

# Merebut Otoritas: Keadilan Epistemik, Keberlanjutan Hidup, dan Politik Perempuan Adat

## Catatan Jurnal Perempuan

Merebut Otoritas: Keadilan Epistemik, Keberlanjutan Hidup, dan Politik Perempuan Adat

## Artikel

- "Cengkeraman Ganda": Kolonialisme Internal, Eksklusi Intim, dan Absensi Subjek Perempuan dalam RUU Masyarakat Hukum Adat  
*Ani Widyani Soetjipto*
- Membaca Ulang Aturan, Peran, dan Kekuasaan dalam Masyarakat Adat Dari Perspektif Kajian Hukum Feminis  
*Lidwina Inge Nurtjahyo*
- Kepemimpinan Perempuan Adat dan Implementasi CEDAW GR 39 dalam Advokasi RUU Masyarakat Adat  
*Ratih Baiduri & Reh Bungana Beru Perangin Angin*
- Dapur Ritual Komunitas Masyarakat Adat Osing: Ruang Epistemik Perempuan Adat di Ujung Timur Jawa  
*Wiwini Indarti*
- Hak Perempuan Adat dalam Kehidupan dan Pengetahuan Pesisir: Perspektif Gender pada Perempuan Kei  
*Maimuna Renhoran*
- Resiliensi, Pengetahuan, dan Kedaulatan Pangan: Studi Peran Perempuan Adat Kasepuhan Citorek di Lebak, Jawa Barat dan Perempuan Adat Dayak Iban di Sungai Utik, Kapuas Hulu, Kalimantan Barat  
*Yayan Hidayat*
- Mereposisi Subaltern: Kajian Indigenous Feminism Terhadap Resistensi Perempuan Adat Atas Perampasan Wilayah  
*Fenny Tria Yunita & Dien Vidia Rosa*
- Represi Negara dan Perlawanan Masyarakat Adat: Sebuah Studi di Bombana, Sulawesi Tenggara dan Dolok Parmonangan dan Sihaporas, Sumatera Utara  
*Patricia Beata Kurnia, Nada Salsabila, Putri Nurfitriani, & Alifia Putri Yudanti*

Diterbitkan oleh:

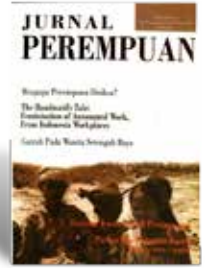


Yayasan Jurnal Perempuan  
No. Akreditasi: 36/E/KPT/2019

## 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](mailto:himah@jurnalperempuan.com))

Semua hasil penerimaan dana akan dicantumkan di website kami di: [www.jurnalperempuan.org](http://www.jurnalperempuan.org)

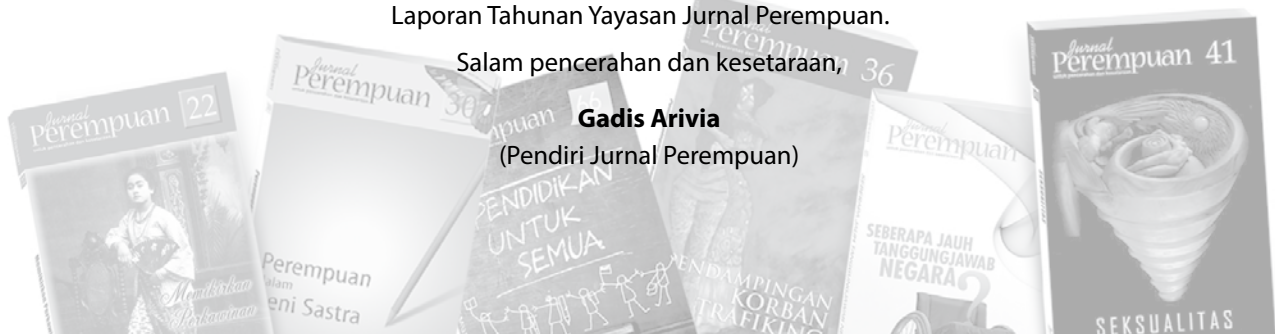
Informasi mengenai donasi dapat menghubungi Himah Sholihah  
(Hp 081807124295, email: [himah@jurnalperempuan.com](mailto:himah@jurnalperempuan.com)).

Sebagai rasa tanggung jawab kami kepada publik, sumbangan anda akan kami umumkan pada tanggal 1 setiap bulannya di website kami [www.jurnalperempuan.org](http://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 (Alm.)  
Asikin Arif, M.Fil. (Alm.)

**DEWAN PEMBINA**

Prof. Mari Elka Pangestu, Ph.D.  
Prof. Dr. Sulistyowati Irianto  
Prof. Dr. Musdah Mulia  
Dr. Karlina Supelli

**DEWAN PENGAWAS**

Dr. Ir. Darwin Cyril Noerhadi, M.B.A.

**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 (Program Studi Ketahanan Nasional,  
Sekolah Kajian Strategik dan Global, Universitas  
Indonesia)  
Mariana Amiruddin, M.Hum. (Komisi Nasional Anti  
Kekerasan terhadap Perempuan Periode 2015-2024)  
Yacinta Kurniasih, Ph.D. (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**

Patricia Beata Kurnia, S.Sos., M.Si.

**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, M.Si. (Universitas Indonesia)  
Katharine McGregor, Ph.D. (University of Melbourne)  
Dr. (Iur) Asmin Fransiska, S.H., LL.M. (Universitas Katolik  
Indonesia 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)  
Prof. Dr. Bagus Takwin (Universitas Indonesia)  
Dr. Sri Lestari Wahyuningroem (Universitas Pembangunan  
Nasional Veteran Jakarta)  
Prof. Francisia Saveria Sika Seda, Ph.D. (Universitas  
Indonesia)  
Dr. Ruth Indiah Rahayu, S.I.P. (Konsultan dan Peneliti)  
Mia Siscawati, Ph.D. (Universitas Indonesia)  
Dr. L.G. Saraswati Putri (Universitas Indonesia)  
Prof. Maria Lichtmann (Appalachian State University, USA)  
Prof. Mun'im Sirry, Ph.D. (University of Notre Dame, USA)  
Assoc. Prof. Muhamad Ali (University California, Riverside)  
Assoc. Prof. Paul Bijl (Universiteit van Amsterdam)  
Assoc. Prof. Patrick Ziegenhain (President University)  
Assoc. Prof. Alexander Horstmann (University of  
Copenhagen)

**REDAKSI**

Nada Salsabila, S.Hum.  
Putri Nurfitriani, S.Ag. M.Hum.  
Alifia Putri Yudanti, S.Hum.

**REDAKSI TAMU**

Dewi Candraningrum, Ph.D.  
Andi Misbahul Pratiwi, S.T., M.Si.

**MANAJER JURNAL**

Andi Thoifatul Misbach, S.E.

**SAHABAT JURNAL PEREMPUAN & MARKETING**

Himah Sholihah, S.I.P.

**DESAIN & TATA LETAK**

Dina Yulianti

**HOTLINE PELANGGAN**

Himah Sholihah 0818 0712 4295 (SMS/WA)

**ALAMAT REDAKSI**

Alamanda Tower, 25<sup>th</sup> Floor  
Jalan T. B. Simatupang kavling 23-24, Jakarta Selatan  
Telepon: (+62) 21 2965 7992  
E-mail: [yjp@jurnalperempuan.com](mailto:yjp@jurnalperempuan.com)  
[redaksi@jurnalperempuan.com](mailto:redaksi@jurnalperempuan.com)  
Instagram: @jurnal\_perempuan  
Facebook: Yayasan Jurnal Perempuan  
Twitter/X: @jurnalperempuan  
Youtube: Video Jurnal Perempuan

**WEBSITE**

[www.jurnalperempuan.org](http://www.jurnalperempuan.org)  
[www.indonesiafeministjournal.org](http://www.indonesiafeministjournal.org)

Cetakan pertama, 2026



Aliansi Masyarakat Adat Nusantara

## Ucapan Terima Kasih kepada Mitra Bestari dan Dewan Redaksi

1. Dr. Andi Achdian
2. Dr. (Iur) Asmin Fransiska, S.H., LL.M.
3. Prof. Francisia Saveria Sika Seda, Ph.D.
4. Prof. Dr. Gadis Arivia
5. Dr. Ida Ruwaida, M.Si.
6. Dr. Lidwina Inge Nurtjahyo
7. Mariana Amiruddin, M.A.
8. Dr. Nur Iman Subono
9. Dr. Pinky Saptandari
10. Dr. Ruth Indiah Rahayu, S.I.P.
11. Dr. Sri Lestari Wahyunngroem
12. Prof. Dr. Sulistyowati Irianto
13. Prof. Sylvia Tiwon
14. Prof. Dr. Widjajanti M. Santoso, M.Litt.

## Daftar Isi

### Catatan Jurnal Perempuan

Merebut Otoritas: Keadilan Epistemik, Keberlanjutan Hidup, dan Politik Perempuan Adat/*Taking Back the Authority: Epistemic Justice, Sustainability of Life, and the Politics of Indigenous Women* ..... v-vi  
Patricia Beata Kurnia

### Artikel

- “Cengkeraman Ganda”: Kolonialisme Internal, Eksklusi Intim, dan Absensi Subjek Perempuan dalam RUU Masyarakat Hukum Adat/*“Double Squeeze”: Internal Colonialism, Intimate Exclusion, and Absence of Female Subjects in Indigenous Peoples Bill* ..... 1-12  
Ani Widyani Soetjipto
- Membaca Ulang Aturan, Peran, dan Kekuasaan dalam Masyarakat Adat Dari Perspektif Kajian Hukum Feminis/*Reviewing Rules, Roles, and Power in Indigenous Communities from a Feminist Legal Studies Perspective* ..... 13-24  
Lidwina Inge Nurtjahyo
- Kepemimpinan Perempuan Adat dan Implementasi CEDAW GR 39 dalam Advokasi RUU Masyarakat Adat/*Indigenous Women’s Leadership and the Implementation of CEDAW GR 39 in Advocating for the Indigenous Peoples Bill* ..... 25-38  
Ratih Baiduri & Reh Bungana Beru Perangin Angin
- Dapur Ritual Komunitas Masyarakat Adat Osing: Ruang Epistemik Perempuan Adat di Ujung Timur Jawa/*Osing People’s Ritual Kitchen: An Epistemic Space of Indigenous Women at Java’s Eastern Tip* ..... 39-52  
Wiwin Indiarti
- Hak Perempuan Adat dalam Kehidupan dan Pengetahuan Pesisir: Perspektif Gender pada Perempuan Kei/*Rights of Indigenous Women in Coastal Life and Knowledge: A Gender Perspective on Kei Women* ..... 53-66  
Maimuna Renhoran
- Resiliensi, Pengetahuan, dan Kedaulatan Pangan: Studi Peran Perempuan Adat Kasepuhan Citorek di Lebak, Jawa Barat dan Perempuan Adat Dayak Iban di Sungai Utik, Kapuas Hulu, Kalimantan Barat/*Indigenous Women’s Resilience, Knowledge, and Food Sovereignty: A Study of the Role of Indigenous Women from Kasepuhan Citorek in Lebak, West Java and Indigenous Women from Dayak Iban Mena Sungai Utik in Kapuas Hulu, West Kalimantan* ..... 67-82  
Yayan Hidayat
- Mereposisi Subaltern: Kajian Indigenous Feminism Terhadap Resistensi Perempuan Adat Atas Perampasan Wilayah/*Repositioning the Subaltern: An Indigenous Feminist Analysis of Indigenous Women’s Resistance to Territorial Dispossession* ..... 83-96  
Fenny Tria Yunita & Dien Vidia Rosa

- Represi Negara dan Perlawanan Masyarakat Adat: Sebuah Studi di Bombana, Sulawesi Tenggara dan Dolok Parmonangan dan Sihaporas, Sumatera Utara/*Repression by State and Indigenous People Fight: A Study at Bombana, Southeast Sulawesi and Dolok Parmonangan and Sihaporas, North Sumatera* .....97-110  
*Patricia Beata Kurnia, Nada Salsabila, Putri Nurfitriani, & Alifia Putri Yudanti*

# Merebut Otoritas: Keadilan Epistemik, Keberlanjutan Hidup, dan Politik Perempuan Adat

## *Taking Back the Authority: Epistemic Justice, Sustainability of Life, and the Politics of Indigenous Women*

Dalam situasi krisis iklim global, masifnya pembangunan ekstraktif serta menguatnya berbagai bentuk penguasaan atas ruang hidup, masyarakat adat terus menghadapi ancaman terhadap kelangsungan komunitas, wilayah, dan sistem pengetahuan mereka. Dalam keadaan tersebut, perempuan adat berada dalam posisi yang bertentangan. Di satu sisi, mereka memiliki posisi sebagai penjaga kehidupan yang memastikan keberlanjutan komunitas melalui pengetahuan ekologi, sistem pangan, tradisi budaya, dan solidaritas sosial. Akan tetapi, di sisi lain, mereka sering kali dikesampingkan dari proses pengambilan keputusan, diabaikan dalam sistem hukum, serta tidak diakui sebagai subjek pengetahuan atau subjek politik yang sepenuhnya utuh.

Edisi Jurnal Perempuan kali ini mengusung tema “Merebut Otoritas: Keadilan Epistemik, Keberlanjutan Hidup, dan Politik Perempuan Adat.” Tema tersebut didasari oleh kesadaran bahwa perjuangan perempuan adat tidak hanya mengenai pengakuan hak-hak, tetapi juga melibatkan perebutan otoritas: otoritas untuk mendefinisikan pengetahuan, menentukan arah kehidupan komunitas, menjaga ruang hidup, serta membayangkan masa depan yang berkeadilan bagi generasi mendatang.

Dalam berbagai situasi, perempuan adat kerap diperlakukan sebagai objek kebijakan, objek pembangunan, maupun objek perlindungan. Namun, delapan artikel dalam edisi ini justru memperlihatkan hal yang bertolak belakang. Perempuan adat yang memiliki peran sebagai penghasil pengetahuan, pemimpin dalam komunitas, penjaga keberlanjutan kehidupan, serta penggerak berbagai bentuk perlawanan terhadap ketidakadilan, tidak hanya dikesampingkan, tetapi juga sangat rentan menjadi korban kekerasan. Dalam edisi ini, kami melihat bahwa perempuan adat dan masyarakat adat hanya sebagai bagian kelompok rentan, tetapi juga sebagai subjek yang memiliki otoritas atas kehidupan dan komunitasnya.

Kebanyakan tulisan dalam edisi ini mengusung konsep keadilan epistemik. Selama berabad-abad,

pengetahuan perempuan adat tentang wilayah, pangan, laut, hutan, kesehatan, ritual, dan kehidupan komunitas kerap dianggap sebagai pengetahuan pinggiran yang dipandang kurang valid dibandingkan dengan pengetahuan dari negara, pasar, atau institusi akademik. Namun, pengetahuan itu telah menjadi dasar keberlanjutan komunitas adat serta menyediakan alternatif penting bagi berbagai model pembangunan yang menyebabkan kerusakan ekologi dan kesenjangan sosial. Dengan demikian, memperjuangkan hak perempuan adat sebagai bagian dari masyarakat adat juga berarti memperjuangkan pengakuan terhadap sistem pengetahuan yang mereka ciptakan dan lestarikan.

Edisi ini dimulai dengan tiga artikel yang mengundang pembaca untuk mendalami posisi perempuan adat dalam konteks hukum dan politik pengakuan secara nasional. Tulisan Ani Widayani Soetjipto mengungkapkan bahwa proses pengakuan masyarakat adat melalui RUU Masyarakat Adat masih menghadirkan masalah serius, terutama terkait tidak hadirnya perempuan adat sebagai subjek hukum yang sepenuhnya diakui. Di sisi lain, Lidwina Inge Nurtjahyo menekankan pentingnya membaca hukum adat secara kritis melalui sudut pandang feminis agar pengakuan terhadap adat tidak secara bersamaan memperkuat subordinasi perempuan. Kurangnya partisipasi perempuan adat dalam keputusan dikembangkan oleh Ratih Baiduri & Reh Bungana Beru Perangin Angin, yang menyoroti pentingnya kepemimpinan perempuan adat serta penerapan Rekomendasi Umum CEDAW Nomor 39 dalam upaya mendapatkan pengakuan yang lebih adil dan inklusif.

Tiga artikel tersebut menunjukkan bahwa permasalahan perempuan adat tidak hanya lagi terkait dengan representasi, tetapi juga menyangkut isu kekuasaan. Siapakah yang dianggap sebagai subjek hukum? Siapakah yang berhak untuk mewakili komunitas dalam berbicara? Selanjutnya, siapa yang memiliki wewenang untuk menetapkan arah masa depan komunitas adat? Pertanyaan-pertanyaan ini

menjadi penting karena pengakuan tanpa diikuti oleh transformasi hubungan kekuasaan berisiko mempertahankan ketidakadilan yang sudah berlangsung lama.

Pada bagian kedua edisi ini, pembaca diajak menjelajahi dunia pengetahuan perempuan adat. Dengan mempelajari perempuan Osing ditulis oleh Wiwin Indiarti, perempuan Kei ditulis oleh Maemuna Renhoran, serta perempuan Kasepuhan Citorek dan perempuan Dayak Iban Sungai Utik ditulis oleh Yayan Hidayat, artikel-artikel dalam bagian ini menunjukkan bahwa pengetahuan perempuan adat memiliki keterkaitan yang erat dengan keberlanjutan kehidupan komunitas. Dapur ritual, kawasan pesisir, benih, ladang, hutan, dan cadangan pangan tidak hanya berfungsi sebagai ruang fisik semata, tetapi juga sebagai ruang penghasil pengetahuan yang diteruskan dari generasi ke generasi.

Artikel-artikel itu menunjukkan bahwa perempuan adat tidak hanya menjadi pelestari tradisi, tetapi juga penjaga masa depan. Di tengah krisis iklim dan ancaman terhadap mata pencaharian, pengetahuan perempuan adat tentang pengelolaan sumber daya alam, sistem pangan, serta hubungan manusia dengan alam memberikan pandangan yang penting tentang keberlanjutan kehidupan. Keadilan epistemik menjadi sangat penting dalam konteks ini: tanpa pengakuan atas pengetahuan perempuan adat, berbagai usaha untuk menciptakan keberlanjutan justru akan kehilangan dasar sosial dan ekologisnya.

Bagian ketiga sekaligus penutup edisi ini membahas berbagai bentuk perlawanan perempuan adat terhadap represi struktural negara dan perampasan ruang hidup. Artikel yang ditulis oleh Fenny Tria Yunita & Dien Vidie Rosa mengungkapkan bahwa perempuan adat tidak dapat dipandang sebagai *subaltern* yang tidak bersuara. Dari sudut pandang feminisme adat, artikel ini menunjukkan bahwa perempuan adat terus menyuarakan eksistensinya melalui aktivitas sehari-hari, hubungan spiritual dengan tanah leluhur, serta upaya menjaga keberlanjutan komunitas.

Di sisi lain, artikel tentang Bombana, Dolok

Parmonangan, dan Sihaporas, yang ditulis oleh Patricia Beata Kurnia, Nada Salsabila, Putri Nurfitriani, & Alifia Putri Yudanti mengungkapkan bahwa represi negara tidak hanya berlangsung lewat kekerasan fisik, tetapi juga melalui kriminalisasi, pembatasan akses ke sumber daya, serta perusakan ruang kehidupan. Dalam kondisi tersebut, perempuan adat memiliki peran yang krusial dalam menjaga keberlangsungan hidup komunitas melalui solidaritas sosial, pengetahuan tentang ekologi, pekerjaan reproduktif, serta berbagai bentuk perlawanan yang dilakukan dalam kehidupan sehari-hari. Perlawanan dalam konteks ini tidak selalu diwujudkan melalui demonstrasi atau konfrontasi terbuka, tetapi juga melalui upaya merawat, menjaga, dan memastikan kelangsungan hidup.

Delapan artikel dalam edisi ini mengungkapkan bahwa perjuangan perempuan adat pada dasarnya adalah upaya untuk mempertahankan kehidupan di tengah berbagai bentuk marginalisasi. Hidup yang dimaksud bukan hanya tentang kelangsungan biologis, tetapi juga meliputi benang merah antara pengetahuan, budaya, lingkungan tempat tinggal, hubungan sosial, serta masa depan komunitas.

Edisi kali ini dimulai dari ruang legislasi hingga dapur ritual, dari kawasan pesisir hingga hutan adat, dari forum internasional hingga konflik agraria, perempuan adat membuktikan bahwa diri mereka bukan hanya sebagai pelaku yang terkena dampak perubahan sosial dan ekologi, tetapi juga pelaku utama yang menentukan arah perubahan tersebut. Kita dapat melihat bahwa di dalam dunia yang semakin dihadapkan pada krisis ekologi, ketidakadilan sosial, dan terbatasnya ruang demokrasi, pengalaman perempuan adat menawarkan pelajaran berharga tentang cara mempertahankan kehidupan melalui hubungan yang adil antara manusia, komunitas, dan alam.

Oleh sebab itu, dalam edisi kali ini, kami mengajak Anda, para pembaca budiman kami, untuk mendengar bahwa suara perempuan adat tidak hanya berkaitan dengan memperluas representasi, tetapi juga mengenai membuka peluang baru untuk menciptakan masa depan yang lebih adil, berkelanjutan, dan setara (**Patricia Beata Kurnia**).

**Ani Widyani Soetjipto**

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia,  
Depok, Indonesia

**“Cengkeraman Ganda”: Kolonialisme Internal, Eksklusi Intim, dan Absensi Subjek Perempuan dalam RUU Masyarakat Hukum Adat**

*“Double Squeeze”: Internal Colonialism, Intimate Exclusion, and Absence of Female Subjects in Indigenous Peoples Bill*

Kode Naskah: DDC 305

Jurnal Perempuan Vol. 31 No. 1, 2026, hlm. 1–12, 2 daftar tabel, 44 daftar pustaka

Indigenous women serve as central custodians of ecological knowledge and social reproduction, yet they are systematically marginalized by a “Double Squeeze”: external pressure from state-led extractive expansion and internal patriarchal customary structures. This paper argues that the two-decade stagnation of the Indigenous Peoples Bill (RUU MHA) needs to be understood as a manifestation of State Capitalism seeking to secure indigenous territories as investment assets under the guise of Green Developmentalism. Through a Comparative Textual Analysis of the 2026 House Draft and the 2025 Civil Society version, using the lens of Feminist Political Ecology (FPE). This research reveals how the deliberate erasure of female subjects from legal texts facilitates “Intimate Exclusions”. In this process, the state effectively co-opts local patriarchal elites to legitimize land dispossession. The study concludes that passing the Bill without explicit gender affirmation and protection of women’s managed areas (*wilayah kelola*) risks legalizing the dispossession of indigenous women’s living spaces to ensure investment security. It calls for a fundamental reconstruction of the Bill to recognize women as equal legal subjects and to institutionalize their substantive veto power in land-related decision-making.

Keywords: indigenous peoples bill, indigenous women, feminist political ecology, state capitalism, green developmentalism

Perempuan adat memegang peran sentral sebagai pemelihara pengetahuan ekologis dan reproduksi sosial. Namun, mereka secara sistematis dipinggirkan oleh “Cengkeraman Ganda”: tekanan eksternal dari ekspansi ekstraktif yang dimotori negara dan tekanan internal dari struktur adat yang patriarkis. Tulisan ini berargumen bahwa stagnasi RUU Masyarakat Hukum Adat (RUU MHA) selama dua dekade perlu untuk dimaknai sebagai manifestasi dari *State Capitalism* (Kapitalisme Negara) yang berupaya mengamankan wilayah adat sebagai aset investasi di bawah selubung *Green Developmentalism* (Pembangunan Hijau). Melalui Analisis Tekstual Komparatif terhadap Draft RUU Masyarakat Hukum Adat versi DPR (2026) dan RUU Masyarakat Adat versi Masyarakat Sipil (2025), serta menggunakan lensa Ekologi Politik Feminis (FPE). Riset ini membongkar bagaimana penghapusan subjek perempuan secara sengaja dari teks hukum memfasilitasi “Eksklusi Intim” (*Intimate Exclusions*). Dalam proses ini, negara secara efektif mengooptasi elite patriarki lokal untuk melegitimasi perampasan tanah. Studi ini menyimpulkan bahwa pengesahan RUU tanpa afirmasi gender yang eksplisit dan tanpa perlindungan terhadap “wilayah kelola” perempuan berisiko melegalisasi perampasan ruang hidup perempuan adat demi kepastian investasi. Tulisan ini mendesak rekonstruksi fundamental terhadap RUU tersebut untuk mengakui perempuan sebagai subjek hukum yang setara dan melembagakan hak veto substantif mereka dalam pengambilan keputusan terkait tanah.

Kata kunci: RUU Masyarakat Adat, RUU masyarakat hukum adat, perempuan adat, ekologi politik feminis

**Lidwina Inge Nurtjahyo**

Fakultas Hukum Universitas Indonesia, Depok, Indonesia

**Membaca Ulang Aturan, Peran, dan Kekuasaan dalam Masyarakat Adat dari Perspektif Kajian Hukum Feminis**

*Reviewing Rules, Roles, and Power in Indigenous Communities from a Feminist Legal Studies Perspective*

Kode Naskah: DDC 305

Jurnal Perempuan Vol. 31 No. 1, 2026, hlm. 13–24, 36 daftar pustaka

In the discussions of indigenous or customary communities, indigenous women are rarely mentioned. Research on indigenous communities using a feminist perspective is rare. Some advocacy products also fail to mention indigenous women. Scholarly works on indigenous women often portray them as a single entity. This article is not the result of field research on a group of indigenous communities nor does it specifically involve indigenous women. Instead, this article is based on literature research of research articles, advocacy documents, court decisions, and regulations related to indigenous communities. The focus of this article is on how indigenous women are recognized by the state, specifically in the legal realm. This article is intended as a conceptual piece that narrates the impact of women’s exclusion from decision-making processes in the context of indigenous communities and strategies for changing these practices.

Keywords: feminist legal studies, indigenous women, public participation, structural violences

Pada pembahasan mengenai masyarakat adat, perempuan adat sering tidak disebutkan. Penelitian mengenai masyarakat adat dengan menggunakan perspektif studi feminis pun sering tidak dilakukan. Sejumlah produk advokasi juga tidak menyebutkan tentang perempuan adat. Pada karya ilmiah tentang perempuan adat, penggambarannya sering bersifat homogen seolah merupakan entitas tunggal. Tulisan ini memang bukan merupakan hasil penelitian lapangan terhadap sekelompok masyarakat adat dan atau secara khusus melibatkan perempuan adat tetapi berangkat dari penelusuran atas bahan kepustakaan, produk advokasi berupa putusan, dan regulasi yang relevan terkait masyarakat adat. Fokus tulisan ini adalah pembahasan tentang bagaimana perempuan adat direkognisi di mata Negara secara khusus pada ranah hukum. Tulisan ini dimaksudkan sebagai artikel konseptual yang menarasikan dampak dari tidak dilibatkannya perempuan dalam proses pengambilan keputusan pada konteks masyarakat adat serta bagaimana strategi untuk melakukan perubahan atas praktek tersebut. Tulisan ini dibangun berdasarkan hasil penelusuran artikel ilmiah, putusan pengadilan, peraturan perundangan, naskah akademik, maupun data penelitian lapangan hasil diskusi kelompok terpumpun pada tahun 2017-2018.

Kata kunci: feminist legal studies, perempuan adat, partisipasi publik, kekerasan struktural

**Ratih Baiduri & Reh Bungana Beru Perangin Angin**

Universitas Negeri Medan, Medan, Indonesia

**Kepemimpinan Perempuan Adat dan Implementasi CEDAW GR 39 dalam Advokasi RUU Masyarakat Adat**

*Indigenous Women’s Leadership and the Implementation of CEDAW GR 39 in Advocating for the Indigenous Peoples Bill*

Kode Naskah: DDC 305

Jurnal Perempuan Vol. 31 No. 1, 2026, hlm. 25–38, 55 daftar pustaka

The experiences and contributions of indigenous women have not been accommodated in legislative policies, despite their strategic role in maintaining living space and community sustainability. This study uses a qualitative method with a descriptive approach through literature review and analysis of various documents, utilizing intersectional feminism and feminist political ecology perspectives. The research findings indicate that the Indigenous Peoples Bill does not adequately regulate and protect indigenous women. The Indigenous Peoples Bill does not implement CEDAW GR 39. The absence of explicit regulations regarding indigenous women in the Indigenous Peoples Bill could lead to harm for indigenous women, indigenous communities, the nation, and the state. Indigenous women are at the forefront of preserving traditional knowledge, especially regarding medicine, natural resources, economic sources, food sources, water sources, culture, and traditions. Therefore, it is crucial to recognize and protect indigenous women in the Indigenous Communities Bill.

Keywords: CEDAW GR 39, indigenous women's leadership, advocacy for indigenous peoples

Pengalaman dan kontribusi perempuan adat belum terakomodir dalam kebijakan legislasi, meskipun mereka memiliki peran strategis dalam mempertahankan ruang hidup dan keberlanjutan komunitas. Kajian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif lewat studi literatur dan analisa berbagai dokumen dengan menggunakan pendekatan feminisme interseksional dan ekologi politik feminis. Hasil penelitian menemukan RUU Masyarakat Adat belum mengatur dan melindungi perempuan adat secara memadai. RUU Masyarakat Adat tidak menerapkan CEDAW GR 39. Ketiadaan pengaturan mengenai perempuan adat secara eksplisit dalam RUU Masyarakat Adat dapat menimbulkan kerugian bagi perempuan adat, masyarakat adat, bangsa, dan negara. Perempuan adat merupakan garda terdepan dalam pelestarian pengetahuan tradisional terutama mengenai pengobatan, sumber daya alam, sumber ekonomi, sumber makanan, sumber air, budaya, dan tradisi. Oleh karena itu sangat penting untuk mengakui dan melindungi perempuan adat dalam RUU Masyarakat Adat.

Kata kunci: CEDAW GR 39, kepemimpinan perempuan adat, advokasi masyarakat adat

---

**Wiwin Indiarti**

Fakultas Bahasa dan Seni, Universitas PGRI Banyuwangi,  
Banyuwangi, Indonesia

### **Dapur Ritual Komunitas Masyarakat Adat Osing: Ruang Epistemik Perempuan Adat di Ujung Timur Jawa**

*Osing People's Ritual Kitchen: An Epistemic Space of Indigenous Women at Java's Eastern Tip*

Kode Naskah: DDC 305

Jurnal Perempuan Vol. 31 No. 1, 2026, hlm. 39–52, 22 daftar pustaka

This article examines the ritual kitchen of Osing people in Banyuwangi as an epistemic space of Indigenous women rather than merely a domestic sphere. Drawing on an ethnographic approach and a critical reading of olah rasa practices, the study positions Indigenous women as knowing subjects who actively produce, preserve, and transmit cultural, ecological, and spiritual values. The ritual kitchen is understood as a site of knowledge production that is embodied, relational, and contextual, where knowledge is transmitted through practice, bodily discipline, and adherence to ancestral mandates. Ritual culinary practices analysis reveals that Osing Indigenous women's knowledge plays a vital role in sustaining tradition, ensuring local food resilience, and maintaining human–nature relations. Nevertheless, Indigenous women's positions remain frequently marginalized in customary decision-making processes and development agendas, giving rise to epistemic injustice. Thus, recognizing the kitchen as an epistemic space

is a necessary condition for the gender-just preservation of Indigenous knowledge.

Keywords: Indigenous women, ritual kitchen, epistemic space, *olah rasa*, Osing people

Tulisan ini mengkaji dapur ritual komunitas masyarakat adat Osing di Banyuwangi sebagai ruang epistemik perempuan adat, bukan sekadar ruang domestik. Berangkat dari pendekatan etnografis dan telaah kritis terhadap praktik laku olah rasa, tulisan ini menempatkan perempuan adat sebagai subjek pengetahuan yang memproduksi, menjaga, dan mewariskan nilai budaya, ekologis, dan spiritual. Dapur ritual dipahami sebagai situs produksi pengetahuan yang bersifat *embodied*, relasional, dan kontekstual. Artinya, pengetahuan diwariskan melalui praktik, disiplin tubuh, serta kepatuhan pada *weluri* leluhur. Analisis praktik kuliner ritual menunjukkan bahwa pengetahuan perempuan adat Osing berperan penting dalam menjaga keberlanjutan tradisi, ketahanan pangan lokal, dan relasi manusia dengan alam. Namun demikian, posisi perempuan kerap terpinggirkan dalam pengambilan keputusan adat dan pembangunan sehingga memunculkan ketidakadilan epistemik. Artikel ini menegaskan bahwa pengakuan dapur sebagai ruang epistemik merupakan prasyarat pelestarian pengetahuan adat yang berkeadilan gender.

Kata kunci: perempuan adat, dapur ritual, ruang epistemik, olah rasa, komunitas masyarakat adat Osing

---

**Maimuna Renhoran**

Politeknik Perikanan Negeri Tual, Maluku Tenggara, Indonesia

### **Hak Perempuan Adat dalam Kehidupan dan Pengetahuan Pesisir: Perspektif Gender pada Perempuan Kei**

*Rights of Indigenous Women in Coastal Life and Knowledge: A Gender Perspective on Kei Women*

Kode Naskah: DDC 305

Jurnal Perempuan Vol. 31 No. 1, 2026, hlm. 53–66, 37 daftar pustaka

The recognition of Indigenous peoples as legal subjects within Indonesia's legal and policy frameworks is often presented as a progressive step toward social justice, yet such recognition frequently overlooks gendered power relations operating within Indigenous communities. This article examines Indigenous women's rights from a gender perspective, focusing on Kei women in Southeast Maluku, to demonstrate that recognizing Indigenous communities as collective entities does not automatically ensure the substantive fulfillment of women's rights. Using a socio-legal approach, the article conceptualizes rights as social practices negotiated at the intersection of customary law (Larvul Ngabal), state policies, and coastal governance. The analysis centred on three interrelated dimensions: rights to coastal resources, rights to meaningful participation in decision-making, and rights to the recognition of Indigenous women's knowledge. The findings show that Kei women's everyday knowledge and practices are central to community sustainability, yet are systematically marginalized by epistemic hierarchies and technocratic, gender-blind coastal policies. The article argues that realizing Indigenous women's rights requires a substantive justice approach that transforms the power relations constraining women's agency, not merely formal recognition. This study affirms that Indigenous women's rights must be understood as an integral part of the broader agenda for gender justice and social-ecological sustainability in Indonesia's coastal regions.

Keywords: Indigenous women, women's rights, gender, Kei Indigenous community, local knowledge, coastal governance

Pengakuan terhadap masyarakat adat sebagai subjek hukum dalam kerangka hukum dan kebijakan Indonesia kerap dipresentasikan sebagai capaian progresif menuju keadilan sosial. Namun, narasi tersebut sering mengabaikan relasi kuasa berbasis gender yang bekerja di dalam komunitas adat. Tulisan ini membahas hak perempuan adat

dalam perspektif gender dengan fokus pada perempuan Kei di Maluku Tenggara, untuk menunjukkan bahwa pengakuan masyarakat adat sebagai entitas kolektif tidak secara otomatis menjamin pemenuhan hak perempuan secara substantif. Dengan menggunakan pendekatan sosio-legal, tulisan ini menempatkan hak sebagai praktik sosial yang dinegosiasikan dalam persinggungan antara hukum adat Larvul Ngabal, kebijakan negara, dan dinamika pesisir. Analisis difokuskan pada tiga dimensi yang saling terkait: hak atas sumber daya pesisir, hak partisipasi dalam pengambilan keputusan, dan hak atas pengakuan pengetahuan perempuan adat. Temuan menunjukkan bahwa pengetahuan dan praktik keseharian perempuan Kei berperan penting dalam keberlanjutan hidup komunitas, namun kerap terpinggirkan oleh hierarki epistemik dan kebijakan pesisir yang bersifat teknokratis dan buta gender. Tulisan ini berargumen bahwa pemenuhan hak perempuan adat menuntut pendekatan keadilan substantif yang tidak hanya mengakui identitas kolektif masyarakat adat, tetapi juga mentransformasi relasi kuasa yang membatasi agensi perempuan. Kajian ini menegaskan bahwa hak perempuan adat harus dipahami sebagai bagian tak terpisahkan dari agenda keadilan gender dan keberlanjutan sosial-ekologis di wilayah pesisir Indonesia.

Kata kunci: perempuan adat, hak perempuan, gender, masyarakat adat Kei, pengetahuan lokal, tata kelola pesisir

---

**Yayan Hidayat**

Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN)

**Resiliensi, Pengetahuan, dan Kedaulatan Pangan: Studi Peran Perempuan Adat Kasepuhan Citorek di Lebak, Jawa Barat dan Perempuan Adat Dayak Iban di Sungai Utik, Kapuas Hulu, Kalimantan Barat**

*Indigenous Women's Resilience, Knowledge, and Food Sovereignty: A Study of the Role of Indigenous Women from Kasepuhan Citorek in Lebak, West Java and Indigenous Women from Dayak Iban Menua Sungai Utik in Kapuas Hulu, West Kalimantan*

Kode Naskah: DDC 305

Jurnal Perempuan Vol. 31 No. 1, 2026, hlm. 67–82, 3 daftar gambar, 23 daftar pustaka

This study aims to analyze the role of Indigenous Women in strengthening the resilience of Indigenous Communities in Kasepuhan Citorek (Lebak) and Dayak Iban Menua Sungai Utik (Kapuas Hulu). This study uses a critical paradigm with a multiple case study approach and qualitative analysis, data collected through in-depth interviews, observations, and document studies for 7 (seven) months. Data were analyzed using the framework of rights to self-determination and indigenous feminism. The results of the study indicate that the recognition of indigenous territories, strengthening the rights of Indigenous Women, food sovereignty, and the implementation of self-determination are interrelated in building the sustainability and resilience of Indigenous Communities amidst the climate crisis and extractive development. Indigenous Women play a central role as guardians of ecological knowledge, managers of food reserves, and decision-makers in the customary system. These findings confirm that strengthening the rights of Indigenous Women is inseparable from the original rights of Indigenous Communities, and is the foundation of the ecological, social, and political sustainability of Indigenous Communities amidst the pressures of extractive development and the climate crisis. The existence of Indigenous Women is often invisible and unrecognized. However, as with indigenous feminism, gender justice is an inseparable part of recognizing the sovereignty and self-determination of Indigenous Peoples. This means that recognizing Indigenous Peoples is an integral part of recognizing the rights of Indigenous Women.

Key words: self-determination, food sovereignty, indigenous women, indigenous territory

Penelitian ini bertujuan menganalisis bagaimana peran Perempuan Adat dalam memperkuat resiliensi Masyarakat Adat di Kasepuhan Citorek (Lebak) dan Dayak Iban Menua Sungai Utik (Kapuas Hulu). Studi ini menggunakan paradigma kritis dengan pendekatan studi kasus jamak dan analisis kualitatif. Data dikumpulkan melalui wawancara mendalam, observasi, dan studi dokumen selama 7 (tujuh) bulan. Data dianalisis dengan kerangka hak untuk menentukan nasib sendiri (rights to self-determination) dan feminisme adat. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pengakuan wilayah adat, penguatan hak perempuan adat, kedaulatan pangan, dan pelaksanaan self-determination saling berkaitan dalam membangun keberlanjutan dan resiliensi masyarakat adat di tengah krisis iklim dan pembangunan ekstraktif. Perempuan adat memegang peran sentral sebagai penjaga pengetahuan ekologis, pengelola cadangan pangan, serta pengambil keputusan dalam sistem adat. Temuan ini menegaskan bahwa penguatan hak perempuan adat tidak terpisahkan dari hak asal-usul masyarakat adat serta menjadi fondasi keberlanjutan ekologis, sosial, dan politik masyarakat adat di tengah himpitan pembangunan ekstraktif dan krisis iklim. Eksistensi perempuan adat sering kali tidak terlihat dan tidak mendapatkan pengakuan. Padahal, sebagaimana feminisme adat, keadilan gender merupakan bagian tak terpisahkan dari pengakuan terhadap kedaulatan dan hak menentukan nasib sendiri masyarakat adat. Artinya, pengakuan terhadap masyarakat adat adalah bagian integral dari rekognisi terhadap hak perempuan adat.

Kata kunci: self-determination, kedaulatan pangan, perempuan adat, wilayah adat

---

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

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

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

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

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

Kode Naskah: DDC 305

Jurnal Perempuan Vol. 31 No. 1, 2026, hlm. 83–96, 1 daftar tabel, 41 daftar pustaka

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

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

Perempuan adat berperan penting dalam menjaga wilayah adat dan lingkungan hidup komunitasnya. Namun, mereka kerap diposisikan sebagai subaltern yang terpinggirkan dalam wacana hukum serta

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

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

---

**Patricia Kurnia Beata, Nada Salsabila, Putri Nurfitriani, & Alifia Putri Yudanti**

Yayasan Jurnal Perempuan, Jakarta Selatan, Indonesia

**Represi Negara dan Perlawanan Masyarakat Adat:  
Sebuah Studi di Bombana, Sulawesi Tenggara dan Dolok  
Parmonangan dan Sihaporas, Sumatra Utara**

*Repression by State and Indigenous People Fight: A Study at  
Bombana, Southeast Sulawesi and Dolok Parmonangan and  
Sihaporas, North Sumatera*

Kode Naskah: DDC 305

Jurnal Perempuan Vol. 31 No. 1, 2026, hlm. 97–110, 1 daftar tabel, 27 daftar pustaka

Structural repression against Indigenous communities in Indonesia, particularly as part of marginalized communities, continues to intensify through various forms of violence by state actors, including criminalization, dispossessions of living spaces, restrictions on access to natural resources, and physical violence that disproportionately affects Indigenous women and their children. In this article, the authors analyze forms of state repression and Indigenous resistance practices

in Bombana, Southeast Sulawesi, as well as Dolok Parmonangan and Sihaporas, North Sumatra. This article employs a qualitative approach using multisited ethnography through in-depth interviews, participant observation, ethnographic reflection, and document analysis. The analysis in this study draws on Johan Galtung's framework of structural violence, feminist political ecology of Rocheleau, Thomas-Slayter, & Wangari, Crenshaw's intersectionality, and Scott's concept of everyday resistance. The findings in this paper reveal that repression operates through direct violence, permeating everyday life in the form of trauma, surveillance, and uncertainties. In this context, the authors find that the Indigenous women experience multiple forms of repression while simultaneously playing crucial roles in sustaining their communities through collective solidarity, ecological knowledge, reproductive labor, and everyday resistance practices.

Keywords: indigenous communities, indigenous women, state repression, agrarian conflict, intersectionality, Feminist Political Ecology, multisite ethnography

Represi struktural terhadap masyarakat adat di Indonesia, khususnya sebagai bagian dari kaum marginal, kian terjadi melalui bentuk-bentuk kejahatan yang dilakukan oleh aktor-aktor negara, seperti kriminalisasi, perampasan ruang hidup, pembatasan akses sumber daya alam, hingga kekerasan fisik terhadap perempuan adat dan anak-anak mereka. Dalam tulisan ini, para penulis melihat bentuk represi negara dan praktik perlawanan masyarakat adat yang dilakukan di Bombana, Sulawesi Tenggara; Dolok Parmonangan dan Sihaporas, Sumatra Utara. Tulisan ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode *multi sited ethnography* melalui wawancara mendalam, observasi partisipatif, refleksi etnografis, dan studi dokumen. Tulisan ini menggunakan kerangka segitiga kekerasan struktural Johan Galtung, *Feminist Political Ecology* Rocheleau, Thomas-Slayter, & Wangari, interseksionalitas Crenshaw, dan *everyday resistance* Scott. Hasil dalam tulisan ini menunjukkan bahwa melalui kekerasan langsung, represi hadir dan meresap dalam kehidupan sehari-hari melalui trauma, pengawasan, dan ketidakpastian. Dalam situasi ini, para penulis melihat bahwa perempuan adat mengalami represi sekaligus memainkan peran-peran penting dalam menjaga keberlangsungan komunitas melalui solidaritas kolektif, pengetahuan ekologis, kerja-kerja reproduktif, serta praktik perlawanan keseharian.

Kata kunci: masyarakat adat, perempuan adat, represi negara, konflik agraria, interseksionalitas, Feminist Political Ecology, etnografi multisitus

## “Cengkeraman Ganda”: Kolonialisme Internal, Eksklusi Intim, dan Absensi Subjek Perempuan dalam RUU Masyarakat Hukum Adat

### “Double Squeeze”: *Internal Colonialism, Intimate Exclusion, and Absence of Female Subjects in Indigenous Peoples Bill*

Ani Widyani Soetjipto

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, Depok, Indonesia

ani.w09@ui.ac.id

Kronologi Naskah: diterima 1 April 2026, direvisi 18 Mei 2026, diputuskan diterima 7 Juni 2026

#### Abstract

Indigenous women serve as central custodians of ecological knowledge and social reproduction, yet they are systematically marginalized by a “Double Squeeze”: external pressure from state-led extractive expansion and internal patriarchal customary structures. This paper argues that the two-decade stagnation of the Indigenous Peoples Bill (RUU MHA) needs to be understood as a manifestation of State Capitalism seeking to secure indigenous territories as investment assets under the guise of Green Developmentalism. Through a Comparative Textual Analysis of the 2026 House Draft and the 2025 Civil Society version, using the lens of Feminist Political Ecology (FPE), this research reveals how the deliberate erasure of female subjects from legal texts facilitates “Intimate Exclusions”. In this process, the state effectively co-opts local patriarchal elites to legitimize land dispossession. The study concludes that passing the Bill without explicit gender affirmation and protection of women’s managed areas (*wilayah kelola*) risks legalizing the dispossession of indigenous women’s living spaces to ensure investment security. It calls for a fundamental reconstruction of the Bill to recognize women as equal legal subjects and to institutionalize their substantive veto power in land-related decision-making.

Keywords: indigenous peoples bill, indigenous women, feminist political ecology, state capitalism, green developmentalism

#### Abstrak

Perempuan adat memegang peran sentral sebagai pemelihara pengetahuan ekologis dan reproduksi sosial. Namun, mereka secara sistematis dipinggirkan oleh “Cengkeraman Ganda”: tekanan eksternal dari ekspansi ekstraktif yang dimotori negara dan tekanan internal dari struktur adat yang patriarkis. Tulisan ini berargumen bahwa stagnasi RUU Masyarakat Hukum Adat (RUU MHA) selama dua dekade perlu untuk dimaknai sebagai manifestasi dari *State Capitalism* (Kapitalisme Negara) yang berupaya mengamankan wilayah adat sebagai aset investasi di bawah selubung *Green Developmentalism* (Pembangunan Hijau). Melalui Analisis Tekstual Komparatif terhadap Draf RUU Masyarakat Hukum Adat versi DPR (2026) dan RUU Masyarakat Adat versi Masyarakat Sipil (2025), serta menggunakan lensa Ekologi Politik Feminis (FPE), riset ini membongkar bagaimana penghapusan subjek perempuan secara sengaja dari teks hukum memfasilitasi “Eksklusi Intim” (*Intimate Exclusions*). Dalam proses ini, negara secara efektif mengooptasi elite patriarki lokal untuk melegitimasi perampasan tanah. Studi ini menyimpulkan bahwa pengesahan RUU tanpa afirmasi gender yang eksplisit dan tanpa perlindungan terhadap “wilayah kelola” perempuan berisiko melegalisasi perampasan ruang hidup perempuan adat demi kepastian investasi. Tulisan ini mendesak rekonstruksi fundamental terhadap RUU tersebut untuk mengakui perempuan sebagai subjek hukum yang setara dan melembagakan hak veto substantif mereka dalam pengambilan keputusan terkait tanah.

Kata kunci: RUU Masyarakat Adat, RUU masyarakat hukum adat, perempuan adat, ekologi politik feminis

## Pendahuluan

Pembahasan mengenai Rancangan Undang-Undang Masyarakat Hukum Adat (RUU MHA)<sup>1</sup> di Indonesia selama ini kerap terjebak pada narasi normatif: soal pemenuhan HAM, amanat konstitusi, dan penegakan hukum. Meskipun perspektif ini valid, ia tidak memadai untuk menjelaskan mengapa RUU ini mengalami stagnasi kronis selama lebih dari dua dekade. Tulisan ini mengajukan proposisi bahwa pembahasan RUU MHA harus dibaca sebagai gejala dari bekerjanya Kapitalisme Negara (*State Capitalism*) yang berinterseksi dengan

praktik Kolonialisme Internal. Fenomena ini lahir dari rahim relasi kuasa yang timpang antara Negara, Pasar, dan Masyarakat Adat.

Tanah bermakna berbeda dan memiliki nilai strategis yang kontradiktif bagi ketiga aktor tersebut. Dalam kajian ekonomi politik global, tanah dimaknai oleh pasar sebagai sumber daya ekonomi (*economic resource*) untuk akumulasi kapital. Bagi negara, tanah adalah simbol kedaulatan politik sekaligus instrumen pemerataan sosial. Namun, bagi masyarakat adat, tanah menghubungkan dimensi material, kultural,

dan spiritual kehidupan. Ia adalah fondasi klaim atas otonomi, keberlanjutan, dan hak menentukan nasib sendiri.

Oleh karena itu, konflik agraria yang melatarbelakangi urgensi RUU MHA tidak dapat dipahami semata sebagai persoalan distribusi sumber daya, melainkan sebagai ekspresi dari ketegangan struktural dalam tatanan ekonomi politik global (Harvey 2003; Fraser 2009; Coulthard & Alfred 2014). Ketegangan ini semakin intensif seiring dengan ekspansi kapitalisme global yang menempatkan tanah adat pada persimpangan antara proyek pembangunan nasional, integrasi pasar global, dan rezim hak asasi manusia internasional.

Secara politik, RUU MHA telah masuk dalam Program Legislasi Nasional (Prolegnas) selama kurang lebih dua hingga tiga periode pemerintahan, termasuk dalam periode pertama pemerintahan Presiden Prabowo Subianto saat ini. Namun, pembahasannya berjalan lamban dan tertatih-tatih. Situasi kelambanan ini sangat kontras dan paradoksal jika dibandingkan dengan legislasi yang pro-pasar, seperti Revisi UU Minerba atau UU Cipta Kerja (*Omnibus Law*) yang dibahas dan disahkan secara kilat. Hal ini mencerminkan keengganan politis di tingkat domestik untuk secara serius mengakomodasikan hak dan suara masyarakat adat terkait hak atas tanah.

Namun sejatinya, siapa itu masyarakat adat dan apa saja hak mereka? Jika menilik kepada rezim HAM di level internasional, instrumen acuan penegakan hak-hak masyarakat adat (*indigenous and community rights*) adalah *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (UNDRIP) yang diadopsi pada tahun 2007. UNDRIP merupakan kulminasi dari keberhasilan perjuangan panjang aktor-aktor dalam gerakan masyarakat adat internasional. Sejak awal, tahun 1982, Indonesia sudah ikut terlibat aktif ketika *Working Group on Indigenous Populations* (WGIP) terbentuk di PBB.

Salah satu poin krusial dalam UNDRIP adalah definisi mengenai *Indigenous People* yang mengakui kontinuitas historis dan ikatan teritorial:

*“Indigenous communities, peoples and nations are those which, having a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories... consider themselves distinct from other sectors of the societies now prevailing in those territories”* (UNDRIP 2007).

Selain UNDRIP, instrumen krusial lainnya adalah Konvensi ILO 169 (*Indigenous and Tribal Peoples Convention*) tahun 1989. Berbeda dengan UNDRIP yang

*non-binding*, ILO 169 bersifat mengikat (*legally binding*) dengan mekanisme ratifikasi dan pemantauan yang ketat. Konvensi ini menekankan pada hak atas tanah (ruang hidup), identitas budaya, lapangan kerja, serta partisipasi substantif. C169 mewajibkan pemerintah untuk berkonsultasi dengan masyarakat adat dengan prinsip itikad baik. Sayangnya, hingga hari ini, Indonesia belum meratifikasi ILO 169, menunjukkan sikap ambivalen negara: menerima deklarasi yang lunak, tetapi menolak konvensi yang keras.

Studi komparatif lintas kawasan memperlihatkan bahwa efektivitas instrumen internasional sangat bergantung pada derajat harmonisasi hukum domestik. Di Amerika Latin, Alva-Arevalo (2019) menyoroti Peru sebagai *role model* bahwa ratifikasi ILO 169 dan adopsi UNDRIP tidak hanya berhenti di atas kertas, melainkan menjadi landasan yurisprudensi yang efektif untuk memenangkan sengketa tanah adat melawan korporasi. Kesuksesan serupa terlihat di Asia, khususnya Filipina, yang berhasil menerjemahkan prinsip-prinsip abstrak internasional ke dalam hukum positif melalui *Indigenous Peoples' Rights Act* (IPRA) 1997 sehingga memberikan kepastian hukum bagi wilayah leluhur. Sebaliknya, dinamika di Afrika menawarkan peringatan keras. Mitchell & Yuzdepski (2019) mencatat bahwa tanpa reformasi agraria yang mendasar, implementasi UNDRIP justru memicu friksi baru karena bertabrakan dengan rezim pertanahan nasional (*land policy*) yang masih sentralistik.

Variasi empiris ini mengimplikasikan satu hal krusial bagi Indonesia: ratifikasi atau dukungan terhadap norma global tidak akan bermakna substantif tanpa adanya undang-undang domestik yang kuat (seperti RUU MHA) yang mampu mendobrak kekakuan rezim agraria negara. Berbeda dengan Filipina yang memberikan kepastian melalui IPRA, Indonesia bersikeras mempertahankan pola Pengakuan Administratif Bersyarat. Pemerintah menggunakan “politik penyangkalan” (*politics of denial*) terhadap definisi UNDRIP untuk menghindari kewajiban mengakui hak teritorial secara otomatis. Bagi perempuan adat di Indonesia, rezim administratif yang berbelit ini adalah bentuk kekerasan institusional yang berlapis. Mengingat perempuan sering kali memiliki akses paling minim terhadap literasi birokrasi, modal finansial, dan ruang politik formal di tingkat desa, meletakkan syarat pengakuan yang berat sama saja dengan menutup rapat pintu perlindungan hukum bagi wilayah kelola mereka. Tabel komparasi ini membuktikan bahwa pilihan Indonesia mempertahankan “kerumitan”

hukum bukanlah ketidaksengajaan, melainkan strategi sistematis untuk menunda pengakuan hak yang pada akhirnya paling merugikan perempuan di akar rumput.

Literatur akademik kontemporer tentang perempuan adat di Indonesia memperlihatkan pergeseran paradigma yang signifikan, bergerak dari narasi viktimisasi menuju pengakuan atas agensi yang hidup (*living agency*). Studi-studi mutakhir secara kolektif membantah stereotipe perempuan adat sebagai objek pasif dalam pengelolaan sumber daya alam. Rahmatia (2025) dan Masrurroh (2024), misalnya, dalam penelitian mereka di Lombok Utara dan Banten, menemukan bahwa perempuan adat memegang peran sentral sebagai penjaga hutan dan negosiator ulung di tengah aturan adat yang patriarkis. Temuan ini diperkuat oleh dokumentasi Kabes (2025) mengenai tradisi *Joom Jak Sasi* di Raja Ampat, yang membuktikan kapasitas kepemimpinan perempuan dalam tata kelola konservasi laut. Lebih jauh, agensi ini tidak hanya terbatas pada ranah domestik-ekologis, tetapi telah merambah ke ranah politik substantif sebagaimana ditunjukkan oleh Dian Ratna Sari, Nur Iman Subono, dan Kurniawati Hastuti Dewi (2025) melalui analisis gerakan PEREMPUAN AMAN yang mampu mengartikulasikan kepentingan politik di ruang publik nasional.

Namun, narasi optimisme mengenai agensi tersebut berhadapan secara diametral dengan realitas ekonomi-politik yang kian menekan. Kelompok literatur kedua memberikan peringatan keras mengenai kerentanan struktural yang dihasilkan oleh ekspansi kapitalisme negara. Manoby, Siscawati, dan Dewi (2023) serta Rupita dan Niko (2020) berargumen bahwa transisi moda produksi dari subsisten ke ekstraktif (seperti sawit dan tambang) secara sistematis mencabut akar material perempuan adat, mengubah kemiskinan kultural menjadi kemiskinan struktural. Proses ini diperparah oleh intervensi teknokratis dalam proyek restorasi lingkungan yang menurut Warah dan Hamid (2025), justru menggerus nilai-nilai femininitas dan kearifan lokal karena pendekatannya yang maskulin dan *top-down*.

Pertemuan antara kedua arus literatur ini mengimplikasikan sebuah urgensi kritis bagi desain RUU Masyarakat Hukum Adat. Terdapat korelasi negatif yang nyata: semakin kuat penetrasi negara dan pasar tanpa perlindungan hukum yang spesifik, semakin lemah agensi perempuan adat yang telah terbangun secara organik. Penelitian ini memosisikan dirinya untuk mengisi kekosongan analisis tersebut dengan menghubungkan diskursus standar internasional, perbandingan implementasi negara, dan dinamika

agensi perempuan. Secara spesifik, tulisan ini bertujuan memahami bagaimana pergeseran ekonomi politik global (seperti *Green Developmentalism*) memengaruhi substansi RUU MHA dan bagaimana perempuan adat—sebagai kelompok paling rentan—diposisikan dalam tarik-menarik kepentingan antara ambisi negara mengamankan investasi dan tuntutan pengakuan hak adat.

## Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain Analisis Kebijakan Kritis (*Critical Policy Analysis*). Pendekatan ini dipilih untuk membongkar asumsi ideologis, relasi kuasa, dan implikasi sosiologis yang tersembunyi di balik teks hukum (Bacchi 2009). Secara spesifik, studi ini menerapkan metode Analisis Tekstual Komparatif (*Comparative Textual Analysis*) untuk melacak pergeseran makna dan politik pengabaian (*politics of omission*) dalam proses legislasi. Analisis ini tidak memandang teks hukum sebagai dokumen netral, melainkan sebagai "situs pertarungan" (*site of contestation*) antara kepentingan negara, pasar, dan masyarakat adat.

Data primer yang menjadi objek analisis utama adalah dua dokumen draf legislasi yang merepresentasikan kutub kepentingan yang berbeda, yakni Draft RUU Masyarakat Hukum Adat (Versi Inisiatif DPR) tertanggal 21 Januari 2026 yang merepresentasikan perspektif negara dan Draft RUU Masyarakat Adat (Versi Usulan Koalisi Masyarakat Sipil) tertanggal Juni 2025 yang merepresentasikan aspirasi gerakan sosial. Selain dokumen legal, penelitian ini juga memanfaatkan data sekunder berupa laporan situasi (*situation reports*) dari lembaga HAM nasional dan internasional, dokumen posisi terkait *Living Law*, serta literatur akademik mutakhir mengenai konflik agraria. Triangulasi sumber data ini dilakukan untuk memberikan konteks material yang kokoh pada analisis tekstual, memastikan bahwa pembacaan atas teks hukum tidak terasing dari realitas sosiologis di lapangan.

Proses analisis data dilakukan melalui tiga tahap sistematis. Pertama, dilakukan kodifikasi tematik pada kedua draf RUU untuk mengidentifikasi kata kunci krusial, seperti "definisi subjek", "perempuan", "hak ulayat", "panitia", dan "investasi". Kedua, dilakukan komparasi jukstaposisi dengan menyandingkan pasal-pasal yang setara (*apple-to-apple*) dari kedua draf guna melihat divergensi substansi. Fokus utama diberikan pada pasal definisi (Pasal 1), mekanisme pengakuan

(Pasal 9–14), dan pasal pemberdayaan. Ketiga, temuan komparatif tersebut dibedah melalui interpretasi teoretis menggunakan pisau analisis Ekologi Politik Feminis untuk menjelaskan implikasi peminggiran struktural perempuan adat.

### **Negara, Kapitalisme, dan Ekonomi Global dalam Perspektif Feminisme Ekologi Politik**

Untuk membedah kompleksitas RUU MHA yang tidak hanya berhenti pada persoalan hukum, tulisan ini menggabungkan lensa makro Ekonomi Politik Global dengan lensa mikro Ekologi Politik Feminis (FPE). Sintesis kedua teori ini diperlukan untuk menjelaskan bagaimana kebijakan negara yang didorong oleh dinamika pasar global “mendarat” dan berdampak pada tubuh serta ruang hidup perempuan adat.

Dalam hal ini, konsep *State Capitalism* (Kapitalisme Negara) dan *Internal Colonialism* (Kolonialisme Internal) digunakan untuk melihat peran negara. Sejak krisis finansial global 2008, lanskap ekonomi politik dunia mengalami pergeseran fundamental dengan bangkitnya kembali peran negara, sebuah fenomena yang disebut sebagai *State Capitalism* (Kapitalisme Negara). Alami dan Dixon (2020) serta Bremmer (2010) mendefinisikan *state capitalism* sebagai strategi bahwa negara berperan aktif sebagai aktor ekonomi utama—tidak lagi sekadar regulator (wasit), melainkan juga sebagai pemilik, investor, koordinator, dan penentu arah pasar. Dalam model ini, negara menggunakan instrumen, seperti Badan Usaha Milik Negara (BUMN), Sovereign Wealth Funds (SWF), dan kebijakan industri strategis untuk mengontrol sektor-sektor kunci, seperti energi, mineral, dan infrastruktur.

Namun, dalam konteks Indonesia, operasi *State Capitalism* ini berinterseksi dengan apa yang disebut Soetjipto (2024) sebagai *Internal Colonialism* (Kolonialisme Internal). Mengacu pada analisis poskolonial tentang Papua, relasi Jakarta (pusat) dengan wilayah kaya sumber daya di pinggiran (seperti wilayah adat) mereplikasi pola penjajahan: eksploitasi sumber daya alam untuk kepentingan pusat, pemaksaan sistem hukum yang asing, dan marginalisasi penduduk asli. Dalam kerangka ini, RUU MHA dapat dibaca sebagai instrumen kolonialisme internal untuk “menertibkan” wilayah adat agar dapat diekstraksi demi akumulasi kapital negara. Pengakuan hak adat tidak lagi didasarkan pada prinsip keadilan historis, melainkan dinegosiasikan secara subordinatif terhadap kepentingan pembangunan nasional. Negara

berfungsi sebagai penjaga gerbang (*gatekeeper*) yang menentukan wilayah mana yang boleh diakui sebagai “wilayah adat” dan wilayah mana yang harus dibebaskan untuk investasi global (Peluso & Vandergeest 2011; Li 2014).

Varian kontemporer dari kapitalisme negara yang paling relevan dengan RUU MHA adalah *Green Developmentalism* (Pembangunan Hijau). Ini adalah strategi pembangunan ketika negara memadukan agenda pertumbuhan ekonomi dengan transisi energi dan perlindungan lingkungan (Scoones, Leach, & Newell 2015). Namun, strategi ini sering kali beroperasi dalam logika *Green Grabbing* atau perampasan tanah berkedok lingkungan. Proyek-proyek seperti energi panas bumi, tambang nikel untuk baterai kendaraan listrik (*electric vehicles*), hingga perdagangan karbon (*carbon trading*) membutuhkan kontrol teritorial yang luas dan eksklusif.

Siscawati (2025) memberikan kritik tajam terhadap pendekatan ini sebagai pendekatan dengan “*Gender Blindness*” (Kebutaan Gender). Dalam kaca mata Pembangunan Hijau, hutan atau tanah adat dinilai semata-mata berdasarkan metrik ekonomi atau ekologis formal (cadangan karbon, deposit mineral). Nilai-nilai subsisten dan relasi spiritual perempuan dengan alam—seperti hutan sebagai apotek hidup atau sumber air—dianggap “tidak produktif” atau tidak terlihat (*invisible*). Akibatnya, pengakuan hak adat sering kali hanya diberikan jika masyarakat tersebut mau berintegrasi ke dalam skema pasar lingkungan ini, sementara klaim perempuan yang berbasis pada pemeliharaan kehidupan (*care economy*) dipinggirkan (Fairhead, Leach, & Scoones 2012; Borrás et al. 2016).

Jika pendekatan *State Capitalism* menjelaskan motif negara dalam menguasai tanah, maka Ekologi Politik Feminis (FPE) berfungsi untuk mendaratkan analisis tersebut pada pengalaman riil subjek yang paling terdampak: perempuan adat. Mengacu pada Elmhirst (2011; 2025) dan Siscawati (2025), kerusakan lingkungan tidak netral gender, melainkan dialami secara spesifik oleh tubuh perempuan (*Embodied Political Ecology*). Dalam konteks ini, kebijakan transisi energi dan alih fungsi lahan bukan sekadar persoalan teknokratis makro, melainkan fenomena yang dialami langsung oleh tubuh perempuan (*embodied*). Hilangnya akses terhadap hutan akibat konsesi “hijau” berarti hilangnya apotek hidup dan sumber air bersih. Hal ini secara otomatis melipatgandakan beban kerja fisik dan domestik perempuan dalam memastikan reproduksi sosial dan ketahanan pangan komunitas tetap berjalan

di tengah himpitan krisis ekologis. Sebagaimana ditekankan oleh Purbandani dan Mahaswa (2022), pendekatan ekofeminisme kritis diperlukan untuk menghindari jebakan esensialisme yang sekadar meromantisasi kedekatan perempuan dengan alam dan sebaliknya fokus pada analisis politis ketimpangan kuasa dalam krisis ekologis.

Konsep sentral yang digunakan dalam tulisan ini adalah "*Intimate Exclusions*" (Peminggiran Intim). Elmhirst (2011) menunjukkan bahwa perampasan hak perempuan sering kali tidak dilakukan secara langsung oleh "orang asing" (negara/korporasi) melalui paksaan fisik semata, melainkan difasilitasi oleh struktur kekerabatan, rumah tangga, atau otoritas adat yang patriarkis. Dalam konteks RUU MHA, formalisasi hukum adat yang mengabaikan dimensi gender berpotensi memperkuat "eksklusi intim" ini. Ketika negara memberikan kewenangan tunggal kepada "Kepala Adat" (laki-laki) untuk mewakili komunitas dalam negosiasi pelepasan tanah, negara secara efektif meminjam tangan patriarki lokal untuk menyingkirkan perempuan dari hak kelolanya.

Lebih jauh, FPE menekankan pentingnya melihat "*Ethics of Care*" (Etika Pemeliharaan) sebagai bentuk resistensi. Seperti yang diungkapkan Siscawati (2025) dan Rahmatia (2025), relasi perempuan dengan alam sering kali melampaui logika ekstraktif. Ia mencakup dimensi spiritual dan subsisten yang menjamin keberlangsungan hidup komunitas (*social reproduction*). Namun, dalam nalar Pembangunan Hijau, kerja-kerja pemeliharaan ini tidak dihargai (*undervalued*). Oleh karena itu, analisis FPE dalam tulisan ini tidak hanya memotret perempuan sebagai korban, tetapi juga menyoroti bagaimana penghapusan peran mereka dalam teks hukum (RUU MHA) merupakan upaya sistematis untuk membungkam alternatif pengelolaan alam yang non-kapitalistik. Dengan demikian, FPE menjadi jembatan analisis yang menghubungkan kritik terhadap akumulasi kapital global dengan perjuangan tubuh perempuan di tingkat lokal.

## Tanah Adat di Persimpangan Geoekonomi Global

Sebelum membedah pasal-pasal dalam RUU MHA, krusial untuk memahami konteks pergeseran ekonomi politik global yang membentuk "selera" negara terhadap tanah adat. Ketegangan dalam RUU MHA adalah pantulan dari fragmentasi geoekonomi dunia. Dalam dua dekade terakhir, globalisasi tidak lagi bergerak melalui integrasi

pasar yang homogen, melainkan melalui fragmentasi dan reteritorialisasi ekonomi yang menata ulang ruang produksi dan investasi (Sassen 2014; UNCTAD 2023). Pertimbangan geopolitik dan keamanan ekonomi kini kembali menjadi faktor penentu. Fenomena *reshoring* (pemindahan kembali aktivitas produksi ke negara asal), *nearshoring* (relokasi ke negara yang berdekatan geografis), dan *friend-shoring* (pengorganisasian rantai pasok di antara negara aliansi strategis) mencerminkan upaya negara-negara maju untuk mengamankan rantai pasok dari ketidakpastian global (OECD 2021; IMF 2023).

Implikasinya bagi negara *Global South* seperti Indonesia sangat signifikan. Untuk menangkap peluang relokasi industri ini (misalnya pabrik baterai atau smelter), negara dituntut untuk menyediakan lahan dalam skala luas yang "aman" secara hukum (*clean and clear*) dan bebas dari konflik sosial. Tekanan untuk menyediakan tanah "siap pakai" inilah yang mendorong negara memperketat rezim pertanahan, termasuk melalui RUU MHA, agar klaim-klaim adat yang "liar" dapat ditertibkan secara administratif.

Pergeseran ekonomi politik global juga ditandai oleh perubahan pusat gravitasi ekonomi dunia dari Barat ke Asia. Data IMF (2024) menunjukkan bahwa kawasan Asia menyumbang sekitar 60 persen pertumbuhan ekonomi global. Konsekuensinya, negara-negara Asia—termasuk Indonesia dan Filipina—menjadi lokasi strategis bagi ekspansi infrastruktur, ekstraksi sumber daya, serta proyek transisi energi berskala besar.

Dalam konteks inilah, muncul paradoks mendasar bagi masyarakat adat yang terjebak di antara dua rezim nilai yang kontradiktif. Secara diskursif, di panggung global—seperti dalam forum iklim PBB atau laporan IPCC (2023) dan IPBES (2019)—masyarakat adat diromantisasi dan diposisikan sebagai "penjaga ekologi" (*ecological guardians*). Kearifan lokal mereka diakui sebagai penyangga keberlanjutan global yang vital untuk memitigasi krisis iklim. Narasi ini menempatkan mereka di posisi moral yang tinggi sebagai sekutu utama dalam penyelamatan bumi.

Namun, realitas material di lapangan menunjukkan wajah yang diametral berbeda. Hak atas tanah mereka dinegosiasikan secara brutal di bawah tekanan logika pasar dan keamanan energi. Tanah adat tidak lagi dilihat sebagai ruang hidup, melainkan diburu sebagai komoditas strategis untuk menopang transisi energi global, mulai dari tambang nikel untuk baterai kendaraan listrik, bendungan raksasa, hingga perkebunan energi.

Akibatnya, masyarakat adat—khususnya perempuan—terjebak dalam persimpangan yang mematikan: mereka diharapkan menjaga hutan untuk menyerap karbon dunia, tetapi tanah tempat mereka berpijak diambil alih negara untuk proyek “hijau” yang didanai investor global. Alih-alih RUU MHA menyelesaikan paradoks ini, justru berpotensi melembagakannya melalui mekanisme pengakuan yang selektif dan bias pasar.

### Trajektori Pengakuan: Indonesia dalam Perspektif Komparatif

Tekanan ekonomi politik global tersebut direspons berbeda oleh setiap negara. Tabel berikut memperlihatkan posisi Indonesia dibandingkan negara lain dalam hal pengakuan hak tanah adat, yang menegaskan pola hubungan negara-masyarakat adat yang khas.

**Tabel 1.**  
**Jalur Pengakuan Hak Tanah Masyarakat Adat dalam Perspektif Komparatif**

Negara	Jalur Hukum	Dominan Bentuk Pengakuan	Kendala Ekonomi Politik Utama
Indonesia	Pengakuan konstitusional dan hukum sektoral	Bersyarat ( <i>Conditional</i> ) dan terfragmentasi secara administratif	Logika negara pembangunan dan akumulasi ekstraktif
Filipina	Kodifikasi statutori (IPRA 1997)	Progresif secara normatif, rentan secara prosedural	Liberalisasi pasar dan tekanan investasi
Selandia Baru	Pluralisme konstitusional berbasis perjanjian	Terinstitusionalisasi secara kuat	Tata kelola neoliberal dan rezim aset

Sumber: Sintesis penulis berdasarkan dokumen hukum & literatur sekunder, 2025

Indonesia menampilkan pola Pengakuan Administratif Bersyarat dan terfragmentasi. Meskipun Pasal 3 UU Pokok Agraria 1960 mengakui hak ulayat, pengakuan tersebut dibatasi oleh klausul “kepentingan nasional” yang menempatkan negara sebagai penentu akhir keberlakuan hukum adat. Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 35/PUU-X/2012 memang merupakan terobosan normatif karena memisahkan hutan adat dari hutan negara. Namun, implementasinya tetap terganjal oleh rezim sektoral kehutanan dan prosedur administratif yang panjang (Myers et al. 2017).

Proses verifikasi administratif oleh pemerintah daerah secara efektif telah mendefinisikan ulang wilayah masyarakat adat sebagai objek pengelolaan regulatif, alih-alih sebagai yurisdiksi yang otonom. Di sejumlah provinsi, pengakuan ini berjalan beriringan dengan skema kompensasi karbon (*carbon offset*) bahwa tanah adat diintegrasikan ke dalam pasar lingkungan tanpa mengubah otoritas sentralistik negara. *Empirical tension* utama dalam kasus Indonesia terletak pada kesenjangan tajam antara legitimasi yuridis dan realisasi material. Data AMAN (2024) menunjukkan pengakuan berjalan sangat lambat karena proses Teritorialisasi: penataan ulang ruang oleh negara untuk memperluas kontrol atas sumber daya strategis. Indonesia merepresentasikan pola *recognition without redistribution* (Fraser 2009)—pengakuan hukum tanpa redistribusi kuasa yang nyata.

### Politik Legislasi: Asimetri Prioritas

Cermin paling nyata dari keberpihakan negara pada logika *State Capitalism* terlihat dalam asimetri prioritas politik legislasi. Secara politik, RUU MHA telah masuk Prolegnas selama hampir tiga periode pemerintahan, termasuk di era pemerintahan Presiden Prabowo Subianto saat ini. Namun, pembahasannya berjalan lamban dan tertatih-tatih. Saat ini, RUU MHA menjadi inisiatif DPR yang diusulkan oleh Fraksi Partai NasDem, PKB, dan PDIP.

Kelambanan ini sangat kontras dengan kecepatan kilat pembahasan RUU TNI, RUU Minerba, dan UU Cipta Kerja (*Omnibus Law*). Pengesahan UU Cipta Kerja telah menarik banyak kewenangan ke pusat: izin tambang, perkebunan, dan kehutanan kini bisa terbit tanpa persetujuan substantif pemerintah daerah maupun masyarakat adat. Dengan memperluas definisi Proyek Strategis Nasional (PSN), kepentingan investasi dan pertumbuhan ekonomi sering kali “menyamar” sebagai kepentingan publik, menjadikan wilayah adat sebagai korban. UU Minerba yang baru juga menghapus syarat persetujuan masyarakat adat sebelum izin tambang terbit.

Dalam konteks ketimpangan inilah, Organisasi Masyarakat Sipil (Koalisi Kawal UU Masyarakat Adat) mendorong RUU MHA untuk memastikan perlindungan

subjek dan hak kolektif/individu. Penegasan definisi "Masyarakat Adat" menjadi krusial untuk menghindari persepsi bahwa yang dimaksud adalah kerajaan/kesultanan yang memiliki privilese feodal kolonial. *Standpoint* perjuangan perempuan adat adalah penghormatan pada prinsip HAM dan keadilan substantif, guna mencegah bangkitnya primordialisme yang diskriminatif.

Berangkat dari ketimpangan struktural tersebut, analisis selanjutnya akan menukik pada teks RUU untuk menjawab kembali rumusan masalah utama: membongkar bagaimana definisi "Masyarakat Hukum Adat" dikonstruksi untuk melayani investasi, membedakan situasi perempuan adat yang terjepit regulasi, serta menegaskan urgensi perlindungan eksplisit hak perempuan untuk mencegah feodalisme baru.

## Analisis

Berpijak pada konteks *State Capitalism* dan *Green Developmentalism* yang telah diuraikan pada bagian sebelumnya, bab ini menyajikan analisis mendalam terhadap teks Draf RUU Masyarakat Hukum Adat (Inisiatif DPR 2026) yang disandingkan secara kritis dengan Draf RUU Masyarakat Adat (Usulan Koalisi Sipil 2025). Analisis ini difokuskan untuk menjawab bagaimana teks hukum dikonstruksi untuk melayani kepentingan investasi (tekanan dari atas) sekaligus melanggengkan patriarki (tekanan dari bawah), yang berujung pada peminggiran perempuan adat. Perbedaan paling elementer dan ideologis terletak pada rezim terminologi yang digunakan dalam mendefinisikan subjek hukum.

**Tabel 2.**  
**Komparasi antara Draf RUU Masyarakat Adat versi Koalisi Sipil dengan DPR**

Aspek Komparasi	Draf Koalisi Sipil (Juni 2025)	Draf DPR (Januari 2026)
<b>Nomenklatur</b>	"Masyarakat Adat"	"Masyarakat <b>Hukum</b> Adat" (MHA)
<b>Definisi Subjek</b>	Menekankan pada asal-usul leluhur, ikatan kuat dengan tanah/sumber daya, dan nilai yang berbeda (Pasal 1). Mengadopsi prinsip <i>self-identification</i> .	Menekankan pada adanya norma hukum adat yang ditaati, kelembagaan adat yang jelas, dan harta kekayaan sendiri (Pasal 1).

Sumber: Inisiatif DPR (2026) & Usulan Koalisi Sipil (2025)

Pergeseran dari terminologi sosiologis "Masyarakat Adat" menjadi terminologi yuridis-formal "Masyarakat *Hukum* Adat" dalam versi DPR adalah bentuk manuver linguistik dalam agenda kolonialisme internal. Penambahan kata "Hukum" mengimplikasikan syarat mutlak adanya sistem hukum yang memaksa (*coercive legal system*) dan terstruktur layaknya negara kecil (*state-like structure*). Implikasinya bagi perempuan adat sangat fatal karena memunculkan bias struktur maskulin. Dalam banyak tradisi nusantara, struktur "hukum" seperti peradilan adat dan sanksi denda adalah ranah publik yang secara historis didominasi oleh laki-laki tua (*male elders*). Sementara itu, perempuan adat sering kali memegang peran sentral dalam ranah "praktik" keseharian, seperti pemuliaan benih, penjagaan mata air, dan ritual tanam, yang sifatnya cair dan tidak terkodifikasi sebagai "hukum" yang kaku.

Selain itu, definisi MHA juga berfungsi sebagai filter eliminasi. Dengan memilih definisi tersebut, negara secara otomatis memvalidasi struktur adat yang maskulin-formal dan menyingkirkan praktik ruang hidup perempuan. Komunitas yang struktur hukumnya

sudah meluntur atau cair, yang sering kali merupakan kelompok perempuan penjaga hutan, akan gagal memenuhi kriteria administratif tersebut. Ini adalah strategi negara untuk "menyaring" klaim, jika hanya adat yang "tertib" dan memiliki hierarki jelas—sehingga lebih mudah diajak bernegosiasi soal pelepasan tanah—yang akan diakui.

Perbedaan kedua yang mencolok adalah mekanisme pengakuan (reognisi) keberadaan masyarakat adat. Draf DPR (Pasal 9 & 14) menciptakan rezim birokrasi yang tebal yaitu pengakuan wajib melalui "Panitia Masyarakat Hukum Adat" yang diketuai oleh Sekretaris Daerah (Sekda) dengan anggota dari unsur Organisasi Perangkat Daerah (OPD) terkait (Kehutanan, Pertambangan, dan lain-lain).

Dalam logika *State Capitalism*, Panitia ini berfungsi sebagai penjaga gerbang (*gatekeeper*) yang secara implisit bertugas untuk menyaring siapa yang berhak dirangkul dan siapa yang didepak dari ruang diskusi. Panitia yang diisi oleh birokrat daerah memiliki konflik kepentingan bawaan (*inherent conflict of interest*).

Mereka adalah aktor yang sama yang mengeluarkan izin tambang, perkebunan sawit, atau konsesi hutan di wilayah yang sama untuk mengejar Pendapatan Asli Daerah (PAD).

Secara rasional, mustahil mengharapkan Panitia Sekda ini untuk mengakui wilayah adat yang tumpang tindih (*overlapping*) dengan konsesi yang sudah mereka keluarkan atau dengan Proyek Strategis Nasional (PSN). Mekanisme ini memastikan bahwa pengakuan adat tidak akan mengganggu “keamanan investasi”. Bagi perempuan adat yang memiliki akses literasi dan finansial terbatas dibandingkan elite laki-laki, menembus tembok birokrasi Panitia ini adalah kemustahilan struktural.

Perbedaan paling ideologis dan berbahaya terlihat pada bagaimana kedua draf memperlakukan subjek perempuan dalam batang tubuh undang-undang. Draf Koalisi Sipil: Secara eksplisit menyebut “*sekelompok orang baik laki-laki maupun perempuan...*” dalam definisi subjek. Draf ini juga memuat pasal khusus tentang jaminan partisipasi penuh dan efektif perempuan adat dalam pengambilan keputusan. Draf DPR: Frasa “perempuan” hampir absen total dalam pasal-pasal krusial. Subjek hukum diganti dengan kata-kata netral gender, seperti “Warga Masyarakat Hukum Adat” atau “Anggota”.

Syarat adanya “harta kekayaan sendiri” dan “lembaga hukum yang ditaati” dalam Draf DPR mencerminkan logika korporatis yang bias maskulin. Negara secara efektif sedang meminjam tangan patriarki lokal melalui Eksklusi Intim. Dengan memvalidasi hanya struktur adat yang maskulin-formal, negara memfasilitasi “penggadaian sepihak” wilayah adat oleh elite laki-laki kepada korporasi—sering kali untuk Proyek Strategis Nasional (PSN)—dengan dalih menghormati otonomi adat yang sebenarnya telah terkooptasi.

Dalam teori hukum feminis, hukum yang mengklaim dirinya “netral gender” (*gender neutral*) pada hakikatnya adalah “bias laki-laki” (*male biased*) karena ia berangkat dari standar pengalaman laki-laki sebagai norma universal (Stamile 2025). Penghapusan kata “perempuan” dalam Draf DPR mengonfirmasi analisis Lutfi dan Wahyuningroem (2023) bahwa praktik budaya dan tradisi sering kali menjadi arena opresi terhadap tubuh perempuan dilanggengkan atas nama kepatuhan komunal. Ketika terjadi rencana pelepasan hak ulayat (misalnya untuk *Food Estate* atau tambang nikel), korporasi hanya perlu memegang persetujuan “Musyawarah Adat”.

Tanpa mandat eksplisit dalam UU bahwa “perempuan harus dilibatkan dan didengar”, musyawarah adat akan kembali ke setelan pabrik (*default*) patriarki: hanya dihadiri kepala suku dan tetua laki-laki. Seperti temuan Manoby (2023) di Papua, sering kali elite laki-laki menjual hutan sagu tanpa sepengetahuan perempuan yang sehari-hari bergantung padanya. Draf DPR, dengan menolak menyebut perempuan sebagai subjek hak yang setara, secara efektif melegalkan praktik “penggadaian sepihak” ini. Negara “mencuci tangan” dengan dalih menghormati otonomi adat, padahal sedang memfasilitasi transaksi kapital dengan elite patriarki. Absensi perlindungan ini menutup kemungkinan terciptanya apa yang disebut Astuti, Pasaribu, dan Anggraini (2024) sebagai “ruang aman”, yang krusial untuk melindungi perempuan adat dari kekerasan seksual dan struktural di tengah himpitan investasi.

Satu hal yang juga mencolok adalah bagaimana Draf DPR memberikan porsi besar pada bab “Pemberdayaan” (Pasal 25–28), yang berorientasi pada peningkatan kapasitas ekonomi. Besaran porsi dari pasal-pasal terkait pemberdayaan ini mencerminkan logika Pembangunan Hijau yang diposisikan sebagai agenda arus utama. Di bawah rezim Pembangunan Hijau, hutan dan wilayah adat tidak lagi dipandang sebagai ruang hidup, melainkan dikomodifikasi menjadi aset strategis, seperti cadangan karbon atau sumber energi transisi. Narasi ini menderita “kebutaan gender” yang akut karena ia hanya menghargai metrik ekonomi formal dan mengabaikan Etika Pemeliharaan (*Ethics of Care*) yang dijalankan oleh perempuan adat. Alih-alih mengakui kedaulatan, draf ini mengubah peran perempuan dari “pemilik wilayah” menjadi penyedia tenaga kerja murah dalam rantai pasok global (seperti buruh kebun atau tambang). Ini adalah upaya domestikasi yang mencabut hak politik perempuan atas tanah dan menggantinya dengan janji-janji peningkatan ekonomi pasar yang semu.

Draf DPR tidak mengenal konsep “Wilayah Kelola Perempuan” atau “Kedaulatan Pangan”. Hutan yang dijaga perempuan (untuk obat, pewarna alami, air) dianggap “tidak produktif” dalam kacamata ekonomi negara. Sebaliknya, jika hutan itu dikonversi menjadi tambang nikel (untuk baterai EV) atau perkebunan energi, ia menjadi bernilai. RUU ini didesain untuk memfasilitasi konversi tersebut dengan meminimalkan resistensi hukum dari kelompok perempuan, mengubah mereka dari “pemilik wilayah” menjadi “buruh” di tanah sendiri.

## Penutup

Analisis komparatif tekstual yang didasari oleh kerangka Ekologi Politik Feminis dan Ekonomi Politik Global dalam tulisan ini membawa pada kesimpulan bahwa stagnasi dan distorsi substansi dalam RUU Masyarakat Hukum Adat (versi DPR 2026) bukanlah sebuah kebetulan administratif. Ia adalah manifestasi struktural dari "Jepitan Ganda" terhadap perempuan adat. Tekanan pertama berasal dari pihak eksternal, yakni struktur kapitalisme yang diamini oleh negara dan pasar. Di bawah rezim *State Capitalism* dan *Green Developmentalism*, negara membutuhkan tanah adat sebagai aset strategis untuk mengakomodasi relokasi industri global (*reshoring*) dan transisi energi. Untuk itu, negara menciptakan mekanisme "Masyarakat Hukum Adat" dan "Panitia" birokratis sebagai filter untuk menyaring klaim-klaim adat yang berpotensi menghambat investasi.

Tak berhenti sampai di situ, sayangnya, sisi internal—masyarakat adat—masih belum bisa menyediakan ruang untuk kesetaraan perempuan. Struktur kemasyarakatan yang tunduk kepada nilai-nilai patriarki dilegitimasi secara formil melalui politik pengabaian (*politics of omission*) yakni ketika Draf DPR menghapus subjek perempuan dari teks hukum. Hal ini memberikan legitimasi negara kepada elite laki-laki adat untuk memonopoli pengambilan keputusan atas tanah ulayat, memungkinkan terjadinya *Intimate Exclusions* ketika perempuan disingkirkan dari ruang hidupnya oleh komunitasnya sendiri. Dengan demikian, RUU MHA versi DPR berpotensi hadir bukan sebagai instrumen perlindungan HAM, melainkan sebagai teknologi kekuasaan untuk melegalkan perampasan ruang hidup (*legislating dispossession*). Ia menertibkan administrasi pertanahan demi kepastian pasar, tetapi mengorbankan keadilan substantif bagi perempuan adat.

Berdasarkan temuan mengenai defisit keadilan gender dan dominasi logika pasar dalam Draf RUU DPR, narasi "Segera Sahkan RUU MHA" harus dikoreksi secara kritis dengan serangkaian revisi fundamental. Langkah pertama dan yang paling mendesak adalah rekonstruksi definisi subjek hukum. Frasa "laki-laki dan perempuan" harus dikembalikan secara eksplisit ke dalam definisi masyarakat adat, sebagaimana diusulkan dalam Draf Koalisi Sipil. Pengakuan eksplisit ini bukan sekadar pemanis redaksional, melainkan benteng yuridis untuk mencegah penafsiran tunggal yang maskulin, sekaligus menjamin bahwa perempuan diakui sebagai pemegang hak yang setara, bukan sekadar pelengkap komunitas.

Selain pengakuan subjek, perlindungan substantif harus diwujudkan melalui afirmasi hak veto perempuan dalam proses pengambilan keputusan strategis. Undang-undang harus memuat klausul yang mewajibkan persetujuan perempuan adat—sebagai entitas kolektif—dalam setiap rencana pelepasan hak ulayat atau alih fungsi lahan. Dengan demikian, prinsip *Free, Prior, and Informed Consent* (FPIC) tidak lagi dimaknai secara buta gender, melainkan mensyaratkan partisipasi inklusif yang mencegah terjadinya penggadaian sepihak oleh elite adat laki-laki yang mungkin terkooptasi kepentingan korporasi. Reformasi struktural juga mutlak dilakukan dengan penghapusan rezim panitia birokratis. Mekanisme pengakuan melalui Panitia Sekda yang sarat konflik kepentingan harus diganti dengan mekanisme *self-identification* (identifikasi mandiri) yang diverifikasi oleh lembaga independen nonpemerintah. Pergeseran ini diperlukan untuk memutus rantai *gatekeeping* di level daerah yang selama ini menyandera pengakuan wilayah adat demi kepentingan Pendapatan Asli Daerah (PAD) dari sektor ekstraktif.

Terakhir, untuk menjamin keberlanjutan basis material perempuan, RUU harus memberikan perlindungan mutlak terhadap wilayah kelola perempuan. Zona-zona pemanfaatan spesifik, seperti sumber air, hutan pangan, dan area ritual harus diakui sebagai area konservasi adat yang terlarang bagi konsesi industri ekstraktif, guna memastikan bahwa agenda pembangunan hijau negara tidak menghancurkan kedaulatan pangan komunitas. Namun, dalam merumuskan perlindungan hukum tersebut, negara dan pembuat kebijakan harus berhati-hati agar tidak terjebak dalam logika esensialisasi masyarakat adat. Pengakuan hukum tidak boleh membekukan identitas adat menjadi entitas yang statis, anti-modern, atau sekadar "penjaga alam" yang romantis. Esensialisasi semacam itu berbahaya karena dapat digunakan untuk menolak hak-hak masyarakat adat ketika mereka beradaptasi dengan perubahan zaman atau ketika perempuan adat menuntut kesetaraan yang mungkin dianggap "tidak tradisional" oleh elite lokal. Oleh karena itu, RUU MHA harus dirancang sebagai instrumen yang dinamis: mengakui hak asal-usul sambil tetap membuka ruang bagi transformasi sosial yang demokratis dan berkeadilan gender di dalam tubuh komunitas adat itu sendiri.

Lebih jauh, perjuangan untuk mengarusutamakan perspektif gender dalam RUU ini merupakan ujian nyata bagi kualitas demokrasi Indonesia di

era pascareformasi. Pengabaian terhadap suara perempuan adat mencerminkan defisit demokrasi yaitu kewarganegaraan substantif dikorbankan demi stabilitas investasi dan pertumbuhan ekonomi makro. Negara tidak bisa lagi berlindung di balik dalih “menghormati otonomi adat” ketika otonomi tersebut digunakan secara selektif untuk melanggengkan penindasan internal. Intervensi negara melalui undang-undang yang responsif gender justru diperlukan untuk membongkar relasi kuasa yang timpang, memastikan bahwa “adat” tidak menjadi tameng bagi impunitas patriarki maupun perpanjangan tangan kolonialisme internal yang meminggirkan perempuan dari proses bernegara.

Penting juga untuk dicatat bahwa pengakuan terhadap wilayah kelola perempuan memiliki dimensi strategis dalam mitigasi krisis iklim global. Studi-studi Ekologi Politik Feminis secara konsisten menunjukkan bahwa perempuan adat memegang pengetahuan spesifik tentang biodiversitas, pengelolaan air, dan ketahanan pangan yang vital bagi adaptasi perubahan iklim. Meminggirkan mereka dari skema legal RUU MHA sama artinya dengan melemahkan benteng pertahanan ekologis terakhir kita. Tanpa perlindungan terhadap akses dan kontrol perempuan atas sumber daya alam, agenda *Green Developmentalism* yang digadag-gadag pemerintah berisiko berakhir sebagai solusi palsu yang rapuh, eksploitatif, dan tidak berkelanjutan.

Pada akhirnya, RUU Masyarakat Hukum Adat harus diletakkan sebagai titik tolak peradaban baru yang menempatkan keadilan sosial dan ekologis di atas akumulasi profit semata. Kita membutuhkan sebuah payung hukum yang tidak hanya berfungsi menyelesaikan sengketa tanah, tetapi juga memulihkan martabat kemanusiaan perempuan adat yang selama ini terpinggirkan oleh jepitan ganda negara dan tradisi. Pengesahan RUU yang inklusif, dinamis, dan progresif adalah utang sejarah yang harus dilunasi, bukan hanya demi kesejahteraan perempuan adat, tetapi demi kelestarian ruang hidup bersama di tengah ancaman krisis planetarian. Perlindungan wilayah kelola perempuan adalah benteng terakhir melawan krisis iklim. Tanpanya, agenda pembangunan negara hanyalah solusi palsu yang rapuh, maskulin, dan eksploitatif. Maka dari itu, hanya dengan mengintegrasikan perspektif keadilan gender dan ekologis ini, RUU Masyarakat Adat dapat bertransformasi dari alat perampasan ruang hidup menjadi instrumen pembebasan yang sejati.

## Daftar Pustaka

- Alami, I. & Dixon, A. D. 2020. State Capitalism(s) Redux? Theories, Tensions, Controversies. *Competition & Change*, 24(1), pp. 70–94. <https://doi.org/10.1177/1024529419881949>.
- Aliansi Masyarakat Adat Nusantara. 2024. *Catatan Akhir Tahun 2024: Transisi Kekuasaan & Masa Depan Masyarakat Adat Nusantara*. AMAN.
- Alva-Arévalo, A. 2019. A Critical Evaluation of the Domestic Standards of the Right to Prior Consultation under the UNDRIP: Lessons from the Peruvian Case. *The International Journal of Human Rights*, 23(1-2), pp. 234–248. <https://doi.org/10.1080/13642987.2018.1562914>.
- Astuti, M. F., Pasaribu, T., & Anggraini, W. 2024. Membangun “ruang aman”: Perempuan Adat dan Kekerasan Seksual di Masyarakat Adat. *Jurnal Perempuan*, 29(1), hlm. 59–73. <https://doi.org/10.34309/jp.v29i1.984>.
- Bacchi, C. 2009. *Analysing Policy: What's the Problem Represented to be?* Pearson Australia.
- Badan Legislasi DPR RI. 2026. *Draf Rancangan Undang-Undang tentang Masyarakat Hukum Adat*. Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia.
- Borras Jr., S. M. et al. 2016. The Rise of Flex Crops and Commodities: Implications for Research. *The Journal of Peasant Studies*, 43(1), pp. 93–115.
- Bremmer, I. 2010. *The End of the Free Market: Who Wins the War between States and Corporations?* Portfolio.
- Coulthard, G. S. & Alfred, T. 2014. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. University of Minnesota Press.
- Elmhirst, R. 2011. Migrant Pathways to Resource Access in Lampung's Political Forest: Gender, Citizenship and Creative Conjugality. *Geoforum*, 42(2), pp. 173–183.
- Elmhirst, R. 2025. *Feminist Political Ecology as a Convening Space in Challenging Times* [Saparinah Sadli Distinguished Lecture]. Universitas Indonesia, Depok.
- Fairhead, J., Leach, M., & Scoones, I. 2012. Green Grabbing: A New Appropriation of Nature? *The Journal of Peasant Studies*, 39(2), pp. 237–261.
- Fraser, N. 2009. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Columbia University Press.
- Harvey, D. 2003. *The New Imperialism*. Oxford University Press.
- International Labour Organization (ILO). 1989. *Indigenous and Tribal Peoples Convention* (No. 169). ILO.
- International Monetary Fund. 2023. *Geoeconomic Fragmentation and the Future of World Trade*. IMF.
- International Monetary Fund. 2024. *Regional Economic Outlook for Asia and Pacific*. IMF.
- IPBES. 2019. *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*. IPBES Secretariat.

- IPCC. 2023. *Climate Change 2023: Synthesis Report* (Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change). IPCC.
- Kabes, Y. P. P. 2025. Joom Jak Sasi: The Role of Women in Traditional Coastal Management in Aduwei Raja Ampat. *Analisa: Journal of Social Science and Religion*, 10(2), pp. 180–198. <https://doi.org/10.18784/analisa.v10i2.3458>.
- Koalisi Masyarakat Sipil untuk RUU Masyarakat Adat. 2025. *Draf Usulan Rancangan Undang-Undang tentang Masyarakat Adat*. Koalisi Sipil.
- Komnas Perempuan. 2024. *Saran dan Masukan terhadap DIM Rancangan Peraturan Pemerintah tentang Tata Cara dan Kriteria Penetapan Hukum yang Hidup dalam Masyarakat (RPP Living Law)*. Komnas Perempuan.
- Li, T. M. 2014. *Land's End: Capitalist Relations on an Indigenous Frontier*. Duke University Press.
- Lutfi, A. P. K. & Wahyuningroem, S. L. 2023. Opresi dan Kuasa atas Tubuh Perempuan dalam Tradisi Masyarakat Budaya: Studi Kasus Sunat Perempuan di Banten. *Jurnal Perempuan*, 28(1), hlm. 37–47. <https://doi.org/10.34309/jp.v28i1.808>.
- Manoby, W. M., Siscawati, M., & Dewi, K. H. 2023. Papua Special Autonomy in Engagement with Gender, Generations and Deforestation: Insight from Feminist Political Ecology. *Jurnal Bina Praja*, 15(3), pp. 431–442. <https://doi.org/10.21787/jbp.15.2023.431-442>.
- Masruroh, N. L. 2024. Perempuan dan Akses terhadap Hutan Adat Kasepuhan Karang, Banten. *Muqoddima: Jurnal Pemikiran dan Riset Sosiologi*, 5(2), hlm. 61–76. <https://doi.org/10.47776/mjprs.005.02.02>.
- Mitchell, M. I. & Yuzdepski, D. 2019. Indigenous Peoples, UNDRIP and Land Conflict in Africa. *The International Journal of Human Rights*, 23(8), pp. 1356–1377.
- Myers, R. et al. 2017. Claiming the Forest: Inclusions and Exclusions under Indonesia's 'new' Forest Policies on Customary Forests. *Land Use Policy*, 66, pp. 205–213.
- Newell, P. 2021. *Power Shift: The Global Political Economy of Energy Transitions*. Cambridge University Press.
- OECD. 2021. *Global Value Chains: Efficiency and Risks in the Context of COVID-19*. OECD Publishing.
- Peluso, N. L. & Vandergeest, P. 2011. Political Ecologies of War and Forests: Counterinsurgencies and the Making of National Natures. *Annals of the Association of American Geographers*, 101(3), pp. 587–608.
- Purbandani, A. M. & Mahaswa, R. K. 2022. Ekofeminisme Kritis: Menelaah Ulang Gender, Keadilan Ekologi, dan Krisis Iklim. *Jurnal Perempuan*, 27(3), hlm. 227–239. <https://doi.org/10.34309/jp.v27i3.733>.
- Rahmatia, A. 2025. Ekofeminisme: Peran Perempuan sebagai Penjaga Hutan Adat Mandala Bayan di Kabupaten Lombok Utara. *Jurnal Perempuan dan Anak*, 8(2), hlm. 42–47.
- Republic of the Philippines. 1997. *The Indigenous Peoples' Rights Act of 1997* (Republic Act No. 8371).
- Rupita, R. & Niko, N. 2020. From Socialism to Capitalism: Structural Poverty of Indigenous Women in West Kalimantan, Indonesia. *Jurnal Sosiologi Walisongo*, 4(2), pp. 187–200. <https://doi.org/10.21580/jsw.2020.4.2.5786>.
- Sari, D. R., Subono, N. I., & Dewi, K. H. 2022. Representasi Substantif Organisasi PEREMPUAN AMAN di Sumatra Utara dan Nusa Tenggara Timur. *Jurnal Inada: Kajian Perempuan Indonesia di Daerah Tertinggal, Terdepan, dan Terluar*, 5(1), hlm. 16–29. <https://doi.org/10.33541/ji.v5i1.4544>.
- Sassen, S. 2014. *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*. Harvard University Press.
- Scoones, I., Leach, M., & Newell, P. (Eds.). 2015. *The Politics of Green Transformations*. Routledge.
- Siscawati, M. 2025. *Perspektif Feminis tentang Lingkungan dan Keadilan Ekologis* [Materi Kuliah]. Universitas Indonesia, Depok.
- Soetjipto, A. 2024. *Dekolonisasi dan Kolonialisme Internal di Papua: Analisis Poskolonial terhadap Kekerasan, Identitas, dan Pembangunan di Tanah Papua*. Universitas Indonesia.
- Stamile, N. 2025. On the False Myth of Legal Neutrality: Some Remarks. *Bratislava Law Review*, 9(1), pp. 167–180. <https://doi.org/10.46282/blr.2025.9.1.823>.
- UNCTAD. 2023. *World Investment Report 2023: Investing in Sustainable Energy for All*. United Nations.
- United Nations. 2007. *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP)*. UN General Assembly.
- Warah, M. & Hamid, I. 2025. Marginalisasi Perempuan: Tergerusnya Nilai-nilai Feminitas dalam Pengelolaan Ekosistem Gambut di Mantangai Hulu Kabupaten Kapuas. *Huma: Jurnal Sosiologi*, 2(1). <https://doi.org/10.20527/h-js.v2i1.28>.

## Catatan Kaki

- 1 Artikel ini dituliskan ketika DPR masih menggunakan kata "Masyarakat Hukum Adat" pada draf awal Naskah Akademik dan rancangannya (8 Desember 2025). Selain itu, pada artikel ini, RUU Masyarakat Hukum Adat tetap dijadikan kata utama/judul untuk menunjukkan bahwa RUU MHA (draf DPR) masih bermasalah dan tidak berpihak pada Masyarakat Adat (seperti RUU MA yang diusulkan oleh Koalisi Sipil).



## Membaca Ulang Aturan, Peran, dan Kekuasaan dalam Masyarakat Adat dari Perspektif Kajian Hukum Feminis

### *Reviewing Rules, Roles, and Power in Indigenous Communities from a Feminist Legal Studies Perspective*

**Lidwina Inge Nurtjahyo**

Fakultas Hukum Universitas Indonesia, Depok, Indonesia

lidwina.inge@ui.ac.id

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

#### Abstract

In the discussions of indigenous or customary communities, indigenous women are rarely mentioned. Research on indigenous communities using a feminist perspective is rare. Some advocacy products also fail to mention indigenous women. Scholarly works on indigenous women often portray them as a single entity. This article is not the result of field research on a group of indigenous communities nor does it specifically involve indigenous women. Instead, this article is based on literature research of research articles, advocacy documents, court decisions, and regulations related to indigenous communities. The focus of this article is on how indigenous women are recognized by the state, specifically in the legal realm. This article is intended as a conceptual piece that narrates the impact of women's exclusion from decision-making processes in the context of indigenous communities and strategies for changing these practices.

Keywords: feminist legal studies, indigenous women, public participation, structural violences

#### Abstrak

Pada pembahasan mengenai masyarakat adat, perempuan adat sering tidak disebutkan. Penelitian mengenai masyarakat adat dengan menggunakan perspektif studi feminis pun sering tidak dilakukan. Sejumlah produk advokasi juga tidak menyebutkan tentang perempuan adat. Pada karya ilmiah tentang perempuan adat, penggambarannya sering bersifat homogen seolah merupakan entitas tunggal. Tulisan ini memang bukan merupakan hasil penelitian lapangan terhadap sekelompok masyarakat adat dan atau secara khusus melibatkan perempuan adat tetapi berangkat dari penelusuran atas bahan kepustakaan, produk advokasi berupa putusan, dan regulasi yang relevan terkait masyarakat adat. Fokus tulisan ini adalah pembahasan tentang bagaimana perempuan adat direkognisi di mata Negara secara khusus pada ranah hukum. Tulisan ini dimaksudkan sebagai artikel konseptual yang menarasikan dampak dari tidak dilibatkannya perempuan dalam proses pengambilan keputusan pada konteks masyarakat adat serta bagaiman strategi untuk melakukan perubahan atas praktek tersebut. Tulisan ini dibangun berdasarkan hasil penelusuran artikel ilmiah, putusan pengadilan, peraturan perundangan, naskah akademik, maupun data penelitian lapangan hasil diskusi kelompok terpumpun pada tahun 2017-2018.

Kata kunci: feminist legal studies, perempuan adat, partisipasi publik, kekerasan struktural

## Pendahuluan

Pada 2025, pembahasan tentang RUU Masyarakat Adat kembali menjadi populer di berbagai media di Indonesia. Secara khusus pada 8 Desember 2025, DPR RI memutuskan bahwa RUU Perlindungan dan Pengakuan Masyarakat Adat masuk ke Program Legislasi Nasional (Prolegnas) tahun 2025-2026 (Muazam 2026). Advokasi RUU Masyarakat Adat yang telah berlangsung sejak 2003 sempat berhenti cukup lama dan menghangat kembali di tahun 2010 (HuMa 2022). Akan tetapi, RUU tersebut baru masuk di Prolegnas pada tahun 2025-2026. RUU juga didukung pengesahannya oleh sejumlah organisasi masyarakat yang bergabung di Koalisi Kawal RUU Masyarakat Adat (Muazam 2026).

Perkumpulan HuMa mencatat bahwa terdapat sejumlah putusan pengadilan yang menjadi dasar dari penyusunan dan advokasi RUU Masyarakat Adat. Beberapa di antaranya yang merupakan putusan bersifat *landmark* adalah Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 10/PUU-I/2003, Putusan MK Nomor 31/PUU-V/2007, Putusan MK Nomor 35/PUU-X/2012, dan Putusan MK Nomor 95/PUU-XII/2014. Secara singkat, Putusan MK Nomor 10/PUU-I/2003 merupakan putusan MK yang pertama kali menyebutkan dan menjelaskan tentang hak konstitusional masyarakat adat serta menegaskan pengakuan negara terkait dengan kehadiran masyarakat adat tersebut (HuMa 2022). Bagian pertimbangan pada kutipan Putusan tersebut berbunyi:

“...Ketentuan Pasal 18B ayat (2) Undang-Undang Dasar 1945 tidaklah dimaksudkan untuk dijadikan dasar pembagian wilayah negara melainkan merupakan penegasan bahwa negara berkewajiban untuk mengakui dan menghormati kesatuan masyarakat hukum adat dan hak-hak tradisionalnya yang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia...”

Putusan MK Nomor 31/PUU-V/2007 menjelaskan mengenai tiga karakteristik Masyarakat Adat. Sebagaimana tercantum pada bagian Pertimbangan Putusan MK, khususnya pada butir 3.15.1, disebutkan bahwa masyarakat adat merupakan masyarakat yang terikat oleh tiga aspek. Pertama, terikat secara genealogis, artinya memiliki ikatan yang terbentuk karena hubungan darah. Kedua, ikatan tersebut dapat juga terbentuk dengan adanya hubungan yang bersifat fungsional karena didasarkan atas fungsi-fungsi tertentu yang menyangkut kepentingan bersama. Kepentingan bersama ini yang mempersatukan masyarakat hukum adat yang bersangkutan. Ketiga, kesatuan masyarakat hukum adat juga dapat terbentuk secara teritorial sebagai konsekuensi kelompok masyarakat tersebut hidup bersama secara turun-temurun di satu wilayah dan melahirkan hak ulayat yang meliputi hak atas pemanfaatan tanah, air, hutan, dan sebagainya.

Putusan MK yang menyebutkan tentang karakteristik masyarakat adat ini sejalan dengan apa yang disebut oleh Ariella D’ Andrea bahwa MHA memiliki karakteristik yang bersifat subyektif dan obyektif. Karakteristik yang subyektif adalah kehadiran rasa kewajiban untuk melaksanakan (*to comply*). Ada rasa terikat secara emosional dan psikologis baik terhadap wilayah tempat tinggal, adat istiadat, hukum adat, dan kelompoknya. Sementara, karakteristik obyektifnya terdiri dari beberapa unsur yaitu pertama, hukum adat yang berfungsi sebagai pedoman hidup dan alat kontrol sosial. Kedua, implementasi peraturan (hukum adat) tersebut yang dipertahankan atau dilestarikan dan disosialisasikan secara turun-temurun (D’Andrea 2012).

Selain Putusan MK tentang karakteristik masyarakat adat, MK melahirkan putusan lainnya yang juga bermakna bagi advokasi masyarakat adat pada 2012. Putusan MK Nomor 35/PUU-X/2012 tentang pengujian UU Nomor 41 Tahun 1999 tentang Kehutanan adalah salah satu yang mendorong UU ini dapat masuk ke pembahasan Prolegnas 2024–2029 untuk direvisi. Putusan MK Tahun 2012 memuat pengakuan atas hutan adat. Di dalam Putusan tersebut disebutkan bahwa penguasaan dan

pemanfaatan yang dilakukan oleh negara terhadap tanah, air, serta kekayaan alam yang terkandung di dalamnya, harus memerhatikan hak-hak yang telah ada sebelumnya, baik hak individu maupun hak kolektif yang dimiliki masyarakat hukum adat (hak ulayat), hak masyarakat adat, serta hak-hak konstitusional lainnya. Misalnya, hak atas akses untuk melintasi kawasan tersebut atau hak atas lingkungan yang sehat. Dengan demikian, Majelis Hakim berpendapat bahwa sebagai konsekuensi atas pengakuan tersebut, penting bagi negara untuk memberikan pengakuan atas keberadaan hutan adat yang harus dipisahkan dari hutan negara. Artinya, Pemerintah harus mengembalikan dan mengakui keberadaan hutan adat.

Selanjutnya, Putusan MK lainnya yang bersifat fenomenal terkait dengan pengakuan atas kehadiran masyarakat adat di Indonesia adalah Nomor 95/PUU-XII/2014 mengenai pengujian Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2013 yang berhasil mengubah secara khusus Pasal 50 ayat (3) huruf e dan l dari UU tersebut sehingga menghapus potensi kriminalisasi bagi masyarakat adat yang tinggal dan hidup dari sumber daya hutan. Tinggal dan hidup dari sumber daya hutan ini mencakup aktivitas: menebang pohon, memanen, memungut hasil hutan, mengembalikan ternak di kawasan hutan. Penghapusan potensi kriminalisasi ini berlaku hanya untuk mereka yang hidup secara turun-temurun di dalam hutan – dalam hal ini yang dimaksud adalah masyarakat adat dan tidak berlaku untuk kegiatan yang bersifat komersial.

Selain Putusan MK, pengakuan atas masyarakat adat juga hadir dalam bentuk masuknya pasal tentang *living law* atau hukum yang hidup dalam masyarakat pada Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2023 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Baru. Secara khusus, pada Pasal 2 ayat (1), (2), dan (3), diatur sejumlah hal berikut: 1) Ayat (1) Ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 1 ayat (1) tidak mengurangi berlakunya hukum yang hidup dalam masyarakat yang menentukan bahwa seseorang patut dipidana walaupun perbuatan tersebut tidak diatur dalam Undang-Undang ini; 2) Ayat (2) Hukum yang hidup dalam masyarakat sebagaimana dimaksud pada ayat (1) berlaku dalam tempat hukum itu hidup dan sepanjang tidak diatur dalam Undang-Undang ini dan sesuai dengan nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila, Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, hak asasi manusia, dan asas hukum umum yang diakui masyarakat bangsa-bangsa; dan 3) Ayat (3) Ketentuan mengenai tata cara dan kriteria penetapan hukum

yang hidup dalam masyarakat diatur dengan Peraturan Pemerintah.

Ayat (1) merujuk pada potensi dipidanya seseorang berdasarkan hukum yang hidup dalam masyarakat walaupun aturan tersebut bukan merupakan bagian dari tindak pidana sebagaimana dimaksud dalam KUHP Baru. Sementara, Ayat (2) merujuk kepada batasan atau syarat dari hukum yang hidup dan dapat dijadikan landasan untuk memidanakan suatu perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Ayat (1) dari Pasal 2 ini. Adapun tata cara dan kriteria tentang penetapan apa yang disebut sebagai hukum yang hidup dalam masyarakat diatur melalui Peraturan Pemerintah. Hukum yang hidup dalam masyarakat ini dapat merujuk kepada sejumlah kebiasaan dan atau aturan adat.

Baik UU KUHP baru dan semua Putusan MK yang telah disebutkan, terlihat pengakuan bagi kehadiran dan kehidupan masyarakat hukum adat dan masyarakat adat oleh negara. Namun, pada sejumlah produk hukum dan jejak advokasi yang kerap dipublikasikan kepada masyarakat, masih belum ditemukan adanya pengakuan atas perempuan adat yang merupakan bagian dari masyarakat adat itu sendiri.

Pengakuan atas perempuan adat dan perjuangannya dalam mempertahankan hak-hak masyarakat adat sebagian besar baru ditemukan dalam bentuk karya ilmiah. Hasil penelitian terkait perempuan adat dalam ruang ilmiah dapat ditemukan sama banyaknya dengan hasil penelitian tentang masyarakat adat secara keseluruhan. Walaupun penelitian tentang perempuan adat telah dilakukan dari berbagai perspektif keilmuan, belum banyak penelitian mengungkapkan tentang kehadiran dan tantangan yang dihadapi oleh perempuan adat dari perspektif feminis atau dari sudut pandang pengalaman perempuan adat. Apalagi ketika perempuan adat berhadapan dengan aturan hukum, baik aturan hukum adat secara internal, ataupun hukum yang dikonstruksi oleh pihak 'luar'—dalam hal ini negara. Strategi yang dibangun oleh perempuan adat juga belum cukup banyak dibahas dalam konteks keilmuan Indonesia. Salah satu yang membahas adalah Sulistyowati Irianto, dalam tulisannya tertulis mengenai bagaimana perempuan Batak Toba berhadapan dengan sejumlah tantangan terkait dengan hukum waris, terutama waris menurut hukum adat. Dalam tulisannya, Irianto juga mengungkapkan sejumlah pengalaman informannya terkait dengan kekerasan, baik kekerasan dalam bentuk fisik, psikis, maupun penelantaran oleh keluarga besar (*extended family*) informan (Irianto 2012).

Selain Irianto, Zuhriani (2017) menarasikan dalam artikelnya mengenai kehidupan perempuan dalam masyarakat adat Sebatin di Lampung. Nilai-nilai patriarki di kehidupan sehari-hari yang dihadapi oleh perempuan Sebatin membuat mereka berhadapan dengan keterbatasan akses atas hak-hak dasar dan bahkan kekerasan. Akan tetapi, tulisan Zuhriani tidak secara spesifik bicara tentang isu hukum melainkan lebih kepada pemaparan mengenai beban yang dihadapi perempuan Sebatin di dalam lingkup kehidupannya sebagai dampak dari konstruksi gender dan nilai-nilai patriarki (Zuhriani 2017).

Masthuriyah Sa'dan dalam artikelnya menggambarkan pengalaman perempuan yang serupa dengan yang dinarasikan Zuhriani tetapi pada latar masyarakat dan konteks isu yang berbeda. Pada tulisannya, dihadirkan pengalaman perempuan remaja Madura yang mengalami kawin paksa di usia anak atas nama adat dan agama (Sa'dan 2015).

Pada konteks pengalaman perempuan adat di luar masyarakat Indonesia, Sieder dan Barrera (2017) berbicara tentang perempuan adat di Pegunungan Andes yang berjuang mengambil ruang kepemimpinan atau untuk berpartisipasi pada proses politik di wilayah. Sieder juga menuliskan mengenai perempuan adat di Meksiko yang memperjuangkan hak politik mereka dan harus berhadapan dengan sejumlah kebijakan, bahkan tindak kekerasan dari negara (Sieder 2016). Kedua tulisan Sieder menarasikan tentang perempuan adat, dalam lingkup pengalaman melakukan advokasi terkait dengan hak-haknya, tantangan, dan strategi ketika berhadapan dengan nilai-nilai yang dikonstruksi baik oleh pemegang otoritas internal di dalam komunitasnya maupun oleh negara.

Muna Ndulo (2011) melakukan penelitian terkait dengan perempuan adat di Afrika Selatan. Ndulo menemukan bahwa pengadilan telah lama bersikap statis—diam, membiarkan, dan mengamini—terhadap sejumlah praktik dan ketentuan adat yang bersifat diskriminatif terhadap perempuan. Akan tetapi, Ndulo juga menemukan pada sejumlah putusan pengadilan yang dianalisisnya bahwa para hakim pada pengadilan tinggi dan mahkamah agung (*supreme court*) mengakui dan bahkan memasukkan prinsip-prinsip hak asasi manusia dan atau hak asasi perempuan pada sejumlah putusannya. Bahkan, para hakim menyatakan bahwa prinsip-prinsip hukum adat yang bersifat diskriminatif semestinya tidak lagi berlaku, tidak konstitusional, *invalid*, dan tidak dapat diterima pada masyarakat yang telah berubah (Ndulo 2011).

Pada tulisan ini, penulis tidak melakukan penelitian lapangan yang dilaksanakan pada rentang waktu tertentu dan intensif terhadap sekelompok masyarakat adat atau secara khusus melibatkan perempuan adat. Tulisan ini berangkat dari penelusuran atas bahan kepustakaan, produk advokasi berupa putusan dan regulasi yang relevan terkait masyarakat adat. Fokus tulisan ini adalah pada pembahasan tentang bagaimana perempuan adat direkognisi di mata negara secara khusus pada ranah hukum.

Tulisan ini dimaksudkan sebagai artikel konseptual yang menggambarkan bagaimana perempuan adat diposisikan di dalam aturan-aturan yang berlaku, baik dalam konteks aturan hukum adat pada komunitasnya maupun hukum Negara, serta berusaha untuk mengungkap peran perempuan adat dalam kegiatan advokasi. Selain itu, tulisan ini mencoba menganalisis bagaimana perempuan adat dapat memperoleh akses atas kekuasaan pada konteks internal maupun eksternal, misalnya dalam rangka melakukan advokasi tertentu.

Persoalan konstruksi gender merupakan salah satu potensi konflik utama pada masyarakat adat yang memiliki regulasinya sendiri. Merupakan sebuah ironi ketika isu perempuan adat tidak secara spesifik dibicarakan baik pada lembaga legislatif saat proses pembentukan undang-undang ataupun pada saat penyusunan putusan oleh lembaga yudikatif. Isu perempuan adat seolah melesap ke dalam persoalan pengakuan negara atas masyarakat hukum adat itu sendiri dan akses masyarakat atas sumber daya, tetapi tidak bicara soal perempuan adat. Padahal, tidak dapat dipungkiri bahwa perempuan adat mengambil bagian dalam advokasi sejumlah hak masyarakat adat dalam rangka mengembalikan dan atau melindungi akses komunitas pada sumber daya.

Analisis atas teks hukum baik berupa rancangan undang-undang (RUU) maupun putusan Mahkamah Konstitusi menunjukkan bahwa masyarakat adat dilihat secara umum. Tidak hadir narasi tentang laki-laki dan perempuan pada masyarakat adat yang sebetulnya pengalamannya sangat berbeda. Tidak muncul juga narasi mengenai perbedaan perlakuan yang hadir sebagai akibat dari perbedaan kelas dan juga gender dalam masyarakat adat yang kerap menjadi salah satu faktor yang juga berperan atas hadirnya praktek diskriminasi bahkan kekerasan.

Di atas kertas—atau dalam tataran *law in the book*—semua orang terlihat sama. Akan tetapi, pada tataran implementasi di masyarakat atau *law in the society*

(Macaulay, Friedman, & Stookey 1995), alur cerita dapat berubah sesuai dengan tafsir masyarakat atas hukum tersebut atau sesuai dengan pertimbangan 'kebijaksanaan' dari pemegang kekuasaan dan atau aparat penegak hukum. Hukum dapat saja menjadi tidak menguntungkan kelompok tertentu—dalam hal ini perempuan adat. Ketika analisis atas teks hukum dilakukan dengan mempergunakan kaca mata hukum feminis, maka akan didapatkan fakta adanya perbedaan. Pada tataran implementasi, juga akan terdapat perbedaan pengalaman terkait dengan hukum yang diterapkan.

Dengan demikian, menjadi penting untuk melakukan analisis dari perspektif hukum feminis untuk menghadirkan pengalaman perempuan adat pada berbagai konteks masyarakat adat ketika berhadapan dengan hukum negara (yang tidak secara spesifik mengakui kehadiran perempuan adat) dan hukum adatnya sendiri—dengan bias patriarki.

## Metode Penelitian

Tulisan ini menggunakan penelusuran kepustakaan terhadap sejumlah artikel ataupun buku yang merupakan hasil penelitian terkait perempuan adat baik dalam konteks Indonesia maupun di luar Indonesia (Ivankova & Creswell 2009). Penelitian ini juga menggunakan Estrada-Tanck (2018) dalam penelitian terhadap perempuan dalam komunitas adat di Meksiko dan Griffith (1984) tentang perempuan adat di Bostwana. Selain itu, menggunakan bahan-bahan dari laporan lembaga yang melaksanakan advokasi secara khusus terhadap perempuan adat di antaranya hasil laporan Jurnal Perempuan, HuMa, dan PEREMPUAN AMAN. Kata kunci yang dipergunakan untuk menelusuri literatur yang digunakan dalam tulisan ini adalah perempuan adat, masyarakat adat, masyarakat hukum adat, advokasi kelompok rentan, dan hukum adat.

Selain merujuk hasil penelusuran artikel ilmiah dan data dari organisasi yang melakukan advokasi terhadap perempuan adat, tulisan ini juga merujuk kepada anotasi putusan pengadilan, peraturan perundangan, dan naskah akademik. Anotasi yang dibuat oleh lembaga digunakan dalam rangka memberikan ilustrasi terkait dengan proses advokasi terhadap hak masyarakat adat, khususnya perempuan masyarakat adat.

Sedikit data penelitian lapangan hasil diskusi kelompok terpumpun dari pertemuan yang dihadiri oleh perempuan tokoh agama, pendeta, perempuan adat setempat, dan perwakilan lembaga pemberi

layanan yang dilakukan oleh peneliti di daerah Rote dan Labuan Bajo pada tahun 2017-2018. Data ini digunakan untuk memperkuat gambaran mengenai bentuk kekerasan yang dihadapi oleh perempuan adat. Gambaran tersebut berkaitan dengan bagaimana perempuan berhadapan dengan situasi ketika mereka terkendala dan berhadapan dengan kasus hukum. Pada data ini dihadirkan data terkait dengan perkawinan, misalnya ketika secara adat, perkawinan itu belum dianggap sah menurut hukum adat. Temuan dari penelitian tersebut masih signifikan hingga hari ini, terbukti dengan kendala yang dihadapi perempuan terkait dengan status perkawinannya.

Tulisan ini tidak ketat pada penelitian sosio-legal. Namun, juga tidak berarti tulisan ini dibangun dari sekedar tindakan meramban artikel di ruang digital. Tidak mudah menemukan referensi terpercaya dan cukup terbaru mengenai perempuan adat dengan perspektif tutur perempuan. Demikian pula dengan putusan pengadilan, dalam pencariannya diperlukan penggunaan kata kunci khusus untuk memastikan apakah kasus tersebut benar menyangkut kasus yang berkaitan dengan perempuan adat. Dengan diungkapkannya bagaimana hukum berdampak bagi masyarakat—dalam hal ini hukum adat dan bagaimana kemudian masyarakat adat—aspek *law in the book*, *law in the society*, dan *law in action* terpenuhi untuk penelitian ini dapat dikatakan sebagai penelitian sosio-legal (Banakar & Travers 2010).

## Pembahasan

Melanjutkan pemikiran D'Andrea, terbentuknya masyarakat adat di Indonesia dapat terjadi karena beberapa hal. Pertama, disebabkan oleh ikatan kekerabatan atau oleh sebab genealogis/keturunan. Kedua, masyarakat tersebut terbentuk karena ikatan teritorial. Ketiga, terbentuknya masyarakat itu merupakan hasil dari ikatan kekerabatan dan ikatan teritorial atau dengan kata lain karena aspek campuran dari faktor pertama dan kedua. Penting untuk menjadi catatan bersama bahwa tidak semua entitas yang berbentuk kelompok di dalam masyarakat dapat serta-merta dikatakan sebagai masyarakat adat, sekalipun kelompok tersebut mendeklarasikan dirinya demikian

Pada beberapa literatur dijelaskan bahwa terdapat perbedaan antara masyarakat adat dengan masyarakat hukum adat. Penggunaan istilah yang berbeda ini juga ditemukan pada Putusan MK. Masyarakat hukum adat dianggap memiliki karakteristik yang khas karena

aturan hukumnya mengikat dan dipatuhi penuh oleh anggota masyarakatnya. Hal tersebut menjadi pembeda dari masyarakat adat yang dapat saja hidup di dalam komunitas tertentu tetapi tidak lagi terikat penuh dengan hukum adatnya dan dapat tinggal di luar konteks wilayah atau teritorial asalnya. Hal yang sama juga dikemukakan di dalam Putusan MK terkait dengan karakteristik-karakteristik masyarakat adat.

Pertama, anggota kelompok masyarakat hukum adat memiliki pengalaman kesejarahan yang sama. Mereka memiliki kisah yang dituturkan dari mulut ke mulut atau dicantumkan dalam kitab khusus tentang perjalanan kelompok mereka dari mulai zaman nenek moyang sampai berkembang menetap. Kedua, para anggota kelompok masyarakat hukum adat memiliki pengetahuan tentang asal-usul bersama, paham bahwa nenek moyangnya berasal dari suatu tempat tertentu. Pengetahuan tersebut dibagikan secara turun-temurun melalui cerita rakyat bersama, misalnya, ada sebutan khusus untuk tempat asal nenek moyang di masing-masing masyarakat adat.

Ketiga, adanya penggunaan simbol-simbol khas yang kepadanya dilekatkan makna yang sama. Misalnya, penggunaan konsep dan ritual tertentu pada waktu-waktu tertentu yang mempergunakan benda-benda bermakna khusus yang hanya dipahami oleh kelompok tertentu. Hal-hal itu digunakan dalam proses pengambilan keputusan bersama.

Keempat, hadirnya sistem nilai yang sama dan dianggap sebagai pedoman hidup oleh anggota kelompok masyarakat hukum adat. Sistem nilai ini bahkan juga digunakan sebagai pedoman dalam mengatasi konflik di antara anggota masyarakat, dengan bertumpang-tindih dengan sistem hukum negara dan agama yang digunakan sesuai dengan konteksnya.

Kelima, para anggota masyarakat hukum adat terikat dengan wilayah tempat tinggalnya dan memiliki pengetahuan tentang lingkungan tempat mereka hidup sebagai suatu ekosistem. Pengetahuan tersebut diperoleh secara turun-temurun. Selanjutnya, juga berlaku mekanisme larangan dan kebolehan terkait dengan pengelolaan lingkungan dan sumber daya alam tempat masyarakat itu berada.

Keenam, kehidupan anggota masyarakat hukum adat tertata menurut suatu sistem hukum yang khas berdasarkan nilai-nilai yang dianggap penting—sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Para anggota masyarakat tunduk dan patuh, setidak-tidaknya mencoba menundukkan diri dengan aturan tersebut.

Sejumlah hak dimiliki oleh kelompok masyarakat adat meliputi: 1) Keterwakilan dalam pengambilan keputusan; 2) Hak untuk beragama asli dan diakui oleh negara termasuk dalam dokumen-dokumen identitas hukum. Tidak mudah bagi perempuan adat untuk mengakses akte lahir bagi anak-anak mereka secara khusus bagi kelompok penghayat dan penganut kepercayaan. Perkawinan yang dilakukan di dalam kelompok penganut kepercayaan dan penghayat sering tidak dapat didaftarkan menurut hukum negara sehingga akte nikah tidak didapatkan. Dengan ketiadaan akte nikah tersebut, maka pada akte lahir/sertifikat kelahiran anak hanya dapat dicantumkan nama ibunya sehingga anak dianggap lahir di luar pernikahan. Pada sebagian masyarakat di Indonesia, hal ini dianggap memalukan karena berdampak pada status anak tersebut sebagai anak tidak sah; 3) Hak untuk memperoleh pendidikan; 4) Hak untuk dilindungi dalam proses pemeriksaan hukum. Pada isu ini terdapat persoalan iliterasi hukum negara. Aparat penegak hukum dan pemangku kebijakan sebagian besar masih belum memahami dan atau menerapkan perlindungan hak terhadap masyarakat adat maupun perempuan masyarakat adat yang berhadapan dengan hukum, baik sebagai pelapor maupun terlapor. Misalnya, berkaitan dengan hak untuk didampingi. Aparat penegak hukum sering belum memahami bahwa dalam proses pemeriksaan sesuai aturan hukum prosedural di Indonesia, tersangka perlu didampingi. Akan tetapi, pendampingan tersebut pada konteks masyarakat hukum adat perlu diperluas tidak hanya pada pendampingan hukum atau pendampingan psikologis, melainkan juga pendampingan terkait dengan penerjemah yang memahami bahasa lokal dan dapat menerjemahkannya ke dalam Bahasa Indonesia ataupun sebaliknya. Dengan demikian, proses peradilan dapat dilaksanakan dengan adil dan berimbang karena komunikasi dapat dipahami oleh masyarakat adat yang berhadapan dengan hukum. Tidak hanya tersangka atau terlapor atau tergugat yang perlu didampingi, perempuan adat yang menjadi korban kekerasan juga perlu didampingi oleh pihak yang mampu memahami bahasa setempat—selain korban tersebut perlu memperoleh pendampingan secara psikologis dan hukum; 5) Hak perempuan dan anak untuk bebas dari kekerasan; 6) Hak perempuan menyampaikan pendapat dan berpartisipasi secara bermakna dalam pengambilan keputusan pada berbagai tingkatan di dalam masyarakat; dan 7) Hak untuk memperoleh layanan kesehatan, dan lain-lain.

Mengenai siapa yang dapat disebut sebagai perempuan adat, Devi Anggraini dari PEREMPUAN AMAN dalam Putu Gadis Arvia Puspa, mengemukakan bahwa perempuan adat adalah perempuan yang terikat kehidupannya pada suatu wilayah. Menurut Devi, terdapat aturan, norma, dan peran sosial di dalam kelompok tersebut sehingga menjadi satu ikatan. Ikatan masyarakat komunal sekaligus mengikat perempuan adat (Puspa 2025). Itu sebabnya, pada konteks perempuan adat, hak-hak mereka selalu dikemukakan sebagai hak komunal. Hal tersebut membedakan perempuan adat dengan perempuan yang tinggal di kota besar dengan pengalaman berbeda karena perempuan di kota besar lebih berbicara mengenai hak individu.

Selain itu, dalam pembahasan perempuan adat, penting untuk dipahami bahwa perempuan adat bukanlah entitas tunggal dan permasalahan yang dihadapi sangat kompleks. Permasalahannya tidak hanya isu konstruksi gender, tetapi juga persoalan kelas sehingga pertanyaan yang muncul adalah perempuan pada kelas yang mana?

Kelas dalam masyarakat adat dapat terbentuk karena beberapa hal, misalnya usia, keturunan (bangsawan, orang biasa, budak/hamba), kepemilikan properti, dan peran atau fungsi individu dalam masyarakat tertentu. Misalnya, individu yang merupakan tokoh adat, pemimpin agama lokal, atau orang yang dianggap sakti akan memiliki perbawa tertentu. Sejumlah pertanyaan lain dalam lingkup 'perempuan yang mana' meliputi: 1) Apakah perempuan yang termasuk kelompok elite dalam masyarakat adat karena aspek keturunan?; 2) Apakah perempuan yang termasuk kelompok elite dalam masyarakat adat karena aspek keturunan/genealogis maupun karena perkawinan?; 3) Apakah perempuan yang termasuk kelompok elite dalam masyarakat adat karena aspek modal finansial dan sosial?; 4) Apakah perempuan yang termasuk dalam kelompok elite karena memiliki akses terhadap modal finansial dan sosial meskipun bukan bangsawan? (misalnya pedagang dengan omzet yang besar dan memiliki jaringan perkenalan luas)?; 5) Apakah perempuan bukan kelompok elite tetapi memiliki hak guna tanah karena perkawinan dan atau keturunan?; 6) Perempuan bukan bangsawan dan tidak memiliki akses terhadap hak guna tanah? Misalnya, perempuan dari luar desa atau dari luar komunitas adat tersebut yang masuk ke lingkungan tersebut karena perkawinan atau karena pindah mengikuti keluarganya—lengkap dengan segala konteksnya.

Penting untuk memeriksa latar belakang perempuan dalam masyarakat adat dan tidak sekedar memandang perempuan adat sebagai sebuah entitas tunggal karena akses dan hak masing-masing dapat berbeda bergantung pada komunitas adatnya. Hal ini disebabkan oleh pengalaman dekat perempuan adat dengan proses eksklusi sosial dalam berbagai tingkatan. Eksklusi sosial sendiri merupakan proses yang terjadi pada individu-individu atau kelompok-kelompok tertentu yang dikecualikan secara utuh maupun parsial dari keikutsertaan secara penuh dalam menjalani berbagai aspek kehidupan di tempat tinggalnya (Kabeer 2000).

Eksklusi dapat terjadi dikarenakan hadirnya nilai patriarki yang menyebabkan tumbuhnya relasi kuasa dan ketimpangan antar gender di masyarakat, termasuk dalam komunitas adat. Relasi kuasa yang timpang, dilembagakan terus-menerus dan pada akhirnya membatasi kemungkinan perempuan untuk turut-serta sumbang pikiran dalam pengambilan keputusan. Dengan demikian, dapat terjadi pengalaman perempuan—khususnya perempuan yang tidak termasuk dalam kelompok elite—menjadi tidak diakomodasikan dalam kebijakan-kebijakan tingkat lokal bahkan nasional. Pada konteks masyarakat adat, terjadi subordinasi di ruang publik seperti perempuan tidak dilibatkan dalam proses pengambilan keputusan. Hal ini menyebabkan dalam proses pengambilan keputusan, suara perempuan dianggap sudah terwakili dengan kehadiran dari laki-laki dalam sejumlah pertemuan adat yang bersifat internal maupun yang melibatkan pihak luar, misalnya representasi negara atau perusahaan. Dapat terlihat situasi tersebut, pada proses pengambilan keputusan yang berkaitan dengan alih fungsi tanah, pemindahan hak milik atas sumber daya alam, bahkan pada penyelesaian kasus kekerasan terhadap perempuan. Hal ini tidak hanya terjadi di Indonesia, tetapi juga sebagaimana tergambar dalam temuan Griffith (1984) dan Estrada-Tanck (2018) bahwa dalam pengelolaan dan pemindahan hak atas tanah, perempuan tidak memiliki akses atau terpinggirkan.

Ketidakhadiran atau bentuk eksklusi perempuan adat dari proses pengambilan keputusan di ruang publik juga muncul pada situasi ketika perempuan adat tidak dilibatkan pada perencanaan mengenai penguatan kapasitas masyarakat adat. Hal ini berdampak pada bentuk bantuan yang diberikan selalu bersifat konsumtif dan tidak sesuai dengan konteks latar belakang lingkungan dan budaya perempuan adat (Saragih 2024).

Selain itu, eksklusi juga dialami oleh perempuan adat dalam proses pelaporan dan penanganan pada kasus kekerasan berbasis gender. Dalam konteks hukum negara, proses ini tidak sepenuhnya dapat dilakukan dengan mudah. Misalnya, kehadiran dewan adat atau pengadilan adat di wilayah tertentu yang menjadi pos utama pelaporan, atau nilai agama dan adat yang kuat yang mengajarkan kepada perempuan untuk diam apabila mengalami kekerasan pada ruang domestik karena akan menjadi aib bagi keluarga apabila tindak kekerasan tersebut diketahui oleh orang lain di luar keluarga (Nurtjahyo 2020).

Eksklusi ini tidak hanya berkaitan dengan kasus-kasus kekerasan terhadap perempuan yang terjadi pada ruang domestik (di dalam keluarga atau pada hubungan antar personal), tetapi juga pada proses pengambilan keputusan di ruang publik. Misalnya, pada saat pengambilan keputusan dalam rapat-rapat adat, tidak banyak komunitas adat yang membiarkan perempuan ikut mendengarkan. Hal ini terjadi pada masyarakat Kasepuhan Banten Kidul (Saturi 2015).

Sebagian besar komunitas adat lainnya melakukan eksklusi terhadap perempuan dengan melarang perempuan hadir pada pertemuan-pertemuan adat. Contohnya, pada kasus masyarakat adat Dayak Maanyan ketika pengambilan keputusan terkait pemanfaatan tanah ulayat menjadi tambang dan hutan produksi. Keputusan ini diambil tanpa melibatkan perempuan sehingga dampaknya adalah ekosistem, seperti hutan, tanah, dan sungai yang rusak. Akses perempuan terhadap bahan pembuatan kerajinan lokal juga menjadi terhambat. Produk-produk yang biasa dihasilkan perempuan menjadi langka yang melebarkan dampak pada kondisi ekonomi masyarakat setempat (Saturi 2015).

Begitu juga pada konteks pengambilan keputusan berkaitan dengan kepentingan bersama. Suara, pengetahuan, dan pengalaman perempuan adat mengalami pengabaian. Hukum adat, tidak memperhitungkan ataupun mengakomodasikan kepentingan perempuan. Baik dalam bentuk pedoman berperilaku—yang merupakan hasil keputusan yang dilahirkan pada proses pengambilan keputusan, kesepakatan dengan pihak luar maupun internal masyarakat adat, serta dalam keputusan untuk menjatuhkan sanksi terhadap suatu tindakan tertentu. Sering kali, pengambilan keputusan dalam rapat adat justru melanggar nilai-nilai patriarki. Hal ini dapat terjadi dalam pengambilan keputusan terkait kasus

kekerasan terhadap perempuan, seperti KDRT atau kasus kekerasan seksual.

Salah satu kasus pengambilan keputusan tanpa suara perempuan—bahkan ketika perempuan yang menjadi korban—ditemukan di Sumatra Barat. Penelitian yang dilakukan Lestarini, Tirtawening, dan Pranoto menemukan bahwa penyelesaian secara adat pada kasus kekerasan dalam rumah tangga sering tidak menghadirkan korban, bahkan korban diminta untuk berdamai dengan pelaku dalam rangka menjaga keharmonisan rumah tangga maupun keluarga besar dan masyarakat secara luas (Lestarini, Tirtawening, & Pranoto 2021). Hal ini menyebabkan hadirnya korban dalam prosesi hukum adat tidak menghindarkan untuk tetap terjadinya eksklusi atas akses korban terhadap keputusan yang seharusnya mengakomodasikan perlindungan dan pemulihannya.

Eksklusi yang terjadi menyebabkan adanya jaminan atas dominasi dan keistimewaan kelompok elite tertentu dalam masyarakat. Penting untuk digarisbawahi bahwa nilai-nilai patriarki dan upaya eksklusi terhadap perempuan dari golongan atau kelas tertentu tidak hanya terdapat dalam masyarakat kekerabatan yang bersifat patrilineal—yang menarik garis keturunan dari garis keturunan laki-laki/ayah, tetapi juga dalam sistem kekerabatan yang bersifat matrilineal—yang menarik garis keturunan dari garis keturunan perempuan/ibu, atau bilateral/parental.

Praktik pengambilan keputusan yang mengeksklusi perempuan menghasilkan tindakan yang membawa kerugian bagi perempuan, seperti 1) Pelaku dinikahkan dengan korban perkosaan sebagai bagian dari upaya menghapus aib kampung (Nurtjahyo 2020); 2) Perkawinan anak (Zuraini 2017; Sa'dan 2015); 3) Kematian ibu dan bayi karena dilestarikannya 'pengetahuan dan anggapan' yang tidak terbaharukan tentang kesehatan atau tentang pengasuhan anak; 4) Kawin kontrak atas paksaan keluarga demi alasan ekonomi ketika perempuan dianggap sebagai beban keluarga. Anggapan bahwa dengan mengawinkan anak, maka beban keluarga akan dirasa menjadi lebih ringan. Hal ini merupakan bentuk eksploitasi terhadap perempuan ataupun anak perempuan. Pengambilan keputusan tentang pernikahan seakan melibatkan perempuan atau anak perempuan dengan cara menghadirkan mereka pada pertemuan, tetapi keputusan berada di tangan orang tua atau dapat juga terjadi dengan tidak melibatkan perempuan atau anak perempuan sama sekali (Sa'dan 2015); 5) Eksklusi perempuan dari proses pengambilan keputusan terkait alih hak atas

tanah untuk digunakan sebagai tambang atau hutan produksi, penyelesaian sengketa atas sumber daya alam, pengelolaan akses sumber daya alam (Saturi 2015). Pada beberapa konteks masyarakat adat, selama proses adat berlangsung, perempuan hadir menyiapkan sesaji, mengatur hidangan, menyambut tamu, hingga melakukan kontrol untuk menjamin upacara adat berjalan lancar dan sukses. Akan tetapi, perempuan tidak dilibatkan secara substantial untuk bersama-sama merumuskan apa yang dianggap bermakna dan bernilai bagi masyarakat adat secara kolektif. Hanya laki-laki yang dianggap memiliki otoritas untuk menyampaikan pesan adat (Puspa 2025); 6) Permasalahan konstruksi nilai-nilai adat yang tidak mengakomodasikan perlindungan perempuan (dan anak) yang berdampak pada terjadinya kekerasan berakar pada nilai budaya. Misalnya, kasus kawin tangkap yang terjadi terhadap anak perempuan maupun perempuan ketika pelaku entah sebagai individu atau dalam keluarga mengambil keputusan tanpa persetujuan perempuan dan membawanya secara paksa. Pada penelitian Nurtjahyo (2020) dan Nafi et al. (2015) terdapat kasus pembunuhan istri disebabkan oleh konflik yang timbul sebagai akibat dari pemberian mahar atau *belis*. Besaran dari pemberian mahar sering kali diputuskan tanpa melibatkan perempuan yang akan menikah; 7) Kekerasan dalam rumah tangga yang tidak dapat dilaporkan karena dianggap sebagai aib (Saragih 2024; Puspa 2025; Pakka 2025; Lestarini, Tirtawening, & Pranoto 2021). Banyak keputusan adat terkait KBG, tidak merepresentasikan kepentingan perempuan dan cenderung fokus pada upaya pemulihan nama baik atau membersihkan aib. Misalnya, punjung ayam atau denda bersih kampung. Kekerasan ini juga meliputi yang dilakukan oleh oknum aparat negara terhadap perempuan adat; 8) Eksploitasi tenaga perempuan seperti pengiriman perempuan sebagai tenaga kerja migran untuk membiayai kebutuhan keluarga besar atau upacara adat; 9) Sulitnya akses perempuan terhadap layanan kesehatan, seperti kesehatan reproduksi dan edukasi tentang gizi (Brahmana 2015); 10) Sanksi sosial atau adat yang berat ke perempuan tetapi membebaskan laki-laki ketika terjadi kasus-kasus kekerasan seksual (Zuhraini 2017). Hal tersebut dapat terjadi karena kendala pemahaman dan sensitivitas 'hakim adat' terkait dengan kekerasan berbasis gender maupun kekerasan seksual; 11) Di Indonesia, pernikahan sering kali dilakukan melalui banyak sekali tahapan yang melibatkan peran adat, agama, dan negara. Ketika satu syarat di dalam aturan adat atau agama tersebut tidak terpenuhi, dapat mengakibatkan proses lain terhambat (Nurtjahyo 2020). Contohnya, dalam posisi

kasus pada Putusan Pengadilan Negeri Maumere tahun 2013 mengenai putusan terhadap kasus pasangan yang baku kumpul karena tidak dapat menikah secara adat, tetapi telah memiliki anak. Pada saat pasangan tersebut akhirnya dinikahkan secara adat, pihak perempuan kemudian memutuskan hubungan pernikahan dan tinggal bersama laki-laki lain (Putusan Pengadilan Negeri Nomor 49/Pdt.G/2013/PN.MMR.); 12) Di Rote, beberapa perempuan yang telah memiliki anak hasil dari 'baku kumpul' dan tidak berani untuk mengajukan usul menikah karena ucapan tentang pernikahan di gereja ataupun sulitnya mencatatkan pernikahan di Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil atau Kantor Urusan Agama, yang jika tetap dilakukan akan membawa konsekuensi berupa caci maki dan pukulan yang akan diterima oleh perempuan tersebut dari pasangannya (Nurtjahyo et al. 2016). Hal ini dikonfirmasi dalam penelitian yang dilakukan Penulis beserta tim di beberapa wilayah di Rote dan Labuan Bajo pada 2017 dan terungkap dalam sejumlah diskusi kelompok kecil yang dihadiri perempuan dan perempuan pemuka agama. Mereka menyampaikan sejumlah pengalaman dari tetangga atau jemaat terkait dengan urusan pernikahan adat, pernikahan agama, dan pernikahan secara hukum negara.

Elaborasi dari berbagai kasus di atas menimbulkan pertanyaan lanjutan berupa: Adakah praktik dalam hukum negara ataupun hukum adat yang mewadahi pengalaman dan melindungi perempuan? Pertanyaan ini dapat dijawab oleh praktik dari perempuan masyarakat adat Kasepuhan Karang yang wilayahnya masuk dalam Kawasan Taman Nasional Halimun Gunung Salak. Perempuan adat di wilayah tersebut memperjuangkan pemisahan dan hak yang jelas atas pengelolaan tanah titipan, tutupan, dan garapan. Hal ini dilakukan untuk menghidupi keluarga dengan sumber pangan yang diperoleh dari tanah garapan sebagai bagian dari tanah masyarakat adat yang berada atau masuk pada wilayah Taman Nasional sejak kawasan tersebut belum ditetapkan sebagai Taman Nasional (Halim 2025).

Praktik yang dilakukan oleh perempuan di Kasepuhan Banten juga menunjukkan keterlibatan perempuan adat ketika prosesi rapat adat. Meskipun tidak hadir tatap muka, mereka memiliki strategi untuk dapat mendengarkan proses berjalannya rapat adat dan memberikan masukannya (Saturi 2015).

Selain itu, untuk mengungkap keterlibatan perempuan dan ditampungnya pengalaman perempuan dalam proses rapat adat baik ketika

pengambilan keputusan atau penetapan suatu aturan di dalam masyarakat adat dapat ditelaah menggunakan *feminist legal studies* (FLT) (MacKinnon 1989). FLT dapat menganalisis sejumlah peraturan dalam masyarakat yang kemudian dapat menentukan apakah aturan tersebut akan merugikan atau bahkan mengakibatkan kekerasan terhadap perempuan. Akan tetapi, pada pemahaman antropologi hukum, yang mengungkap bahwa hukum itu diproduksi oleh masyarakat—tidak hanya oleh negara, maka hukum yang hadir dalam masyarakat adat juga dapat dianalisis dengan FLT. Proses analisis dengan FLT mencoba melihat kembali secara objektif, bagaimana hukum berdampak kepada perempuan dan bagaimana perbaikan terkait aturan tersebut dapat dilakukan agar membawa keadilan bagi semua pada konteks masyarakat adat.

Analisis hukum dengan perspektif feminis berangkat dari sejumlah teori yang dikembangkan dalam kajian hukum berperspektif feminis untuk mengamati bagaimana suatu aturan hukum yang tampak netral ternyata dapat merugikan perempuan. Salah satu teori tersebut misalnya membahas tentang tiga perspektif tentang 'equality' dari kacamata pendekatan protektif, *sameness*, atau korektif (Kapur 1991). Ketiga cara pandang yang berbeda ini akan memengaruhi aspek hukum substantif yang kemudian terbentuk dan akhirnya berdampak pada perempuan.

Dengan metode analisis FLT, diharapkan regulasi yang dibentuk dapat dibaca kembali secara kritis. Hal ini dilakukan untuk mengungkap ketimpangan relasi kuasa, baik yang sudah terjadi maupun potensial terjadi sehingga ketimpangan yang menyebabkan berbagai bentuk diskriminasi ataupun tindak kekerasan dapat diidentifikasi dan diperbaiki.

Berdasarkan hasil analisis terhadap produk hukum yang ada, relasi kuasa yang timpang, baik sudah hadir ataupun berpotensi hadir, akan teridentifikasi sebagai dampak dari pelaksanaan regulasi dan dibangun strategi untuk mengubahnya. Tindakan afirmasi dalam produk hukum negara ataupun hasil keputusan bersama dari masyarakat adat yang lebih berperspektif keadilan gender akan disusun dan diimplementasikan untuk memberi hak khusus kepada pihak yang lebih rentan, agar dapat menguatkan kapasitasnya (Sieder 2017; Picq 2012). Tindakan afirmasi bersifat sementara sampai terjadi keseimbangan.

Perempuan adat berhak untuk mendapatkan kesempatan belajar tentang hukum adat maupun hukum negara. Perempuan adat perlu dilibatkan baik dalam simulasi penyusunan peraturan adat atau

peraturan desa terlebih ketika pembahasan terkait dengan perlindungan terhadap perempuan adat maupun anak dalam masyarakat adat. Sejumlah strategi dapat dilakukan untuk memberi peluang bagi perempuan adat pada tingkat akar rumput. Misalnya, pada kelompok masyarakat Kasepuhan Banten, diberikan ruang bagi perempuan—walaupun masih menjadi pendengar—pada rapat adat melalui dinding bambu dan secara perlahan melibatkan perempuan dengan menyampaikan pertanyaan dan memberikan kesempatan untuk menyampaikan pendapat (Lestari, Tirtawening, & Pranoto 2021; Sieder & Barrera 2017; Swenson & Campbell 2016)

Upaya untuk memperkenalkan mekanisme penyelesaian konflik maupun sengketa (*dispute*) pada tingkat desa juga penting untuk melibatkan perempuan, terutama jika berkaitan dengan kasus kekerasan terhadap perempuan dan anak. Walaupun prosesnya akan panjang, tetapi dengan penguatan kapasitas—baik substansi dan pengetahuan beracara, melibatkan laki-laki yang bertindak bukan sebagai guru tetapi sebagai teman setara dalam belajar, diharapkan dapat dilakukan. Aspek komunal adalah kekuatan yang sekaligus dapat menjadi kelemahan sehingga proses saling belajar dalam membangun sensitivitas menjadi penting. Proses dapat dimulai dengan edukasi untuk mengenali apa itu kekerasan yang melibatkan orang muda, tokoh adat, dan keluarga muda. Pelibatan anak muda didorong dalam rangka memiliki posisi tawar dan relasi kuasa yang setara dalam masyarakat adat.

## Penutup

Perempuan sebagai entitas yang beragam perlu dilihat lebih mendalam. Pemahaman tersebut perlu dimiliki oleh peneliti dari luar komunitas adat maupun pembuat kebijakan untuk dapat memahami bahwa akses perempuan dalam masyarakat adat dapat berbeda di masing-masing tempat dan situasi. Misalnya, dalam pengambilan keputusan, perempuan yang bukan kelompok elite belum tentu terepresentasikan suaranya.

Selain itu, partisipasi bermakna memerlukan pelibatan perempuan dalam pengambilan keputusan pada berbagai tingkat. Dalam rangka memperoleh akses terhadap perlindungan atas haknya, perempuan harus dilibatkan dalam musyawarah—walaupun dimulai dari tingkat kampung. Peran laki-laki perlu diperkuat dalam membangun sensitivitas gender. Hal ini dilakukan dengan harapan tumbuhnya kesadaran

baru dalam masyarakat yang dapat memaknai keterlibatan perempuan secara lebih positif pada proses pengambilan keputusan, baik oleh pemegang otoritas pada tingkat masyarakat adat maupun juga negara, yang kemudian akan melibatkan perempuan pada ruang pengambilan keputusan dan partisipasi publik bermakna. Literasi perempuan terkait hukum, baik dalam konteks hukum negara maupun adat, merupakan hal penting yang harus diperkuat.

Lebih jauh, persoalan akses terhadap Sumber Daya Alam (SDA) di Indonesia saat ini dipengaruhi bias kelas dan bias gender. Akses yang mencakup pengelolaan maupun pemanfaatan dan penikmatan SDA perlu dimunculkan kesadaran baru yang dibangun melalui proses pendidikan berbasis sensitivitas gender. Hal ini diharapkan dapat menyerukan bahwa perempuan maupun laki-laki memiliki hak yang sama atas akses terhadap sumber daya alam.

Hal-hal di atas memerlukan pemahaman yang komprehensif bahwa ada permasalahan konstruksi nilai-nilai adat yang tidak mengakomodasikan perlindungan perempuan (dan anak). Konstruksi tersebut menyebabkan terjadinya sejumlah kekerasan yang berakar pada nilai budaya dan bahkan melanggengkan diskriminasi.

## Daftar Pustaka

- Banakar, R. & Travers, M. 2005. *Introduction to Theory and Method in Socio-Legal Research*. Oxford. <https://ssrn.com/abstract=1511112>.
- Brahmana, L. B. 2015. Otoritas Tubuh Perempuan dalam Upacara Nengget Tanah Karo: Kajian Akar Kekerasan Terhadap Perempuan. *Jurnal Perempuan*, 20(1), Februari 2015, hlm. 19–26. <https://indonesianfeministjournal.org/index.php/IFJ/article/view/50/50>.
- Campbell, M. & Swenson, G. 2016. Legal Pluralism and Women's Rights after Conflict: The Role of CEDAW. Vol. 48: 1. <https://hrlr.law.columbia.edu/files/2018/01/MeghanCampbellGeoffreySwe.pdf>.
- D'Andrea, A. 2012. Legal Pluralism and Customary Water Resources Management in Guatemala. *Water International* Volume 37, Issue 6: THE FUTURE OF ADAPTIVE WATER MANAGEMENT: LAW AND GOVERNANCE: Select Papers from the XIV World Water Congress, Francis and Taylor, pp. 683–699. <https://doi.org/10.1080/02508060.2012.703772>.
- Estrada-Tanck, D. 2018. 'Gender Parity, Legal Pluralism, and Human Rights of Indigenous Women: An Outlook from Mexico', in Ruth Rubio-Marín, and Will Kymlicka (eds), *Gender Parity and Multicultural Feminism: Towards a New Synthesis* (Oxford, 2018; online edn, Oxford Academic), pp. 199–237. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198829621.003.0008>.
- Griffiths, A. 1984. Support for Women with Dependent Children under the Customary System of the Bakwena and Roman Dutch

- Common and Statutory Law of Bostwana. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 16(22), pp. 1–15. <https://doi.org/10.1080/07329113.1984.10756280>.
- Halim, W. 2025. "Perempuan Adat Bersaksi: Ketika Taman Nasional Mengancam Wilayah Adatnya". Jakarta: HuMa. <https://www.huma.or.id/masyarakat-adat/perempuan-adat-bersaksi-taman-nasional-menganca>.
- Irianto, S. 2012. *Perempuan di Antara Berbagai Pilihan Hukum*. Jakarta, Yayasan Obor Indonesia.
- Ivankova, N. V. & Creswell, J. W. 2009. "Mixed Methods." *Qualitative Research in Applied Linguistics: A Practical Introduction* 23. pp. 135–161.
- Kabeer, N. 2000. "Social Exclusion, Poverty, and Discrimination towards an Analytical Framework". *IDS Bulletin Vol. 31 (4)*, pp. 83–97. DOI:10.1111/j.1759-5436.2000.mp31004009.x.
- Kapur, R. & Cossman, B. 1993. "On Women, Equality, and the Constitution: Through the Looking Glass of Feminism Glass of Feminis". *Feminism and Law*, Vol V/Issue 1. <https://repository.nls.ac.in/cgi/viewcontent.cgi?article=1123&context=nlsj>.
- Lestari, R., Pranoto, D. M., & Tirtawening, T. 2021. The Fault in Traditional and Formal Approaches to Domestic Violence: A Call for Reform in West Sumatra. *Journal of International Women's Studies*, 22(1), pp. 152–165. <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol22/iss1/9>.
- Macaulay, S., Friedman, L. M., & Stookey, J. A. 1995. *Law & Society: Readings on the Social Study of Law*. W.W. Norton & Company.
- MacKinnon, C. A. 1989. *Toward A Feminist Theory of the State*. Harvard University Press.
- Muazam, A. R. 2026. "Bolak Balik Masuk Prolegnas, Akankah DPR dan Pemerintah Serious Sahkan RUU Masyarakat Adat?" Jakarta: Mongabay. <https://mongabay.co.id/2026/01/27/bolak-balik-masuk-prolegnas-akankah-dpr-dan-pemerintah-serius-sahkan-ruu-masyarakat-adat/#:~:text=Sejak%202010%2C%20RUU%20itu%20sudah,%2D2026%2C%208%20Desember%20lalu>.
- Ndulo, M. 2011. African Customary Law, Customs, and Women's Rights. Cornell Law School, Part of the Human Rights Law Commons, and the Women Commons. [https://law2.xtu.edu.cn/\\_local/C/93/42/1E341279B2125F160AA7FEC08A7\\_16372F46\\_1EC7FC.pdf?e=.pdf](https://law2.xtu.edu.cn/_local/C/93/42/1E341279B2125F160AA7FEC08A7_16372F46_1EC7FC.pdf?e=.pdf).
- Nurtjahyo, L. I. 2020. "PARTISIPASI PEREMPUAN DALAM PROSES PENGAMBILAN KEPUTUSAN DI DEWAN ADAT TERKAIT DENGAN PENYELESAIAN KASUS-KASUS KEKERASAN TERHADAP PEREMPUAN: KISAH DARI ATAMBUA, SUMBA TIMUR, ROTE DAN LABUAN BAJU," *Jurnal Hukum & Pembangunan*, Vol. 50 No. 1, Article 7. DOI: 10.21143/jhp.vol50.no1.2485. <https://scholarhub.ui.ac.id/jhp/vol50/iss1/7>.
- Nurtjahyo, L. I. et al. 2016. "Peran Hukum Adat dalam Penyelesaian Kasus Kasus Kekerasan Terhadap Perempuan di Kupang, Atambua, dan Waingapu," *Jurnal Hukum & Pembangunan*, Vol. 46 No. 2, Article 5. DOI: 10.21143/jhp.vol46.no2.77.
- Pakka, J. P. 2025. Tubuh, Adat, dan Kuasa: Subordinasi Perempuan dalam Ruang Sosial Tradisional. *Sahabat Jurnal Perempuan*, Jurnal Perempuan, 17 Oktober 2025. <https://www.jurnalperempuan.org/blog-sjp/tubuh-adat-dan-kuasa-subordinasi-perempuan-dalam-ruang-sosial-tradisional>.
- Perkumpulan HuMA. 2022. <https://www.huma.or.id/isu-strategis/ruu-masyarakat-adat-dan-masa-depan-masyarakat-adat-nusantara>.
- Picq, M. L. 2012. Between the Dock and a Hard Place: Hazards and Opportunities of Legal Pluralism for Indigenous Women in Ecuador. *Latin American Politics and Society*, 54(2). pp. 1–33. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1548-2456.2012.00151.x>.
- Puspa, P. G. A. 2025. Perempuan Adat, Diskriminasi, dan Praktik Baik: Mendorong Pengesahan RUU Masyarakat Adat. *Warta Feminis, Jurnal Perempuan*. <https://www.jurnalperempuan.org/warta-feminis/perempuan-adat-diskriminasi-dan-praktik-baik-mendorong-pengesahan-ruu-masyarakat-adat>.
- Republik Indonesia. Mahkamah Konstitusi. Putusan Perkara Nomor 31/PUU-V/2007. Mahkamah Konstitusi RI. Jakarta, 12 Juni 2008.
- Republik Indonesia. Mahkamah Konstitusi. Putusan Perkara Nomor 010/PUU-I/2003. Mahkamah Konstitusi RI. Jakarta, 25 Agustus 2004.
- Republik Indonesia. Mahkamah Konstitusi. Putusan Perkara Nomor: 35/PUU-X/2012 tentang Hutan Adat sebagai Hutan Negara. Mahkamah Konstitusi RI. Jakarta, 16 Juli 2012.
- Republik Indonesia. Mahkamah Konstitusi. Putusan Perkara Nomor 95/PUU-XII/2014. Mahkamah Konstitusi RI. Jakarta, 10 Desember 2015.
- Republik Indonesia. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2023 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana. Indonesia. 2023. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2023 Nomor 1 dan Tambahan Lembaran Negara Nomor 6842.
- Republik Indonesia. Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga. Indonesia. 2004. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2004 Nomor 95.
- Republik Indonesia. Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Wanita (CEDAW). 1984. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1984 Nomor 29 dan Tambahan Lembaran Negara Nomor 3277.
- Republik Indonesia. Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual. Indonesia. 2022. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2022 Nomor 120 dan Tambahan Lembaran Negara Nomor 6792.
- Sa'dan, M. 2015. Tradisi Nikah-Paksa di Madura: Perspektif Sosio-Legal Feminisme. *Jurnal Perempuan*, Vol. 20 No. 1. hlm. 35–42, <https://indonesianfeministjournal.org/index.php/IFJ/article/view/50/50>.
- Saragih, G. S. 2024. Dialog Nasional PEREMPUAN AMAN: Perempuan Adat Mengalami Kekerasan Berbasis Gender. *Warta Feminis, Jurnal Perempuan*, 12/12/2024. <https://www.jurnalperempuan.org/warta-feminis/dialog-nasional-perempuan-aman-perempuan-adat-mengalami-kekerasan-berbasis-genderHuMa>. RUU Masyarakat Adat dan Masa Depan Masyarakat Adat Nusantara. Jakarta.
- Saturi, S. 2015. Perempuan Adat dan Hak Ulayat dalam Konflik Agraria: Kajian Ekofeminisme *Jurnal Perempuan*, Vol. 20 No. 1, hlm. 1–9. <https://indonesianfeministjournal.org/index.php/IFJ/article/view/50/50>.

Sieder, R. & Barrera, A. 2017. Women and Legal Pluralism: Lessons from Indigenous Governance Systems in the Andes. *J. Lat. Amer. Stud.* Cambridge University Press. pp. 633-658. <https://doi.org/10.1017/S0022216X16002273>.

Sieder, R. 2016. LEGAL PLURALISM & INDIGENOUS WOMEN'S RIGHTS IN MEXICO. *Journal of International Law and Politics*, Vol. 48.

pp. 1125–1149. [https://nyujilp.org/wp-content/uploads/2010/06/NYU\\_JILP\\_48\\_4\\_Sieder.pdf](https://nyujilp.org/wp-content/uploads/2010/06/NYU_JILP_48_4_Sieder.pdf).

Zuhraini. 2017. Perempuan dan Hukum dalam Masyarakat Hukum Adat Lampung Sebatin. *Ijtimaiyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 10 (2). hlm. 197–215. <https://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/ijtimaiyya/index>.

## Kepemimpinan Perempuan Adat dan Implementasi CEDAW GR 39 dalam Advokasi RUU Masyarakat Adat

### *Indigenous Women's Leadership and the Implementation of CEDAW GR 39 in Advocating for the Indigenous Peoples Bill*

**Ratih Baiduri & Reh Bungana Beru Perangin Angin**

Universitas Negeri Medan, Medan, Indonesia

rehbungana@unimed.ac.id

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

#### Abstract

The experiences and contributions of indigenous women have not been accommodated in legislative policies, despite their strategic role in maintaining living space and community sustainability. This study uses a qualitative method with a descriptive approach through literature review and analysis of various documents, utilizing intersectional feminism and feminist political ecology perspectives. The research findings indicate that the Indigenous Peoples Bill does not adequately regulate and protect indigenous women. The Indigenous Peoples Bill does not implement CEDAW GR 39. The absence of explicit regulations regarding indigenous women in the Indigenous Peoples Bill could lead to harm for indigenous women, indigenous communities, the nation, and the state. Indigenous women are at the forefront of preserving traditional knowledge, especially regarding medicine, natural resources, economic sources, food sources, water sources, culture, and traditions. Therefore, it is crucial to recognize and protect indigenous women in the Indigenous Communities Bill.

Keywords: CEDAW GR 39, indigenous women's leadership, advocacy for indigenous peoples

#### Abstrak

Pengalaman dan kontribusi perempuan adat belum terakomodir dalam kebijakan legislasi, meskipun mereka memiliki peran strategis dalam mempertahankan ruang hidup dan keberlanjutan komunitas. Kajian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif lewat studi literatur dan analisa berbagai dokumen dengan menggunakan pendekatan feminisme interseksional dan ekologi politik feminis. Hasil penelitian menemukan RUU Masyarakat Adat belum mengatur dan melindungi perempuan adat secara memadai. RUU Masyarakat Adat tidak menerapkan CEDAW GR 39. Ketiadaan pengaturan mengenai perempuan adat secara eksplisit dalam RUU Masyarakat Adat dapat menimbulkan kerugian bagi perempuan adat, masyarakat adat, bangsa, dan negara. Perempuan adat merupakan garda terdepan dalam pelestarian pengetahuan tradisional terutama mengenai pengobatan, sumber daya alam, sumber ekonomi, sumber makanan, sumber air, budaya, dan tradisi. Oleh karena itu sangat penting untuk mengakui dan melindungi perempuan adat dalam RUU Masyarakat Adat.

Kata kunci: CEDAW GR 39, kepemimpinan perempuan adat, advokasi masyarakat adat

## Pendahuluan

Masyarakat adat saat ini tersebar di 90 negara di seluruh dunia dengan perkiraan jumlah 476.6 juta. Lebih dari setengahnya (238.4 juta) adalah perempuan (ILO 2019). Salah satu negara dengan populasi masyarakat adat yang tinggi adalah Indonesia. Indonesia dikenal sebagai sebuah negara bangsa yang memiliki keberagaman etnis dan adat yang sangat mosaik di dunia, terdapat 1.340 suku bangsa di Indonesia (BPS 2010).

Keberadaan masyarakat adat telah memperoleh pengakuan baik dalam instrumen hukum nasional maupun internasional. Pembahasan mengenai masyarakat adat yang awalnya dianggap

membosankan dalam politik dan hukum internasional, kini telah berubah menjadi sebuah konsep dengan kekuatan yang cukup sebagai dasar untuk mobilisasi kelompok, pengaturan standar internasional, jaringan transnasional, dan aktivitas program dari organisasi antar pemerintah dan nonpemerintah (Kingsbury 1998). Isu hak-hak masyarakat adat dalam hukum internasional memberikan sudut pandang yang menarik pada pertanyaan yang lebih umum tentang bagaimana hukum dapat mengakomodasi perbedaan (Fodella 2006).

Secara internasional, keberadaan dan hak-hak masyarakat adat secara tegas diakui oleh PBB melalui *United Nations Conventions on Biological Diversity*

(UNCBD), *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (UNDRIP), dan *The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women General Recommendation No. 39* (2022). Di Indonesia, eksistensi masyarakat adat telah diakui dalam konstitusi, terutama Pasal 18B ayat (2) dan Pasal 28I ayat (3) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 (UUD 1945). Bahkan, Indonesia melalui banyak peraturan perundang-undangan telah mengakui keberadaan masyarakat adat. Masyarakat adat diatur dan dilindungi dalam UUD 1945, Ketetapan MPR, Putusan Mahkamah Konstitusi, Undang-Undang, Peraturan Pemerintah, Instruksi Presiden, Peraturan Menteri, Keputusan Menteri, dan Peraturan Daerah. Namun, pengaturan masyarakat adat dalam berbagai peraturan perundang-undangan yang ada masih sangat terbatas, tidak lengkap, tidak jelas, tidak relevan, dan bersifat umum sehingga belum mampu memberikan perlindungan yang memadai kepada masyarakat dan perempuan adat.

Undang-undang khusus yang mengatur mengenai masyarakat adat sampai saat ini tidak tersedia. Ketiadaan undang-undang khusus tentang masyarakat adat, menyebabkan perlindungan dan pengakuan hak-hak masyarakat adat bergantung pada berbagai regulasi sektoral, seperti agraria, perkebunan, dan tata ruang yang sering kali tumpang tindih serta lebih berorientasi pada kepentingan pembangunan dan investasi. Ketiadaan pengaturan dan perlindungan yang memadai terhadap masyarakat adat telah mengakibatkan banyak konflik masyarakat adat di seluruh Indonesia (Saswoyo & Pura 2023). Kerap terjadi konflik antara masyarakat adat dengan berbagai perusahaan perkebunan, pertambangan, serta proyek infrastruktur berskala besar. Konflik-konflik tersebut telah terjadi beberapa dekade dan terus berlangsung hingga saat ini. Konflik yang berkepanjangan ini, selain berimplikasi pada hilangnya wilayah adat juga akan mengancam keberlanjutan sistem sosial, budaya, dan ekonomi masyarakat adat. Selain itu, konflik juga akan melemahkan posisi masyarakat adat dalam mempertahankan sumber-sumber kehidupannya dan sekaligus usaha untuk mengelolanya (Li 2014).

Dalam situasi konflik dan ketidakpastian hukum, perempuan adat merupakan pihak yang paling mengalami kerentanan. Identitas gender perempuan adat bukan satu-satunya alasan keterbatasan ini. Kerentanan yang paling signifikan adalah hubungan perempuan adat dengan sistem penghidupan yang bergantung pada tanah dan sumber daya alam yang

semakin terpinggirkan. Perempuan adat semakin kehilangan akses ke lahan, hutan, dan sumber makanan. Hal ini berdampak langsung pada peningkatan beban kerja reproduktif perempuan adat, yang menyebabkan ketahanan pangan rumah tangga menjadi lebih rendah. Selain itu, pengetahuan tradisional yang selama ini diwariskan melalui peran perempuan terancam hilang. Bahkan, perempuan adat saat ini lebih rentan terhadap kekerasan berbasis gender, terutama dalam pembangunan ekstraktif dan agraria (Colfer & Minarchek 2013; Komnas Perempuan 2023).

Indonesia telah lama berkomitmen menjamin hak-hak perempuan. Hal tersebut dapat dilihat dari tindakan Indonesia yang meratifikasi Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (*The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women-CEDAW*) melalui Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1984. Namun, komitmen Indonesia untuk melindungi hak-hak perempuan belum maksimal menjangkau perempuan adat. Hal ini dapat dilihat dalam konteks, meski pada tahun 2022 CEDAW mengeluarkan Rekomendasi Umum No. 39 tentang hak-hak perempuan dan anak perempuan masyarakat adat (*CEDAW General Recommendation No. 39 on the Rights of Indigenous women and girls (CEDAW GR 39)*), namun sampai saat ini tidak ada regulasi yang mengatur dan mengakui perempuan adat secara eksplisit. Bahkan, dalam Rancangan Undang-Undang (RUU) Masyarakat Adat yang sudah beberapa kali masuk Daftar Program Legislasi Nasional (Prolegnas) DPR RI, prinsip-prinsip CEDAW GR 39 masih belum diterapkan.

Di dalam RUU Masyarakat Adat, tidak diatur secara khusus mengenai perempuan dan anak perempuan adat. Dalam konteks kehidupan masyarakat adat, sangat penting untuk mengakui serta menegaskan kedudukan dan hak-hak perempuan dan anak perempuan adat. Hal ini, mengingat umumnya masyarakat adat di Indonesia menganut sistem patrilineal yang memperlakukan perempuan sebagai subordinat dalam struktur sosial dan ekonomi (Riangtobi, Andim, & Subandi 2025). Perempuan adat sering sekali menghadapi tantangan dalam memperoleh hak-haknya dalam komunitas masyarakat adat dalam sistem patrilineal.

Tanpa memberi perlindungan yang layak terhadap perempuan adat, maka kepemimpinan perempuan adat dalam mengelola pengetahuan tradisional terutama mengenai pengobatan, sumber daya alam, sumber ekonomi, sumber makanan, sumber air, budaya, dan tradisi akan hilang. Hilangnya kepemimpinan perempuan adat akan menyebabkan hilangnya banyak

pengetahuan tradisional masyarakat adat. Kehilangan tersebut tidak hanya merugikan perempuan adat dan masyarakat adat, namun juga merugikan bangsa dan negara. Oleh karena itu sangat penting untuk dilakukan perlindungan terhadap perempuan adat yang diatur secara eksplisit dalam peraturan perundang-undangan terutama Undang-Undang Masyarakat Adat.

## Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif. Pengumpulan data dilakukan melalui analisis komprehensif dan selektif terhadap berbagai kebijakan. Pengumpulan data juga didapatkan dari berbagai persoalan yang terjadi dalam masyarakat adat. Data-data yang diperoleh didekati dengan perspektif ekologi politik feminis. Selain itu, penelitian ini juga menggunakan dokumen kebijakan dan hukum, seperti Undang-Undang Dasar 1945, Rancangan Undang-Undang Masyarakat Adat, CEDAW GR 39, laporan dari pemerintah, kelompok masyarakat sipil, dan Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan.

Data dianalisis lewat analisis tematik dan analisis normatif kritis. Analisis tematik digunakan dengan cara mencari pola utama ketidakadilan gender yang didapat dari berbagai konflik sumber daya alam yang terjadi seperti praktik kepemimpinan masyarakat adat terutama yang terkait adanya relasi laki-laki dan perempuan dalam masyarakat adat. Adapun penggunaan analisis normatif kritis dilakukan dengan cara menilai substansi RUU Masyarakat Adat selaras dengan prinsip kesetaraan substantif, partisipasi bermakna, dan kesetaraan gender yang berlaku di CEDAW GR 39.

Analisis tematik merupakan teknik analisis yang digunakan dalam rangka mengidentifikasi, mengorganisasi dan menafsirkan pola makna dari data yang telah disusun secara sistematis. Pendekatan ini fokus pada proses interpretasi pengalaman sosial yang berulang dalam suatu konteks tertentu, yang tidak berhenti hanya pada pengelompokan data. Dengan analisis tematik, peneliti diberikan kemampuan untuk menelusuri bagaimana suatu fenomena seperti ketidakadilan gender yang terbentuk melalui pola relasi sosial, struktur kekuasaan, dan praktik budaya dalam berbagai data (Braun & Clarke 2006). Analisis tematik dalam penelitian ini juga didasarkan pada praktik nyata kepemimpinan perempuan adat di Indonesia, dalam rangka memperkuat argumen mengenai pentingnya perspektif CEDAW GR 39 dalam RUU Masyarakat Adat. Perempuan adat dalam berbagai pengalaman

lapangan tidak hanya berperan dalam ranah domestik saja. Mereka juga menjadi aktor kunci dalam advokasi lingkungan, perlindungan wilayah adat, dan perjuangan mempertahankan wilayah adat serta penguatan jaringan sosial komunitas. Namun demikian, sering kali kontribusi mereka tidak dilindungi secara memadai dalam kerangka hukum nasional bahkan kerap sekali peran mereka tidak diakui.

Analisis normatif kritis adalah metode yang digunakan untuk mengkaji norma atau aturan secara mendalam guna menemukan ketentuan yang lebih tepat dan relevan serta berkeadilan. Dengan menyelidiki berbagai konteks sumber daya, dapat ditemukan berbagai kebijakan yang berkaitan dengan pentingnya pengakuan terhadap masyarakat adat dan perempuan adat. Jika perempuan adat diakui sebagai anggota masyarakat adat, mereka akan mendapatkan keadilan gender dan perlindungan dari berbagai diskriminasi. Penelitian ini dilakukan pada awal tahun 2026 dengan fokus pada agenda keadilan gender dan proses reformasi hukum masyarakat adat Indonesia.

Mengacu pada kerangka di atas, tulisan ini memosisikan kepemimpinan perempuan adat sebagai praktik advokasi yang bergerak melalui tiga jalur sekaligus: (1) jalur komunitas (musyawarah, solidaritas, ketahanan sosial); (2) jalur politik dan hukum (pengakuan hak kolektif, perlindungan dari kriminalisasi); serta (3) jalur normatif HAM Internasional (CEDAW GR 39 sebagai rujukan perlindungan dan pemulihan). CEDAW GR 39 memperkuat klaim bahwa pengalaman perempuan adat tidak bisa diperlakukan sebagai isu tambahan, melainkan isu inti dalam kebijakan masyarakat adat. Dengan demikian, advokasi perempuan adat tidak cukup hanya menuntut pengakuan wilayah, tetapi juga menuntut perubahan struktur kebijakan agar menjamin partisipasi bermakna, akses keadilan, perlindungan dari kekerasan, dan pemulihan yang sensitif gender (CEDAW GR 39; Komnas Perempuan 2024).

Kerangka teoretis ini juga menegaskan bahwa pengakuan masyarakat adat tanpa transformasi relasi kuasa dapat menghasilkan paradoks. Pengakuan formal dapat berjalan bersamaan dengan pelanggaran patriarki, terutama bila struktur representasi tetap maskulin dan pengalaman perempuan tetap tidak di institusionalisasi dalam kebijakan. Oleh karena itu, pendekatan feminisme interseksional dan kepemimpinan feminis berbasis komunitas perlu menjadi dasar untuk membaca secara kritis substansi kebijakan, termasuk proses legislasi RUU Masyarakat Adat. Pengujian paling penting bukan hanya "apakah

adat diakui”, tetapi “apakah pengakuan menghasilkan keadilan substantif bagi perempuan adat” (Cornwall 2008; Peluso & Lund 2011).

### **Implementasi CEDAW GR 39 dalam Konteks Advokasi RUU Masyarakat Adat**

Keberadaan dan hak-hak masyarakat adat secara tegas diakui secara internasional dalam Konvensi PBB mengenai Keanekaragaman Hayati atau yang dikenal dengan sebutan *United Nations Conventions on Biological Diversity* (UNCBD). UNCBD ditandatangani pada tanggal 5 Juni 1992 dan mulai berlaku pada 29 Desember 1993. Pengakuan atas keberadaan dan hak-hak masyarakat adat ditegaskan dalam Pasal 8 (j) UNCBD. UNCBD menyatakan semua pihak sedapat mungkin menghormati, melestarikan, dan memelihara pengetahuan, inovasi, dan praktik masyarakat adat yang mewujudkan gaya hidup tradisional yang relevan untuk konservasi dan pemanfaatan keanekaragaman hayati secara berkelanjutan. UNCBD juga menekankan perlunya persetujuan, keterlibatan, dan pembagian yang adil dalam pemanfaatan pengetahuan, inovasi, dan praktik masyarakat adat.

Pengakuan masyarakat adat dan hak-haknya semakin dipertegas dengan lahirnya kesepakatan tentang masyarakat adat oleh Majelis Umum PBB. Pada 13 September 2007 Majelis Umum PBB berhasil menyepakati suatu Deklarasi tentang Hak-Hak Masyarakat Adat atau *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (UNDRIP). UNDRIP dipandang membawa pengaruh yang signifikan dalam hal menentukan hak-hak masyarakat adat.

Pada tahun 2022, Komite CEDAW (*The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*) mengadopsi Rekomendasi Umum Nomor 39, yang mengartikulasikan hak-hak perempuan dan anak perempuan adat. CEDAW merupakan sebuah Kesepakatan Internasional untuk Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan. Indonesia menandatangani konvensi ini dan meratifikasinya melalui Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita (*Convention on The Elimination of All Forms of Discrimination against Women*).

Meskipun dunia internasional telah menyatakan perlindungan terhadap masyarakat dan perempuan adat, namun di Indonesia pengakuan dan perlindungan terhadap masyarakat dan perempuan adat belum

memadai. Salah satu penyebabnya adalah tidak tersedianya undang-undang yang khusus melindungi dan mengatur mengenai masyarakat dan perempuan adat. Undang-undang yang khusus mengatur mengenai masyarakat dan perempuan adat sangat penting dalam perlindungan, pemenuhan, dan penghormatan masyarakat dan perempuan adat di Indonesia. Laporan Dunia Adat 2024 menekankan dampak yang tidak proporsional dari perubahan iklim, ekstraksi sumber daya, dan proyek pembangunan terhadap masyarakat adat, khususnya perempuan adat. Laporan tersebut juga menunjukkan bahwa perempuan adat menghadapi serangkaian tantangan unik karena adanya persinggungan antara gender dan identitas adat serta sering mengalami berbagai bentuk diskriminasi (IWGIA 2024).

Perempuan adat sering kali memiliki keterkaitan dan hubungan yang tidak terpisahkan dengan masyarakat, tanah, wilayah, sumber daya alam, dan budaya mereka. Namun, perlindungan hukum untuk hak atas tanah perempuan adat masih lemah, yang sering kali membuat mereka rentan terhadap perampasan, penggusuran, pengurungan, pengambilalihan, dan eksploitasi. Kurangnya hak kepemilikan hukum atas wilayah masyarakat adat meningkatkan kerentanan mereka terhadap serangan ilegal dan terhadap pelaksanaan proyek pembangunan tanpa persetujuan bebas, sebelumnya, dan berdasarkan informasi yang memadai dari aktor negara maupun nonnegara (CEDAW GR 39).

Mewujudkan undang-undang masyarakat adat adalah pengakuan secara menyeluruh terhadap masyarakat adat dan perempuan adat sebagai bagian utuh dari kehidupan berbangsa. Pengesahan RUU Masyarakat Adat yang melindungi perempuan dan anak perempuan adat menjadi krusial karena perempuan dan anak perempuan adat merupakan bagian penting dari penjaga dan pelestari lingkungan hidup dengan kearifan lokal yang mampu merawat alam secara berkelanjutan. Konferensi perubahan iklim global *the 30th Conference of the Parties* (COP30) di Belem, Brasil, pada November 2025 menempatkan masyarakat adat sebagai aktor penting dalam agenda iklim dunia.

Advokasi RUU Masyarakat Adat terus dilakukan kelompok masyarakat. Tujuannya agar pengakuan dan perlindungan masyarakat adat menjadi lebih kuat, mudah, murah, dan tepat. RUU Masyarakat Adat telah diusung, diusulkan oleh seluruh masyarakat adat sejak tahun 2003 dalam Kongres AMAN. Keberadaan Undang-Undang Masyarakat Adat penting sebagai

perlindungan kedaulatan masyarakat adat dalam mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh masyarakat Indonesia. Naskah Akademik Draft RUU Masyarakat Adat telah dirumuskan sejak tahun 2010 untuk diusulkan kepada DPR RI. Sejak tahun 2013, RUU Masyarakat Adat sudah berkali-kali keluar masuk Daftar Program Legislasi Nasional (Prolegnas) DPR RI. RUU tersebut juga telah disetujui oleh rapat pleno Badan Legislasi DPR pada 4 September 2020. Namun sayangnya, hingga Februari 2026, RUU Masyarakat Adat masih mengalami kebuntuan proses.

Hambatan utamanya adalah terjadinya tarik ulur kepentingan politik terhadap RUU Masyarakat Adat baik di eksekutif maupun di legislatif. Selain itu, belum ada itikad baik (*goodwill*) dari Pemerintah dan DPR RI terhadap keberadaan masyarakat adat. Ditambah lagi, RUU saat ini belum mampu menyelesaikan persoalan tumpang tindih regulasi yang kerap mempersulit pengakuan terhadap masyarakat adat. Selain itu, secara substansial RUU Masyarakat Adat saat ini masih mendapat banyak kritik dari masyarakat sipil dan akademisi. Salah satu kritik adalah belum tercakupnya pengaturan yang memadai mengenai perempuan adat dalam RUU Masyarakat Adat.

Pada RUU Masyarakat Adat, sama sekali tidak mengatur mengenai perempuan adat. Hal ini sangat bertolak belakang dengan Prinsip GR 39 yang berfokus pada perempuan dan anak perempuan adat. Tanpa reformulasi substansi, RUU ini berpotensi menjadi produk hukum yang lemah secara implementasi, yang menyebabkan perjalanannya masih panjang untuk sampai pengesahan dan memberikan perlindungan kepada masyarakat dan perempuan adat.

CEDAW GR 39 merupakan keberhasilan yang sangat penting bagi perempuan dan anak perempuan adat. Rekomendasi ini merupakan respon langsung terhadap seruan berkelanjutan perempuan dan anak perempuan adat untuk menghadirkan instrumen internasional khusus yang lebih lanjut mempromosikan, melindungi, dan memenuhi hak-hak mereka. Ini adalah pertama kalinya instrumen internasional yang menggunakan bahasa yang berfokus pada hak-hak perempuan dan anak perempuan adat. Rekomendasi ini memberikan panduan tentang kewajiban negara untuk menghormati, melindungi, mempromosikan, dan memenuhi hak-hak perempuan dan anak perempuan adat (*A Brief Version of CEDAW General Recommendation No. 39 (2022) for ensuring the Rights of Indigenous Women and Girls*).

Selain itu, CEDAW GR 39 menyatakan diskriminasi dan kekerasan merupakan fenomena yang berulang dalam

kehidupan banyak perempuan dan anak perempuan adat yang tinggal di daerah pedesaan, terpencil, dan perkotaan. Fenomena yang dinyatakan oleh CEDAW GR 39 dialami juga oleh perempuan adat Indonesia. Perempuan adat di Indonesia rentan mengalami kekerasan seksual. Isu kekerasan seksual menjadi isu yang berkelanjutan (Eddyono 2026). Kekerasan seksual di masyarakat adat terjadi karena tatanan sosial yaitu adanya lapisan-lapisan yang menunjukkan tingkat kewenangan yang berbeda di masyarakat adat (Astuti, Pasaribu, & Anggraini 2024). Selain itu, umumnya masyarakat adat Indonesia menganut sistem patrilineal (Febriana, Kusmayanti, & Nugroho 2024) yang membuat perempuan adat bukan merupakan pemilik/pewaris atas tanah. Beberapa contoh masyarakat adat yang menganut sistem patrilineal, yaitu Masyarakat Adat Batak (Arianty & Rosyadi 2023; Rosyida & Ramadhani 2023), Masyarakat Adat Bali (Wulandari & Kusuma 2023), dan masyarakat adat Papua (Hasmiyati, Khairunnisa, & You 2025). CEDAW GR 39 telah memberikan pijakan normatif yang kuat, yang membuktikan bahwa perlindungan khusus diperlukan untuk perempuan dan anak perempuan adat yang mengalami diskriminasi berlapis, walaupun dalam realita tidak ditemui adanya kebijakan atau kerangka hukum yang memprioritaskan pengalaman dan kebutuhan perempuan adat di Indonesia.

### **Problem dalam RUU Masyarakat Adat dari Kacamata CEDAW GR 39**

Keberadaan serta pengakuan terhadap hak-hak masyarakat adat pada tingkat internasional telah ditegaskan sejak tahun 1992 melalui UNCBD. Pada tahun 2007, pengakuan terhadap masyarakat adat beserta hak-haknya memperoleh penegasan yang lebih spesifik dengan disepakatinya UNDRIP. Akan tetapi, kedua instrumen hukum internasional tersebut belum secara khusus mengatur mengenai perempuan dan anak perempuan adat. Baru setelah 3 dekade sejak UNCBD ditandatangani, kepentingan dan hak-hak perempuan anak perempuan adat diatur secara Internasional. Pada tahun 2022, komite CEDAW mengadopsi rekomendasi umum yang memformulasikan hak-hak perempuan dan anak perempuan adat.

Pada tingkat nasional, Indonesia telah mengatur masyarakat adat dalam UUD 1945, Ketetapan MPR, Putusan Mahkamah Konstitusi, Undang-Undang, Peraturan Pemerintah, Instruksi Presiden, Peraturan Menteri, Keputusan Menteri, dan Peraturan Daerah. Bahkan, beberapa undang-undang yang mengatur

mengenai masyarakat adat di Indonesia sangat erat kaitannya dengan kehidupan perempuan dan anak perempuan adat, seperti Undang-Undang Pokok Agraria, Undang-Undang Pengelolaan Lingkungan Hidup, Undang-Undang Kehutanan, Undang-Undang Sumber Daya Air, dan Undang-Undang Pertambangan Mineral dan Batubara. Namun, dari semua peraturan perundang-undangan tersebut, belum terdapat satu pun pengaturan mengenai perempuan dan anak perempuan adat.

Jadi, dapat dikatakan belum terdapat peraturan perundang-undangan nasional Indonesia yang secara khusus mengatur tentang perempuan dan anak perempuan adat sesuai CEDAW GR 39. Demikian pula dengan RUU Masyarakat Adat. Sejak tahun 2013, RUU Masyarakat Adat sudah masuk Prolegnas DPR RI. Setelah berkali-kali keluar masuk Prolegnas, RUU tersebut disetujui oleh rapat pleno Badan Legislasi DPR pada 4 September 2020. Namun, RUU ini tidak pernah disahkan dalam rapat paripurna DPR (Wardah 2021). Hingga Maret 2026, RUU Masyarakat Adat masih mengalami kebuntuan proses.

RUU Masyarakat Adat saat ini telah menjalankan amanah konstitusi. Hal ini dapat dilihat dalam Pasal 18B Ayat (2) yang memberikan pengakuan terhadap kesatuan-kesatuan masyarakat adat dan hak-hak tradisionalnya. Selanjutnya, Pasal 28I Ayat (3) memberikan penghormatan terhadap identitas budaya dan hak masyarakat tradisional. Meskipun konstitusi memberikan pengakuan terhadap masyarakat adat dan hak-hak tradisionalnya, namun tidak satu pun pasal dalam konstitusi yang menyebutkan perempuan dan anak perempuan adat. Demikian juga pada RUU Masyarakat Adat secara eksplisit sama sekali tidak mengatur mengenai perempuan adat. Hal ini sangat bertolak belakang dengan Prinsip GR 39 yang berfokus pada perempuan dan anak perempuan adat. Tanpa memberi perlindungan yang memadai terhadap perempuan adat, maka kepemimpinan perempuan adat dalam mengelola pengetahuan tradisional terutama mengenai pengobatan, sumber daya alam, sumber ekonomi, sumber makanan, sumber air, budaya, dan tradisi akan hilang.

### **Kepemimpinan Perempuan Adat dalam Praktik Advokasi RUU Masyarakat Adat**

Menurut sejumlah studi, relasi kuasa antara negara, pasar, dan komunitas lokal menentukan pengakuan masyarakat adat Indonesia. Sering kali, pengakuan

dipahami tanpa mempertimbangkan sejarah perampasan tanah dan ketidaksamaan kekuasaan masyarakat adat. Banyak orang menganggap pengakuan sebagai proses administratif legal yang membutuhkan pemenuhan standar formal, seperti adanya struktur adat, wilayah, dan pranata hukum adat (Siscawati 2018). Pengakuan sering dilihat dari sudut pandang pembangunan kapitalistik; wilayah adat dianggap sebagai tempat akumulasi dan produksi ekonomi (Li 2014). Akibatnya, hak masyarakat adat atas tanah dan sumber daya ditolak. Pengakuan ini sering kali hanya bersifat simbolik.

Banyak masyarakat adat menghadapi berbagai tantangan struktural selama proses memperoleh pengakuan terhadap wilayah adatnya yang disebabkan oleh banyaknya izin perkebunan dan kehutanan. Meskipun masyarakat adat memiliki klaim historis yang kuat, keberadaan berbagai HGU dan izin usaha kehutanan menempatkan mereka dalam posisi yang kurang kompetitif (Peluso & Lund 2011). Pengakuan sektoral ini juga berdampak pada fragmentasi perlindungan hukum. Studi yang dilakukan oleh Siscawati (2018) menunjukkan bahwa pengakuan hanya memperpanjang ketidakpastian hukum karena tunduk pada pemerintahan sektoral yang saling bertentangan daripada menyelesaikan konflik. Dalam kebanyakan kasus, pengakuan didasarkan pada hubungan kekuasaan yang cenderung menguntungkan orang yang berkuasa.

Dari sudut pandang feminis, undang-undang pengakuan ini meningkatkan ketidaksamaan gender secara struktural. Sebagaimana dinyatakan oleh Colfer & Minarchek (2013) dan United Nations (2022), proses pengakuan yang berfokus pada struktur formal adat cenderung mengabaikan pengalaman dan peran perempuan adat. Akibatnya, pengakuan kolektif dapat menghasilkan patriarki dalam komunitas. Dalam situasi konflik terhadap sumber daya, perempuan adat bukan sekedar korban yang terdampak, tetapi subjek politik yang memikul beban ganda. Beban ganda tersebut berupa kekerasan struktural negara dan korporasi, sekaligus budaya patriarki dalam komunitas adat. Oleh karena itu, advokasi berbasis gender bukan hanya soal mempertahankan wilayah, namun juga soal menolak ketidakadilan yang menempatkan perempuan pada posisi paling rentan, paling lelah, dan paling jarang didengar (Agarwal 1992; Rocheleau, Slayter, & Wangari 1996). Ketika advokasi membawa narasi keadilan gender, perempuan sedang menolak invisibilitas: menolak dianggap pelengkap, menolak dipinggirkan

dari pengambilan keputusan yang menentukan hidup mereka sendiri (Agarwal 1992; IUCN 2021).

Strategi advokasi berbasis gender pada akhirnya adalah upaya untuk mengubah arah perjuangan dari pengakuan yang berhenti di meja birokrasi menuju perlindungan yang benar-benar menyentuh kehidupan. Dengan membangun koalisi dengan masyarakat sipil dan Lembaga HAM serta menyatukan narasi HAM, keadilan gender dan hak kolektif perempuan adat sedang menegaskan sesuatu yang jauh lebih fundamental daripada sekedar status wilayah. Mereka menuntut hak untuk hidup tanpa takut, hak untuk merawat komunitas tanpa dipaksa menanggung beban sendirian, dan hak untuk menentukan masa depan tanpa diancam oleh kekerasan yang dilegalkan atas nama pembangunan. Perjuangan ini jika dilihat dari *feminist political ecology* bukan hanya politik ruang, tetapi politik kehidupan, politik yang berangkat dari tubuh, dari kerja perawatan, dari luka yang nyata, dan dari suara perempuan yang selama ini sengaja dipinggirkan (Rocheleau, Slayter, & Wangari 1996; CEDAW 2022).

Memilih bahasa perjuangan merupakan satu langkah yang paling strategis dalam advokasi perempuan adat. Advokasi tidak hidup hanya dari teks. Meskipun demikian, ia membutuhkan jejaring yang nyata karena ancaman yang dihadapi perempuan adat juga nyata. Oleh karena itu, perlunya koalisi dengan organisasi masyarakat sipil, jaringan advokasi lingkungan, dan Lembaga HAM menjadi strategi yang menentukan. Kerja sama yang dibangun dapat menyediakan dukungan hukum, dokumentasi cetak maupun *online*, penguatan kapasitas, kampanye publik, sekaligus ruang aman untuk memastikan perempuan adat tidak berjuang sendirian. Koalisi dapat berfungsi sebagai perpanjangan nafas gerakan yaitu menjaga perjuangan tetap bertahan ketika tekanan politik semakin intens dalam situasi ketimpangan kekuasaan yang ekstrem (WALHI 2024).

Kekerasan terhadap perempuan pembela HAM sering bekerja dengan cara yang kejam bukan hanya lewat kekuatan fisik melainkan juga lewat stigmatisasi, pembunuhan karakter, dan kriminalisasi. Oleh karena itu, diperlukan kerja sama berbagai pihak. Berdasarkan laporan dari Komnas Perempuan (2024) berbagai ancaman yang khas sering diterima oleh perempuan pembela HAM. Terdapat ancaman terhadap pembela lingkungan dan pembela hak atas tanah berdasarkan laporan dari *Global Witness* (2024) yang menunjukkan bahwa kekerasan terhadap pembela tanah dan

lingkungan terus berlangsung secara serius di berbagai negeri dan bukan persoalan lokal semata. Persoalan ini memperlihatkan adanya hubungan yang erat antara ekstraktivisme, kriminalisasi, dan serangan terhadap komunitas perempuan adat yang menolak perampasan ruang hidup mereka. Oleh karena itu, dalam rangka strategi advokasi, diperlukan kerja sama berbagai pihak dalam rangka solidaritas lintas wilayah, lintas jaringan, dan bahkan lintas negara.

Perempuan adat yang terjerat dalam konflik sumber daya mendapat berbagai tantangan struktural yang tidak dapat dipahami hanya sebagai persoalan teknis administratif, seperti tumpang tindih peta konsesi, sengketa batas wilayah, atau ketidakjelasan status hukum tanah. Di balik persoalan yang terjadi, ada struktur sosial politik yang menentukan siapa yang dianggap sah untuk mewakili komunitas proses formal dan siapa yang hanya diposisikan sebagai pihak penerima keputusan. Oleh karena itu, konflik wilayah adat yang terkategori sebagai konflik agraria sesungguhnya merupakan arena pertarungan otoritas dan legitimasi siapa yang berhak mendefinisikan tanah, mengatur akses terhadap sumber daya, serta menentukan arah perubahan sosial dalam komunitas (Agarwal 1992; Rocheleau, Slayter, & Wangari 1996).

Menurut teori akses, penguasaan atas sumber daya tidak selalu ditentukan oleh kepemilikan resmi. Sebaliknya, itu ditentukan oleh kemampuan untuk mengontrol berbagai mekanisme akses, seperti legitimasi, jaringan sosial, otoritas, pengetahuan, dan pengakuan institusional (Ribot & Peluso 2003). Pada saat ini, perempuan adat dapat melihat dan terlibat secara praktis dalam mengelola sumber daya sehari-hari, tetapi mereka masih tidak memiliki kekuatan untuk menentukan bagaimana mengelolanya. Ini menunjukkan bahwa akses laki-laki terhadap sumber daya cenderung lebih kuat karena ditopang oleh struktur otoritas formal, sementara akses perempuan sering bersifat rapuh karena bergantung pada relasi sosial yang asimetris. Situasi ini menunjukkan betapa pentingnya membedakan kehadiran dan kuasa. Oleh karena itu, tanpa transfer kewenangan, pola dominasi yang sama akan tetap ada dalam proses pengambilan keputusan (Arnstein 1969; Cornwall 2008).

Atas dasar itu, penguatan perempuan adat seharusnya tidak dibatasi pada agenda peningkatan keterwakilan formal, melainkan diarahkan pada transformasi struktural kuasa yang membentuk proses keputusan. Pengakuan adat atau legalisasi wilayah tidak otomatis menghasilkan keadilan gender jika

struktur pengambilan keputusan masih maskulin, hierarkis, dan eksklusif. Dalam konteks ini, pengakuan formal tanpa perubahan relasi kuasa berisiko menjadi bentuk pengukuhan ketimpangan dalam skala yang lebih resmi. Oleh karena itu, agenda keadilan gender dalam masyarakat adat perlu menekankan redistribusi kewenangan, pengakuan pengetahuan perempuan sebagai basis keputusan, serta pembukaan ruang partisipasi yang substantif agar perempuan adat benar-benar diakui sebagai subjek politik dalam masa depan komunitasnya (Cornwall 2003; Sikor & Lund 2009).

Beberapa kepemimpinan perempuan adat yang menonjol di Indonesia, seperti Aleta Baun, Gunarti, Yosepha Alomang, dan Petronela Merauje. Aleta Baun (Mak Aleta) adalah seorang perempuan adat pejuang lingkungan asal Mollo, Timor Tengah Selatan, Nusa Tenggara Timur yang mulai dikenal luas karena ketekunan dan keberaniannya memimpin gerakan penolakan tambang marmer demi melindungi kawasan Gunung Mutis. Aleta Baun membuktikan bahwa perempuan adat mampu berjuang dan memimpin dalam mempertahankan lingkungan yang merupakan sumber air dan ruang hidup bagi masyarakat adat (Jurnal Perempuan 2016). Dia menggerakkan aksi damai dengan “menenun di lokasi tambang”. Aksi yang dia lakukan bukan hanya menunjukkan kepemimpinan budaya dan perawatan melainkan memperlihatkan perempuan adat dapat membangun solidaritas komunitasnya dan sekaligus berpengaruh terhadap kebijakan lingkungan. Atas dedikasi dan perjuangannya dalam menjaga kelestarian lingkungan, ia dianugerahi Goldman Environmental Prize pada tahun 2013 serta Yap Thiam Hien Award pada tahun 2016 (UNDP 2013; IUCN 2021).

Gunarti adalah tokoh perempuan adat Samin yang dikenal sebagai pemimpin perlawanan tanpa kekerasan, yang aktif menolak pabrik semen dan memperjuangkan lingkungan serta hak petani di Pegunungan Kendeng, Sukolilo, Pati, Jawa Tengah. Ia tidak hanya merepresentasikan perempuan adat, tetapi juga berperan strategis dalam membangun narasi identitas Samin sebagai “penjaga lingkungan” melalui pendekatan berbasis ekofeminisme. Melalui aktivitasnya seperti membentuk kelompok perempuan dan memobilisasi jaringan sosial, Gunarti berhasil mengintegrasikan nilai-nilai ajaran Sedulur Sikep dengan strategi gerakan lingkungan yang lebih luas dan mudah diterima publik (Virencia 2024).

Kepemimpinan perempuan adat lainnya datang dari Papua. Ia adalah Yosepha Alomang yang merupakan

perempuan berbadan kecil berkulit hitam dan berambut ikal. Yosepha merupakan salah satu perempuan adat yang mengalami diskriminasi gender. Ia dilarang bicara, dilarang mengekspresikan diri, dan dilarang berpartisipasi dalam kegiatan adat tertentu. Ia akrab dipanggil Mama Yosepha, berasal dari Suku Amungme, Papua. Perempuan adat pejuang yang berdiri tegak membela hak asasi manusia dan kedaulatan atas wilayah hidup Suku Agimuga di Amungme yang dirampas oleh PT Freeport, perusahaan tambang emas dan biji tembaga terbesar di dunia. Memotong pipa Freeport, aksi pendudukan bandara Timika selama 3 hari merupakan tindakan terorganisir yang dilakukan oleh Mama Yosepha dan masyarakatnya (Klik Hijau 2019).

Yosepha dari tahun 1983–1994 telah dipenjarakan sebanyak 18 kali. Pada tahun 1994, Yosepha ditangkap karena dianggap sebagai anggota Organisasi Papua Merdeka (OPM). Yosepha terus berjuang untuk menyelamatkan lingkungan. Atas usahanya yang besar menjaga lingkungan, Yosepha meraih penghargaan Goldman Environmental Prize tahun 2001. Saat menerima hadiah tersebut, Yosepha yang tak lulus SD ini pun menyampaikan pidatonya memakai bahasa asli daerah. Pada tahun 1999, Yosepha mendapatkan penghargaan Yap Thiam Hien. Yaitu penghargaan yang diberikan kepada para pejuang Hak Asasi Manusia. Dia pernah diusulkan pula mendapat penghargaan Nobel Perdamaian tahun 2005. Perjuangan Mama Yosespha tidak hanya berhadapan dengan masalah ekologis, tetapi juga berhadapan dengan kekerasan bahkan kriminalisasi (Global Witness 2024; Komnas Perempuan 2023). Dalam konteks ini, perempuan adat berperan sebagai penjaga keberlanjutan komunitas dan sekaligus sebagai pembela HAM.

Perempuan adat Papua lainnya yang juga berhasil memimpin dalam menyelamatkan lingkungan adalah Petronela Merauje atau Mama Nela. Perempuan adat dari Kampung Enggros, Teluk Youtefa, Jayapura, Papua, Mama Nela dikenal sebagai penjaga hutan mangrove atau “hutan perempuan” yang menjadi sumber kehidupan adat masyarakat setempat. Ia memimpin upaya pelestarian mangrove yang terancam pembangunan dan penimbunan, melibatkan mama-mama kampung untuk menolak kerusakan lingkungan sambil menjaga tradisi adat bahwa hutan itu tabu bagi pria dan ruang diskusi perempuan. Perjuangannya menekankan hak ulayat, pencegahan abrasi, dan kelestarian pangan lokal dari ikan, kerang, hingga cumi (Patanding 2023). Dia juga aktif memperjuangkan

hak-hak perempuan dalam pengelolaan ruang hidup berbasis adat (AMAN 2022; BRWA 2023).

Selain itu, ada kasus perjuangan perempuan adat Batak Toba di wilayah Sumatra Utara yang mempertahankan Hutan Kemenyan di daerahnya. Berawal dari konflik yang terjadi sejak 2009 akibat PTPL mengambil lahan hutan kemenyan. Masyarakat Adat Pandumaan-Sipituhuta membuat perempuan adat yang dimotori oleh Ibu Lumbangaol tampil menjadi garda terdepan dalam perjuangan melawan TPL. Perempuan Adat Pandumaan-Sipituhuta sebagai pihak yang paling dirugikan karena hasil kemenyan menjadi tumpuan kehidupan rumah tangga mereka. Oleh karena itu, para perempuan Pandumaan-Sipituhuta terpanggil dalam berjuang melawan TPL. Selain itu, untuk menghindarkan kekerasan yang dapat terjadi pada pihak laki-laki (suami dan anak laki-laki). Perjuangan panjang perempuan adat Pandumaan-Sipituhuta ini didukung penuh oleh Lembaga Swadaya Masyarakat dan pada tahun 2021 perjuangan mereka membuahkan hasil dengan adanya legalisasi dari pemerintah pengakuan atas hutan adat Pandumaan-Sipituhuta (Baiduri et al. 2025).

Dari beberapa perempuan adat di atas, dapat dilihat bahwa perempuan adat perlu mendapat perlindungan yang khusus karena sering kali perempuan dan anak perempuan adat mengalami diskriminasi kekerasan dalam kehidupannya. Oleh karena itu, sangat penting untuk mengadopsi CEDAW GR 39 ke dalam RUU Masyarakat Adat.

### **Feminisme Interseksional dan Perempuan Adat**

Interseksionalitas merupakan sebuah pendekatan yang berusaha untuk melihat berbagai bentuk ketidakadilan, seperti gender, etnisitas, dan kelas. Interseksionalitas tidak bekerja secara terpisah, melainkan saling terkait dalam wujud pengalaman sosial. Awalnya, konsep ini dirumuskan oleh Kimberlé Crenshaw dalam rangka mengungkap pengalaman perempuan yang tidak dapat direduksi hanya pada satu kategori identitas karena adanya persilangan struktur kekuasaan yang menghasilkan bentuk marginalisasi yang khas (Crenshaw 1989; 1991). Perspektif ini diperluas oleh Rauna Kuokkanen yang menitikberatkan bahwa perempuan adat menghadapi berbagai tekanan yang berlapis mulai dari patriarki, eksklusi politik, dan kolonialisme sehingga posisi mereka perlu ditafsir dalam kerangka yang lebih kompleks (Kuokkanen 2019).

Feminisme interseksional memandang bahwa pengalaman ketidakadilan terhadap perempuan tidak dapat dipahami melalui satu dimensi identitas saja. Identitas gender berinteraksi dengan faktor lain, seperti etnisitas, kelas, usia, wilayah bahkan relasi sejarah yang membentuk akses dan posisi subjek di dalam struktur sosial. Dalam konteks masyarakat adat, perempuan adat mengalami bentuk kerentanan yang kompleks karena mereka berhadapan dengan rezim sosial politik yang tidak hanya patriarkal tetapi juga kolonial dan kapitalistik. Kerentanan ini bekerja secara berlapis sebagai perempuan. Perempuan adat sering tidak ditempatkan sebagai subjek utama dalam keputusan komunitas sebagai kelompok adat. Perempuan menghadapi marginalisasi politik hukum dari negara dan sebagai kelompok yang banyak menggantungkan hidup pada ruang ekologis. Perempuan menanggung beban paling berat ketika ruang hidup dikomodifikasi atau dirampas (Colfer & Minarchek 2013; Li 2014).

Kerentanan perempuan adat juga tampak pada hubungan yang intens antara perempuan dan sistem penghidupan komunitas. Ketika tanah dan sumber daya alam menjadi medan konflik antara masyarakat adat dengan korporasi atau proyek pembangunan, dampak sosial ekologis tidak pernah netral gender. Perempuan adat sering kehilangan akses pada lahan hutan, sumber makanan, dan sumber air yang secara langsung memperbesar beban kerja reproduktif serta menurunkan ketahanan pangan keluarga. Pada saat yang sama, perempuan adat berisiko mengalami kekerasan berbasis gender dalam konteks ekstraktif dan konflik agraria, termasuk intimidasi, kriminalisasi, hingga kekerasan yang menargetkan tubuh perempuan sebagai medium penaklukan sosial (Komnas Perempuan 2023; IUCN 2021).

Namun demikian, membaca perempuan adat hanya sebagai kelompok rentan berisiko memproduksi paternalistik. Feminisme interseksional penting justru karena ia memberi ruang untuk melihat perempuan sebagai subjek politik yakni subjek yang tidak hanya mengalami ketidakadilan, tetapi juga membangun respons kolektif, memproduksi strategi advokasi, dan mengorganisir jaringan gerakan. Dalam tradisi ekologi politik feminis, perempuan bukan hanya korban perubahan ekologis, melainkan aktor yang menghubungkan pengalaman keseharian dengan wacana politik yang lebih luas. Oleh karena itu, perjuangan perempuan adat dapat dibaca sebagai bentuk politik kehidupan. Politik yang bertolak dari

tubuh, kerja perawatan serta upaya mempertahankan keberlanjutan ruang hidup untuk generasi berikutnya (Agarwal 1992; Rocheleau, Slayter, & Wangari 1996).

Pada level struktural, ketidakadilan pada perempuan adat dapat disusun ke dalam tiga dimensi besar. Pertama, dimensi ketimpangan gender yang bekerja melalui pembagian kerja domestik dan reproduktif, normalisasi patriarki, serta pengabaian suara perempuan dalam ruang musyawarah. Kedua, dimensi ketimpangan ekonomi politik yang muncul akibat pembangunan ekstraktif, konsesi, izin usaha, dan kriminalisasi pembela tanah. Ketiga, dimensi ketidaksetaraan pengakuan yang terjadi. Ketika negara mengakui adat secara normatif tetapi belum menyediakan perangkat hukum operasional yang memadai, perlindungan akan bergantung pada regulasi sektoral yang tumpang tindih (Li 2014; Siscawati 2015).

Oleh karena itu, perempuan adat menghadapi banyak kerentanan, bukan hanya karena kemiskinan atau ketidakberdayaan, melainkan juga karena struktur kekuasaan yang menentukan siapa yang berhak untuk berbicara, dianggap sah, dan mendapatkan perlindungan. Perspektif ini sangat penting untuk menjelaskan mengapa advokasi perempuan adat membutuhkan kerangka yang dapat menghubungkan pengalaman lokal dengan kewajiban negara dan kerangka HAM Internasional (CEDAW GR 39; Komnas Perempuan 2024).

Interseksionalitas perempuan adat tidak dapat dipisahkan dari sejarah kolonialisme dan relasi negeri yang membentuk tata kelola ruang hidup. Kolonialisme mewariskan cara pandang yang menempatkan tanah sebagai objek administrasi, komoditas, dan sumber akumulasi. Warisan tersebut berlanjut dalam sistem negara pascakolonial melalui regulasi sektoral yang sering memosisikan wilayah adat sebagai ruang ekonomi produktif dan strategis bagi investasi. Kebijakan kehutanan, perkebunan, agraria, dan tata ruang sering berjalan paralel tanpa koordinasi substantif sehingga konflik di lapangan menjadi kronis dan berlarut-larut. Dalam banyak kasus, pengakuan tidak cukup tanpa undang-undang yang operasional untuk menjamin hak kolektif masyarakat adat (Li 2014).

Di titik ini, pendekatan interseksionalitas menekankan bahwa ketidakadilan perempuan adat bukan hanya produksi patriarki internal komunitas, tetapi juga dibentuk oleh struktur negara yang sering memperkuat model representasi maskulin. Negara cenderung mengadministrasi komunitas adat melalui

mekanisme kepemimpinan formal yang hierarkis sehingga figur laki-laki lebih sering dinilai representatif untuk bernegosiasi, menandatangani dokumen, dan berhadapan dengan institusi formal. Akibatnya, pengalaman perempuan menjadi kurang terlihat dalam ruang pengakuan dan kebijakan. Hal ini menimbulkan eksklusi berlapis. Perempuan tidak hanya dipinggirkan dalam norma sosial tertentu, tetapi juga dalam proses legal administratif yang menentukan legitimasi (Sikor & Lund 2009).

Interseksionalitas juga memungkinkan analisis yang lebih tajam tentang bagaimana konflik agraria adalah pertarungan otoritas. Siapa yang berhak mendefinisikan tanah, siapa yang mengatur akses, dan siapa yang menentukan legalitas. Di sini, teori akses menunjukkan bahwa penguasaan sumber daya tidak selalu bergantung pada kepemilikan formal, melainkan pada kemampuan mengendalikan mekanisme legitimasi, jaringan, pengetahuan, dan otoritas institusional (Ribot & Peluso 2003). Dalam konteks adat, perempuan sering memiliki keterampilan dan pengetahuan ekologis keseharian, namun tetap tidak memperoleh kuasa untuk menentukan kebijakan pengelolaan. Artinya, perempuan dapat berada dekat dengan sumber daya, tetapi tidak menguasai sistem akses yang menentukan kontrol (Ribot & Peluso 2003; Rocheleau, Slayter, & Wangari 1996).

Selanjutnya, interseksionalitas juga terkait dengan masalah representasi dan partisipasi. Perspektif partisipasi mengingatkan bahwa keterlibatan perempuan dalam forum tidak otomatis bermakna jika tidak ada transfer kewenangan. Perempuan dapat dilibatkan sebagai simbol legitimasi konsultasi, tetapi tetap tidak memiliki daya menentukan. Situasi ini sering disebut sebagai tokenisme partisipasi, yakni kehadiran tanpa kuasa (Constanta & Christabel, 2026). Oleh karena itu, penting membedakan partisipasi prosedural dengan partisipasi substantif yang memastikan perempuan bisa memengaruhi keputusan yang menyangkut hidup mereka (Arnstein 1969; Cornwall 2008).

Dalam kerangka ini, feminisme interseksional tidak hanya menempatkan perempuan adat sebagai korban dari struktur yang tidak adil, tetapi juga sebagai aktor yang mengganggu ketimpangan. Ketika perempuan adat memperjuangkan ruang hidup, mereka juga menantang definisi kepakaran yang sering hanya dilekatkan pada pengetahuan legalistik dan teknokratis. Posisi ini menekankan bahwa yang dipertarungkan bukan sekedar hak atas tanah, melainkan juga otoritas pengetahuan tentang tanah itu sendiri. Pengetahuan

siapa yang dianggap sah dalam mendefinisikan ruang hidup, keberlanjutan dan masa depan komunitas (Fraser 1990; Rocheleau, Slayter, & Wangari 1996).

### Potensi Transformasi Kebijakan

Dorongan untuk segera mengesahkan RUU Masyarakat Adat terus disampaikan oleh berbagai pihak, termasuk melalui upaya revisi substansi RUU tersebut. Revisi substansi RUU Masyarakat Adat diperlukan dalam rangka menjamin adanya perlindungan yang lebih optimal bagi masyarakat adat, termasuk perempuan dan anak perempuan adat. RUU Masyarakat Adat yang ada saat ini belum mengatur secara khusus mengenai perempuan dan anak perempuan sebagaimana direkomendasikan dalam CEDAW GR 39. Padahal, Indonesia merupakan salah satu negara yang meratifikasi CEDAW. Dalam konteks CEDAW GR 39, RUU Masyarakat Adat secara eksplisit hanya mengadopsi prinsip kesetaraan dan nondiskriminasi. RUU Masyarakat Adat mengatur bahwa pengakuan, perlindungan, pemberdayaan Masyarakat Adat berasaskan kesetaraan dan tanpa diskriminasi. Jika dibandingkan dengan CEDAW GR 39, RUU Masyarakat Adat masih bersifat netral gender dan belum mengakui diskriminasi interseksional. RUU Masyarakat Adat hanya menyebut masyarakat adat secara umum tanpa membedakan pengalaman perempuan adat yang mengalami marginalisasi ganda.

RUU Masyarakat Adat secara umum telah mengatur tentang hak Masyarakat Adat sebagaimana diatur dalam CEDAW GR 39, namun tidak menyebutkan secara khusus mengenai perempuan dan anak perempuan adat. Padahal masyarakat adat di Indonesia umumnya menganut sistem patriarki yang meletakkan tatanan kekuasaan pada dominasi laki-laki (Putri & Kamala 2026). Agar selaras dengan asas kesetaraan dan tanpa diskriminasi menurut CEDAW GR 39, RUU Masyarakat Adat seharusnya mengadopsi kesetaraan substantif, tidak hanya setara dalam pengaturan tetapi setara juga dalam kepemimpinan adat, akses terhadap tanah, sumber daya alam, dan sumber daya ekonomi. RUU Masyarakat Adat harus mengatur secara eksplisit bahwa perempuan dan anak perempuan adat sebagai kelompok dengan kerentanan khusus sebagai bentuk pengakuan terhadap interseksionalitas. RUU Masyarakat Adat harus menjamin partisipasi bermakna perempuan adat dengan melibatkan dalam pengambilan keputusan, FPIC (*Free, Prior, and Informed Consent*), serta perempuan dan anak perempuan adat harus memiliki hak atas pendidikan, hak atas kesehatan,

hak atas kebebasan dari kekerasan, dan hak atas akses keadilan.

Perempuan dan anak perempuan adat harus memiliki akses pada pendidikan agar dapat berpartisipasi dalam pengambilan keputusan adat dan pembangunan, memperkecil ketimpangan ekonomi (Raissa 2026). Pendataan KEMITRAAN tahun 2022 pada perempuan adat di tujuh provinsi di Indonesia: Jambi, Sumatra Barat, Banten, Nusa Tenggara Timur, Sulawesi Tengah, Sulawesi Selatan, dan Kalimantan Tengah, mengungkap dari 6,728 perempuan adat dan anggota keluarga perempuan sebagian besar tak mengenyam pendidikan formal atau tidak memiliki ijazah pendidikan. Sebagian besar dari mereka juga rata-rata berpendapatan di bawah Rp1 juta (Raissa 2026).

Hak atas kesehatan juga krusial bagi perempuan dan anak perempuan adat. Akses kesehatan yang memadai tidak hanya berdampak pada perlindungan kesehatan reproduksi perempuan, tetapi juga menentukan kualitas generasi dan keberlanjutan masyarakat hukum adat secara keseluruhan (MPH, Khatimah, & Sundari 2019). Perempuan adat juga harus bebas dari kekerasan dan memiliki hak atas akses terhadap keadilan. Ketika perempuan adat berusaha mempertahankan alam sebagai ruang hidupnya, mereka kerap berhadapan dengan aparat dan berujung pada kriminalisasi. Hak FPIC juga sangat penting dimiliki oleh perempuan adat. Hal ini berkaitan dengan pelestarian ruang hidup masyarakat adat. Studi dampak kerusakan lingkungan menunjukkan setiap terjadi kerusakan sumber air, maka akan menambah beban kerja perempuan adat 6-8 kali lipat dibanding lelaki. Tambahan beban kerja dalam mencari air, rumput, dan sumber penghidupan lainnya menyebabkan anak perempuan kehilangan kesempatan bersekolah, mengalami gangguan kesehatan reproduksi, dan tingkat kematian ibu melahirkan serta kematian bayi meningkat (Kamim 2023).

### Penutup

Tulisan ini mengungkap bahwa perempuan adat tidak pernah absen dalam perjuangan masyarakat adat. Negaralah yang justru absen dalam mengakui perjuangan masyarakat adat terutama pada kepemimpinan perempuan adat. Perempuan adat mengalami marginalisasi dalam advokasi masyarakat adat bukanlah merupakan kecelakaan sejarah, melainkan hasil dari struktur kuasa yang secara sistematis menyingkirkan pengalaman perempuan dari ruang legislasi. Negara mewarisi logika patriarki kolonial yang lebih mudah membaca otoritas dalam

tubuh laki-laki dan lebih sulit mengakui kepemimpinan perempuan adat yang bekerja melalui jaringan solidaritas, kerja perawatan, dan ketahanan komunitas.

Perempuan adat selalu berada di garis terdepan dalam konflik sumber daya. Mereka yang pertama merasakan kehilangan air, pangan, hutan, dan tanah. Mereka terpaksa memperpanjang jam kerja reproduktif ketika ekologi rusak. Mereka pula yang mempertahankan ruang hidup mereka saat menghadapi intimidasi, kriminalisasi, dan kekerasan. Namun demikian, suara mereka dianggap *peripheral* terutama dalam arena kebijakan. Absennya pengaturan mengenai perempuan adat dalam teks RUU Masyarakat Adat bukanlah sekadar kelalaian redaksional, namun merupakan bentuk kekerasan simbolik yang mengubah penghapusan menjadi norma.

Perempuan adat pembela ruang hidup menghadapi ancaman yang nyata. Negara harus menyediakan perlindungan hukum aktif, pendampingan psikososial, dan mekanisme pelaporan kekerasan yang efektif. Di saat yang sama, negara, organisasi masyarakat sipil, dan jaringan perempuan adat perlu mengacu CEDAW GR 39 sebagai landasan yang dapat membuka ruang untuk hukum, mendekonstruksi hukum nasional, menggeser pusat pengetahuan dari negara ke pengalaman perempuan adat. Hukum harus belajar dari tubuh yang berdampak, bukan hanya dari meja birokrasi. Bagi gerakan perempuan adat, advokasi legislasi adalah politik kehidupan. Ini bukan sekadar pasal perjuangan, tetapi merupakan perjuangan dalam mempertahankan masa depan komunitas. Kepemimpinan perempuan adat adalah praktik politik yang mengganggu tatanan yang timpang. RUU Masyarakat Adat akan menjadi cermin: apakah negara memilih mendengar perempuan adat atau kembali menulis hukum tanpa mereka.

Pengakuan perempuan adat di Indonesia sesuai CEDAW GR 39 merupakan kewajiban. Negara harus secara eksplisit memasukkan prinsip CEDAW GR 39 ke dalam substansi RUU Masyarakat Adat. Ini bukan pilihan moral, melainkan kewajiban hukum. Pengakuan dan perlindungan perempuan adat sebagai pembela HAM, pemilik hak atas tanah dan sumber daya serta akses pemulihan harus menjadi pasal operasional, bukan catatan kaki. Tanpa integrasi ini, RUU Masyarakat Adat berisiko menjadi instrumen yang mengabadikan patriarki dalam bentuk hukum negara.

## Daftar Pustaka

- A Brief Version of CEDAW General Recommendation No. 39 (2022) For Ensuring the Rights of Indigenous Women and Girls.
- Agarwal, B. 1992. "The Gender and Environment Debate: Lessons from India." *Feminist Studies*, pp. 119–158. <https://doi.org/10.2307/3178217> (JSTOR).
- Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN). 2022. *Profil dan Perjuangan Perempuan Adat di Indonesia*. AMAN.
- Arianty, U. D. & Rosyadi, E. N. 2023. "Perkembangan Sistem Pembagian Waris Adat di Suku Batak Toba yang Menganut Kekerabatan Patrilineal". *Kultura: Jurnal Ilmu Hukum, Sosial, dan Humaniora* 1 (5), hlm. 273–277. <https://doi.org/10.572349/kultura.v1i5.558>.
- Arnstein, S. R. 1969. A Ladder of Citizen Participation. *Journal of the American Institute of Planners*. pp. 216–224.
- Astuti, M. F., Pasaribu, T., & Anggraini, W. 2024. Membangun "Ruang Aman": Perempuan Adat dan Kekerasan Seksual di Masyarakat Adat. *Jurnal Perempuan*, 29(1), hlm. 59–73. Retrieved from <https://indonesianfeministjournal.org/index.php/IFJ/article/view/984>.
- Badan Pusat Statistik (BPS). 2010. *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama, dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia: Hasil Sensus Penduduk 2010*. BPS.
- Badan Registrasi Wilayah Adat (BRWA). 2023. *Laporan Wilayah Adat dan Peran Perempuan Adat dalam Pengelolaan Sumber Daya*. BRWA.
- Baiduri, R. et al. 2025. "Batak Toba Women's Struggle to Protect Traditional Frankincense Forests in a Geographical Perspective". *Jurnal Geografi* 17(1), pp. 141–151. <https://doi.org/10.24114/jg.v17i1.64557>.
- Braun, V. & Clarke, V. 2006. *Using Thematic Analysis in Psychology. Qualitative Research in Psychology*, 3(2), pp. 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>.
- CEDAW Committee on the Elimination of Discrimination against Women. 2022. *General Recommendation No. 39 (2022) on the Rights of Indigenous Women and Girls (CEDAW/C/GC/39)*. Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights.
- Colfer, C. J. P. & Minarchek, R. D. 2013. *The Gender Box: A Framework for Analysing Gender Roles in Forest Management*. Center for International Forestry Research (CIFOR).
- Constanta, C. & Christabel, V. 2026. "Perempuan Pembela Hak Asasi Manusia: Ketidakhadiran Negara Hingga Stigmatisasi". *Jurnal Perempuan* 30(2), hlm. 181-195. <https://indonesianfeministjournal.org/index.php/IFJ/article/view/1230>.
- Cornwall, A. 2003. Whose Voices? Whose Whoices? Reflections on Gender and Participatory Development. *World Development*. pp. 1325–1342.
- Cornwall, A. 2008. Unpacking "Participation": Models, Meanings, and Practices. *Community Development Journal*. pp. 269–283.
- Crenshaw, K. 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), pp. 139–167.

- Crenshaw, K. 1991. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), pp. 1241–1299.
- Eddyono, S. W. 2026. "Advokasi Legislasi Hukum yang Berkeadilan Gender oleh Gerakan Perempuan di Indonesia Pasca-Transisi Demokrasi". *Jurnal Perempuan* 30(2), hlm. 159–180. <https://indonesianfeministjournal.org/index.php/IFJ/article/view/1241>.
- Febriana, D.T., Kusmayanti, H., & Nugroho, B. D. 2024. "Epistemologi Sistem Pewarisan Patrilineal dalam Hukum Waris Adat dengan Sistem Pewarisan Hukum Islam di Indonesia", *Al-Ahwal Al-Syakhsiyah: Jurnal Hukum Keluarga dan Peradilan Islam* 5(1), hlm. 95–114. doi: 10.15575/as.v2i2.14327.
- Fodella, A. 2006. "International Law and the Diversity of Indigenous Peoples", 30 *Vt. L. Rev.* 565, *Vermont Law Review*, pp. 565–594.
- Fraser, N. 1990. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, pp. 56–80.
- Global Witness. 2024. *Land and Environmental Defenders*. Global Witness.
- Hasmiyati, C., Khairunnisa, D., & You, T. B. U. 2025. "Pembagian Warisan Ditinjau dari Adat Suku Mee di Papua Tengah". *Locus Journal of Academic Literature Review* 4(7), hlm. 515–522. <https://doi.org/10.56128/ljoalr.v4i7.616>.
- ILO, Implementing the ILO Indigenous and Tribal Peoples Convention No. 169: Towards an Inclusive, Sustainable and Just Future (Geneva 2019).
- IUCN. 2021. *Women Environmental Human Rights Defenders (WEHRDs): Gender-Based Violence and Barriers to Protection* (Issue Brief). International Union for Conservation of Nature.
- IWGIA, International Work Group for Indigenous Affairs, Indigenous World 2024.
- Jurnal Perempuan. 2016. *Aleta Baun: Perempuan yang Menyusui Batu dan Mengasuh Tanah*. <https://www.jurnalperempuan.org/tokoh-feminis/aleta-baun-perempuan-yang-menyusui-batu-dan-mengasuh-tanah>.
- Kamim, A. B. M. 2023. Hak Atas Air Terpasung, Beban Perempuan di Tengah Bayang-bayang Tambang. <https://mongabay.co.id/2023/07/19/hak-atas-air-terpasung-beban-perempuan-di-tengah-bayang-bayang-tambang/>.
- Kingsbury, B. 1998. "Indigenous Peoples" in International Law: Constructivist Approach to the Asian Controversy," dalam 92 *Am. J. Int'l L.* 414, *American Journal of International Law*, pp. 414–457.
- Klik Hijau. 2019. Yosepha Alomang: Lawan Freeport untuk Kesejahteraan Masyarakat Papua. <https://klikhijau.com/yosepha-alomang-lawan-freeport-untuk-kesejahteraan-masyarakat-papua/>.
- Komnas Perempuan. 2023. [Laporan/Siaran Pers Terkait Kekerasan Berbasis Gender dalam Konflik Agraria dan Ekstraktivisme]. *Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan*.
- Komnas Perempuan. 2023. *Perempuan dalam Konflik Agraria dan Ekstraktivisme*. Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan.
- Komnas Perempuan. 2024. *Siaran pers Komnas Perempuan dalam*
- Rangka Peringatan Hari Perempuan Pembela HAM Internasional*. Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan.
- Kuokkanen, R. 2019. *Restructuring Relations: Indigenous Self-Determination, Governance, and Gender*. Oxford University Press.
- Li, T. M. 2014. *Land's End: Capitalist Relations on an Indigenous Frontier*. Duke University Press.
- MPH, C., Khatimah, H., & Sundari, S. 2019. Faktor-Faktor yang Berhubungan dengan Akses Layanan Kesehatan Masyarakat Adat di Kabupaten Jayapura Provinsi Papua Tahun 2018. *Jurnal Infokes: Informasi Kesehatan*.
- Patanding, J. 2023. Petronela Merauje, Sang Penjaga Hutan Perempuan Enggros, Calon Penerima Kalpataru 2023. <https://fokuspapua.com/petronela-merauje-sang-penjaga-hutan-perempuan-enggros-calon-penerima-kalpataru-2023/>.
- Peluso, N. L. & Lund, C. 2011. New Frontiers of Land Control: Introduction. *The Journal of Peasant Studies*, pp. 667–681. Taylor & Francis.
- Putri, P.W. & Kamala, L. D. A. B. 2026. Emansipasi Perempuan Bali di Tengah Cengkeraman Adat Patriarki: Analisis Feminisme. *Wathan: Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora*, 3(1), hlm. 182–197.
- Raissa, A. 2026. Pentingnya Hak Kolektif Perempuan Adat dalam RUU Masyarakat Adat. <https://mongabay.co.id/2026/04/21/pentingnya-hak-kolektif-perempuan-adat-dalam-ruu-masyarakat-adat/>.
- Ratih, B. et al. 2025. "Batak Toba Women's Struggle to Protect Traditional Frankincense Forests in a Geographical Perspective". *Jurnal Geografi* 17(1), pp. 141–151. <https://doi.org/10.24114/jg.v17i1.64557>.
- Riangtobi, Y.D.U., Andim, W.Y., & Subandi, Y. 2025. "Perempuan dalam Budaya Patrilineal di Nusa Tenggara Timur Menurut Teori The Second Sex Simone De Beauvoir". *Jurnal Ilmiah Multidisipin* 3 (7): hlm. 466–473. <https://doi.org/10.60126/jim.v3i7.1102>.
- Ribot, J. C. & Peluso, N. L. 2003. A theory of access. *Rural Sociology*, pp. 153–181.
- Rocheleau, D., Slayter, B.T., & Wangari, E. 1996. *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experience*. Routledge.
- Rosyida, F.N. & Ramadhani, K. S. S. 2023. "Sistem Patrilineal pada Hukum Waris Adat Masyarakat Batak". *Jurnal Begawan Hukum (JBH)* 2 (1), pp. 13–22. <https://doi.org/10.62951/jbh.v2i1.70>.
- Saswoyo, A. B. & Pura, M. H. 2023. Urgensi Pengundangan Rancangan Undang-Undang Masyarakat Hukum Adat sebagai Bentuk Kesetaraan Warga Negara. *Jurnal Suara Hukum*, 5(1), hlm. 19–43.
- Sikor, T. & Lund, C. 2009. Access and Property: A Question of Power and Authority. *Development and Change*, 40(1), pp. 1–22.
- Siscawati, M. 2018. Perempuan Adat dan Politik Pengakuan. *Jurnal Perempuan*, hlm. 33–52.
- Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.
- Undang-Undang Nomor 41 Tahun 1999 tentang Kehutanan.
- United Nations Conventions on Biological Diversity.

United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples.

Virencia, K. 2024. *Dampak Environmentalitas dari Artikulasi Identitas Samin dalam Menanggapi Pabrik Semen di Kendeng*. Jurnal: Antropologi Indonesia. Vol. 45 No. 2, hlm. 1–23.

WALHI. 2024. *Temu Perempuan Pembela HAM 2024*. Wahana Lingkungan Hidup Indonesia.

Wardah, F. 2021. Mengapa RUU Masyarakat Hukum Adat Tak Kunjung Disahkan? Diakses di <https://www.voaindonesia.com/a/mengapa-ruu-masyarakat-hukum-adat-tak-kunjung-disahkan-6324774.html>.

Wulandari, S. A. & Kusuma, F. D. 2023. "Analisis Penerapan Sistem Hukum Waris Patrilineal dalam Masyarakat Adat Bali". *Indonesian Journal of Social Sciences and Humanities* 3(2), hlm. 80-85. <https://journal.publication-center.com/index.php/ijssh/article/view/1574>.

Dapur Ritual Komunitas Masyarakat Adat Osing:  
Ruang Epistemik Perempuan Adat di Ujung Timur Jawa  
*Osing People's Ritual Kitchen:  
An Epistemic Space of Indigenous Women at Java's Eastern Tip*

Wiwin Indiarti

Fakultas Bahasa dan Seni, Universitas PGRI Banyuwangi, Banyuwangi, Indonesia

wiwinindiarti@gmail.com

Kronologi Naskah: diterima 1 April 2026, direvisi 23 April 2026, diputuskan diterima 10 Juni 2026

**Abstract**

This article examines the ritual kitchen of Osing people in Banyuwangi as an epistemic space of Indigenous women rather than merely a domestic sphere. Drawing on an ethnographic approach and a critical reading of *olah rasa* practices, the study positions Indigenous women as knowing subjects who actively produce, preserve, and transmit cultural, ecological, and spiritual values. The ritual kitchen is understood as a site of knowledge production that is embodied, relational, and contextual, where knowledge is transmitted through practice, bodily discipline, and adherence to ancestral mandates. Ritual culinary practices analysis reveals that Osing Indigenous women's knowledge plays a vital role in sustaining tradition, ensuring local food resilience, and maintaining human-nature relations. Nevertheless, Indigenous women's positions remain frequently marginalized in customary decision-making processes and development agendas, giving rise to epistemic injustice. Thus, recognizing the kitchen as an epistemic space is a necessary condition for the gender-just preservation of Indigenous knowledge.

Keywords: Indigenous women, ritual kitchen, epistemic space, *olah rasa*, Osing people

**Abstrak**

Tulisan ini mengkaji dapur ritual komunitas masyarakat adat Osing di Banyuwangi sebagai ruang epistemik perempuan adat, bukan sekadar ruang domestik. Berangkat dari pendekatan etnografis dan telaah kritis terhadap praktik laku *olah rasa*, tulisan ini menempatkan perempuan adat sebagai subjek pengetahuan yang memproduksi, menjaga, dan mewariskan nilai budaya, ekologis, dan spiritual. Dapur ritual dipahami sebagai situs produksi pengetahuan yang bersifat *embodied*, relasional, dan kontekstual. Artinya, pengetahuan diwariskan melalui praktik, disiplin tubuh, serta kepatuhan pada *weluri* leluhur. Analisis praktik kuliner ritual menunjukkan bahwa pengetahuan perempuan adat Osing berperan penting dalam menjaga keberlanjutan tradisi, ketahanan pangan lokal, dan relasi manusia dengan alam. Namun demikian, posisi perempuan kerap terpinggirkan dalam pengambilan keputusan adat dan pembangunan sehingga memunculkan ketidakadilan epistemik. Artikel ini menegaskan bahwa pengakuan dapur sebagai ruang epistemik merupakan prasyarat pelestarian pengetahuan adat yang berkeadilan gender.

Kata kunci: perempuan adat, dapur ritual, ruang epistemik, *olah rasa*, komunitas masyarakat adat Osing

**Pendahuluan**

Kajian tentang masyarakat adat hingga kini masih didominasi oleh cara pandang yang meminggirkan pengetahuan perempuan adat dan menempatkannya di luar kategori pengetahuan yang sah. Dalam wacana akademik, pembangunan, dan kebijakan negara, adat kerap direpresentasikan melalui suara laki-laki (tetua adat, pemangku ritual, atau elite komunitas) yang diposisikan sebagai penjaga tradisi sekaligus otoritas epistemik. Akibatnya, kerja pengetahuan perempuan adat direduksi menjadi praktik keseharian yang dianggap alamiah dan tidak politis sehingga menghasilkan bentuk ketidakadilan epistemik struktural yang menyingkirkan perempuan sebagai subjek pengetahuan adat (Fricker 2007). Dalam konteks ini,

ketidakadilan epistemik yang dialami perempuan adat juga dapat dibaca melalui perspektif interseksionalitas, seperti ketika identitas gender berkelindan dengan posisi sebagai masyarakat adat dan kelompok yang termarginalkan secara struktural (Crenshaw 1991).

Penghapusan epistemik tersebut beroperasi melalui dikotomi publik-domestik yang telah lama menjadi sasaran kritik feminis. Dikotomi ini tidak hanya mengatur pembagian kerja berbasis gender, tetapi juga berfungsi sebagai mekanisme kekuasaan yang menentukan apa yang dapat diakui sebagai pengetahuan dan siapa yang berhak berbicara atas nama adat. Ruang publik dilekatkan pada rasionalitas, otoritas, dan legitimasi, sementara ruang domestik dipersempit sebagai ranah reproduksi sosial yang dianggap tidak bernilai

epistemik. Dalam konteks masyarakat adat, logika ini berkelindan dengan struktur patriarkal dan kolonial yang terus mereproduksi invisibilitas pengetahuan perempuan (Harding 2004).

Dalam diskursus feminis, dapur kerap dibaca sebagai simbol kerja reproduktif perempuan yang tidak diupah, tidak diakui, dan dinaturalisasi sebagai kodrat (Mies 1998; Federici 2012). Namun demikian, pembacaan ini sering berhenti pada kritik ekonomi-politik dan belum secara serius menempatkan dapur sebagai arena produksi pengetahuan. Dalam kajian adat arus utama, dapur (terutama dapur ritual) bahkan nyaris absen dari analisis epistemologis, meskipun ia merupakan ruang strategis tempat perempuan adat mengelola pangan, ritme ritual, dan relasi kosmologis komunitas.

Ketiadaan dapur ritual dalam kajian adat memperlihatkan kesenjangan politis dalam studi perempuan adat. Kajian yang ada cenderung berhenti pada tuntutan pengakuan, hak, dan representasi formal, namun belum menyentuh politik produksi pengetahuan sehari-hari yang menopang hidup adat itu sendiri. Akibatnya, pengetahuan berwujud (*embodied knowledge*) yang bekerja melalui tubuh perempuan, indera, ingatan kolektif, dan praktik ritual kuliner tetap berada di pinggiran analisis feminis. Padahal, sebagaimana ditegaskan oleh Haraway (1988), pengetahuan selalu bersifat terletak dan berakar pada relasi tubuh, ruang, dan sejarah, bukan entitas netral yang terlepas dari pengalaman hidup perempuan. Oleh karena itu, ruang domestik yang dipinggirkan justru dapat menjadi lokasi produksi pengetahuan dan resistensi. Sebagaimana ditegaskan oleh bell hooks (1990), ruang marginal tidak selalu menjadi lokasi subordinasi semata, tetapi juga dapat berfungsi sebagai ruang strategis produksi makna dan agensi.

Praktik olah rasa dan penyiapan hidangan ritual dalam komunitas masyarakat adat Osing pernah didokumentasikan oleh penulis dalam karya sebelumnya (Indiarti 2015; Indiarti & Nurchayati 2019), yang berfokus pada deskripsi hidangan ritual, rangkaian prosesi, serta makna simbolik dalam kebudayaan Osing. Tulisan ini tidak dimaksudkan untuk mengulang pemaparan tersebut, melainkan melanjutkannya melalui pendekatan yang berbeda. Jika karya-karya sebelumnya bersifat deskriptif-etnografis, tulisan ini secara sadar menggeser fokus analisis dengan menggunakan perspektif epistemologi feminis untuk membaca dapur ritual sebagai ruang produksi pengetahuan perempuan adat. Dengan demikian,

praktik yang telah dikenal sebelumnya dibaca ulang bukan sebagai latar budaya semata, tetapi sebagai arena epistemik yang memperlihatkan relasi antara tubuh, pengetahuan, dan otoritas perempuan dalam ritual adat Osing.

Berangkat dari dokumentasi tersebut dan kesenjangan analitis yang masih tersisa, tulisan ini memusatkan perhatian pada dapur ritual komunitas masyarakat adat Osing sebagai ruang epistemik perempuan adat. Kajian ini menelaah bagaimana pengetahuan ritual dan kuliner diproduksi, dijalankan, dan diwariskan melalui praktik dapur yang dikelola perempuan dalam konteks bersih desa serta bagaimana relasi kuasa dalam struktur adat memengaruhi pengakuan terhadap pengetahuan tersebut. Dapur dipahami bukan sekadar ruang domestik penunjang ritual, melainkan arena utama produksi pengetahuan berwujud yang bekerja melalui tubuh, indera, ingatan kolektif, dan kerja keseharian perempuan adat. Dalam pengertian ini, dapur ritual dapat dipahami sebagai *produced space* yakni ruang yang tidak netral, tetapi dibentuk melalui praktik sosial dan relasi kuasa (Lefebvre 1991).

Tulisan ini berpijak pada epistemologi feminis yang menolak klaim objektivitas netral dan menempatkan pengalaman perempuan sebagai sumber pengetahuan yang sah (Haraway 1988; Harding 2004). Untuk membaca konteks masyarakat adat, tulisan ini juga memanfaatkan perspektif feminisme dekolonial yang memandang adat sebagai ruang hidup yang dinamis dan sarat negosiasi, serta konsep ketidakadilan epistemik dari Miranda Fricker (2007) untuk menjelaskan bagaimana pengetahuan perempuan adat diakui secara praksis, tetapi dinegasikan secara simbolik dan struktural.

Melalui pendekatan etnografis dan epistemologi feminis, tulisan ini berargumen bahwa dapur ritual komunitas masyarakat adat Osing merupakan arena strategis tempat perempuan adat tidak hanya “melayani” ritual, tetapi memproduksi, merawat, dan mentransmisikan pengetahuan yang menentukan keberlanjutan komunitas. Dengan demikian, pengakuan terhadap dapur ritual tidak hanya perihal simbolik, tetapi juga menjadi syarat material bagi keadilan epistemik dan keberlanjutan adat yang berkeadilan gender. Kajian ini menawarkan pembacaan adat yang nonromantis karena mengakui relasi kuasa dan ketimpangan gender di dalamnya sekaligus membuka ruang kritik dan transformasi dari perspektif perempuan adat itu sendiri.

## Metode Penelitian

Tulisan ini menggunakan etnografi feminis berperspektif dekolonial yang dipadukan dengan epistemologi feminis untuk mengkaji dapur ritual komunitas masyarakat adat Osing sebagai ruang epistemik perempuan adat. Etnografi dalam penelitian ini tidak dipahami semata sebagai teknik pengumpulan data, tetapi juga sebagai praksis pengetahuan yang berposisi, yang secara sadar mengakui pengalaman hidup, kerja tubuh, dan praktik keseharian perempuan adat sebagai sumber pengetahuan yang sah sekaligus sebagai arena perjuangan keadilan epistemik (Harding 2004; Smith 2012).

Penelitian berfokus pada tiga ritual bersih desa dalam komunitas masyarakat adat Osing, yaitu *Amin Pikin* di Lingkungan Cungking Kelurahan Mojopanggung, *Tumpeng Sewu* di Desa Kemiren, dan *Tumpeng Songo* di Dusun Andong Desa Tamansuruh. Ketiga ritual ini dipilih karena secara konsisten menempatkan dapur ritual sebagai pusat kerja perempuan adat dalam menyiapkan sesaji, makanan ritual, dan logistik komunal yang menjadi inti keberlangsungan ritus. Dengan demikian, ketiga konteks ini menyediakan ruang komparatif untuk membaca bagaimana pengetahuan olah rasa, pengelolaan bahan, waktu, dan tata sajian ritual diproduksi, diwariskan, dan dinegosiasikan dalam komunitas masyarakat adat Osing yang berbeda.

Pengumpulan data dilakukan melalui observasi partisipatoris jangka panjang (2019-2026), percakapan etnografis, dan wawancara mendalam dengan perempuan adat yang terlibat langsung dalam dapur ritual. Observasi tidak difokuskan hanya pada puncak ritual tetapi ditelaah juga proses lain, terutama pada proses keseharian menjelang dan selama ritual, seperti pemilihan bahan pangan berdasarkan musim, teknik memasak, disiplin tubuh dalam mengolah rasa, pembagian kerja berbasis gender dan usia, serta relasi simbolik antara makanan, alam, dan kosmologi Osing. Pendekatan ini memungkinkan dapur dibaca sebagai ruang praktik pengetahuan yang berwujud, inderawi, dan repetitif, bukan hanya sebagai ruang domestik yang ahistoris.

Posisi peneliti dalam penelitian ini bersifat *insider*, reflektif, dan berlapis. Peneliti adalah perempuan Osing yang tinggal di Cungking, menjabat sebagai Ketua Pengurus Harian Daerah (PHD) Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) Osing periode 2022–2027, serta berprofesi sebagai dosen di Fakultas Bahasa dan Seni Universitas PGRI Banyuwangi. Keterlibatan peneliti

dalam ritual-ritual tersebut berlangsung secara rutin setiap tahun sebagai bagian dari kehidupan adat dan kerja advokasi komunitas. Posisi ini membuka akses mendalam terhadap praktik dapur ritual dan relasi kepercayaan dengan perempuan adat, sekaligus menuntut reflektivitas kritis terhadap relasi kuasa, tanggung jawab kelembagaan, dan kedekatan emosional dalam produksi pengetahuan.

Dalam tradisi epistemologi feminis, kedudukan peneliti sebagai perempuan adat dan akademisi lokal tidak diperlakukan sebagai bias yang harus dihapus, melainkan sebagai sumber pengetahuan etnografis yang sah, selama disertai transparansi posisi dan refleksi kritis (Haraway 1988). Oleh karena itu, wawancara dan percakapan etnografis dilakukan dengan menempatkan perempuan adat sebagai subjek epistemik, bukan sekadar informan, guna meminimalkan ketidakadilan epistemik testimonial yang kerap dialami perempuan dalam penelitian tentang adat (Fricker 2007).

Analisis data dilakukan secara interpretatif dan kontekstual, dengan menelusuri bagaimana pengetahuan ritual kuliner diproduksi melalui tubuh, indera, ingatan kolektif, serta praktik kepatuhan dan negosiasi terhadap weluri leluhur. Konsep pengetahuan berwujud (*embodied knowledge*) digunakan untuk membaca dapur ritual sebagai arena epistemik yang tidak terpisah dari kerja reproduktif, relasi ekologis, dan etika komunal (Haraway 1988; Pink 2015). Analisis ini secara sadar tidak bertujuan untuk menggeneralisasi praktik Osing, tetapi dilakukan untuk memahami ketegangan antara kepatuhan, agensi, dan relasi kuasa dalam konteks sosial yang spesifik.

Penelitian ini dilaksanakan dengan berlandaskan etika feminis dan etika penelitian masyarakat adat, yang menekankan relasi saling menghormati, persetujuan berbasis kepercayaan (*informed consent*), serta tanggung jawab jangka panjang peneliti terhadap komunitas. Kehadiran peneliti sebagai perempuan Osing, pengurus AMAN Osing, sekaligus akademisi lokal menuntut reflektivitas berlapis untuk mencegah penyalahgunaan posisi sosial, kelembagaan, maupun kultural dalam proses penelitian dan representasi pengetahuan perempuan adat.

Persetujuan komunitas diperoleh secara kolektif dan berkelanjutan melalui komunikasi dengan tokoh adat, perempuan pengelola dapur ritual, dan struktur komunitas setempat sebelum, selama, dan setelah penelitian berlangsung. Pengetahuan yang dihadirkan dalam tulisan ini tidak diperlakukan sebagai data yang

dapat diekstraksi secara bebas untuk kepentingan akademik, melainkan sebagai pengetahuan relasional yang lahir dari praktik bersama dan membawa tanggung jawab etis terhadap komunitas asalnya.

Keterbatasan penelitian ini terletak pada sifatnya yang kontekstual dan fokus pada tiga ritual bersih desa sehingga temuan tidak dimaksudkan untuk digeneralisasi ke seluruh komunitas masyarakat adat Osing atau yang lainnya. Selain itu, kedekatan peneliti dengan komunitas berpotensi membatasi jarak analitis tertentu. Namun demikian, keterbatasan ini secara sadar diperlakukan sebagai bagian dari pendekatan epistemologi feminis, yang menolak klaim objektivitas netral dan menempatkan transparansi posisi sebagai dasar validitas pengetahuan.

### Dapur Ritual sebagai Ruang Epistemik Perempuan Adat

Dapur ritual dibaca bukan semata sebagai latar domestik, tetapi sebagai ruang epistemik tempat pengetahuan perempuan adat Osing diproduksi, dipraktikkan, dan diwariskan. Dengan tujuan demikian, maka pemaparan dapur ritual tidak diarahkan pada inventarisasi makanan atau rangkaian prosesi semata, tetapi juga pada praktik olah rasa, kerja tubuh, relasi inderawi, serta pengaturan waktu dan bahan yang dijalankan perempuan adat dalam keseharian ritual. Lebih lanjut, pemaparan berikut tidak dimaksudkan sebagai perbandingan ritual, melainkan sebagai pembacaan epistemik lintas konteks.

Dalam konteks ritual *Amin Pikin* di Cungkung, dapur ritual memperlihatkan secara konkret bagaimana pengetahuan perempuan adat dijalankan melalui keputusan-keputusan olah rasa yang situasional dan berakar pada pengalaman kolektif. Perempuan adat tidak sekadar menyiapkan hidangan ritual, tetapi juga menilai kelayakan bahan, menyesuaikan komposisi sajian dengan kondisi musim, serta memastikan keselarasan antara rasa, bentuk, dan etika leluhur. Praktik ini menunjukkan bahwa pengetahuan ritual tidak bekerja sebagai aturan baku semata, melainkan juga sebagai pengetahuan berwujud yang dinegosiasikan melalui kerja dapur sehari-hari.

Dalam ritual *Amin Pikin* di Cungkung, dapur ritual beroperasi dalam konfigurasi ruang yang secara tegas dipisahkan dan disakralkan. *Pawon* (dapur) terletak di dalam kompleks *Bale Tajug*—suatu kompleks bangunan berdingding bambu beratap ilalang yang menjadi pusat aktivitas terkait Buyut Cungkung (leluhur komunitas

masyarakat adat Osing Cungkung). *Bale Tajug* tidak hanya berfungsi sebagai tempat memasak, ia juga berfungsi sebagai ruang eksklusif produksi pengetahuan ritual yang aksesnya dibatasi secara ketat. Pembatasan ini menunjukkan bahwa legitimasi pengetahuan dapur tidak bersifat terbuka, ia diatur melalui mekanisme adat yang mengendalikan tubuh, ruang, dan pengalaman.

Seluruh proses penyiapan hidangan ritual untuk Buyut Cungkung dijalankan oleh Mbah Warik, Mbah Inik, Mbah Katuni, dan Bik Ikah. Keempatnya telah *menopause* dan berstatus abdi dalem Buyut Cungkung. Di antara keempat perempuan tersebut, Mbah Wariklah yang nampak berfungsi sebagai pemimpin karena beliau yang merupakan keturunan langsung keluarga Juru Kunci Petilasan Buyut Cungkung meski saat dikonfirmasi beliau mengatakan, “*Teng mriku niku mboten entan hang teng ngajeng utawa teng wingking. Dadose sami mawon*” (Di sana itu tidak ada yang memimpin dan dipimpin. Jadi kedudukannya semua setara) (Mbah Wari 2026, Wawancara 21 April). Pengetahuan mengenai pemilihan bahan, waktu pengolahan, dan rasa mereka dapatkan bukan melalui instruksi verbal yang sistematis, tetapi pengetahuan tersebut didapatkan melalui kehadiran tubuh dan pengulangan praktik. Proses menyiapkan *Tumpeng Serakat*, misalnya, tidak mengikuti ukuran baku. Proses tersebut bergantung pada kepekaan sensorik dan pengalaman panjang mereka berempat yang telah teruji secara adat sebagai berikut:

Asli:

“*Kulo sakat tasek prawan alit dijak Adon Sutri teng Tajug kangge ginau ragen-ragen lan ndamel sandingane selamatan. Nggih mboten diajari ngangge omongan kudu gedigu kudu gedigi, naming dikengek ngenget-enget mawon nopo hang dilakoni adon. Mboten angsal ditulis. Yo ndileng mawon, niru, tumut ngrasakaken. Soyo suwi yo soyo penter. Kulo temune ngertos mpun kudune kepundi serto ditinggal Adon. Ragen-ragen ya pas baen kerana wis biasa niku wau*” (Mbah Wari 2026, Wawancara 21 April).

Terjemahan:

“Saya sejak masih kecil sudah diajak Mbah Sutri ke *Bale Tajug* untuk belajar memasak dan menyiapkan sesajen ritual. Diajarinya tidak dengan diberi instruksi harus begini begitu, tetapi diminta mengingat-ingat saja yang dikerjakan

nenek. Tidak boleh dituliskan. Ya sekadar melihat, menirukan, dan merasakan. Makin lama ya makin lihai. Saya akhirnya tahu harus bagaimana sepe-ninggal nenek. Saat memasak (hidangan ritual) ya rasanya pas saja karena sudah biasa dilibatkan itu tadi" (Mbah Wari 2026, Wawancara 21 April).

Pernyataan ini menunjukkan bahwa pengetahuan dapur ritual tidak bekerja melalui transmisi kognitif yang eksplisit. Ia bekerja melalui apa yang oleh Bourdieu (1977) disebut sebagai *habitus* yaitu disposisi tubuh yang terbentuk melalui praktik berulang. Pengetahuan tersebut hidup dalam tubuh perempuan adat sebagai arsip pengalaman yang tidak selalu dapat diartikulasikan secara verbal dan menentukan tindakan secara presisi dalam konteks ritual.

Dalam konteks ini, dapur ritual *Amin Pikin* menunjukkan bentuk otoritas epistemik yang bersifat kolektif tetapi tertutup. Keempat perempuan adat tersebut menjadi pemegang pengetahuan vital bagi keberlangsungan ritual, namun pengakuan terhadap otoritas tersebut berhenti pada ranah praksis dapur dan tidak bertransformasi menjadi kuasa simbolik atau keputusan adat yang lebih luas. Pada akhirnya, dapur menjadi ruang epistemik yang sekaligus juga menandai batas pengakuan terhadap pengetahuan perempuan adat.

Dalam pelaksanaan ritual *Tumpeng Sewu* di Kemiren, dapur ritual tidak hadir sebagai bangunan sakral yang terpisah, ia juga beroperasi di ruang dapur rumah Keluarga Barong (keturunan Mbah Sapuah dan Mbah Tampa) yang secara turun-temurun *ngopeni* Barong Kemiren. Konfigurasi ini menunjukkan bahwa kesakralan ruang ritual tidak ditentukan oleh pemisahan fisik, tetapi legitimasi adat dan praktik berulang lintas generasi lah yang menentukannya.

Dapur ritual *Tumpeng Sewu* dapat dipahami sebagai *produced space*, yakni ruang yang dibentuk dan direproduksi melalui praktik sosial, simbol kosmologis, dan relasi kuasa adat. Meskipun secara material merupakan ruang domestik, dapur ini berfungsi sebagai *locus* produksi dan reproduksi pengetahuan ritual. Proses pengolahan hidangan tidak sekadar mencerminkan keterampilan teknis, prosesnya juga melibatkan pengetahuan berwujud berupa kepekaan rasa, ketepatan waktu, pemahaman simbolik, serta relasi etis dengan leluhur dan alam.

Makna ritual *Tumpeng Sewu* tidak berpusat pada prosesi publik. Ia diproduksi melalui kerja dapur yang berlangsung di ruang domestik yang dilegitimasi secara adat. Setiap tumpeng dan lauk pendampingnya disiapkan oleh Mbah Janung, perempuan *menopause* keturunan Keluarga Barong, mengikuti aturan bahan, rasa, dan bentuk yang diwariskan secara turun-temurun. Dalam praktik ini, dapur ritual berfungsi sebagai arena artikulasi makna, tempat nilai kosmologis diterjemahkan ke dalam rasa, tekstur, dan komposisi hidangan.

Dalam ritual *Tumpeng Songo* di komunitas masyarakat adat Osing Andong, dapur ritual beroperasi di rumah keluarga pemangku adat Andong yaitu Mbah Sumiah yang merupakan keturunan Mbah Supani alias Mbah Minhat. Meskipun kepemimpinan dalam penyiapan hidangan ritual telah berpindah dari generasi ke generasi keturunan Mbah Supani—penulis sempat menyaksikan ketika peralihan dari Mbah Sumiah ke putri sulungnya Mbah Asiyah yang tinggal di desa lain—lokasi penyiapan hidangan ritual tidak berubah. Keberlanjutan ruang ini menunjukkan bahwa legitimasi dapur ritual tidak semata bergantung pada individu tertentu. Keberlanjutan bertumpu pada pengakuan adat atas ruang sebagai *locus* produksi pengetahuan ritual.

Dapur ritual *Tumpeng Songo* merupakan *produced space* yang dibentuk melalui praktik sosial dan simbol kosmologis yang presisi. Angka *songo* (sembilan) tidak beroperasi sebagai simbol abstrak. Ia merupakan prinsip adat yang dimaterialkan melalui kerja dapur yang ketat. Setiap *tumpeng* memiliki ketentuan bentuk, komposisi, dan urutan sajian yang tidak dapat dipertukarkan. Keberhasilan ritual tidak ditentukan oleh prosesi doa di ruang publik saja, tetapi juga dengan ketepatan pengolahan sembilan tumpeng di dapur ritual.

Dalam konteks ini, dapur berfungsi sebagai pusat pengambilan keputusan simbolik yang bersifat praktis dan kontekstual. Kosmologi tidak hanya menjadi wacana abstrak, tetapi juga diuji melalui rasa, tekstur, urutan kerja, dan kesesuaian antarhidangan. Aktivitas dapur sepenuhnya berada di bawah kendali perempuan adat, yang menjalankan pengetahuan ritual melalui disiplin tubuh, kepatuhan pada tata laku adat, dan pengalaman panjang dalam laku ritual.

Pengetahuan ritual *Tumpeng Songo* diwariskan melalui kehadiran tubuh, pendampingan, dan pengulangan praktik, bukan hanya melalui instruksi verbal yang sistematis. Praktik ini menegaskan tubuh

perempuan sebagai lokasi pengetahuan yang sah dan terpercaya, sekaligus memperlihatkan bahwa dapur ritual merupakan arena epistemik tempat kosmologi, ruang, dan praktik keseharian saling berkelindan.

Ketiga konteks dapur ritual—*Amin Pikin* di Cungkung, *Tumpeng Sewu* di Kemiren, dan *Tumpeng Songo* di Andong—menunjukkan pola epistemik yang konsisten dalam komunitas adat Osing. Dalam seluruh konteks tersebut, dapur dikelola oleh perempuan *menopause* dan berfungsi sebagai *locus* utama produksi pengetahuan ritual. Pengetahuan mengenai bahan, rasa, waktu, jumlah, dan tata sajian tidak dikodifikasi secara tertulis. Ia dijalankan melalui praktik berulang yang bersifat berwujud dan relasional. Tubuh perempuan berfungsi sebagai arsip hidup pengetahuan adat, tempat pengalaman, ingatan kolektif, dan *weluri* leluhur berkelindan dalam kerja dapur.

Pewarisan pengetahuan ritual berlangsung secara nonformal melalui keterlibatan langsung, pendampingan, dan kebersamaan lintas generasi. Dalam praktik ini, dapur berfungsi sebagai ruang pengendalian mutu adat, tempat kelayakan ritual diuji sebelum ritus hadir di ruang publik. Namun demikian, meskipun perempuan memegang peran sentral sebagai produsen dan penjaga pengetahuan ritual, otoritas epistemik mereka kerap tidak dilembagakan dalam struktur pengambilan keputusan adat yang lebih formal. Ketegangan ini menempatkan dapur ritual sebagai ruang epistemik sekaligus arena ketidakadilan epistemik.

Pola umum ini memperlihatkan bahwa pengetahuan ritual Osing bekerja melalui olah rasa sebagai modus epistemologis utama. Olah rasa bukan sekadar keterampilan sensorik, ia juga bekerja sebagai cara mengetahui yang dapat menyatukan tubuh, ingatan, relasi sosial, serta orientasi etis terhadap leluhur dan alam. Melalui olah rasa, perempuan adat menilai kelayakan ritual, menafsirkan kehendak leluhur, dan menjaga keseimbangan kosmologis dalam bentuk yang berwujud dan dapat dirasakan.

### **Olah Rasa, Tubuh, dan *Weluri* Leluhur**

Paparan atas dapur ritual dalam tiga konteks bersih desa Osing memperlihatkan bahwa pengetahuan perempuan adat bekerja melalui praktik yang berulang, terletak, dan berwujud, bukan melalui kodifikasi simbolik atau otoritas formal. Pengetahuan ini dijalankan melalui olah rasa, pengaturan ritme kerja,

serta keputusan situasional yang menghubungkan tubuh perempuan, bahan pangan, dan etika leluhur. Praktik ini memperlihatkan bagaimana tubuh perempuan menjadi *locus* produksi pengetahuan, yang dalam perspektif Bourdieu (1977) dipahami sebagai hasil internalisasi struktur sosial ke dalam praktik sehari-hari.

*Weluri* leluhur dalam praktik dapur ritual tidak dijalankan sebagai kepatuhan mekanis terhadap tradisi, melainkan sebagai etika hidup yang terus dinegosiasikan melalui praktik sehari-hari perempuan adat. Kepatuhan terhadap leluhur diwujudkan bukan melalui pengulangan simbol semata, tetapi melalui penilaian rasa kepantasan, kelayakan bahan, dan keselarasan dengan kondisi alam. Dalam konteks ini, perempuan adat berperan sebagai penjaga sekaligus penafsir *weluri*, dengan otoritas yang lahir dari pengalaman berulang dan pengetahuan berwujud.

Praktik dapur ritual tidak hanya berkaitan dengan pengolahan bahan pangan, tetapi juga merupakan laku yang mengandung dimensi etis dan spiritual dalam relasi dengan leluhur. Dalam konteks ini, kepatuhan pada *weluri* leluhur tidak dapat dipahami semata sebagai bentuk ketaatan, melainkan sebagai cara merawat keseimbangan kehidupan. Dewi Candraningrum (2013) menunjukkan bahwa dalam perspektif ekofeminisme, relasi perempuan dengan alam dan kehidupan dibangun melalui praktik perawatan dan keterhubungan yang bersifat etis dan berkelanjutan. Dengan demikian, praktik dapur ritual dapat dibaca sebagai ruang ketika nilai-nilai tersebut dihidupi dan diwariskan melalui laku sehari-hari. Pembacaan ini sekaligus menantang klaim netralitas dan universalitas pengetahuan modern yang selama ini cenderung mengabaikan pengalaman perempuan sebagai sumber pengetahuan yang sah.

Dalam praktik dapur ritual komunitas masyarakat adat Osing, olah rasa tidak dapat dipahami sekadar sebagai keterampilan kuliner atau preferensi inderawi. Ia juga dipahami sebagai cara mengetahui dunia yang bersifat berwujud, terletak, dan relasional. Melalui rasa, bau, tekstur, dan pengaturan waktu, perempuan adat menilai kelayakan sajian ritual, membaca tanda-tanda ketidakseimbangan, serta memastikan keterhubungan antara manusia, leluhur, dan lingkungan alam. Pengetahuan semacam ini tidak bekerja melalui abstraksi konseptual, tetapi melalui pengalaman tubuh yang diasah secara terus-menerus dalam praktik dapur ritual. Olah rasa berfungsi sebagai mekanisme verifikasi epistemik yang berbasis tubuh,

bukan sekadar preferensi inderawi. Dalam kerangka epistemologi feminis, pengalaman tubuh perempuan menjadi sumber legitimasi pengetahuan yang sah. Hal ini sejalan dengan pandangan Patricia Hill Collins (2000) yang melihat pengalaman perempuan sebagai sumber pengetahuan yang sah.

Olah rasa dijalankan melalui disiplin tubuh perempuan adat yang terbentuk dari pengulangan, pendampingan, dan keterlibatan jangka panjang dalam kerja dapur. Tubuh perempuan berfungsi sebagai arsip hidup yang menyimpan ingatan kolektif tentang takaran, urutan kerja, waktu yang tepat, serta batas-batas adat yang tidak boleh dilanggar. Pengetahuan tidak ditransmisikan melalui instruksi verbal yang terlepas dari praktik, melainkan melalui kehadiran, pengamatan, dan partisipasi langsung. Dalam konteks ini, tubuh perempuan bukan objek pengetahuan, tubuh secara bersamaan menjadi lokasi epistemik yang menentukan sah atau tidaknya suatu praktik ritual.

Cara mengetahui yang berangkat dari tubuh, pengalaman, dan relasi keseharian ini, sejalan dengan kritik epistemologi feminis yang menempatkan pengalaman perempuan sebagai sumber pengetahuan yang sah. Dewi Candraningrum (2014) menegaskan bahwa "pengalaman tubuh perempuan merupakan basis penting produksi pengetahuan feminis." Sejalan dengan itu, Gadis Arivia (2013) juga menekankan bahwa filsafat berperspektif feminis berangkat dari pengalaman konkret perempuan sebagai dasar dalam membangun pengetahuan, sekaligus menantang klaim netralitas dan universalitas pengetahuan modern.

Sebagai epistemologi berwujud, olah rasa juga berkelindan erat dengan relasi ekologis dan keberlanjutan hidup komunitas. Pengetahuan tentang bahan pangan, musim, dan teknik pengolahan yang dijalankan perempuan adat berperan penting dalam menjaga ketahanan pangan lokal dan keseimbangan relasi manusia dan alam. Dengan demikian, kerja dapur ritual tidak hanya menopang keberlangsungan tradisi, tetapi juga menjadi fondasi etis dan ekologis kehidupan komunal. Namun ironisnya, pengetahuan yang vital ini kerap dipandang sebagai kerja domestik yang "alami" sehingga tidak memperoleh pengakuan setara dalam struktur pengambilan keputusan adat maupun pembangunan.

Pembacaan olah rasa sebagai epistemologi berwujud dengan demikian menantang hierarki pengetahuan modern yang mengutamakan rasionalitas abstrak dan dokumentasi tertulis sebagai sumber legitimasi utama.

Dalam kerangka epistemologi feminis dan feminisme dekolonial, praktik olah rasa menunjukkan bahwa perempuan adat Osing bukan sekadar pelaksana adat, namun sebagai subjek epistemik yang secara aktif memproduksi dan menjaga pengetahuan yang menopang keberlanjutan kosmologi, ekologi, dan kehidupan bersama—meskipun posisi epistemik tersebut tidak selalu diakui secara struktural.

Dalam praktik ritual komunitas adat Osing, *weluri* leluhur kerap dipahami secara reduktif sebagai seperangkat aturan yang harus ditaati tanpa ruang tafsir. Pembacaan semacam ini tidak hanya menyederhanakan kompleksitas adat, tetapi juga berpotensi meromantisasi kepatuhan perempuan adat sebagai bentuk kesalahan kultural. Tulisan ini memosisikan *weluri* secara berbeda: sebagai kerangka etis hidup yang dijalankan melalui pertimbangan kontekstual, pengalaman kolektif, dan kepekaan tubuh perempuan adat dalam menghadapi perubahan sosial dan ekologis.

Dalam ruang dapur ritual, *weluri* dihidupi melalui kerja olah rasa yang menuntut ketepatan laku, bukan sekadar ketaatan simbolik. Perempuan adat menafsirkan *weluri* melalui pertimbangan rasa, waktu, ketersediaan bahan, dan situasi komunitas. Praktik ini menunjukkan bahwa menjalankan adat tidak berarti meniadakan agensi, tetapi justru menuntut kemampuan membaca batas-batas yang boleh dan tidak boleh dinegosiasikan. Agensi perempuan adat bekerja secara situasional dan relasional, sering kali tidak tampil sebagai perlawanan terbuka, tetapi sebagai keputusan-keputusan praktis yang menentukan keberhasilan ritual.

Ruang negosiasi perempuan dalam menjalankan *weluri* tampak dalam cara mereka menyesuaikan praktik dapur ritual tanpa melanggar prinsip kelayakan adat. Penyesuaian ini dapat berupa penggantian bahan yang tidak tersedia, pengaturan ulang waktu memasak, atau penyederhanaan teknik pengolahan—selama makna dan tujuan ritual tetap terjaga. Negosiasi tersebut jarang dinarasikan secara eksplisit sebagai keputusan politik, tetapi berlangsung sebagai keputusan praktis yang berbasis pengalaman dan tanggung jawab kolektif. Dalam konteks ini, agensi perempuan adat bersifat situasional dan relasional, bekerja dalam batas-batas adat sekaligus memperluas kemungkinan praktiknya.

Di dapur ritual *Amin Pikin* di Cungkung, negosiasi terlihat dari strategi terkait dengan penyediaan bunga kenanga untuk *ngaturi sekar* (*nyekar*) ke buyut, sebagai berikut:

Asli:

"Ngerageni sekar niku kudu ngangge Wongso. Hang diengge niku Wongso hang sampurna mboten enten cirine. Gedhi cilik hang penting wutuh. Trus mendete kudu teko wit hang enten teng Kandapan. Kudu prujukan wiji. Mboten angsal hang dugi wit cangkokan. Naming kadung mboten enten malih nggih angsal mpun ngangge wongso asile cangkok. Masio kepundi malih. Mestine Buyut nggih ngertos. Hang penting wis golet lan sing onok" (Mbah Wari 2026, Wawancara 21 April).

Terjemahan:

"Yang dipakai untuk Ngaturi Sekar itu bunga kenanga. Yang utuh tidak ada cacatnya. Besar atau kecil yang penting utuh. Terus juga harus kenanga yang berasal pohon yang tumbuh di sekitar Kandapan. Harus yang pohonnya tumbuh dari biji. Bukan cangkokan. Kalau memang tidak ditemukan yang seperti itu, ya gimana lagi. Mestinya buyut memaklumi. Asal kita sudah mengupayakan dan tetap gak nemu" (Mbah Wari 2026, Wawancara 21 April).

Keputusan penggantian dianggap masih tetap selaras dengan *weluri* dan batas alam.

Namundemikian, praktik *weluri* juga memperlihatkan ketegangan yang tidak selalu harmonis antara kepatuhan, adaptasi, dan kemungkinan resistensi. Tidak semua bentuk penyesuaian diterima dengan mudah, terutama ketika menyentuh batas simbolik yang dianggap sensitif atau ketika perubahan dipersepsikan mengganggu tatanan adat yang mapan. Perempuan adat sering berada pada posisi rentan dalam ketegangan ini, karena mereka memikul tanggung jawab keberhasilan ritual sekaligus menghadapi risiko disalahkan ketika terjadi penyimpangan. Ketegangan tersebut menunjukkan bahwa adat bukan ruang yang bebas dari relasi kuasa dan agensi perempuan adat bekerja dalam medan yang sarat risiko sosial dan simbolik.

Dengan demikian, olah rasa dalam dapur ritual tidak hanya dapat dipahami sebagai praktik kultural, melainkan sebagai bentuk epistemologi berwujud yang menempatkan tubuh perempuan adat sebagai pusat produksi, verifikasi, dan transmisi pengetahuan. Melalui praktik yang berulang dan relasional, perempuan adat

tidak hanya menjaga keberlangsungan ritual, tetapi juga merawat kosmologi yang menghubungkan manusia, leluhur, dan alam melalui laku *weluri* yang terus dinegosiasikan dalam kehidupan sehari-hari. Namun, meskipun pengetahuan ini menopang kehidupan komunal secara fundamental, posisinya kerap tidak memperoleh pengakuan yang setara dalam struktur adat formal maupun dalam kerangka pengetahuan modern. Ketegangan antara peran vital dan minimnya pengakuan ini menunjukkan bahwa adat merupakan ruang hidup yang dinamis sekaligus tidak sepenuhnya adil secara gender serta membuka jalan bagi analisis lebih lanjut mengenai relasi antara pengetahuan dan kekuasaan dalam struktur adat.

### Dapur Ritual, Ekologi, dan Ketahanan Pangan

Pembacaan olah rasa dan *weluri* leluhur sebagai epistemologi berwujud memperlihatkan bahwa praktik dapur ritual perempuan adat Osing tidak berhenti pada ranah simbolik atau spiritual semata. Pengetahuan yang dijalankan melalui tubuh, indera, dan pengalaman kolektif tersebut secara langsung membentuk cara komunitas berelasi dengan alam, mengelola bahan pangan, serta merespons keterbatasan ekologis. Dengan demikian, dapur ritual berfungsi sebagai titik temu antara etika leluhur, kerja reproduktif perempuan, dan praktik ekologis sehari-hari yang menopang keberlanjutan hidup komunitas.

Relasi antara praktik dapur ritual dan pengelolaan bahan pangan menunjukkan bahwa pengetahuan perempuan adat tidak terpisah dari relasi ekologis dengan alam. Relasi ini menegaskan bahwa kehidupan komunitas masyarakat adat tidak berdiri secara terpisah, relasi dapat terbentuk melalui keterhubungan kompleks antara manusia dan lingkungan, yang oleh Anna Tsing (2015) dipahami sebagai bentuk *interdependence* dalam lanskap yang terus berubah.

Sementara itu, dalam perspektif ekofeminisme, kondisi ini sekaligus mengkritik dominasi pengetahuan modern yang cenderung memisahkan manusia dari alam dan mengabaikan pengetahuan berbasis pengalaman perempuan. Dewi Candraningrum (2018) menegaskan bahwa krisis pengetahuan modern tidak hanya bersifat ekologis, tetapi juga epistemik, karena menyingkirkan pengetahuan yang hidup dalam praktik sehari-hari perempuan dan komunitas lokal. Dalam konteks ini, dapur ritual dapat dibaca sebagai ruang pengetahuan ekologis perempuan tetap diproduksi, dirawat, dan diwariskan.

Dalam praktik dapur ritual komunitas adat Osing, relasi manusia dengan alam tidak dipahami sebagai hubungan eksploitasi, bentuk relasinya adalah relasi etis yang dijalankan melalui pemilihan bahan, pengaturan musim, dan kepatuhan pada larangan adat. Perempuan adat memegang peran sentral dalam membaca ketersediaan bahan pangan, menentukan kelayakan bahan untuk ritual, serta memastikan bahwa pengambilan dari alam tidak melampaui batas yang dianggap wajar secara adat. Pengetahuan ini tidak dirumuskan sebagai prinsip ekologis abstrak. Ia dijalankan melalui keputusan dapur yang bersifat konkret, situasional, dan berbasis pengalaman.

Pemilihan bahan pangan dalam dapur ritual selalu mempertimbangkan asal-usul bahan, musim, serta cara memperolehnya. Bahan yang digunakan umumnya berasal dari kebun, ladang, dan lingkungan sekitar komunitas, dengan menghindari ketergantungan pada bahan yang tidak dikenal atau tidak selaras dengan konteks ekologis lokal. Ketepatan memilih bahan tidak hanya berkaitan dengan rasa dan kelengkapan sajian ritual, tetapi juga dengan penghormatan terhadap alam sebagai sumber hidup yang memiliki batas dan ritme sendiri.

Praktik dapur ritual bekerja sebagai sistem pengetahuan ekologis yang berbasis pengalaman perempuan adat. Relasi ini sejalan dengan pemikiran Vandana Shiva (1988) yang menempatkan perempuan sebagai penjaga pengetahuan ekologis melalui praktik sehari-hari yang berorientasi pada keberlanjutan. Pengetahuan tersebut tidak hadir dalam bentuk konsep konservasi formal, tetapi dijalankan melalui keputusan konkret yang menjaga keseimbangan antara kebutuhan manusia dan batas alam.

Pada ritual *Tumpeng Songo* di Dusun Andong, dapur ritual memperlihatkan secara jelas bagaimana pengetahuan perempuan adat berkelindan dengan relasi ekologis lokal. Pemilihan bahan yang harus berasal dari lingkungan sekitar kampung—seperti daun gempol muda (pupus), lucu (kecombrang), dan daun belimbing banci—menunjukkan bahwa olah rasa bekerja sebagai mekanisme ekologis yang mengatur batas pemanfaatan alam. Perempuan adat menolak penggunaan bahan yang dianggap asing atau tidak sesuai musim, bukan berdasarkan aturan tertulis, melainkan melalui penilaian rasa kepantasan yang diwariskan melalui praktik dapur lintas generasi.

Keputusan-keputusan dapur dalam ritual ini tidak diperdebatkan secara formal, tetapi diterima sebagai pengetahuan bersama yang telah teruji melalui

pengalaman kolektif. Dalam konteks ini, perempuan adat berperan sebagai penjaga sekaligus penafsir etika leluhur yang menghubungkan bahan pangan, musim, dan keberlanjutan lingkungan. Dapur ritual Andong memperlihatkan bahwa pengetahuan ekologis tidak selalu hadir dalam bahasa konservasi modern, tetapi bekerja secara efektif melalui praktik olah rasa dan kepatuhan berwujud terhadap batas alam.

Larangan adat berfungsi sebagai mekanisme ekologis yang membatasi eksploitasi alam melalui praktik dapur ritual. Larangan terhadap penggunaan bahan tertentu, pengambilan hasil alam secara berlebihan, atau pengolahan yang dianggap melanggar kelayakan adat dijalankan secara konsisten dalam kerja dapur. Perempuan adat menjadi aktor utama dalam menerjemahkan larangan tersebut ke dalam keputusan praktis: apa yang boleh dimasak, kapan, dan dalam jumlah berapa. Meskipun larangan ini tidak selalu dijustifikasi dalam bahasa ekologis modern, ia bekerja efektif sebagai etika hidup yang telah teruji dalam pengalaman kolektif komunitas.

Dalam dapur ritual *Amin Pikin* di Cungking, olah rasa perempuan adat tampak pada cara mereka menyesuaikan komposisi sayuran dalam *Tumpeng Serakat* berdasarkan pengetahuan bersama yang lahir dari pengalaman kolektif dan otoritas rasa perempuan adat sebagaimana tergambar dalam penjelasan berikut ini:

Asli:

*"Janganan hang dienggo kanggo Tumpeng Serakat e Buyut hing bisa pokok ulih. Kadung terong poteh, manisah poteh, lan kara poteh e ketemu taping wis hing keneng dienggo kerana alum, suwek, garing, besem, utawa cacat ya sing ulih dipokso dienggo selamatan. Trus kadung wis golet merono-merono tetep hing biso nemu janganan e iku mauko hang werna poteh ya digoletaken ganti nganggo hang wernane paling memper yaiku ejok kerana dianggep tetep cocog nyang welurine Buyut lan mulo wis digoletaken merono-merono tetep hing ulih"* (Mbah Inik 2026, Wawancara 6 Juni).

Terjemahan:

"Sayuran yang disiapkan untuk Tumpeng Serakat Buyut tidak boleh sembarangan dipilih. Apabila terong putih, labu siam putih, dan koro putih tersedia, tetapi sudah layu, ada bagiannya yang

sobek, kering, atau tidak utuh, maka jangan dipaksakan untuk dipakai ritual. Terus kalau sudah mengupayakan mencari ke banyak tempat, tetapi tidak menemukan sayuran-sayuran yang berwarna putih itu tadi, maka harus dicarikan sayuran sejenis yang mirip warnanya atau warnanya tidak terlalu berbeda secara mencolok dengan putih yaitu hijau karena hijau dianggap masuk cocok dengan etika leluhur” (Mbah Inik 2026, Wawancara 6 Juni).

Sebagai ruang produksi pengetahuan ekologis lokal, dapur ritual menjadi arena untuk informasi tentang alam dipertukarkan, diuji, dan diwariskan. Melalui kerja bersama dan pengulangan praktik, perempuan adat mentransmisikan pengetahuan tentang musim, kualitas bahan pangan, dan batas pemanfaatan alam kepada generasi berikutnya. Dengan demikian, dapur berfungsi sebagai ruang pendidikan ekologis nonformal yang berbasis praktik, terlebih saat tubuh dan indera menjadi medium utama pembelajaran.

Pembacaan ini menegaskan bahwa kontribusi perempuan adat terhadap keberlanjutan lingkungan berada di pusat kehidupan komunitas, meskipun jarang diakui sebagai pengetahuan ekologis yang sah. Ketika pengetahuan ini tidak diterjemahkan ke dalam bahasa kebijakan atau pembangunan, ia kembali rentan terhadap penghapusan epistemik, meskipun secara praksis menopang ketahanan pangan dan keberlanjutan adat.

### **Kerja Reproduktif Perempuan dan Keberlanjutan Komunitas**

Kerja dapur ritual perempuan adat Osing merupakan bagian dari kerja reproduktif yang menopang keberlanjutan komunitas, tetapi sering kali dinaturalisasi sebagai kewajiban moral atau kodrat perempuan. Kerja ini mencakup pengolahan pangan, pemeliharaan relasi sosial, penjagaan etika adat, serta pengelolaan ritme ritual yang memastikan kesinambungan hidup bersama. Dengan demikian, kerja reproduktif perempuan adat tidak dapat dipahami sebagai aktivitas domestik yang bersifat privat. Ia adalah fondasi material dan epistemik keberlangsungan komunitas.

Melalui kerja dapur ritual, perempuan adat memastikan bahwa pengetahuan tentang pangan, musim, dan relasi manusia-alam dijalankan secara konsisten lintas generasi. Kerja ini bersifat berulang,

melelahkan, dan sering tidak terlihat, tetapi menjadi prasyarat bagi keberhasilan ritual dan kohesi sosial komunitas. Keberlanjutan komunitas adat Osing, dalam konteks ini, bergantung pada kontinuitas kerja reproduktif perempuan yang jarang diakui sebagai kerja pengetahuan dan kerja strategis.

Kerja reproduktif ini tampak dalam pembagian tugas dapur ritual yang berlangsung sehari-hari. Perempuan mengatur ritme memasak, distribusi pangan, dan kesinambungan tenaga tanpa pernah diposisikan sebagai pengambil keputusan adat. Paradoks muncul ketika keberlanjutan komunitas dibangun di atas kerja perempuan yang tidak diimbangi dengan pengakuan epistemik dan representasi yang setara dalam struktur pengambilan keputusan adat. Di satu sisi, perempuan memikul tanggung jawab utama dalam menjaga pangan, adat, dan relasi ekologis; di sisi lain, kerja tersebut kerap dipinggirkan dari ranah otoritas simbolik dan politik. Naturalisasi kerja reproduktif ini berfungsi sebagai mekanisme yang mereproduksi ketimpangan gender sekaligus menutupi nilai epistemik kerja perempuan adat.

Dalam kerangka feminisme lingkungan dan epistemologi feminis, praktik dapur ritual perempuan adat Osing memperlihatkan bahwa keberlanjutan tidak lahir dari intervensi teknokratis semata, tetapi juga lahir dari kerja perawatan yang dijalankan secara kolektif dan berwujud. Namun begitu, tanpa keadilan epistemik dan pengakuan politik terhadap kerja ini, keberlanjutan yang dihasilkan tetap rapuh dan bertumpu pada beban kerja perempuan yang tidak adil.

Dengan demikian, keberlanjutan komunitas adat tidak dapat dipisahkan dari keadilan gender dan keadilan epistemik. Pengakuan terhadap kerja reproduktif perempuan adat sebagai kerja pengetahuan dan kerja politik merupakan prasyarat untuk memastikan bahwa keberlanjutan adat tidak dibangun di atas ketimpangan yang direproduksi secara terus-menerus. Argumen ini menjadi landasan penting untuk pembahasan selanjutnya yang mengkaji ketidakadilan epistemik dan politik pengakuan dalam konteks adat, negara, dan produksi pengetahuan akademik.

### **Ketidakadilan Epistemik dan Politik Pengakuan**

Bagian ini tidak dimaksudkan untuk menempatkan adat sebagai ruang yang homogen atau statis, melainkan untuk membaca bagaimana relasi kuasa bekerja di dalam praktik pengetahuan sehari-hari perempuan adat.

Ketimpangan posisi perempuan adat dalam struktur pengetahuan dan pengambilan keputusan tidak dapat dilepaskan dari cara relasi gender dibentuk dalam sejarah panjang kekuasaan. Seperti ditegaskan oleh María Lugones (2010), "*the coloniality of gender is a key element of the colonial system of power*," yang menunjukkan bahwa sistem kolonial tidak hanya menguasai wilayah dan sumber daya, tetapi juga membentuk hierarki gender yang menentukan siapa yang diakui sebagai subjek pengetahuan. Dalam konteks ini, marginalisasi pengetahuan perempuan adat—termasuk yang diproduksi melalui dapur ritual—tidak dapat dipahami semata sebagai persoalan internal adat. Ia juga harus dipahami sebagai bagian dari warisan kolonial yang terus mereproduksi ketimpangan epistemik dalam kehidupan komunitas.

Ketimpangan tersebut tidak hanya terlihat dalam pembagian peran, tetapi juga dalam cara pengetahuan diakui atau diabaikan dalam struktur sosial. Dalam konteks ini, Gadis Arivia (2016) menjelaskan bahwa ketidakadilan gender tidak hanya berkaitan dengan distribusi sumber daya, tetapi juga dengan politik pengakuan—yakni siapa yang diakui sebagai subjek yang memiliki pengetahuan dan suara yang sah. Ketika pengetahuan perempuan adat ditempatkan sebagai kerja domestik yang "alami" dan tidak reflektif, maka yang terjadi bukan sekadar pengabaian, ketidakadilan epistemik yang mengakar dalam struktur sosial dan budaya juga dapat terjadi.

Pembahasan mengenai dapur ritual sebagai ruang pengetahuan ekologis dan kerja reproduktif perempuan adat Osing sebelumnya menunjukkan bahwa keberlanjutan komunitas adat ditopang oleh pengetahuan dan kerja perempuan yang bersifat berwujud, relasional, dan berulang. Melalui praktik olah rasa, pengelolaan bahan pangan, dan kepatuhan kontekstual terhadap *weluri* leluhur, perempuan adat memastikan keberlangsungan ritual, kohesi sosial, serta keseimbangan relasi manusia–alam.

Meskipun pengetahuan perempuan adat menopang keberlanjutan ritual dan kehidupan komunitas, ia kerap tidak memperoleh pengakuan epistemik yang setara dalam struktur adat, negara, maupun produksi pengetahuan akademik. Pengetahuan perempuan diakui secara praksis, tetapi dinegasikan secara simbolik dan politis sehingga melanggengkan ketimpangan gender dalam otoritas berbicara dan pengambilan keputusan.

Dalam banyak kebijakan pembangunan dan produksi pengetahuan akademik, pengetahuan dapur

ritual direduksi sebagai kearifan lokal nonstrategis—dirayakan secara simbolik, tetapi diabaikan sebagai sumber otoritas epistemik dan politik perempuan adat. Reduksi ini memperlihatkan bahwa politik pengakuan adat, jika tidak disertai perspektif keadilan gender dan keadilan epistemik, justru berpotensi mereproduksi hierarki internal komunitas.

Dalam konteks negara dan akademisi, penghapusan epistemik ini diperkuat melalui kerangka pengakuan yang menempatkan adat sebagai objek kebijakan, bukan sebagai ruang pengetahuan yang hidup dan berlapis. Akibatnya, pengetahuan perempuan adat sering kali direduksi menjadi praktik budaya, bukan sebagai dasar epistemik yang sah untuk membaca keberlanjutan, keadilan ekologis, dan transformasi sosial.

Pengetahuan perempuan adat Osing yang dijalankan melalui dapur ritual terbukti vital bagi keberlangsungan adat, kohesi sosial, dan relasi ekologis komunitas. Perempuan memegang peran sentral dalam memastikan kelayakan ritual, mengelola bahan pangan, serta menjaga kesinambungan etika leluhur melalui praktik olah rasa dan kerja reproduktif. Namun demikian, paradoks muncul ketika pengetahuan yang bersifat menentukan ini tidak diiringi dengan pengakuan setara dalam struktur pengambilan keputusan adat. Perempuan sering kali ditempatkan sebagai pelaksana adat, sementara otoritas formal untuk mendefinisikan, menafsirkan, dan memutuskan arah adat tetap didominasi oleh aktor laki-laki.

Paradoks ini menunjukkan bahwa distribusi pengetahuan tidak otomatis berbanding lurus dengan distribusi kekuasaan, sebagaimana ditegaskan oleh Patricia Hill Collins (2000) bahwa kelompok yang memiliki pengalaman paling dekat dengan realitas sosial justru sering kali menjadi paling terpinggirkan dalam produksi pengetahuan formal. Meskipun perempuan adat menjadi penjaga utama praktik ritual dan pengetahuan dapur, suara mereka kerap absen dalam forum-forum adat yang bersifat deliberatif dan normatif. Pengetahuan perempuan dilekatkan pada ranah praktik dan perawatan, sementara legitimasi simbolik dan representatif dilekatkan pada struktur kepemimpinan adat. Pola ini memperlihatkan bagaimana kerja pengetahuan perempuan dinaturalisasi sebagai kewajiban moral dan kultural, bukan diakui sebagai sumber legitimasi epistemik dan politik.

Penghapusan epistemik juga terjadi ketika pengetahuan perempuan adat direduksi atau disaring dalam relasinya dengan struktur pembangunan dan

kebijakan. Pengetahuan dapur hanya diakui sejauh dapat diterjemahkan ke dalam kategori teknokratis, seperti ketahanan pangan, kearifan lokal, atau ekonomi kreatif. Proses penerjemahan ini kerap menghilangkan dimensi etis, relasional, dan kritis dari praktik dapur ritual, sekaligus memisahkannya dari perempuan sebagai subjek epistemik. Dalam konteks ini, pengakuan justru dapat berfungsi sebagai mekanisme pengaburan otoritas perempuan adat.

Ketidakadilan epistemik terhadap perempuan adat Osing tidak hanya beroperasi dalam struktur internal adat, tetapi juga direproduksi melalui relasi dengan negara dan institusi akademik. Dalam kebijakan pembangunan dan pengelolaan budaya, dapur ritual jarang dipandang sebagai ruang strategis produksi pengetahuan. Ia lebih sering direduksi menjadi ranah domestik, simbol tradisi, atau aktivitas pendukung sehingga luput dari pengakuan sebagai arena pengambilan keputusan ekologis dan sosial.

Dalam wacana akademik arus utama, pengetahuan yang bersifat berwujud, lisan, dan berbasis praktik (seperti olah rasa dan kerja dapur ritual) kerap diposisikan sebagai data empiris semata, bukan sebagai teori atau sumber konseptual. Akibatnya, perempuan adat Osing hadir sebagai objek penelitian atau penjaga tradisi, bukan sebagai produsen pengetahuan yang memiliki kerangka epistemiknya sendiri. Pola ini mereproduksi hierarki pengetahuan yang menempatkan rasionalitas abstrak dan dokumentasi tertulis sebagai standar legitimasi, sementara pengetahuan perempuan adat tetap berada di pinggiran.

Melalui mekanisme ini, dapur ritual menjadi ruang yang paradoksal: menopang keberlanjutan adat dan ekologi, tetapi tidak diakui sebagai *locus* epistemik yang sah dalam perumusan kebijakan maupun produksi ilmu pengetahuan. Ketidakadilan epistemik dengan demikian berlangsung lintas skala, dari adat lokal hingga struktur pengetahuan global.

Politik pengakuan adat sering kali dipromosikan sebagai solusi atas marginalisasi masyarakat adat, tetapi tanpa perspektif keadilan gender dan keadilan epistemik. Pengakuan tersebut berpotensi melanggengkan hierarki internal yang sudah ada. Dalam konteks dapur ritual Osing, pengakuan adat dapat mengafirmasi keberlanjutan praktik ritual dan identitas budaya, tetapi sekaligus mengabaikan ketimpangan epistemik yang dialami perempuan adat sebagai produsen pengetahuan utama.

Pengakuan yang tidak disertai redistribusi otoritas epistemik berisiko menjadikan pengetahuan perempuan adat sebagai sumber legitimasi simbolik semata. Dapur ritual dapat dirayakan sebagai warisan budaya, sementara kerja perempuan yang menopangnya tetap dinaturalisasi dan tidak memperoleh ruang dalam pengambilan keputusan strategis. Dalam situasi ini, pengakuan justru menjadi mekanisme yang menstabilkan ketimpangan, bukan mentransformasikannya.

## Penutup

Tulisan ini menegaskan bahwa dapur ritual dalam komunitas masyarakat adat Osing bukan sekadar ruang domestik atau pelengkap ritus adat. Ia adalah ruang epistemik utama tempat pengetahuan perempuan adat diproduksi, dijalankan, dan diwariskan. Melalui praktik olah rasa, pengelolaan bahan pangan, serta kepatuhan kontekstual terhadap weluri leluhur, perempuan adat menjalankan pengetahuan berwujud yang menopang keberlangsungan ritual, relasi manusia-alam, dan kohesi sosial komunitas. Pengetahuan ini bekerja melalui tubuh, indera, dan ingatan kolektif, serta tidak terpisah dari kerja reproduktif yang selama ini dinaturalisasi sebagai kewajiban perempuan.

Dengan menggunakan pendekatan etnografi feminis dan kerangka epistemologi feminis-dekolonial, tulisan ini menunjukkan bahwa perempuan adat Osing merupakan subjek epistemik yang aktif, bukan sekadar pelaksana tradisi. Namun, temuan penelitian juga memperlihatkan paradoks mendasar: pengetahuan perempuan adat bersifat vital bagi keberlanjutan adat dan kehidupan komunal, tetapi tidak memperoleh pengakuan setara dalam struktur otoritas adat, kebijakan negara, maupun produksi pengetahuan akademik arus utama. Ketimpangan antara kontribusi epistemik dan pengakuan inilah yang membentuk kondisi ketidakadilan epistemik.

Pembacaan terhadap dapur ritual sebagai ruang epistemik juga mengungkap bahwa keberlanjutan adat dan ketahanan pangan lokal dibangun di atas kerja perempuan yang bersifat berulang, melelahkan, dan sering kali tidak terlihat. Praktik ekologis yang dijalankan melalui dapur ritual—seperti pemilihan bahan musiman, pembatasan pengambilan dari alam, dan kepatuhan pada larangan adat—menunjukkan bahwa pengetahuan perempuan adat memiliki dimensi ekologis yang konkret dan relevan. Namun, tanpa keadilan epistemik dan pengakuan politik terhadap

kerja ini, keberlanjutan yang dihasilkan tetap bertumpu pada beban kerja perempuan yang timpang secara gender.

Tulisan ini juga menegaskan bahwa politik pengakuan adat yang tidak disertai perspektif keadilan gender berisiko mereproduksi ketimpangan internal komunitas. Dapur ritual dapat dirayakan sebagai warisan budaya, tetapi sekaligus diabaikan sebagai ruang politik pengetahuan ketika perempuan sebagai produsen pengetahuan tetap tidak diakui secara epistemik. Dalam konteks ini, dapur ritual menjadi arena paradoks antara pelestarian adat dan penghapusan otoritas perempuan.

Dengan menempatkan dapur ritual sebagai *locus* analisis, tulisan ini berkontribusi pada pengembangan epistemologi feminis dan feminisme dekolonial dengan menegaskan bahwa keadilan epistemik merupakan prasyarat bagi keberlanjutan adat yang berkeadilan gender. Mengakui perempuan adat sebagai produsen pengetahuan berarti mengakui tubuh, pengalaman, dan praktik keseharian mereka sebagai sumber legitimasi epistemik yang sah. Tanpa pengakuan tersebut, adat berisiko terus bertahan melalui kerja perempuan yang tidak diakui secara adil, sementara struktur kuasa tetap tidak berubah.

Dengan demikian, dapur ritual tidak hanya perlu diakui sebagai warisan budaya, tetapi juga sebagai ruang politik pengetahuan yang selama ini bekerja tanpa pengakuan yang setara. Selama suara perempuan adat masih ditempatkan di pinggiran, meskipun pengetahuannya menopang kehidupan bersama, maka keadilan epistemik belum benar-benar terwujud.

## DAFTAR PUSTAKA

- Arivia, G. 2013. *Filsafat Berperspektif Feminis*. Yayasan Jurnal Perempuan: Jakarta.
- Arivia, G. 2016. "Politik Pengakuan dan Ketidakadilan Gender." *Jurnal Perempuan*, 21(2), hlm. 5–18.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Collins, P.H. 2000. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Routledge: New York.
- Candraningrum, D. 2013. *Ekofeminisme dalam Tafsir Agama, Budaya, dan Alam*. Jalasutra: Jakarta.
- Candraningrum, D. 2014. "Pengetahuan Perempuan dan Kekuasaan Epistemik." *Jurnal Perempuan*, 19(3), hlm. 1–15.
- Candraningrum, D. 2018. "Ekofeminisme dan Krisis Pengetahuan Modern." *Jurnal Perempuan*, 23(1), hlm. 1–14.
- Crenshaw, K. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color." *Stanford Law Review*, 43(6), pp. 1241–1299.
- Federici, S. 2012. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. PM Press: Oakland.
- Fricker, M. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press: Oxford.
- Harding, S. 2004. *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. Routledge: New York.
- Haraway, D. J. 1988. "Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies*, 14(3), pp. 575–599.
- hooks, b. 1990. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. South End Press: Boston.
- Indarti, W. 2015. Makna Kultural Hidangan Ritual Tumpeng Sewu dalam Anasrullah, M. (ed.) *Jagat Osing: Seni, Tradisi, dan Kearifan Lokal Osing* (hlm. 109–125). Lembaga Masyarakat Adat Osing-Rumah Budaya Osing.
- Indarti, W. & Nurchayati, N. 2019. *Olah Rasa Ujung Timur Jawa: Hidangan Ritual dalam Kebudayaan Osing*. Elmaterra Publishing: Yogyakarta.
- Lefebvre, H. 1991. *The Production of Space*. Blackwell: Oxford.
- Lugones, M. 2010. "Toward a Decolonial Feminism." *Hypatia*, 25(4), pp. 742–759.
- Mies, M. 1998. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. Zed Books: London.
- Pink, S. 2015. *Doing Sensory Ethnography*. Second Edition. Sage Publications: London.
- Shiva, V. 1988. *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*. Zed Books: London.
- Smith, L. T. 2012. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Second Edition. Zed Books: London.
- Tsing, A. L. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press: Princeton.



## Hak Perempuan Adat dalam Kehidupan dan Pengetahuan Pesisir: Perspektif Gender pada Perempuan Kei

### *Rights of Indigenous Women in Coastal Life and Knowledge: A Gender Perspective on Kei Women*

**Maimuna Renhoran**

Politeknik Perikanan Negeri Tual, Maluku Tenggara, Indonesia

maimunarenhoran@gmail.com

Kronologi Naskah: Diterima 1 April 2026, direvisi 21 April 2026, diputuskan diterima 10 Juni 2026

#### Abstract

The recognition of Indigenous peoples as legal subjects within Indonesia's legal and policy frameworks is often presented as a progressive step toward social justice, yet such recognition frequently overlooks gendered power relations operating within Indigenous communities. This article examines Indigenous women's rights from a gender perspective, focusing on Kei women in Southeast Maluku, to demonstrate that recognizing Indigenous communities as collective entities does not automatically ensure the substantive fulfilment of women's rights. Using a socio-legal approach, the article conceptualizes rights as social practices negotiated at the intersection of customary law (Larvul Ngabal), state policies, and coastal governance. The analysis centred on three interrelated dimensions: rights to coastal resources, rights to meaningful participation in decision-making, and rights to the recognition of Indigenous women's knowledge. The findings show that Kei women's everyday knowledge and practices are central to community sustainability, yet are systematically marginalized by epistemic hierarchies and technocratic, gender-blind coastal policies. The article argues that realizing Indigenous women's rights requires a substantive justice approach that transforms the power relations constraining women's agency, not merely formal recognition. This study affirms that Indigenous women's rights must be understood as an integral part of the broader agenda for gender justice and social-ecological sustainability in Indonesia's coastal regions.

Keywords: Indigenous women, women's rights, gender, Kei Indigenous community, local knowledge, coastal governance

#### Abstrak

Pengakuan terhadap masyarakat adat sebagai subjek hukum dalam kerangka hukum dan kebijakan Indonesia kerap dipresentasikan sebagai capaian progresif menuju keadilan sosial. Namun, narasi tersebut sering mengabaikan relasi kuasa berbasis gender yang bekerja di dalam komunitas adat. Tulisan ini membahas hak perempuan adat dalam perspektif gender dengan fokus pada perempuan Kei di Maluku Tenggara, untuk menunjukkan bahwa pengakuan masyarakat adat sebagai entitas kolektif tidak secara otomatis menjamin pemenuhan hak perempuan secara substantif. Dengan menggunakan pendekatan sosio-legal, tulisan ini menempatkan hak sebagai praktik sosial yang dinegosiasikan dalam persinggungan antara hukum adat Larvul Ngabal, kebijakan negara, dan dinamika pesisir. Analisis difokuskan pada tiga dimensi yang saling terkait: hak atas sumber daya pesisir, hak partisipasi dalam pengambilan keputusan, dan hak atas pengakuan pengetahuan perempuan adat. Temuan menunjukkan bahwa pengetahuan dan praktik keseharian perempuan Kei berperan penting dalam keberlanjutan hidup komunitas, namun kerap terpinggirkan oleh hierarki epistemik dan kebijakan pesisir yang bersifat teknokratis dan buta gender. Tulisan ini berargumen bahwa pemenuhan hak perempuan adat menuntut pendekatan keadilan substantif yang tidak hanya mengakui identitas kolektif masyarakat adat, tetapi juga mentransformasi relasi kuasa yang membatasi agensi perempuan. Kajian ini menegaskan bahwa hak perempuan adat harus dipahami sebagai bagian tak terpisahkan dari agenda keadilan gender dan keberlanjutan sosial-ekologis di wilayah pesisir Indonesia.

Kata kunci: perempuan adat, hak perempuan, gender, masyarakat adat Kei, pengetahuan lokal, tata kelola pesisir

#### Pendahuluan

Tulisan ini berangkat dari persoalan yang kerap luput dalam diskursus pengakuan masyarakat adat bahwa struktur adat sendiri merupakan arena relasi kuasa yang tidak bebas dari hierarki gender. Pengakuan terhadap masyarakat adat sebagai subjek hukum dalam kerangka hukum dan kebijakan Indonesia, sebagaimana yang tercermin dalam Undang-Undang Nomor 41 Tahun 1999 tentang Kehutanan dan sejumlah regulasi daerah lainnya, sering kali dibangun di atas asumsi bahwa

komunitas adat merupakan subjek yang homogen. Asumsi ini menutupi fakta bahwa distribusi hak, kewenangan, dan akses terhadap sumber daya di dalam komunitas adat sangat dipengaruhi oleh konstruksi gender (von Benda-Beckmann 2007; von Benda-Beckmann, von Benda-Beckmann, & Brouwer 2012). Akibatnya, pengakuan kolektif terhadap masyarakat adat tidak secara otomatis menjamin pemenuhan hak perempuan adat secara adil dan substantif (Bennett 2005).

Persoalan ini tampak nyata dalam kehidupan masyarakat adat Kei di Maluku Tenggara. Kehidupan sosial, termasuk tata kelola sumber daya, diatur oleh sistem hukum adat Larvul Ngabal yang mengandung pembagian peran berbasis gender yang ketat (Rahail 1990). Dalam praktiknya, perempuan Kei menjalankan kerja subsistensi, mengelola pangan, dan memelihara relasi kekerabatan yang menjadi fondasi keberlanjutan komunitas. Namun, peran ini jarang diakui sebagai dasar klaim hak dan partisipasi politik. Di sisi lain, kebijakan negara di bidang pesisir dan kelautan yang bersifat teknokratis, cenderung menunjuk laki-laki sebagai representasi resmi komunitas adat sehingga perempuan semakin tersingkir dari ruang pengambilan keputusan yang secara langsung memengaruhi kehidupan mereka (Kleiber, Harris, & Vincent 2015; Bennett 2005).

Tulisan ini mengambil posisi bahwa pengalaman hidup perempuan adat Kei menyediakan lensa yang penting untuk membaca ulang konsep hak, keadilan, dan keberlanjutan. Merujuk pada Fabinyi (2012), kontribusi perempuan dalam pengelolaan pangan, pengolahan hasil laut, dan pemeliharaan relasi sosial di wilayah pesisir merupakan fondasi kehidupan komunitas yang selama ini tidak tercermin dalam kerangka hukum dan kebijakan. Dalam pengertian yang dikembangkan oleh von Benda-Beckmann (2007) tentang pluralisme hukum, perempuan adat beroperasi di persimpangan antara hukum adat, hukum negara, dan logika pasar suatu posisi yang menuntut analisis yang tidak sekadar normatif. Sementara itu, Harper et al. (2013) menegaskan bahwa tanpa perspektif gender, kebijakan pesisir berisiko memperkuat eksklusi perempuan meskipun tampak inklusif secara prosedural. Ketiga kerangka inilah yang menjadi pijakan konseptual dalam perumusan kajian ini.

Berdasarkan pembacaan ini, artikel ini merumuskan argumen utama berikut: pemenuhan hak perempuan adat tidak cukup dilakukan melalui pengakuan normatif terhadap masyarakat adat sebagai kolektif, dibutuhkan transformasi relasi kuasa yang selama ini menempatkan perempuan di posisi subordinat dalam adat maupun kebijakan negara. Argumen ini dibangun melalui tiga pertanyaan analitis yang saling terkait: (1) Mengapa hierarki gender dalam struktur adat dan kebijakan negara terus direproduksi? (2) Bagaimana perempuan adat menegosiasikan ruang agensi mereka dalam batas-batas struktural yang tersedia? (3) Apa syarat-syarat substantif bagi pengakuan hak perempuan adat yang bermakna?

Dengan menempatkan perempuan adat Kei sebagai subjek analisis utama, tulisan ini berupaya mengisi kekosongan kajian yang selama ini kurang memberi ruang pada pengalaman hidup perempuan dalam diskursus hak masyarakat adat. Pendekatan ini memungkinkan pembacaan yang menghindari romantisasi adat sekaligus menolak kritik yang menyederhanakan peran negara sebagai satu-satunya sumber ketidakadilan.

## Metode Penelitian

Tulisan ini menggunakan pendekatan sosio-legal sebagai kerangka metodologis utama. Penulis memilih pendekatan ini karena objek kajian artikel bukan semata-mata norma hukum yang tertulis, melainkan bagaimana hukum adat Larvul Ngabal dan kebijakan negara bekerja sebagai praktik sosial dalam kehidupan nyata perempuan Kei. Pendekatan sosio-legal, sebagaimana dikembangkan oleh Merry (1988) dan diperluas oleh von Benda-Beckmann (2015), menempatkan hukum sebagai arena relasi kuasa yang terus dinegosiasikan oleh aktor-aktor sosial bukan sebagai sistem aturan yang berdiri sendiri dan netral. Dengan berpijak pada tradisi ini, penulis tidak hanya membaca teks norma, tetapi juga menelusuri kesenjangan antara pengakuan hukum formal dan dampak riilnya terhadap posisi perempuan dalam tata kelola pesisir.

Dalam kerangka sosio-legal, kajian ini mengoperasionalkan tiga prinsip analisis yang saling terkait. Pertama, hukum dipahami sebagai fenomena yang bersifat pluralistik (von Benda-Beckmann 2007): di Kei, hukum adat Larvul Ngabal dan hukum negara tidak bekerja secara terpisah, melainkan saling tumpang tindih dan membentuk medan normatif yang kompleks bagi perempuan. Kedua, analisis tidak berhenti pada teks hukum, tetapi menjangkau praktik hukum dalam kehidupan sehari-hari bagaimana norma ditafsirkan, dijalankan, dinegosiasikan, dan dilanggar dalam konteks spesifik komunitas pesisir Kei (Merry 1988). Ketiga, kajian ini memperhatikan dimensi gender dalam operasionalisasi hukum: siapa yang diakui sebagai subjek hak, siapa yang diposisikan sebagai representasi sah komunitas, dan bagaimana perbedaan peran gender menentukan akses terhadap mekanisme hukum yang tersedia (von Benda-Beckmann 2015).

Sumber data dalam tulisan ini bersifat primer, yang diperoleh melalui observasi lapangan dan wawancara mendalam langsung di komunitas adat Kei, Maluku Tenggara. Observasi dilakukan untuk memahami praktik

sehari-hari perempuan dalam pengelolaan sumber daya pesisir, termasuk cara mereka menegosiasikan akses, peran, dan pengakuan dalam struktur adat Larvul Ngabal. Wawancara dilakukan secara semi-terstruktur dengan perempuan adat Kei sebagai informan utama serta dengan tokoh adat, aparat desa, dan pemangku kebijakan pesisir sebagai informan pendukung. Selanjutnya, data primer ini dibaca dan dianalisis dalam kerangka sosio-legal untuk menelaah kesenjangan antara norma hukum formal dan pengalaman hidup perempuan adat di lapangan. Literatur akademik dan dokumen kebijakan digunakan sebagai referensi analitis yang memperkaya interpretasi, bukan sebagai sumber data utama.

Analisis dilakukan secara tematik dalam dua tahap. Tahap pertama mengikuti kerangka yang dikembangkan oleh Agarwal (2001), yang membaca bagaimana konsep hak perempuan adat didefinisikan, diperdebatkan, dan dipraktikkan dalam berbagai konteks pesisir. Agarwal menekankan bahwa pengetahuan lokal tidak dapat dipisahkan dari relasi kuasa yang membentuknya sebuah premis yang menjadi panduan dalam pembacaan literatur tentang Kei. Tahap kedua menggunakan kerangka akses sebagaimana dikembangkan oleh Ribot dan Peluso (2003) untuk mengidentifikasi pola pengaturan akses, kontrol, dan distribusi manfaat sumber daya pesisir yang berdampak berbeda bagi perempuan dan laki-laki. Berbeda dari Agarwal yang menekankan dimensi pengetahuan, Ribot dan Peluso lebih memusatkan perhatian pada mekanisme struktural yang memungkinkan atau membatasi akses aktor tertentu terhadap sumber daya suatu kerangka yang melengkapi analisis epistemik dengan analisis material-institusional.

Secara metodologis, kajian ini menerapkan kehati-hatian etik dengan membedakan secara tegas antara data lapangan, interpretasi analitis penulis, dan implikasi normatif yang diajukan (Maxwell 2013). Prinsip kehati-hatian ini sangat relevan dalam penelitian tentang masyarakat adat karena representasi akademik dapat memperkuat stereotipe atau romantisasi yang justru merugikan subjek kajian (Smith 1999). Data lapangan diolah dengan strategi analisis sosio-legal berupa pembacaan silang antara teks norma dan temuan praktik sosial di lapangan, untuk menilai kesenjangan antara pengakuan hukum formal dan realisasi keadilan gender yang dialami perempuan adat Kei secara nyata. Pembacaan ini memungkinkan identifikasi mekanisme konkret yang membuat hak perempuan adat tidak substantif dalam tiga dimensi yang saling terkait:

hak atas sumber daya pesisir, hak partisipasi dalam pengambilan keputusan, dan hak atas pengakuan pengetahuan perempuan adat.

Untuk memahami posisi perempuan adat dalam tata kelola pesisir, tulisan ini menggunakan kerangka akses yang dikembangkan oleh Ribot dan Peluso (2003). Kerangka ini berangkat dari distingsi antara *access* dan *property rights*. Akses dipahami bukan sekadar kepemilikan formal, melainkan sebagai kemampuan nyata untuk memanfaatkan sumber daya sebuah kemampuan yang dibentuk oleh relasi sosial, institusi, dan kekuasaan. Dalam konteks perempuan adat Kei, kerangka ini relevan karena perempuan secara praktis menjadi pengguna utama sumber daya pesisir, tetapi tetap kehilangan kontrol akibat desain aturan adat dan kebijakan negara yang tidak sensitif gender (Agarwal 2001). Dengan demikian, hak perempuan adat dipahami bukan sebagai status yang melekat secara otomatis, melainkan sebagai hasil negosiasi sosial yang dinamis, dapat direbut, dan dapat hilang (Sikor & Lund 2009). Kerangka akses inilah yang memandu analisis pada dimensi pertama yakni hak atas sumber daya pesisir.

Dimensi kedua analisis menggunakan konsep partisipasi bermakna sebagaimana dikembangkan oleh Cornwall (2002). Konsep ini membedakan dua jenis keterlibatan: kehadiran prosedural (*invited participation*) dan keterlibatan substantif yang memengaruhi hasil keputusan (*claimed participation*). Cornwall menegaskan bahwa '*invited spaces*' forum-forum konsultasi yang disediakan oleh negara atau lembaga adat tidak secara otomatis menghasilkan perubahan relasi kuasa karena agenda dan aturan utamanya sudah ditentukan sebelumnya oleh pihak yang mengundang. Perempuan adat sering hadir dalam forum musyawarah hanya sebagai bagian dari prosedur, bukan sebagai aktor yang memiliki pengaruh nyata terhadap keputusan (Cooke & Kothari 2001). Dalam kerangka ini, partisipasi bermakna mensyaratkan tidak hanya kehadiran fisik, tetapi juga kapasitas untuk menamai persoalan, membingkai agenda, dan mempertahankan kepentingan dalam proses pengambilan keputusan (Arnstein 1969). Kerangka inilah yang digunakan untuk membaca dimensi kedua: hak partisipasi perempuan adat Kei dalam pengambilan keputusan.

Tulisan ini menggunakan lensa politik representasi untuk membaca bagaimana lembaga adat dan negara memproduksi representasi komunitas yang berpusat pada otoritas laki-laki. Phillips (1995) dan Young (2000) menunjukkan bahwa siapa yang dianggap

sebagai wakil sah komunitas tidak hanya merupakan persoalan prosedural, tetapi merupakan praktik kekuasaan yang menentukan arah keputusan dan distribusi manfaat. Dalam konteks masyarakat adat pesisir, representasi komunitas yang didominasi laki-laki bukan sekadar mencerminkan norma budaya, tetapi secara aktif menghasilkan eksklusi perempuan dari ruang pengambilan keputusan (Pitkin 1967). Lensa ini memperkuat analisis partisipasi bermakna dengan menunjukkan bahwa persoalan representasi adalah persoalan struktural, bukan individual.

Dimensi ketiga analisis bertumpu pada konsep keadilan epistemik yang dikembangkan oleh Fricker (2007) dan diperluas dalam konteks masyarakat adat oleh Dotson (2014). Fricker membedakan dua bentuk ketidakadilan epistemik: *testimonial injustice* (ketika kesaksian seseorang tidak dianggap dapat dipercaya karena identitasnya) dan *hermeneutical injustice* (ketika seseorang tidak memiliki akses ke sumber daya konseptual untuk memahami dan mengomunikasikan pengalamannya). Dalam konteks perempuan adat, kedua bentuk ketidakadilan ini bekerja secara bersamaan: pengetahuan perempuan tidak diakui sebagai dasar keputusan (*testimonial*) dan perempuan tidak memiliki posisi yang diakui untuk menafsirkan makna pengetahuan yang mereka hasilkan (*hermeneutical*). Kerangka ini dikaitkan dengan epistemologi feminis Harding (1998) yang menekankan bahwa pengetahuan selalu terikat pada posisi sosial subjeknya—sehingga pengabaian pengetahuan perempuan adalah pengabaian yang terstruktur, bukan kebetulan.

Seluruh dimensi analisis diikat oleh kerangka keadilan substantif yang membedakan pengakuan normatif dari kemampuan riil perempuan untuk menikmati hak dalam kehidupan sehari-hari (Sen 2009; Nussbaum 2000). Kerangka ini menegaskan bahwa hak tidak cukup diakui secara legal—ia harus dapat diklaim, digunakan, dan dipertahankan dalam kondisi sosial yang konkret (Kabeer 1999). Di sisi lain, analisis agensi merujuk pada Mahmood (2005) yang menolak dikotomi antara korban dan agen. Perempuan adat bukan subjek pasif yang semata-mata ditindas, tetapi aktor yang menegosiasikan ruang hidup mereka dalam batas-batas struktural yang ketat. Pendekatan ini memungkinkan pembacaan yang tidak romantis terhadap agensi, tetapi tetap menempatkan perempuan adat sebagai subjek yang bermakna dan aktif.

## Hak atas Sumber Daya Pesisir: Antara Akses Praktis dan Kontrol Struktural

Temuan lapangan menunjukkan bahwa perempuan adat Kei adalah pengguna utama sumber daya pesisir, tetapi bukan pemegang kontrol atasnya. Di Kepulauan Kei, zona pesisir dangkal merupakan ruang kerja utama perempuan. Saat air surut, perempuan memanen ikan, teripang, kerang lola (*trochus niloticus*), dan hasil laut lainnya yang menjadi fondasi pangan dan penghasilan rumah tangga (Rahail 1990). Observasi lapangan di beberapa ohoi di Kei Kecil dan Kei Besar mengonfirmasi bahwa hampir seluruh aktivitas pengolahan hasil laut mulai dari pembersihan, pengolahan, pengemasan, hingga pemasaran ke pasar lokal dijalankan oleh perempuan. Kontribusi ini berlangsung setiap hari dan menjadi fondasi ketahanan pangan komunitas, namun tidak diakui sebagai dasar legitimasi hak dalam kerangka hukum adat maupun kebijakan negara.

“Kami ini yang pergi ke pantai setiap hari, yang tahu kapan lola besar, kapan kecil. Tetapi waktu mereka bicara soal kapan buka sasi, kami tidak ditanya. Keputusan dibuat oleh bapak-bapak di saniri, kami hanya dengar setelah selesai. Padahal kalau sasi salah waktu, kami yang susah cari makan” (Informan Perempuan 1 2024, Wawancara 12 Februari).

Norma adat Larvul Ngabal mengatur akses sumber daya pesisir melalui dua instrumen utama: pembagian wilayah tangkap berdasarkan klan (*mel*) dan sistem hawear atau sasi. Hawear adalah mekanisme pelarangan sementara atas pemanfaatan sumber daya di kawasan tertentu—baik berupa sasi kawasan (seluruh biota di area tertentu) maupun sasi biota (jenis tertentu seperti teripang dan lola). Di Ohoiren, buka sasi lola dilakukan setiap empat tahun; di Ohoiwerka, buka sasi teripang dilakukan setiap lima tahun (Rahail 1990; Kubangun & Kissiya 2025). Keputusan kapan hawear dibuka dan ditutup yang secara langsung menentukan kapan perempuan boleh memanen ditetapkan melalui musyawarah yang melibatkan kepala ohoi, Badan Saniri Adat (BSA), dan para tokoh adat yang didominasi laki-laki. Perempuan disebutkan hadir dalam forum ini, tetapi posisi mereka bersifat suplemen, bukan penentu. Analisis sosio-legal atas mekanisme ini menunjukkan kesenjangan yang mendasar. Perempuan merupakan pihak yang paling terdampak oleh siklus buka-tutup sasi, namun bukan pihak yang berwenang menetapkan siklus tersebut.

Mengapa ketimpangan ini terus diproduksi? Penulis berargumen bahwa jawabannya terletak pada cara

Larvul Ngabal mendefinisikan legitimasi akses. Hak atas sumber daya dikaitkan dengan keanggotaan klan dan otoritas adat yang secara struktural bersifat maskulin sehingga perempuan hanya dapat mengakses pesisir melalui relasi kekerabatan dengan laki-laki bukan sebagai pemegang hak yang mandiri (Agarwal 2001; Ribot & Peluso 2003). Temuan wawancara mendalam dengan perempuan adat di Ohoi Watkidat memperjelas pola ini. Sebelum adanya intervensi program pemberdayaan, perempuan secara eksplisit dinyatakan “tidak dilibatkan dalam diskusi oleh laki-laki” meskipun mereka adalah pelaku utama pengolahan hasil laut sehari-hari (CFI Indonesia 2024). Ketika pembatasan akses diberlakukan karena musim, aturan hawear, maupun kebijakan zonasi negara, perempuan menyesuaikan jenis hasil laut yang diolah, mengatur ulang distribusi pangan rumah tangga, dan memperpanjang jam kerja hingga 14–20 jam per hari (Sajogyo Institute 2025). Beban penyesuaian ini ditanggung perempuan secara diam-diam dan tanpa pengakuan formal—suatu bentuk kekerasan struktural yang dinormalisasi oleh sistem adat maupun kebijakan negara. Dari perspektif sosio-legal, situasi ini membuktikan bahwa ketiadaan hak kontrol yang diakui secara formal membuat hak akses perempuan atas sumber daya pesisir bersifat rapuh sehingga dapat dipersempit sewaktu-waktu melalui keputusan yang dibuat tanpa keikutsertaan mereka.

“Waktu musim timur, suami tidak bisa melaut. Kami yang harus atur semua. Pagi pergi ke zona yang masih boleh, ambil apa yang ada. Sore olah ikan, malam jual di pasar kecamatan. Kadang sampai jam sebelas malam. Tidak ada yang bilang kerja kami itu kerja yang patut dihargai. Katanya itu sudah kewajiban istri. Tetapi tanpa itu, keluarga tidak bisa makan” (Informan Perempuan 3 2024, Wawancara 15 Februari).

### **Hak Partisipasi dalam Pengambilan Keputusan: Kehadiran Prosedural vs. Keterlibatan Substantif**

Temuan lapangan di beberapa ohoi di Kei Kecil dan Kei Besar mengungkap pola yang konsisten: perempuan hadir dalam forum musyawarah adat, tetapi kehadirannya tidak setara dengan keterlibatan substantif dalam pengambilan keputusan. Penelitian Lebetubun (2022) di Ohoi Elaar Lamagorang, Kecamatan Kei Kecil Timur Selatan, menemukan bahwa partisipasi perempuan dalam musyawarah perencanaan pembangunan ohoi sangat minim dalam tiga dimensi sekaligus: kuantitas perempuan yang dilibatkan sedikit, kontribusi pemikiran yang disampaikan sangat terbatas, dan program-program yang berpihak pada

perempuan hampir tidak pernah muncul sebagai *output* musyawarah. Faktor penghambat mencakup beban kerja domestik yang tidak memungkinkan perempuan menghadiri rapat pada waktu yang ditentukan, rendahnya kepercayaan diri untuk berbicara di forum yang didominasi laki-laki, dan norma budaya yang menempatkan perempuan pada posisi pendengar—bukan pembicara—dalam ruang-ruang formal adat.

“Saya pernah sekali datang ke musyawarah ohoi. Duduk di belakang, dengarkan saja. Waktu ada kesempatan bicara, saya angkat tangan, tetapi kepala ohoi lewatkan, langsung ke bapak yang duduk di depan. Setelah itu, saya tidak pernah datang lagi. Buat apa? Suara kami tidak didengar, datang hanya untuk dicoret namanya di absensi supaya terlihat perempuan ikut” (Informan Perempuan 6 2024, Wawancara 20 Februari).

Pola ini tidak berdiri sendiri, tetapi berakar pada desain kelembagaan adat. Penelitian Rahail dan Widayat (2025) tentang jati diri perempuan Kei mencatat bahwa rapat saniri secara historis dan struktural didominasi oleh laki-laki dari strata mel, sementara aktivitas komunal seperti upacara adat masih melibatkan banyak perempuan. Distinsi ini bukan sekadar perbedaan konteks, melainkan cerminan pembagian ranah yang deliberatif. Ranah seremonial dan reproduktif ditetapkan sebagai wilayah perempuan, sedangkan ranah deliberatif dan politis ditetapkan sebagai wilayah laki-laki. Akibatnya, perempuan yang aktif dan berpengetahuan pun menghadapi batas yang tidak tertulis seperti perempuan boleh hadir, tetapi tidak diharapkan menentukan arah keputusan. Dalam konteks tata kelola pesisir, batas ini sangat merugikan, karena keputusan tentang hawear, zonasi tangkap, dan pembagian hasil sasi yang semuanya berdampak langsung pada kehidupan perempuan, dibuat tanpa suara dari perempuan.

Mekanisme eksklusi ini diperkuat oleh cara negara berinteraksi dengan komunitas adat Kei. Ketika Kementerian Kelautan dan Perikanan (KKP) melakukan identifikasi dan pemetaan wilayah kelola masyarakat hukum adat sebagaimana terjadi di Ohoi Ohoirenana pada Oktober 2023, proses koordinasi dilakukan dengan kepala ohoi, camat, dan lembaga adat yang representasinya didominasi laki-laki (CFI Indonesia 2023). Perempuan tidak diposisikan sebagai aktor konsultasi utama, melainkan sebagai kelompok yang akan menerima manfaat dari kebijakan bukan sebagai pemegang hak yang memiliki otoritas atas wilayah kelola mereka sendiri. Pola ini mereproduksi apa yang oleh Phillips (1995) disebut sebagai ‘defisit

representasi'. Hal ini dapat terjadi jika representasi formal tidak mencerminkan keragaman kepentingan dalam komunitas sehingga hasil kebijakan tidak akan mencerminkan kebutuhan kelompok yang tidak terwakili.

"Waktu orang dari pemerintah datang petakan wilayah pesisir kami, mereka pertemuan dengan pak camat, kepala ohoi, dan tetua adat. Kami perempuan tidak diajak. Padahal kami yang paling tahu batas-batas tangkap, zona mana yang ada banyak teripang, zona mana yang biasa kami pakai. Setelah selesai baru kami dengar hasilnya dari suami. Kami tidak punya suara dalam peta itu" (Informan Perempuan 8 2024, Wawancara 22 Februari).

Mengapa partisipasi perempuan tetap bersifat simbolik meskipun secara formal diakui? Analisis sosio-legal mengidentifikasi dua mekanisme yang saling memperkuat. Pertama, mekanisme seleksi representasi: ketika negara melakukan konsultasi dengan 'komunitas adat', yang diakui sebagai wakil sah adalah tokoh adat dan kepala klan yang dalam struktur Larvul Ngabal, yang secara eksklusif adalah laki-laki, bukan perempuan sebagai kelompok yang memiliki pengalaman berbeda (Kubangun & Kissiya 2025). Kedua, mekanisme pendefinisian agenda: persoalan yang dianggap relevan dalam forum kebijakan pesisir adalah persoalan teknis perizinan, zonasi, kuota tangkap yang tidak secara eksplisit menyentuh dimensi kerja subsistensi dan beban reproduktif perempuan. Akibatnya, bahkan ketika perempuan hadir dalam forum, isu-isu yang paling memengaruhi kehidupan mereka tidak pernah berada dalam agenda yang ditetapkan.

Wawancara lapangan dengan perempuan di Ohoi Watkidat mencerminkan pengalaman ini secara langsung. Sebelum intervensi GEF-6, perempuan secara eksplisit dinyatakan 'tidak dilibatkan dalam diskusi oleh laki-laki' (CFI Indonesia 2024). Keterlibatan mereka hanya diakui dalam kapasitas produktif yang spesifik mengurus rumah tangga, memasak ikan, menjual hasil tangkapan, bukan sebagai anggota komunitas yang berhak menyuarakan kepentingan mereka dalam pengambilan keputusan publik. Ketika GEF-6 mulai melibatkan perempuan dalam pelatihan dan diskusi, hal itu digambarkan sebagai sesuatu yang 'baru' dan signifikan menunjukkan bahwa keterlibatan sebelumnya memang nyaris tidak ada. Dari perspektif sosio-legal, ini mengonfirmasi bahwa hak partisipasi perempuan dalam tata kelola pesisir Kei bersifat normatif di atas kertas dan tidak operasional dalam praktik.

Penulis berargumen bahwa solusi atas defisit partisipasi ini bukan sekadar penambahan kuota kehadiran perempuan dalam forum yang sudah ada, dibutuhkan juga transformasi desain forum itu sendiri. Ketika 'ruang yang diundang' (Cornwall 2002) tidak secara struktural mengakui perempuan sebagai pemegang kepentingan yang setara, kehadiran formal perempuan tidak akan mengubah hasil keputusan. Temuan di Kepulauan Kei menunjukkan bahwa forum-forum adat dan kebijakan pesisir perlu direformasi untuk memasukkan: pertama, mekanisme konsultasi terpisah dengan kelompok perempuan sebelum musyawarah umum; kedua, agenda yang secara eksplisit membahas dampak kebijakan terhadap kerja subsistensi dan beban reproduktif perempuan; dan ketiga, pengakuan perempuan sebagai pemegang hak atas wilayah pesisir, bukan sekadar penerima manfaat dari kebijakan yang ditetapkan orang lain.

Pola eksklusif ini juga tampak dalam cara kebijakan pembangunan pesisir saat dirancang di tingkat kabupaten. Ketika Kabupaten Maluku Tenggara merumuskan regulasi tentang pengelolaan wilayah pesisir, proses konsultasi publik yang dilakukan mengundang 'representasi masyarakat' yang dalam praktiknya berarti kepala ohoi, tokoh adat, dan perwakilan nelayan, yang semuanya adalah laki-laki. Perempuan yang sehari-hari mengelola hasil laut dan menjaga ketahanan pangan rumah tangga dianggap tidak perlu untuk dikonsultasikan secara terpisah. Akibatnya, regulasi yang dihasilkan tidak mempertimbangkan dampaknya terhadap kerja pengolahan perempuan, distribusi akses musiman yang dialami perempuan, atau mekanisme resolusi konflik yang melibatkan perempuan sebagai pihak yang berkepentingan. Dari perspektif sosio-legal, ini adalah contoh bagaimana netralitas prosedural dalam proses konsultasi semua 'representasi masyarakat' diundang dengan cara yang sama menghasilkan hasil yang tidak netral, karena yang dianggap sebagai 'representasi masyarakat' sendiri sudah dibentuk oleh asumsi gender yang tidak diperiksa.

Perlu dicatat bahwa beberapa perempuan Kei telah berhasil menembus batas-batas formal ini melalui jalur individual. Keterlibatan Sri Fany Mony sebagai ketua kelompok perempuan nelayan di Watkidat, misalnya, memberikannya ruang untuk menyuarakan kepentingan perempuan dalam beberapa forum diskusi yang difasilitasi GEF-6. Namun, kasus ini justru memperlihatkan keterbatasan struktural lainnya, seperti kepemimpinan perempuan yang berhasil di Kei sering

kali terjadi melalui jalur yang dimediasi oleh program eksternal dan intervensi pemberdayaan, bukan sebagai hasil dari desain kelembagaan adat atau kebijakan negara yang membuka ruang bagi perempuan. Ini menunjukkan bahwa partisipasi substantif perempuan dalam tata kelola pesisir Kei saat ini bersifat kontingen dan bergantung pada hadirnya program atau intervensi tertentu, bukan terstruktur dan terjamin. Keberlanjutan partisipasi yang sudah ada pun terancam ketika program berakhir karena tidak ada mekanisme institusional adat atau negara yang menjamin keberlangsungan suara perempuan dalam forum pengambilan keputusan.

### **Hak atas Pengakuan Pengetahuan: Hierarki Epistemik dan Ketidakadilan Epistemik**

Penulis berargumen bahwa dari ketiga dimensi hak yang dianalisis dalam kajian ini, dimensi pengakuan pengetahuanlah yang paling tidak terlihat namun paling mendasar. Hal ini mengungkap bahwa ketidakadilan epistemik yang dialami perempuan adat Kei adalah mekanisme struktural yang secara langsung melemahkan kemampuan perempuan untuk mengklaim hak atas sumber daya dan partisipasi dalam pengambilan keputusan. Tanpa pengakuan atas pengetahuannya, perempuan kehilangan landasan untuk diakui sebagai aktor yang berwenang dan menyebabkan klaim atas hak-hak lain menjadi rapuh.

Temuan lapangan di Kepulauan Kei menunjukkan bahwa perempuan menyimpan dan mempraktikkan pengetahuan ekologis yang sangat spesifik dan tidak terdokumentasi dalam sistem pengelolaan resmi. Perempuan di komunitas pesisir Kei mengetahui dengan presisi kapan lola dan teripang siap dipanen berdasarkan tanda-tanda alam perubahan warna air, pola arus pasang surut, dan ritme musim yang mereka pelajari dari generasi sebelumnya. Mereka juga menguasai teknik pengolahan embal (kasbi beracun) yang membutuhkan keahlian tinggi untuk menghasilkan pangan yang aman dikonsumsi pengetahuan yang menjadi fondasi ketahanan pangan komunitas terutama saat musim tangkap buruk (Rahail 1990). Di Ohoi Ohoirenan, observasi lapangan menunjukkan bahwa pengetahuan perempuan tentang ekosistem lamun sebagai habitat pemijahan teripang dan lola sangat relevan bagi pengelolaan sasi, namun pengetahuan ini hampir tidak pernah diformulasikan sebagai dasar pertimbangan dalam keputusan buka-tutup sasi yang ditetapkan forum adat laki-laki (CFI Indonesia 2024).

“Saya tahu kapan lola siap panen. Bukan dari buku, tetapi dari puluhan tahun pergi ke pantai. Kalau air warnanya begini, kalau angin dari arah itu, kalau rumput laut tumbuh begini itu tandanya lola sudah besar. Tetapi waktu rapat buka sasi, yang diminta bicara itu peneliti dari kota, bukan kami. Pengetahuan kami dianggap cerita orang tua, bukan ilmu. Padahal kami yang tiap hari lihat langsung” (Informan Perempuan 10 2024, Wawancara 12 Februari).

Reduksi pengetahuan perempuan terjadi melalui dua jalur yang saling memperkuat. Jalur pertama adalah hierarki epistemik internal adat: dalam struktur Larvul Ngabal, otoritas untuk menafsirkan dan memutuskan norma berbasis pada posisi dalam hierarki klan dan gender. Pengetahuan yang dimiliki perempuan, meskipun kaya dan relevan secara ekologis, tidak memiliki saluran institusional untuk memasuki arena pengambilan keputusan adat. Jalur kedua adalah hierarki epistemik eksternal negara: kebijakan pengelolaan pesisir yang dirancang KKP bertumpu pada pengetahuan ilmiah formal data biologi kelautan, pemetaan GIS, analisis stok yang mereduksi pengetahuan berbasis pengalaman perempuan menjadi ‘kearifan lokal’ pelengkap, bukan dasar pengambilan keputusan yang setara. Penelitian BRIN di kawasan sasi Kei Besar, misalnya, mendokumentasikan 24 jenis teripang melalui kajian ilmiah formal suatu proses yang berlangsung tanpa melibatkan pengetahuan perempuan tentang siklus dan habitat biota tersebut sebagai input yang diakui (CFI Indonesia 2024).

Mengapa pengetahuan perempuan mengalami marginalisasi ganda diabaikan oleh adat sekaligus oleh negara? Kubangun dan Kissiya (2025) menunjukkan bahwa Larvul Ngabal beroperasi sebagai sistem disipliner yang memosisikan pengalaman perempuan, termasuk pengetahuan yang lahir dari pengalaman tersebut, sebagai hal yang relevan secara privat tetapi tidak otoritatif secara publik. Perempuan boleh tahu, tetapi tidak berwenang untuk memutuskan berdasarkan apa yang mereka ketahui. Di level negara, kebijakan pesisir yang teknokratis mengasumsikan bahwa pengetahuan yang sah adalah pengetahuan yang terukur, terdokumentasi, dan diproduksi oleh institusi ilmiah formal sebuah asumsi yang secara struktural sehingga mengeksklusi pengetahuan berbasis pengalaman dan relasi perempuan adat. Dalam kerangka Dotson (2014), perempuan Kei mengalami ketidakadilan epistemik dalam dua bentuk: pertama, testimoni mereka tidak diterima sebagai bukti yang sah (*testimonial injustice*); kedua, konsep yang perempuan gunakan untuk memahami pengalaman mereka tidak

diakui sebagai kerangka yang valid (*hermeneutical injustice*).

“Waktu saya bilang ke orang pemerintah bahwa zona tangkap kami sudah mulai rusak karena ada kapal ikan besar lewat situ, mereka minta data. Saya bilang saya punya pengamatan dari bertahun-tahun. Mereka bilang itu bukan data, itu hanya cerita. Saya tidak tahu harus bicara seperti apa supaya mereka percaya. Ternyata yang mereka mau itu angka dari laboratorium, bukan pengalaman kami yang puluhan tahun” (Informan Perempuan 8 2024, Wawancara 22 Februari).

Dampak dari ketidakadilan epistemik ini melampaui persoalan harga diri atau pengakuan budaya. Dari perspektif sosio-legal, ketika pengetahuan perempuan tidak diakui, perempuan kehilangan landasan untuk mengklaim hak. Mereka tidak dapat menyatakan bahwa mereka ‘lebih tahu’ tentang kondisi pesisir yang diatur oleh kebijakan yang memengaruhi kehidupan mereka karena pengetahuan mereka tidak diakui sebagai jenis pengetahuan yang relevan. Ini menciptakan lingkaran ketidakadilan, ketika perempuan tidak diakui sebagai subjek pengetahuan, maka perempuan tidak dianggap sebagai aktor pengambilan keputusan yang kompeten sehingga menyebabkan akses dan kontrol mereka atas sumber daya tetap lemah dan pada akhirnya mengonfirmasi ‘ketidakrelevanan’ pengalaman perempuan dalam arena hukum dan kebijakan. Putusnya lingkaran ini hanya mungkin jika ada transformasi pada level epistemik: mengakui pengetahuan berbasis pengalaman sebagai input yang sah dalam proses kebijakan pesisir—tidak hanya sebagai tambahan dekoratif pada sistem yang sudah ada.

Observasi lapangan mengungkap adanya ketidakselarasan antara apa yang perempuan ketahui dan apa yang dianggap ‘berguna’ oleh institusi formal. Hal ini terungkap ketika tim peneliti BRIN melakukan kajian biologi kelautan di kawasan sasi Kei Besar untuk mendokumentasikan 24 jenis teripang yang dilakukan melalui penyelaman ilmiah dan analisis laboratorium. Pengetahuan perempuan tentang tanda-tanda kondisi ekosistem yang terkumpul melalui puluhan tahun interaksi langsung dengan pesisir tidak diintegrasikan sebagai input dalam metodologi kajian tersebut. Padahal, perempuan yang setiap hari memanen di zona yang sama memiliki pengetahuan tentang perubahan populasi teripang dari waktu ke waktu, lokasi tempat larva berkumpul, dan pola perilaku biota yang tidak dapat ditangkap oleh kajian sesaat yang bersifat titik-waktu. Seharusnya, antara pengalaman dan sains, walau memiliki kekuatan yang berbeda, mereka dapat saling

melengkapi. Hal ini mengungkap penolakan sistematis terhadap pengetahuan perempuan menghasilkan kebijakan yang lebih buruk, bukan hanya ketidakadilan gender.

Dari perspektif sosio-legal, ketidakadilan epistemik yang dialami perempuan Kei merupakan bentuk eksklusi hukum yang tidak terlihat namun sangat nyata dampaknya. Merry (1988) menunjukkan bahwa hukum bekerja tidak hanya melalui aturan tertulis, tetapi juga melalui pembentukan kategori-kategori yang menentukan siapa yang dianggap sebagai subjek hukum yang sah. Dalam tata kelola pesisir Kei, kategori ‘pihak yang berwenang’ dalam norma adat dan kebijakan negara secara implisit mengeksklusi perempuan bukan melalui larangan eksplisit, melainkan melalui definisi kewenangan yang mengasosiasikan otoritas dengan posisi klan dan dengan gender laki-laki. Akibatnya, perempuan mengalami apa yang von Benda-Beckmann (2015) sebut sebagai ‘eksklusi melalui definisi’: mereka tidak dilarang untuk berpartisipasi, tetapi kategori yang menentukan siapa yang berhak berpartisipasi didefinisikan sedemikian rupa sehingga perempuan secara sistematis tidak memenuhi syarat. Membongkar ketidakadilan epistemik ini ditujukan untuk mengubah cara hukum dan kebijakan mendefinisikan pengetahuan apa yang dianggap sah dan siapa yang dianggap berwenang atasnya.

### **Agensi Perempuan Adat Kei: Negosiasi dan Batas-Batas Struktural**

Analisis pada tiga dimensi hak di atas menunjukkan bahwa perempuan adat Kei beroperasi dalam kondisi keterbatasan struktural yang nyata: akses tanpa kontrol atas sumber daya pesisir, kehadiran tanpa keterlibatan substantif dalam pengambilan keputusan, dan pengetahuan tanpa pengakuan epistemik. Namun, kondisi ini tidak berarti perempuan adalah subjek pasif. Temuan lapangan di Kepulauan Kei justru menunjukkan bahwa perempuan secara aktif bernegosiasi dengan batas-batas struktural tersebut melalui praktik-praktik keseharian yang meskipun tidak terlihat oleh institusi formal, sangat menentukan keberlanjutan hidup komunitas. Penulis berargumen bahwa membaca agensi ini bukan untuk meromantisasi ketahanan perempuan sebagai bukti bahwa ketidakadilan tidak ada. Hal ini dibaca untuk memahami secara lebih utuh bagaimana ketidakadilan itu bekerja dan di mana celah perubahan dapat dibuka.

Bentuk agensi pertama yang teridentifikasi di lapangan adalah adaptasi subsistensi yang strategis.

Ketika musim timur tiba dan laut tidak dapat dilayari atau ketika hawear menutup akses ke kawasan tangkap tertentu, perempuan Kei tidak menunggu situasi membaik. Mereka beralih ke hasil laut yang tidak terkena sasi di zona dangkal yang dapat diakses saat air surut, mengolah persediaan yang ada menjadi produk tahan lama, dan mengatur ulang jadwal makan keluarga. Di Ohoi Watkidat, kelompok perempuan yang dipimpin Sri Fany Mony mengembangkan produk olahan ikan asap cair, abon, nugget, dan kerupuk ikan sebagai strategi transformasi nilai tambah dari hasil tangkapan yang sebelumnya sering terbuang karena tidak laku dijual segar menjadi produk yang dapat disimpan dan dipasarkan (CFI Indonesia 2024). Pada tahun 2023, kelompok ini menghasilkan pendapatan lebih dari Rp13 juta dari penjualan olahan ikan. Hal ini membuktikan bahwa perempuan dapat secara mandiri menciptakan strategi penghidupan di dalam dan di sekitar batas-batas yang tidak mereka tentukan sendiri.

Bentuk agensi kedua adalah solidaritas jaringan yang melampaui ikatan kekerabatan formal. Observasi lapangan menunjukkan bahwa perempuan di komunitas pesisir Kei membangun jaringan berbagi sumber daya, informasi, dan dukungan emosional yang bekerja secara paralel dan sering kali lebih efektif daripada kanal formal adat dan negara. Ketika seorang perempuan kehilangan akses ke pesisir karena suaminya sedang di luar pulau dan tidak ada anggota keluarga laki-laki yang menemani, jaringan perempuan sesama tetangga mengisi celah tersebut dengan pergi bersama-sama ke tepi pantai, berbagi hasil panen, dan mengolah ikan secara kolektif. Sayangnya, jaringan semacam ini tidak tercatat dalam dokumen adat maupun laporan kebijakan, walaupun merupakan infrastruktur sosial nyata yang menopang ketahanan pangan dan keberlanjutan komunitas. Rahail dan Widayat (2025) mencatat bahwa meskipun jati diri tradisional perempuan Kei mulai bergeser akibat modernisasi, perempuan tetap menjadi penjaga budaya yang aktif terlibat dalam penyelesaian konflik sosial dan pengajaran nilai-nilai adat kepada generasi muda bahkan ketika peran formal mereka tidak diakui dalam struktur adat.

Bentuk agensi ketiga adalah transmisi dan inovasi pengetahuan lintas generasi. Di komunitas pesisir Kei, perempuan adalah guru utama pengetahuan ekologis praktis. Mereka mengajarkan kepada anak-anak perempuan cara membaca tanda-tanda pasang surut, mengenali musim panen lola dan teripang, dan mengolah hasil laut dengan teknik yang meminimalkan pemborosan. Pengetahuan ini tidak ditulis dalam

dokumen atau diajarkan di sekolah tetapi selalu akan hidup dalam praktik keseharian yang diwariskan dari ibu ke anak perempuan. Ketika program GEF-6 CFI Indonesia memberikan pelatihan pengolahan ikan modern kepada kelompok perempuan di Watkidat, perempuan tidak sekadar menerima pengetahuan baru secara pasif, mereka juga mengintegrasikan teknik modern seperti pengasapan cair dengan pengetahuan lokal tentang jenis ikan yang paling cocok untuk diolah dengan cara tertentu sehingga dapat menghasilkan produk yang lebih baik daripada yang biasa dihasilkan oleh pengetahuan modern atau tradisional saja (CFI Indonesia 2024). Hal ini menunjukkan bahwa Perempuan Kei merupakan agen yang aktif mengintegrasikan dan mentransformasi pengetahuan.

Namun, penulis menegaskan bahwa pengakuan terhadap tiga bentuk agensi ini tidak boleh digunakan untuk mengaburkan keterbatasan struktural yang nyata. Agensi adaptasi subsistensi nyata, tetapi ia juga berarti perempuan menanggung beban penyesuaian yang seharusnya ditanggung bersama secara komunal dan penyesuaian itu berlangsung tanpa kompensasi pengakuan atau distribusi ulang kewenangan. Walaupun solidaritas jaringan adalah nyata, tetapi perlu diingat bahwa ia bekerja di luar struktur resmi sehingga tidak menghasilkan perubahan pada struktur itu sendiri. Transmisi dan inovasi pengetahuan juga nyata, tetapi selama pengetahuan perempuan tidak diakui sebagai *input* yang sah dalam proses kebijakan, kontribusi tersebut akan terus dieksklusi dari arena yang menentukan. Agarwal (1997) menyebut situasi ini sebagai *'bargaining within patriarchy'* perempuan bernegosiasi dan bahkan berhasil dalam batas-batas sistem yang tidak mengakui mereka sebagai pihak yang setara. Keberhasilan negosiasi dalam batas-batas itu tidak mengubah batas-batasnya.

"Sekarang kami lebih mandiri dari dulu. Punya uang sendiri, bisa bicara lebih bebas di rumah. Tetapi di rapat adat, tetap saja kami tidak didengar. Di forum pesisir, tetap laki-laki yang bicara. Kami maju di dapur dan di pasar, tetapi di meja pengambilan keputusan, kursi kami masih belum ada. Maju di satu tempat tetapi tidak berubah di tempat lain, itu bukan kemajuan yang lengkap" (Informan Perempuan 9 2024, Wawancara 17 Februari).

Implikasi dari pembacaan agensi ini bagi kerangka sosio-legal adalah reformasi hukum dan kebijakan tidak dapat berhenti pada pengakuan formal. Ketika Larvul Ngabal direvitalisasi dan kebijakan pesisir negara diperkuat tanpa membongkar mekanisme eksklusi gender yang melekat di dalamnya, perempuan akan

terus berstrategi di luar sistem adaptif. Walaupun merupakan hal tangguh, namun tetap tidak pada posisi yang setara. Temuan di Kepulauan Kei menunjukkan bahwa kondisi yang memungkinkan perempuan mulai keluar dari invisibilitas bukan reformasi hukum adat atau kebijakan pesisir, tetapi intervensi eksternal berupa program pemberdayaan yang secara eksplisit membuka ruang bagi perempuan untuk berlatih, berpendapat, dan memproduksi di luar batas peran yang secara tradisional ditetapkan. Perubahan struktural membutuhkan desain konkret dan bukan sekadar harapan bahwa agensi perempuan yang sudah ada akan cukup untuk menembus sistem yang tidak dirancang untuk mengakuinya.

Dimensi agensi yang sering luput dari perhatian adalah cara perempuan Kei bernegosiasi dengan sistem kasta (*mel-ren-iri*) yang bekerja secara paralel dengan pembagian gender. Sistem stratifikasi sosial ini menempatkan perempuan dari klan *mel* pada posisi yang secara teori lebih berkuasa daripada perempuan dari klan *ren* atau *iri*. Namun, dalam praktik tata kelola pesisir, perbedaan kasta di antara perempuan tidak mengubah kenyataan bahwa semua perempuan—terlepas dari kasta—menghadapi eksklusi dari ruang pengambilan keputusan formal yang didominasi laki-laki *mel*. Observasi lapangan menunjukkan bahwa solidaritas perempuan lintas kasta dalam jaringan pengolahan ikan dan distribusi pangan sering melampaui hierarki kasta, misalnya perempuan *mel* dan *ren* bekerja bersama di tepi pantai dan berbagi teknik pengolahan tanpa mempertimbangkan status kasta dalam praktik sehari-hari. Ini adalah bentuk negosiasi yang menarik perempuan menciptakan ruang sosial yang relatif egaliter di antara mereka sendiri, bahkan ketika sistem norma yang lebih besar menempatkan mereka dalam posisi subordinat terhadap laki-laki dari semua kasta.

Agensi perempuan juga tampak dalam cara mereka menggunakan intervensi program pemberdayaan sebagai *leverage* untuk memperluas ruang gerak sosial. Keterlibatan dalam program GEF-6 tidak hanya memberikan perempuan keterampilan teknis pengolahan ikan, ia juga memberikan mereka legitimasi baru. Dengan menghasilkan 13 juta rupiah dari penjualan produk olahan, kelompok perempuan Watkidat tidak lagi dapat diabaikan sebagai 'sekadar ibu rumah tangga yang menjual ikan'. Kepemimpinan Sri Fany Mony sebagai ketua kelompok memberikannya otoritas untuk berbicara di forum-forum yang sebelumnya tidak terbuka baginya. Program ini,

dengan kata lain, bukan hanya mengubah kapasitas ekonomi perempuan tetapi juga mengubah posisi tawar sosial perempuan dalam komunitas. Namun, sebagaimana ditegaskan sebelumnya, perubahan ini bersifat kontingen terhadap berlanjutnya program. Ketika program berakhir, akankah perluasan ruang gerak ini akan dipertahankan atau malah mengalami kemunduran ke pola sebelumnya, sangat bergantung pada apakah ada perubahan institusional yang memperkuat posisi baru perempuan baik dalam hukum adat maupun dalam kebijakan negara.

Implikasi teoretis dari pembacaan agensi perempuan Kei ini adalah bahwa konsep hak dalam konteks masyarakat adat tidak dapat dipahami sebagai status yang statis dan melekat pada individu. Hak masyarakat adat adalah proses negosiasi yang dinamis dan berlangsung dalam medan relasi kuasa yang kompleks. Hak bukan sekadar apa yang tertulis dalam norma adat atau kebijakan negara. Hak seharusnya mampu diklaim, dipertahankan, dan diperluas oleh subjek melalui praktik sosial sehari-hari mereka. Perempuan Kei secara aktif melakukan negosiasi ini melalui adaptasi, solidaritas, inovasi, dan pemanfaatan celah yang tersedia. Namun, negosiasi ini berlangsung dalam medan yang asimetris, yang terjadi ketika institusi formal adat dan negara belum dirancang untuk mengakui perempuan sebagai mitra negosiasi yang setara. Mengubah medan adalah prasyarat bagi pemenuhan hak perempuan adat yang bersifat substantif, bukan sekadar prosedural.

## Penutup

Kajian ini menegaskan tiga temuan analitis yang saling menopang. Pertama, dalam dimensi hak atas sumber daya pesisir, perempuan adat Kei adalah pengguna utama pesisir memanen, mengolah, dan memasarkan hasil laut setiap hari, namun bukan pemegang kontrol atas sumber daya tersebut. Sistem *hawear* (*sasi*) dalam Larvul Ngabal mengatur siklus buka tutup akses, tetapi keputusannya ditetapkan oleh forum adat yang didominasi laki-laki. Ketika pembatasan diberlakukan, perempuanlah yang menanggung beban penyesuaian terbesar. Perempuan harus memperpanjang jam kerja, mengatur ulang pangan keluarga, dan mencari sumber penghidupan alternatif tanpa pengakuan formal atas kontribusi tersebut. Dari perspektif sosio-legal, ini merupakan bukti nyata bahwa akses dan kontrol adalah dua hal berbeda. Perbedaan itu berdimensi gender secara struktural.

Temuan ini juga mengungkap ketegangan antara norma *hawear* sebagai mekanisme konservasi ekologis

dan dampaknya yang tidak setara terhadap gender. Di satu sisi, sistem sasi yang diatur oleh Larvul Ngabal terbukti berkontribusi signifikan pada pelestarian ekosistem laut Kei kawasan sasi Ohoirenian seluas 152 hektare dan Ohoiwait seluas 31 hektare menjadi zona pemulihan biota yang efektif (CFI Indonesia 2024). Di sisi lain, ketika sasi diberlakukan, perempuan yang bergantung pada pemanenan lola dan teripang di zona tersebut kehilangan sumber penghidupan utama mereka tanpa kompensasi apa pun. Keputusan tentang kapan dan di mana sasi diterapkan, secara ekologis mungkin sudah tepat. Namun, karena dibuat oleh forum yang tidak melibatkan perempuan secara substantif sehingga biaya ekologis dari konservasi ditanggung secara tidak proporsional oleh kelompok yang paling tidak memiliki suara dalam keputusan tersebut. Ini adalah paradoks yang perlu diakui secara eksplisit dalam desain kebijakan pesisir berbasis kearifan lokal. Revitalisasi hawear tanpa transformasi relasi gender di dalamnya akan menghasilkan konservasi yang ekologis berkelanjutan, namun sosial tidak adil.

Dari perspektif sosio-legal, situasi ini mendemonstrasikan apa yang disebut Ribot dan Peluso (2003) sebagai 'mekanisme akses yang berbasis kekuasaan'. Kemampuan nyata untuk memanfaatkan sumber daya tidak ditentukan oleh aturan formal semata, melainkan oleh siapa yang memiliki kekuasaan untuk menafsirkan dan menerapkan aturan tersebut. Dalam konteks Kei, kekuasaan tafsir atas hawear dipegang oleh kepala klan dan tokoh adat laki-laki. Meskipun norma hawear secara tekstual tidak melarang perempuan memanen, dalam praktiknya perempuan menghadapi pembatasan berlapis. Jadwal buka sasi ditentukan tanpa mempertimbangkan siklus kerja perempuan, zona sasi sering mencakup area yang biasanya dijelajahi perempuan untuk memanen di tepi pantai, dan ketika konflik akses terjadi, perempuan tidak memiliki mekanisme formal untuk menyampaikan keluhan. Dengan demikian, hak formal perempuan atas sumber daya pesisir yang secara normatif diakui dalam Larvul Ngabal sejatinya pada praktiknya bersifat kondisional dan rentan terhadap penilaian sepihak dari pemegang otoritas adat.

Kedua, dalam dimensi hak partisipasi, kajian ini menunjukkan bahwa kehadiran perempuan dalam forum musyawarah adat dan konsultasi kebijakan bersifat prosedural, bukan substantif. Dua mekanisme yang saling memperkuat seleksi representasi yang mengutamakan elite adat laki-laki dan pendefinisian agenda yang mengabaikan isu kerja subsistensi dan beban reproduktif menghasilkan situasi perempuan

hadir secara fisik tetapi tidak memiliki pengaruh nyata terhadap keputusan. Partisipasi bermakna sebagaimana dikonseptualisasikan oleh Cornwall (2002) mensyaratkan perubahan pada kedua mekanisme ini: siapa yang hadir dan apa yang dibahas harus sama-sama dipersoalkan.

Ketiga, dalam dimensi hak atas pengakuan pengetahuan, penulis berargumen bahwa ketidakadilan epistemik merupakan akar dari dua dimensi hak yang lain. Ketika pengetahuan perempuan tidak diakui sebagai dasar pengambilan keputusan, posisi perempuan dalam klaim sumber daya dan partisipasi kebijakan menjadi lemah secara struktural. Hierarki epistemik yang menempatkan sains teknokratis di atas pengetahuan berbasis pengalaman perempuan bukan sekadar persoalan budaya. Ia adalah mekanisme eksklusif yang berimplikasi langsung pada distribusi hak dan manfaat.

Dari ketiga dimensi ini, penulis menyintesis argumen utama: pemenuhan hak perempuan adat tidak cukup dilakukan melalui pengakuan normatif terhadap masyarakat adat sebagai kolektif. Pengakuan kolektif tanpa perhatian pada relasi kuasa internal komunitas justru berisiko melegitimasi eksklusif perempuan atas nama adat. Yang diperlukan adalah pendekatan keadilan substantif yang secara aktif mengubah kondisi-kondisi yang membuat perempuan tidak mampu menikmati hak yang secara normatif diakui. Ini mencakup transformasi pada tiga level: desain institusi adat yang membuka akses dan kontrol bagi perempuan, mekanisme partisipasi kebijakan yang memastikan keterlibatan substantif, dan pengakuan epistemik atas pengetahuan perempuan sebagai dasar pengambilan keputusan.

Implikasi kebijakan dari kajian ini menunjuk pada perlunya pengarusutamaan gender dalam tata kelola pesisir di wilayah masyarakat adat. Secara konkret, ini berarti: (1) mengakui perempuan adat sebagai pemangku kepentingan utama, bukan sekadar penerima dampak, dalam desain kebijakan pengelolaan pesisir; (2) mengintegrasikan pengetahuan lokal perempuan bukan sekadar memasukkan perempuan ke dalam proses yang sudah ada dalam perencanaan dan evaluasi kebijakan; dan (3) mempertimbangkan dampak kebijakan terhadap beban kerja dan keberlanjutan hidup perempuan sebagai indikator keberhasilan, bukan sekadar indikator ekologis. Hal ini dikarenakan tanpa perubahan desain kebijakan yang konkret, wacana partisipasi dan pemberdayaan berisiko tetap akan menjadi retorika administratif belaka.

Secara konseptual, kajian ini berkontribusi pada pengembangan kerangka hak perempuan adat yang menempatkan perempuan sebagai subjek analisis, bukan objek perlindungan. Dengan mengintegrasikan kerangka akses, partisipasi bermakna, dan keadilan epistemik, tulisan ini menawarkan pendekatan yang lebih komprehensif dalam membaca persimpangan antara hukum adat, kebijakan negara, dan pengalaman hidup perempuan. Kasus perempuan adat Kei menunjukkan bahwa keadilan gender dalam masyarakat adat hanya dapat dicapai melalui transformasi relasi kuasa yang mengakui pengalaman, pengetahuan, dan agensi perempuan dalam praktik sehari-hari sebagai fondasi hukum dan kebijakan, tidak hanya sebagai tambahan yang disesuaikan setelahnya.

## Daftar Pustaka

- Agarwal, B. 1997. Bargaining and Gender Relations: Within and Beyond the Household. *Feminist Economics*, 3(1), pp. 1-51. <https://doi.org/10.1080/135457097338799>.
- Agarwal, B. 2001. Participatory Exclusions, Community Forestry, and Gender: An analysis for South Asia and a Conceptual Framework. *World Development*, 29(10), pp.1623-1648. [https://doi.org/10.1016/S0305-750X\(01\)00066-3](https://doi.org/10.1016/S0305-750X(01)00066-3).
- Agrawal, A. 2001. Common Property Institutions and Sustainable Governance of Resources. *World Development*, 29(10), pp.1649-1672. [https://doi.org/10.1016/S0305-750X\(01\)00063-8](https://doi.org/10.1016/S0305-750X(01)00063-8).
- Arnstein, S. R. 1969. A Ladder of Citizen Participation. *Journal of the American Institute of Planners*, 35(4), pp. 216–224. <https://doi.org/10.1080/01944366908977225>.
- Benda-Beckmann, F. von. 2007. The Conditions of Law in a Pluralistic Legal Order. *Journal of Legal Pluralism*, 55, pp.1–28.
- Benda-Beckmann, F. von. 2015. Theorizing Law in Society and Space. Dalam B. Tamanaha, C. Sage, & M. Woolcock (Eds.), *Legal Pluralism and Development: Scholars and Practitioners in Dialogue*, pp. 1–24. Cambridge University Press.
- Benda-Beckmann, F. von, Benda-Beckmann, K. von, & Brouwer, A. 2012. *The Power of Law in a Transnational World*. Berghahn Books.
- Bennett, E. 2005. Gender, Fisheries and Development. *Marine Policy*, 29(5), pp. 451–459. <https://doi.org/10.1016/j.marpol.2004.07.003>.
- CFI Indonesia. 2023. *GEF-6 KKP Dorong Perlindungan dan Pengakuan Masyarakat Adat Ohoi Ohoirenan di Maluku Tenggara*. Diakses pada 18 April 2026, di <https://cfi-indonesia.id/blog/gef-6-kkp-dorong-perlindungan-dan-pengakuan-masyarakat-adat-ohoi-ohoirenan-di-maluku-tenggara/>.
- CFI Indonesia. 2024. *Inspirator Kesetaraan Gender di Perbatasan Timur Indonesia: Sri Fany Mony, Ketua Kelompok Perempuan Nelayan Ohoi Watkidat*. Diakses pada 18 April 2026, di <https://cfi-indonesia.id/blog/inspirator-kesetaraan-gender-di-perbatasan-timur-indonesia/>.
- CFI Indonesia. 2024. *CFI Indonesia Fasilitas Wwilayah Sasi Kei Besar sebagai Cadangan Kawasan Konservasi melalui Skema OECMs di Kabupaten Maluku Tenggara*. Diakses pada 18 April 2026, di <https://cfi-indonesia.id/blog/cfi-indonesia-fasilitas-wilayah-sasi-kei-besar-sebagai-cadangan-kawasan-konservasi-melalui-skema-oecms-di-kabupaten-maluku-tenggara/>.
- Cooke, B. & Kothari, U. (Eds.). 2001. *Participation: The New Tyranny?* Zed Books.
- Cornwall, A. 2002. Making Spaces, Changing Places: Situating Participation in Development. *IDS Working Paper*, 170, pp. 1–32. Institute of Development Studies.
- Dotson, K. 2014. Conceptualizing Epistemic Oppression. *Social Epistemology*, 28(2), pp. 115–138. <https://doi.org/10.1080/0269172.8.2013.782585>
- Fabinyi, M. 2012. Historical, Cultural and Social Perspectives on Marine Conservation. *Environmental Conservation*, 39(3), pp. 251–263. <https://doi.org/10.1017/S0376892912000033>.
- Fricker, M. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Harding, S. 1998. *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Indiana University Press.
- Harper, S. et al. 2013. Women and Fisheries: Contribution to Food Security and Local Economies. *Marine Policy*, 39, pp. 56–63. <https://doi.org/10.1016/j.marpol.2012.10.018>.
- Kabeer, N. 1999. Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment. *Development and Change*, 30(3), pp. 435–464. <https://doi.org/10.1111/1467-7660.00125>.
- Kleiber, D., Harris, L. M., & Vincent, A. C. J. 2015. Gender and Small-Scale fisheries: A Case for Counting Women and Beyond. *Fish and Fisheries*, 16(4), pp. 547–562. <https://doi.org/10.1111/faf.12075>.
- Kubangun, N. A. 2025. The Existence of Larvul Ngabal Law in the Life of the Kei Community. *Kulonleges Banasmod Interdisziplinair Folyoirat*, 11(SI), pp. 81–97.
- Kubangun, N. A., & Kissiya, E. 2025. Larvul Ngabal Customary Law as a Socio-Control of Subaltern Women in the Kei Islands, Southeast Maluku. *SSRN Working Paper*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.5647870>.
- Lebetubun, J. 2022. Partisipasi Perempuan dalam Perencanaan Pembangunan di Ohoi Elaer Lamagorang Kecamatan Kei Kecil Timur Selatan Maluku Tenggara. *Journal of Government Science Studies*, 1(1), pp. 28–37.
- Mahmood, S. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Maxwell, J. A. 2013. *Qualitative Research Design: An Interactive Approach* (3rd ed.). SAGE Publications.
- Merry, S. E. 1988. Legal Pluralism. *Law & Society Review*, 22(5), pp. 869–896. <https://doi.org/10.2307/3053638>.
- Nussbaum, M. C. 2000. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge University Press.

- Phillips, A. 1995. *The Politics of Presence*. Oxford University Press.
- Pitkin, H. F. 1967. *The Concept of Representation*. University of California Press.
- Rahail, J. P. 1990. *Larvul Ngabal: Hukum Adat Kei*. Yayasan Sejati.
- Rahail, J. V. T. & Widayat, T. N. E. 2025. Jati Diri Perempuan Kei yang Terlupakan: Studi tentang Perubahan Identitas Budaya dan Peran Perempuan dalam Pelestarian Nilai Adat. *SOCIAL: Jurnal Inovasi Pendidikan IPS*, 5(2), pp. 560–568. <https://doi.org/10.56745/social.v5i2.5738>.
- Ribot, J. C. & Peluso, N. L. 2003. A Theory of Access. *Rural Sociology*, 68(2), pp. 153–181. <https://doi.org/10.1111/j.1549-0831.2003.tb00133.x>.
- Sajogyo Institute. 2025. *Perempuan Nelayan: (Masih) Minim Pengakuan dan Perlindungan di Tengah Ancaman Krisis Lingkungan*. Diakses pada 18 April 2026, di <https://sajogyo-institute.org/perempuan-nelayan-krisis-lingkungan/>.
- Sen, A. 2009. *The Idea of Justice*. Harvard University Press.
- Sikor, T. & Lund, C. 2009. Access and Property: A Question of Power and Authority. *Development and Change*, 40(1), pp. 1-22. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7660.2009.01503.x>.
- Smith, L. T. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Books.
- Young, I. M. 2000. *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press.



# Resiliensi, Pengetahuan, dan Kedaulatan Pangan: Studi Peran Perempuan Adat Kasepuhan Citorek di Lebak, Jawa Barat dan Perempuan Adat Dayak Iban di Sungai Utik, Kapuas Hulu, Kalimantan Barat

## *Indigenous Women's Resilience, Knowledge, and Food Sovereignty: A Study of the Role of Indigenous Women from Kasepuhan Citorek in Lebak, West Java and Indigenous Women from Dayak Iban Menua Sungai Utik in Kapuas Hulu, West Kalimantan*

Yayan Hidayat

Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN)

yayan.hidayat@aman.or.id

Kronologi Naskah: diterima 1 April 2026, direvisi 15 Mei 2026, diputuskan diterima 10 Juni 2026

### Abstract

This study aims to analyze the role of Indigenous Women in strengthening the resilience of Indigenous Communities in Kasepuhan Citorek (Lebak) and Dayak Iban Menua Sungai Utik (Kapuas Hulu). This study uses a critical paradigm with a multiple case study approach and qualitative analysis, data collected through in-depth interviews, observations, and document studies for 7 (seven) months. Data were analyzed using the framework of rights to self-determination and indigenous feminism. The results of the study indicate that the recognition of indigenous territories, strengthening the rights of Indigenous Women, food sovereignty, and the implementation of self-determination are interrelated in building the sustainability and resilience of Indigenous Communities amidst the climate crisis and extractive development. Indigenous Women play a central role as guardians of ecological knowledge, managers of food reserves, and decision-makers in the customary system. These findings confirm that strengthening the rights of Indigenous Women is inseparable from the original rights of Indigenous Communities, and is the foundation of the ecological, social, and political sustainability of Indigenous Communities amidst the pressures of extractive development and the climate crisis. The existence of Indigenous Women is often invisible and unrecognized. However, as with indigenous feminism, gender justice is an inseparable part of recognizing the sovereignty and self-determination of Indigenous Peoples. This means that recognizing Indigenous Peoples is an integral part of recognizing the rights of Indigenous Women.

Key words: self-determination, food sovereignty, indigenous women, indigenous territory

### Abstrak

Penelitian ini bertujuan menganalisis bagaimana peran Perempuan Adat dalam memperkuat resiliensi Masyarakat Adat di Kasepuhan Citorek (Lebak) dan Dayak Iban Menua Sungai Utik (Kapuas Hulu). Studi ini menggunakan paradigma kritis dengan pendekatan studi kasus jamak dan analisis kualitatif. Data dikumpulkan melalui wawancara mendalam, observasi, dan studi dokumen selama 7 (tujuh) bulan. Data dianalisis dengan kerangka hak untuk menentukan nasib sendiri (rights to self-determination) dan feminisme adat. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pengakuan wilayah adat, penguatan hak perempuan adat, kedaulatan pangan, dan pelaksanaan self-determination saling berkaitan dalam membangun keberlanjutan dan resiliensi masyarakat adat di tengah krisis iklim dan pembangunan ekstraktif. Perempuan adat memegang peran sentral sebagai penjaga pengetahuan ekologis, pengelola cadangan pangan, serta pengambil keputusan dalam sistem adat. Temuan ini menegaskan bahwa penguatan hak perempuan adat tidak terpisah dari hak asal-usul masyarakat adat serta menjadi fondasi keberlanjutan ekologis, sosial, dan politik masyarakat adat di tengah himpitan pembangunan ekstraktif dan krisis iklim. Eksistensi perempuan adat sering kali tidak terlihat dan tidak mendapatkan pengakuan. Padahal, sebagaimana feminisme adat, keadilan gender merupakan bagian tak terpisahkan dari pengakuan terhadap kedaulatan dan hak menentukan nasib sendiri masyarakat adat. Artinya, pengakuan terhadap masyarakat adat adalah bagian integral dari rekognisi terhadap hak perempuan adat.

Kata kunci: self-determination, kedaulatan pangan, perempuan adat, wilayah adat

## Pendahuluan

Krisis iklim, minimnya pengakuan masyarakat adat hingga meningkatnya konflik perampasan wilayah adat di berbagai belahan dunia telah berdampak terhadap krisis pangan dan memengaruhi lebih dari 300 juta orang di dunia, 88 juta di antaranya berada di wilayah Asia-

Pasifik (Global Report on Food Crisis 2025). Indonesia menghadapi ancaman paling serius dari terjadinya krisis iklim, mulai dari deforestasi hingga kerentanan bencana alam. Terlebih, dampaknya langsung dirasakan oleh masyarakat adat yang menghadapi berbagai kehilangan dan kerusakan di wilayah adatnya akibat krisis iklim. Merujuk pada data Aliansi Masyarakat Adat

Nusantara (AMAN), sebanyak 40 hingga 70 juta jiwa dari 2.116 komunitas adat di Indonesia terancam sumber penghidupannya akibat deforestasi dan bencana alam (AMAN 2025). Ironisnya, perempuan adat sebagai pemilik pengetahuan serta penjaga wilayah adat dan keanekaragaman hayati justru termasuk yang paling lapar dan paling diabaikan (FAO 2015).

Istilah masyarakat adat dalam tulisan ini merujuk pada kelompok sosial yang memiliki hubungan historis, kultural, dan spiritual yang melekat pada wilayah adatnya serta memiliki sistem pengetahuan, hukum, dan tata kelola kehidupan yang tumbuh secara turun-temurun dan tidak bergantung pada konstruksi negara modern (UNDRIP 2007). Berbeda dengan masyarakat umum yang relasi sosial-ekonominya cenderung dibentuk oleh sistem negara dan pasar, masyarakat adat hidup dalam kerangka kolektif yang menempatkan wilayah, alam, dan komunitas sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan (Escobar 2015). Sementara itu, istilah perempuan adat tidak dapat dipahami hanya sebagai kategori perempuan secara biologis atau sosial semata, melainkan sebagai subjek yang posisinya dibentuk oleh relasi dengan sistem adat, wilayah, dan komunitasnya (Kuokkanen 2019). Berbeda dengan perempuan dalam kerangka masyarakat umum yang sering diposisikan sebagai individu dalam sistem negara, perempuan adat memiliki peran kolektif yang melekat dalam struktur sosial komunitas, terutama dalam pengelolaan pengetahuan ekologis, sistem pangan, serta reproduksi sosial-budaya (Shiva 1988).

Krisis yang dihadapi oleh perempuan adat bukan hanya masalah ketersediaan dan akses atas makanan semata, tetapi juga mencerminkan hubungan kekuasaan yang tidak setara dalam mengatur sistem pangan di Indonesia (FAO 2023). Keadaan darurat iklim, krisis ekonomi, dan konflik kekerasan memperdalam kerusakan sistem pangan perempuan adat (Robert 2021). Ketika ekosistem dan sistem pangan rusak, perempuan adat kehilangan mata pencaharian dan akses ke sumber makanan yang aman dan berkelanjutan (Tauli-Corpuz 2015). Perempuan adat di Indonesia menghadapi tantangan yang kompleks, termasuk akibat konflik, marginalisasi ekonomi, dan diskriminasi gender secara sistemik (Barume 2025). Di tengah dampak tersebut, mereka sering kali tidak diakui keberadaannya, pengalamannya, dan suaranya dalam proses pengambilan keputusan di berbagai ruang sehingga situasi ini menandakan krisis multidimensi yang dialami perempuan adat.

Dalam konteks adat, ikatan perempuan adat dengan wilayah adat dan sumber pangan tidak dapat dipahami semata sebagai hubungan material atau ekonomi saja. Relasi tersebut terbentuk dari pengetahuan, praktik hidup, nilai budaya, dan tanggung jawab antargenerasi yang menjadikan wilayah adat sebagai ruang hidup yang menentukan eksistensi perempuan adat, bukan sekadar aset produksi. Artinya, relasi antara wilayah adat dan perempuan adat adalah fondasi eksistensial yang menopang identitas, peran sosial, dan kedaulatan. Ketika wilayah adat dirampas atau dihilangkan, yang turut lenyap bukan hanya ruang kelola pangan, tetapi juga eksistensi perempuan adat itu sendiri (Nadya 2020).

Kedaulatan pangan masyarakat adat, khususnya perempuan adat lahir dari relasi panjang dengan wilayah adat, pengetahuan, dan praktik produksi yang berkelanjutan. Kedaulatan pangan didefinisikan sebagai hak masyarakat adat, termasuk perempuan adat untuk memiliki otonomi atas sistem pangan, mencakup berbagai inisiatif sesuai dengan pengetahuan adat yang telah eksis secara turun-temurun di wilayah adat (IWGIA 2015). Dalam konteks kedaulatan pangan, perempuan adat adalah pusat penting dari peran masyarakat adat secara kolektif. Mereka menjaga benih, menentukan pola tanam, mengelola sumber pangan hutan dan ladang, sekaligus memastikan keberlanjutan lintas generasi. Sepanjang masa krisis, masyarakat adat, khususnya perempuan adat, mampu bertahan di tengah krisis dengan memperkuat sistem pangan, pengetahuan, dan praktik pengelolaan wilayah adat yang berkelanjutan (Shrinkhal 2015).

Tulisan ini bertujuan untuk memahami bagaimana Perempuan Adat berperan sebagai aktor kunci dalam memperkuat kedaulatan pangan Masyarakat Adat di Kasepuhan Citorek di Lebak, Jawa Barat dan Dayak Iban di Sungai Utik, Kapuas Hulu, Kalimantan Barat. Kasepuhan Citorek dan Dayak Iban dipilih menjadi studi kasus dalam penelitian karena telah menunjukkan praktik kedaulatan pangan berbasis adat. Dalam konteks Kasepuhan Citorek, berdasarkan peta ketahanan dan kerentanan pangan (*Food Security and Vulnerability Atlas/FSVA*), indeks FSVA Kabupaten Lebak pada tahun 2022 termasuk dalam kategori 'Tahan' (prioritas 5) sebesar 36,02. Ketahanan dan kerentanan pangan tersebut terkait dengan ketersediaan, akses pangan, dan pemanfaatan pangan (FSVA 2022). Berdasarkan kajian AMAN menunjukkan bahwa Perempuan Adat Dayak Iban Menua Sungai Utik, memiliki peran yang sangat besar dalam menjaga dan merawat benih hingga

mengatur siklus tanam sesuai dengan tanda-tanda alam dan perhitungan adat (AMAN 2021). Dengan demikian, tulisan ini hendak memahami dan menunjukkan bagaimana peran perempuan adat dalam konteks kedaulatan pangan.

## Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan paradigma kritis yang menempatkan isu ketidakadilan sosial, diskriminasi, dan penindasan sebagai titik berangkat analisis (Neuman 2014). Dalam penelitian ini, paradigma kritis digunakan untuk memahami pengalaman perempuan adat yang terdampak pembangunan ekstraktif sekaligus melihat mereka sebagai aktor penting dalam menjaga dan memperkuat kedaulatan pangan komunitas. Pendekatan ini juga menempatkan penelitian tidak sekadar sebagai proses pengumpulan data, tetapi sebagai ruang yang reflektif, berpihak, dan dialogis bersama partisipan (Mertens 2009; Neuman 2014). Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan studi kasus jamak di dua komunitas Masyarakat Adat, yaitu Kasepuhan Citorek dan Dayak Iban Menua Sungai Utik. Fokus penelitian adalah memahami peran perempuan adat dalam memperkuat kedaulatan pangan komunitas di tengah perubahan sosial dan tekanan pembangunan. Pendekatan kualitatif dipilih untuk menggali pengalaman, pengetahuan, dan praktik sehari-hari perempuan adat secara mendalam.

Penelitian lapangan di kedua lokasi: Kasepuhan Citorek dan Dayak Iban Menua Sungai Utik dilakukan selama 7 (tujuh) bulan dari 5 Agustus 2025 sampai dengan 14 Februari 2026. Subjek penelitian ini adalah 8 (delapan) Perempuan Adat di dua lokasi dari berbagai unsur peran dan 5 (lima) pemimpin adat dari unsur laki-laki. *Focus Group Discussion* (FGD) juga dilakukan 1 (satu) kali pada 7-8 Agustus 2025 di Kasepuhan Guradog dengan total peserta dari Perempuan Adat sebanyak 70 orang berdasarkan peran yang berbeda-beda. Latar belakang subjek penelitian adalah Perempuan Adat di Pemerintahan Adat, Perempuan Adat di Sekolah Adat, Perempuan Adat pemimpin ritual, dan Perempuan Adat penggerak kedaulatan pangan komunitas. Selain itu, data-data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini berbentuk dokumen, khususnya seperti dokumen hasil monitoring dan evaluasi program kedaulatan pangan di Komunitas Masyarakat Adat anggota AMAN. Dalam penelitian ini, subjek penelitian yang diwawancara dituliskan sebagai nama samaran untuk melindungi privasi sebagai etika dalam penelitian.

Posisi penulis dalam penelitian ini sebagai Masyarakat Adat dari komunitas adat Talang Mamak Simarantihan sekaligus bagian dari gerakan Masyarakat Adat yakni Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN). Data yang terkumpul dianalisis dalam tulisan ini dengan kerangka hak menentukan nasib sendiri (*rights to self-determination*) dan kerangka pemikiran feminisme adat.

## Hak Menentukan Nasib Sendiri, Kedaulatan Pangan, dan Hak Perempuan Adat

Hak menentukan nasib sendiri (*right to self-determination*) merupakan fondasi normatif yang menjelaskan keberadaan dan legitimasi politik masyarakat adat dalam konstruksi sistem negara. Prinsip ini berangkat dari pengakuan bahwa masyarakat adat tidak dapat dilihat hanya dari konstruksi administratif negara. Mereka adalah entitas sosial-politik yang telah eksis sebelum terbentuknya negara-bangsa (Panzironi 2006). Hak asal-usul menjadi penanda bahwa tata kelola, hukum, kelembagaan, serta sistem sosial masyarakat adat tidak lahir dari delegasi kekuasaan negara, tetapi tumbuh secara organik dari sejarah, kosmologi, dan pengalaman kolektif (Panzironi 2006). Dalam kerangka ini, penting ditegaskan bahwa hak perempuan adat tidak berdiri sebagai kategori hak yang terpisah dari hak asal-usul maupun hak menentukan nasib sendiri. Hak perempuan adat justru melekat secara inheren di dalam kedua konsep tersebut.

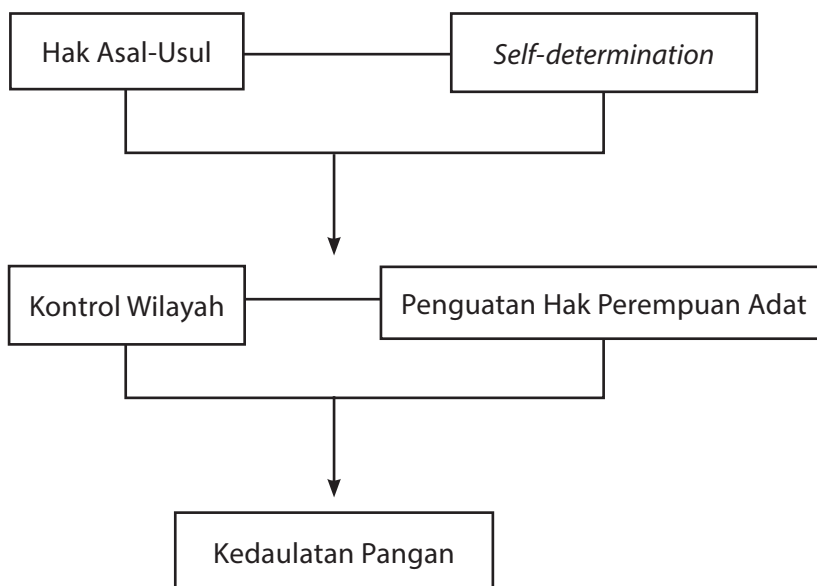
Hak asal-usul, sebagai hak bawaan yang lahir dari eksistensi historis dan kosmologis masyarakat adat, mencakup seluruh perangkat sosial yang melekat pada masyarakat adat, termasuk relasi gender, sistem pewarisan pengetahuan, dan pembagian peran dalam tata kelola kehidupan bersama (Anaya 2009). Dengan demikian, ketika hak asal-usul diakui, yang diakui bukan hanya struktur kelembagaan adat atau kewenangan atas wilayah, tetapi juga sistem relasi sosial internal yang menopang keberlangsungan komunitas, termasuk peran dan otoritas perempuan adat di dalamnya.

Demikian pula dalam konteks hak menentukan nasib sendiri. *Self-determination* bukan sekadar hak kolektif yang abstrak. Ia adalah hak yang dijalankan melalui praktik sosial konkret dalam kehidupan sehari-hari masyarakat adat. Hak ini mencakup kemampuan untuk menentukan arah pembangunan, mengelola sumber daya, mempertahankan sistem hukum dan budaya, serta menyusun mekanisme pengambilan keputusan yang sesuai dengan nilai-nilai kolektifnya (Panzironi 2006). Dalam praktik tersebut, Perempuan Adat

bukanlah pihak eksternal yang kemudian “dilibatkan”, melainkan subjek politik yang sejak awal menjadi bagian dari masyarakat adat pemegang hak itu sendiri.

Hak perempuan adat harus dipahami sebagai dimensi internal dari hak asal-usul dan hak menentukan nasib sendiri. Ia bukan hak tambahan, bukan pula hak turunan yang muncul kemudian akibat perkembangan wacana hak asasi manusia. Hak Perempuan Adat merupakan bagian integral dari struktur sosial dan politik Masyarakat Adat itu sendiri. Menguatkan hak perempuan adat berarti memperkuat pelaksanaan *self-determination*. Sebaliknya, mengabaikan perempuan adat berarti melemahkan fondasi hak asal-usul dan mereduksi makna penentuan nasib sendiri sebagai

demokrasi komunitas yang substantif. Selain itu, dalam hukum internasional, hak menentukan nasib sendiri ditegaskan dalam *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) dan *International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights* (ICESCR) melalui Pasal 1 yang menyatakan bahwa semua bangsa memiliki hak untuk secara bebas menentukan status politik masyarakat adat serta mengembangkan kehidupan ekonomi, sosial, dan budaya. Prinsip ini diperluas secara eksplisit dalam *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (UNDRIP), yang menegaskan bahwa masyarakat adat memiliki hak untuk menentukan nasib sendiri, termasuk hak atas otonomi dan pemerintahan sendiri.



**Bagan 1. Kerangka Konseptual Hak Menentukan Nasib Sendiri, Kedaulatan Pangan, dan Hak Perempuan Adat**

Sumber: Diolah penulis (2026)

Premis dasar dari kerangka ini berangkat dari tiga asumsi utama. Pertama, masyarakat adat memiliki hak asal-usul yang bersifat bawaan (*inheren*), bukan pemberian negara. Kedua, hak asal-usul tersebut termanifestasi dalam hak menentukan nasib sendiri (*self-determination*). Ketiga, pelaksanaan *self-determination* dalam konteks masyarakat adat terwujud secara konkret melalui pengelolaan wilayah, sumber daya alam, dan sistem pangan, yang di dalamnya perempuan adat memegang peran sentral. Kerangka konsep ini dapat dipahami sebagai hubungan bertingkat (hierarkis dan kausal) serta level normatif hak asal-usul. Selain itu, dasar legitimasi politik dan hukum bagi eksistensi

masyarakat adat adalah level politik *self-determination* yang melandasi hak untuk mengatur tata kelola internal, mengelola wilayah adat dan sumber daya alam, serta mempertahankan sistem hukum dan budaya. Selain itu, level ekonomi-ekologis kedaulatan pangan terwujud dalam kontrol atas tanah dan hutan, pengelolaan benih lokal, sistem produksi pangan berbasis adat, serta distribusi dan konsumsi sesuai nilai komunitas. Terakhir, level sosial-gender yang meliputi hak atas partisipasi dalam pengambilan keputusan, otoritas atas benih dan sistem pangan, pengakuan pengetahuan ekologis berbasis adat, hingga perlindungan terhadap marginalisasi struktural.

## Feminisme Adat (*Indigenous Feminism*)

Cheryl Suzack (2010) menjelaskan bahwa feminisme adat (*Indigenous Feminism*) merupakan pendekatan feminisme yang berangkat dari pengalaman, nilai, dan sistem pengetahuan masyarakat adat, bukan dari kerangka Barat semata. Berbeda dengan feminisme arus utama yang sering dianggap berpusat pada kepentingan kelas, feminisme adat lahir dari pengalaman unik perempuan adat dalam menghadapi penghapusan peran gender tradisional akibat kebijakan kolonial. Terdapat beberapa proposisi penting dalam memahami konstruksi gagasan feminisme adat. Pertama, keterkaitan kolonialisme dan patriarki. Proposisi utama feminisme adat adalah kolonisasi bukan sekadar perampasan tanah, melainkan proses yang memaksakan struktur patriarki Barat ke dalam komunitas adat. Hal ini mengakibatkan penghapusan peran gender tradisional yang sebelumnya memberikan kekuasaan atau status tertentu kepada perempuan serta menggantinya dengan praktik-praktik yang memarginalkan perempuan adat.

Kedua, keadilan gender sebagai bagian integral kedaulatan masyarakat adat. Berbeda dengan pandangan yang memisahkan isu perempuan dengan perjuangan masyarakat adat, pandangan ini justru mengajukan tesis bahwa keadilan gender adalah bagian tak terpisahkan dari pengakuan terhadap kedaulatan dan *self-determination* masyarakat adat. Kedaulatan sejati tidak dapat dicapai jika perempuan dalam komunitas tersebut masih mengalami penindasan atau kekerasan (Suzack 2010).

Ketiga, interseksionalitas yang luas. Feminisme adat berupaya mencapai keadilan sosial yang melintasi berbagai batas, termasuk gender, ras, dan kelas. Pendekatan ini mengakui bahwa posisi unik perempuan adat dibentuk oleh penindasan rasial dan seksis secara bersamaan, yang sering kali diabaikan oleh feminisme arus utama.

Keempat, pemeriksaan kritis terhadap tradisi yang dipengaruhi oleh kolonialisme. Feminisme adat menekankan bahwa tradisi dapat terpengaruh oleh warisan kolonialisme. Pemeriksaan kritis diperlukan untuk membedakan antara nilai adat yang asli dan "patriarki yang diwariskan" yang sering kali keliru dianggap sebagai sifat tradisional. Kelima, budaya sebagai alat kesadaran kritis. Produksi budaya dipandang sebagai alat teoretis dan praktis untuk melawan pembungkaman dan marginalisasi. Perempuan adat mengklaim kembali otoritas

budaya, menyuarakan sejarah yang terhapus, dan membayangkan kemungkinan politik baru di luar narasi patriarki kolonial. Kelima, basis aksi kolektif. Kolektivisme dalam feminisme adat adalah gagasan bahwa perjuangan perempuan tidak berdiri sendiri sebagai individu, tetapi melekat pada komunitas, relasi sosial, dan keberlangsungan budaya.

## Resiliensi Kasepuhan Citorek

Terminologi 'resiliensi' digunakan untuk menjelaskan kemampuan komunitas atau sistem untuk menahan, beradaptasi, dan pulih dari berbagai ancaman multidimensi—ini melibatkan kemampuan sistem sosial dan ekologis untuk menyerap gangguan dan beradaptasi dengan perubahan yang terjadi dengan cepat (Burnette 2014). Dalam konteks sejarah, Masyarakat Adat Kasepuhan telah menghadapi berbagai tantangan yang menguji resiliensinya terhadap wilayah adat. Berbagai konflik dengan kawasan hutan, kriminalisasi hingga intimidasi yang dihadapi oleh Masyarakat Adat Kasepuhan pada faktanya tidak mengganggu wilayah adat dan tatanan pemerintahan adat Kasepuhan. Justru, pada tahun 2015, Masyarakat Adat Kasepuhan berhasil mendorong pengesahan Peraturan Daerah (Perda) tentang pengakuan dan perlindungan Masyarakat Adat Kasepuhan. Selanjutnya, pada tahun 2019 Kasepuhan Citorek berhasil mendapatkan pengakuan hutan adat seluas 1.647 hektare.

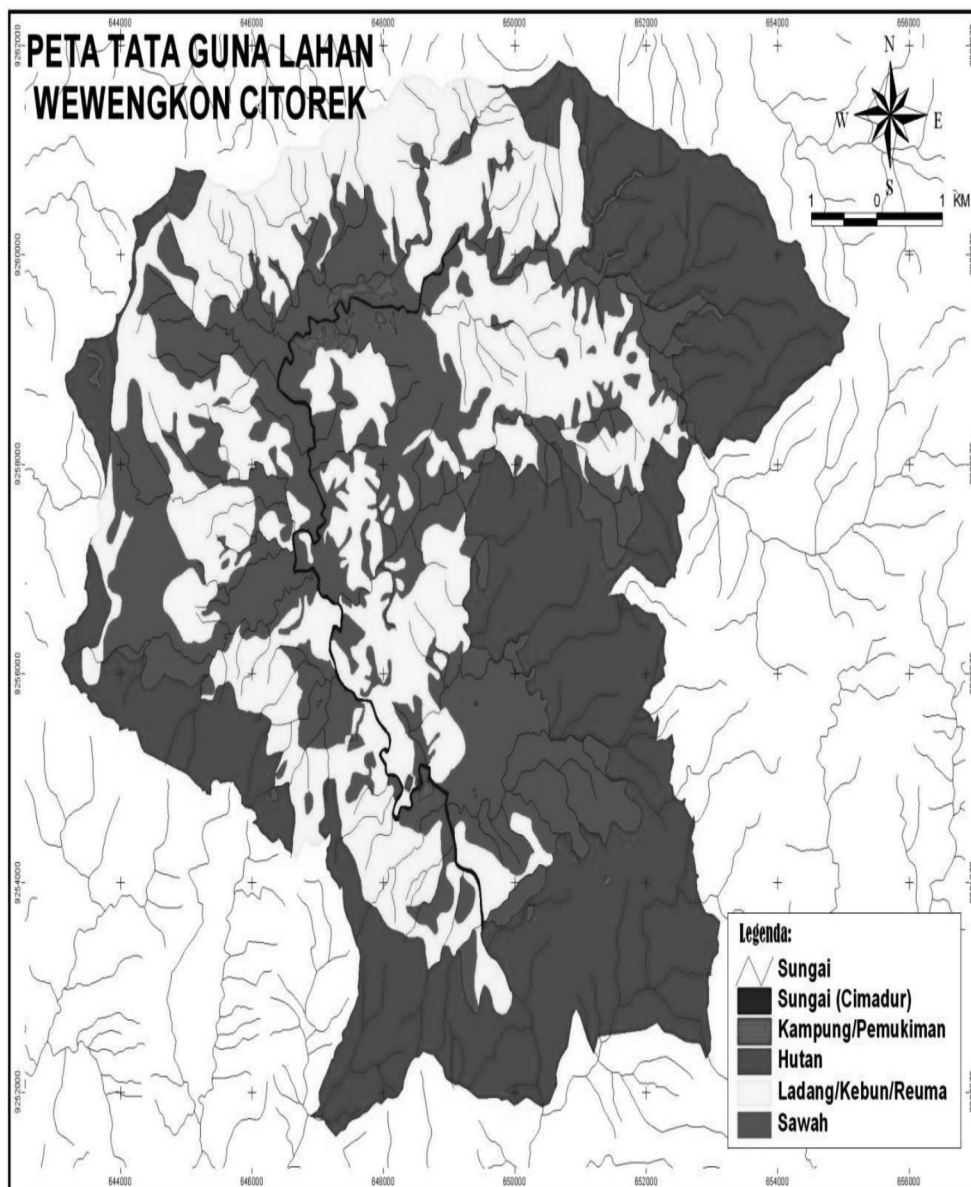
Soliditas struktur pemerintahan adat hingga pembagian peran yang adil dalam menjaga wilayah adat telah mampu memperkuat resiliensi Masyarakat Adat Kasepuhan. Mereka mempertahankan tradisi leluhur, seperti sistem adat, kearifan lokal, dan hubungan yang erat dengan alam sebagai legitimasi untuk memperkuat resiliensi. Masyarakat Adat Kasepuhan, khususnya Kasepuhan Citorek melaksanakan sistem sosial dalam menjaga dan melestarikan alam dengan berbagai cara, salah satunya dengan pembagian peran masing-masing Kasepuhan.

Sebagai contoh, peran dalam penjagaan *leuweung* (hutan) diserahkan ke Kasepuhan Urug, Citorek, dan Ciptagelar. Selanjutnya, Kasepuhan Citorek kental dengan ciri dan peran dalam menjaga kedaulatan pangan. Kasepuhan Ciptagelar berciri *nu ngagelarkeun* atau mengenalkan Kasepuhan kepada publik. Kasepuhan Cisungang-Cisitu bertugas sebagai pelopor dalam membuka kampung, sedangkan Kasepuhan lain secara alamiah menjadi *sempalan* yakni penjaga

keberadaan Kasepuhan di akar paling bawah. Sistem sosial tersebut menunjukkan bahwa Kasepuhan adalah kesatuan Masyarakat Adat yang secara menyejarah eksis jauh sebelum terbentuknya Indonesia, dengan segala pranata adat, norma, nilai, tradisi, budaya, kelembagaan dan wilayah adat sebagai kerangka hidup yang tak dapat dipisahkan satu sama lain.

Pembagian peran Kasepuhan Citorek sebagai penjaga kedaulatan pangan menuntut mereka untuk

selalu memperkuat resiliensi, termasuk kemampuan Perempuan Adat Citorek yang tidak hanya memenuhi kebutuhan pangan internal Kasepuhan Citorek, namun juga berkontribusi terhadap penguatan kedaulatan pangan Kasepuhan secara lebih luas. Berdasarkan data pemetaan partisipatif yang dilakukan oleh Masyarakat Adat dan difasilitasi oleh BRWA, Kasepuhan Citorek memiliki luas wilayah 7.416 hektare. Hamparan hutan dan persawahan mendominasi wilayah adat Kasepuhan Citorek (BRWA 2019).



**Gambar 1. Peta Wewengkon (Wilayah Adat) Kasepuhan Citorek**

Sumber: Pemetaan Partisipatif Wilayah Adat Citorek (2019)

Peta tata guna lahan *wewengkon* Kasepuhan Citorek ini memperlihatkan struktur ruang adat yang tersusun secara ekologis dan fungsional. Secara spasial, terlihat bahwa wilayah hutan mengelilingi wilayah produksi pangan (ladang dan sawah). Sementara, permukiman berada di titik-titik tertentu yang relatif terhubung dengan aliran sungai. Pola ini menunjukkan struktur ruang yang tidak terfragmentasi, melainkan membentuk sistem ekologis yang saling terhubung.

Dalam konteks kedaulatan pangan, tata ruang ini bukan sekadar pembagian fungsi lahan, tetapi mencerminkan sistem produksi pangan yang terintegrasi dengan ekologi adat. Hutan berperan sebagai penyangga kehidupan. Wilayah hutan yang luas berfungsi sebagai wilayah lindung dan sumber air. Hutan menjaga keseimbangan hidrologi, kesuburan tanah, dan keanekaragaman hayati. Dalam sistem adat Kasepuhan Citorek, hutan bukan ruang kosong, melainkan wilayah yang diatur oleh hukum adat tertentu, ada hutan titipan, hutan larangan, dan hutan garapan. Keberadaan hutan yang mengitari ladang dan sawah menunjukkan bahwa sistem pangan bergantung pada keberlanjutan ekosistem hutan.

Ladang atau *reuma* merupakan ruang produksi tradisional. Sistem ini mencerminkan pola perladangan tradisional yang berbasis siklus dan regenerasi tanah. Di sinilah praktik kedaulatan pangan berlangsung: masyarakat menentukan jenis tanaman, pola tanam, dan rotasi lahan berdasarkan pengetahuan adat, bukan logika pasar semata. Sawah juga berperan sebagai basis kedaulatan pangan masyarakat adat. Sawah menjadi sumber utama padi sebagai pangan pokok. Letaknya yang mengikuti aliran sungai menunjukkan ketergantungan pada sistem irigasi alami. Ini memperlihatkan keterhubungan antara tata ruang, sumber daya air, dan sistem pangan.

Peran perempuan adat menjadi elemen kunci resiliensi. Perempuan Adat Citorek tidak hanya menjalankan fungsi domestik, tetapi menjadi penjaga pengetahuan benih, pengatur lumbung, dan pengelola distribusi pangan keluarga. Mereka memastikan keberlanjutan varietas padi lokal, menjaga cadangan pangan untuk masa paceklik, dan mentransmisikan pengetahuan agraris kepada generasi berikutnya. Dalam FGD pada 8 Agustus 2025 di Kasepuhan Guradog, Neni (Perempuan Adat Kasepuhan Citorek) menyebutkan bahwa terdapat 25 varietas padi *gede* dan padi huma yang hingga saat ini masih dilestarikan oleh Perempuan Adat Kasepuhan Citorek. Baginya,

partisipasi perempuan adat di kampung tidak dapat disamakan dengan model di kota. Menurut Nani, dengan otoritas yang dimiliki oleh perempuan adat untuk mengatur dan melestarikan pengetahuan, sumber daya alam, mengelola sumber pangan hingga memastikan keberlanjutan lumbung. Hal tersebut sudah menguasai hampir 80 persen kewenangan dalam Pemerintahan Adat di Kasepuhan Citorek.

Dalam situasi krisis, baik akibat perubahan cuaca ekstrem maupun tekanan ekonomi, perempuan adat sering menjadi garda terdepan dalam menjaga keberlangsungan konsumsi keluarga dan komunitas. Hal ini ditunjukkan dari berbagai ritual adat kasepuhan saat masa paceklik atau ketika terjadi bencana alam yang hanya bisa dilakukan oleh perempuan adat. Ini dimulai dari ritual *neres* yang ditujukan untuk mensucikan dan menjaga keseimbangan alam, ritual *mapag pare nyiram* yang dilakukan saat pohon padi mulai berbunga (menjelang musim panen berikutnya), hingga ritual penyimpanan padi di *leuit* untuk memastikan resiliensi Masyarakat Adat Kasepuhan.

Di saat yang bersamaan, perempuan adat juga tetap menjalankan peran domestik seperti mengurus rumah tangga dan memastikan kebutuhan keluarga terpenuhi. Berdasarkan catatan AMAN (2025) berkaitan dengan keseharian Perempuan Adat Citorek, mereka biasanya memulai hari dengan pekerjaan domestik, seperti menyiapkan makanan keluarga dari hasil panen sendiri dan melanjutkan aktivitas di ladang atau sawah. Setelah kembali dari ladang, mereka kembali mengerjakan pekerjaan rumah tangga, termasuk mengolah hasil panen (menjemur padi, menumbuk, atau menyimpan di lumbung) serta memastikan distribusi pangan untuk anggota keluarga.

Kondisi ini menunjukkan bahwa kontribusi besar perempuan dalam sistem pangan tidak serta-merta diikuti dengan redistribusi kerja domestik sehingga menunjukkan adanya beban kerja berlapis yang ditanggung secara simultan. Dalam FGD pada 8 Agustus 2025, persoalan ini dibahas. Pada faktanya, dalam tata kelola adat Kasepuhan, tidak terdapat mekanisme redistribusi kerja domestik secara spesifik. Meski begitu, sebagai bentuk distribusi peran yang adil dalam hukum adat, Perempuan Adat ditempatkan pada peran sentral yang tidak dapat digantikan oleh laki-laki dan mendapatkan hak yang lebih sesuai dengan beban tanggung jawab yang dimilikinya. Hal ini disebut sebagai prinsip silih asah, silih asih, silih asuh— yakni hubungan timbal balik yang menekankan saling

menguatkan, saling mengasihi, dan saling menjaga dalam menjalankan peran sosial. Tak hanya itu, relasi gender yang terbentuk sebetulnya pun menunjukkan adanya pembagian peran yang saling melengkapi. Umumnya laki-laki terlibat dalam pembukaan lahan, pekerjaan fisik berat, serta peran dalam struktur kepemimpinan adat, sementara perempuan berperan dominan dalam pengelolaan pangan dan keberlanjutan rumah tangga.

Dengan demikian, resiliensi Kasepuhan Citorek memiliki dimensi gender yang kuat. Lebih jauh, resiliensi ini juga bersifat kolektif dan lintas kasepuhan. Kedaulatan pangan Citorek tidak hanya menopang komunitas internalnya, tetapi juga berkontribusi terhadap keberlanjutan jaringan kasepuhan secara keseluruhan. Dalam struktur sosial adat, kedaulatan satu kasepuhan memperkuat kedaulatan kesatuan yang lebih luas. Sistem ini menunjukkan bahwa resiliensi bukan sekadar kemampuan bertahan secara individual, melainkan kapasitas kolektif yang terbangun melalui tata kelola adat, solidaritas sosial, dan penghormatan terhadap alam.

### Perempuan Adat Kasepuhan Citorek dan *Leuit* (Lumbung Padi)

Hampir seluruh pranata adat Kasepuhan Citorek selalu berkaitan dengan pangan: mulai dari ritual adat hingga tatanan pemerintahan adat Kasepuhan Citorek. Mayoritas Masyarakat Adat Kasepuhan Citorek hidup dari bertani. Sistem pertanian dibedakan atas sistem pertanian huma dan sawah. Sistem pertanian huma adalah sistem pertanian yang dilakukan dengan bercocok tanam di huma atau ladang dengan masa tanam sekali dalam setahun. Adapun sistem pertanian sawah adalah sistem pertanian yang dilakukan dengan bercocok tanam di sawah dengan masa tanam sekali dalam setahun. Terdapat pula berbagai ritual adat yang mengedepankan aspek kedaulatan pangan Masyarakat Adat Kasepuhan Citorek, misalnya kegiatan *mendaras* doa untuk mencegah hama padi, membuat *sawen* sebagai tolak bala di *leuit*, serta praktik *tinggalan*, yang merupakan tradisi menyimpan padi di *leuit*. Artinya, mulai dari awal mulai masa tanam hingga panen selalu terdapat praktik ritual adat yang mencerminkan kedaulatan pangan Kasepuhan Citorek.



Gambar 2. *Leuit* Kasepuhan Citorek

Sumber: Dokumentasi Penulis (2025)

Kasepuhan Citorek menyimpan hasil panen di *leuit* (lumbung padi). Istilah lumbung sudah ada dalam Naskah *Sangyang Siksakandang Karesian* yang merupakan naskah Sunda kuno. Di dalamnya dijelaskan makna sumber kesejahteraan dalam kehidupan.

"Bersih jalan, subur tanaman, cukup sandang, bersih belakang rumah, bersih halaman. Pokoknya rumah terisi, lumbung terisi, kandang ayam terisi, ladang terurus, sadapan terpelihara, panjang umur, tetap sehat. Sumbernya terletak pada manusia sedunia. Pelengkap dalam kehidupan; rumput, pohon, rambut, perdu, hijau subur, tumbuh serbaneka buah-buahan, banyak hujan, pepohonan serba tinggi karena subur tumbuhnya" (Atja & Danasasmita 1981).

Pada masa Galuh Pakuan, kata *leuit* sudah dikenal sebagai tempat menyimpan padi yang tersurat dalam buku *Sastra Ritual Wawacan Batarakala Wawacan Sulanjana*. Menurut judul tulisan tersebut, ada tiga istilah yang perlu dijabarkan, yakni *leuit*, simbol, dan kearifan lokal. *Leuit* adalah tempat menyimpan hasil pertanian (lazimnya padi), berbentuk panggung dan berinding anyaman bambu. Menurut Koentjaraningrat (1990), artefak sebagai wujud budaya memuat nilai budaya berupa fungsi, makna, dan simbol. Demikian pula dengan *leuit* sebagai wujud budaya memuat ketiganya yakni fungsi untuk memenuhi kebutuhan Masyarakat Adat Kasepuhan Citorek. Selanjutnya, memiliki fungsi sosial sebagai bentuk solidaritas sosial dan berfungsi secara psikologis yakni memberikan rasa aman dan nyaman. *Leuit* mampu menyimpan padi bertahun-tahun sehingga Masyarakat Adat tidak kekurangan pangan.

Keberadaan *leuit* di Kasepuhan Citorek tidak dapat dipahami semata sebagai bangunan penyimpanan padi, melainkan sebagai institusi sosial dan simbol kedaulatan pangan yang hidup dalam kesadaran kolektif Masyarakat Adat. Makna *leuit* bersifat intersubjektif karena ia dihayati bersama sebagai ruang aman pangan, ruang keberlanjutan generasi, sekaligus ruang spiritual yang menghubungkan manusia dengan alam dan leluhur. Dalam setiap musim tanam dan panen, keberadaan *leuit* menjadi pengingat bahwa padi bukan sekadar komoditas, melainkan titipan kehidupan yang harus dijaga dengan penuh tanggung jawab. Penempatan *leuit* di area khusus yang terpisah dari rumah warga menunjukkan dimensi kolektifnya. Ia tidak dilebur ke dalam ruang domestik individual, tetapi ditempatkan dalam lanskap sosial yang memperlihatkan bahwa pangan adalah urusan bersama. Dengan demikian, *leuit* menjadi penanda bahwa kedaulatan

pangan tidak bersifat privat, melainkan sosial. Setiap keluarga memang memiliki *leuit* masing-masing yang jumlahnya pun berbeda, ada yang satu hingga empat unit. Namun, seluruhnya berada dalam satu kawasan yang sama, memperlihatkan kesetaraan dan solidaritas antar keluarga dalam menjaga cadangan pangan.

Di dalam struktur kewenangan terhadap *leuit*, perempuan adat memegang posisi sentral. Otoritas atas *leuit* bukan hanya simbolis, tetapi nyata dalam praktik. Perempuan adat menentukan kapan padi dalam *leuit* boleh diambil, berapa yang disimpan, serta bagaimana mengelola cadangan untuk memastikan keberlanjutan hingga musim berikutnya. Mereka menjadi penjaga keseimbangan antara konsumsi dan konservasi. Keputusan tersebut didasarkan pada pengetahuan turun-temurun tentang siklus musim, potensi gagal panen, serta kebutuhan sosial komunitas. Dengan demikian, *leuit* menjadi ruang otoritas perempuan adat diakui dan dijalankan secara konkret. Dalam kutipan wawancara dengan salah satu tokoh Perempuan Adat di Citorek pada 9 Januari 2026 dijelaskan secara langsung:

"*Leuit* bukan cuma sekadar tempat penyimpanan padi, itu (*leuit*) merupakan simbol penghormatan terhadap Perempuan Adat. *Leuit* adalah sumber kesuburan dan kehidupan, yang mana ritualnya selalu dikaitkan dengan penghormatan terhadap Dewi Sri sebagai dewi kesuburan, pelindung padi, dan sumber kemakmuran-representasi dari kekuatan feminin yang menjaga keseimbangan alam, dipuja sebagai figur ibu mitologis" (Yuyun 2026, Wawancara, 9 Januari).

Dalam berbagai pengambilan keputusan dalam Masyarakat Adat Kasepuhan Citorek mengenai ritual *seren taun* hingga penyimpanan pangan di *leuit*, selalu mendahulukan pendapat dari Perempuan Adat sebagai penjaga nilai, keseimbangan, dan keberlanjutan hidup komunitas. Hal ini menunjukkan bahwa terdapat pembagian peran yang egaliter dalam kepemimpinan Masyarakat Adat antara laki-laki dengan perempuan berdasarkan pada hukum adat yang berlaku, utamanya dalam tata kelola *leuit*.

*Leuit* menjadi representasi kedaulatan pangan kolektif Kasepuhan. Padi yang disimpan di *leuit* adat bukan sekadar cadangan, tetapi simbol keberlangsungan hukum adat dan legitimasi kepemimpinan kolot Kasepuhan. Ketika terjadi kebutuhan mendesak, bencana, atau kekurangan pangan di salah satu wilayah, *leuit* adat dapat menjadi sumber solidaritas yang menopang keseimbangan sosial antar Kasepuhan. Dalam konteks ini, Perempuan Adat tidak hanya menjaga kedaulatan pangan keluarga,

tetapi turut memastikan keberlanjutan solidaritas lintas komunitas.

Dalam kerangka resiliensi, keberadaan *leuit* di Kasepuhan Citorek sangat tergantung dengan eksistensi Perempuan Adat sebagai aktor utama pengelolaannya. Meskipun laki-laki terlibat dalam proses produksi padi, tetapi keputusan terkait penyimpanan, penggunaan, dan distribusi cadangan berada dalam otoritas perempuan. Dalam konteks krisis pun, pola kerja sama ini menjadi semakin penting. Ketika terjadi tekanan terhadap produksi, laki-laki dan perempuan menyesuaikan peran mereka secara adaptif. Laki-laki dapat memperluas atau mengintensifkan usaha produksi, sementara Perempuan Adat Kasepuhan Citorek melakukan berbagai siasat untuk menjaga ketersediaan pangan, seperti memperketat pengeluaran cadangan, memprioritaskan konsumsi keluarga, serta memadukan sumber pangan lain (umbi-umbian, hasil hutan) ketika stok menurun. Mereka juga mengatur ritme pemanfaatan hasil panen agar cadangan tidak habis sebelum musim berikutnya. Hal ini menunjukkan peran gender yang saling melengkapi dalam sistem adat. Keadilan tidak diukur dari pembagian kerja yang sama, melainkan dari keseimbangan fungsi dan kontribusi terhadap keberlanjutan hidup bersama.

Namun demikian, tantangan tetap dihadapi. Perubahan musim yang tidak menentu, berkurangnya minat generasi muda terhadap praktik bertani, serta tekanan ekonomi yang mendorong sebagian hasil panen masuk ke pasar, dapat memengaruhi stabilitas cadangan pangan. Meski demikian, catatan AMAN (2025) menunjukkan bahwa Perempuan Adat Kasepuhan Citorek tetap mampu mempertahankan fungsi cadangan pangan melalui strategi berbasis pengetahuan adat dan solidaritas komunitas. Mereka memastikan bahwa cadangan tetap tersedia, bukan

untuk akumulasi ekonomi, tetapi sebagai jaminan keberlangsungan hidup.

Dari fenomena ini, yang menjadi inti bukan semata keberadaan *leuit*, melainkan kapasitas Perempuan Adat dalam mengelola, melindungi, dan mentransmisikan sistem kedaulatan pangan. Di tangan perempuan, *leuit* berfungsi sebagai mekanisme adaptif yang hidup—yang memungkinkan komunitas bertahan di tengah krisis sekaligus menjaga kesinambungan nilai, pengetahuan, dan kehidupan itu sendiri.

### **Dayak Iban Menua Sungai Utik: Dari Resiliensi ke Kedaulatan Pangan**

Dalam sejarahnya, wilayah adat Sungai Utik sebetulnya bukanlah wilayah asal dari Dayak Iban, melainkan kepemilikan dari suku Tamambaloh. Diawali dengan menelusuri aktivitas berladang dan mencari rotan bersama seorang suku Tamambaloh di wilayah adat Tamambaloh. Dikarenakan wilayah tersebut kaya akan sumber daya alam, *Pateh Judan* sebagai perwakilan dari Dayak Iban meminta kepada *Samagat Tamambaloh* untuk bisa bermukim di *Ulak Paok*. Proses permintaan wilayah secara kekeluargaan oleh *Pateh Iban* kepada *Samagat Ma'Lunsa* dilalui dengan proses perjanjian adat, di antaranya memuat "*bedilang besai, bejabung panjai, bedok betalaga darah*" yang artinya jika orang Iban menempati wilayah suku Tamambaloh, maka harus mengikuti kebiasaan suku Tamambaloh dan tidak boleh mengganggu suku Tamambaloh dan orang lainnya. Perjanjian adat tersebut dikukuhkan dengan sumpah adat. Melalui perjanjian ini, Masyarakat Adat Dayak Iban Menua Sungai Utik sangat menjaga wilayahnya dari berbagai ancaman eksploitasi pihak luar—sebab berdasarkan perjanjian darah tersebut, mereka harus melindungi dan memastikan keberlanjutan wilayah adat Sungai Utik.



yang diperuntukkan dalam bentuk ladang, kebun karet, hingga pulau (pulau) yang masih berupa tegakan hutan.

### **Perempuan Adat Dayak Iban dan Resiliensi Ekologis dalam Tata Ruang Adat**

Dalam memastikan kedaulatan pangan di komunitas Masyarakat Adat Dayak Iban Menua Sungai Utik, perempuan adat tidak dapat dipisahkan dari keseluruhan sistem tata kelola wilayah adat Menua Sungai Utik. Dalam kehidupan masyarakat Dayak Iban, pangan bukan sekadar komoditas yang diproduksi dan dikonsumsi, melainkan bagian dari kosmologi, identitas, dan keberlanjutan generasi. Di dalam sistem tersebut, perempuan adat berdiri sebagai penjaga inti, bukan hanya dalam ranah domestik, tetapi juga dalam struktur sosial, ekologis, dan spiritual komunitas.

Dayak Iban Menua Sungai Utik memiliki sistem perencanaan tata ruang wilayah adat yang disusun dan dijalankan berdasarkan hukum adat. Tata ruang ini adalah hasil dari pengetahuan kolektif yang diwariskan lintas generasi. Pembagian wilayah adat ke dalam Kampung *Taroh*, Kampung *Galao*, dan Kampung *Embor Kerja* menunjukkan bahwa masyarakat telah lama memiliki kesadaran ekologis yang kuat tentang zonasi, daya dukung lingkungan, dan keberlanjutan sumber daya. Sistem ini menjadi fondasi resiliensi pangan masyarakat adat dan di dalamnya perempuan adat memainkan peran sentral.

Kampung *Taroh* merupakan kawasan yang tidak boleh diperuntukkan untuk ladang dan tidak boleh diambil kayunya. Terletak jauh ke hulu, di sebelah utara rumah betang, wilayah ini dipercaya sebagai tempat hewan mencari makan dan minum. Secara ekologis, kawasan ini berfungsi sebagai wilayah lindung yang menjaga sumber air dan keseimbangan hutan. Secara sosial, ia menjadi simbol pengendalian diri kolektif: tidak semua ruang boleh dieksploitasi. Perempuan adat sebagai penjaga kebutuhan pangan keluarga, memahami betul bahwa keberlanjutan ladang dan sawah sangat bergantung pada kelestarian kawasan hulu ini. Tanpa air yang terjaga, tanpa hutan yang utuh, tidak akan ada panen yang dapat disimpan di lumbung.

“Semua hidup kami bergantung pada hutan, mulai dari sumber makanan hingga ritual adat. Kalau merusak kampung *Taroh*, itu sama dengan merusak hidup kami” (Seda, Perempuan Adat Dayak Iban di Sungai Utik 2019, Wawancara 19 Februari).

Kutipan wawancara tersebut memperlihatkan bahwa penghormatan terhadap Kampung *Taroh* merupakan

bagian dari strategi jangka panjang memastikan keberlanjutan pangan.

Kampung *Galao* adalah kawasan produksi terbatas. Di wilayah ini, masyarakat dapat mengambil tanaman obat, kayu bakar, dan kayu untuk membuat sampan, namun dengan pengawasan adat yang ketat serta sanksi yang jelas bagi pelanggaran. Hak pemanfaatannya hanya bagi Masyarakat Adat Dayak Iban. Pengaturan ini menunjukkan adanya keseimbangan antara pemanfaatan dan perlindungan. Perempuan adat memiliki relasi yang erat dengan kawasan ini, terutama dalam pengambilan tanaman obat dan bahan kebutuhan rumah tangga.

“Kampung *Galo* itu tempat kami mengambil obat, kami menanam berbagai jenis tanaman obat yang tidak banyak dilihat di kota” (Seda, Perempuan Adat Dayak Iban di Sungai Utik 2019, Wawancara 19 Februari).

Pengetahuan tentang jenis tumbuhan, musim, serta batas-batas yang boleh dan tidak boleh dilanggar menjadi bagian dari pengetahuan ekologis perempuan untuk memastikan bahwa pemanfaatan tidak berubah menjadi eksploitasi.

Sementara itu, Kampung *Embor Kerja* merupakan kawasan produksi berkelanjutan. Di sinilah, ladang, kebun karet, dan berbagai bentuk pengelolaan lahan dilakukan dengan prinsip keadilan dan kelestarian menurut hukum adat. Mekanisme ini menunjukkan adanya kesadaran regeneratif: produksi harus selalu diimbangi dengan sumber pemulihan. Perempuan adat yang bertanggung jawab atas benih dan pengelolaan hasil panen, menjadi aktor penting dalam menjaga siklus ini. Mereka memilih benih terbaik, menyimpannya untuk musim berikutnya, dan memastikan keberagaman varietas tetap terpelihara.

“Sebagian besar aktivitas pertanian hingga pengelolaan hasil panen menjadi otoritas Perempuan Adat Dayak Iban. Tanpa mereka, tidak bisa memulai berladang” (Sutomo, Ketua Pengurus Harian AMAN Kapuas Hulu & anak adat Dayak Iban Menua Sungai Utik 2026, 19 Februari).

Dalam konteks kedaulatan pangan, Perempuan Adat Dayak Iban bukan hanya pengelola dapur atau lumbung, tetapi perencana keberlanjutan. Mereka memastikan bahwa hasil ladang tidak habis dikonsumsi, benih tidak punah, dan generasi berikutnya tetap memiliki akses terhadap sumber pangan yang cukup. Hal ini memperlihatkan bahwa kedaulatan pangan di Sungai Utik bukan hanya soal kemampuan menghasilkan beras atau umbi-umbian, tetapi kemampuan mengontrol

seluruh siklus produksi—dari hulu hingga hilir. Sistem tata ruang adat menjadi kerangka strukturalnya, sementara perempuan adat menjadi penjaga operasional dan pemilik pengetahuan praktisnya.

Resiliensi Dayak Iban Menua Sungai Utik lahir dari integrasi antara hukum adat, tata ruang ekologis, dan peran sosial yang seimbang. Pembagian wilayah adat memastikan bahwa ada ruang yang dilindungi sepenuhnya, ruang yang dimanfaatkan secara terbatas, dan ruang produksi berkelanjutan. Di dalam sistem ini, perempuan adat memastikan bahwa setiap kebijakan adat tentang lahan dan hutan benar-benar bermuara pada keberlanjutan pangan keluarga dan komunitas. Mereka menjadi simpul yang menghubungkan tata kelola ruang dengan praktik keseharian.

Peran Perempuan Adat Dayak Iban dalam memastikan kedaulatan pangan bersifat strategis dan integral. Mereka bukan sekadar pelengkap dalam sistem adat. Mereka adalah fondasi keberlanjutan itu sendiri. Tanpa perempuan adat, tata ruang adat akan kehilangan penggerak praktisnya dan tanpa tata ruang adat maka kerja-kerja perempuan adat dalam menjaga pangan tidak memiliki landasan ekologisnya. Keduanya saling menopang dalam memastikan bahwa Menua Sungai Utik tetap berdaulat atas pangannya, resilien terhadap ancaman, dan lestari bagi generasi yang akan datang.

### **Peran Perempuan dan Kedaulatan Pangan Masyarakat Adat**

Berdasarkan temuan di Kasepuhan Citorek dan Dayak Iban Menua Sungai Utik terlihat jelas bahwa praktik dan pengalaman perempuan adat menghadirkan bentuk feminisme yang berbeda secara mendasar dari feminisme liberal-individual. Feminisme yang tumbuh dalam konteks masyarakat adat tersebut dapat disebut sebagai feminisme adat yang kolektif, sebuah praksis emansipatoris yang berakar pada komunitas, kosmologi, dan tanggung jawab antar generasi. Feminisme individual dalam tradisi liberal umumnya menekankan otonomi personal, kebebasan memilih, serta pencapaian kesetaraan melalui hak-hak individual. Subjek utamanya adalah individu perempuan sebagai agen yang berdiri sendiri di hadapan negara dan pasar. Dalam kerangka ini, keberhasilan diukur melalui akses terhadap ruang publik, representasi politik, atau kesetaraan kesempatan ekonomi secara personal. Sebaliknya, di Kasepuhan Citorek dan Sungai Utik, perempuan adat tidak memisahkan diri dari komunitasnya sebagai entitas sosial-politik. Identitas

dan otoritas mereka justru tumbuh dari relasi kolektif dengan wilayah adat, sistem hukum adat, serta struktur sosial komunitas.

Di Kasepuhan Citorek, perempuan adat memegang peran sentral dalam sistem *leuit*—lambung padi yang bukan hanya ruang penyimpanan, tetapi simbol kedaulatan pangan kolektif. Otoritas perempuan adat dalam menentukan kapan padi boleh diambil, berapa yang harus disimpan, dan bagaimana cadangan dijaga untuk musim berikutnya menunjukkan adanya kekuasaan nyata. Namun, kekuasaan ini tidak bersifat individualistik. Ia dijalankan untuk keberlanjutan keluarga dan komunitas secara keseluruhan.

Demikian pula pada Masyarakat Adat Dayak Iban di Sungai Utik. Perempuan adat tidak sekadar menjadi “pelaku domestik”, melainkan penjaga benih, penentu varietas padi, serta aktor kunci dalam menjaga dan memperkuat kedaulatan pangan masyarakat adat. Pengetahuan ini diwariskan lintas generasi dan dijalankan dalam kerangka tata ruang adat yang membagi wilayah ke dalam zona lindung, produksi terbatas, dan produksi berkelanjutan. Otoritas perempuan tidak muncul sebagai perlawanan terhadap laki-laki, melainkan sebagai bagian dari relasi gender yang relatif egaliter dan kolektif. Feminisme adat yang kolektif ini tidak berorientasi pada kompetisi atau supremasi gender, melainkan pada keseimbangan (harmoni) sebagai fondasi keberlanjutan komunitas. Ia tidak mengisolasi hak perempuan dari hak komunitas, melainkan memahaminya sebagai bagian inheren dari hak asal-usul dan struktur sosial adat.

Tak hanya itu, dalam kedua komunitas tersebut, kedaulatan pangan tidak dapat dilepaskan dari prinsip *self-determination* atau hak menentukan nasib sendiri. *Self-determination* bukanlah proyek separatis. Ia merupakan otonomi internal, seperti hak untuk mengatur tata kelola wilayah adat, sistem produksi pangan, dan mekanisme pengambilan keputusan sesuai hukum adat. Di Sungai Utik, pengakuan wilayah adat melalui kebijakan daerah memperkuat kapasitas komunitas dalam menjaga hutan seluas 10.087 hektare. Namun, jauh sebelum pengakuan formal negara, tata kelola adat telah berjalan melalui pembagian ruang, seperti Kampung *Taroh* (wilayah lindung), Kampung *Galao* (produksi terbatas), dan Kampung *Embor Kerja* (produksi berkelanjutan). Di dalam sistem ini, perempuan adat menjalankan *self-determination* secara konkret melalui kontrol atas benih, pola tanam, dan distribusi pangan. Di Citorek, *self-determination* tampak dalam larangan menjual beras hasil panen

serta kewajiban menyimpan padi di *leuit*. Kebijakan adat tersebut menunjukkan bahwa orientasi produksi bukanlah akumulasi kapital, melainkan keberlanjutan hidup. Perempuan adat sebagai penjaga *leuit* menjadi aktor utama dalam memastikan keputusan kolektif tersebut berjalan. *Self-determination* bukan abstraksi normatif, melainkan praktik keseharian yang dijalankan melalui tubuh, kerja, dan pengetahuan perempuan.

Kedaulatan pangan dalam kedua komunitas bukan sekadar soal ketersediaan makanan, tetapi kontrol kolektif atas tanah, hutan, air, dan benih. Ia adalah manifestasi ekonomi-ekologis dari hak menentukan nasib sendiri. Dalam kerangka ini, feminisme adat menemukan ruang praksisnya. Perempuan adat tidak hanya menjamin konsumsi rumah tangga, tetapi memastikan keberagaman genetik benih, menjaga cadangan untuk masa krisis, serta mentransmisikan pengetahuan ekologis kepada generasi berikutnya. Kedaulatan pangan menjadi arena hak perempuan, hak komunitas, dan hak atas wilayah bertemu dalam satu kesatuan.

Berbeda dari feminisme individual yang sering kali terjebak dalam logika pasar (misalnya melalui pemberdayaan ekonomi berbasis wirausaha individual), feminisme adat kolektif justru menolak komodifikasi pangan. Di Citorek, beras tidak dijual, beras disimpan sebagai jaminan keberlanjutan. Di Sungai Utik, hutan tidak ditebang sembarangan. Ia dijaga sebagai sumber kehidupan lintas generasi. Feminisme adat yang kolektif memperlihatkan bahwa emansipasi perempuan tidak selalu berarti keluar dari struktur komunitas, tetapi dapat berarti memperkuat komunitas itu sendiri. *Self-determination* menjadi fondasi politiknya, sementara kedaulatan pangan menjadi praksis ekonominya. Dalam konteks krisis iklim dan ekspansi pembangunan ekstraktif, model ini menawarkan paradigma bahwa keadilan gender, keberlanjutan ekologis, dan otonomi politik dapat tumbuh secara simultan dalam kerangka kolektif yang berakar pada adat. Keadilan gender yang dimaksud adalah dengan memperkuat posisi perempuan adat dalam masyarakat adat itu sendiri mencakup: pengakuan peran dan pengetahuan perempuan adat, akses setara terhadap sumber daya, partisipasi dalam pengambilan keputusan, hingga perlindungan dari diskriminasi dan kekerasan.

Temuan pada Perempuan Adat Kasepuhan Citorek dan Dayak Iban Menua Sungai Utik menunjukkan adanya keterhubungan yang kuat dalam praktik kedaulatan pangan sebagai wujud nyata *self-determination* yang dijalankan secara kolektif. Meskipun kedua komunitas

hidup dalam konteks ekologis dan politik yang berbeda, keduanya memperlihatkan bahwa perempuan adat merupakan aktor sentral dalam menjaga keberlanjutan sistem pangan melalui penguasaan pengetahuan, pengelolaan benih, serta pengaturan produksi dan konsumsi pangan. Di Citorek, peran tersebut terwujud melalui pengelolaan *leuit* dan etika penyimpanan pangan, sementara di Sungai Utik melalui pengaturan tata ruang adat, konservasi benih, dan pengelolaan ekosistem hutan. Yang menyatukan keduanya bukanlah bentuk praktiknya, melainkan prinsip dasar berupa kontrol kolektif atas pangan, keterikatan dengan wilayah adat, serta peran perempuan sebagai penjaga keberlanjutan lintas generasi.

Dalam perspektif paradigma kritis, temuan ini menegaskan bahwa kedaulatan pangan perempuan adat tidak dapat dipahami semata sebagai praktik ekonomi atau budaya, melainkan sebagai arena relasi kuasa yang memperlihatkan bagaimana komunitas mempertahankan otonomi di tengah tekanan negara, pasar, dan pembangunan ekstraktif. Perempuan adat dalam kedua komunitas tidak hanya menjalankan peran reproduktif, tetapi juga menjalankan fungsi politik dalam arti yang substantif—yakni menentukan arah produksi, menjaga sumber daya, dan memastikan keberlanjutan hidup komunitasnya. Pelajaran penting yang dapat dipetik adalah bahwa resiliensi masyarakat adat justru lahir dari sistem kolektif yang mengintegrasikan pengetahuan ekologis, keadilan gender, dan kontrol atas wilayah, bukan dari intervensi eksternal. Penguatan hak perempuan adat dan pengakuan wilayah adat menjadi prasyarat utama untuk menjaga keberlanjutan kedaulatan pangan di tengah krisis iklim dan ekspansi ekonomi yang semakin intensif.

## Penutup

Berdasarkan temuan pada Kasepuhan Citorek dan Dayak Iban Menua Sungai Utik, penelitian ini menegaskan bahwa kedaulatan pangan masyarakat adat tidak dapat dipisahkan dari prinsip *self-determination* serta pengakuan terhadap hak asal-usul yang melekat secara inheren pada komunitas. Kedaulatan pangan bukan sekadar persoalan produksi, distribusi, dan konsumsi pangan, melainkan merupakan manifestasi konkret dari hak menentukan nasib sendiri dalam dimensi ekonomi, ekologis, sosial, dan kultural.

Di Kasepuhan Citorek, sistem *leuit*, larangan menjual beras, serta kewajiban menyimpan padi sebagai cadangan menunjukkan bahwa sistem pangan

dibangun atas etika keberlanjutan, kehati-hatian, dan solidaritas kolektif. Kedaulatan pangan tidak lahir dari intervensi pasar maupun program negara, tetapi dari tata kelola adat yang telah teruji lintas generasi. Perempuan Adat Citorek memegang peran sentral dalam memastikan keberlanjutan sistem tersebut melalui pengelolaan benih, penyimpanan cadangan, pengaturan konsumsi, serta transmisi pengetahuan agraris.

Sementara itu, pada Dayak Iban Menua Sungai Utik, pembagian tata ruang adat ke dalam kawasan lindung, produksi terbatas, dan produksi berkelanjutan memperlihatkan sistem ekologis yang terintegrasi dengan sistem sosial. Pengakuan wilayah adat oleh pemerintah daerah memperkuat posisi politik komunitas, namun fondasi resiliensi mereka telah lebih dahulu terbentuk melalui hukum adat dan perjanjian leluhur. Dalam sistem ini, Perempuan Adat Dayak Iban menjadi penjaga keragaman benih, pengatur siklus tanam, serta aktor utama dalam menjaga keseimbangan antara produksi dan konservasi.

Dari kedua studi kasus tersebut, dapat disimpulkan bahwa hak perempuan adat bukanlah hak yang berdiri terpisah dari hak kolektif komunitas, melainkan bagian inheren dari hak asal-usul dan *self-determination* itu sendiri. Memisahkan hak perempuan dari konteks kolektifnya berisiko mereproduksi pendekatan liberal-individual yang tidak sepenuhnya selaras dengan struktur sosial masyarakat adat. Dalam praktiknya, perempuan adat menjalankan hak menentukan nasib sendiri secara langsung melalui kerja-kerja konkret dalam sistem pangan.

Penelitian ini juga menunjukkan bahwa kedaulatan pangan menjadi arena politik relasi kuasa antara negara, pasar, dan masyarakat adat dipertarungkan. Ketika wilayah adat dirampas atau dikendalikan oleh kepentingan ekstraktif, yang hilang bukan hanya akses terhadap sumber pangan, tetapi juga kapasitas kolektif untuk menentukan arah kehidupan komunitas. Oleh karena itu, pengakuan dan perlindungan wilayah adat merupakan prasyarat utama bagi terwujudnya kedaulatan pangan yang berkelanjutan.

Secara teoretis, temuan ini memperkuat argumentasi bahwa *self-determination*, kontrol wilayah, kedaulatan pangan, dan penguatan hak perempuan adat merupakan satu rangkaian yang saling berkelindan. Secara praktis, studi ini menunjukkan bahwa resiliensi ekologis dan sosial masyarakat adat justru lahir dari sistem kolektif yang menghormati keseimbangan

gender, keberlanjutan lingkungan, dan solidaritas komunitas. Memperkuat perempuan adat berarti memperkuat pelaksanaan *self-determination* dan memperkuat *self-determination* berarti memastikan keberlanjutan kedaulatan pangan. Ketiganya tidak dapat dipisahkan. Mereka membentuk fondasi bagi masa depan masyarakat adat yang berdaulat, bermartabat, dan berkelanjutan di tengah tekanan krisis iklim dan pembangunan ekstraktif yang kian intensif.

## Daftar Pustaka

- AMAN. 2021. *Konflik Agraria Masyarakat Hukum Adat atas Wilayahnya di Kawasan Hutan*. AMAN.
- AMAN. 2025. *Catatan Akhir Tahun 2025 Aliansi Masyarakat Adat Nusantara " Di Tengah Krisis Berlapis: Masyarakat Adat Bertahan, Negara Mengabaikan"*. AMAN.
- Anaya, S. J. 2009. The Right of Indigenous Peoples to Self-Determination in the Post-Declaration Era. *Arizona Journal of International and Comparative Law*, 26(2), pp. 1–20.
- Barume, A. K. 2025. Identification, Demarcation, Registration and Titling of Indigenous Peoples' Lands: Practices and Lessons. United Nations Special Rapporteur on the Rights of Indigenous Peoples.
- BRWA. 2019. *Profil Wilayah Adat Kasepuhan Citorek*. BRWA: Bogor.
- Burnette, C. E. 2014. Indigenous Women's Resilience and Resistance to Historical Oppression: A Case Example from the United States. *Sage Journals*.
- Cribb, R. 2021. *Indigenous Peoples in Asia: A Long History*. Routledge: UK.
- Escobar, A. 2015. Degrowth, Postdevelopment, and Transitions: A Preliminary Conversation. *Sustainability Science*. DOI: 10.1007/s11625-015-0297-5.
- FAO. 2023. *The Status of Women in Agrifood Systems*. Roma: FAO.
- Food Security and Vulnerability Atlas (FSVA). 2022. Badan Ketahanan Pangan.
- Global Report on Food Crises (GRFC). 2025. FSIN & GNAFC: New York.
- IWGIA. 2015. *The Indigenous World 2015*. IWGIA.
- Kuokkanen, R. 2019. *Restructuring Relations: Indigenous Self-Determination, Governance, and Gender*. Oxford University Press.
- Mertens, D. M. 2009. *Transformative Research and Evaluation*. Guilford Press.
- Nadya, A. W. 2020. Kertas Kebijakan: Hak Kolektif Perempuan Adat Wajib Dimaklumkan dalam Undang-Undang Masyarakat Adat. PEREMPUAN AMAN: Bogor.
- Neuman. 2014. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches (7th ed.)*. Pearson Education Limited: UK.
- Panzironi, F. 2006. Indigenous Peoples' Right to Self-Determination and Development Policy. The University of Sydney.

Perda Nomor 13 Tahun 2018 tentang Pengakuan dan Perlindungan Masyarakat Adat di Kapuas Hulu. Kapuas Hulu: Pemerintah Kabupaten Kapuas Hulu.

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

Shrinkhal, R. 2015. Relationship between NGOs and the UN: A Historical Perspective. *Chotanagpur Law Journal*, Vol. 9, No. 9, pp. 34-61.

Suzack, C. 2010. *Indigenous Women and Feminism: Politics, Activism, Culture*. Toronto: UBC Press.

Tauli-Corpuz, V. 2015. Report of the Special Rapporteur on the Rights of Indigenous United Nations. UN General Assembly.

United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP). 2007. United Nations.

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

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

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

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

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

fennytriayunita@unej.ac.id

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

#### Abstract

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

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

#### Abstrak

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

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

## Pendahuluan

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

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

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

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

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

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

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

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

## Metode Penelitian

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

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

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

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

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

## Ragam Resistensi dan Diskursus Feminisme

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sumber: Kompilasi bahan hukum primer oleh penulis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Penutup

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

## Daftar Pustaka

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Catatan Kaki

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



## Represi Negara dan Perlawanan Masyarakat Adat: Sebuah Studi di Bombana, Sulawesi Tenggara dan Dolok Parmonangan dan Sihaporas, Sumatra Utara

### *Repression by State and Indigenous People Fight: A Study at Bombana, Southeast Sulawesi and Dolok Parmonangan and Sihaporas, North Sumatera*

**Patricia Kurnia Beata, Nada Salsabila, Putri Nurfitriani, & Alifia Putri Yudanti**

Yayasan Jurnal Perempuan, Jakarta Selatan, Indonesia

pbk@jurnalperempuan.com

Kronologi Naskah: diterima 4 Mei 2026, direvisi 3 Juni 2026, diputuskan diterima 11 Juni 2026

#### Abstract

Structural repression against Indigenous communities in Indonesia, particularly as part of marginalized communities, continues to intensify through various forms of violence by state actors, including criminalization, dispossessions of living spaces, restrictions on access to natural resources, and physical violence that disproportionately affects Indigenous women and their children. In this article, the authors analyze forms of state repression and Indigenous resistance practices in Bombana, Southeast Sulawesi, as well as Dolok Parmonangan and Sihaporas, North Sumatra. This article employs a qualitative approach using multisited ethnography through in-depth interviews, participant observation, ethnographic reflection, and document analysis. The analysis in this study draws on Johan Galtung's framework of structural violence, feminist political ecology of Rocheleau, Thomas-Slayter, & Wangari, Crenshaw's intersectionality, and Scott's concept of everyday resistance. The findings in this paper reveal that repression operates through direct violence, permeating everyday life in the form of trauma, surveillance, and uncertainties. In this context, the authors find that the Indigenous women experience multiple forms of repression while simultaneously playing crucial roles in sustaining their communities through collective solidarity, ecological knowledge, reproductive labor, and everyday resistance practices.

Keywords: indigenous communities, indigenous women, state repression, agrarian conflict, intersectionality, Feminist Political Ecology, multisite ethnography

#### Abstrak

Represi struktural terhadap masyarakat adat di Indonesia, khususnya sebagai bagian dari kaum marginal, kian terjadi melalui bentuk-bentuk kejahatan yang dilakukan oleh aktor-aktor negara, seperti kriminalisasi, perampasan ruang hidup, pembatasan akses sumber daya alam, hingga kekerasan fisik terhadap perempuan adat dan anak-anak mereka. Dalam tulisan ini, para penulis melihat bentuk represi negara dan praktik perlawanan masyarakat adat yang dilakukan di Bombana, Sulawesi Tenggara; Dolok Parmonangan dan Sihaporas, Sumatra Utara. Tulisan ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode *multi sited ethnography* melalui wawancara mendalam, observasi partisipatif, refleksi etnografis, dan studi dokumen. Tulisan ini menggunakan kerangka segitiga kekerasan struktural Johan Galtung, *Feminist Political Ecology* Rocheleau, Thomas-Slayter, & Wangari, interseksionalitas Crenshaw, dan *everyday resistance* Scott. Hasil dalam tulisan ini menunjukkan bahwa melalui kekerasan langsung, represi hadir dan meresap dalam kehidupan sehari-hari melalui trauma, pengawasan, dan ketidakpastian. Dalam situasi ini, para penulis melihat bahwa perempuan adat mengalami represi sekaligus memainkan peran-peran penting dalam menjaga keberlangsungan komunitas melalui solidaritas kolektif, pengetahuan ekologis, kerja-kerja reproduktif, serta praktik perlawanan keseharian.

Kata kunci: masyarakat adat, perempuan adat, represi negara, konflik agraria, interseksionalitas, Feminist Political Ecology, etnografi multisitus

## Pendahuluan

Hilangnya tanah bagi komunitas adat bukan hanya kehilangan aset ekonomi, melainkan juga hancurnya hubungan kehidupan yang meliputi pengetahuan nenek moyang, solidaritas sosial, dan keberlangsungan hidup sehari-hari. Di Indonesia, pembangunan dan ekspansi kapitalisme terus menjadi pendorong konflik agraria yang mengakibatkan peminggiran masyarakat adat melalui perampasan lahan, kriminalisasi, serta pembatasan akses terhadap sumber daya alam (Persoon

1998; Ahmad 2019; Kadir 2019; Aditya & Al-Fatih 2023). Sering kali, hukum negara justru digunakan sebagai alat untuk melegitimasi pengambilalihan tanah adat, bukannya melindungi hak-hak masyarakat (Mayastuti & Purwadi 2025; Erwiningsih & Ali 2023).

Keadaan ini semakin buruk karena rendahnya pengakuan negara terhadap masyarakat adat, meskipun sudah ada Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 35/PUU-X/2012 yang menyebutkan bahwa

hutan adat tidak lagi dianggap sebagai hutan negara (Pradhani 2018; Wiratraman 2025). Pada kenyataannya, paradigma pembangunan berorientasi pasar masih menjadikan tanah adat sebagai objek eksploitasi untuk kepentingan industri ekstraktif (Buana 2020; Jalal & Lubis 2025). Sebagai dampaknya, komunitas adat di Bombana, Dolok Parmonangan, dan Sihaporas menghadapi sejarah panjang kehilangan ruang hidup mereka, yang mencakup perampasan tanah, intimidasi, hingga kerusakan hubungan ekologis yang diwariskan dari generasi ke generasi.

Dalam situasi ini, penting untuk memahami pengalaman perempuan adat melalui perspektif feminis dan interseksional. Merujuk pada Kimberlé Crenshaw (1991), perempuan adat menghadapi penindasan berlapis sebagai perempuan, anggota komunitas adat, serta kelompok yang kehidupannya bergantung pada tanah ulayat. Saat pria dikriminalisasi atau dipenjara, perempuan memikul tanggung jawab atas beban ekonomi, pekerjaan perawatan, serta menghadapi tekanan psikologis dan ancaman terhadap keamanan. Akan tetapi, seperti yang dijelaskan dalam *Feminist Political Ecology* karya Rocheleau, Thomas-Slayter, & Wangari (1996), wanita adat juga berperan sebagai penjaga pengetahuan ekologi, keberlanjutan pangan, serta kelangsungan komunitas. Oleh karena itu, perampasan tanah tidak hanya mengancam ruang hidup, tetapi juga berusaha melemahkan peran perempuan dalam menjaga kehidupan.

Namun demikian, perempuan adat bukanlah korban yang pasif. Mengacu pada konsep *Everyday Forms of Resistance*, Scott (1989) menunjukkan bahwa perlawanan sering kali tercermin dalam praktik sehari-hari yang terlihat sederhana namun sarat makna politis: menanam kembali di tanah yang telah dirusak, mengolah sumber pangan darurat dari hutan, melestarikan ritual adat, serta menjaga solidaritas komunitas di tengah tekanan dan intimidasi (Lubis & Sari 2024; Subono et al. 2025). Dari sudut pandang feminisme, tindakan-tindakan ini menunjukkan bahwa perlawanan tidak selalu muncul dalam bentuk konfrontasi besar, tetapi juga melalui upaya merawat, melestarikan ingatan kolektif, serta menjaga hubungan yang harmonis dan berkelanjutan dengan alam.

Berbeda dengan penelitian sebelumnya yang berfokus pada aspek hukum konflik agraria atau kriminalisasi masyarakat adat, tulisan ini menempatkan pengalaman keseharian perempuan adat sebagai pusat analisis untuk memahami bagaimana represi negara

bekerja sebagai ekosistem kekerasan yang bersifat langsung, struktural, dan budaya. Melalui pertanyaan (1) Bagaimana kehidupan sehari-hari masyarakat adat di Bombana, Dolok Parmonangan, dan Sihaporas di tengah ancaman; (2) Bagaimana bentuk-bentuk represi berlapis dialami oleh masyarakat adat, khususnya perempuan; serta (3) Bagaimana praktik keseharian mereka mencerminkan politik resistensi yang berbasis pada pengetahuan dan kolektivitas, penelitian ini akan menjawab permasalahan tersebut.

## Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif-feminis dengan metode studi kasus. Wilayah yang digunakan sebagai lokasi penelitian adalah Bombana, Sulawesi Tenggara, serta Dolok Parmonangan dan Sihaporas, Sumatera Utara untuk memahami perbandingan represi yang terjadi di masa lampau (dalam jangka waktu 1995–2002 di Bombana) dan dalam kurun waktu lima tahun (2021–2026) di Dolok Parmonangan dan Sihaporas. Melalui perbandingan tersebut, kami ingin melihat kasus yang lebih besar mengenai pola-pola kekerasan yang dilakukan negara kepada masyarakat adat. Selain itu, penelitian ini menelusuri pengalaman hidup, praktik keseharian, serta bentuk-bentuk resistensi masyarakat adat dalam konteks konflik agraria yang berbeda namun memiliki pola represi serupa.

Hal ini karena ketiga daerah tersebut mengalami kekerasan struktural dari negara pada akses, administrasi, keagamaan, tanah, pendidikan, kesehatan, dan budaya. Selain itu, ketiga daerah tersebut dapat kami jangkau karena merupakan wilayah dampingan Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN). Penelitian ini tidak memosisikan tim peneliti sebagai pengamat netral sepenuhnya, melainkan sebagai peneliti yang menyadari keterkaitan antara produksi pengetahuan dan perjuangan hak masyarakat adat. Penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan gambaran terbaru tentang apa yang sebenarnya terjadi di ketiga daerah tersebut.

Riset berlangsung selama tiga hari dengan menggunakan desain etnografi multisitus dengan menerapkan prinsip-prinsip etnografi, seperti wawancara mendalam sebagai teknik pengumpulan data primer serta melakukan refleksi etnografis dan observasi untuk memperkuat temuan (Hesse-Biber & Leavy 2006; Neuman 2014; Hammersley & Atkinson 2019). Peneliti membagi dua tim yang berisi dua

orang; tim pertama bertugas meneliti pengalaman Masyarakat Adat Hukaea-Laea di Bombana, sementara tim kedua menilik pengalaman Masyarakat Adat Dolok Parmonangan dan Masyarakat Adat Lamtoras Sihaporas.

Sebagai teknik pengambilan data utama, kami melakukan wawancara mendalam terhadap tujuh Masyarakat Adat Hukaea-Lea dan enam masyarakat adat di Dolok Parmonangan dan Sihaporas, yang rinciannya terdapat dalam Tabel 1.

**Tabel 1.**  
**Subjek Masyarakat Adat Hukaea-Laea, Dolok Parmonangan, dan Lamtoras Sihaporas**

<b>Nama</b>	<b>Okupasi</b>	<b>Usia</b>	<b>Komunitas</b>	<b>Gender</b>	<b>Ket. Subjek</b>
Mansur Lababa	Ketua Adat Hukaea Laea	66	Masyarakat Adat Hukaea Laea	Laki-laki	Subjek Utama
Cici	Anak Ketua Adat Hukaea Laea	35	Masyarakat Adat Hukaea Laea	Perempuan	Subjek Utama
Juhania	Perempuan Hukaea Laea	56	Masyarakat Adat Hukaea Laea	Perempuan	Subjek Utama
Aswarman	Masyarakat Adat Hukaea Laea	50	Masyarakat Adat Hukaea Laea	Laki-laki	Subjek Pendukung
Anton Ferdinan	Masyarakat Adat Hukaea Laea	50	Masyarakat Adat Hukaea Laea	Laki-laki	Subjek Pendukung
Juminal Noviansyah	Pemuda Masyarakat Adat Hukaea Laea	30	Masyarakat Adat Hukaea Laea	Laki-laki	Subjek Pendukung
Heryan Powatu	Pemuda Poleang	35	Masyarakat Poleang	Laki-laki	Subjek Pendukung
Sorbatua Siallagan	Ketua Adat Dolok Parmonangan	66	Masyarakat Adat Dolok Parmonangan	Laki-laki	Subjek Utama
Berliana Manik	Istri Ketua Adat Dolok Parmonangan	58	Masyarakat Adat Dolok Parmonangan	Perempuan	Subjek Utama
Marta Manurung	Perempuan Dolok Parmonangan	56	Masyarakat Adat Dolok Parmonangan	Perempuan	Subjek Pendukung
Mangitua Ambarita	Ketua Adat Lamtoras Sihaporas	69	Lamtoras Sihaporas	Laki-laki	Subjek Utama
Delima Sinaga	Perempuan Lamtoras Sihaporas	61	Lamtoras Sihaporas	Perempuan	Subjek Utama
Jojo Putri Ambarita	Perempuan Lamtoras Sihaporas	-	Lamtoras Sihaporas	Perempuan	Subjek Pendukung

Setelah melakukan refleksi metodologis, penelitian ini juga memiliki beberapa kekurangan, yaitu jangka waktu yang terlalu singkat untuk memahami kehidupan masyarakat adat secara keseluruhan. Kedua, karena singkatnya waktu dengan teman-teman di masing-masing komunitas masyarakat adat, untuk membangun *rapport* (kondisi psikologis yang ditandai dengan kedekatan dan rasa saling percaya) antara penulis dengan para subjek juga berlangsung dalam waktu yang singkat. Ketiga, terdapat subjek yang masih mengalami trauma psikologis sehingga diperlukan rancangan penanganan lebih lanjut jika subjek mengalami kekambuhan.

Untuk menganalisis data yang ditemukan, penelitian ini mengadopsi kerangka segitiga kekerasan Johan Galtung (1990) untuk menganalisis represi terhadap masyarakat adat sebagai bentuk kekerasan yang berlangsung secara berlapis: melalui tindakan aparat bersenjata, penerapan hukum, kebijakan pembangunan, hingga wacana yang mendukung legitimasi perampasan ruang hidup. Para penulis melihat negara tidak hanya berperan melalui kekerasan langsung, seperti intimidasi dan kriminalisasi, tetapi juga melalui kekerasan struktural yang secara sistematis membatasi akses masyarakat adat terhadap tanah, sumber penghidupan, serta hak politik mereka.

Kekerasan tersebut lalu dilegitimasi melalui kekerasan budaya, ketika perampasan tanah dianggap wajar atas dasar pembangunan, investasi, atau konservasi.

Penelitian ini mengintegrasikan *Feminist Political Ecology* karya Rocheleau, Slayter & Wangari (1996) dan teori interseksionalitas dari Kimberlé Crenshaw (1991) untuk memahami pengalaman perempuan adat secara lebih mendalam. Sudut pandang ini mengungkapkan bahwa perempuan adat menghadapi kerentanan yang saling terkait sebagai perempuan, bagian dari komunitas adat, serta kelompok yang menggantungkan hidupnya pada tanah ulayat. Pengambilalihan tanah tidak hanya merampas sumber ekonomi, tetapi juga meningkatkan beban pekerjaan perawatan, memperparah kerentanan emosional, dan memaksa perempuan untuk mempertahankan kehidupan keluarga saat anggota komunitas dikriminalisasi. Namun, perempuan dari komunitas adat tidak semata-mata hadir sebagai korban. Mereka juga berperan sebagai penjaga pengetahuan ekologi, pengelola cadangan pangan darurat, serta penggerak solidaritas komunitas yang mendukung keberlanjutan kehidupan di masa krisis.

Di samping itu, studi ini menerapkan konsep *Everyday Forms of Resistance* yang dikemukakan oleh James C. Scott (1989) untuk menganalisis praktik perlawanan sehari-hari masyarakat adat. Dalam kondisi konfrontasi terbuka, kerap membawa risiko besar. Perempuan adat mengembangkan bentuk perlawanan yang tenang namun berkelanjutan: terus bercocok tanam di lahan yang dirampas, menjaga jaringan solidaritas, menggunakan pengetahuan lokal untuk bertahan hidup, hingga membawa aktivitas domestik ke ruang-ruang kekuasaan sebagai cara menggoyahkan legitimasi negara. Dari sudut pandang feminis, praktik-praktik ini mengungkapkan bahwa perlawanan tidak selalu tampil secara heroik dan terbuka, tetapi juga terwujud dalam upaya merawat, mempertahankan kehidupan, serta menjaga hubungan dengan alam di tengah tekanan yang terus-menerus berlangsung.

### **Represi Negara dan Penghancuran Ruang Hidup Masyarakat Adat**

Penelitian ini menunjukkan bahwa represi terhadap masyarakat adat di Bombana, Dolok Parmonangan, dan Sihaporas tidak hadir sebagai peristiwa tunggal, melainkan sebagai ekosistem kekerasan yang bekerja secara berlapis melalui mekanisme fisik, hukum, administratif, ekologis, dan psikososial. Dalam kerangka Galtung (1990), kekerasan tersebut dapat dipahami sebagai hubungan saling menopang antara kekerasan

langsung, kekerasan struktural, dan kekerasan budaya.

Di Bombana, represi negara berlangsung secara terang-terangan melalui Operasi Sapu Jagad I–IV pada periode 1998–2002. Aparat negara melakukan pembakaran rumah, pengusiran paksa, kriminalisasi warga, penghancuran sumber pangan, hingga melakukan intimidasi bersenjata terhadap masyarakat adat Hukaea-Laea. Penangkapan terhadap tokoh adat, seperti Mansur Lababa dan Aswarman memperlihatkan bagaimana negara menggunakan instrumen hukum dan aparat keamanan untuk membungkam perlawanan masyarakat adat. Kekerasan langsung ini tampak dalam tindakan fisik yang destruktif: rumah dibakar, ternak ditembak, tanaman dihancurkan, dan warga dipaksa meninggalkan tempat tinggal mereka.

Kekerasan tersebut tidak dapat dipahami semata sebagai tindakan represif individual aparat. Kekerasan langsung tersebut dimungkinkan oleh kekerasan struktural yang telah lebih dahulu bekerja melalui kebijakan konservasi negara. Penetapan wilayah adat sebagai bagian dari TNRAW dilakukan tanpa persetujuan masyarakat adat, sekaligus mengubah masyarakat yang sebelumnya hidup turun-temurun di wilayah tersebut menjadi “perambah hutan” di tanah leluhurnya sendiri. Dalam konteks ini, hukum negara tidak berfungsi sebagai pelindung hak masyarakat adat, melainkan menjadi instrumen legalitas pengambilalihan ruang hidup.

Peristiwa ini terkait dengan konflik kepemilikan tanah adat mereka dengan TNRAW. Perkampungan mereka sudah berada di wilayah tersebut dari tahun 1920–1933, tetapi baru dibangun kembali pada tahun 1996 karena adanya konflik dengan DI/TII pada tahun 1953. Akibat keadaan ini, masyarakat Hukaea-Laea harus mengungsi dari wilayah tersebut. Dampaknya, komunitas mereka pun hidup terpisah-pisah di berbagai wilayah. Pada tahun 1980, Hukaea bersama wilayah lainnya, dicanangkan menjadi Taman Buru<sup>1</sup> (Sirait, Fay, & Kusworo 2000) dan resmi menjadi TNRAW pada tahun 1990 melalui Surat Keputusan Nomor 756/KPTS-II/1990. Pemerintah mengklaim lahan di lokasi tersebut sebanyak 105.194 hektare. Proses pengambilalihan lahan di dalam kawasan hutan adat masyarakat Moronene tersebut dilakukan tanpa musyawarah (Sirait, Fay, & Kusworo 2000). Peristiwa ini menunjukkan titik mula pembatasan hak serta akses masyarakat adat Moronene di wilayah adat mereka mulai dilakukan.

Menanggapi pembatasan akses ini, masyarakat Hukaea tidak tinggal diam. Pada tahun 1987, Hasman Lababa (*Tobu* Hukaea pada masanya) menyurati

Pimpinan TNRAW sebagai bentuk protes atas rekomendasi Gubernur Sulawesi Tenggara Nomor 522.52/1983 kepada Menteri Kehutanan soal pilihan lokasi kawasan Taman Nasional. Surat tersebut dikirimkan karena masyarakat Moronene di Kampung Hukaea merasa tidak pernah dilibatkan dalam pengambilan keputusan terkait penggunaan tanah ulayat mereka. Terlebih, penetapan kawasan tersebut menjadi Taman Nasional juga menyulitkan mereka dalam bercocok tanam dan merawat makam tua leluhur mereka.

Sayangnya, keluhan mereka tidak digubris. Warga dan pihak Taman Nasional sama-sama mempertahankan pendiriannya terkait kawasan Kampung Hukaea. Eskalasi konflik terus meningkat sejak tahun 1995–1997. Ancaman fisik hingga psikis terus dilakukan oleh aparat pada warga yang masih bermukim di kawasan Hukaea secara terus-menerus. Pada 23 Oktober 1998, Operasi Sapu Jagad I<sup>2</sup> dilancarkan oleh aparat gabungan dari ABRI dan petugas Taman Nasional yang mengklaim warga Hukaea sebagai “perambah hutan”. Aparat melucuti parang warga, menuduh masyarakat melanggar Undang-Undang, serta mengancam akan mendenda warga sebanyak Rp200 juta. Menurut data warga, sebanyak 10 orang warga yang tidak setuju dengan perlakuan aparat diborgol dan dinaikkan ke mobil *pickup*, sementara Pemerintah Daerah (Pemda) Sulawesi Tenggara mencatat 23 orang warga menjadi tahanan rumah, 10 orang ditahan di Polsek Tinanggea, dan 11 orang ditahan di Lapas Bau-bau<sup>3</sup>. Tidak sampai di situ, sebanyak 298 rumah warga juga dibakar. Bahkan, mereka menggunakan minyak tanah milik warga sebagai pemantik api. Pembakaran kampung juga kembali terjadi pada 28 Desember 1997.

Berdasarkan arsip koran *Kendari Pos*, Operasi Sapu Jagad dilakukan sebanyak empat kali. Pada Operasi Sapu Jagad II (23 Oktober 1998), warga berlarian ke hutan sebab aparat menembakkan senjata api serta melakukan penembakan pada rumah warga (Kendari Pos, 2 Desember 2000). Pada Operasi Sapu Jagad III yang terjadi pada 25 November 2000, sebanyak 25 rumah warga kembali dirobohkan dengan metode *senso* (gergaji) pada tiang-tiang rumah warga. Operasi Sapu Jagad IV pada tahun 2002 menjadi rangkaian operasi terakhir yang dilakukan. Bentuk operasinya pun mirip dengan operasi-operasi sebelumnya.

“Kalau *senso*, cukup dia orang potong-potong rumah kami. Merusak pagar. Kalau lihat ayam kami, (akan aparat—red) tembak. Lalu tanaman kami pokoknya ditebang semua (...). ‘Kan kita sudah tahu bahwa mereka mau datang, jadi

kira-kira dua hari sebelum mereka mau datang, kita sudah bikin rumah-rumah di belakang, di hutan-hutan itu (untuk mengungsi—red). Pokoknya saat saya kembali, saya lihat rumah ini sudah tinggal atap” (Juhania 2026, Wawancara 17 Februari).

Menurut pengakuan Juhania, upaya dilakukannya *senso* terhadap rumah itu terjadi selama beberapa kali. Jika rumah yang sudah di-*senso* tidak ambruk, maka tiang-tiang rumah akan diikat tali lalu ditarik bersama-sama untuk dirobohkan. Perusakan ini sangat sistematis dalam memberikan rasa takut bagi warga.

Pola serupa juga ditemukan di Dolok Parmonangan dan Sihaporas, meskipun dengan bentuk yang lebih terselubung. Jika represi di Bombana memperlihatkan karakter militeristik khas Orde Baru, maka represi di Sumatra Utara berlangsung melalui mekanisme kriminalisasi administratif, pengawasan, pembatasan akses ruang hidup, serta kolaborasi antara aparat keamanan dan kepentingan korporasi. Penutupan akses menuju ladang, pencemaran sumber air, penghancuran tanaman pangan, hingga pengawasan menggunakan drone menunjukkan bahwa kekerasan negara telah bergeser dari bentuk represi terbuka menuju kontrol yang lebih tersebar namun terus-menerus.

Di Dolok Parmonangan dan Sihaporas, aparat bersenjata mendatangi wilayah masyarakat untuk menangkap Sorbatua Siallagan secara paksa. Tanpa menunjukkan surat penangkapan, ia ditangkap saat sedang berbelanja pupuk. Ia ditarik, didorong, dan dimasukkan ke dalam mobil tanpa penjelasan. Ia merasa penangkapan tidak manusiawi.

“(…) Kami sama orang rumah ini (istrinya—red) mau belanja pupuk ke Parapat (…). Sampai di tempat, kupikul pupuk, kuseberangkan, ke *pick up*, kubuka pintu mau pulang. Langsung datang Kapolda dengan pakainya preman, nangkap tangan saya kanan kiri, menarik baju, dan mendorong-dorong ke dalam mobil. Saya ditarik-tarik, saya bingung (…). Kau bikin saya kayak menangkap babi (…).” (Sorbitua Siallagan 2026, Wawancara 25 Februari 2026).

Selama proses penangkapan, tidak ada pemberitahuan kepada keluarga maupun aparat desa. Selama beberapa jam, keluarga tidak mengetahui keberadaan Sorbatua yang ditangkap. Proses ini menimbulkan ketakutan, bahkan kekhawatiran bahwa korban telah dibunuh. Penangkapan dilakukan tanpa prosedur yang jelas, tanpa surat, dan tanpa transparansi yang menunjukkan pengabaian terhadap prinsip-prinsip hukum dan kemanusiaan. Pihak AMAN dan BAKUMSU baru menemukan Sorbatua yang ditangkap setelah menyusuri kantor-kantor kepolisian tanpa ada

informasi sejak awal. Pertemuan dengan Sorbatua pun dipersulit dan dibatasi.

"(...) Kami semua pun langsung teleponan (...) bergeraklah kami dengan AMAN untuk datang ke kapolsek Tiga Dolok. Lalu kami cari lagi bapak di kantor sekuriti TPL (...) tetap *nggak* ada di sana. Anakku ngomong, *gimana* kalau bapak *udah* mati, *udah* dibunuh? Kujawab *enggak* tahu. Bergeraklah kami sampai pagi, eh sampai malamnya ke kapolda untuk menjumpai bapak (...) Akhirnya, di sana kami baru bisa ketemu sama bapak ini" (Berliana Manik 2026, Wawancara 25 Februari).

Kriminalisasi berlanjut dalam proses hukum yang panjang. Sorbatua Siallagan setelah ditahan selama tiga bulan di tingkat kepolisian, ia kembali ditangkap oleh kejaksaan setelah sempat mendapatkan penangguhan. Total masa penahanan mencapai sekitar sepuluh bulan, sebelum akhirnya dinyatakan tidak bersalah oleh pengadilan tinggi. Tuduhan yang dilayangkan—seperti pendudukan lahan dan pembakaran—tidak terbukti secara kuat, bahkan disebut sebagai rekayasa dalam proses persidangan<sup>4</sup>.

Pada kasus di Sihaporas, Mangitua Ambarita memohon penangguhan penahanan sebelum divonis untuk membantu keluarganya dalam kesulitan finansial. Namun, ia malah dipaksa untuk menyerahkan tanah leluhur demi kebebasannya. Ia memilih menerima konsekuensi, hingga akhirnya divonis satu tahun penjara pada 2004. Penangkapan masih berlanjut hingga 2019 dan 2024. Bahkan, pada tahun 2024, anak dari Sorbatua juga ditangkap.

"(...) Lalu, hakim itu jawab, jangankan penangguhan, jangankan sementara. Hari ini Bapak bebas. Syaratnya buat pernyataan bahwa itu tanah tidak benar tanah leluhur Bapak. Dan yang kedua, tidak menuntut sampai kapan pun. (...) Akhirnya, ya, itulah. Akhirnya saya divonis satu tahun" (Mangitua Ambarita 2026, Wawancara 26 Februari).

Represi dengan bentuk kekerasan fisik atau bentrokan dialami juga oleh masyarakat Sihaporas. Masyarakat mulai dari laki-laki, perempuan adat, hingga individu disabilitas mengalami luka-luka akibat tragedi yang terjadi pada September 2025. Tragedi terjadi di pagi hari. Para pelaku menggunakan tameng dan penutup wajah. Warga dipukuli tanpa pandang bulu, bahkan perempuan dan individu dengan disabilitas juga menjadi korban. Kekerasan ini terjadi selama tiga kali. Para pelaku berganti pasukan yang berjumlah ratusan, sedangkan warga hanya berjumlah empat puluh. Beberapa kendaraan, rumah, dan posko perjuangan warga juga turut dibakar habis (Karokaro & Wahyuni 2025; Simanjuntak 2025).

Kriminalisasi terhadap Sorbatua Siallagan dan Mangitua Ambarita memperlihatkan bagaimana hukum digunakan sebagai alat disiplin terhadap masyarakat adat yang mempertahankan tanah leluhurnya. Penangkapan tanpa prosedur yang jelas, pembatasan akses terhadap keluarga, hingga tekanan agar masyarakat menyerahkan tanah demi kebebasan mereka. Dengan demikian, represi yang terjadi juga menyerang identitas kolektif, memori leluhur, dan keberlangsungan hidup komunitas.

## **Kekerasan Ekologis dan Pemutusan Relasi dengan Lingkungan**

Penelitian ini juga menunjukkan bahwa represi terhadap masyarakat adat selalu berkaitan erat dengan penghancuran relasi ekologis komunitas terhadap ruang hidupnya. Dalam perspektif *Feminist Political Ecology* (Rocheleau, Thomas-Slayter, & Wangari 1996), tanah, hutan, air, dan ladang bukan sekadar sumber ekonomi, tetapi bagian dari relasi sosial dan pengetahuan kolektif yang menopang keberlangsungan komunitas.

Di Bombana, penghancuran ladang dan pembakaran kampung tidak hanya menyebabkan kehilangan tempat tinggal, tetapi juga memutus akses masyarakat terhadap sistem pangan, praktik pertanian adat, pengobatan tradisional, dan ruang spiritual leluhur. Sementara itu, di Dolok Parmonangan dan Sihaporas, perubahan ekologis akibat ekspansi *eucalyptus* dan perusakan ladang menyebabkan degradasi kesuburan tanah serta mengganggu sistem pertanian masyarakat adat yang dibangun secara turun-temurun.

Melalui percakapan dengan semua subjek, dijelaskan bahwa kehidupan sehari-hari masyarakat adat di Dolok Parmonangan dan Sihaporas tidak dapat dilepaskan dari aktivitas berladang sebagai usaha untuk keberlangsungan hidup. Tanaman pangan merupakan tanaman utama di ladang. Sistem kerja di ladang bersifat kolektif dan tidak dibatasi secara kaku oleh pembagian gender. Laki-laki dan perempuan bekerja sama, mulai dari pekerjaan fisik seperti mencangkul hingga pengetahuan, seperti saling memahami jenis tanaman, waktu tanam, serta masa panen.

Tanaman yang ditanam, meliputi jahe, cabai, tomat, jagung, kopi, singkong, dan ubi. Pengetahuan dan keterampilan di ladang dimiliki secara merata dan berusaha diwariskan perlahan-lahan pada keturunan mereka. Hasil ladang pun menjadi sumber pangan kolektif dan menjadi mata pencaharian utama masyarakat.

Selain aktivitas berladang, pengetahuan tentang pengobatan alami sebelumnya juga menjadi bagian penting dari kehidupan sehari-hari. Namun, keberadaan tanaman obat yang ada di tanah leluhur mereka mengalami kerusakan. Masuknya perusahaan TPL ke wilayah tersebut berdampak pada hilangnya berbagai tanaman yang sebelumnya ditanam dan dijaga oleh masyarakat adat Dolok Parmonangan dan Sihaporas. Bambu sebagai tanaman peninggalan leluhur dan tanaman obat ditebangi dan dimusnahkan sehingga praktik pengobatan berbasis alam semakin sulit dilakukan.

Tidak hanya lahan, tanaman obat, dan tanaman leluhur yang terdampak, tanaman utama di ladang seperti singkong juga dirusak oleh perusahaan. Perubahan signifikan mulai dirasakan sejak sekitar tahun 2019. Pada tahun itu, singkong yang telah tumbuh dan menuju panen justru disemprot pada dini hari, di sekitar pukul tiga hingga lima pagi. Penyemprotan ini merusak tanaman dan tidak dapat membuahkan hasil. Ketika hal itu diketahui sekitar pukul setengah enam pagi, penyemprotan telah selesai dilakukan tanpa masyarakat mengetahui apa persisnya yang disemprotkan ke tanaman dan kondisi tanaman tidak lagi dapat diselamatkan.

Kehidupan sehari-hari masyarakat di Dolok Parmonangan dan Sihaporas yang berpusat pada aktivitas berladang, baik untuk memenuhi kebutuhan konsumsi sehari-hari ataupun penghasilan utama mengalami pengrusakan dan penutupan akses, seperti ladang dan tanah masyarakat diusik dan dibatasi. Hal ini berakibat langsung dan signifikan pada kehidupan masyarakat. Terlebih, penanaman *eucalyptus* di wilayah tersebut turut memengaruhi produktivitas lahan yang menyebabkan perubahan ekologis dan keberlanjutan hidup masyarakat adat di Dolok Parmonangan dan Sihaporas.

"(...) Selama ditanami *eucalyptus* sih, kalau *enggak* kita banyak-banyak nuang pupuk, ya hasilnya *ga* ada juga. Kalau mau kita kelola bekas *eucalyptus* itu, kalau bisa diberhentikan dulu pinomat paling lama satu tahun *gitu* kan, baru dia agak subur lagi *gitu*. Setelah udah dipanen kan. Kalau *udah* dipanen kita langsung tanami, kurang bagus tanaman" (Marta Manurung 2026, Wawancara 25 Februari).

Dengan *eucalyptus* yang merusak, kekerasan ini terjadi juga pada ekosistem di wilayah adat. Sistem lingkungan dan ladang yang dibangun oleh masyarakat secara turun-temurun, dirusak oleh berbagai faktor dan

dapat mengakibatkan ketidakseimbangan lingkungan. Tanah di ladang yang harus menunggu satu tahun untuk subur dan dapat ditanam kembali, dibaca Galtung sebagai kerusakan atas keseimbangan ekologis untuk kelangsungan hidup dan kesejahteraan, hingga dapat menyebabkan degradasi ekologis (Galtung 1990).

Kehadiran perusahaan dan negara dalam ruang hidup masyarakat adat menunjukkan bagaimana pembangunan berbasis ekstraksi sumber daya bekerja melalui pengambilalihan ruang ekologis komunitas. Tanah yang sebelumnya menjadi ruang produksi kolektif diubah menjadi kawasan konsesi industri. Dalam konteks ini, konflik agraria tidak hanya menyangkut kepemilikan lahan, tetapi juga perebutan kuasa atas pengetahuan, keberlanjutan hidup, dan definisi mengenai bagaimana lingkungan seharusnya dikelola.

Selain itu, akibat dari seluruh rangkaian represi tersebut, masyarakat Sihaporas mengalami dampak ekonomi yang signifikan. Ketidakmampuan untuk mengakses ladang menyebabkan mereka kehilangan sumber penghidupan. Dalam kondisi ini, mereka menjadi bergantung pada bantuan dari pihak luar, seperti gereja dan jaringan solidaritas, yang menyediakan kebutuhan dasar, seperti beras, gula, dan makanan instan. Bahkan, dinyatakan bahwa tanpa bantuan tersebut, masyarakat berpotensi mengalami kelaparan.

Pembatasan akses terhadap wilayah di Sihaporas tidak hanya pada ladang. Jalan menuju wilayah adat dan ladang digali menggunakan alat berat hingga kedalaman sekitar lima meter sehingga masyarakat tidak dapat mengakses lahan mereka. Selain itu, portal dan penjagaan dilakukan untuk membatasi pergerakan masyarakat. Akibatnya, masyarakat tidak dapat berladang atau memanen hasil. Masyarakat Dolok Parmonangan juga merasakan hal yang sama. Akses mereka ditutup, dibatasi dengan posko penjagaan, tanaman dirusak, hingga akses kepada tempat-tempat sakral seperti makam leluhur juga ditutup selama bertahun-tahun.

Ladang yang menjadi sumber kehidupan dihilangkan paksa, tanaman masyarakat sering dirusak, dicabut, atau dijarah. Selain itu, alat berat digunakan untuk mencabut tanaman secara massal, pembakaran tanaman juga terjadi di Sihaporas dan Dolok Parmonangan. Masyarakat pun tidak mampu melawan karena jumlah dan kekuatan yang tidak seimbang.

Di Dolok Parmonangan, represi juga menyasar sumber daya dasar seperti air. Menurut penuturan para subjek, sumber air masyarakat dirusak dan dikotori, termasuk dengan pembuangan kotoran di aliran air. Hal ini menyebabkan masyarakat tidak dapat lagi menggunakan sumber air tersebut dan terpaksa mencari alternatif lain yang terbatas.

Bentuk intimidasi psikologis juga dialami oleh masyarakat Dolok Parmonangan. Hal ini dilakukan dengan ejekan dan drone yang melintasi ladang.

“Nama Bapak ini (Sorbatua Siallagan-red) dibuat nyanyian loh. Bukannya- siapa lah yang *enggak* naik darah kan. Kadang-kadang orang itu kalau melintas di sini, keretanya digas-gas, *gitu*, disengaja, supaya ada argumen kan. Orang itu pandai itu untuk apa?” (Marta Manurung 2026, Wawancara 25 Februari).

“(…) jadi, drone orang itu berputar-putar, cucuku nangis-nangis, sampai malamnya dia *ngigo*, “takut takut” *gitu*. Rupanya pagi-pagi datang juga drone-nya ke sini sama ke atas rumahku juga. Nangis lagi cucuku ini, “Opung, aku takut, itu ada lagi datang,” (...) Semalam pun kami kerja di sana, sekali drone-nya berputar-putar, anak-anak kan takut (setelah konsesi dicabut, drone terbang selama 2 hari di wilayah Dolok Parmonangan-red)” (Marta Manurung 2026, Wawancara 25 Februari).

Lebih jauh, represi juga muncul dalam bentuk pembatasan praktik budaya dan pengetahuan adat. Akses ke wilayah adat yang tertutup membuat masyarakat tidak dapat melakukan ritual ataupun mengunjungi makam leluhur. Kondisi ini menyebabkan terhambatnya transmisi pengetahuan adat kepada generasi berikutnya.

Di Sihaporas, represi juga berkembang menjadi konflik horizontal. Akibatnya, muncul kelompok-kelompok yang dibentuk dan didukung untuk menentang klaim masyarakat adat sehingga terjadi perpecahan di antara masyarakat sendiri. Situasi ini memperlihatkan bagaimana konflik tidak hanya bersifat vertikal antara masyarakat dan korporasi, tetapi juga dipecah menjadi konflik antar kelompok masyarakat. Semua bentuk represi yang dilakukan tidak terjadi dalam satu bentuk tunggal, melainkan dalam rangkaian yang berlapis. Menggunakan kacamata Galtung dan Farmer (2005; 2009), represi yang dialami oleh Masyarakat Adat Dolok Parmonangan dan Sihaporas, bukan hanya sekedar represi yang melibatkan perusakan ekonomi, kriminalisasi hukum, kekerasan fisik, intimidasi secara psikologis, dan pembatasan ruang hidup dan budaya, melainkan represi yang dilihat sebagai bentuk ketidaksetaraan sosial dan ekonomi. Bagaimana sebuah

ruang ketidaksetaraan bekerja secara bersamaan untuk menekan keberlangsungan hidup masyarakat adat wilayah tersebut.

Pengawasan dan tekanan juga hadir dalam bentuk kehadiran aparat bersenjata. Masyarakat yang tetap bekerja di ladang berada dalam pengawalan polisi dan tentara. Dalam situasi ini, muncul kritik dari masyarakat yang melihat bahwa aparat negara justru menjaga kepentingan yang mereka anggap sebagai “penjajah”. Aparat sendiri mengakui bahwa mereka menjalankan perintah dari atasan, yang memperlihatkan bagaimana struktur kekuasaan bekerja dalam situasi tersebut.

“Pernah saya bilang sama tentara. Pak tentara, saya tahu kalau tentara itu kan harus menjaga gawang di perbatasan. Supaya jangan datang masuk penjajah. Jadi sebaliknya jadi Bapak menjaga penjajah supaya selamat di perjuangan kami ini” (Sorbatua Siallagan 2026, Wawancara 25 Februari).

Konflik-konflik dan kerusakan ekologis yang terjadi di Dolok Parmonangan dan Sihaporas berdampak langsung terhadap kehidupan sehari-hari masyarakat adat. Ladang yang rusak menyebabkan hilangnya sumber pangan dan pendapatan utama komunitas. Pencemaran air mengganggu kebutuhan dasar masyarakat. Pembatasan akses terhadap makam leluhur dan ruang ritual juga memperlihatkan bahwa represi ekologis sekaligus merupakan penghancuran terhadap memori sosial dan budaya masyarakat adat.

## Perempuan Adat dan Represi yang Bergender

Para perempuan menghadapi ancaman yang serius, meskipun bentuknya berbeda. Jika laki-laki langsung menghadapi pukulan atau serangan fisik, perempuan lebih banyak menerima serangan psikis dan intimidasi. Salah satu pejuang perempuan yang mengalami serangan psikis adalah Andi Nurwati, istri dari Mansur Lababa. Operasi Sapu Jagad I membuat suaminya dipenjarakan tanpa putusan pengadilan yang jelas selama 1 tahun 15 hari, sementara mereka memiliki tiga anak yang masih kecil. Andi terpaksa mengambil alih seluruh beban ekonomi dan perawatan keluarga. Andi, bersama perempuan Hukaea lainnya yang dipisahkan dari tanah dan suami mereka, mengalami berlapis kekerasan struktural dari negara yang mengendap menjadi trauma kolektif dan generasional.

Paparan terkait kekerasan struktural yang dihadapi oleh Andi dituturkan oleh Cici, anak perempuannya. Cici masih mengingat beberapa kejadian dengan jelas kendati saat itu ia masih anak-anak.

“Mamakku (Andi Nurwati) itu disuruh lari (oleh Mansur Lababa—red). Bersembunyi sama masyarakat. (...) Yang saya masih ingat betul itu pas Bapakku yang masuk penjara, dijemput sama aparat. Pas mau dijemput aparat itu, Mamakku masih meminta tolong, tidak mau dijemput (untuk mengungsi—red). Tapi Bapak berpesan sama saudaranya untuk menjemput Mamakku, suruh bawa keluar dari Kampung. (...) Yang bolak-balik urusin makan Bapak selama di penjara itu Mamakku” (Cici 2026, Wawancara 16 Februari).

Berdasarkan penuturan Cici, ditemukan fakta bahwa Andi Nurwati menghadapi tekanan psikis yang luar biasa saat Mansur Lababa ditahan di penjara. Selain harus pindah ke Baubau untuk tinggal dekat dengan suaminya serta menyediakan kebutuhan harian suaminya, Andi juga harus merawat tiga orang anak mereka seorang diri. Ekonomi keluarga mereka yang sebelumnya ditopang oleh hasil tani di Hukaea dan gaji Mansur sebagai pegawai negeri terputus total sehingga Andi memutar otak untuk mencari pemasukan. Akhirnya, Andi membuka warung kelontong kecil di Baubau dan bergantung pada warung itu untuk memenuhi kebutuhannya, suaminya, dan tiga anaknya. Terlebih, pada saat itu, ia juga baru melahirkan anak bungsunya.

Meskipun tidak secara langsung memberikan ancaman kekerasan fisik pada perempuan, tetapi aparat tetap menanamkan teror bagi kelompok perempuan. Adanya pengusiran paksa, pembakaran dan perobohan rumah, hingga kriminalisasi terhadap suami dan anak laki-laki mereka membuat perempuan Hukaea mendapat tekanan psikis yang besar. Mereka disituasikan pada krisis pangan sebab sumber bahan pangan mereka sering kali dirusak. Ternak mereka pun kerap dirampas maupun dibunuh.

Dalam keadaan tersebut, mereka terpaksa mengambil alih kepemimpinan keluarga masing-masing dan melarikan diri ke hutan. Perempuan Hukaea terpaksa memanen ubi ondo atau ubi hutan (*Dioscorea hispida*) yang beracun jika tidak diolah dengan tepat untuk bertahan hidup. Untuk mempertahankan diri saat dalam pelarian, mereka kerap berbagi bahan pangan dengan satu sama lain, memastikan seluruh anggota komunitas dapat makan. Hal ini menunjukkan pentingnya peran perempuan Hukaea dalam menavigasi pengetahuan ekologis mereka sebagai upaya mempertahankan hidupnya dan komunitasnya. Kemampuan memanen dan mengolah ubi ondo menandakan pengetahuan spesifik yang diwariskan secara turun-temurun secara generasional berperan penting dalam resistensi komunitas dalam situasi konflik.

Dalam kerangka FPE, resistensi perempuan Hukaea yang mengakses sumber pangan darurat dari hutan bukanlah akses yang netral, melainkan keterpaksaan. Penindasan yang terjadi berkaitan erat dengan relasi kuasa antara komunitas adat dan negara (Rocheleau, Thomas-Slayter, & Wangari 1996). Mereka tidak benar-benar mengontrol sumber daya tersebut karena kehendak mereka sendiri, melainkan menggunakannya untuk mempertahankan kehidupan sehari-hari mereka. Praktik bertahan hidup perempuan Hukaea sekaligus mengungkap bagaimana kekerasan negara memaksa mereka menegosiasikan hidup mereka, sambil tetap mempertahankan keberlangsungan komunitas melalui pengetahuan dan solidaritas kolektif.

Perlu dipahami juga, bahwa istri dari tetua adat di komunitasnya, ancaman yang terjadi pada Andi Nurwati lebih berat. Kekerasan yang terjadi pada perempuan kerap kali lebih kompleks daripada yang terlihat sebab ia memiliki banyak lapisan yang tidak terlihat. Pada saat Mansur Lababa dipenjara, misalnya, ia kerap mendapat ancaman penculikan terhadap dirinya dan anak-anaknya. Lapisan kekerasan terhadapnya terlihat dari bagaimana ia masih mendapatkan ancaman terhadap agensinya sebagai perempuan, bahkan setelah suaminya dipenjara dan ia keluar dari kampungnya. Pengalaman traumatis itu masih kerap membuatnya menangis hingga kini.

“Pernah dia cerita pada saat Bapakku diambil oleh aparat ke sana (Lapas Baubau—red). Di belakang itu, Mamakku dijemput sama keluarga dari kampungnya karena sudah ada isu bahwa mereka (Andi Nurwati dan ketiga anaknya—red) akan diculik. Yang mengantar ini WALHI. Dari WALHI juga itu yang antar Mamakku keluar dari kampung. Takutnya, dia yang dijadikan sasaran, supaya Pak Mansur ini mau melepaskan kampungnya. *Cuman* itu tidak terjadi” (Cici 2026, Wawancara 16 Februari).

Kondisi ini selaras dengan yang dikemukakan oleh Crenshaw (1991) ketika kekerasan yang dialami oleh perempuan saling terhubung antara identitas mereka sebagai masyarakat adat, posisi mereka dalam kelas agraris, dan relasi gender. Perempuan adat menghadapi jenis kekerasan yang berbeda namun sama beratnya: tekanan psikologis, ancaman terhadap keluarga, beban ekonomi yang ditanggung sendiri, serta trauma kolektif yang diwariskan dari generasi ke generasi. Dalam kasus Andi Nurwati, pemenjaraan suaminya tidak hanya membawa dampak hukum, tetapi juga memaksa restrukturisasi total peran sosial dan ekonomi dalam keluarga, menunjukkan bagaimana kekerasan negara merambah hingga ke ranah domestik. Oleh karena itu, ketiga kerangka ini mengindikasikan bahwa wujud

kekuasaan beroperasi secara struktural, ekologis, dan interseksional, ketika perempuan berada dalam posisi paling rentan namun juga menjadi tokoh utama dalam upaya bertahan dan perlawanan sehari-hari.

### **Represi sebagai Kekerasan yang Masuk ke Kehidupan Sehari-hari**

Pengalaman masyarakat adat di Bombana, Dolok Parmonangan, dan Sihaporas menunjukkan bahwa kekerasan negara tidak berhenti pada peristiwa represif yang kasat mata, seperti penangkapan, pemukulan, pembakaran rumah, maupun kriminalisasi. Dalam perspektif James Scott (1989; 1990), tindakan seperti kembali membangun rumah yang dihancurkan, menanam ulang ladang yang dirusak, berbagi pangan saat pengungsian, menjaga posko bersama, serta mempertahankan praktik adat merupakan bentuk *everyday resistance* (perlawanan keseharian). Praktik-praktik ini tampak sederhana dan nonkonfrontatif, tetapi justru menjadi mekanisme penting untuk mempertahankan martabat, otonomi, dan keberlangsungan komunitas di tengah dominasi negara dan korporasi. Dalam hal ini, masyarakat adat mempertahankan martabat dan otonomi komunitas mereka.

Mengungsi ke hutan, memanfaatkan bahan pangan yang tumbuh liar, dan kembali membangun rumah dan kampung mereka terkesan “biasa”. Namun, hal itu adalah perlawanan keseharian. Perlawanan keseharian kerap muncul dalam bentuk informal dan terkesan nonkonfrontatif, tetapi efektif dalam mempertahankan perlawanan kelompok (Scott 1989; 1990). Sebagaimana yang dilakukan oleh perempuan Hukaea dalam rentang konflik komunitasnya dengan negara.

Melalui kacamata FPE, bentuk-bentuk perlawanan keseharian warga Hukaea tidak hanya dapat dibaca sebagai strategi bertahan hidup, tetapi juga sebagai praktik yang berkelindan dengan relasi kuasa atas akses, kontrol, dan sumber daya. Alih-alih hadir dalam bentuk konfrontasi terbuka seperti demonstrasi atau aksi langsung, resistensi ini justru muncul sebagai apa yang oleh Scott sebut sebagai perlawanan keseharian. Praktik ini juga mencerminkan benang merah gerakan lingkungan akar rumput secara global: perjuangan untuk bertahan hidup, mempertahankan hak atas lingkungan yang layak, melindungi sistem penopang kehidupan dari perusakan, serta memulihkan kerusakan yang telah terjadi (Rocheleau, Thomas-Slayter, & Wangari 1996). Resistensi keseharian pun tidak hanya

berfungsi sebagai respons terhadap represi, tetapi juga sebagai upaya aktif untuk menjaga keberlanjutan hidup yang dipimpin oleh perempuan—baik secara sosial maupun ekologis—di tengah ketimpangan struktural.

Awalnya, masyarakat Moronene di Tobu Hukaea berjuang sendiri. Namun, saat ditahan di Baubau, Mansur Lababa mulai bersurat dengan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang dapat mengadvokasi hak-hak masyarakat adat, di antaranya dengan Haris Palisuri selaku Direktur WALHI Sulawesi Tenggara tahun 1996.

Salah satu bentuk solidaritas yang dilakukan oleh kelompok masyarakat sipil ini adalah menyelenggarakan sekolah darurat bagi anak-anak kelas 1–3 SD. Hal ini dilakukan oleh Juhania yang berprofesi sebagai guru, dibantu oleh aktivis lainnya, yang mendirikan SD darurat pada 17 Juli 1999. Juhania dan aktivis lainnya mengupayakan seorang anak di Hukaea untuk mengikuti ujian kelulusan SD, kendati anak tersebut ditolak mengikuti ujian di beberapa sekolah lain, sementara di dalam Hukaea sendiri tidak ada SD yang dapat menyelenggarakan ujian kelulusan. Berkat advokasi dan resiliensi mereka, anak itu bisa mengikuti ujian dan meraih kelulusan.

Perlawanan juga dilakukan melalui jalur hukum, advokasi, dan pembangunan jejaring solidaritas dengan organisasi masyarakat sipil. Kerja sama dengan masyarakat Hukaea dan LSM memperlihatkan bahwa perjuangan masyarakat adat tidak hanya berlangsung di tingkat lokal, tetapi juga melalui arena hukum dan politik yang lebih luas. Hal ini memperlihatkan bahwa komunitas adat bukan kelompok pasif, melainkan aktor politik yang terus memproduksi strategi bertahan hidup dan perlawanan kolektif.

Dengan dukungan dari kelompok masyarakat sipil ini, perempuan-perempuan Hukaea, di antaranya Andi Nurwati dan Juhania, terdorong untuk mengorganisasikan protes dengan menduduki Kantor DPRD selama 11 hari. Mereka mengokupasi ruang tersebut untuk melakukan aktivitas harian, seperti makan dan mandi, menciptakan keributan yang “mengganggu” Pemda. Anak-anak Hukaea ikut serta dalam aksi tersebut, memindahkan ruang kelas dan ruang bermain mereka ke wilayah “formal” seperti Kantor DPRD.

Pasca runtuhnya Orde Baru, perlawanan harian dan lobi hukum untuk memberikan *legal standing* pada status kepemilikan tanah ulayat warga Hukaea berangsur-angsur membuahkan hasil. Pada tahun 2015,

terbit Peraturan Daerah (Perda) Kabupaten Bombana Nomor 4 Tahun 2015 tentang Pengakuan, Perlindungan, dan Pemberdayaan Masyarakat Adat Moronene Hukaea Laea di Kabupaten Bombana. Perda ini sekaligus menjadi jaminan hukum pertama yang mengakui ruang hidup masyarakat Hukaea di wilayah adat mereka. Upaya-upaya panjang tersebut memberikan legitimasi hukum lainnya yaitu Surat Keputusan (SK) Bupati Bombana Nomor 1459 Tahun 2023 tentang Penetapan Kawasan Adat Hukaea-Laea.

Pengalaman yang dialami oleh Masyarakat Adat Hukaea menggambarkan bahwa represi yang mereka hadapi adalah wujud dari kekerasan struktural, sebagaimana dijelaskan oleh Galtung (1990). Lewat kebijakan konservasi dan operasi militer secara sistematis, Negara menghalangi pemenuhan kebutuhan dasar masyarakat. Penggusuran paksa, pembakaran ratusan rumah, kriminalisasi, dan perampasan sumber penghidupan tidak hanya merupakan bentuk kekerasan langsung, tetapi juga bagian dari sistem yang melegitimasi ketidakadilan. Menurut kerangka FPE, perampasan tanah juga mengartikan terputusnya hubungan ekologis masyarakat dengan ruang hidupnya, yang mencakup hilangnya sistem pengetahuan lokal, seperti praktik pertanian, pengobatan tradisional, dan pengelolaan hutan berbasis kearifan adat (Rocheleau, Thomas-Slayter, & Wangari 1996). Dalam kondisi krisis tersebut, perempuan berperan sebagai aktor utama dalam menjaga keberlanjutan hidup melalui pemanfaatan pengetahuan ekologis—seperti dalam pengolahan pangan darurat—yang menegaskan bahwa tubuh dan kerja perempuan menjadi pusat penting dalam politik lingkungan yang tidak seimbang.

Meskipun menghadapi tekanan yang berulang dan berlapis, masyarakat Dolok Parmonangan dan Sihaporas tetap mempertahankan tuntutan utama mereka yaitu pengembalian tanah adat secara utuh. Perlawanan juga tampak ketika masyarakat secara kolektif mendatangi posko ataupun area perusahaan. Resiliensi dan perjuangan tetap tegak, masyarakat akhirnya maju dan merobohkan posko perusahaan setelah usaha negosiasi yang *alot* di Dolok Parmonangan dan Sihaporas. Perobohan ini dilakukan setelah dicabutnya konsesi perusahaan yang masih menutup akses lahan di Sihaporas dan akses mata air serta makam leluhur di Dolok Parmonangan.

Tak hanya pada saat meledaknya konflik, dalam keseharian, bentuk perlawanan juga diwujudkan melalui upaya mempertahankan praktik hidup mereka. Masyarakat terus berusaha menanam, meskipun

tanaman mereka berulang kali dirusak atau dicabut menggunakan alat berat. Keberlanjutan upaya menanam kembali menunjukkan bentuk resiliensi yang terus hidup. Aktivitas berladang juga dilakukan secara bersama-sama untuk menghindari risiko kekerasan, terutama bagi perempuan. Tidak ada lagi individu yang bergerak sendiri. Setiap aktivitas dilakukan bersama sebagai bentuk perlindungan kolektif. Gotong royong kembali menjadi strategi utama sebagai mekanisme bertahan dalam situasi konflik. Posko masyarakat di Dolok Parmonangan pun dijaga bersama tanpa mempedulikan batasan usia dan gender.

Perempuan di Dolok Parmonangan dan Sihaporas memainkan peran yang sangat penting dalam perjuangan. Mereka berada di garis depan, baik dalam upaya dialog maupun dalam menghadapi langsung pihak yang datang dengan perlengkapan represif. Perempuan berusaha membuka ruang percakapan dan meredam konflik, walau ketika bentrokan meledak, mereka tetap dipukuli. Namun, posisi perempuan sebagai garda terdepan terus dipertahankan oleh para perempuan di Dolok Parmonangan dan Sihaporas, perempuan maju dan berdiri karena mampu menahan eskalasi konflik yang lebih besar.

Perjuangan diwujudkan melalui upaya regenerasi pengetahuan. Generasi muda dilibatkan secara langsung dalam praktik adat dan aktivitas sehari-hari agar dapat memahami dan melanjutkan perjuangan. Keterlibatan ini dilakukan melalui praktik langsung, bukan sekadar narasi sehingga nilai-nilai perjuangan dan pengetahuan adat dapat terus diwariskan.

## Penutup

Hasil penelitian ini mengungkapkan bahwa penindasan terhadap masyarakat adat di Bombana, Dolok Parmonangan, dan Sihaporas bukanlah kejadian yang berdiri sendiri, tetapi merupakan bagian dari kekerasan struktural yang terus-menerus direproduksi melalui perangkat hukum, aparat keamanan, serta kebijakan pembangunan. Negara bersama kepentingan kapitalisme ekstraktif, tidak hanya mengambil tanah dan sumber daya, secara bersamaan hubungan ekologis, sosial, dan budaya masyarakat adat dengan lingkungan hidupnya dirusak. Pada situasi seperti ini, kekerasan tidak hanya muncul melalui pengusiran dan kriminalisasi. Ia juga datang melalui rasa takut yang dialami sehari-hari, kerusakan lingkungan, hilangnya sumber pangan, serta beban hidup yang diwariskan dari generasi ke generasi.

Namun, studi ini juga menunjukkan bahwa komunitas adat tidak pernah sepenuhnya pasif. Dalam tekanan represi yang terus berlanjut, mereka tetap bertahan melalui aktivitas sehari-hari: bercocok tanam di tanah leluhur, melestarikan hutan, membangun solidaritas komunitas, dan mewariskan pengetahuan ekologis kepada generasi penerus. Perlawanan itu mengungkapkan bahwa kelangsungan hidup tidak sekadar tentang bertahan, melainkan juga tentang mempertahankan martabat, memelihara ingatan kolektif, serta menciptakan hubungan yang adil dengan alam.

Dalam hal ini, perempuan adat memegang peran yang sangat signifikan. Mereka menghadapi berbagai lapisan kerentanan yang saling terkait sebagai perempuan, bagian dari masyarakat adat, serta kelompok yang secara langsung terpengaruh oleh konflik agraria. Pada saat yang bersamaan, perempuan adat berperan sebagai motor utama keberlanjutan komunitas: merawat keluarga di tengah situasi krisis, mengatur kebutuhan bersama, melestarikan pengetahuan ekologis, serta terlibat langsung dalam perjuangan. Oleh karena itu, perempuan adat tidak seharusnya hanya dipandang sebagai korban, melainkan sebagai subjek politik yang menjaga kehidupan dan menciptakan peluang untuk masa depan yang lebih adil.

Pada intinya, konflik agraria tidak hanya menyangkut masalah kepemilikan tanah, tetapi juga menyangkut siapa yang dianggap berhak untuk hidup, didengar, dan diakui eksistensinya. Penelitian ini mengungkapkan bahwa pembangunan yang mengabaikan masyarakat adat dan merusak alam pada dasarnya merupakan bentuk kekerasan yang telah dinormalisasi. Dengan demikian, penyelesaian konflik tidak bisa hanya mengandalkan pendekatan administratif atau keamanan semata, melainkan memerlukan perubahan perspektif yang menjadikan masyarakat adat—khususnya perempuan adat—sebagai pusat pengambilan keputusan. Dari aktivitas sehari-hari mereka, kita memahami bahwa pilihan hidup yang lebih adil sebenarnya telah lama ada: hidup yang menjaga alam, membangun solidaritas, dan mengutamakan keberlanjutan dibandingkan eksploitasi.

## Daftar Pustaka

Aditya, Z. F. & Al-Fatih, S. 2023. The Legal Protection System of Indigenous Peoples in Southeast Asia. *Legality: Jurnal Ilmiah Hukum*, 31(2), pp. 285–309. <https://doi.org/10.22219/ljih.v31i2.27042>.

Ahmad, T. 2019. Masyarakat Adat dan Konflik-Konflik Pertambangan: Kasus Pertambangan Emas di Moronene, Bombana,

Sulawesi Tenggara. *Pangadereng*, 4(2), hlm. 255-270. <https://doi.org/10.36869/pjhpish.v4i2.45>.

Buana, M. S. 2020. Development as a Threat to Indigenous Peoples' Rights in Indonesia. *International Journal on Minority and Group Rights*, 27(3), pp. 442–471. <https://www.jstor.org/stable/27001545>.

Crenshaw, K. 1991. "Race, Gender, and Sexual Harassment." *Southern California Law Review*. Vol. 65, pp. 1467–1476.

Erwiningsih, W. & Ali, M. 2023. Victims become Offenders: Land Ownership Conflicts between Indigenous Peoples and Mining Corporation. *International Journal of Criminal Justice Sciences*, 18(1), pp. 478–495. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4756227>.

Farmer, P. 2005. *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor*. University of California Press: Berkeley.

Farmer, P. 2009. "On Suffering and Structural Violence: A View from Below", *Race/Ethnicity: Multidisciplinary Global Contexts*, *Autumn*, 2009, 3(1), pp. 11–28.

Galtung, J. 1990. Cultural Violence. *Journal of Peace Research*, 27(3), pp. 291–305. <https://doi.org/10.1177/0022343390027003005>.

Hammersley, M. & Atkinson, P. 2019. *Ethnography: Principles in Practice*. Routledge.

Hesse-Biber, S. N., & Leavy, P. 2006. *The Practice of Qualitative Research*. Sage.

Jalal, A. & Lubis, S. 2025. Natural Resource Scarcity and Violent Conflict in Post-new Order Indonesia. *Journal of Social Political Sciences*, 6(1), pp. 37–53. <https://doi.org/10.52166/jsps.v6i1.250>.

Kadir, M. Y. A. 2019. Defining 'People' and 'Indigenous People' in International Human Rights Law and its Application in Indonesia. *International Journal on Minority and Group Rights*, 26(3), pp. 373–408. <https://doi.org/10.1163/15718115-02603003>.

Karokaro, A. S. & Wahyuni, S. 2025. Tragedi Sihaporas, Puluhan Warga Adat Alami Kekerasan dari Pekerja PT TPL Saat Berladang. Mongabay. Diakses pada 22 Mei 2026, di <https://mongabay.co.id/2025/09/24/tragedi-sihaporas-puluhan-warga-adat-alamikekerasan-dari-pekerja-pt-tpl-saat-berladang/>.

Lubis, A. S. A. & Sari, A. K. 2024. From Forest to Struggle Space: Social Mobilization and Environmental Policy Intervention by the Tano Batak Indigenous People of Sihaporas Village. *Wedy Journal of Multidisciplinary*, 1(2), pp. 10–21. <https://jurnal.literasipublisher.co.id/wjm/article/view/66>.

Mayastuti, A. & Purwadi, H. 2025. Legal Protection for Indigenous Women as a Basis for Climate Resilience of Indigenous Peoples in Indonesia. In *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*. Vol. 1462, No. 1, pp. 12–57. IOP Publishing. <https://doi.org/10.1088/1755-1315/1462/1/012057>.

Neuman, L. W. 2014. *"The Meanings of Methodology" dalam Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches Seventh Edition*. Pearson Education Limited.

Persoan, G. 1998. Isolated Groups or Indigenous Peoples: Indonesia and the International Discourse. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 154(2), pp. 281–304. <https://doi.org/10.1163/22134379-90003899>.

Pradhani, S. I. 2018. Traditional rights of indigenous people in

Indonesia: Legal recognition and court interpretation. *Jambe Law Journal*, 1(2), pp. 177–205. <https://doi.org/10.22437/jlj.1.2.177-205>.

Rocheleau, D., Thomas-Slyter, B., & Wangari, E. 1996. *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experience*. Routledge.

Scott, J. C. 1989. "Everyday Forms of Resistance." *The Copenhagen Journal of Asian Studies*, 4, pp. 33-33.

Scott, J. C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden transcripts*. Yale University Press.

Simanjuntak, M. 2025. "Sihaporas Berdarah" Diserang TPL, Anak Disabilitas Ikut Menjadi Korban. AMAN. Diakses pada 22 Mei 2026, di <https://aman.or.id/news/read/2207>.

Sirait, M. T., Fay, C. C., & Kusworo, A. 2000. Bagaimana Hak-hak Masyarakat Hukum Adat dalam Mengelola Sumber Daya Alam Diatur. Bogor, Indonesia: ASB-Indonesia; Asian Development Bank; International Centre for Research in Agroforestry, SEA Regional Research Programme. <https://www.cifor-icraf.org/knowledge/publication/27340/>.

Subono, N. I. et al. 2025. Melawan Kekerasan Negara: Peran LSM Perempuan Daerah pada Masa Orde Baru. *Jurnal Perempuan*, 30(1).

T.n. 1998. Kronologis Operasi Sapu Jagad I Versi Masyarakat di Hukaea Kecamatan Rumbia 23 Oktober 1998. *Tabloid Berita Mingguan Pro Demokrasi*.

T.n. 1998. Rumah Dibakar, Makanan Habis. *Tabloid Berita Mingguan Pro Demokrasi*.

T.n. 1998. Operasi Tahap II Tetap Digelar. Amin Manab: Tempati Kawasan TNRAW, Ambil Hak Hidup Hewan. *Kendari Pos*.

T.n. 2000. Catatan dari Taman Nasional Rawa Aopa Watumohai: Sapu Jagat III, 25 Rumah Disenzo. *Kendari Pos*.

T.n. 2000, 19 Desember. Gubernur Tanggapi Saran Menteri Lingkungan. *Kendari Ekspres*.

Wiratraman, H. P. 2025. Cultural Expertise and the Social Justice Defense of Indigenous Peoples Rights in the Indonesian Constitutional Court. *Constitutional Review*, 11(2), pp. 299–339. <https://doi.org/10.31078/consrev1122>.

## Catatan Kaki

- 1 Taman Buru adalah cikal bakal dari Taman Nasional Rawa Aopa Watumohai.
- 2 Operasi Sapu Jagad mengacu kepada operasi aparat gabungan untuk memindahkan permukiman dan mendisiplinkan warga Hukaea yang dilakukan oleh Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI), Pemda Buton (pada saat itu, Kabupaten Bombana masih belum dimekarkan dari Kota Buton), Dinas Kehutanan Pemda Buton, dan Petugas TNRAW. *Kendari Pos* (Senin, 9 November 1998) mencatat, Pemerintah Daerah Sulawesi Tenggara menyebut operasi ini bertujuan untuk "membersihkan kawasan konservasi hutan dari jamahan manusia". (Koran Nomor 49/Tahun Ke-30/1998).
- 3 Di antara mereka adalah Mansur Lababa dan Aswarman.
- 4 Penangkapan Sorbatua Siallagan dapat dibaca pada sumber lain. Misal, Simanjuntak, M. (2025, 17, 06). Mahkamah Agung Tolak Kasasi Jaksa, Sorbatua Siallagan Bebas: Kemenangan Ini Hasil Perjuangan Kolektif. <https://aman.or.id/news/read/2118>.



## 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](mailto: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](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](mailto:redaksi@jurnalperempuan.com) untuk mendapatkan petunjuk.

YAYASAN  
**YJP**  
JURNAL  
PEREMPUAN

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

