubahan Sosial Masyarakat Bugis. *Masyarakat Indonesia*, 43 (2), hlm. 261—274.
- Toynbee, Arnold & Urban, George Robert. 1974. *Toynbee on Toynbee: A Conversation between Arnold J. Toynbee and G.R. Urban*. London University Press: UK.
- Triadi, Feby. 2019. Bissu and Toboto Domain; Lanskap, Islam, dan Negosiasi. *Etnosia*, 4 (1), 73—90.
- Umar, Umar. 2008. *Dancing with Spirits: Negotiating Bissu Subjectivity through Adat*. University of Colorado: ProQuest Information and Learning Company.
- Parkins, Wendy. 2018. Edward Carpenter's Queer Ecology of the Everyday. *Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century*, 19, 26. Diakses pada 30 September 2022. <https://19.bbk.ac.uk/article/id/1459/>.
- White, Lynn. 1967. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science* 155, hlm 123—127. Diakses pada 4 Oktober 2022. <https://www.cmu.ca/faculty/gmatties/lynnwhiterootsofcrisis.pdf>.

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

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

Ayom Mratita Purbandani¹ dan Rangga Kala Mahaswa²

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

purbandani@outlook.com¹ dan mahaswa@ugm.ac.id²

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, kehewan, 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 himbauan 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 menginstruksi 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*’ menyebutkan 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 kepentingannya. 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 perbedaan 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 katastrofik 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 keaburan 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.

Keterluputan 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 Oematan, 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 menyuarkan 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.

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>.

Ragam Modal Perempuan Perdesaan dalam Menghadapi Perubahan Iklim di Tengah Subordinasi

Variety of Rural Women's Capital Against Climate Change in the Midst of Subordination

Widya Hasian Situmeang¹ dan Fairuz Rafidah Aflaha²

Program Studi Teknologi Produksi dan Pengembangan Masyarakat Pertanian, Sekolah Vokasi IPB¹ dan Yeungnam University²
Jalan Kumbang Nomor 14, RT 02 RW 06, Babakan, Kecamatan Bogor Tengah, Bogor, Jawa Barat 16128¹ dan Daehak-Ro, Gyeongsan, Gyeongbuk 38541, Republic of Korea²
widyahasian21@apps.ipb.ac.id¹ dan fraflaha@gmail.com²

Kronologi Naskah: diterima 16 November 2022, direvisi 30 November 2022, diputuskan diterima 5 Desember 2022

Abstract

Climate change causes the emergence of various phenomena in social life. This phenomenon has a tendency to increase uncertainty over the fulfillment of food, clean water needs, health, to the household economy in various communities in rural Indonesia. Women and children are the vulnerable groups who bear more of the burden of climate change. In reality, women are indirectly required to be able to strategize to meet family needs in the midst of the vulnerability of life due to climate change. The strong patriarchal pressure on Indonesian society makes the role of women often invisible and not taken into account in seeking household resilience, especially in rural and coastal areas. This paper aims to identify the characteristics and raise the story of rural and coastal women in Indonesia in the face of climate change. Another thing identified in this study is the variety of strategies used by women, as well as the challenges of subordination they experience. This study was conducted using a literature study method as well as collecting qualitative field findings on the experiences of women facing climate change in various regions in Indonesia. This study draws on the literature from 2010 to 2020 and compares it with field findings on the experiences of women in rural and coastal areas in Java and East Nusa Tenggara in the period 2019 – 2022. The results show that rural and coastal women are proven to continue to carry out various adaptation strategies that tends to be dominated by social capital in facing the challenges of climate change even though its role is not taken into account as a struggle within the community.

Keywords: rural, women, climate change, coastal, capital

Abstrak

Perubahan iklim menyebabkan kemunculan berbagai fenomena dalam kehidupan bermasyarakat. Fenomena tersebut memiliki kecenderungan meningkatkan ketidakpastian atas pemenuhan pangan, kebutuhan air bersih, kesehatan, hingga perekonomian rumah tangga di berbagai komunitas di perdesaan Indonesia. Perempuan dan anak-anak menjadi kelompok rentan yang menanggung beban lebih atas perubahan iklim tersebut. Pada kenyataannya, perempuan menjadi pihak yang secara tidak langsung dituntut untuk dapat berstrategi memenuhi kebutuhan keluarga di tengah kerentanan hidup akibat perubahan iklim. Kuatnya tekanan patriarki pada masyarakat Indonesia menjadikan peran perempuan acap kali tidak terlihat dan tidak diperhitungkan dalam mengupayakan resiliensi rumah tangga, terutama di wilayah perdesaan dan pesisir. Tulisan ini bertujuan untuk mengidentifikasi karakteristik dan mengangkat kisah perempuan perdesaan dan pesisir Indonesia dalam menghadapi perubahan iklim. Hal lain yang diidentifikasi dalam kajian ini adalah ragam strategi yang digunakan perempuan, serta tantangan subordinasi yang dialami. Kajian ini dilakukan dengan metode studi literatur serta mengumpulkan temuan lapangan secara kualitatif atas pengalaman perempuan menghadapi perubahan iklim di berbagai wilayah di Indonesia. Kajian ini mengangkat literatur dari rentang tahun 2010 hingga 2020 dan membandingkannya dengan temuan lapangan atas pengalaman perempuan di perdesaan dan pesisir di Pulau Jawa dan Nusa Tenggara Timur pada rentang 2019–2022. Hasil penelitian menunjukkan, perempuan perdesaan dan pesisir terbukti terus melakukan beragam strategi adaptasi yang cenderung didominasi oleh modal sosial dalam menghadapi tantangan perubahan iklim meskipun perannya tidak diperhitungkan sebagai perjuangan dalam komunitas.

Kata kunci: modal, perdesaan, perempuan, perubahan iklim, pesisir

Pendahuluan

Setiap generasi yang terlahir ke dunia pasti menghadapi krisisnya masing-masing. Bagi generasi saat ini, salah satu krisis besar yang dihadapi adalah perubahan iklim. Menurut Direktorat Jenderal Pengendalian

Perubahan Iklim Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan Republik Indonesia (2017), perubahan iklim merujuk kepada perubahan signifikan kepada iklim, suhu udara dan curah hujan mulai dari dasawarsa

sampai jutaan tahun. Kondisi tersebut terjadi karena meningkatnya konsentrasi gas karbondioksida dan gas-gas lainnya di atmosfer yang menyebabkan efek gas rumah kaca. Lebih lanjut lagi, perubahan iklim juga dapat diartikan sebagai satu perubahan keadaan rata-rata iklim atau variabilitasnya secara signifikan dalam satu periode yang panjang (dekade atau lebih lama lagi). Dampak perubahan iklim begitu besar dan dapat ditemukan di berbagai aspek kehidupan. Menurunnya kualitas air, berkurangnya kuantitas air, perubahan habitat, punahnya spesies, menurunnya kualitas dan kuantitas hutan, meningkatnya gas rumah kaca, berkurangnya area pertanian, dan menurunnya produktivitas pertanian adalah sedikit contoh dari masifnya dampak yang terjadi.

Sementara itu, Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) (2022) mengemukakan bahwa perubahan iklim merupakan perubahan jangka panjang dalam suhu dan pola cuaca. Pada dasarnya, pergeseran ini terjadi secara alami, seperti yang dapat diamati melalui variasi siklus matahari. Akan tetapi, dengan tumbuhnya industrialisasi yang dimulai sejak tahun 1800-an, aktivitas manusia menjadi salah satu penyebab krisis ini. Pembakaran bahan bakar fosil, seperti batu bara, minyak, dan gas yang banyak digunakan di seluruh dunia menghasilkan emisi gas rumah kaca yang bekerja seperti selimut yang menyelubungi bumi. Emisi tersebut menghasilkan panas matahari dan menaikkan suhu.

Kondisi bumi pada sepuluh tahun terakhir 1,1°C lebih hangat dibandingkan tahun 1800-an dengan rekor terpanas terjadi pada tahun 2011 hingga 2020. Apabila tak diatasi, dampak bencana seperti kekeringan dan banjir akan semakin parah, terutama pada kelompok rentan. Terkait dengan hal ini, PBB menuturkan bahwa penduduk pulau kecil dan negara berkembang dapat dikategorikan ke dalam kelompok rentan. Dampak perubahan iklim, seperti kenaikan permukaan laut dan intrusi air asin telah meningkat ke titik hingga seluruh komunitas harus pindah. Selain itu, kekeringan yang berkepanjangan dapat menimbulkan kelaparan di sejumlah wilayah rawan. Di masa depan, jumlah "pengungsi iklim" diperkirakan akan meningkat (PBB 2022).

Kemudian, apabila ditelaah lebih dalam lagi, dalam kelompok-kelompok rentan yang tersebar di seluruh dunia, perempuan menjadi pihak yang sangat terdampak. Dari segi sosio-ekonomi, pada umumnya perempuan mengalami subordinasi, yakni suatu penilaian atau anggapan bahwa suatu peran yang dilakukan oleh satu jenis kelamin lebih rendah dari yang lain (KPPPA

2022). Perubahan iklim memperparah posisi tersebut. Tak hanya subordinasi, perempuan juga mengalami ketidakadilan gender yang berdampak pada kerentanan yang berbeda saat menghadapi perubahan iklim. Oleh karena itu, Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (KPPPA) Republik Indonesia menerbitkan Pedoman Umum Adaptasi Perubahan Iklim (API) yang *Responsif Gender*. Publikasi yang diterbitkan tahun 2015 ini memuat strategi integrasi gender dalam API, program API yang meliputi program sektoral dan kegiatan pokok, serta tata laksana mulai dari pengorganisasian, mekanisme, dan *monitoring* dan evaluasi API. Melalui panduan ini, KPPPA menekankan bahwa dalam hal potensi krisis lingkungan akibat perubahan iklim, relasi sosial antara laki-laki dan perempuan menjadi timpang karena perbedaan pengalaman laki-laki dan perempuan selama dan setelah krisis perubahan iklim. Ketimpangan gender ini melahirkan berbagai bentuk ketidakadilan gender salah satunya adalah beban ganda. Sebagai contoh, pada komunitas pertanian, cuaca yang tidak menentu menimbulkan gagal panen. Untuk dapat tetap menyokong kebutuhan keluarga, perempuan petani akan mencari sumber pendapatan lain di daerah asal sambil mengurus pekerjaan domestik sementara laki-laki petani bermigrasi untuk mencari pekerjaan lain. Terlebih lagi, perubahan iklim yang menyebabkan bencana alam akan menimbulkan kerusakan infrastruktur dan hukum serta meningkatkan kompetisi terhadap pangan dan sumber daya lainnya. Apabila bencana alam ini menimpa masyarakat yang di dalamnya masih ditemukan diskriminasi terhadap perempuan maka perempuan menjadi lebih rentan dan dapat menjadi korban bencana yang berujung pada kematian.

Di antara dampak-dampak perubahan iklim yang terjadi, krisis pangan dan air bersih merupakan ancaman yang dirasakan oleh kelompok rentan khususnya perempuan dan anak-anak. Krisis pangan telah meningkatkan angka malnutrisi pada anak-anak serta angka kematian ibu dan anak. Sementara krisis air bersih juga berkontribusi terhadap angka kematian anak-anak sebesar 34,6% di negara-negara di dunia ketiga. Sekitar 5 juta anak setiap tahunnya meninggal karena penyakit diare sebab krisis air bersih tersebut. Meskipun demikian, pengalaman-pengalaman perempuan yang dituangkan ke dalam studi-studi terdahulu memperlihatkan kegigihan kaum perempuan dalam upayanya merespons berbagai persoalan yang muncul karena pengaruh perubahan iklim. Kondisi inilah yang kemudian melahirkan istilah kaum perempuan sebagai "agen perubahan" (*agent of change*) (Oxfam Canada dalam Latifa A. & Fitranita 2013).

Perempuan di wilayah perdesaan dan pesisir memiliki dampak berlapis akibat perubahan iklim. Studi yang dilakukan Arham & Adiwibowo (2022) misalnya, menyatakan bahwa dampak perubahan iklim pada tahun 2019 di Pulau Jawa terasa sangat signifikan terutama dengan upaya penyediaan pangan. Beberapa variabel yang mengalami perubahan secara signifikan di antaranya: peningkatan suhu udara, perubahan curah hujan, dan iklim ekstrem yang menyebabkan kekeringan. Beberapa komunitas pesisir Jawa juga merasakan dampak perubahan iklim berupa abrasi dan banjir rob akibat kenaikan muka air laut (Sunarti & Apriliasari 2015). Akbar et al. (2017) menyatakan akibat perubahan iklim, kecelakaan nelayan saat melaut mengalami peningkatan dan berkaitan erat dengan kemiskinan yang terjadi di komunitas nelayan.

Menurut Kaho (2021) pada paparannya tentang perubahan iklim dan kebencanaan di Nusa Tenggara Timur, tahun 2020 hingga 2021. Terdapat peningkatan risiko kebencanaan yang signifikan di berbagai titik di Nusa Tenggara Timur akibat naiknya suhu bumi secara global. Berbagai risiko bencana tersebut, misalnya banjir, kekeringan, hingga kebakaran hutan. Pada dasarnya, wilayah Nusa Tenggara Timur memang relatif lebih kering dibandingkan wilayah Indonesia lainnya. Namun, perubahan iklim secara signifikan telah menggeser jumlah bulan basah dan bulan kering sehingga berdampak signifikan bahkan ekstrim pada penyediaan pangan dan kebencanaan.

Dengan demikian, penelitian ini hendak mengelaborasi dampak perubahan iklim terhadap perempuan di wilayah perdesaan dan pesisir di wilayah Pulau Jawa dan Nusa Tenggara Timur dengan perspektif ekofeminisme dan ragam modal sosial. Tulisan ini bertujuan untuk mengidentifikasi karakteristik dan mengangkat kisah perempuan perdesaan dan pesisir Indonesia dalam menghadapi perubahan iklim. Hal lain yang diidentifikasi dalam kajian ini adalah ragam strategi yang digunakan perempuan, serta tantangan subordinasi yang dialami.

Metodologi Penelitian

Kajian ini mengangkat literatur dari rentang tahun 2010 hingga 2020 dan membandingkannya dengan temuan lapangan atas pengalaman perempuan di perdesaan dan pesisir di Pulau Jawa dan Nusa Tenggara Timur pada rentang 2019–2022. Hasil penelitian menunjukkan, perempuan perdesaan dan pesisir terbukti terus melakukan beragam strategi adaptasi yang cenderung didominasi oleh modal sosial dalam

menghadapi tantangan perubahan iklim meskipun perannya tidak diperhitungkan sebagai perjuangan dalam komunitas.

Penelitian ini menggunakan metode studi literatur dari sumber-sumber reliabel serta himpunan dari temuan lapang di beberapa komunitas masyarakat di Pulau Jawa dan Nusa Tenggara Timur. Terdapat sebelas literatur yang menjadi rujukan pada metode studi literatur. Sebelas literatur ini terbit dalam jangka waktu 2010 hingga 2020. Masing-masing literatur dianalisis keterkaitannya dengan subordinasi untuk ditemukan persamaan pola di dalamnya.

Adapun temuan lapangan berasal dari pengalaman kualitatif bersama kelompok perempuan Tapawallabadi di Kota Waingapu, Sumba Timur, NTT dan Komunitas nelayan pesisir Karangantu, Kecamatan Kasemen, Kota Serang, Provinsi Banten. Data pada hasil pengalaman lapangan ini dikumpulkan dalam rentang waktu 2019–2022. Pemilihan lokasi dilakukan secara insidental, bersamaan dengan pelaksanaan kegiatan lain yang berkaitan dengan penggalan pengalaman komunitas terhadap pemenuhan pangan dan tantangan iklim yang dihadapi. Adapun data yang dikumpulkan berfokus pada pengalaman perempuan dalam menghadapi perubahan iklim selama kurun waktu 4 tahun terakhir hingga 2022. Data dikumpulkan melalui wawancara mendalam pada 5 informan kunci untuk lokasi penelitian masing-masing. Pemilihan informan kunci dilakukan secara *purposive* dengan mempertimbangkan keterwakilan perempuan pada komunitas yang tengah menghadapi tantangan perubahan iklim dalam pemenuhan pangan keluarga.

Indikasi Perubahan Iklim di Pulau Jawa dan NTT

Sejak tahun 1900, peningkatan suhu yang terjadi di Indonesia mencapai 0,3°C disertai dengan penurunan curah hujan tahunan sebesar dua sampai dengan tiga persen selama seratus tahun terakhir (Hulme & Sheard dalam Latifa & Fitranita 2013). Akan tetapi, penurunan curah hujan tersebut berbeda antar daerah. Di Indonesia bagian selatan terjadi penurunan curah hujan (seperti di Jawa, Lampung, Sumatra Selatan, Sulawesi Selatan, dan Nusa Tenggara), sedangkan peningkatan curah hujan dapat ditemukan di bagian utara Indonesia (seperti di hampir sebagian besar Kalimantan dan Sulawesi Utara (Boer & Faqih dalam Latifa & Fitranita 2013).

Pusat Penelitian dan Kependudukan-Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (PPK-LIPI) mengemukakan bahwa pada tahun 2010–2011, daerah pertanian dan

perikanan di Kabupaten Lamongan termasuk rentan terhadap perubahan iklim. Kondisi yang dirasakan masyarakat di wilayah perikanan adalah musim yang tidak menentu sehingga nelayan kesulitan untuk menentukan waktu melaut. Akibatnya, frekuensi melaut berkurang dan hasil tangkapan pun menurun. Perempuan menanggapi situasi ini dengan ikut terjun pada ruang-ruang produktif, meskipun pada akhirnya pilihan untuk menyalahi kurangnya pemasukan rumah tangga berujung pada beban ganda yang harus ditanggung: peran domestik yang tidak berkurang, ditambah dengan peran produktif yang juga diemban.

Sementara itu di wilayah pertanian, musim yang tidak menentu membuat petani kesulitan menentukan musim tanam Padi dan Palawija. Berbagai jenis penyakit seperti potong leher Padi juga timbul dan mengakibatkan produksi padi menurun (Latifa & Fitranita 2013). Beberapa petani laki-laki kemudian memutuskan untuk mencari mata pencaharian lain, salah satunya menjadi tenaga kerja migran atau TKI. Dari hasil wawancara yang dilakukan Latifa & Fitranita (2013) diperoleh informasi bahwa petani-petani yang pergi ke luar daerah untuk mencari nafkah tidak rutin mengirimkan uang kepada para istri. Untuk mengatasi kondisi ini, istri-istri petani terpaksa memutar otak untuk bertahan hidup. Berbeda dengan laki-laki, perempuan cenderung menetap dan melanjutkan hidup di daerah asalnya dengan berstrategi dalam bentuk mencari alternatif pendapatan.

Lebih lanjut lagi, Latifa dan Fitranita (2013) mengungkapkan bahwa akibat perubahan pola hujan tersebut, Pulau Lombok pernah dilanda kekeringan dan hujan ekstrem pada tahun 2010 dan 2011. Akibatnya, sektor perkebunan coklat dan tembakau yang menjadi komoditas utama di wilayah ini menurun drastis. Ramadhani dan Hubeis (2020) menuturkan bahwa pertanian tanaman pangan dan hortikultura tergolong ke dalam sub sektor yang paling rentan terhadap perubahan pola curah hujan karena tanaman hortikultura umumnya merupakan tanaman semusim yang relatif sensitif terhadap kelebihan dan kekurangan air. Kerentanan ini sangat berhubungan dengan sistem penggunaan lahan, sifat tanah, pola tanam, teknologi pengelolaan tanah, air, tanaman, dan varietas.

Bencana alam akibat perubahan iklim juga melanda Desa Gekbrong, Kecamatan Gekbrong, Kabupaten Cianjur, Provinsi Jawa Barat. Pada tahun 2007, desa ini mengalami tanah longsor dan tahun 2012, banjir besar terjadi dan menghanyutkan tiga siswi SMP. Tragedi ini mendorong petani Desa Gekbrong untuk

melakukan gerakan adaptasi dan mitigasi perubahan iklim. Inisiatif ini menginspirasi banyak pihak sehingga Desa Gekbrong ditunjuk sebagai satu-satunya desa di Jawa Barat yang layak menjadi desa percontohan dalam upaya adaptasi dan mitigasi perubahan iklim oleh Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan tahun 2013 (Ramadhani & Hubeis 2020).

Mustangin (Al-Farisi et al. 2020) meneliti krisis iklim, gender, dan kerentanan perempuan petani di Kabupaten Karanganyar, Provinsi Jawa Tengah. Merujuk pada profil kerentanan iklim kabupaten dan tren kebencanaan, wilayah Karanganyar termasuk wilayah terdampak. Hasil pengamatan BMKG Stasiun Klimatologis Semarang yang bekerja sama dengan Stasiun Klimatologi PUSLITBANG FP-UNS Jumantono mengungkapkan bahwa Kabupaten Karanganyar mengalami kenaikan tren suhu rata-rata sebesar 0,017% per tahun dan kenaikan tren curah hujan 0,03% per tahun. Fenomena ini membuat rumah tangga petani terdampak tidak hanya secara fisik namun juga situasi sosial. Apabila ditelaah lebih dalam lagi, kelompok-kelompok terdampak meliputi kelompok petani, kelompok perempuan, perempuan kepala keluarga, kelompok anak-anak, disabilitas, dan kelompok pekerja informal.

Indikasi perubahan iklim juga ditemukan di Desa Larangan, Kecamatan Candi, Kabupaten Sidoarjo, Provinsi Jawa Timur. Darmawati (2019) mengemukakan lima indikator perubahan iklim di Desa Larangan, yakni pola hujan yang tidak teratur, peningkatan suhu udara, perubahan ketersediaan air di musim kemarau, dan kerusakan tanaman budi daya. Adapun dampak dari pola hujan yang tidak teratur adalah turunnya hujan tidak dapat diprediksi dan terlambat dari perkiraan awal memasuki bulan penghujan. Sementara itu, peningkatan suhu udara berdampak pada suhu udara yang semakin panas serta dapat memicu terjadinya cuaca panas ekstrem. Dalam hal perubahan ketersediaan air di musim kemarau, dampak yang dirasakan warga adalah menurunnya kualitas air dan air sumur yang mengandung zat besi. Indikator terakhir yaitu kerusakan tanaman budi daya menyebabkan hama dan kerusakan pada tanaman budi daya.

Studi yang dilakukan Arifah et al. (2021) menceritakan bahwa frekuensi dan intensitas cuaca ekstrem yang mengakibatkan kekeringan dan banjir akan menjadi ancaman stabilitas pemenuhan pangan dan perekonomian rumah tangga. Perubahan iklim menyebabkan ketidakpastian sumber nafkah sehingga daya beli dan konsumsi rumah tangga menurun. Oleh karena itu, petani perempuan terpaksa menyediakan

makanan dengan nutrisi yang lebih rendah dibandingkan keadaan normal. Pada masa krisis, perempuan dan anak perempuan terpaksa mengurangi asupan mereka agar anggota keluarga laki-laki dapat tetap makan dengan porsi normal karena dianggap sebagai 'pencari nafkah utama' (Arifah et al. 2021).

Kisah Subordinasi dan Strategi Adaptasi Perubahan Iklim

Subordinasi yang merupakan salah satu bentuk ketidakadilan gender menjadi isu penting yang harus diatasi. Ketidakadilan gender itu sendiri dikemukakan Fakhri (2013) dapat terjadi dalam berbagai bentuk ketidakadilan seperti marginalisasi atau proses pemiskinan ekonomi, subordinasi atau anggapan tidak penting dalam keputusan politik, pembentukan stereotip atau melalui pelabelan negatif, kekerasan (*violence*), beban kerja lebih panjang dan lebih banyak (*burden*), serta sosialisasi ideologi peran gender. Dalam subordinasi yang terkait dengan dampak perubahan iklim, kondisi buruh perempuan menjadi perhatian khusus. Fakhri (2013) membagi hak asasi kaum buruh perempuan ke dalam dua kerangka perspektif, yakni berdasarkan sifat kondisional dan struktural. Analisis kondisional terhadap buruh perempuan membahas nasib kaum buruh secara keseluruhan (buruh laki-laki dan perempuan) secara fisik, upah minimum, diskriminasi upah antara buruh laki-laki dan perempuan, kondisi kerja yang menyangkut keselamatan kerja, maupun hak berorganisasi. Adapun analisis struktural melihat hak asasi buruh perempuan dari sudut pandang posisi buruh perempuan dalam keseluruhan struktur formasi sosial.

Perempuan memiliki pengalaman yang berbeda dengan laki-laki dan dalam pemikiran pengarusutamaan gender, salah satu penyebab terjadinya ketimpangan antara laki-laki dan perempuan adalah kegagalan memahami pengalaman, aspirasi, dan kebutuhan yang berbeda dalam peran laki-laki dan perempuan dalam pembangunan. Penyamarataan pengalaman tersebut melahirkan kebijakan diskriminatif, stigma hingga kekerasan yang menyudutkan baik laki-laki dan perempuan pada konteks pembangunan (Wiasti 2017). Pada satu titik, subordinasi menjadi situasi harian yang dihadapi perempuan Indonesia.

Peran signifikan perempuan juga banyak terabaikan karena konstruksi patriarki di masyarakat menempatkan kerja-kerja perempuan baik di ranah domestik, sosial, maupun produktif sebagai bagian yang sudah seharusnya menjadi tanggung jawab perempuan. Ironisnya, peniadaan peran, karya, dan kerja perempuan

ini bahkan dikhotbahkan dari mimbar-mimbar agama (Mulia 2022). Pada akhirnya, legitimasi atas pemikiran yang mengerdikan peran perempuan di balik bayang-bayang laki-laki menjadi sangat kokoh berakar di masyarakat Indonesia.

Subordinasi pada perempuan, tidak serta-merta membuat perempuan di perdesaan Indonesia berhenti mengambil peran dalam menopang masyarakat untuk menghadapi tantangan perubahan iklim. Meskipun pada satu sisi, hal ini menunjukkan betapa dalamnya subordinasi tersebut telah terjadi, yaitu ketika perempuan sama sekali tidak lagi mengetahui bahwa dirinya mengalami subordinasi. Berikut adalah beberapa pengalaman para perempuan dari dua wilayah di Indonesia dan strategi yang dilakukan dalam menghadapi perubahan iklim sekaligus situasi subordinasi yang mereka alami. Temuan lapangan pada tulisan ini lebih dalam akan menceritakan bagaimana subordinasi perempuan membuat kebijakan pembangunan dalam rangka menghadapi perubahan iklim menjadi bias.

Kelompok para Mama dan Musim Lapar di Kabupaten Sumba Timur

Sumba Timur adalah salah satu Kabupaten di Nusa Tenggara Timur yang merasakan dampak perubahan iklim yang cukup signifikan. Situasi ini diperparah oleh sejarah perubahan pola konsumsi yang dialami masyarakat Sumba Timur selama periode Orde Baru, saat rezim pangan pada waktu itu mendorong beras menjadi komoditas pangan utama. Sumba Timur, memiliki agroekosistem yang sangat berbeda dengan wilayah-wilayah penghasil beras lainnya di Indonesia, seperti Pulau Jawa, Bali dan Sulawesi sehingga budi daya beras secara intensif akan memerlukan banyak intervensi ekologi. Lokasi yang memiliki tingkat kesesuaian yang cukup untuk budi daya beras pun sangat terbatas dan cenderung berkumpul di beberapa hamparan saja (Banjarnahor & Simanjuntak 2016; Killa 2021).

Selain mengalami 'berasnisasi', Sumba Timur dalam catatan Koalisi Rakyat untuk Kedaulatan Pangan (KRKP) pada tahun 2013, juga mengalami serangan hama belalang kembara besar-besaran yang bermigrasi dari wilayah Australia menuju ke arah Utara. Saat mencapai wilayah NTT, khususnya wilayah desa Mbatakapidu, ribuan belalang kembara (*migratory locusta; locusta migratoria*) menghancurkan ratusan hektare ladang jagung yang sebenarnya hampir memasuki masa panen. Ketika itu, kelaparan hebat pun melanda desa.

Desa Mbatakpidu merupakan gambaran dari situasi kelaparan yang melanda mayoritas desa di Sumba Timur. Menurut KRKP (2013), pemerintah Desa Mbatakpidu pada tahun 2010 kemudian mendorong warga desanya untuk kembali menanam lahan-lahan kosong dan pekarangan dengan beraneka macam umbi-umbian yang pada dasarnya merupakan sumber karbohidrat lokal. Pada periode itu, dibentuk pula kelompok tani perempuan (KWT) Tapawallabadi sebagai wadah bagi para perempuan desa ini untuk mengupayakan penanaman kembali karbohidrat lokal. Kelompok ini kemudian menjadi salah satu pionir upaya perlawanan terhadap kelaparan di Desa Mbatakpidu.

Menurut para Mama yang tergabung dalam kelompok Tapawallabadi pada wawancara yang dilakukan di tahun 2019, sebelum hampir seluruh masyarakat Sumba Timur menjadikan beras sebagai tanaman pangan utama pada kisaran tahun 1998, masyarakat Sumba memiliki sumber karbohidrat yang diperoleh dari umbi-umbian dan palawija seperti jagung. Tanaman pangan ini dibudidayakan di ladang-ladang milik keluarga dan pekarangan. Sebelum perubahan pola konsumsi, perempuan yang memang secara kultural dikonstruksikan untuk peran-peran domestik dapat lebih leluasa menyajikan makanan bagi keluarga mereka dengan mengambil hasil panen dari umbi-umbian dan palawija dari kebun mereka, ataupun yang telah disimpan dalam rumah dari hasil panen sebelumnya.

Situasi berubah ketika beras diperkenalkan menjadi sumber karbohidrat utama: budi daya umbi-umbian di Sumba Timur menjadi menurun, digantikan oleh palawija dan sebagian menjadi padi ladang yang kemungkinan gagal panennya cenderung lebih tinggi dibanding umbi-umbian. Domestikasi umbi-umbian tergantikan oleh tanaman palawija dan umbi-umbian ditinggalkan menjadi komoditas yang tumbuh liar di hutan.

"Kalau sudah musim lapar nona, kita pi (pergi) masuk hutan gali ubi sampai dapat. Setengah mati kita gali ini iwi (ubi gadung). Baru dicuci di sungai berhari-hari untuk dimakan...baru sekarang ini kita olah pekarangan kasih tanam itu ubi. Jadi dekat saja ambil kalau musim lapar. Dorang bilang ini El-Nino yang kasi mundur itu hujan, banyak gagal panen. Baru tidak ada uang untuk beli makan" (Mama F 2019, wawancara Oktober).

Perubahan iklim membuat datangnya hujan dan musim kering menjadi tidak pasti menyebabkan gagal panen sering kali terjadi di Sumba Timur (Oru 2013). Perempuan yang dibebankan aktivitas domestik kemudian harus mencari alternatif sumber pangan hingga ke hutan untuk menggali umbi liar. Situasi ini

membuat perempuan memiliki beban tambahan untuk menghadirkan pangan bagi keluarganya. Sama seperti peran perempuan, sumber karbohidrat lokal ini mulai tersubordinasi menjadi sumber pangan 'kelas dua', yang hanya dicari saat situasi genting. Situasi ini adalah hasil pemikiran penyelesaian masalah pangan yang tidak melihat perempuan dan perannya dalam pengambilan keputusan saat pihak-pihak pengambil keputusan baik di level pemerintahan maupun para donatur saat menjadikan beras sebagai jalan pintas menyelesaikan masalah pangan di Sumba Timur.

"Gali ganyong ini biar kering sekali tidak ada hujan, masih baik tersimpan dalam tanah. Ini sudah yang kita makan. Dia tahan. Biar saja dalam tanah. Nanti kapan perlu, bisa digali. Kita Tapawallabadi rata-rata tanam ini dekat rumah. Sini saya kasi tunjuk nona gali" (Mama F, wawancara Oktober 2019).

Salah satu strategi yang dilakukan oleh para Mama di Sumba Timur adalah dengan membentuk kelompok, yang mengupayakan kegiatan-kegiatan produktif melalui kelompok, seperti menenun, mengikuti pelatihan, mengurus kebun pangan pekarangan, dan kegiatan lainnya. Tapawallabadi sebagai kelompok perempuan di Sumba Timur menjadi salah satu ruang bagi para perempuan yang awalnya dikonstruksikan hanya memainkan peran domestik, menjadi memiliki ruang untuk menunjukkan eksistensinya. Melalui kelompok ini, kerja para mama dalam mengupayakan pangan keluarga dan upaya penguatan modal finansial melalui tabungan kelompok direkognisi banyak pihak.

"Aktivitas sehari-hari banyak kerja tenun. Pagi-pagi setelah urusan rumah selesai, langsung gulung benang. Setelah itu lanjut siapkan makan siang, baru gulung benang lagi. Sore nanti kasih makan babi dan siram itu kebun di samping. Baru lanjut gulung benang, siapkan makan malam, lalu istirahat sudah" (Mama Y 2019, wawancara Desember).

"Sekarang ada apa-apa kelompok (perempuan) pasti dikasih tahu. Kita dapat banyak panggilan pelatihan. Siapa saja anggota bisa ikut. Di kelompok juga ada tabungan, biar sedikit sedikit, tapi bisa dipakai waktu anak mau sekolah ko, atau mau ada pesta" (Mama K 2020, wawancara Februari).

Melalui kelompok, para Mama membentuk modal sosial di antara para perempuan yang tadinya tidak terlihat dan tidak dipertimbangkan untuk dapat memunculkan diri di ruang publik. Modal sosial ini kemudian membuka jalan untuk meningkatkan modal manusia melalui kesempatan mendapatkan kepercayaan diri untuk mempelajari keterampilan dan pengetahuan

baru yang tadinya tidak diberikan kepada para perempuan yang 'tidak dilihat' ini. Kedua modal tersebut kemudian mendorong pertumbuhan modal finansial dan modal fisik. Modal sosial menjadi pintu keluar menyiasati rendahnya modal alam yang terlanjur menurun sebagai akibat subordinasi yang dialami oleh para perempuan di Sumba Timur.

Mewiwil' Asa Melawan Ombak: Kisah Perempuan di Kota Serang

Berbeda dengan para Mama di Sumba Timur, para perempuan-istri nelayan rajungan di Karangantu, Kota Serang, Provinsi Banten menjadi pekerja keluarga bagi suami mereka yang dikenal sebagai para nelayan rajungan. Hampir seluruh waktu para istri nelayan ini dihabiskan untuk *mewiwil* atau membetulkan jaring rajungan yang akan digunakan para suami mereka melaut menangkap rajungan. Setiap hari, selain melakukan pekerjaan domestik, para istri nelayan rajungan akan memegang benang nilon dan alat bantu *wiwil* untuk membenahi sambungan jaring yang terputus atau terlepas.

"Kalau sudah *ngewiwil* suka lupa waktu nong. Dari selesai masak, urus rumah, lanjut *ngewiwil*. Gitu lagi sampai nanti malam...ya biar bantu si bapak. Kalau ngga ada saya, mana sanggup nong. Kita kan untuk rajungan bisa dibilang banyak-banyakan jaringnya. Kalau mau banyak dapat, ya banyakin jaring" (Ibu N-istri nelayan rajungan 2022, wawancara Agustus).

Selain membantu *mewiwil*, para istri nelayan rajungan berperan sebagai perantara para suami (nelayan) untuk menjual hasil tangkapan rajungan pada bos. Bos adalah pemodal atau tengkulak yang mengambil hasil tangkapan rajungan para nelayan Karangantu, untuk diolah lebih lanjut. Relasi antara para (istri) nelayan dan bos adalah relasi patron-klien. Para istri dapat meminjam, meminta jaring baru, ataupun meminta pertolongan finansial lainnya pada bos, dan sebagai gantinya, mereka terikat secara moral untuk selalu menjual hasil tangkapan pada para bos dengan harga yang telah ditentukan. Biasanya harga yang ditentukan para bos selalu berada di bawah harga pasar.

"Ya memang harga di bos beda (lebih rendah) dengan harga pasar. Tapi saya selalu jual ke bos... iya. Saya yang jual. Si bapak kan sudah melaut. Nanti saya menghubungi si bos... misal nanti butuh jaring, saya tinggal bilang, anak sakit nanti saya bilang juga ke si bos, pinjamin duit sih bos... ini anak saya sakit, gitu. Ya kalau harga lagi jatuh, kita lebih jatuh lagi dapatnya. Tapi nanti tetap bisa minjem ke bos" (Ibu R-istri nelayan rajungan 2022, wawancara September).

Perempuan memainkan peran penting memastikan hasil tangkapan terserap pada pasar yang lebih luas. Situasi yang sama juga terjadi pada hasil kajian Latifa & Fitranita (2013) yang menceritakan bahwa meskipun perempuan disebutkan menanggung beban paling berat dan merupakan kelompok paling menderita akibat perubahan iklim, kelompok ini juga memiliki kemampuan tinggi untuk bertahan hidup menyokong kehidupan rumah tangganya ketika terjadi penurunan pendapatan yang cukup drastis. Hasil wawancara menunjukkan bahwa perempuan lah yang pada umumnya akan mengabaikan pemenuhan kebutuhan mereka demi mengutamakan kebutuhan keluarga menghadapi tekanan iklim.

"Ibu-ibu di sini ya kalau kapal rajungan pasti *ngewiwil*. Kalau *nggak* ya mana ketutup modal. *Ngewiwil* ini kan *nggak* ada habisnya sepanjang hari gini aja terus" (Ibu N-istri nelayan rajungan 2022, wawancara Agustus).

Peran yang dimainkan oleh istri-istri nelayan ini cukup signifikan. Akan tetapi, lagi-lagi kisah mereka tidak jauh dari kisah subordinasi. Tidak ada program pemerintah atau bantuan yang secara langsung dialamatkan pada istri nelayan karena mereka 'tidak terlihat' dan hanya menjadi tenaga kerja keluarga (Jumiati 2018, Darmawan et al. 2021). Pada Undang-Undang Nomor 7 Tahun 2016 tentang Perlindungan Nelayan misalnya, tidak secara spesifik menyebutkan perlindungan seperti apa yang diberikan negara pada nelayan perempuan atau pun perempuan yang terlibat dalam rumah tangga nelayan. Pembahasan mengenai perempuan muncul pada bab V tentang Penyelenggaraan Pemberdayaan, yang menyebutkan pada pasal 45 bahwa pemberdayaan pada nelayan, "...memerhatikan keterlibatan dan peran perempuan dalam rumah tangga Nelayan, rumah tangga Pembudidaya Ikan, dan rumah tangga Petambak Garam...". Adapun kerja perempuan dalam mengolah pascapanen ikan-ikan kecil dan tangkapan sampingan (*bycatch*) nelayan, acap kali diklaim sebagai bentuk partisipasi mereka dalam program-program pemerintah. Padahal upaya para perempuan ini merupakan inisiatif mereka yang mungkin saja merupakan bagian dari siasat atau strategi yang dipilih untuk menopang pemenuhan kebutuhan keluarga. Klaim ini pun tidak disertai dengan insentif yang dapat dimanfaatkan untuk pengembangan modal para perempuan, baik finansial, manusia, sosial, fisik, maupun alam.

"Pelatihan? Belum ada kayaknya. Ada juga ibu-ibu yang masuk KUB (Kelompok Usaha Bersama), tapi itu saya juga tidak tahu apa kegiatannya. Kalau untuk rajungan kita langsung jual saja ke bos, tidak diolah" (Ibu R-istri nelayan rajungan 2022, wawancara Agustus).

Situasi ini sama seperti yang dikemukakan Dewy & Umar (2020) dan Dewy et al. (2012) tentang kritik atas kebijakan iklim nasional yang belum responsif gender. Pemahaman mengenai gender dan perubahan iklim baik pada kementerian di tingkat nasional maupun pemerintah daerah masih lemah. Perempuan hanya dilihat sebagai kelompok rentan yang menjadi target aksi iklim adaptasi sehingga gender dan kata 'perempuan' hanya disematkan untuk menambah kekuatan narasi program yang dilakukan. Kritik lainnya adalah penganggaran kebijakan pemerintah tidak responsif gender. Tidak ada anggaran yang tersedia untuk melakukan studi dampak gender dari kebijakan iklim yang ada, melibatkan pakar gender, dan melakukan upaya mengurangi kerentanan serta ketidaksetaraan gender karena perubahan iklim maupun respons perubahan iklim.

Mayastuti & Sari (2016) dalam kajiannya mengemukakan sebagai pihak yang paling rentan terhadap perubahan iklim, perempuan sering dianggap sebelah mata sebagai pengambil keputusan di ranah domestik maupun publik. Kerentanan dan ketidaknetralan kebijakan pemerintah terhadap hak-hak perempuan harus diatasi salah satunya dengan penyelenggaraan pendidikan adaptasi perubahan iklim.

"Kalau si bapak berangkat, ibu mah banyakin doa aja. Kerasa sih ini semakin *nggak* menentu kapan hujan kapan *nggak*. Biasa si bapak kalau sudah hujan kadang *nggak* jadi berangkat. Tapi kadang juga malah waktu hujan begitu tuh malah dapatnya banyak. Intinya memang sudah memang begitu jadi *wong* [orang] laut. Berhadapannya sama ombak. Kalau saya sih *nggak* ke laut di sini aja. Ngurus rumah sama *ngewiwil*" (Ibu R, istri nelayan rajungan 2022, wawancara Agustus).

Isu perubahan iklim bagi istri nelayan rajungan Karangantu bukanlah hal baru. Mereka sudah terbiasa bersiasat untuk menabung dan mengelola modal finansial yang dimiliki sebaik mungkin. Ketidakpastian aktivitas melaut sudah menjadi makanan sehari-hari bagi nelayan dan keluarganya, termasuk para perempuan. Ketika para nelayan (suami) atau anak laki-laki mereka pulang melaut dengan sedikit atau tanpa hasil, para perempuan inilah yang akan menggunakan modal sosial mereka, yaitu relasi patron-klien dengan para bos untuk menanggulangi kebutuhan mereka dengan 'hutang moral' yang terus-menerus dipelihara. Pada konteks ini, relasi dengan para bos menjadi jaring pengaman bagi para istri nelayan untuk menyambung hidup pada masa-masa paceklik.

"Waktu banyak ya banyak (hasil melaut), tapi kalau sedikit ya memang tidak ada. Kita minjem sama bos. Kadang

pinter-pinter nyimpan, tapi ya gitu *Nong*, orang nelayan *mah* habis aja terus" (Ibu N, istri nelayan rajungan 2022, wawancara September).

Perubahan iklim bagi istri nelayan rajungan adalah bagian dari 'pasang surut' modal alam yang mereka miliki. Laut yang memberi dan laut yang 'tidak' memberi. Ada saatnya para perempuan ini mendapatkan modal finansial yang cukup hingga layak saat *along* (panen raya hasil tangkapan). Ada kalanya ketidakpastian cuaca menimbulkan masa-masa *seret* (paceklik) yang mengharuskan perempuan 'maju' dan bersiasat, mengerahkan modal sosial yang mereka miliki untuk memastikan kebutuhan keluarganya tetap terpenuhi. Meskipun tidak pernah diperhitungkan—karena tidak dianggap sebagai nelayan—para istri nelayan ini memiliki peran yang sangat signifikan dalam menjaga dinamika kelangsungan hidup komunitas pesisir Karangantu.

Ekofeminisme dan Ragam Modal Perempuan Menghadapi Perubahan Iklim

Isu subordinasi yang terkait dengan perubahan iklim dapat dijelaskan dengan teori ekofeminisme yaitu teori sekaligus gerakan etika yang mendobrak antroposentrisme. Sudut pandang antroposentrisme cenderung lebih mengutamakan manusia daripada alam. Ekofeminisme juga melawan model pendekatan androsentrisme yaitu teori etika yang berpusat pada laki-laki. Berdasarkan hal ini, dapat dikatakan bahwa dominasi laki-laki terhadap alam dan perempuan memunculkan krisis ekologi dan krisis kemanusiaan yang parah. Maka dari itu, ekofeminisme hadir sebagai gerakan yang diidentifikasi dengan kaum perempuan yang memiliki tugas khusus yang harus dilakukan dalam masa-masa yang menyakitkan akibat kerusakan alam (Shiva & Mies 2014).

Pemikiran ekofeminisme mulai dibicarakan sejak kisaran tahun 1974, kemudian berkembang ketika Shiva (1989) dalam tulisannya menyatakan bahwa perempuan mampu memobilisasi pertahanan untuk lingkungan. Sundberg (2015) menyatakan lebih lanjut bahwa isu ekologis tidak dapat dipisahkan dari relasinya dengan ekonomi politik dan sebaliknya. Ketiganya saling berkaitan dan didirikan atas relasi gender antara laki-laki dan perempuan, terutama menunjuk pada hubungan antara penindasan perempuan dan eksploitasi alam.

Pada konteks Indonesia, tulisan Indirastuti & Pratiwi (2019) menunjukkan bahwa intervensi ekosistem lahan kering di Kalimantan pada dasarnya membuat perempuan tercerabut dari ruang hidup. Hal ini terlihat

dari sulitnya mendapatkan sumber air dan pangan. Akibatnya, memaksa perempuan mengambil alih peran kepala keluarga karena laki-laki bermigrasi dan mengalami subordinasi berupa tidak selalu diakui perannya sebagai kepala keluarga. Perempuan juga mengalami pemiskinan karena kehilangan kemandiriannya dan harus bekerja sebagai buruh sawit.

Sudut pandang subordinasi dalam perspektif ekofeminisme pada tulisan ini dielaborasi dengan kaitannya terhadap modal yang dimiliki oleh perempuan, khususnya perempuan di perdesaan Indonesia dalam rangka menghadapi perubahan iklim. Ellis (1999) menyatakan setidaknya terdapat lima kategori modal yang dimiliki rumah tangga perdesaan dalam upaya pemenuhan kebutuhan, yaitu: modal manusia, modal finansial, modal alam, modal sosial, dan modal fisik. Strategi resiliensi rumah tangga tidak terpisah dari kombinasi modal-modal tersebut. Modal manusia misalnya merupakan modal yang dimiliki individu atau kelompok yang merupakan sumber daya manusia seperti tenaga kerja dan keahlian tertentu dalam pemenuhan kebutuhan. Contoh modal manusia adalah tenaga kerja pertanian, kemampuan mengidentifikasi bahan pangan dan obat yang dimiliki oleh perempuan pada komunitas.

Modal finansial adalah kepemilikan atas sejumlah aset yang berkaitan dengan keuangan dan digunakan untuk memenuhi kebutuhan, seperti uang, tabungan, dan pinjaman. Pada konteks perdesaan dan perempuan, modal ini dapat berbentuk simpanan uang, perhiasan, tabungan (Lawalu & Goba 2020) hingga warisan peninggalan orang tua yang dapat diuangkan untuk memenuhi kebutuhan keluarga ataupun keinginan. Perempuan di beberapa desa misalnya berdasarkan tradisi akan dibekali oleh orang tuanya ketika akan berumah tangga. Bekal ini entah dalam bentuk emas, perhiasan, atau ternak yang dapat diwariskan kembali atau diuangkan pada saat mendesak.

Modal alam adalah akses manusia terhadap faktor biotik dan abiotik di sekitarnya yang memberikan manfaat atas akses bahkan kepemilikan atas modal tersebut. Pada konteks perdesaan, ketersediaan mata air yang dapat diakses perempuan di sekitar tempat tinggalnya untuk kebutuhan sehari-hari atau naungan hutan atau pesisir pantai yang kaya akan sumber pangan di sekitar tempat tinggal (Situmeang et al. 2019), dapat digolongkan dalam kelompok modal alam.

Modal sosial merupakan gabungan atas relasi sosial yang memungkinkan individu atau kelompok memiliki kekuatan bersama. Terdapat banyak teori tentang

modal sosial, seperti Coleman (1988) dan Siisiäinen (2020) yang mengaitkan antara tindakan dan perilaku aktor dalam struktur sosial berdasarkan modal sosial yang terjalin. Pada konteks pengalaman perempuan, modal sosial ini dapat berupa relasi dalam keluarga besar, arisan, eksistensi kelompok perempuan, dan sebagainya yang menjadi jaring pengaman bagi pemenuhan pangan dan kebutuhan hidup lainnya (Puspitasari 2015; Mozumdar 2017; Handayani 2019; Osei & Zhuang 2020). Modal sosial berdiri di atas dasar kepercayaan (*trust*) dan menyusun jejaring sosial antar aktor yang tergabung di dalamnya.

Modal terakhir adalah modal fisik. Modal ini berwujud dalam bentuk bangunan fisik yang memfasilitasi pemenuhan kebutuhan sehari-hari, misalnya bangunan sarana dan prasarana. Beberapa contoh di antaranya adalah jalanan, saluran air, ruang terbuka hijau, bendungan, lahan pertanian (Purwaningsih 2021), dan bangunan fisik lainnya yang menjadi alat atau sarana pendukung terpenuhinya kebutuhan individu atau komunitas. Pada konteks perdesaan misalnya, adanya jalan tani yang memudahkan perempuan melakukan aktivitas *on farm*, saluran air, penerangan jalan desa, hingga ruang pertemuan yang dapat digunakan untuk berkumpul.

Pengalaman yang diperoleh para mama di Kabupaten Sumba Timur dan para perempuan istri nelayan di Karangantu, Kota Serang mencerminkan pengalaman perempuan Indonesia dalam menghadapi perubahan iklim. Posisi tawar mereka yang cenderung stagnan berada pada bayangan laki-laki menyebabkan kontribusi dan ragam modal yang dikombinasikan dalam rangka menghadapi perubahan iklim cenderung tidak diperhitungkan. Perubahan ekosistem tanaman pangan lokal di Sumba Timur yang membuat produksi pangan menjadi rentan ketika menghadapi perubahan iklim, memaksa para mama menanggung beban ganda dan tidak memperoleh pengakuan bahwa merekalah yang pada akhirnya menopang kehidupan rumah tangga. Absennya pengakuan ini tercermin dari intervensi ekologis yang tidak melibatkan para mama dalam pengambilan keputusan pembangunan. Para mama membuat jalan bagi mereka sendiri melalui modal-modal yang dapat mereka akses. Gerakan yang dilakukan oleh para mama ini adalah bagian dari gerakan ekofeminisme yang membuat perempuan berupaya melawan perubahan iklim dan diperparah oleh kebijakan pemerintah yang gagap menata agroekosistem.

Para perempuan istri nelayan di Karangantu juga merupakan aktor kunci yang mengelola mayoritas

modal rumah tangga untuk bertahan menghadapi ketidakpastian datangnya musim *along* dan paceklik. Curahan waktu dan tenaga mereka *mewiwil* dipandang sebagai pekerja keluarga tanpa bayaran meskipun mayoritas waktu mereka habis untuk *mewiwil*. Tanpa bantuan perempuan dalam *mewiwil*, nelayan (laki-laki) tidak akan dapat tepat waktu mempersiapkan jaring rajungan untuk berangkat melaut pada saat cuaca cukup baik.

Strategi yang dilakukan oleh para perempuan istri nelayan merefleksikan bagaimana ekofeminisme

menjadi laku hidup. Pada wujud yang berbeda dengan apa yang dilakukan oleh para mama, perempuan istri nelayan memahami betul ritme alam—karena kedekatannya dengan kerja-kerja domestik dan alam—dalam memberikan hasil tangkapan yang ‘berlebih’ dan ‘kurang’. Perempuan istri nelayan tidak menggunakan wadah kelompok sebagai kendaraan untuk perlawanannya. Mereka berhasil memobilisasi modal-modal yang mereka miliki di sekitar komunitasnya untuk memenuhi kebutuhan hidup di masa-masa yang penuh ketidakpastian akibat perubahan iklim.

Tabel 1. Modal yang dimiliki komunitas perempuan dalam menghadapi perubahan iklim

Modal	Modal yang dimiliki & Strategi	
	Kasus Kabupaten Sumba Timur ²	Kasus Karangantu, Kota Serang ³
Manusia	Keterampilan dan pengetahuan menenun. Meningkatkan kemampuan melalui pelatihan dalam kelompok perempuan	Keterampilan <i>mewiwil</i> . Sumber daya manusia cenderung tidak mengalami peningkatan kapasitas, tidak terdapat penguatan modal manusia secara komunal.
Finansial	Membentuk tabungan kelompok	Menyimpan sedikit kelebihan hasil melaut ketika <i>along</i> (panen raya) dalam bentuk tabungan untuk masa paceklik
Alam	Tersedianya plasma nutfah tanaman pangan lokal yang relatif tahan perubahan iklim. Menanami lahan pekarangan dan masuk ke hutan sebagai lokasi pencadangan pangan lokal untuk musim lapar	Laut menyediakan rajungan yang dapat ditangkap sebagai pendapatan rumah tangga nelayan, meskipun terdapat fluktuasi hasil tangkapan akibat perubahan iklim
Sosial	Bergabung dalam kelompok perempuan Tapawallabadi	Memelihara ikatan patron klien dengan bos (pengepul), memanfaatkan ikatan kekerabatan sebagai jaring pengaman.
Fisik	Tidak terdapat modal fisik yang secara langsung berkaitan dengan penanggulangan dampak perubahan iklim	Tidak terdapat modal fisik yang secara langsung berkaitan dengan penanggulangan dampak perubahan iklim

Sumber: diolah oleh penulis dari data primer

Di samping itu, kasus-kasus ragam modal perempuan perdesaan yang telah disebutkan juga dapat ditelaah melalui beberapa poin *Sustainable Development Goals* (SDGs), yakni *no poverty*, *zero hunger*, *gender equality*, dan *climate action*. Usaha-usaha perempuan yang kerap mencari sumber nafkah lain di tengah ketidakpastian iklim bertujuan untuk melepaskan ia dan keluarganya dari jerat kemiskinan (*no poverty*). Meskipun demikian, kondisi ini membuat para perempuan menanggung beban ganda karena perempuan cenderung menetap di tempat tinggal asalnya untuk mengurus anak-anak di sela waktu kerja sedangkan kaum lelaki cenderung mencari sumber nafkah baru di wilayah lain saat sumber nafkah utamanya tak bisa lagi diandalkan akibat perubahan

iklim. Beban ganda ini merupakan problem yang sulit dihilangkan mengingat pemahaman masyarakat yang masih menganggap bahwa mengurus keluarga adalah tugas utama perempuan dan belum menerapkan pembagian tugas antara laki-laki dan perempuan.

Selanjutnya, dalam poin kedua SDGs yakni *zero hunger*, perempuan dalam kasus-kasus yang telah disebutkan berupaya mencari alternatif sumber nafkah untuk menghindarkan keluarganya—terutama anak-anak yang masih kecil—dari kelaparan. Perempuan perdesaan yang tidak mendapatkan nafkah rutin dari suami yang bekerja di luar kota harus memutar otak agar pendapatan dari mata pencaharian alternatif yang dilakukannya cukup untuk membeli makanan pokok

sehari-hari. Poin SDGs selanjutnya yakni poin kelima SDGs yang menekankan *gender equality*. Sebagai tema besar studi ini, kesetaraan gender merupakan kondisi ideal yang harus dicapai agar perempuan terlepas dari beban ganda. Banyak hal yang harus dikorbankan seorang perempuan agar keluarganya tetap bertahan hidup di tengah ketidakpastian iklim yang memengaruhi sumber nafkah. Oleh karenanya, pemahaman masyarakat akan pembagian peran yang baik dalam keluarga terutama dalam mengurus anak harus mendapat perhatian yang lebih serius dari pemerintah agar perempuan tidak harus selalu mengalami subordinasi.

Poin terakhir dalam SDGs yang erat kaitannya dengan modal perempuan perdesaan adalah poin ketiga belas yang menekankan tentang *climate action*. Krisis iklim yang dihadapi di abad ke-21 ini merupakan salah satu isu lingkungan utama yang membutuhkan kerja sama antarnegara. Berbagai skema untuk mengurangi pemanasan global telah dirumuskan, namun pada kenyataannya, kebutuhan industri selalu mengalahkan kepentingan lingkungan. Sebagai kaum yang sangat rentan akan krisis iklim tersebut, perempuan perdesaan harus mendapatkan *safety net* tambahan dari pemerintah agar kebutuhan hidup utama mereka dan keluarga tetap terpenuhi.

Berdasarkan pengalaman perempuan perdesaan, baik pada konteks pertanian dan pesisir tersebut, maka terlihat jelas bahwa peran perempuan berkaitan erat dengan upaya memobilisasi ragam modal yang dimiliki untuk menghadapi tantangan perubahan iklim sebagai akibat intervensi ekosistem atas nama pembangunan. Upaya pelestarian pangan lokal oleh para mama merupakan gerakan ekofeminisme yang dihimpun dalam wadah kelompok sosial. Sementara itu, perempuan istri nelayan di Karangantu adalah dengan memobilisasi modal-modal yang dapat mereka akses pada komunitas nelayan. Kedua pendekatan ini sedikit banyak telah berkontribusi nyata dalam upaya pencapaian SDGs pengentasan kemiskinan, kelaparan, pengupayaan kesetaraan gender melalui ruang aman bagi para perempuan untuk menghimpun kekuatan bersama baik melalui kelompok maupun dalam komunitas.

Penutup

Perubahan iklim telah terang-terangan berdampak pada perdesaan di Indonesia. Fenomena ini membuat rumah tangga petani terdampak tidak hanya secara fisik namun juga situasi sosial. Pengalaman perempuan di perdesaan pulau Jawa dan Nusa Tenggara Timur dalam

menghadapi tantangan perubahan iklim. Pada tulisan ini, perjuangan ekofeminisme tidak terlepas dari konteks intervensi ekosistem, politik dan ekonomi yang tidak menempatkan perempuan setara sebagai aktor yang berperan signifikan melalui pengelolaan ragam modal—sekaligus kelompok yang paling rentan menerima dampak dari perubahan iklim karena konstruksi gender.

Subordinasi perempuan perdesaan di Indonesia adalah situasi nyata yang terjadi hingga saat ini. Penanganan perubahan iklim yang bias patriarki hanya memperparah subordinasi yang dialami oleh perempuan. Kisah perempuan di Sumba Timur yang menyasiasi perubahan iklim dan melawan subordinasi atas keputusan patriarki dalam sesat pikir pembangunan, dilakukan dengan memperkuat modal sosial melalui penguatan kelompok perempuan. Kisah para istri nelayan di Banten kembali menunjukkan bahwa subordinasi yang mereka alami tidak menjadi penghalang untuk mengambil peran strategis menghadapi ketidakpastian cuaca. Para istri nelayan rajungan memiliki peran signifikan dengan pemanfaatan modal sosial, walau mereka cenderung tidak dipertimbangkan dan mendapat akses penguatan modal finansial, modal manusia, dan modal fisik.

Refleksi yang diperoleh dari kisah-kisah para perempuan menghadapi perubahan iklim yang memberi gambaran pada konteks masyarakat pertanian darat dan konteks masyarakat pesisir tersebut adalah subordinasi sebagai salah satu akar permasalahan pengambilan keputusan dalam strategi pembangunan menghadapi perubahan iklim yang bias. Pada akhirnya, keputusan-keputusan pembangunan yang meminggirkan dan tidak mempertimbangkan situasi perempuan, malah memperumit pemenuhan kebutuhan rumah tangga di perdesaan.

Pengalaman perempuan perdesaan dari berbagai kajian yang telah dipaparkan di atas, baik pada ekosistem pertanian maupun pesisir menunjukkan bahwa dibutuhkan perbaikan mendasar atas pemahaman bahwa sumbangsih peran perempuan dalam menopang masyarakat menghadapi perubahan iklim sangat signifikan. Ketidakadaan rencana mitigasi dan penanggulangan iklim yang responsif gender, serta penyelenggaraan ruang-ruang pendidikan berbasis gender dalam menghadapi perubahan iklim perlu diinisiasi.

Daftar Pustaka

Al Farisi, M.S. & Alfirdaus, L.K. 2020. Krisis Iklim, Gender, dan Kerentanan: Potret Perempuan Petani di Kabupaten Karanganyar, Jawa Tengah. *Journal of Politic and Government Studies*, 9(04), hlm.

369—385. Retrieved from <https://ejournal3.undip.ac.id/index.php/jpgs/article/view/28856>.

Akbar, T. et al. 2017. "Nelayan, Lingkungan, dan Perubahan Iklim (Studi Terhadap Kondisi Sosial Ekonomi Pesisir di Kabupaten Malang)", *WAHANA*. 68. 10.36456/wahana.v68i1.630.

Arifah et al. 2021. "Dampak Perubahan Iklim dan Ketahanan Pangan Rumah Tangga: Sebuah Analisis Gender", *Prosiding Seminar Nasional Politeknik Pertanian Negeri Pangkajene Kepulauan*, diakses 13 Oktober 2022 di <https://ojs.polipangkep.ac.id/index.php/proppnp/issue/view/4>.

Arham, I. & Adiwibowo, S. 2022. "Pengaruh Kemarau Panjang 2019 Sebagai Indikasi Perubahan Iklim Terhadap Kesejahteraan Rumah Tangga Petani Padi Desa Tenajar Kidul, Indramayu", *Jurnal Sains Komunikasi dan Pengembangan Masyarakat [JSKPM]*, 6(1), 86—100. <https://doi.org/10.29244/jskpm.v6i1.960>.

Banjarnahor, D. & Simanjuntak, B.H. 2016. "Evaluasi Kesesuaian Lahan Sumba Tengah untuk Tanaman Pangan serta Perancangan Pola Tanamnya yang Spesifik Lokasi", *Jurnal Bumi Lestari*, Volume 16 No. 2, Agustus 2016, hlm. 108—118.

Coleman, J.S. 1988. "Social Capital in the Creation of Human Capital", *American Journal of Sociology*, 94, S95—S120. <http://www.jstor.org/stable/2780243>.

Darmawan et al. 2021. "Partisipasi Nelayan dalam Memanfaatkan Pengolahan Kerang Hijau di Desa Tanggul Karangantu Banten", *Prosiding Seminar Nasional Publikasi Hasil-Hasil Penelitian dan Pengabdian Masyarakat Universitas Muhammadiyah Serang Volume 4*, diakses pada 13 Oktober 2022 di <https://prosiding.unimus.ac.id/index.php/semnas/article/download/849/858>.

Darmawati, E.S. 2019. *Strategi Perempuan dalam Menghadapi Perubahan Iklim Melalui Program Kawasan Rumah Pangan Lestari (KRPL) di Desa Larangan, Kecamatan Candi, Kabupaten Sidoarjo*, Universitas Brawijaya, Malang.

Dewy, P. & Umar, R. 2020. "Kebijakan Iklim Nasional (Masih Tetap) Belum Responsif Gender", *Aksi! For gender, social and ecological justice*, diakses pada 13 Oktober 2022 di <https://aksiforjustice.org/files/report/2022/May/629042531680e.pdf>.

Dewy, P. et al. 2012. *Inisiatif Perempuan Menghadapi Skema Kebijakan Iklim*, Solidaritas Perempuan, Jakarta.

Direktorat Jenderal Pengendalian Perubahan Iklim 2017, "Tentang Perubahan Iklim", *Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan Republik Indonesia*, diakses 13 Oktober 2022. <http://ditjenppi.menlhk.go.id/kcpi/>.

Ellis, F. 1999. "Rural Livelihoods and Diversity in Developing Countries: Evidence and Policy Implications", *Natural Resource Perspective*, Number 40, https://www.researchgate.net/publication/42765249_Rural_Livelihood_Diversity_in_Developing_Countries_Evidence_and_Policy_Implications.

Fakih, M. 2013. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.

Handayani, B.L. 2019, "Memperkuat Modal Sosial Perempuan Dalam Menghadapi Bencana", *Journal Of Urban Sociology* 1, 16. Doi:10.30742/Jus.V1i1.561.

Indirastuti, C. & Pratiwi, A. 2019, "Ketika Lahan Basah Meringing: Kajian Ekologi Politik Feminis Degradasi Ekosistem Gambut di Kalimantan Tengah dan Selatan", *Jurnal Perempuan* Vol. 24 No. 4, November, DOI:10.34309/jp.v25i1.412.

Jumiati, I.E. 2018. "Analisis Evaluasi Program Pemberdayaan Nelayan Tangkap di Pelabuhan Perikanan Nusantara (PPN) Karangantu Kota Serang", *Journal Of Indonesian Public Administration And Governance Studies (JIPAGS)*, Volume 2 Nomor 1 Januari 2018, hlm. 42—59.

Kaho, N.R. 2021. "Perubahan Iklim, Bencana & Nusa Tenggara Timur", *ResearchGate*, diakses pada 13 Oktober 2022 di https://www.researchgate.net/profile/Norman_Riwu_Kaho/publication/320700787_Dampak_Perubahan_Iklim_bagi_Pertanian_Di_Provinsi_Nusa_Tenggara_Timur_Alternatif_Solusi_Adaptasi_Melalui_Sintesis_Informasi/links/59f5aaf0458515547c21e385/Dampak-Perubahan-Iklim-bagi-Pertanian-Di-Provinsi-Nusa-Tenggara-Timur-Alternatif-Solusi-Adaptasi-Melalui-Sintesis-Informasi.

Killa, Y. 2021. "Identifikasi kesesuaian lahan tanaman pangan di Kecamatan Ngaha Ori Anggu, Kabupaten Sumba Timur", *Agrovigor: Jurnal Agroekoteknologi*, 14(2), hlm. 138—144. doi:<https://doi.org/10.21107/agrovigor.v14i2.9069>.

Koalisi Rakyat untuk Kedaulatan Pangan 2013, *Desa Mandiri Pangan Menuju Desa Sejahtera: Model Partisipasi dan Kolaborasi Mewujudkan Kedaulatan Pangan* (tidak diterbitkan).

KPPPA. 2022. "Glosary Ketidakadilan Gender", *Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia*, diakses 13 Oktober 2022 di <https://www.kempppa.go.id/index.php/page/view/23>.

KPPPA. 2015. *Pedoman Umum Adaptasi Perubahan Iklim yang Responsif Gender*, Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Jakarta.

Latifa, A. & Fitriana 2013. "Strategi Bertahan Hidup Perempuan dalam Menghadapi Dampak Perubahan Iklim", *Jurnal Kependudukan Indonesia*, Vol. 8 No. 1, hlm. 53—63.

Lawalu, E.M. & Goba, M.K. 2020. "Partisipasi Perempuan Pedagang Kaki Lima dalam Meningkatkan Ekonomi Rumah Tangga Sebelum dan Setelah Adanya Covid-19", *Jurnal Ekonomi Pembangunan*, Vol. 5(3), hlm. 21—30, <http://jurnal.unimor.ac.id/JEP/article/view/658/397>.

Mayastuti, A. & Sari, D. 2016. "Membangun Ketahanan Masyarakat Berbasis Gender Melalui Adaptasi Perubahan Iklim", *JOLSIC: Journal of Law, Society, and Islamic Civilization*, Vol. 4 No. 2: Oktober. DOI: 10.20961/jolsic.v4i2.50494.

Mulia, M. 2022. "Feminisme Islam di Indonesia: Refleksi, Aksi, dan Praxis", *Jurnal Perempuan* Vol. 27 No. 2, Agustus 2022, hlm. 167—178.

Mozumdar, L. et al. 2017. "Relevance of social capital in women's business performance in Bangladesh", *Journal of the Bangladesh Agricultural University*, Vol. 15, hlm. 87—94. DOI:10.3329/jbau.v15i1.33533.

Oru, S. 2013. "Ketahanan Pangan Dan Strategi Livelihood Masyarakat Desa Prai Paha", *Skripsi*, Program Studi Ilmu Ekonomi Fakultas Ekonomika dan Bisnis Universitas Kristen Satya Wacana Salatiga.

Osei, C.D. & Zhuang, J. 2020. "Rural Poverty Alleviation Strategies and Social Capital Link: The Mediation Role of Women Entrepreneurship and Social Innovation", *SAGE Open*, Volume 10, Issue 2, April-June 2020. DOI:10.1177/2158244020925504.

PBB. 2022. "Apa Itu Perubahan Iklim?", *Perserikatan Bangsa Bangsa Indonesia*, diakses 13 Oktober 2022, <https://indonesia.un.org/id/172909-apa-itu-perubahan-iklim>.

Purwaningsih, V.T. 2021, "Perempuan dan Kesejahteraan Rumah Tangga Sektor Informal di Indonesia", *Jurnal Ekonomi Indonesia*, 10(1), hlm. 43–54. <https://doi.org/10.52813/jei.v10i1.61>.

Puspitasari, D.C. 2015, "Modal Sosial Perempuan Dalam Peran Penguatan Ekonomi Keluarga", *Jurnal Pemikiran Sosiologi* 1, 69. DOI:10.22146/jps.v1i2.23445.

Ramadhani, F. & Hubeis, A. 2020, "Analisis Gender dalam Upaya Adaptasi dan Mitigasi Perubahan Iklim Rumah Tangga Pertanian", *Jurnal Sains Komunikasi dan Pengembangan Masyarakat*, Vol. 4 No. 2, hlm. 155—166.

Shiva, V. & Mies, M. 2014. *Ecofeminism*, Zed Books, New York.

Shiva, V. 1988, *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*, Indraprastha Press, New Delhi.

Siisiäinen, M. & Martti 2000, "Two Concepts of Social Capital: Bourdieu vs. Putnam", *The University of Zurich*, diakses pada 13 Oktober 2022 di <https://www.suz.uzh.ch/dam/jcr:ffffff-df42-7cac-ffff-ffffbdccdaaa/siisiainen.pdf>.

Situmeang, W.H. et al. 2019. "Reality Of Gender Relations: The Role And Position Of Workers In The Maritime And Fisheries Sector", *Jurnal Partisipatoris*, 1(2), hlm. 107–116. DOI: 10.22219/Jp.V1i2.8571.

Sundberg, J. 2015. "Feminist Political Ecology", *The International Encyclopedia of Geography*, Wiley- Blackwell & Association of American Geographers.

Sunarti, S. & Apriliasari, N. 2015. "Dampak Perubahan Iklim Terhadap Permukiman Pesisir di Kelurahan Demaan Kabupaten Jepara", *TATALOKA*, Volume 17, Nomor 4, November, hlm. 248—256. DOI: 17.248.10.14710/tataloka.17.4.248-256.

Wasti, N.M. 2017. "Mencermati Permasalahan Gender dan Pengarusutamaan Gender (PUG)", *Jurnal Sunari Penjor* Vol. 1 No. 1. September 2017.

Catatan Akhir

- 1 Istilah yang digunakan oleh komunitas nelayan Karangantu. Dimaknai sebagai aktivitas membenahi jaring yang rusak pasca digunakan untuk menangkap rajungan atau ikan.
- 2 Data primer dikumpulkan pada tahun 2019—2020.
- 3 Data primer dikumpulkan pada tahun 2022.

Inisiatif Perempuan Membentuk *Environmental Culture* sebagai Upaya Mengatasi Perubahan Iklim

Women's Initiative Forms Environmental Culture as an Effort to Overcome Climate Change

Ikhaputri Widiyanti¹ dan Abby Gina Boang Manalu²

Universitas Indonesia¹ dan Jurnal Perempuan²
Universitas Indonesia, Jl. Prof. Dr. Selo Soemardjan Kampus, Pondok Cina, Kecamatan Beji, Depok, Jawa Barat 16424¹ dan Jalan T.B. Simatupang kavling 23-24 Jakarta 12430²

ikhaputri.w@gmail.com¹ dan abby@jurnalperempuan.com²

Kronologi Naskah: diterima 30 November 2022, direvisi 5 Desember 2022, diputuskan diterima 7 Desember 2022

Abstract

This research discusses the efforts of women in the community as a form of environmental culture in responding to the climate change crisis. The arrogance issue of patriarchal reason has distorted human ability to recognize the main problem of environmental damage. Humans are trapped in the illusion of the domination of reason which seeks to control nature as non-humans. As a result of this arrogance of reason, culture is formed hierarchically dominating nature (non-humans). We offer a change in cultural perspective through the environmental culture raised by Val Plumwood. This culture with an ecological and caring perspective is a form of the feminist ecological thought movement. We use the method of analyzing feminist issues through feminist knowledge standpoints that interact with ecological research methods. We collect data through various media with a focus on telling the experiences of women in dealing with environmental problems. Our analysis comes to the conclusion that concrete initiatives and actions are needed that involve all ecological elements as a form of solidarity. In this way, we no longer glorify humans as the rulers of reason, but rather create critical and creative communities in realizing an environmental culture.

Keywords: Environmental Culture; Climate Change; Feminist Ecology; Val Plumwood; The story of the Women's Initiative for the Environment

Abstrak

Penelitian ini membahas upaya perempuan membentuk *environmental culture* dalam komunitas sebagai cara menanggapi krisis perubahan iklim. Persoalan arogansi nalar patriarkal telah mendistorsi kemampuan manusia mengenali persoalan utama kerusakan lingkungan. Manusia terjebak dalam ilusi dominasi nalar yang berusaha mengontrol alam sebagai nonmanusia. Akibat arogansi nalar ini, budaya pun terbentuk secara hierarkis mendominasi alam (nonmanusia). Kami menawarkan sebuah perubahan sudut pandang budaya melalui *environmental culture* yang diangkat oleh Val Plumwood. Budaya yang berperspektif ekologis dan kepedulian ini merupakan wujud gerakan pemikiran ekologi feminis. Kami menggunakan metode analisis isu feminis melalui *standpoint* pengetahuan feminis yang berinterseksi dengan metode riset ekologis. Data kami kumpulkan melalui berbagai media dengan fokus penceritaan pengalaman para perempuan dalam mengatasi persoalan lingkungan. Analisis kami sampai pada kesimpulan bahwa diperlukan inisiatif dan tindakan konkret yang melibatkan seluruh elemen ekologis sebagai bentuk solidaritas. Dengan demikian, kita tidak lagi mengagungkan manusia sebagai penguasa nalar tetapi memunculkan komunikasi kritis dan kreatif dalam mewujudkan sebuah *environmental culture*.

Kata kunci: *Environmental Culture*; Perubahan Iklim; Ekologi Feminis; Val Plumwood; Kisah Inisiatif Perempuan Pejuang Lingkungan

Latar Belakang

Kalangan feminis, khususnya feminis ekologis, melihat bahwa persoalan eksploitasi dan perusakan lingkungan yang berujung pada krisis iklim memiliki pola sama dan/atau beriringan dengan pola penindasan perempuan. Oleh sebab itu, isu lingkungan adalah isu feminisme. Di tengah berbagai aliran feminis ekologis, seluruhnya berbagi persamaan terkait (a) Menggali persoalan dan keterhubungan antara perempuan dan alam; (b) Menerapkan prinsip feminisme dalam merespons isu

lingkungan sembari mengkritik maskulinitas lingkungan; dan terakhir (c) Menghubungkan perspektif feminisme dan ekologis, yang artinya seorang *environmentalist* haruslah berperspektif feminis (Warren dalam Jaggar & Young 2000).

Pernyataan sejumlah sarjana feminis lingkungan ini didukung oleh berbagai data riset dan laporan berbagai organisasi dunia. Krisis iklim yang kerap dianggap sebagai isu lingkungan yang bersifat natural dan netral

ternyata memberikan dampak tidak proporsional dalam interseksinya dengan gender dan berbagai kategori sosial lainnya. *UN Environment* dalam OHCHR (2022) menyatakan bahwa 80% orang yang terlanjar karena perubahan iklim adalah perempuan. Statistik juga menunjukkan bahwa di dalam kondisi bencana alam, perempuan dan anak perempuan 14 kali lebih mungkin meninggal daripada laki-laki (Peterson 2007). Sebagai salah satu gambaran, dari 230.000 orang yang tewas dalam peristiwa Tsunami Samudra Hindia, 70%-nya adalah perempuan. Ada berbagai faktor yang menyebabkan lebih rentannya perempuan terhadap kematian dalam bencana alam. Sejumlah laporan menunjukkan bahwa ketimpangan kultural dan struktural dalam masyarakat telah menghasilkan penyingkiran perempuan dari akses informasi, pendidikan, eksklusi dari ruang publik, kemiskinan perempuan, dan lainnya sehingga kekuatan mereka dalam menanggapi bencana menjadi minim. Artinya, rendahnya harapan hidup perempuan saat bencana bukan disebabkan oleh faktor biologis melainkan konstruksi sosial yang bias gender.

Mengacu pada pembagian kerja berdasarkan gender, perempuan dibebankan tanggung jawab reproduksi sosial. Oleh sebab itu, secara kultural, mereka memiliki ketergantungan yang lebih besar terhadap sumber daya alam. Terungkap bahwa di negara berpenghasilan rendah juga menengah (*low-income and middle-income countries/LMICs*), 8 dari 10 perempuan bertanggung jawab mengumpulkan air bersih untuk kebutuhan rumah tangga. Secara global, lebih dari 70% perempuan bertanggung jawab atas penyediaan air untuk rumah tangga. Dampak krisis air dialami berbeda oleh tiap komunitas, tetapi perempuan di negara-negara berkembang mengalami tantangan berlipat. Kekeringan membuat perempuan harus mengeluarkan lebih banyak waktu dan tenaga hanya untuk mendapatkan air bersih, kayu bakar, dan kebutuhan dasar lainnya. Kerentanan perempuan diperparah karena tidak diperlengkapi kemampuan untuk mengatasi dampak krisis iklim. Krisis iklim tidak sekadar memproduksi bencana ekologis bagi perempuan tetapi juga menghasilkan krisis multidimensional yang mengancam terlanggarnya sejumlah hak dasar perempuan. Ancaman nyata adalah hilangnya mata pencarian, kerawanan pangan, semakin sengitnya persaingan atas sumber daya yang langka, migrasi, konflik, kerawanan politik dan ekonomi, meningkatkan angka kekerasan dalam rumah tangga, perkawinan anak, perdagangan anak perempuan, dan lainnya (UN Women 2022).

Menurut sejumlah sarjana feminis, pembagian peran gender yang berlaku di masyarakat menjadi penyebab berlipatnya kerentanan perempuan terhadap krisis iklim (Agarwal 2000; Colfer 2017; Plumwood 2000; Mohanty 2003). Identitas gender telah memosisikan perempuan sebagai kelompok yang dirugikan dalam masyarakat. Mengapa demikian? Dalam masyarakat patriarkis, perempuan sedari awal tidak memiliki akses setara terhadap sumber daya yang berharga tetapi dilekatkan pada tanggung jawab reproduksi di rumah tangga. Peran dan ekspektasi sosial terhadap perempuan inilah yang kerap menghasilkan tingginya kepedulian dan inisiatif perempuan terhadap lingkungan dibandingkan dengan laki-laki (Slovic 1999; Finucane et al. 2000). Peran gender terkait perawatan dan reproduksi sosial menyebabkan perempuan cenderung merasa lebih bertanggung jawab dan lebih peduli terhadap kualitas lingkungan (Zelezny et al. 2000; Dietz et al. 2002; Hunter et al. 2004). Hal yang perlu diperhatikan adalah meskipun perempuan berada pada situasi dirugikan dan kerap tersingkir dari adaptasi dan mitigasi karena peran dan posisi gendernya, perempuan justru kerap berada di garda terdepan dalam upaya-upaya membangun resiliensi bagi komunitas. Di berbagai belahan dunia, termasuk di Indonesia, banyak perempuan telah bersuara untuk melawan krisis iklim.

Sejumlah aksi kolektif perempuan merespons krisis iklim memiliki pola yang dibangun berdasarkan *standpoint feminism*. Aspek-aspek yang hendak ditunjukkan dari penelitian ini, yaitu inisiatif sosial yang digagas oleh para agensi; pengalaman konkret yang menjadi basis dari aksinya; keterlibatan/partisipasi; dan solidaritas. Konsep-konsep ini diadaptasi dari pemikiran berbagai pemikir feminis, khususnya Val Plumwood (Plumwood 2002).

McLaren (2019) menunjukkan bahwa partisipasi yang menunjukkan agensi perempuan perlu diperiksa dari lensa feminisme terkait pengalaman konkret kesehariannya; kapasitas diri atau individu untuk menyuarakan dan mendorong suatu perubahan atau transformasi sosial bagi dirinya dan/atau orang lain. Agensi berkaitan juga dengan solidaritas dan pemberdayaan komunitas. Krisis iklim memberikan dampak buruk yang asimetris bagi perempuan, tetapi jika dibaca dan diintervensi dengan perspektif feminisme, situasi ini dapat dipakai sebagai momentum mengubah norma dan praktik gender. Bukti-bukti dari lapangan menunjukkan bahwa dampak perubahan iklim menghasilkan pergeseran sosial-ekonomi signifikan termasuk norma-norma gender tradisional dalam kaitannya dengan kegiatan ekonomi, relasi

sosial, dan kepemimpinan perempuan. Di beberapa wilayah dunia krisis iklim, kegagalan panen, dan kelangkaan sumber daya memaksa laki-laki di desa untuk bermigrasi atau beralih profesi. Sementara itu, perempuan yang ditinggalkan di desa mau tidak mau harus melakukan berbagai kerja yang secara tradisional dilakukan oleh laki-laki (*United Nations Environment Programme, UN Women, UNDP and UNDP/PA/PSO 2020*). Situasi krisis iklim ini menyengsarakan dan tidak ideal tetapi justru perempuan menunjukkan banyak contoh partisipasi bermakna. Mereka melakukan perlawanan dan membangun ketangguhan (*resilience*) atas krisis iklim. Di tingkat desa/tapak, kepemimpinan dan inisiatif kolektif yang perempuan bangun telah menunjukkan sejumlah perubahan berarti terhadap pelestarian lingkungan, pencegahan konflik karena sumber daya, pemberdayaan ekonomi komunitas, dan penguatan solidaritas.

Menggunakan lensa feminisme, penelitian ini hendak menunjukkan bahwa meskipun perempuan mengalami kerentanan berlapis karena gender dan situasi iklim. Mereka tidak dapat dipandang sebagai sekadar korban sebab berbagai data menunjukkan bahwa perempuan memiliki ketangguhan yang kuat bagi dirinya dan komunitasnya. Perempuan adalah agen penting dan pembawa solusi bagi perubahan iklim. Mereka memainkan peran penting ketika mereka terintegrasi dalam proses adaptasi dan mitigasi perubahan iklim. Diidentifikasi juga bahwa perempuan memiliki perhatian dan pengetahuan terkait ancaman iklim sehingga kerap melakukan inisiatif juga kerja-kerja bersama untuk melestarikan lingkungan. Tanpa terjatuh pada esensialisme gender, tulisan ini hendak menunjukkan bahwa situasi dan kondisi masyarakat berdampak pada pembentukan subjektivitas perempuan. Bagaimana perempuan mengetahui, bagaimana perempuan membuat keputusan, dan bagaimana perempuan terlibat dalam merespons krisis iklim, berkaitan dengan pemeriksaan posisi sosial-politik tertentu yang diduduki oleh perempuan, apakah membawa privilese tertentu atau sebaliknya menempatkan pada posisi yang dirugikan.

Metodologi Penelitian

Penelitian ini mengutamakan pengetahuan dan pengalaman perempuan dalam mengambil inisiatif untuk mengatasi persoalan perubahan iklim. Metode pertama yang kami gunakan adalah pengumpulan data melalui pengalaman beberapa perempuan dari berbagai media massa. Pengumpulan kisah keberhasilan

para perempuan ini terkait dengan inisiatif mereka dalam melakukan perubahan terkait persoalan lingkungan dan perubahan iklim. Metode ini merupakan bagian dari studi kasus feminis seperti yang disebutkan oleh Shulamit Reinharz (1946—) dalam bukunya yang berjudul *Feminist Methods in Social Research* (1992). Cara kerja metode ini dimulai dari mengumpulkan berbagai spektrum analisis berdasarkan berbagai sumber, salah satunya dapat berupa penelitian arsip (Reinharz 1992)—yang kami gunakan dalam penelitian ini. Studi kasus feminis merujuk pada penelitian yang berfokus pada satu isu besar dengan mengompilasi berbagai contoh (Reinharz 1992).

Tahap pertama yang kami lakukan adalah memilih beberapa kasus keberhasilan perempuan dalam mengambil inisiatif praxis mengatasi persoalan akibat perubahan iklim di wilayah tempat tinggalnya. Kasus-kasus ini menjadi ilustrasi pengalaman yang dapat membantu kami menyusun analisis dalam upaya memahami sebuah teori kompleks (Reinharz 1992) mengenai persoalan feminisme dan perubahan iklim. Beberapa tokoh perempuan yang menjadi ilustrasi kasus dalam penelitian kami adalah: 1) Melati dan Isabel Wijzen (Inisiator Gerakan Bye Bye Plastic Bags); 2) Rubama (Yayasan Hutan Alam dan Lingkungan Aceh); 3) Masnuah (Pendiri Komunitas Perempuan Nelayan Puspita Bahari); 4) Siti Aisyah (Pendiri Bank Sampah NTB Mandiri); 5) Westiani Agustin (Pendiri Biyung Indonesia-sosial enterprise yang berfokus pada isu perempuan dan lingkungan); dan 6) Yuktiasih Proborini (Aktivis Penyandang Disabilitas dan pegiat lingkungan; Pendiri Sejiwa Foundation). Kami mengumpulkan berbagai artikel yang mengisahkan program inisiatif merawat lingkungan, yang beriringan dengan pemberdayaan kelompok perempuan. Pemilihan beberapa tokoh ini dimaksudkan untuk menunjukkan pengalaman konkret serta situasi berbeda yang melatarbelakangi inisiatif dan gerakan solidaritas yang perempuan lakukan.

Kisah para perempuan pemerhati lingkungan tersebut menjadi titik ilustrasi yang kami rumuskan dalam analisis penelitian ini. Salah satu kekhasan dari studi kasus feminis adalah menempatkan pengalaman serta kehadiran solidaritas perempuan untuk menjawab berbagai persoalan, yang dalam penelitian ini berfokus pada lingkungan. Ilustrasi dari berbagai pengalaman perempuan tersebut akan menerangkan proses keterlibatan perempuan yang sering kali tidak terpetakan dalam pandangan isu yang lebih luas (Reinharz 1992). Pendekatan ini pula yang ditekankan oleh Sandra Harding (1935—) melalui konsep *standpoint feminism*

(1993) sebagai upaya penting memeriksa situasi keterlibatan perempuan—dalam penelitian ini kami mengaitkan bagaimana perempuan merespons krisis lingkungan. Tentunya prinsip ini berjalan seiring dengan gagasan solidaritas dan aktivisme feminis.

Standpoint feminism hadir sebagai upaya akomodasi dan rekognisi sudut pandang “liyan” yang didiamkan. Kesadaran akan keterpinggiran inilah yang biasanya menjadi titik pijak bahwa kelompok perempuan tidak hadir dari posisi epistemologis, kekuasaan, dan sosial politik yang diuntungkan. Kelompok yang tersingkir kemudian memilih cara-cara bertahan untuk bersuara serta melakukan perlawanan. *Standpoint feminism* adalah fondasi dari politik feminis (Harding 1993). Ia tidak sekadar bercerita terkait pengalaman konkret individu tetapi juga dapat memberi gambaran kekuatan komunitas/kolektif. *Standpoint feminism* berangkat dari pemeriksaan identitas, bagaimana seseorang mengalami dunia. Lebih jauh lagi, agensi perempuan dalam kerangka pikir *standpoint feminism* tidak berhenti pada kapasitas menyelamatkan diri sendiri, tetapi memiliki intensi sosial untuk mendukung dan memberdayakan komunitas di sekitarnya, juga melahirkan transformasi sosial.

Kerangka analisis yang kami bangun mempertemukan metode analisis isu feminis dengan metode riset ekologis. Penelitian ekologis umumnya memiliki sudut pandang utama yakni: kepedulian terhadap lingkungan, hubungan lingkungan dengan manusia, dan dampak manusia terhadap kesehatan dan kelestarian lingkungan (Given 2008). Keseluruhan perhatian isu tersebut muncul berdasarkan keterkaitan para aktor, peristiwa, praktik, dan kebijakan yang pada akhirnya secara kritis berusaha menunjukkan kepedulian atas kesejahteraan generasi yang akan datang—relasi bumi dan makhluk yang hidup di dalamnya (Given 2008). Pertemuan analisis isu feminis dengan problem ekologi menjadi salah satu wujud interseksional—bentuk interdisiplin yang mencoba memahami kaitan persoalan ekologi dan isu gender dalam masyarakat untuk menghasilkan sebuah solusi (Given 2008).

Berdasarkan pertemuan analisis isu feminis dengan *standpoint* pengetahuannya, dan juga metode ekologis, kami menggarisbawahi empat ide penting dalam feminisme yaitu: pentingnya pengalaman konkret/pengalaman keseharian sebagai basis aksi kolektif; solidaritas feminisme; agensi dan keterlibatan perempuan dalam melawan krisis iklim; dan resiliensi perempuan yang lekat dengan pemberdayaan. Penelitian ini juga menunjukkan bentuk-bentuk, pola keterlibatan, dan

inisiatif perempuan untuk keadilan iklim yang dilakukan oleh kelompok perempuan muda; aktivisme akar rumput; dan kelompok perempuan disabilitas. Kami sampai pada pemahaman bahwa keadilan iklim tidak dimungkinkan tanpa memperjuangkan juga keadilan gender.

Memahami Konsep *Environmental Culture*

Kami mengambil konsep pemikiran Val Plumwood (1939—2008) mengenai budaya lingkungan (*environmental culture*) sebagai responsnya atas krisis lingkungan dan perubahan iklim (Plumwood 2002). Pada dasarnya, perkembangan teknologi dapat memudahkan kehidupan manusia dan lingkungannya. Hanya saja, sering kali keputusan manusia dalam memanfaatkan teknologi tidak mempertimbangkan dampak terhadap lingkungan—yang pada kondisi ini termasuk situasi kehidupan nonmanusia. Plumwood melihat bahwa respons kita terhadap krisis lingkungan—termasuk perubahan iklim—akan menentukan kadar penghargaan kita terhadap hidup kita sebagai manusia dalam lingkungannya (Plumwood 2002).

Kata “budaya” dalam konsep yang ditawarkan oleh Plumwood menjadi pengingat untuk mengenali ragam sudut pandang dalam memahami persoalan ekologi. Istilah budaya ini pun menandai secara kontras proyek perubahan budaya dan sosial yang pada dasarnya menyadarkan pada keterikatan kita (manusia) dengan kondisi ekologis (Plumwood 2002). Plumwood percaya pada strategi dekonstruksi atas dualisme alam/budaya yang memengaruhi pemisahan pikiran dari tubuh; serta akal dari emosi. Kita perlu secara sistematis menggunakan istilah budaya sebagai cara untuk memusatkan perhatian atas kedalaman pemahaman mengenai budaya di tengah pemahaman budaya yang patriarkal-dualis. Dualisme budaya/alam menyingkirkan alam secara radikal ke luar kehidupan manusia—alam menjadi inferior dan dapat dimanipulasi (Plumwood 1993).

Supremasi nalar manusia dalam pola rasionalisme patriarkal telah secara radikal menempatkan hierarki antara manusia dengan nonmanusia. Rasionalisme diagungkan dan menyempitkan pemahaman nalar manusia sebagai yang terbaik. Akibatnya, lingkungan yang juga berisikan nonmanusia mengalami diskriminasi sistemik. Elizabeth Anne Grosz (1952—), seorang filsuf dari Australia, menunjukkan bahwa pemikiran pengetahuan Barat gagal memahami proses produksi pengetahuan terutama ketika terjadi pengingkaran tubuh (1993). Krisis nalar ini merupakan konsekuensi dari pengistimewaan sejarah murni konseptual—mengabaikan pengalaman tubuh sebagai pengetahuan (Grosz 1993). Berangkat

dari pemahaman tersebut, dapat kita pahami Plumwood memperlihatkan bahwa krisis ekologis adalah krisis nalar yang menutup diri dari pengalaman tubuh yang berbeda (Plumwood 2002).

Rasionalisme khas dualisme manusia/alam telah menciptakan sebuah budaya dengan jarak antara manusia dan non manusia—sebagai Yang Liyan—sehingga membenarkan kontrol atas alam (nonmanusia). Hal ini juga yang menyingkirkan peran dan hak Yang Liyan atas bumi dengan menghilangkan mereka secara rasional (Plumwood 1993). Ada penyangkalan terhadap logika kerja Yang Liyan sehingga mereka tidak dianggap memiliki kemampuan untuk bertahan di dunia tanpa kehadiran rasionalitas manusia. Kita terjebak pada pengandaian alam “bergantung” pada manusia—penyangkalan atas ketidakmandirian alam. Pola ini bahkan masuk sejak masa pengasuhan anak dengan menghilangkan keberadaan alam (Yang Liyan) sebagai bagian dari hidupnya. Anak dibiasakan memahami proses dari “yang diasuh” menjadi “yang mengasuh” (ketika dewasa) (Plumwood 2002)—dan hal ini yang membiasakan kita memahami bahwa alam pada akhirnya menjadi tugas “asuhan” kita. Rasionalisme dualis manusia/alam menyangkal bahwa kita sebagai manusia lah yang justru membutuhkan alam karena kemandiriannya secara radikal—kehadirannya secara ontologis tidak bergantung pada manusia.

Pembentukan budaya rasionalis pada akhirnya berhasil mendistorsi berbagai kehidupan manusia. Tradisi budaya patriarkal turut berperan dalam sejarah pemikiran Barat sehingga nalar dualisme dominan ini turut membahayakan kondisi ekologis. Kita dibiasakan dengan nalar penaklukan budaya lain—sebagai wujud dari kompetisi dan keunggulan komparatif dalam budaya rasionalis dominan (Plumwood 2002). Akar dari krisis ekologis adalah pengetahuan yang tidak memadai (ketidaktahuan), struktur politik yang tidak adil (kepentingan), dan pandangan dunia etika, filosofis, dan spiritual yang timpang pada manusia (ilusi)—ketiga hal ini saling memperkuat budaya rasionalis dominan.

Dalam proses perjalanan manusia mempertahankan eksistensi dirinya, terjadi konflik untuk membuktikan siapa yang terkuat. Manusia terbiasa melihat mereka yang berada di luar budaya mereka harus dianggap sebagai Yang Liyan. Akibatnya mereka menjadikan manusia dengan budaya berbeda hingga alam (nonmanusia) sebagai komparasi dalam kompetisi bertahan hidup. Mereka yang kuat akan mendominasi, menyingkirkan, dan mengeksploitasi Yang Liyan—dengan alibi sebagai proses adaptasi ekologis (Plumwood 2002). Nalar

kompetisi dan bertahan hidup bahkan melupakan bagaimana cara kita merawat alam sebagai timbal balik dari apa yang kita gunakan (dalam proses bertahan hidup tersebut)—bentuk kegagalan budaya rasional menerapkan kondisi ekologis etis dalam jangka panjang. Jika ini terus dibiarkan, kita akan segera menghadapi kepunahan—sebagai bentuk krisis ekologis (Plumwood 2002).

Krisis ekologis muncul akibat budaya rasional dominan yang bahkan tidak segan mengatakan ini adalah bagian dari proses evolusi (Plumwood 2002). Ada keangkuhan dan ketidakmampuan untuk mengakui bahwa justru manusia lah yang tergantung pada alam dan ini menunjukkan kegagalan nalar bekerja—sekaligus membahayakan kelangsungan hidup kita sebagai manusia. Namun, Plumwood tidak melihat hal ini sebagai kesalahan nalar. Pengatasnamaan nalar tanpa adanya kepedulian atas pengalaman yang berbeda akan menjadikannya bekerja secara tidak jernih. Arogansi dan ketidakpekaan manusia lah yang telah berevolusi dalam kerangka “rasio” sehingga memperkuat narasi dominasi penguasaan alam (nonmanusia) serta melepaskan keterkaitan manusia dengan alam (nonmanusia).

Tawaran dalam *environmental culture* (budaya lingkungan) adalah tawaran perubahan sudut pandang nalar. Plumwood mengajak kita sebagai manusia untuk tidak lagi mengabaikan kondisi ekologis. Pengabaian alam akan mencemari pula nalar dari emosi, keterikatan, dan perwujudan kepedulian. Rasionalitas seharusnya tidak lagi digunakan untuk mendominasi tetapi sebagai upaya pembebasan—dekat dengan kehidupan (Plumwood 2002). Upaya mengubah perspektif penggunaan nalar dapat kita mulai dengan mendengarkan dan berbagi pengetahuan tentang Yang Liyan melalui pengisahan pengalaman mereka. Hal ini sekaligus mengubah perspektif kita atas “budaya” dan tidak lagi menempatkan dominasi manusia atas alam (nonmanusia). Dengan demikian kita pun belajar untuk memunculkan inisiatif yang tidak mendominasi, tetapi melibatkan seluruh aspek ekologis untuk bertanggung jawab bersama dalam perawatan kehidupan—sekaligus membangun rasa solidaritas.

Kisah Inisiatif Perempuan Mengatasi Perubahan Iklim

Kisah Melati dan Isabel Wijsen, Pendiri Bye Bye Plastic

Melati dan Isabel Wijsen adalah kakak-adik yang telah memiliki kepekaan terhadap lingkungan sejak usia 12 dan 10 tahun (byebyeplasticbags.org). Mereka memulai

gerakan Bye Bye Plastic Bags sejak tahun 2013, dengan tujuan membebaskan Bali dari ancaman tas plastik.

Mereka memulai gerakan ini dengan mengambil sampah di 115 titik di pulau Bali saat arus besar membawa berton-ton sampah plastik ke Bali. Mereka mengajak ribuan orang bergabung membantu mengumpulkan sampah dari laut, sungai, dan jalanan di Bali. Mereka menyadari bahwa gerakan tersebut membutuhkan dukungan dari pemerintah Bali sehingga mereka mengumpulkan petisi dan berhasil mengumpulkan seratus ribu tanda tangan. Dukungan ini membuat mereka bertemu gubernur Bali saat itu, I Made Mangku Pastika, dan mereka bersepakat untuk mewujudkan Bali tanpa kantong plastik pada Januari 2018 (cnnindonesia.com 2021a). Melati dan Isabel memiliki kepedulian pada permasalahan lingkungan terutama pada pencemaran melalui sampah kantong plastik karena sampah plastik mengotori pantai, laut, dan jalanan di Bali. Mereka terinspirasi untuk memulai gerakan sejak remaja dengan mencari tahu masalah yang ada di lingkungan tempat tinggal mereka, yaitu tentang sampah plastik. Hingga saat ini, Bye Bye Plastic Bags memiliki 30 anggota inti tetap yang terdiri dari anak berusia 9 tahun hingga mahasiswa (sampahlaut.id 2020).

Melati dan Isabel menjadi suara anak muda untuk mengampanyekan gerakan bagi generasi muda dalam memulai langkah kecil untuk lingkungan sekitar mereka. Dalam program Time 100 Talks, mereka membahas dampak pandemi COVID-19 pada perkembangan ekonomi, politik, iklim, dan lingkungan di dunia (cnnindonesia.com 2021b). Selain itu, mereka pernah diundang sebagai pembicara di TED Talk London tentang krisis sampah di Bali dan diundang dalam Konferensi Sampah Laut Dunia di San Diego. Pada 2018, mereka juga masuk dalam daftar remaja paling berpengaruh di dunia versi majalah *Time*. Mereka juga terpilih menjadi *CNN Heroes Young Wonders* (cnnindonesia.com 2021b).

Gerakan yang mereka lakukan pada 2018 bahkan melibatkan 20.000 relawan dan berhasil mengumpulkan 65 ton sampah. Mereka juga bekerja sama dengan 350 pengusaha di Bali untuk mengurangi penggunaan kantong plastik, gelas sekali pakai, dan sedotan secara perlahan (sampahlaut.id 2020). Melalui Bye Bye Plastic Bags, mereka membuat desa percontohan dengan membantu toko-toko setempat dan 800 keluarga untuk menggunakan tas dari bahan alternatif. Setelah 3 tahun memulai gerakan Bye Bye Plastic Bags, Melati mendapatkan dukungan global dari 13 negara. Dalam 4 tahun terakhir, Bye Bye Plastic Bags berhasil melibatkan 57.500 orang di 430 lokasi untuk mencegah 115 ton

plastik yang dapat mencemari lautan (cnn indonesia 2021a). Selain itu, Bye Bye Plastic Bags juga mendukung pemberdayaan perempuan lereng Gunung Batukaru melalui proyek Mountain Mamas. Proyek ini dilakukan melalui pemberdayaan ekonomi perempuan dengan membuat tas dari bahan daur ulang sampah yang telah dikumpulkan.

Kisah Rubama, Aktivis Hutan Alam dan Lingkungan dari Aceh

Rubama memiliki latar belakang pendidikan pariwisata di Institut Pertanian Bogor (IPB), bidang ekowisata. Kerja-kerja Rubama terkait lingkungan kerap mendorong agar desa-desa dampungannya menjadi desa wisata alam dan budaya. Gampong Nusa dan Desa Damaran Baru yang berada di Aceh adalah contohnya. Penghujung 2005, Rubama bersama seorang warga Gampong Nusa mengikuti pelatihan mengelola sampah di Calang, Kabupaten Aceh Jaya, yang dilaksanakan oleh sebuah NGO (Mongabay 2018). Pengetahuan tersebut ia praktikkan dan sebarluaskan kepada kelompok perempuan Gampong Nusa. Bersama-sama mereka mengolah sampah plastik menjadi produk kreatif. Rubama juga membuat program bank sampah, tempat anak-anak menjual sampah.

Inisiatif lingkungan Rubama lainnya yaitu mendorong keterlibatan perempuan di Desa Damaran Baru dalam pengelolaan dan pelestarian wilayah hutan. Rubama percaya bahwa sejak lama perempuan terlibat dalam pelestarian hutan. Hal ini diperkuat dengan pengetahuan yang ia dapatkan melalui dialog dengan para perempuan di tingkat desa. Ia menangkap adanya kegelisahan para perempuan karena lingkungan rentan bencana banjir yang disebabkan pembalakan liar. Rubama berkisah, awal mula keterlibatannya adalah mendampingi masyarakat desa di dataran tinggi Gayo itu. Pada 2015, Desa Damaran Baru diterjang banjir bandang yang menghancurkan sejumlah rumah masyarakat. Perempuan desa merasa khawatir dan perlu mengintervensi tetapi di sisi lain mereka tidak memiliki keberanian melindungi hutan karena tidak memiliki izin dan informasi tentang aturan terkait pembalakan liar.

Rubama bersama organisasinya memfasilitasi para perempuan desa untuk dapat mengakses dan melestarikan hutan secara legal. Bersama para perempuan, Rubama memetakan potensi desa dan juga hambatan (Boang Manalu, Subono & Putri 2022). Dengan pemberdayaan lewat informasi dan pengetahuan, perempuan Desa Damaran Baru telah berdaya untuk menjaga lingkungannya, memahami hak mereka,

mengetahui aturan hukum yang dipakai sebagai alat untuk mengusir pembalok liar. Keterlibatan perempuan dalam perlindungan lingkungan menunjukkan adanya pendekatan khas Perempuan. Mereka menggunakan kemampuan bernegosiasi atau metode bercakap-cakap untuk mengedukasi para pembalok liar. Bukan dengan kekerasan melainkan dengan cara damai. Keterlibatan Rubama dalam memfasilitasi para perempuan penjaga hutan juga berdampak pada pengembangan desa edukasi ekowisata di Damaran Baru—Aceh.¹

Kisah Masnuah, Pejuang Perempuan Nelayan

Perubahan iklim merupakan tantangan global yang memengaruhi orang-orang dari semua lapisan masyarakat. Namun, dampaknya lebih terasa bagi sekelompok perempuan nelayan di Demak, Indonesia, yang tengah berjuang di tengah pandemi COVID-19. Gambaran ini sedikit banyak terungkap dalam artikel *UN Women* (2021) yang berjudul *How the fisherwomen of Java rise above climate change and an increase in gender-based violence*. Menurut Masnuah, Ketua Persaudaraan Perempuan Nelayan Indonesia, tanpa pandemi dan perubahan iklim, perempuan nelayan telah memiliki kerentanannya sendiri. Hal ini meliputi kerentanan sosial, ekonomi, kurangnya perlindungan terhadap kecelakaan kerja di laut, peningkatan angka putus sekolah di kalangan anak para nelayan, dan tingginya kasus KDRT.

Masnuah mengatakan, saat ini gelombang laut semakin sulit diprediksi, banjir rob semakin tinggi, dan naiknya permukaan air laut membuat dua desa di Demak terendam. Tragisnya, sebelum isu akibat perubahan iklim dapat ditanggulangi secara tuntas, warga Demak menghadapi keadaan darurat lainnya, yaitu pandemi COVID-19 yang semakin memperparah kesenjangan sosial. Pandemi membuat harga ikan anjlok (Anggita 2021).

Selama pandemi, Masnuah bersama Puspita Bahari melakukan kerja advokasi melawan kekerasan. Yang sulit adalah para korban dan pendampingnya tidak punya uang transportasi. Kerja-kerja Masnuah tidak mudah sebab banyak tantangan mulai dari stigma terhadap organisasi perempuan, keterbatasan dana, beban kerja ganda, ditambah aturan pembatasan sosial, dan lainnya.² Kendati demikian, Masnuah justru melakukan inisiatif yang berdampak bagi komunitas dan lingkungannya. Masnuah menerapkan solidaritas feminisme dengan memberdayakan komunitas perempuan nelayan melalui pemberdayaan ekonomi, politik, dan hukum. Perempuan nelayan diberikan sejumlah pelatihan pengolahan dan

penjualan hasil laut; mereka mendapatkan pelatihan advokasi hukum untuk komunitasnya; mendapat pengakuan di komunitas dan oleh negara melalui pengakuan legal dalam KTP sebagai nelayan. Masnuah juga selalu berkolaborasi dengan berbagai Instansi, seperti LPSK (Lembaga Perlindungan Saksi dan Korban), LBH, media, dan lainnya untuk memperjuangkan keadilan bagi perempuan nelayan. Bentuk inisiatif Masnuah merespons bencana iklim dan pandemi adalah dengan menggalang solidaritas masyarakat. Aksi kolektif Masnuah bersama PPNI terkait kebencanaan antara lain menggalang donasi untuk desa-desa yang tenggelam karena banjir rob. Ia juga aktif menyuarakan isu ini di berbagai forum dan media agar persoalan nelayan didengar dan mendapat perhatian lebih luas. Aksi penting lain Masnuah dalam merespons kebencanaan, khususnya di era COVID-19 adalah membangun ketahanan pangan kelompok rentan dengan mengadakan barter antara kelompok petani dan nelayan. Masnuah percaya bahwa melalui solidaritas, masyarakat dapat berpartisipasi dalam membantu masyarakat rentan seperti nelayan (Anggita 2021).

Kisah Siti Aisyah, Pendiri Bank Sampah NTB Mandiri

Bank Sampah NTB Mandiri yang Aisyah Odist dirikan merupakan salah satu tempat pengelolaan sampah yang sudah menerapkan pengelolaan sampah rumah tangga sebagai motivasi wirausaha ibu rumah tangga. Dengan cara menumbuhkembangkan dan meningkatkan kesadaran masyarakat dalam pengelolaan sampah dan mengubah cara pandang masyarakat, sampah yang selama ini dianggap sisa yang tidak mempunyai nilai dapat memiliki nilai ekonomis jika dikelola dengan benar (Alfina & Herlina 2022). Awal keterlibatan Aisyah dalam pengelolaan dan pengolahan sampah disebabkan oleh kegelisahannya melihat lingkungannya yaitu Lombok. Dalam wawancara dengan Imajie TV, Aisyah menyatakan bahwa ia melihat Lombok sebagai tempat yang indah dan penuh dengan potensi, tetapi memiliki masalah sebagai persoalan serius yang harus ditangani. Meskipun Aisyah sadar masalah sampah adalah isu besar, ia percaya partisipasi sekecil apa pun dapat berdampak. Ia juga percaya bahwa dengan cinta (kepedulian), masalah sampah dapat terselesaikan (Kompasiana 2016; Imajie TV 2021).

Melihat kondisi lingkungan sekitarnya, Aisyah berinisiatif melakukan pendidikan tentang sampah dan upaya mengubah praktik masyarakat terhadap sampah. Aisyah mengajarkan masyarakat untuk mengubah sampah menjadi barang bernilai ekonomis,

seperti kerajinan, tas, dan lainnya. Aisyah berupaya mengubah tidak hanya cara pandang masyarakat, tetapi juga praktiknya. Kerja sebagai aktivis lingkungan tersebut diiringi dengan kerja pemberdayaan kelompok perempuan dan disabilitas. Tidak jarang ia melakukan pelatihan pada kelompok tersebut menggunakan dana pribadinya. Harapannya adalah agar ilmu dan pengetahuan yang ia punya dapat memberdayakan kelompok lain dan disebarluaskan agar berdampak lebih besar. Kerja aktivisme lingkungan Aisyah berakar dari komitmennya untuk memberdayakan komunitas sekitarnya (Mongabay 2019). Wujud agensi dari Aisyah adalah keberhasilannya mendorong transformasi salah satu kampung di Lombok dari kampung kumuh menjadi kampung wisata.

Kisah Westiani Agustin dan Gerakan Penggunaan Pembalut Kain

Ani, sapaan akrabnya, sejak lama aktif di program pendidikan lingkungan. Ia adalah pendiri Biung Indonesia—*social enterprise* yang berfokus pada isu perempuan dan lingkungan. Dalam berbagai organisasi dan kegiatan yang berkaitan dengan isu lingkungan, ia turut serta membuat program edukasi mengenai upaya menjaga lingkungan. Aksi kolektifnya terkait lingkungan berangkat dari refleksi bahwa perempuan telah menyumbang produksi sampah lewat pembalut sekali pakai. Ia ingin mengubah konsumsi pembalut sekali pakai menjadi pembalut kain yang dapat dipakai ulang. Sejak 10 tahun lalu, ia pun beralih ke pembalut kain (Jogjapolitan 2022). Aksi kolektif Ani berangkat dari semangat solidaritas feminis. Ia mengajak kelompok perempuan di salah satu desa di Jambi dan Papua untuk memproduksi pembalut kain untuk kalangan mereka sendiri. Ia juga memberdayakan perempuan disabilitas di Jogja, Sukoharjo, Jakarta, serta Jambi untuk membuat pembalut kain yang dapat dipakai sendiri juga dijual.

Visi dari program sosial Biung adalah “perempuan bantu perempuan”. Menurut Ani, produksi pembalut kain oleh perempuan dan dikonsumsi oleh perempuan, maka dalam proses tersebut terjalin relasi saling membutuhkan, membantu, juga saling memberdayakan (jogja.suara.com 2020). Aksi sosial Ani bersama Biung tidak hanya sekadar tentang pelestarian lingkungan dan pemberdayaan ekonomi perempuan. Program ini dimaksudkan juga sebagai ruang berbagai pengetahuan dari komunitas tersebut kepada perempuan lain untuk dapat membuat pembalutnya sendiri. Gerakan ini juga berbagi pengetahuan tentang menstruasi dan kesehatan reproduksi khususnya bagi perempuan disabilitas.

Kisah Yuktiasih Proborini, Aktivis Disabilitas dan Lingkungan

Yuktiasih Proborini menjadi pegiat lingkungan karena refleksinya atas keprihatinan saat melihat sampah organik dan sisa makanan terbuang. Demi mengurangi masalah sampah, ia memutuskan untuk membudidayakan magot. Ia belajar tentang magot dari anak bungsunya. Magot yang ia ternak berjenis Black Soldier Fly atau BSF. Ia bekerja sama dengan sebuah universitas di Semarang untuk menggunakan lahan mereka, juga bekerja sama dengan Dinas Lingkungan Hidup (DLH) untuk mendapatkan sumber sampah yang akan diolah. Sebagai pelaku budi daya magot, ia kerap memberikan pelatihan yang tidak terbatas pada komunitas perempuan. Misalnya, kepada komunitas *Laudato Si’* (keagamaan) dan komunitas disabilitas.

Pemilik Sejiwa Foundation, Yuktiasih Proborini, memberikan alasannya membuat masker transparan. Hal pertama yang terlintas adalah tidak semua orang paham bahasa isyarat. Penyandang tunarungu bisa memerhatikan gerak bibir lawan bicaranya untuk berkomunikasi. “Jadi, yang dilihat adalah bibir mereka ketika berbicara sehingga memudahkan lawan bicara untuk memahami,” katanya saat ditemui Jawa Pos Radar Semarang di sekretariat Sejiwa Foundation. Ketika inisiatif itu muncul, Yuktiasih tergabung dalam komunitas penyandang disabilitas se-Indonesia. Ia kemudian mengumpulkan para penyandang disabilitas di Semarang dan memfasilitasinya untuk membuat produk yang berniali ekonomis (Jawa Pos 2020).

Dibantu oleh teman-temannya, Yuktiasih awalnya hanya mengelola 30 kilogram kain, namun dalam beberapa bulan berikutnya permintaan masker transparan membludak hingga akhirnya mereka mengelola 1,2 ton kain untuk masker transparan. Bersama komunitas, Yuktiasih yang tidak hanya dapat dibuat menjadi masker, tetapi juga pakaian yang kemudian dapat dijual oleh teman-teman di komunitas tuli. Gerakan yang Yuktiasih lakukan menunjukkan bagaimana ia menjadikan pengalamannya sebagai perempuan disabilitas dalam melakukan inovasi yang beradaptasi dengan situasi perubahan iklim (pandemi) serta sensitivitas atas kebutuhan kawan-kawan disabilitas (tuna rungu).

Belajar dari Pengalaman Perempuan: Sebuah Tawaran Ekologi Feminis

Enam kisah aktivisme para perempuan yang telah kami sampaikan pada pembahasan sebelumnya menjadi sumber kami dalam memperlihatkan bagaimana kerja

environmental culture dapat mengubah nalar dominan menjadi nalar penuh kepedulian, terutama dalam perawatan ekologi. Pola kerja dalam *environmental culture* menawarkan pertemuan unik: tegas sekaligus menghadirkan kepedulian (Plumwood 2002). Tegas dalam menolak kekerasan institusional dan sistemik; sekaligus penuh kepedulian dan penghargaan melalui intensi serta komunikasi yang mengakui dan memahami keberadaan Yang Liyan. Hal ini pula yang dapat kami tunjukkan dari enam kisah aktivisme para perempuan yang berhasil menggerakkan proyek kesadaran ekologis tidak hanya dalam kepedulian personal, tetapi juga upaya melibatkan komunitas setempat hingga tingkat pemerintah. Mereka telah mendekonstruksi pemahaman nalar dominan dan menggantikan definisi nalar yang lebih dekat dengan kepedulian ekologis.

Aktivisme para perempuan pejuang lingkungan tersebut melawan distorsi nalar dan budaya melalui upaya penciptaan *environmental culture* di lingkungan mereka. Penolakan atas logika antroposentris yang

berdalih atas nama rasionalitas—sebagai ciri khas *environmental culture* (Plumwood 2002)—terlihat dalam tiap gerakan mereka. Mereka tidak menjadikan gerakan sebagai bentuk kontrol dan pencarian keuntungan, tetapi mewujudkan apa yang telah ditawarkan Plumwood yakni sebuah gerakan ekologis yang memihak dan memberi peran aktif tiap elemen ekologi (2002). Gerakan para perempuan ini menyadarkan kita atas kekurangan manusia memahami alam (nonmanusia) sehingga mereka tidak segan menawarkan sebuah koreksi nalar yang tidak lagi mengabaikan suara Yang Liyan. Dengan komunikasi kritis, aktivisme lingkungan para perempuan justru mengajak kita berefleksi atas penguasaan nalar dalam ruang ekologis. Berdasarkan pengalaman para perempuan ini, kami menemukan beberapa langkah yang dapat memunculkan relasi intensional dengan komunikasi kritis melalui: inisiatif, pengalaman konkret (aksi), keterlibatan, dan solidaritas. Keempat langkah inilah yang menjadi pendekatan nalar penuh kepedulian ekologis. Keempat langkah ini dapat dilihat dalam bagan berikut:

Tabel 1

No	Nama	Inisiatif	Pengalaman Konkret	Keterlibatan	Solidaritas
1.	Melati dan Isabel Wijsen (Kelompok Muda) Bye Bye Plastic Bags	Aksi kolektif yang dimulai dari keresahan anak perempuan terhadap lingkungan sekitar. Pemberdayaan yang mereka lakukan tidak hanya mengubah praktik individual tetapi juga komunitas sekitar. Inisiatif ini meluas menjadi gerakan lokal, diamplifikasi di tingkat nasional, hingga mendapat dukungan global. Dalam 4 tahun terakhir, Bye Bye Plastic Bags berhasil melibatkan 57.500 orang di 430 lokasi untuk mencegah penggunaan 115 ton plastik yang dapat mencemari lautan.	Pada 2013, Melati dan Isabel Wijsen memulai gerakan Bye Bye Plastic Bags. Inisiatif dilakukan karena kekhawatiran terhadap ancaman plastik di sekitar mereka (Bali), khususnya terkait pencemaran laut oleh sampah plastik. Kerja mereka dimulai dari inisiatif bahwa tidak harus menunggu dewasa untuk membuat perubahan.	Inisiatif dan kerja mereka awalnya hanya kerja keseharian sederhana, yaitu mengumpulkan sampah di 115 titik dan menggalang kesadaran juga dukungan melalui petisi yang mencakup 100.000 tanda tangan. Pada 2018, mereka telah mampu melibatkan 20.000 relawan dan mengumpulkan 65 ton sampah. Mereka melibatkan pengusaha setempat dan pemerintah, juga mendapat atensi global sehingga dinobatkan menjadi remaja paling berpengaruh versi majalah <i>Time</i> .	Bye Bye Plastic Bags mendukung pemberdayaan perempuan lereng Gunung Batukaru melalui proyek Mountain Mamas. Proyek ini memberdayakan ekonomi perempuan dengan membuat tas dari bahan daur ulang.
2.	Rubama (Yayasan HAKA)	Berbagi informasi pengelolaan sampah plastik menjadi produk kreatif. Membangun Gampong Nusa menjadi desa wisata alam dan budaya (<i>ecotourism</i>) dengan merujuk pada pengalaman dan kesepakatan para perempuan desa dampingan. Kegiatan-kegiatan yang dilakukan berasal dari pemetaan bersama terkait potensi dan hambatan yang ada.	Memiliki kepedulian terhadap lingkungan hutan Aceh. Melalui kerjanya sebagai pendamping lapangan, Rubama membaca kegelisahan dan pengalaman para perempuan desa terkait pembalakan hutan secara ilegal yang menjadi penyebab banjir bandang di beberapa desa. Dari pengalaman berdialog secara empatik, Rubama memetakan kekuatan dan kebutuhan para perempuan desa dan memfasilitasi mereka melalui program yang relevan.	Pengelolaan limbah plastik secara mandiri yang melibatkan masyarakat dan perangkat Desa Gampong Nusa, Aceh. Pembangunan dan Pengelolaan potensi Desa Gampong Nusa, Aceh secara mandiri. Bergabung bersama Yayasan HAKA yang fokus pada advokasi perlindungan kawasan hutan, habitat, serta implikasinya pada populasi spesies.	Melibatkan perempuan dalam rapat-rapat dan kegiatan desa. Memberdayakan perempuan dalam pengelolaan, pengawasan dan pelestarian hutan Kampung Damaran Baru, Aceh hingga berdirinya kelompok <i>rangers</i> hutan yang beranggotakan para perempuan desa setempat. Memfasilitasi perempuan Desa Damaran Baru untuk mengurus SK Perhutanan Sosial, juga menjadi anggota dan posisi pengambil kebijakan di dalamnya

No	Nama	Inisiatif	Pengalaman Konkret	Keterlibatan	Solidaritas
3.	Masnua (Perempuan Nelayan)	Berinisiatif memberdayakan ekonomi perempuan nelayan, mengurangi dan merespons KDRT di lingkungan masyarakat nelayan. Inisiatif tersebut muncul karena ia melihat bagaimana perubahan iklim membuat perempuan semakin rentan. Tangkapan ikan semakin sedikit, biaya melaut lebih mahal karena harus semakin ke dalam untuk mendapat ikan, dan cuaca tidak menentu membuat perempuan nelayan terancam gagal panen atau gagal melaut. Kerja mereka amat bergantung dengan keberlangsungan laut.	Membentuk komunitas Puspita Bahari yang berperan mememansipasi perempuan nelayan melalui proses pendidikan dan advokasi. Berefleksi dari pengalamannya dan komunitasnya, perempuan nelayan hidup dalam lingkaran kekerasan dan kemiskinan. Berefleksi dari pengamatan dan pengalaman sebagai perempuan nelayan Masnua melihat bahwa perempuan nelayan rentan secara ekonomi, pendidikan, gender, dan budaya pesisir yang patriarkal.	Mengawali keterlibatan dari pemberdayaan ekonomi perempuan nelayan; merespons KDRT; kemudian bergerak pada perjuangan politik pengakuan yaitu pengakuan identitas perempuan nelayan di KTP. Dalam beberapa tahun terakhir, Masnua juga menjadi penggerak perjuangan solidaritas COVID-19 bagi komunitas perempuan nelayan. Saat ini juga memperjuangkan keadilan lingkungan bagi beberapa desa yang tenggelam karena perubahan iklim—banjir rob.	Pemberdayaan ekonomi perempuan nelayan melalui pelatihan pengolahan hasil laut; membangun sentra pengolahan ikan. Membantu memberikan sembako kepada keluarga nelayan saat pandemi COVID-19. Menginisiasi gerakan barter nelayan dan petani untuk ketahanan pangan. Saat ini Masnua juga aktif menggalang kesadaran masyarakat dan menunjukkan visibilitas masyarakat sekitar pantai yang tenggelam
4.	Aisyah Odist (Bank sampah NTB)	Aisyah bersinergi dengan warga sebagai mitra Bank Sampah. Sampah dari rumah-rumah warga dikumpulkan, dipilah, lalu diolah dan dikelola menjadi produk bernilai jual. Sistem Bank Sampah yang diterapkan oleh Aisyah merupakan suatu inovasi baru yang memelopori diadopsinya sistem ini dalam kebijakan Pemerintah Provinsi NTB dalam pengelolaan sampah dan pelestarian lingkungan.	Keterlibatannya dalam kampanye dan pengolahan sampah berasal dari perhatian dan kecintaannya pada Lombok. Ia merasa harus terlibat untuk merespons masalah sampah di sana. Kerja dan komitmennya terhadap sampah berangkat dari keyakinan bahwa kepedulian dan cinta terhadap lingkungan adalah jawaban dari krisis lingkungan. Baginya, ketidakpedulian masyarakat terhadap lingkungan diakibatkan tidak adanya kesadaran atau pengetahuan yang memadai bahwa manusia punya kapasitas untuk mengubah lingkungan, dan bahwa keabaiannya kita terhadap lingkungan dapat berdampak pada bencana.	Aisyah terlibat sebagai inisiator Bank Sampah NTB Mandiri dan Kampung Wisata Kreatif Sampah Terpadu (Kawis Krisant) yang terletak di Ampenan, Mataram. Gerakan ini berhasil melibatkan kelompok perempuan dan difabel. Aisyah juga berupaya memperkuat gerakan melalui kemitraan dengan sejumlah LSM; swasta; dan pemerintah.	Dalam merekrut tim kegiatan lokakarya, Aisyah memberikan prioritas kepada perempuan dan penyandang disabilitas. Kegiatannya melibatkan pengrajin sampah yang merupakan perempuan dan kelompok difabel. Produk sampah olahan dijual dan memberdayakan ekonomi komunitas. Aisyah selalu terbuka dan berbagai pengetahuan apabila ada komunitas yang hendak terlibat dalam aksi pengolahan sampah. Secara konsisten, Aisyah membangun kesadaran komunitasnya tentang prinsip <i>zero waste</i> .
5.	Westiani Agustin (Biyung)	Seperti slogan mereka, yakni "Perempuan Bantu Perempuan", Biyung tak hanya memberikan alternatif untuk menampung darah menstruasi perempuan. Dengan berbagai pengalamannya selama menjalankan Biyung, Ani yang semula ingin mendekatkan isu lingkungan kepada masyarakat lewat pembalut kain, akhirnya memperluas spektrum edukasi. Biyung bahkan sempat melakukan pelatihan pembuatan pembalut kain untuk berbagai kelompok perempuan.	Kegiatan Ani sebagai aktivis lingkungan bermula dari refleksinya terkait banyaknya sampah yang diproduksi perempuan ketika mengalami menstruasi selama 5-7 hari/ per bulan. Menurutnya, dengan pembalut kain, perempuan dapat terlibat dalam usaha melestarikan lingkungan. Sejak 10 tahun lalu, ia sendiri beralih ke pembalut kain. Proyek <i>homeschooling</i> kedua anaknya pada 2016 menjadi awal mula berdirinya program sosial yang ia namakan Biyung.	Meskipun Biyung belum berkolaborasi dengan instansi pemerintah, Ani dan komunitasnya sudah berkolaborasi dengan lembaga-lembaga seperti Perkumpulan Samsara dan Komunitas Perempuan Bumi. Dalam menyikapi pandemi, Biyung bersama Perkumpulan Samsara pada bulan April lalu membagikan 143 kit pembalut kain dan alat kontrasepsi ke-4 perumahan padat di Yogyakarta, seperti Kampung Ledok Tukangan RW 3, Kampung Jlagran Kulon RW 1, Dusun Sembungan Bantul, dan Gedong Tengen.	Dalam proses sosialisasi pembalut kain melalui Biyung, tidak jarang Ani menemui fakta bahwa perempuan masih sulit mengakses pembalut sebagai produk yang fundamental bagi kesehatan. Agar produknya dapat diakses dengan mudah oleh perempuan dari berbagai lapisan, khususnya mereka yang bertempat di desa dan rentan terhadap permasalahan finansial, Ani bersama Biyung mendirikan program lokakarya yang membagikan pengetahuan produksi pembalut dan kesehatan tubuh perempuan. Ani mendampingi kelompok perempuan di Jambi dan Papua, juga sejumlah komunitas disabilitas di Jogja, Sukoharjo, Jakarta, dan Jambi untuk membuat pembalut kain.
6.	Yuktiasih Proborini (Pegiat Lingkungan, Aktivis Penyandang Disabilitas)	Memulai usaha budi daya magot untuk mendaur ulang sampah. Ia berinisiatif menggunakan sampah kain dari pabrik dalam pembuatan masker kain yang dapat dipakai kembali dan transparan untuk para disabilitas runtu. Merekomendasikan agar penyandang disabilitas pelaku bisnis mendapatkan peningkatan kapasitas melalui berjejaring dengan komunitas perempuan pebisnis. Mendorong komunitas disabilitas pelaku bisnis untuk memiliki nomor izin berusaha (NIB) supaya mendapatkan fasilitas dari Dinas Koperasi	Keterlibatannya sebagai pegiat lingkungan berasal dari refleksinya atas banyaknya sampah rumah tangga yang diproduksi setiap harinya. Ia beberapa kali memberi pelatihan ternak magot, tidak terbatas pada komunitas perempuan. Perannya sebagai fasilitator dan penggagas masker transparan berasal dari pengamatan dan refleksinya bahwa masker medis tidak mengakomodasi kebutuhan kelompok difabel tuna runtu. Ide pembuatan masker dimaksudkan juga untuk memberdayakan ekonomi kelompok difabel.	Mewakili komunitas penyandang disabilitas pelaku bisnis dan UMKM dalam advokasi kepada Kemenkraf agar perempuan disabilitas dilibatkan dalam program pembangunan di bawah Kementerian tersebut.	Melakukan budi daya magot dan sejumlah kegiatan berbagai pengalaman pada komunitas terkait pengolahan sampah dengan magot. Membangun solidaritas disabilitas untuk membuat masker transparan. Inisiatif ini bertujuan sebagai pelibatan disabilitas dalam industri dan membuat produk yang ramah disabilitas juga ramah lingkungan.

Sumber: Diolah dari berbagai artikel oleh para penulis menggunakan konsep Plumwood

Berdasarkan bagan tersebut, dapat kita lihat upaya para perempuan ini telah menantang perilaku dominan yang telah mengakar secara sistemik. Kita memang perlu terus merawat gerakan kreatif dan kontrahegemonik seperti yang ditawarkan oleh Plumwood (1993) dalam upaya hidup bersama secara ekologis etis. Gerakan kecil komunitas perlu didengarkan dan ditanggapi secara serius jika kita ingin melakukan perubahan sosial, politik, dan budaya sebagai akar kemanusiaan (Plumwood 1993). Gerakan para perempuan di tiap lingkungan mereka dapat memengaruhi gerakan ekologi dan upaya mengatasi krisis akibat perubahan iklim. Manusia tidak lagi sekadar menjadi penakluk alam (Yang Liyan) dan subjek etis, melainkan terlibat bersama penuh kepedulian dalam kesadaran ekologis.

Pada tabel, telah kami paparkan empat langkah pencapaian *environmental culture* yang telah diupayakan oleh para perempuan di tiap komunitas dan lingkungan mereka. Keempat proses inisiatif, pengalaman konkret (aksi), keterlibatan, dan solidaritas ini menjadi rangkaian kegiatan yang lekat dengan nuansa kepedulian etis atas kualitas hidup manusia dan alam (nonmanusia). Keenam kegiatan perempuan aktivis lingkungan yang terlihat pada bagan telah mengubah perspektif lingkungan sekitar mereka. Mereka tidak sekadar melakukan perubahan kualitas individual (secara eksklusif), tetapi juga memengaruhi perubahan kualitas perilaku dan pikiran secara kolektif.

Ini membuktikan bagaimana para perempuan tersebut dengan aktivismenya justru mendorong dialog antarspesies dan saling berkembang seperti yang telah diangkat oleh Plumwood (2002). Adanya integrasi, pola demokrasi, respons etis yang tidak mereduksi kehadiran alam (nonmanusia), refleksi, dialog (komunikasi) kritis, serta penghormatan intensionalitas antaragensi terlihat dalam upaya yang dilakukan oleh para perempuan yang telah kami bahas sebelumnya. Keberhasilan mereka inilah yang perlu kita jadikan pembelajaran bersama atas upaya menciptakan sebuah budaya baru: *environmental culture*. Upaya mencapai sebuah budaya baru dalam menghadapi perubahan iklim kita butuhkan agar tidak lagi terjebak pada pola pikir hierarkis yang memandang manusia lebih tinggi dari alam—sebagai nonmanusia. Dengan demikian, kita sebagai manusia dapat menghilangkan arogansi nalar dalam menanggapi krisis perubahan iklim melalui kepedulian atas pengalaman yang berbeda sekaligus memunculkan solidaritas sebagai wujud kesadaran ekologis.

Kesimpulan

Persoalan krisis lingkungan akibat perubahan iklim menunjukkan bagaimana manusia secara arogan telah memisahkan kehadirannya dengan alam (nonmanusia). Akibat pola nalar dominan patriarkal tersebut, kita menjadikan alam sebagai Yang Liyan dan menutup telinga kita dari cerita mereka. Perempuan pun pada akhirnya menempati posisi Yang Liyan, termasuk dalam upaya kesadaran ekologis. Para feminis di wilayah pemikiran ekologi menganggap hal ini sebagai hilangnya kepedulian dalam kesadaran ekologis manusia, terutama dengan penalaran logika patriarkal. Val Plumwood sebagai salah satu pemikir ekofeminis pun menyoroti persoalan dominasi nalar patriarkal sebagai penyebab krisis ekologi.

Berdasarkan tawaran pemikiran Plumwood mengenai *environmental culture*, penelitian ini menyoroti bagaimana pengalaman perempuan mengatasi krisis lingkungan dan perubahan iklim melalui inisiatif, pengalaman konkret, keterlibatan, dan solidaritas. Apa yang dilakukan oleh Melati dan Isabel Wijsen; Rubama; Masnuah; Siti Aisyah; Westiani Agustin; dan Yuktiasih Proborini, menunjukkan sebuah kesadaran ekologis yang mengusung nalar penuh kepedulian. Mereka tidak hanya memberi bukti nyata di komunitas masing-masing, melainkan berdampak juga secara luas.

Upaya yang saling memengaruhi secara positif ini sarat dengan nilai feminis dan ekologis. Manusia diajak untuk tidak lagi melihat diri sekadar sebagai subjek etis—yang berpotensi mendominasi atas nama rasionalitas—tetapi sebagai bagian dari ekologi itu sendiri. Keterlibatan bersama inilah yang perlu kita dukung dan lestarikan agar perlahan, kita bersama menumbuhkan pemahaman nalar penuh kepedulian. Logika penuh kepedulian ini akan perlahan menggantikan logika dominasi patriarkal. Kesadaran ekologis hanya dapat terwujud jika kita menghilangkan hierarki manusia dengan alam (nonmanusia) dengan menghadirkan sebuah budaya yang lebih penuh kepedulian lewat *environmental culture*.

Daftar Referensi

- Agarwal, B. 2000. "Conceptualizing environmental collective action: why gender matters", *Cambridge Journal of Economics*, Volume 24, Issue 3, May 2000, hlm. 283–310, diakses pada 27 Februari 2022, <https://doi.org/10.1093/cje/24.3.283>.
- Alfiana, A.S. & Herlina, H. 2022, "Hubungan Pelatihan Pengelolaan Sampah Rumah Tangga dalam Motivasi Berwirausaha Ibu Rumah Tangga di Bank Sampah NTB Mandiri Kota Mataram Tahun 2020", *Jurnal Penelitian Transformasi UNDIKMA*. diakses pada 1 November

2022, di <https://e-journal.undikma.ac.id/index.php/transformasi/article/view/5724#>.

Anggita, Kumara. 2021. "How the fisherwomen of Java rise above climate change and an increase in gender-based violence", UN Women. Diakses pada 10 Oktober 2022, di: <https://wrd.unwomen.org/index.php/explore/library/how-fisherwomen-java-rise-above-climate-change-and-increase-gender-based-violence>.

Boang Manalu, A.G., Subono, N.S., & Putri, R.D.W. 2022. "Partisipasi Perempuan dalam Perhutanan Sosial: Studi Kasus di Lima Provinsi", *Jurnal Perempuan*. Vol. 27 No. 1 April 2022. pp 85-99; <https://doi.org/10.34309/jp.v27i1.666>.

Bye Bye Plastic Bags. 2022. *Our Team*. diakses pada 1 November 2022, di <https://byebyeplasticbags.org/team/>.

Colfer, C.J.P. et al. 2017. *The Earthscan Reader on Gender and Forests*. Routledge: New York

CNN Indonesia. 2021. *Melati Wijsen, Inisiator Setop Sampah Plastik Asal Bali*. diakses pada 1 November 2022, di <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20210126161754-20-598624/melati-wijsen-inisiator-setop-sampah-plastik-asal-bali>.

CNN Indonesia. 2021. *Remaja Bali Melati Wijsen Jadi Pembicara TIME 100*. diakses pada 1 November, 2022 di <https://www.cnnindonesia.com/internasional/20210126135305-106-598521/remaja-bali-melati-wijsen-jadi-pembicara-time-100>.

Dietz, T., Kalof, L., & Stern, P.C. 2002. "Gender, values, and environmentalism". *Social Science Quarterly*, 83, hlm. 353—364.

Dinkominfo Kabupaten Demak. 2021. *Peringatan Hari Perempuan Nasional, Aktifis Perempuan Berbagi Dengan Sesama*. diakses pada 1 November 2022, di <https://dinkominfo.demakkab.go.id/berita/detail/peringatan-hari-perempuan-nasional-aktifis-perempuan-berbagi-dengan-sesama>.

Given, Lisa M. (editor) 2008, *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, Sage Publication, USA.

Grosz, Elizabeth 1993, "Bodies and Knowledge: Feminism and the Crisis of Reason", dalam *Feminist Epistemologies*, hlm. 187—216, Alcoff dan Potter (eds), Routledge, London.

Harding, Sandra 1993, "Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity? Dalam *Feminist Epistemologies*, hlm. 49—82, Routledge, New York dan London.

Harian Jogja. 2022. *Westiani Agustin Memberdayakan Perempuan Lewat Pembalut Kain*. diakses pada 1 November 2022, di <https://jogjapolitan.harianjogja.com/read/2022/01/15/510/1093377/westiani-agustin-memberdayakan-perempuan-lewat-pembalut-kain>.

Hunter, L.M., Hatch, A., & Johnson, A. 2004. Cross-National Gender Variation in Environmental Behaviors. *Social Science Quarterly*, 85(3), hlm. 677—694. <http://www.jstor.org/stable/42955967>.

imajieTV. 2020. *Cerita Awal Aisyah Odist Menjadi Penggiat Lingkungan (@Bank Sampah NTB Mandiri) | Part 1*". diakses pada 1 November 2022, di <https://www.youtube.com/watch?v=bVPt16d8LNM>.

Jaggar AM & Young IM. [1st pbk. ed. 2000] ed. *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden Mass: Blackwell; 2000/1998. <http://www.blackwellreference.com/subscriber/uid=3/>

[book?show=all&id=g9780631220671_9780631220671](http://www.blackwellreference.com/subscriber/uid=3/). Accessed November 27 2022.

Kompasiana. 2021. *Aisyah, Menyulap Sampah Menjadi Berkah*. diakses pada 1 November 2022, di <https://www.kompasiana.com/ada-/615a96a6a5080f57ac27c452/aisyah-menyulap-sampah-menjadi-berkah>.

McLaren, Margaret S. 2019. *Women's Activism, Feminism, and Social Justice*. Oxford University Press: New York.

Melissa L. Finucane, Paul Slovic, C.K. Mertz, James Flynn & Theresa A. Satterfield (2000) Gender, race, and perceived risk: The 'white male' effect, *Health, Risk & Society*, 2:2, 159-172, DOI: 10.1080/713670162.

Mohanty, Chandra Talpade. 2003. *Feminism Without Border: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Duke University Press: London.

Mongabay. 2019. *Perempuan Penun Sampah Plastik*. diakses pada 1 November 2022, di <https://www.mongabay.co.id/2019/07/13/perempuan-penenun-sampah-plastik/>.

Mongabay. 2020. *Rubama dan Semangat Perempuan Penjaga Hutan Aceh*. diakses pada 1 November 2022, di <https://www.mongabay.co.id/2020/12/08/rubama-dan-semangat-perempuan-penjaga-hutan-aceh/>.

Mongabay. 2018. *Rubama, Perempuan Inspiratif Gampong Nusa*. diakses pada 1 November 2022, di <https://www.mongabay.co.id/2018/03/04/rubama-perempuan-inspiratif-gampong-nusa/>.

OHCHR. 2022. *Climate change exacerbates violence against women and girls*. Diakses pada 5 Oktober 2022, di: <https://www.ohchr.org/en/stories/2022/07/climate-change-exacerbates-violence-against-women-and-girls>.

Peterson, K. 2007. "Reaching Out to Women When Disaster Strikes." *Soroptimist White Paper*, <http://www.soroptimist.org/>.

Plumwood, Val. 1993, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London dan New York.

Plumwood, Val. 2002, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, Routledge, London.

Jawa Pos. 2022. "Memudahkan Lawan Bicara untuk Memahami Lewat Gerakan Bibir", Jawa Pos Radarsemarang.id. Diakses pada 1 November 2022, di: <https://radarsemarang.jawapos.com/features/2020/11/02/memudahkan-lawan-bicara-untuk-memahami-lewat-gerak-bibir/>.

Reinharz, Shulamit. 1992, *Feminist Methods in Social Research*, Oxford University Press, New York.

Sigi Jateng. 2021. *Desa Timbulsloko Sayung Demak Tenggelam, 101 Hektar Wilayah Hilang*. diakses pada 1 November 2022, di <https://sigijateng.id/2021/desa-timbulsloko-sayung-demak-tenggelam-101-hektar-wilayah-hilang/>.

Sigiro, A.N, Gina, A., & Komalasari, D. 2020. "Potret Dampak Penerapan Pembatasan Sosial Berskala Besar di Masa Pandemi Covid-19 terhadap Perempuan dan Kelompok Marginal melalui Pendekatan Feminisme Interseksional", *Jurnal Perempuan* Vol. 25 No. 4, November, 2020, 295—308 <https://www.indonesianfeministjournal.org/index.php/IFJ/article/view/514/397>.

Suara Jogja. 2020. *Lewat Pembalut Kain, Biyung Ajak Perempuan Mencintai Diri dan Bumi*. diakses pada 1 November 2022, di <https://jogja.suara.com/read/2020/09/26/093000/lewat-pembalut-kain-biyung-ajak-perempuan-mencintai-diri-dan-bumi?page=all>.

Slovic P. 1999. Trust, emotion, sex, politics, and science: surveying the risk-assessment battlefield. *Risk analysis: an official publication of the Society for Risk Analysis*, 19(4), 689—701. <https://doi.org/10.1023/a:1007041821623>.

TKN PSL. 2020. *Teknologi Canggih dari Belanda, Cegah Sampah Laut*. diakses pada 1 November 2022, di <https://sampahlaut.id/2020/08/15/bye-bye-plastic-aksi-keren-wijsen-bersaudara-dari-bali/>.

UN Women 2014. *WHY IS CLIMATE CHANGE A GENDER ISSUE?*. Diakses pada 5 Oktober 2022, di <https://www.unclearn.org/wp-content/uploads/library/unwomen704.pdf>.

United Nations Environment Programme, UN Women, UNDP, & UNDP/PA/PSO.2020. *Gender, climate and security: Sustaining inclusive peace on the frontlines of climate change*. Diakses

pada 5 Oktober 2022, di: <https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/32638/GCS.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

UN Women. 2022. Policy Brief: Tackling violence against women and girls in the context of climate change. Diakses pada 5 Oktober 2022, di: <https://www.unwomen.org/sites/default/files/2022-03/Tackling-violence-against-women-and-girls-in-the-context-of-climate-change-en.pdf>.

Warren, K.J. 1987. Feminism and Ecology: Making Connections. *Environmental Ethics*, 9, hlm. 3—20.

Zelezny, Lynnette & Chua, Poh-Pheng & Aldrich, Christina. 2000. "New Ways of Thinking about Environmentalism: Elaborating on Gender Differences in Environmentalism". *Journal of Social Issues*. 56. hlm.443—457. 10.1111/0022-4537.00177.

Catatan Akhir

- 1 Lihat Jurnal Perempuan edisi 112 rubrik riset.
- 2 Lihat Jurnal Perempuan edisi 95 dan 107.

Jurnal Perempuan Edisi 111, Vol 27. No. 1, Edisi 112, Vol 27. No. 2,
Edisi 113, Vol 27. No 3.

April 2022

Perempuan dan Perhutanan Sosial

Agustus 2022

Pengetahuan Feminisme Indonesia: Refleksi, Aksi, dan Praxis

Desember 2022

Feminisme dan Keadilan Iklim

Indeks

A

ability 15, 73, 75, 191, 194, 229, 235, 236, 241
account to account 63
advokasi digital 133, 134, 139,
affinity 230
agent of change 195, 242
agrarian question 30
Aisyah Taymuriyah 167
Ajaib, Nyata, Terkadang Lucu 104, 105
Akses 1, 2, 3, 4, 6, 8, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 21, 22, 23, 24,
25, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 44,
45, 46, 51, 52, 53, 57, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 73,
74, 75, 76, 78, 79, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 91,
93, 95, 98, 105, 106, 108, 109, 117, 118, 122, 129,
130, 131, 134, 135, 137, 138, 140, 145, 146, 160,
162, 181, 182, 184, 189, 191, 192, 194, 195, 196,
197, 198, 200, 206, 208, 209, 233, 249, 251, 256,
260, 264
aksi politik perempuan 156, 157, 158, 159, 163, 164,
Aksi Women's March 2018 151
Aktivis Feminis Akademik 115
Aktivitas Pemintalan Benang Sutra dari Kokon
Menggunakan Alat Pintal Tradisional 20
Aku dalam Budaya 105
Alienation 145
Al-Azhar Mesir 171
Al-Mar'ah al-Jadidah 172
Alat Tenun Bukan Mesin (ATBM) 20
Alat Tenun Tradisional (ATT) 20
amar ma'ruf nahi munkar 172, 173
Anafemales 105
Anak Perempuan 3, 33, 34, 107, 114, 116, 176, 180, 183,
204, 245, 256
*Analisa Gender dalam Pembangunan Lingkungan Hidup:
Aplikasi Gender Analysis Pathway dan Berbagai
Pengalaman* 14
Analisis APKM Perempuan Pegiat Sutra 25
Analisis Pengakuan Isu Perempuan 69
Analisis Tingkat Kesetaraan 68
Androsentris 156, 157, 160, 161, 231, 248
Angka Kematian Ibu (AKI) 116, 242
Anggaran Responsif Gender (ARG) 9, 51

Anugerah Parahita Eka Praya (APE) 8, 10
Apa Kabar Media Kita? 118
Area Penggunaan Lain (APL) 33
*Asian Women: Invisibility, Locations, and Claims to
Philosophy* 103
ASEAN 76
ASN 9, 11, 12
aturan institusional 146
Australian Academy of Science 191

B

Bab XI UU No. 32 tahun 2009 tentang Perlindungan dan
Pengelolaan Lingkungan Hidup 195
Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB) 192
Badan Perencanaan Pembangunan Nasional (Bappenas)
4, 5
Badan Pusat Statistik (BPS) 29, 221
Badan Usaha Milik Negara 73
Badan Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia
(BPUPKI) 164
Balai Perhutanan Sosial dan Kemitraan Lingkungan
(BPSKL) 21
Balai Persuteraan Alam (BPA) 16
Balai Pustaka 104, 158
Balai PSKL Wilayah Kalimantan 64, 65, 66, 68
Bank Dunia 29, 66
Bank Sampah NTB Mandiri 261, 264
Bappeda 5
beban kerja ganda 77, 78, 261
beban ganda 13
Bencana Chernobyl 233
Bencana Nuklir Fukushima Daiichi 233
Berpijak pada Filsafat 1052
Beijing Platform 179
Berpijak pada Filsafat 105
Bibliotheca Alexandrina Mesir 171
Biro Perencanaan KLHK 1, 9, 11
Bissu 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224
Biyung Indonesia 257
bombyx mori 16, 27
BMKG Stasiun Klimatologis Semarang 244
BPS Pangkep 221

BPSKL Sulawesi 17, 18, 19, 20
Budaya dan Sastra 114
Budaya Tradisi Adat 116
Buffalo Gals: Won't You Come Out Tonight 232
byebyeplasticbags.org 259

C

Cakra Wikara Indonesia (CWI) 164
Calon Arang 105
carbon footprint 198
CATAHU Komnas Perempuan 130
CARE Canada 2010 234
CEDAW 176
Centre for Electoral Reform (CETRO) 164
champion 11, 51, 98
CIDA 5
Cifor 6, 58, 66, 78
Civil Society Organization (CSO) 85, 87, 179
CLD KHI 167, 171, 172, 176
clear and distinct 162
CNN.com 136
CNN Heroes Young Wonders 260
cnnindonesia.com 260
Cogito Ergo Sum 231
Collaborative Environmental Project in Indonesia (CEPI)
5
Conference of The Parties (COP) 2
content of law 176
control right 76
common good 161
community farming 63
COVID-19 11, 53, 57, 68, 105, 117, 119, 121, 122, 130, 150
crisis centre 164
critical race theory 114
CSO JARI 91
cultural universalism 228
Culture of law 176

D

Daftar 80 KUPS pada Pangan Agroforestry tahun 2020 61
Daftar Peraturan Menteri dan Dirjen PSKL Responsif
Gender 47
Data 20 KUPS yang Terlibat dalam Pangan Agroforestri
Tahun 2021 63
De Hollandsche Lelie 63, 106, 110
Dekolonisasi Metode Feminis 203, 207
Dekonstruksi Pengetahuan 207
Delusions of Gender 143
detik finance 76
De Tara Foundation 10
Development Planning Assistance 5
Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) 116, 122
Dharma Pertiwi 159
Dharma Wanita 159
Dictionnaire des Philosophes 105
Dinas Perikanan 208, 213
Direktorat Adaptasi Perubahan Iklim 196
Direktorat Jenderal Pengendalian Perubahan Iklim 215

Direktorat Jenderal Nilai Budaya, Seni dan Film
Departemen Kebudayaan dan Pariwisata 67
Direktorat Jenderal Konservasi Sumber Daya Alam &
Ekosistem (KSDAE) 10
Direktorat Jenderal Pengelolaan Daerah Aliran Sungai
dan Rehabilitasi Hutan (PDAS RH) 10
Direktorat Jenderal Perhutanan Sosial dan Kemitraan
Lingkungan 43, 45, 51, 54, 58, 66
Direktorat PKEG 63
diskursus feminis 101, 107, 113, 114, 115, 122, 123, 125,
179
*Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third-World
Feminism* 187
distributive justice 235
Ditjen PSKL 7, 8, 45, 49, 50, 51, 52, 54, 59, 62
DLHK Banten 59
Domein Varklaring 75
Dokumen Rilis Pers SAFEnet 2021 130
Door Duisternis Tot Licht 158
DPA 5

E

Ecofeminist and The Politics of Resistance 233
Ekofeminisme Kritis 227, 229, 231, 232, 235, 237
ekofeminisme spiritual 228, 229, 230, 231, 235
ekologi feminis 205, 228, 255, 262
ekologi politik feminis (FPE) 206
Ekonomi dan Kerja 114, 117
Ekonomi Politik Agraria 74, 76
e-learning 7, 22, 23, 25, 67
embodied resistance 215, 223
EMPU *Sustainable Fashion* 197
*Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pemikiran
untuk Reinterpretasi dan Aksi* 175
Environmental Management Development in Indonesia
(EMDI) 5
Environmental Culture 255, 258, 259, 263, 265
environmental governance 194
epistemologi 101, 102, 109, 130, 145, 156, 157, 161, 162,
167, 168, 172, 173, 177, 178, 187
epistemologi feminis 130, 145, 157, 167, 172, 177,
epistemologi feminis poskolonial 205
epistemology disobedience 224
Equality 24, 93, 183
Equity 93
Estrangement 145
Etika Lingkungan 215, 217, 218, 219, 224

F

Facebook 10
Fahmina Institute 129, 131, 132, 135, 139
Fatima Mernissi 168, 169
Fatma Aliye 167
Femicide 31, 42, 181
feminis keadilan lingkungan global 228
feminis poskolonial 203, 205, 206, 207, 209, 210, 211
Feminisme 24, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109,
113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123,

- 124, 125, 126, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 198, 204, 205, 206, 211, 227, 228, 229, 230, 231, 255, 256, 257, 258, 261
- feminisme decolonial 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109
- Feminisme gelombang kedua 145, 156, 157, 160
- Feminisme gelombang ketiga 157
- Feminisme gelombang pertama 155, 156
- feminisme Islam 167, 168, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 178
- feminisme jaringan 129
- Feminism and The Mastery of Nature* 231
- Feminism and Nationalist Politics in Egypt* 167
- feminist environmentalism* 228
- Feminist Methods in Social Research* 257
- feminist political ecology* 193, 203
- feminist education* 145
- Feminist Ideology and Structures in the First Half of Decade for Women* 187
- feminist legal theory* 117
- feminist standpoint* 109
- Feminist Studies (University of Maryland)* 101
- feminis materialisme 157
- feminis-pascamodern 157
- Festival Gender KLHK 11, 12
- FIAP (*Feminist International Assistance Policy*) 183, 187
- filsafat Barat 102, 103, 104, 147
- Filsafat Berperspektif Feminis 102, 121, 147
- filsafat feminis 101, 102, 104, 144, 145, 148, 149, 152, 153
- Filsafat Timur 103, 104
- First National People of Color Environmental Summit 235
- Fisherwomen* 122
- Focus Group Discussion (FGD)* 38, 85, 86, 88, 90, 91, 92, 94, 97, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189
- Forest for people 43
- Forest landscape Governance (FLG) Recoftc-Explore* 206
- Forum *The 10th AWID International Forum on Women's Rights and Development* 171
- Framework Feminisme 181
- Frontiers: A Journal of Women's Studies (University of Colorado)* 101
- G**
- Garis Besar Haluan Negara (GBHN) 101, 110
- Gathering SJP* 124
- Gender and Climate Change': From Impacts to Discourses 233
- Gender and Development 234
- Gender Budget Statement (GBS)* 50
- gender-differentiated impact* 234
- gender focal point* 5, 185
- gerakan Bye Bye Plastic 257, 259, 260, 263
- Gerakan Chipko 230
- gerakan feminis 210
- Gerakan Kesukaan Perempuan di Zaman Ini* 108
- Gerakan Masyarakat Perhutanan Sosial (GPS) 10
- Gerakan Pembangunan Ekonomi Masyarakat 16
- Gerakan Pembawa Suluh (GPS) 37
- Gerwani 158
- GLEADS (Gender Leadership) 11
- Global Affairs Canada 183
- Global and Comparative History of Ideas* 104
- Global South* 205, 206
- Google Classroom* 150
- Grand Spartan Indonesia 10
- grant making agencies* 180
- Great Climacteric* 233
- gross violation of human rights* 164
- H**
- Habis Gelap Terbitlah Terang* 158
- Hak Anak dan Keadilan Gender* 116
- hak asasi buruh perempuan 245
- Hak Asasi Manusia LGBT dalam Kebijakan Dalam Negeri Indonesia* 120
- Hak Kesehatan Seksual dan Reproduksi (HKSR) 116
- Handep* 63, 67
- Hari Orang Kerja (HOK) 62
- Hasil Hutan Bukan Kayu (HHBK) 15, 61, 65, 70
- Heteropatriarkal 215, 216, 217, 219, 221, 222, 224
- Heteronormativitas 221
- hifdz al-'aql* 174
- hifdh al-din* 174
- hifdh al-mâl* 174
- hifdz al-nafs* 174
- hifdz an-nasl* 174
- Himpunan Wanita Disabilitas Indonesia (HWDI) 197
- HKm Mart 10
- homofobia 178
- HPHD 47, 61, 62, 88, 89, 93
- HPHD Bondoyong 92
- home industry* 20
- How the fisherwomen of Java rise above climate change and an increase in gender-based violence* 261
- Hukum dan Hak Asasi Manusia (HAM) 114
- Hukum Pidana dan Ketimpangan Gender* 117
- Human Development Report* 24
- Hutan Adat (HA) 12, 21, 31, 37, 46, 58, 59, 85, 91, 92, 94, 95, 97, 89,
- Hutan Desa (HD) 6, 21, 31, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 58, 59, 85, 88, 89, 91, 93, 94, 98
- Hutan Kemasyarakatan (HK) 21, 31, 44, 46, 47, 48, 50, 58, 59, 66
- Hutan Tanaman Rakyat (HTR) 21, 31, 44, 46, 48, 50, 58, 59, 85
- hyper-separation* 232
- I**
- Ibuisme-Negara* 159
- Ikhtiar Mengatasi Kekerasan dalam Rumah Tangga* 171
- Ilmu Pengetahuan dan Pendidikan 114, 119
- Ilmu kebatinan 218

Imajie TV 261
Implementing 180
Indeks Gini (IG) 29
Indeks Pemberdayaan Gender (IDG) 2
indigenous paradigm 216
indigiqueer 222, 223
Indonesian Feminist Journal (IFJ) 129
INKRISPENA (Institut Kajian Krisis dan Strategi
Pembangunan Alternatif) 164
Instagram 10, 129, 131, 132, 134, 135, 138, 139
Institute of Queer Ecology 222
institutional technique 30
Institusi the Islamic Family Law 171
Institute of Social Studies (ISS) 159
Institut Pertanian Bogor (IPB) 260
Intermediary 179, 180, 184, 188
International Council of Women 158
Internasional Feminisme Islam 171, 177
Intersectional 157
Interseksionalitas 109, 183, 192, 193, 204, 206, 216
IOM 79
Islamic Studies 168
isu gender dalam perhutanan sosial 49,
Izin Pemanfaatan Hutan Perhutanan Sosial (IPHPS) 46, 81
IWAPI 10

J

Jawapos.com 216
Jogjapolitan 262
Jogja.suara.com 262
Johannesburg for the Earth Summit 2002 235
Jokowi-JK 74
Jumlah Pegawai KLHK berdasarkan jenis kelamin 10
Jumlah SK Perhutanan Sosial di Kabupaten Pulang Pisau
dan Kabupaten Kapuas 59
Junta Islamica Catalana 171
Jurnal Perempuan (JP) 101, 113, 129

K

Kalpataru 5, 47, 49, 51, 52
Kalyanamitra 131, 159, 160, 170
Kami, Jurnal Perempuan 121
Kapal Perempuan 170
kartini Kendeng 237
Kaucus Perempuan Parlemen 122
Kawasan Ekonomi Esensial (KEE) 206
Kawasan Pelestarian Alam (KPA) 206
Kawasan Suaka Alam (KSA) 206
Keadilan Agraria 29, 33, 36, 39
Keadilan ekologis 205, 206, 236, 237
Keadilan Gender 3, 11, 13, 30, 31, 32, 33, 35, 86, 98, 114,
115, 116, 117, 123, 124, 125, 138, 168, 169, 170,
179, 180, 182, 184, 185, 188, 189, 203, 229, 235,
258
Keadilan iklim 160, 193, 194, 196, 198, 199, 200, 236, 258
keagenan kelompok *subaltern* 205, 206, 210
*Kebijakan Poligami: Kekerasan Negara Terhadap
Perempuan* 115
Kebijakan Responsif Gender 11, 50, 177

Kekerasan Berbasis Gender Online (KBGO) 130
kekerasan epistemik 109
Kekerasan Seksual 114, 117, 118, 122, 130, 136, 151, 155,
164, 165, 175, 181, 182, 185, 186, 188
Kekerasan Seksual dan Ketimpangan Gender 117, 122
Kelas Feminisme dan Filsafat (KAFFE) 115, 121, 122, 136
kelas filsafat 146, 147, 148, 149, 152
kelola usaha Pangan Agroforestri 58, 59, 60, 62, 63, 64,
65, 66, 67, 68, 69, 70
Kelompok Jenis Usaha KUPS pada Pangan Agroforestri
60
Kelompok Kerja Gender dan Lingkungan Hidup (KKGL) 5
kelompok perempuan 13, 17, 25, 35, 49, 50, 58, 64, 65,
69, 86, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 97, 133, 175,
184, 204, 207, 209, 210, 229, 243, 244, 246, 249,
250, 251, 257, 258, 264
Kelompok Perempuan Peduli Lingkungan (KPPL) 89
Kelompok Pengelola Hutan (KPH) 10
Kesatuan Pengelolaan Hutan (KPH) 10
Kelompok Tani Hutan (KTH) 78
kelompok tani perempuan (KWT) 246
kelompok Tapawallabadi 246
Kelompok Usaha Bersama (KUBE) 35
Kelompok Usaha Perhutanan Sosial (KUPS) 21, 22, 59
kelompok wanita tani 66
Keluarga Berencana (KB) 159
Kementerian Agama RI 171
Kementerian Kehutanan 4, 6, 16
Kementerian Keuangan 4
Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK)
4
Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan
Perlindungan Anak (KPPPA) 242
KEMENPPA 79, 192
Kementerian Muda Urusan Peranan Wanita 159
Kementerian Perlindungan Perempuan dan
Pemberdayaan Anak (KPPPA) 4
Kementerian Urusan Peranan Wanita (Kementerian
UPW) 159
Kemkominfo RI 136
Kepala Balai Perhutanan Sosial dan Kemitraan
Lingkungan Wilayah Kalimantan 64, 65, 66, 68
Kepala Keluarga (KK) 58
Keputusan Menteri Kehutanan Nomor 31/Kpts-II/2001
tentang Penyelenggaraan Hutan 44
Keputusan Menteri Kehutanan Nomor 622/Kpts-II/1995
pada tahun 1995 tentang Pedoman Hutan
Kemasyarakatan 44
Keputusan Menteri Kehutanan Nomor 677/Kpts-II/1998
tentang Hutan Kemasyarakatan 44
Keragaman Gender & Seksualitas 119
Kerukunan Waria Sulawesi Selatan (KWRSS) 223
kesakralan alam 219
Kesatuan Pengelolaan Hutan (KPH) 10
Kesehatan dan Seksualitas 119
Kesetaraan 1, 2, 3, 4, 9, 11, 12, 19, 24, 26, 30, 45, 46, 48,
49, 50, 51, 67, 68, 69, 91, 94, 98, 102, 104, 119,
121, 123, 125, 129, 130, 131, 136, 138, 140, 168,
170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 183,
184, 185, 186, 207, 251

- keterlibatan perempuan 16, 22, 26, 31, 32, 33, 35, 36, 39, 44, 45, 51, 53, 54, 58, 64, 65, 66, 68, 69, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 120, 206, 207, 257, 258, 260, 261
- Ketimpangan Partisipasi Perempuan 81
- Ketua Kelompok Usaha Perhutanan Sosial 58
- khalifah fil ardh* 172, 173
- KIARA 118
- Kisah Inisiatif Perempuan Pejuang Lingkungan 259
- Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP) 117
- KKPH Garut 78
- Koalisi Perempuan Indonesia 164, 170
- Koalisi Rakyat untuk Kedaulatan Pangan (KRKP) 245
- Kodrat Perempuan dalam Islam* 171
- komite eksekutif pengelolaan hutan 58
- Komnas HAM 73, 170
- Komnas Perempuan 130, 160, 164, 198, 200
- Kompas.id 181
- Kompasiana 261
- Kompilasi Hukum Islam tahun 1991 176
- Komponen Analisis Kerangka Feminisme dalam Lembaga Donor dan Intermediari 182
- Komunitas nelayan pesisir Karangantu 243
- Komunitas Perempuan Nelayan Puspita Bahari 257
- Komunitas Perempuan Bumi 193, 197, 200, 264
- komunitas perempuan peduli lingkungan (KPPL) 204
- komunitas peduli lingkungan (Kanal Komunikasi) 51
- koncowingkingisme* 159
- Konferensi Perempuan Internasional sedunia 158
- Konferensi Tingkat Tinggi Bumi 4
- kongres kehutanan sedunia ke-8 di Jakarta tahun 1978 43
- konstruksi sosial 75, 79, 116, 143, 157, 193, 194, 256
- korporasi 29, 44, 75
- Kosmologi Bugis 216, 217, 218, 222, 223, 224
- KOWANI 10
- KPPL Sumber Jaya 89, 90, 91
- KPPL Sejahtera 89, 90, 91
- KPPSI (Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam) 217
- KRKP 245, 246
- krisis ekologi 79, 165, 248
- Krisis iklim 199, 200, 203, 204, 205, 206, 210, 211, 216, 223, 224, 229, 233, 234, 235, 236, 237, 244, 251, 255, 256, 257, 258
- Kumpulan Puisi Jurnal Perempuan: Perempuan dan Pertarungannya* 121
- KUPS-BPSKL Sulawesi 17
- L**
- LBH 115, 131, 261
- Laskar Jundullah 217
- Le Féminisme ou la Mort* 193, 230
- Lembaga Bantuan Hukum Asosiasi Perempuan untuk Keadilan (LBH APIK) 131
- Lembaga Bela Banua Talino (LBBT) 91
- lembaga donor 124, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189
- Lembaga EHESS 171
- lembaga ICRP 170
- Lembaga Informasi Perburuhan Sedane (LIPS) 165
- Lembaga Kajian, Advokasi, dan Edukasi (LivE) 90
- Lembaga Kajian Agama dan Gender (LKAJ) 170
- Lembaga Pengelolaan Hutan Adat (LPHA) 91, 92
- Lembaga Pengelolaan Hutan Kampung (LPHK) 54
- Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) 131
- Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) 131
- Lesbian, Biseksual, dan Transgender (LBT) 118
- Lesbian, Gay, Biseksual, Transgender, dan Queer (LGBTQ) 119
- LGBT+ 222
- Lingkungan, Media dan Teknologi 118, 119
- LIPI 159
- literatur feminis 115, 121, 160
- LMDH 74, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83
- LMDH Buana Mukti 78, 81
- LM Psikologi UGM 130
- LPHD 53, 54, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 88, 91, 92, 93, 97
- LPHD Sungai Asam 92
- LPHD Bondoyong 93
- LPSK (Lembaga Perlindungan Saksi dan Korban) 261
- local based community* 63
- M**
- Magdalene 131
- Mahkamah Konstitusional (MK) 116
- Majalah Time 260, 263
- Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia (MPR RI) 125
- Makro 32, 39, 121, 180, 188, 189, 205
- male-centered* 230
- male thinking* 230
- Manfaat dan Kendala Program-Bantuan yang diterima oleh Kelompok Usaha Perhutanan Sosial (KUPS) Sutra Alam 22
- manifest resistance* 34
- Mansplaining* 147
- maqashid syari'ah* 168
- marginalisasi ekonomi 75
- Mary Robinson Foundation of Climate Justice 194
- Master Model* 231
- Masyarakat Adat (MA) 91
- Masyarakat Desa Hutan Harumansari 76
- Masyarakat Hukum Adat (MHA) 91
- Media sosial 10, 118, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 150, 151, 189
- Mengapa Perempuan Menolak* 117, 125
- Menimbang Poligami* 115
- Menulis Tubuh* 121
- Meretas jarak Afirmasi dan Administrasi: Studi Tentang Penerapan Kebijakan Afirmasi Pada Struktur DPP Partai Politik* 164
- metode intervensi feminis 147
- metode pengalaman 145
- meso 32, 33, 39, 121, 180, 189
- mikro 6, 16, 20, 31, 32, 33, 39, 120, 180, 188, 189, 205
- Millennium Development Summit dalam Millennium Development Goals (MDGs, 2000-2004)* 2
- Mitra Perempuan 170

Modal 18, 19, 22, 23, 35, 37, 53, 70, 80, 92, 94, 223, 243, 246, 247, 248, 249, 250, 251
Modal alam 247, 248, 249
Modal finansial 249
Modal fisik 247, 249, 250, 251
Modal sosial 37, 223, 243, 246, 247, 248, 249, 251
Modal yang dimiliki komunitas perempuan dalam menghadapi perubahan iklim 250
model *gender analysis pathway* (GAP) 45
model Harvard 45
model Moser 45
model SWOT 45
Modul Panduan Media Meliput LGBT 121
Mongabay 215, 260, 262
mongabay.com 215
MRF 195
Mpu Uteun 54, 88
Muhammadiyah 175
Multinational Corporation (MNC) 157
Musibah Pulau Three Mile 233
Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan 175
Mustadh'afin 170

N

Native Justice Coalition 222
Nawacita 52, 74, 81
Negara 1, 2, 3, 4, 5, 11, 13, 21, 29, 31, 33, 37, 38, 43, 44, 46, 59, 64, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 90, 93, 96, 98, 101, 105, 108, 109, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 130, 136, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 169, 170, 171, 174, 176, 177, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 194, 195, 199, 205, 216, 229, 242, 247, 251, 256, 260, 26
Negara Islam: Pemikiran Husain Haikal 170
networked feminism 131, 132, 133, 140
Neuroseksisme 144
New Left 156
Newsweek 125
New World Encyclopedia 156
Nieuwe Rotterdamse Courant (NRC) 125
Non-dualistik 228
norma gender 86, 87, 88, 89, 90, 91, 96, 98, 256

O

Oetoesan Melajoe 107
off farm 58
OHCHR 256
On a History of Women Philosophers 103
on farm 58, 64, 249
On Female Body Experience 119
opresi pedagogis 146
Orde Baru 76, 78, 106, 131, 138, 158, 159, 217
Ordonansi kehutanan 73
Organization for Economic Co-Operation and Development (OECD) 29, 180
organisasi lintas iman 170
Organisasi Masyarakat Sipil (OMS) 180, 186
organisasi remaja IPPNU 169

Organisasi Pemerintah Daerah (OPD) 70
organisasi perempuan Fatayat NU dan Muslimat NU 169
Organisasi Perempuan Mesir 167
Organisasi perempuan PIKAT-Manado 158
Oxfam Canada 242

P

Pameran Karya 152
Panah Papua 94
Panca Dharma Wanita 159
Pandangan Islam tentang Poligami 171
pandemi Covid-19 11, 57, 68, 105, 117, 119, 121, 122, 130, 150, 197, 198, 260, 261, 264
Paradigma Feminis 149
partial consciousness 39
Participatory Rural Appraisal (PRA) 78
Partisipasi efektif 12, 58
Partisipasi Interaktif 87, 97
Partisipasi konsultatif dan/atau Partisipasi Aktif 97
partisipasi nominal 87, 96
partisipasi pasif 87, 97
partisipasi perempuan 2, 12, 13, 25, 66, 70, 76, 78, 81, 86, 87, 89, 91, 95, 96, 97, 119, 120, 171
pascakolonial 105
patriarki 30, 31, 33, 79, 81, 83, 87, 92, 97, 113, 118, 126, 130, 133, 144, 148, 157, 168, 170, 172, 175, 178, 204, 230, 235, 236, 245, 251
patrilineal 95
Pattiro GIZ 86
pedagogi feminis 145, 147, 148, 149, 152, 153, 206
pedagogi kritis 114, 146, 147
Pedoman Umum Adaptasi Perubahan Iklim (API) 242
Pegawai Negeri Sipil (PNS) 105
Pelatihan *Islamic Feminism* 171
Pelita Kapas 108
Pembagian Peran berdasarkan Jenis Kelamin 79
Pembagian Kerja Rumah Tangga dalam Islam 171
pembaruan hukum keluarga 171, 176
pembebasan perempuan 156, 228
pembelajaran transformatif 148
pemberdayaan perempuan 3, 5, 8, 10, 22, 24, 67, 68, 69, 131, 159, 160, 164, 169, 179, 182, 183, 184, 187, 188, 195, 197, 242, 260, 263
Pemberdayaan Perempuan dalam Kelompok Usaha Perhutanan Sosial (KUPS) Sutra Alam 22
Pembangkit Listrik Tenaga Air (PLTA) 192
Pembangunan 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 13, 16, 18, 24, 26, 27, 43, 46, 51, 58, 65, 67, 68, 69, 76, 77, 93, 96, 101, 116, 119, 120, 130, 156, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 180, 187, 189, 193, 194, 195, 199, 200, 207, 211, 222, 229, 237, 245, 249, 251, 263, 264
pemberdayaan ekonomi 91, 97, 184, 197, 209, 257, 260, 261, 262, 264
Pemerintah Kabupaten Magelang 196
Pemiskinan perempuan 79
Pemulihan Ekonomi Nasional (PEN) 53
Pendidikan Publik (PP) 115, 121
peneliti Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD Paramadina) 136

- Penerapan anggaran responsif gender pada kegiatan LHK 9
- Pengkakuan dan Perlindungan Kemitraan Kehutanan (Kulin KK) 74, 81
- Pengarusutamaan Gender (PUG) 8, 51, 85, 96, 120
- Pengasuhan Anak dalam Keluarga Islam* 171
- Pengelolaan Hutan Bersama Masyarakat (PHBM) 78
- pengetahuan feminis 118, 119, 121, 122, 123, 124, 126, 134, 138, 139, 156, 157, 158, 160, 161, 177, 179, 181, 187, 188, 189, 190,
- pengetahuan feminis Indonesia 187, 189
- Penguatan Lembaga Adat Daerah Bone 223
- pengurangan emisi dari deforestasi dan degradasi hutan (REDD+) 5
- Penyelesaian Penguasaan Tanah dalam Kawasan Hutan (PPTKH) 37
- People of Color Environmental Leadership Summit 1991 235
- Peralihan Peran dalam Alur Produksi Sutra Alam 17
- Peraturan dalam Kementerian KLHK 48
- Peraturan Daerah (Perda) No. 4/2018 tentang Pengakuan dan Perlindungan Masyarakat Hukum Adat (MHA) 91
- Peraturan Dirjen Perhutanan Sosial dan Kemitraan Lingkungan No. 2/2018 tentang Pengembangan Usaha Perhutanan Sosial 22
- Peraturan Menteri Lingkungan Hidup dan Kehutanan No. P 83 tahun 2016 tentang Perhutanan Sosial 83
- Peraturan Menteri Lingkungan Hidup dan Kehutanan Nomor P.83/MENLHK/SETJEN/KUM.1/10/2016 tentang Perhutanan Sosial 46
- Peraturan Menteri LHK Nomor P.39/MENLHK/SETJEN/KUM.1/6/2017 tentang Perhutanan Sosial di Wilayah Kerja Perum Perhutani 46, 47
- Peraturan Menteri Lingkungan Hidup dan Kehutanan Nomor 9 tahun 2021 tentang Pengelolaan Perhutanan Sosial 21, 45, 49, 64
- Peraturan Menteri Lingkungan Hidup dan Kehutanan Nomor P.10/MENLHK/SETJEN/KUM.1/3/2019 tentang Penentuan, Penetapan dan Pengelolaan Puncak Kubah Gambut Berbasis Kesatuan Hidrologis 59
- Peraturan Menteri Lingkungan Hidup dan Kehutanan Nomor P.16/MENLHK/SETJEN/KUM.1/2/2017 tentang Pedoman Teknis Pemulihan Fungsi Ekosistem Gambut 59
- Peraturan Menteri Lingkungan Hidup Dan Kehutanan Republik Indonesia Nomor P.37/MENLHK/SETJEN/KUM.1/7/2019 Tentang Perhutanan Sosial Pada Ekosistem Gambut 59
- Peraturan Menteri LHK No. 32 tahun 2016 tentang Pengendalian Kebakaran Hutan dan Lahan 195
- Peraturan Menteri LHK No. 83 tahun 2016 tentang Perhutanan Sosial 30, 49, 50, 74, 195
- Peraturan Menteri LHK No. 84 tahun 2016 tentang Program Kampung Iklim 195
- Peraturan Menteri Lingkungan Hidup dan Kehutanan Republik Indonesia No. P.33/Menlhk/Setjen/Kum.1/3/2016 tentang Pedoman Penyusunan Aksi dan Adaptasi Perubahan Iklim 195
- Peraturan Pemerintah No.6 tahun 2002 tentang Tata Hutan dan Penyusunan Pengelolaan Hutan serta Pemanfaatan Hutan 44
- Perbedaan Ekofeminisme Spiritual/Kultural, Material, dan Kritis 235
- Perdesaan 44, 86, 91, 92, 96, 97, 98, 181, 243, 245, 249, 250, 251
- Peraturan Pemerintah Nomor 23 Tahun 2020 tentang Program Pemulihan Nasional untuk Penanganan Pandemi Covid-19 57
- Peraturan Pemerintah Nomor 23 Tahun 2021 tentang Penyelenggaraan Kehutanan dan Peraturan Menteri Lingkungan Hidup dan Kehutanan tentang Pengelolaan Perhutanan Sosial 49
- Peraturan Pemerintah Nomor 71 Tahun 2014 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Ekosistem Gambut 59
- Peraturan Presiden Nomor 56 Tahun 2018 tentang Perubahan Kedua Atas Peraturan Presiden Nomor 3 Tahun 2016 tentang Percepatan Pelaksanaan Proyek Strategis Nasional 52
- peraturan perundang-undangan 45
- perempuan 3, 96, 114, 115, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 130, 134, 159, 193, 194, 198, 199, 200, 242, 244, 258, 262, 264
- Perempuan dan Agama 114, 115, 116
- Perempuan disabilitas 193, 194, 198, 199, 200, 258, 262, 264
- perempuan dan perhutanan sosial 134
- perempuan dalam pembangunan 3, 96, 130, 159
- Perempuan dalam Sosial dan Politik 114, 120
- Perempuan di Wilayah Konflik 122
- Perempuan Nelayan* 118, 121, 122, 123, 206, 208, 257, 261, 264,
- perempuan petani 38, 242, 244,
- Perempuan sebagai Kepala Rumah Tangga* 171
- Perempuan Memotong Tanaman Murbei di Pekarangan 18
- Perhimpunan Jiwa Sehat (PJS) 197
- Perhutanan sosial 21, 22, 23, 27, 30, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 68, 74, 76, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 98Perhutani 46, 47, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 208
- Perjanjian Paris (*Paris Agreement*) 229
- Perjuangan Rekognisi Identitas Hukum Perempuan Nelayan Ujung Pangkah, Gresik: Analisis Feminis terhadap Kebijakan Kartu dan Asuransi Nelayan* 118
- Perkembangan proses Pengarusutamaan Gender di KLHK 5
- Perkumpulan untuk Pemilu dan Demokrasi (Perludem) 164
- Perkumpulan Wija Raja (PERWIRA) Lapatau 223
- Perlawanan Harian 32, 33, 34, 36, 37
- Permainan Jaring Laba-Laba 150
- Perlindungan Kemitraan Kehutanan (Kulin KK) 74

Perpres No. 86 tahun 2018 tentang Reforma Agraria (RA) 30
 Perpres Nomor 15 Tahun 2018 tentang Percepatan Pengendalian Pencemaran dan Kerusakan Daerah Aliran Sungai Citarum 181
 Persaudaraan Perempuan Nelayan Indonesia (PPNI) Puspita Bahari 118
 Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) 2
 Perubahan iklim 2, 6, 7, 9, 119, 181, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 204, 215, 229, 233, 234, 236, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 256, 257, 258, 261, 262, 265
 Persoalan perempuan 243
personal is political 145
 Perum Perhutani BKP 74
 Perusahaan Umum Kehutanan Negara (Perum Perhutani) 76
 Pesisir 191, 192, 216, 221, 245, 249, 251
 Pesona Mart 10
 PESTA (Pesta Eco Gender dan Pelestarian Alam) 11
 Peta Rentan Perubahan Iklim 215
Phallosentris 228
Philosophy by Women, 22 Philosophers Reflect on Philosophy and Its Value 145
pilot project 31
 PKK 159, 210
 Pluriversalitas 236
Poetri Hindia 158
 Pokja PPS Jabar 81
 Pokja PUG KLHK 6, 7
 polisi hutan (Polhut) 78
 Politik Ekologi Queer 216, 221, 222, 223, 224
 politik feminisme 115, 125
political will 44
Potret Perempuan dalam Lektur Agama: Rekonstruksi Pemikiran Islam Menuju Masyarakat Egaliter dan Demokratis 170
Powerlessness 92
 PPKD Provinsi dan Kabupaten/Kota 223
 praktik dominasi 147
 Press Universitaire 105
 Prisma 159
productive labour 198
 produksi pengetahuan feminis 101, 114, 115, 126, 156, 157
 program *agro silvo fisheries* 207
 Program Kampung Iklim (Proklam) 196
 Program Strategis Nasional (PSN) 52
 Program Studi Kajian Gender 160
property right 76
 PSKL 8, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 68
 Pusat Kajian Politik (Puskapol) FISIP UI 164
 Pusat Penelitian dan Kependudukan-Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (PPK-LIPI) 243
 Pusat Pengkajian Studi Mengenai Lingkungan Universitas Indonesia (PPSML UI) 5
 Pusat Studi Wanita (PSW) 159
 Puslitbang ATR-BPN 29
 Putusan MK No. 18/6/2015 116

Q

Queer 119, 157

R

Radio Jurnal Perempuan 121, 123
 Ragam Motif Sutra Sulawesi Selatan 19
 Rancangan Rencana Pembangunan Tahunan (REPETA) 5
 Rancangan Undang-undang Anti Pornografi dan Pornoaksi (RUU APP) 125
rangers 88, 89, 263
 RAPP 10
 Rasisme 104, 131, 231, 232
reclaiming the feminine 163
 Reformasi 30, 78, 110, 118, 130, 160, 164, 170, 174, 180, 184, 189
 relasi kuasa 13, 74, 75, 76, 77, 79, 82, 96, 102, 104, 156, 186, 206
Rendah Hati 108
 Rencana Adaptasi dan Mitigasi Daerah 196
 Rencana Kerja Perhutanan Sosial (RKPS) 49
 Rencana Kerja Tahunan (RKT) 49, 94
 Rencana Perlindungan dan Pengelolaan Ekosistem Gambut (RPPEG) 60
 Rencana Strategis (Renstra) 50
 reproduksi sosial 78, 198, 256
 Resiliensi 189, 199, 249, 256, 258
 restriksi pemerintah 179
Right 75, 76, 119, 156, 165, 171
 Reforma Agraria 29, 30
Revegetasi 60
 Revolt 144, 148
 Revolt, She Said 144
 Revolusi Mesir 167
 revolusi pengetahuan 163
 revolusi teknologi 129, 130, 131
 Revolusioner 144, 147, 148
Rewetting 60
Rigid 149, 184
 riset feminis 115, 116, 119, 120, 121, 123, 140, 144, 149, 179
 ropeg.menlhk.go.id 9, 10
 Ruang digital 130, 131, 133, 134, 139, 140
 RUU Pekerja Rumah Tangga (RUU PRT) 181
 RUU Tindak Pidana Kekerasan Seksual (TPKS) 164
 Rumah KitaB 170
Rumusan Pasal 488 RUU KUHP Indonesia: Potret Kegagalan Membaca Persoalan Akses Perempuan Atas Identitas Hukum 117

S

sampahlaut.id 260
Sangiang Serri 219, 221, 224
 Sahabat Jurnal Perempuan (SJP) 115, 123, 189
Sajak-sajak 33 105
sakinah mawaddah wa rahmah 172, 176
 Salafisme 174
 Satuan Kredit Semester 149
scholar-activist 103
 Sehati Sukoharjo 197

- Sejiwa Foundation 257, 262
 Sekolah Frankfrut 114
 sekolah Kartini (Kartini School) 108
 Sekolah Kerajinan Amai Setia (KAS) 107
 Seksisme 103, 104, 131, 143, 144, 231, 232
self-affirmation 232
self-criticism 232
self-reflective 156
 Serikat Hijau Indonesia (SHI) 81
 seri Ekofeminisme 232
 SETAPAK 66
 SETAPAK TAF 88
 SGOKI 104
Signs: A Journal of Women in Culture and Society
 (University of Chicago Press) 101
Silabus Berperspektif Feminis 148, 150
silent resistance 34
silvofishery 58, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 70
silvopastura 58, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 70
Singing in the Fire: Stories of Women in Philosophy 104
Situated knowing 234
Social Forestry 43
Social Justice Warrior (SJW) 130
Soenting Melayu 158
 solidaritas feminis 123, 124, 125, 134, 210, 258, 261, 262
 Solidaritas Perempuan 170, 257
 sosialisasi pembalut kain 264
 Stanford University 135
Standpoint feminism 116, 256, 257, 258
Staying with the Trouble 236
 Stasiun Klimatologi PUSLITBANG FP-UNS 244
*Status Perempuan dalam STEM (Sains, Teknologi,
 Engineering, Matematika)* 119
structure of law 176
 studi Islam 167
 Suara Ibu Peduli (SIP) 125
 subordinasi perempuan 76, 231, 242, 245, 251
Sulapa Eppa 217, 218, 222, 223, 224
 Sumber Daya Manusia (SDM) 196, 204, 249, 250
 Sumber-Sumber Agraria (SSA) 29
 Surat Keputusan (SK) 38, 44, 58, 85
 Surat Keputusan (SK) Menteri Pertanian Nomor: 843/
 Kpts/Um/11/1980 38
 Surat Keputusan (SK) Menteri Kehutanan Nomor:
 SK.6586/Menhut-VII/KUH/2014 86
 Surat Tugas (ST) 50
Sustainability 229, 232
Sustainable Development Goals (SDGs) 2, 117, 119, 250
- T**
- tacit knowledge* 33
Tahrir al-Mar'ah 172
 Taman Nasional Kerinci Seblat (TNKS) 18, 209
 Taman Hutan Nasional Kerinci Seblat (TNKS) 204
Tanah Ibu Kami 237
 Tanah Objek Reforma Agraria (TORA) 29
 Tauhid 173
 TEACH (Training for Eco Gender Hub) 11
 TED Talk London 260
- Tempo.co 181
 Tenaga Kerja Wanita (TKW) 79
Tentang Manusia Indonesia 105
The 27 Bali Principles of Climate Justice 235
The Book of Han 104
The Brown's Babe's Burden 103
The Bundle of Power 75, 77, 82
The Bundle of Rights 75, 77, 82
The Capitalocene 233
*The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific
 Revolution* 231
The Dutch Golden Age 107
 The Fourth World Conference on Woman 2
The Feminine Mystique 161
The Feminism of Uncritical Equality 227
*The Great Acceleration: An Environmental History of the
 Anthropocene since 1945* 233
the personal is political 145
The Philosopher Queens 104
The Principles of Sufism 105
the veil of ignorance 195
 The Wellesley College 171
 Tim Penggerak Percepatan Pengelolaan Perhutanan
 Sosial (TP3PS) 52
Tina Ngata 32
Tina Nubalia 32
Tina Nurombe 32
 Tipologi Partisipasi 87, 91, 97
 Tipologi Partisipasi Perempuan di Lima Provinsi 97
 Tirta 135, 136
 titik pijak baru 130
Tjahaja Siang 158
 Toety Herati Scholarship (THS) 123, 124, 125
To-Kaili 32, 33, 36, 39
To-Manuru 32, 33, 36, 39
top down 23
 Topik Empu (TE) 121
Toward a Revolutionary Pedagogy 145
*Transendensi Feminin, Kesetaraan Gender Menurut Simone
 de Beauvoir* 102
 Transforming Our World: The 2030 Agenda for
 Sustainable Development 2
transformative learning 144
Transnasional Corporation (TNC) 157
truncated narratives 236
 TURC (Trade Union Research Centre) 164
 Tujuan Pembangunan Milenium (MDGs) 2
 Twitter 131, 132, 135, 136, 139
- U**
- UNDP 2, 10, 24, 257
 UNDPPA 257
 Undang-Undang Dasar 1945 1
 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan
 86, 172, 176
 Undang-Undang No.5 Tahun 1960 tentang Peraturan
 Dasar Pokok Agraria 30
 Undang-undang Nomor 7 Tahun 2016 tentang
 Perlindungan Nelayan 247

Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2020 tentang Cipta Kerja 49
Undang-Undang No.16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan 171
Undang-Undang Nomor 41 Tahun 1999 tentang Kehutanan 21, 49
Undang-undang keluarga Islam 176
Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (UU TPKS) 118, 130, 134, 181, 188
UNECLAC 32
UNEP 192
United Nations 2, 230, 233, 257
United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) 234
UN Environment 256
United Nations Environment Programme 257
Universitas Aga Khan 171
Universitas Dokuz Eylul 171
Universitas Harvard 171
Universitas Indonesia 102, 105, 113, 160
Universitas Passau 171
Unit Pelaksana Teknis (UPT) 4, 9, 10
United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) 2
UN Women 2, 10, 138, 192, 256, 257, 261
Upanishads 104
UU No. 5 tahun 2017 tentang Pemajuan Kebudayaan 223
UU No. 31 tahun 2009 tentang Meteorologi, Klimatologi, dan Geofisika 195
UU Pekerja Rumah Tangga 181
UU Pemilu 160, 164
UU Tindak Pidana Perdagangan Orang (UU TPPO) 122, 181
UU Penanganan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (UU PKDRT) 181
UUPA 5/1960 30, 31

V
Video Dokumenter 121

W
Wahdah Islamiyah 217
WALHI 216
Wana Lestari 51
Wanita Sworo 158
Wahabisme 174
Wanita dan Cakrawala Baru 159
We Are Social Indonesia 130
What's a Brown Girl like You Doing in the Ivory Tower? 104
What Can She Know: Feminist Theory and The Construction of Knowledge 161
WHO 31
Wilayah Penelitian 86
Women Doing Philosophy 103
Women International Federation Democratic (WIDF) 158
Women of Color and Philosophy 103
Women's Liberation and the Sublime: Feminism, Postmodernism, and Environment 228
Women's Research Institute 131
Women's Studies 101, 146
women's suffrage 156
Women's ranger 54
World Economic Forum 2

Y
Yayasan Bintari 196
Yayasan Anisa Swasti (Yasanti) 131
Yayasan Hutan Alam dan Lingkungan Aceh (HaKa) 54
Yayasan Jurnal Perempuan (YJP) 102, 113, 129, 131, 138, 179
Yayasan Rahima 170
Yayasan Pulih 79, 170
Yayasan Kesehatan Ibu 170
Yayasan Puan Amal Hayati 170
YJP Press 121
Youtube 11, 121, 122, 131, 132, 134, 135, 138 139

Z
Zoom 122

Jurnal Perempuan Edisi 111, Vol 27. No. 1, Edisi 112, Vol 27. No. 2,
Edisi 113, Vol 27. No 3.

April 2022
Perempuan dan Perhutanan Sosial

Agustus 2022
Pengetahuan Feminisme Indonesia: Refleksi, Aksi, dan Praxis

Desember 2022
Feminisme dan Keadilan Iklim

Indeks

A

Aaisyah, S 219
Abduh, M 167, 169, 172
Achmad, Y 45
Adiwibowo, S 243
Agarwal, B 13, 30, 36, 76, 78, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94,
96, 97, 256
Ahimsa-Putra, HS 218, 220
Akbar, T 243
Alcoff, LM 104, 105
Al-Farisi, MS 244
Alaimo, S 232
Albar, I 196
Aldrian, 192
Alfina, AS 261
al-Tahtawi, R 167, 169, 172
Allen, 123, 125
Amin, Qasim 172
Amir, D 32
Amiruddin, M 119, 123
Amor, B 223
Anbumozhi, 192
Anggita, K 261
Ani Soetjipto 164
António Guterres 233
Anwar, 221
Anwar, E 168, 173
Anzaldúa, G 114
Apriliasari, N 243
Arha, I 243
Arifah 244, 245
Arisaka, Y 103
Aristoteles 103, 147
Arivia, G 116, 125, 129, 131, 133, 136, 139, 147, 148, 170,
186, 230
Armbuster, K 232
Armijn Pane 158
Armstrong, K 174
Apriando, T 30, 73
Arief, A 3
Asmarani, NNO 228

Ausserhofer, J 135
Awang, SA 43

B

Bååth, I. 221
Badran, MM 168, 169
Banjarnahor, D 245
Barad, K 232
Bartky, SL 105, 123
Beck, L 169
Benhabib, S 116, 117, 122, 124
Bernstein, H 30, 76, 80
Bhambra, GK 105
Bhatt, P 206
Blaser, M 236
Boang Manalu, AG 133, 134, 136, 137, 209, 260
Bolanos, O 13
Botts, TF 145
Braidotti, R 193
Brah, A 205
Brook, A 205
Bunch, 187, 188
Butler, J 102, 157

C

Candra, PH 209, 212
Candraningrum, D 30, 116, 130, 132, 232
Cann, C 114, 166, 117, 118, 120, 121, 122
Cappelen, HTG 229
Carolyn Merchant 145, 193, 231
Castells, M 129
Cecile, G 158
Cecelia Rose LaPointe 222
Centeno, L 203, 204, 206
Chakrabarty, D 233
Charles Fourier 156
Chin, GVS 110
Clark, B 233
Code, L 156, 161, 162, 163
Coe, K 182
Coleman, JS 249

Colfer, CJP 87, 88, 89, 92, 97, 180
Collard, A 230
Collins, PH 109, 114, 187
Cooke, M 168
Contrucci, J 230
Cornwall, 180
Coté, J 110
Craig, RK 191

D

Dalton, MS 113, 115
Daly, M 229
Dankelman, I 193
Dar, FA 206
Darmawan 247
Darmawati, E 247
De Beauvoir, S 102, 147, 161
D'Eaubonne, F 193, 230
Dei, GJ 102
de la Cadena, M 236
Delap, L 30
DeLoughrey, E 204, 205, 209
DeMeulenaere, E 114, 116, 117, 118, 121, 122
de Souza, NMF 210
Desmiwati, 33
Dewi, SU 53
Dewi Sartika 105, 109, 168
Dewi, NPYP 194
Dewy, P 248
Dietz, T 256
Dwi Ariyani 197
Dyah Ayu Kartika 136

E

Elias, 87
Elisabeth, A 94
Elmhirst, R 30
Elbers, W 186
Emilda, A 196
Enarson, E 200, 204, 205, 209
Engineer, AA 169
Escobar, A 236
Estella Zeehandelaar 106, 158
Evelyn Fox Keller 130
Eyben, R 180

F

Fahmi, 58
Fakih, M 3, 76, 78, 79, 169, 245
Fatimah, D 198
Federici, S 194
Ferdaus, RM 73, 74
Fine, C 143, 144, 149
Finucane 256
Firzal, M 19, 20
Fitranita 242, 243, 244, 247
Fitriyanti 107, 108
Fortier, C 103
Foster, JB 233

Fothergill, A 209
Foucault, M 78
Fotoupoulou, A 133
Fox, J 35, 130
Françoise d'Eaubonne 193, 230
Friedan, B 161
Friere, P 114

G

Gaard, G 228
Garrouette, EM 102
Gaventa, J 12
gender mainstreaming 33
Gerber, T 109
GENERATION (Gender Competition) 11, 12
Gina, A 116
Given, L 258
Goba, MK 249
Goffman, E 218
Grosz, EA 258
Gunawan 60
Gramsci, A 114, 116

H

Hall, D 75
Halimatussaidah, A 198
Hamic, G 219
Handayani, BL 249
Handley, GB 204, 205, 209
Hannah Al Rasyid 130
Haraway, D 126, 130, 145, 234, 236
Harding, S 109, 115, 116, 117, 118, 130, 133, 203, 205, 234
Harfila, M 29, 220
Harris, A 194
Hassan, R 168
Hayhurst, L 203, 204, 206
Heckman, S 232
Hendrastiti, TK 204, 205, 206
Hennessy, R 157
Heraty, T. 102, 103, 104, 105, 106, 109
Hessini, L 101
Hilda van Suylenburg 158
Hirsch, P 75
Hooks, B 114, 119, 122, 123, 145, 146, 147, 148
Horkheimer, M 114, 117
Hornborg, A 218
Htun, M 181
Huberman, AM 181
Hubeis, A 244
Huda Sya'rawi 167
Hunter, LM 256
Hypathia 103

I

Ihromi, TO 159, 160
Indirastuti, C 248
Ingraham, C 157
Ismail, N 118

Ismoyo, PJ 223
Iswanti 181, 182

J

J.H. Abendanon 158
Jackson, E 181, 186
Jaggar, A 105, 187, 188, 255
Jain, 118
Janet Sayers 163
Janti, N 164
Jansen, W 193
Jaquette, J 157
Jayawardena, K 157
John Rawls 195
Johansson, A 32
Joy, S 194
Julia Kristeva 144
Julia Suryakusuma 159, 169
Jumiati, IE 247

K

Kabeer, N 30
Kaho, NR 243
Kamala Candrakirana 169
Kamstra, J 182, 183
Karlina Supelli 125
Kartini 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 158, 163, 168,
237
Kasana, M 130
Kasmiati, 31, 37, 38
Katjasungkana, N 169, 176
Keddie, N 167
Kern, RA 219
Kheel, M 232, 236
Killa, Y 245
Kinsella 102, 103
Klasen, S 24
Koh, E 103
Koolhof, S 219
Koran Sulindo 158
Kristeva, J 144, 147, 148
Kristi Poerwandari 150
Kurauchi, 203, 204, 205
Kusujiarti, S 204, 205, 206, 209,
Kuswardono, T 32

L

Lagiman, 77
Laila Ahmed 168, 169
Lamanna, F 24
Landesa, 30
Latifa, A 242, 243, 244, 247
Lathief, H 218
Lawalu, EM 249
Leach, M 13, 30
Lee Pivnik 222
Lefebvre, H 156, 165
Leisher, C 13
Letherby, G 115, 121, 123

Libretti, T 30
Llanera, T 103
Longwe, S 58, 66, 67, 68, 69
Lorde, A 102
Lorraine, C 161, 234
Lugones, M 105, 106

M

MacGregor, S 233
Mahaswa, RK 236
Mahmood, T 172
Maimunah, M 30
Maireder, A 135
Malak Hifni Nasir 167
Mallory, C 228
Mangililo, ID 30
Mann, 228
Mansour Fakhri 169
Marcoes, L 169, 175
Marhamah, US 30
Marie Ovink-Soer 158
Martin, S 121
Martin, R 78
Martorano, B 12
Masdar Mas'udi 169
Masika, R 234
Mattulada 217
Marx, K 74, 104, 114, 157
Mayastuti, A 248
Mayling Oey Gardiner 159
Mayrowani, H 58
McDermott, P 102, 113, 115
McGuire-Adams, TD 102
McLaren, MA 104, 117, 180, 183
McLaren, MS 256
McNeill, JR 233
Meekosha, H 194, 198
Meinzen-Dick, R 88, 93, 95
Mellor, M 230, 231
Melly G. Tan 90, 159
Mercer, C 103
Merchant, C 193, 231
Mies, M 248
Miles, MB 181
Misbahul, A 136, 206
Mitchell, J 157
Mir-Hosseini, Z 169, 171
Moghadam, MV 168
Mohanty, CT 104, 123, 189, 205, 256
Mojab, S 168
Mollett, S 206
Moore, JW 145, 233
Morrell, E 217
Mortimer-Sandilands 221, 228
Mozumdar, L 249
Mukherjee, M 118
Molyneux, M 30
Mulia, M 171, 173, 245
Mulyanto, D 75

N

Nabawiyah Musa 167
Naharoh, L 31, 33, 34
Narayan, U 104, 105, 187, 205
Nasr, SH 216
Nazzar Sajjad Haydar 167
Nellemann, C 192
Nikolay, V 130
Nisbah 32
Nordahl, J 124
Nugroho, AC 30
Nurfadillah 219
Nurhaedah, 18
Nurhaeni, I 24, 67, 68, 69
Nurul Agustina 169

O

Oakley, A 157, 161
Okin, SM 96, 117
Oktaviana, G 31, 33, 34, 35
Oliver, M 194, 198
Omaima Abou-Bakr 170
Oru, S 246
Osei, CD 249
Oyewumi, O 105, 106

P

Palu, J 32
Pane, A 158
Parahita, G 130, 131, 133
Parkins, W 222
Paulo Freire 146
Peek, L 209
Pelras, C 219
Peluso 74, 75, 76, 78, 79, 82
Peterson, K 256
Phoenix, A 205
Plumwood, V 227, 228, 229, 231, 232, 256, 258, 259, 263,
264, 265
Poffenberger 74
Pollock, A 205
Pramono, RBE 34
Prasetyawati, N 2
Prastiti, C 69
Pratiwi, W 66
Pratiwi, AM 130, 136, 248
Prentince, S 230
Principe, MA 38
Pross, C 192
Probosiwi, 2
Purday, KM 219
Purwaningsih, VT 249
Purwanto 79
Puspitawati, H 45, 58
Puspitasari, DC 249
Putri, RDDGS 137, 260

Q

Quinby, L 233

R

Rahayu, RI 155, 158, 159
Rahmah El-Yunusiyah 168
Ramadanu, S 29
Ramadhani, F 244
Ratho 118
Ratnasari, SM 30
Razavi, S 30
Reinharz, S 257
Reimonn, G 198
Resurreccion, BP 30
Reyneta, V 115
Ribot 75, 76, 82
Richards, D 33
Ridwan 18
Ridhwan 217
Rifat Hassan 168
Rocheleau, D 193, 206
Roehana, S 102, 105, 106, 107, 108, 109
Rokeya Sakhawat Hossain 167
Romli, MG 167, 172
Rorty, R 121
Rousseau, JJ 147
Ruete 167
Ruth Bleier 163
Rutherford, J 217
Ruzuar, AH 113, 129, 133, 135, 138, 139

S

Saleh, M 3
Saleh, A 238
Sari, D 248
Saunders, 205
Saparinah Sadli 159, 160, 169
Sargent, L 156
Schmink, M 13
Schulpen, L 182, 183, 186
Scott, JC 32, 39
Sen, A 24
Setiahadi, R 206
Shiva, V 30, 32, 193, 248
Shohibuddin, M 29
Shrewsbury, CM 145
Siisiäinen, M 249
Simanjuntak, BH 245
Sintang, S 219
Siscawati, M 30
Situmeang, WH 249
Slovic, P 256
Soetjipto, AW 30, 164
Soriano, C 233
Spender, D 161
Spivak, G 204, 205
Starhawk 221

Subono, NI 125, 129, 131, 136, 139, 209, 260
 Subramaniam, B 205
 Sudirman 16
 Sufiarti 46
 Sugiyono 4
 Suhanti, IY 198
 Sulkarnaen, A 219, 220
 Sunarti, S 243
 Sundberg, Y 206, 207, 248
 Sunderland, T 13
 Susatijo, B 21
 Symmers, AL 107

T

Taj Sultanah 167
 Thambinathan 102, 103
 Tierney, K 205
 Tim Hema Hodo 33
 T.O Ihromi 159, 160
 Tobing, SF 66
 Toer, PA 107, 158
 Toeti Heraty Noerhadi 113, 169
 Tong, R 118, 145
 Toynbee, A 216
 Triadi, F 223
 Tripathi, R 92
 Twine, R 229, 230

U

Umar, U 222
 Umar, R 248

V

Vakoch 237
 Val Plumwood 227, 229, 231, 255, 256, 258, 265
 Veltman, A 95
 Vergès, F 104, 109
 Vinthagen, S 32
 Vintiadis, E 144
 Vitello, L 130, 131, 132
 Vogel, L 156, 157

W

Wahyudi, I 18
 Wadud, A 169
 Walby, S 157
 Wardah Hafid 169
 Waylen, G 24
 Weldon, SL 181
 Widayanti, R 24
 Widiyanto, E 54
 Wilarsih 125
 Wulan, YC 44

Y

Yanuardi 78
 Young, IM 92, 102, 119, 255, 260
 Yudischa, R 66
 Yulfita Rahardjo 159

Z

Zainab Fawwaz 167
 Zelezny, L 256
 Zhuang, J 248

ETIKA & PEDOMAN PUBLIKASI BERKALA ILMIAH JURNAL PEREMPUAN

<http://www.jurnalperempuan.org/jurnal-perempuan.html>

Jurnal Perempuan (JP) merupakan jurnal publikasi ilmiah yang terbit setiap tiga bulan dengan menggunakan sistem *peer review* (mitra bestari) untuk seleksi artikel utama, kemudian disebut sebagai Topik Empu. Jurnal Perempuan mengurai persoalan perempuan dengan telaah teoritis hasil penelitian dengan analisis mendalam dan menghasilkan pengetahuan baru. Perspektif JP mengutamakan analisis gender dan metodologi feminis dengan irisan kajian lain seperti filsafat, ilmu budaya, seni, sastra, bahasa, psikologi, antropologi, politik dan ekonomi. Isu-isu marjinal seperti perdagangan manusia, LGBT, kekerasan seksual, pernikahan dini, kerusakan ekologi, dan lain-lain merupakan ciri khas keberpihakan JP. Anda dapat berpartisipasi menulis di JP dengan pedoman penulisan sebagai berikut:

1. Artikel merupakan hasil kajian dan riset yang orisinal, autentik, asli dan bukan merupakan plagiasi atas karya orang atau institusi lain. Karya belum pernah diterbitkan sebelumnya.
2. Artikel merupakan hasil penelitian, kajian, gagasan konseptual, aplikasi teori, ide tentang perempuan, LGBT, dan gender sebagai subjek kajian.
3. Artikel ditulis dalam bahasa Indonesia, sejumlah 10-15 halaman (5000-7000 kata), diketik dengan tipe huruf *Calibri* ukuran 12, *Justify*, spasi 1, pada kertas ukuran kwarto dan atau layar *Word Document* dan dikumpulkan melalui alamat email pada (redaksi@jurnalperempuan.com).
4. Sistematika penulisan artikel disusun dengan urutan sebagai berikut: **Judul** komprehensif dan jelas dengan mengandung kata-kata kunci. Judul dan subbagian dicetak tebal dan tidak boleh lebih dari 15 kata. **Nama** ditulis tanpa gelar, institusi, dan alamat email dicantumkan di bawah judul. **Abstrak** ditulis dalam dua bahasa: Bahasa Inggris dan Bahasa Indonesia secara berurutan dan tidak boleh lebih dari 100-150 kata, disertai 3-5 kata kunci. **Pendahuluan** bersifat uraian tanpa subbab yang memuat: latar belakang, rumusan masalah, landasan konseptual, dan metode penelitian. **Metode Penelitian** berisi cara pengumpulan data, metode analisis data, serta waktu dan tempat jika diperlukan. **Pembahasan** disajikan dalam subbab-subbab dengan penjudulan sesuai dalam kajian teori feminisme dan/atau kajian gender seperti menjadi ciri utama JP. **Penutup** bersifat reflektif atas permasalahan yang dijadikan fokus penelitian/kajian/ temuan dan mengandung nilai perubahan. **Daftar Pustaka** yang diacu harus tertera di akhir artikel.
5. Catatan-catatan berupa referensi ditulis secara lengkap sebagai catatan tubuh (*body note*), sedangkan keterangan yang dirasa penting dan informatif yang tidak dapat disederhanakan ditulis sebagai **Catatan Akhir** (*endnote*).
6. Penulisan Daftar Pustaka adalah secara alfabetis dan mengacu pada sistem *Harvard Style*, misalnya (Arivia 2003) untuk satu pengarang, (Arivia & Candraningrum 2003) untuk dua pengarang, (Candraningrum, Dhewy & Pratiwi 2016) untuk tiga pengarang, dan (Arivia et al. 2003) untuk empat atau lebih pengarang. Contoh:
Arivia, G 2003, *Filsafat Berperspektif Feminis*, Yayasan Jurnal Perempuan, Jakarta.
Amnesty International (AI) 2010, *Left Without a Choice: Barriers to Reproductive Health in Indonesia*, diakses pada 5 Maret 2016, http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/ngos/AmnestyInternational_for_PSWG_en_Indonesia.pdf
Candraningrum, D (ed.) 2014, *Body Memories: Goddesses of Nusantara, Rings of Fire and Narrative of Myth*, Yayasan Jurnal Perempuan, Jakarta.
Dhewy, A 2014, "Faces of Female Parliament Candidates in 2014 General Election", *Indonesian Feminist Journal*, vol. 2 no. 2, h. 130-147.
"Sukinah Melawan Dunia" 2014, *KOMPAS*, 18 Desember, diakses 20 Desember 2014, <http://nasional.kompas.com/read/2014/12/18/14020061/Sukinah.Melawan.Dunia>
7. Kepastian pemuatan diberitahukan oleh Pemimpin Redaksi dan atau Sekretaris Redaksi kepada penulis. Artikel yang tidak dimuat akan dibalas via email dan tidak akan dikembalikan. Penulis yang dimuat kemudian akan mendapatkan dua eksemplar JP cetak.
8. Penulis wajib melakukan revisi artikel sesuai anjuran dan review dari Dewan Redaksi dan Mitra Bestari.
9. Hak Cipta (*Copyright*): seluruh materi baik narasi visual dan verbal (tertulis) yang diterbitkan JP merupakan milik JP. Pandangan dalam artikel merupakan perspektif masing-masing penulis. Apabila anda hendak menggunakan materi dalam JP, hubungi redaksi@jurnalperempuan.com untuk mendapatkan petunjuk.

YAYASAN
YJP
JURNAL
PEREMPUAN

Alamanda Tower, 25th Floor,
Jalan T.B. Simatupang kavling
23-24, Jakarta Selatan
Telepon: (62) 21 2965 7992

Australian
Volunteers

Australian
Aid 

