

MIMIKRI

Jurnal Agama dan Kebudayaan

Vol. 8, No.1, Juni 2022

ISSN: 2476-9320

MIMIKRI
Jurnal Agama dan Kebudayaan
ISSN: 2476-9320
E-ISSN: 2775-068X
Vol. 8, No. 1 Juni 2022

- Pembina** : Dr. H. Saprillah, S.Ag.M.Si.
- Pimpinan Redaksi** : Muhammad Irfan Syuhudi, M.Si.
- Dewan Redaksi** : Andi Isra Rani, S.T, M.T.
Paisal, S.H.
Syamsurijal, S. Ag. M.Si.
Zakiah, SE, Ak
- Editor/Penyunting** : Dr. Sabara, M. Phil. I
Nasrun Karami Alboneh, S.Ag.
Sitti Arafah, S.Ag, M.A
H. Muhammad Sadli Mustafa, S.Th.i., M.Pd.I
H. Nazaruddin Nawir, S.Kom
- Mitra Bestari** : Prof. Dr. H. Abd. Kadir Ahmad MS.
Dr. H. Norman Said, M.Ag.
Dr. Abdul Muhaimin, M.Ed
Dr. H. Barsihan Noor
Dr. Wahyudin Halim
- Sekretariat** : Darwis, S.Pd.I
Syamsuddin, SM
Sari Damayanti, S.H.
Rismawaty Rustam, SE
Nur Saripati Risca, S.Pd
Burhanuddin
- Layout** : M. Zulfikar Kadir, S.H.
- Alamat Redaksi** : Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar
Jl. A.P. Pettarani No. 72 Makassar 90222
Telp. 0411- 452952 Fax 0411-452982
Email:jurnalmimikri@gmail.com

“Mimikri” Jurnal Bidang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan terbit dua kali dalam setahun pada bulan Juni dan Desember. Redaksi menerima tulisan mengenai agama dan kebudayaan, baik berupa artikel hasil penelitian, kajian non penelitian, dan resensi buku. Panjang tulisan 15-20 halaman, A4, 1,5 sparis, font Times New Roman, 12, margin 3 cm, pengutipan acuan dalam tubuh tulisan menggunakan (*innote*) dengan urutan nama penulis, tahun erbit, dan halama, seperti (Saprillah, 2019: 12), diserahkan dalam format *print out* dan file dalam format Microsoft Word. Biodata penulis dapat dikirimkan melalui e-mail: petunjuk lengkap penulisan terdapat pada bagian belakang jurnal ini.

DAFTAR ISI

EDITORIAL

SAPRILLAH
KESETARAAN GENDER ATAU KESEIMBANGAN GENDER?

Halaman: 1 - 9

ARTIKEL UTAMA

SYAMSURIJAL
MENUJU FEMINISME NUSANTARA :
MENATA ULANG GERAKAN PEREMPUAN DI INDONESIA

Halaman: 10 - 45

MIFTAHUS SURUR
FEMINISME NUSANTARA: MEMBINCANG TIGA PEREMPUAN
“PINGGIRAN”

Halaman: 46 - 62

ABD. KADIR AHMAD
PEREMPUAN SUFI DIBALIK HIJAB HEGEMONI LAKI-LAKI
(DALAM KARYA ULAMA ABAD KE-10/11 M)

Halaman: 63 - 87

SABARA
PEREMPUAN DALAM KEARIFAN LOKAL SUKU KEI

Halaman: 88 - 111

SUBARMAN DAN SOPIAN TAMRIN
MELIHAT FEMINISME PADA SOSOK MANGKAU BESSE KAJUARA

Halaman: 112 - 135

MEGAWATI
PEREMPUAN SEBAGAI AKTOR PENGGERAK: PERJUANGAN
PEREMPUAN KODINGARENG MELAWAN KORPORASI TAMBANG
PASIR LAUT

Halaman: 136 - 161

**BAHRUL AMSAL DAN RUKIANA NOVIANTI PUTRI
EKOFEMINISME ALA MASYARAKAT KAJANG: ILMU DAN AMALNYA**

Halaman: 162 - 188

**SITTI ARAFAH
PEREMPUAN DAN KONTRIBUSI EKONOMI KELUARGA
DALAM PERSPEKTIF ISLAM: SEBUAH PRAKTIK**

Halaman: 189 - 206

**MUHAMMAD IRFAN SYUHUDI
BERBAGI KUASA: KESETARAAN PERAN SUAMI ISTRI
DALAM RUMAH TANGGA**

Halaman: 207 - 229

**AINUN JAMILAH
CADAR GARIS LUCU: GERAKAN MUSLIMAH ANTI KEKERASAN**

Halaman: 230 - 242

REVIEW BUKU

**MUHAMMAD ALI SAPUTRA
FEMINISME ISLAM: GENEALOGI, TANTANGAN, DAN PROSPEK DI INDONESIA**

Halaman: 243 - 257

ARTIKEL UTAMA**EKOFEMINISME MASYARAKAT KAJANG: ILMU DAN AMALNYA*****Bahrul Amsal, Rukiana Novianti Putri***

Dosen Sosiologi FIS-H UNM, Dosen Unismuh Makassar

Email: bahrulamsal@gmail.com, rukiananoviantiputri@unismuh.ac.id**Abstrak**

Tulisan ini hasil analisis konseptual menelaah hubungan ekofeminisme dengan komunitas adat Ammatoa Kajang, Bulukumba, Sulawesi Selatan. Uraian data-data didasarkan melalui pencarian ilmiah atas data-data lapangan, buku, jurnal, dan artikel ilmiah. Kajian utama menyangkut ekofeminisme dan kritiknya terhadap paradigma pembangunan-patriarki yang menyebabkan kerusakan lingkungan berskala besar. Terdapat keterhubungan antara ekofeminisme dengan kepercayaan masyarakat adat Kajang baik dari sisi ajaran dan praktek sehari-harinya. Ada beberapa kategori, yaitu prinsip alam sebagai ibu dan *kamasea-masea* yang menjadi antitesis dari paradigma androsentris yang antroposen. Hal inilah yang mendasari mengapa penting menyebut komunitas masyarakat adat Kajang sebagai salah satu komunitas adat yang secara substansi konseptual yang selaras dengan ekofeminisme.

Kata kunci: *ekofeminisme, krisis lingkungan, patuntung, masyarakat adat kajang*

PENDAHULUAN

Sejak pagebluk Covid-19 melanda dunia yang menelan banyak korban, sontak banyak pihak tercengang. Bagaimana mungkin virus berukuran supermini dapat dengan sekejap mengganggu pencapaian peradaban umat manusia di abad XXI ini. Tiba-tiba segala sistem berskala gigantik: pasar bebas, sistem politik, globalisasi, dan ritual ibadah menjadi kolaps tidak bisa bekerja normal. Umat manusia untuk kali ini dibawa ke titik permenungan mendalam terkait kedudukannya di alam semesta. Ternyata selama ini atas nama progresifitas dan modernitas, segala kemajuan yang

dihasilkan narasi ini menerima efek gemanya: alam menjadi rusak, terancam, dan "menyerang" balik umat manusia, setelah lama dikuras dan dieksploitasi tanpa melihat konsekuensi ekologi jangka panjangnya. Covid-19, seperti yang dialami selama ini, menunjukkan bahwa alam memiliki logika penalarannya sendiri. Sebagai sesuatu entitas, alam senantiasa bergerak, hidup, dan berproses berdasarkan alur pikiran yang tidak disadari oleh manusia melalui hukum sunatullah.

Sudah menjadi mafhum, virus mikroskospis yang melahirkan banyak varian

ini, berawal dari kalelawar yang hidup dalam suatu ekosistem minus manusia (Susilo, 2020). Namun, atas nama kelangsungan hidup manusia —yang berevolusi selama berabad-abad— mulai melirik kemungkinan-kemungkinan kuliner yang dapat mereka temukan dari alam. Didorong oleh hasrat di bawah lidah, umat manusia mengkonsumsi juga hewan-hewan yang sebelumnya tidak dikonsumsi massal. Bersamaan dengan itu, keadaan penghuni bumi yang makin banyak, perkembangan pesat kemajuan teknologi, sistem ekonomi tak kenal batas, beserta dengan percepatan pembangunan ala mesin neoliberalisme, dunia menjadi lebih rentan mengalami dampak ekologi dari aktivitas pembangunan berskala raksasa. Akibatnya, kerusakan ekologi berimbas juga kepada biosistem tumbuhan dan binatang, yang membuat banyak di antaranya terancam, dan mulai membagi wilayah kehidupan mereka bersama dengan pemukiman penduduk yang makin luas.

Interkoneksi antara keanekaragaman hayati yang membentuk sistem ekosistem sendiri, yang telah rusak juga mengubah sistem penangkaran alami dari apa yang selama ini dapat diselesaikan sendiri oleh alam. Selama ini berbagai macam penyakit atau gangguan yang hanya dialami dalam kehidupan alamiah hewan atau tumbuh-

tumbuhan, dengan sendirinya akan dapat teratasi melalui mekanisme internal yang bekerja bagai antibodi. Namun, karena jaringan mata rantai sistem alamiah yang selama ini berfungsi untuk merawat, menjaga, dan mengeliminasi apa-apa yang tidak sesuai dengan hukum evolusinya dirusak, maka semua itu mengakibatkan efek balik seperti yang dialami selama ini.

jika sekawanan monyet atau sekoloni gajah merangsek masuk ke pemukiman penduduk, bukan karena mereka terdorong ingin melakukan itu, melainkan disebabkan alam tempat mereka hidup telah rusak dan tak layak huni. Tidak ada lagi pohon bagi si monyet untuk tinggal dan mencari makan, karena pohon-pohon tempat mereka bergelantungan, yang juga menjadi kanopi alami bagi berjuta-juta tanaman di bawahnya sudah berubah menjadi kayu-kayu penopang interior ruangan mewah di pemukiman-pemukiman elit. Makanan gajah, yang makin hari makin menipis, berdampak pula kepada matinya jaringan ekosistem zat penggembur tanaman akibat gajah tidak lagi dapat menghasilkan pupuk alami melalui sistem pencernaannya. Kotorannya yang tidak lagi produktif, akhirnya secara tidak langsung menghambat, atau bahkan menghentikan siklus kehidupan sejumlah tanam-tanaman yang bergantung dari kehidupan gajah itu

sendiri.

Melalui sistem interkoneksi alamiah semacam itulah, yang rusak akibat ulah manusia, mendorong sejumlah binatang—dalam hal ini semisal kalelawar—bermigrasi masuk ke dalam lingkungan hidup manusia dengan ikut membawa berbagai macam kemungkinan virus penyakit (*zoonosis*), yang masih asing dengan sistem antibodi manusia. Interkoneksi yang mengakibatkan kehancuran ekologi semacam ini dinyatakan oleh Carson (2012) sebagai mata rantai kejahatan yang sebagian besarnya tidak lagi dapat diselesaikan sekejap mata. Tanpa disadari dari praktik pasar global, perpindahan masif lintas batas manusia, konsumsi besar-besaran bahan pangan, termasuk yang dilakukan selama ini berupa industri ekstraktif raksasa, ikut mempercepat kerusakan alam (Pratiwi, 2021). Kerusakan alam, meskipun tidak mengenal di mana terjadi dan kepada siapa korbannya, nyatanya memiliki masalah tersendiri jika diteroka melalui analisis gender. Dengan kata lain, kerusakan alam berdasarkan pengalaman di bawah ini, ikut berdampak kepada kelompok rentan termasuk perempuan.

Analisis berbasis perempuan, yang melihat hubungan pembangunan ekstraktif dengan perempuan sebagai korban, diuraikan Ester Boserup melalui karya klasiknya

berjudul *Women's Role in Economic Development* yang menyatakan gagasan-gagasan pembangunan lebih sering menempatkan perempuan sebagai korbannya. Analisisnya menyangkut pembagian peran, misalnya, di kehidupan masyarakat pedesaan banyak mengalami kehancuran setelah proses pembangunan masuk mempengaruhi paradigma kerja petani di desa-desa. Seperti misal di Indonesia, jika sebelumnya dalam pembagian peran masyarakat pedesaan, perempuan lebih cenderung berdaya dikarenakan memiliki tugas tidak kalah signifikan berupa pemilihan benih, menanam, membuat pupuk, memanen, dan menumbuk padi, tapi semakin kesini menjadi irelevan dengan logika Revolusi Hijau yang pernah menjadi kebijakan pangan selama ini (Wulan, 2007).

Dalam skema global, diutarakan Mansour Fakih, (2003), program pembangunan atas nama Revolusi Hijau menyebabkan pula kelompok perempuan terperosok ke dalam kemiskinan. Ia memberikan bukti-bukti terkait semisal di Jawa, yang diperkenalkan pendekatan lebih modern dibandingkan cara mengelola padi melalui bibit unggul pemerintah, dan penggunaan sabit ketimbang ani-ani, mengubah tradisi panen yang sebelumnya lebih dekat dengan aktivisme perempuan.

Dampak sosial kebijakan Revolusi Hijau itu, mengakibatkan perempuan di desa-desa mengalami marginalisasi dari peran sentralnya selama ini, dan membuat mereka menjadi tidak dapat pekerjaan di sawah saat panen. Atas fenomena ini, menurut Fakih, program pembangunan atau Revolusi Hijau yang dilakukan pemerintah di masa lalu, tidak dirancang dengan mempertimbangkan keberadaan perempuan sebagai salah satu kelompok yang eksis dalam suatu struktur kebudayaan masyarakat.

Perempuan sebagai korban dari kebijakan pembangunan, juga melahirkan gerakan Chipko di India, yang memberikan perhatian serius terhadap dampak kerusakan lingkungan, bukan saja kepada kelompok perempuan, melainkan juga alam yang lebih luas. Chipko yang berharfiah memeluk pohon diinisiasi secara kolektif dan historis oleh Amrita Devi pada tahun 1730, bersama ketiga anaknya yaitu Asu, Rani dan Baghu di Jodhpur, yang menentang penebangan pohon khejri oleh otoritas kerajaan saat itu. Pohon ini merupakan sumber kehidupan dan ekologi bagi masyarakat Jodhpur, sehingga 363 mati terbantai setelah mempertahankan pohon itu dengan cara memeluknya. Kelak di tahun 1970, seorang bernama Chandi Prasad Bhatt seorang pengikut Mahatma Gandhi, menghidupkan gerakan Chipko untuk

menginisiasi perlawanan perempuan atas orientasi pembangunan yang tidak ekologis di masa modern (Selviani, 2021).

Di tanah air, pada 2017 muncul srikandi-srikandi dari Pegunungan Kendeng menggalakkan protes atas pembangunan pabrik semen PT Semen Indonesia. Protes yang mereka lemparkan berasal dari kerusakan alam yang akan ditimbulkan aktivitas ekstraktif pabrik, sehingga berdampak kepada pengrusakan ekosistem Pegunungan Kendeng.

Pegunungan yang membentang dari Kabupaten Pati, Jawa Tengah hingga Kabupaten Lamongan, Jawa Timur ini, menurut laporan bergaya esai Walhi Sulsel, akan terancam melalui aktivitas pertambangan semen yang berpotensi menghilangkan 109 sumber mata air, kerusakan 49 goa dan 4 sungai bawah tanah, dan seluas 58.368 hektar lahan terancam kekurangan air. Selain itu, keberadaan aktivitas pertambangan ini juga akan mengancam komunitas adat Samin, yang tinggal dengan kearifan lokalnya di kaki Pegunungan Kendeng (<https://walhisulsel.or.id/2978-ekofeminisme-dan-perlawanan-nirkekerasan-srikandi-kendeng-terhadap-pembangunan-yang-menindas/>, diakses pada 20 April 2022).

Imbas kerusakan alam terhadap perempuan yang lebih kekinian adalah Covid-19. Menurut laporan UN Woman, lembaga di bawah naungan PBB yang menangani kesetaraan gender, pandemi Covid-19 memberikan efek besar atas beban ganda yang dialami perempuan. Selama pandemi, akibat segala aktivitas pekerjaan publik dimigrasikan ke dalam skala domestik, perempuan menjadi pihak paling rentan mengalami ketidakadilan terkait beban tambahan untuk mengurus keluarga (UN Women: <https://data.unwomen.org/publications/whose-time-care-unpaid-care-and-domestic-work-during-covid-19>, diakses pada 21 April 2022).

Perempuan dalam laporan berjudul *Whose Time to Care? Unpaid Care and Domestic Work During Covid-19* itu, mengalami kenyataan jomplang antara peran yang mereka ambil dengan laki-laki yang lebih diuntungkan atas situasi kebudayaan yang lebih dulu menempatkan perempuan ke dalam posisi subordinatif.

Krisis global Covid-19 membuka fakta bahwa perempuan dan anak-anak mengalami diskriminasi dan ketidaksetaraan akibat jenis peran perawatan mereka yang selama ini tidak dibayar. Covid-19 yang membuat banyak aktivitas pendidikan berbasis rumah, anak putus sekolah, orang

lansia yang membutuhkan perawatan intensif, anggota keluarga yang sakit, serta layanan kesehatan yang kolaps, mendesak perempuan menjadi pihak yang rentan ketidakadilan. (UN Women, 2020).

Dari 38 negara yang menjadi respondennya UN Women memaparkan beberapa data ke dalam variabel seperti misal dalam hal merawat anak-anak, termasuk memberi makan, membersihkan, perawatan fisik, perempuan lebih banyak mengambil peran sebesar 36% dibanding laki-laki yang hanya sampai ke tingkat 30%. Dalam hal edukasi, perempuan lebih banyak aktif melibatkan diri meningkat sampai 32%, sementara laki-laki lebih rendah sebesar 29%.

Dari pengalaman bermain, berbicara, dan membaca untuk anak-anak, perempuan lebih banyak menyediakan waktunya dengan perbandingan 34% lebih besar dari laki-laki hanya sampai 28%. Membantu orang dewasa yang lebih tua, sakit, atau cacat dengan perawatan medis, memberi makan, membersihkan, perawatan fisik, laki-laki masih lebih banyak mengambil perhatian dibanding perempuan meski selisihnya hanya satu persen dengan perbandingan angka 20% dan 21% (UN Women, 2020).

Data yang kurang lebih sama dalam melihat eksistensi perempuan sebagai korban bencana Covid-19 juga dilaporkan dalam

laman resmi Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia bertarikh 24 Oktober 2020. Selama masa pandemi, laporan hasil kerja sama UN Women, Aliansi Jurnalis Independen (AJI) Jakarta, dan Indosat Ooredoo itu, membeberkan temuan perempuan menjadi kelompok rentan akibat mengalami beban ganda, kehilangan mata pencarian, menjadi tulang punggung keluarga, dan menjadi korban kekerasan dalam rumah tangga.

Temuan yang tertuang dalam laporan "Menilai Dampak Covid-19 terhadap Gender dan Pencapaian Tujuan Pembangunan Berkelanjutan di Indonesia" menguraikan empat fakta berupa: 1) Sebanyak 82% perempuan di Tanah Air mengalami penurunan sumber pendapatan, sekaligus di waktu bersamaan laki-laki mendapatkan keuntungan lebih besar meski mereka 80% juga mengalami penurunan yang sama. 2) Dampak dari pandemi, 36% perempuan pekerja di sektor informal terpaksa mengurangi waktu kerja berbayar dibandingkan laki-laki yang hanya 30%. 3) Selama pembatasan sosial sebesar 69% perempuan dan 61% laki-laki mengalihkan pekerjaannya dari rumah. Angka ini menunjukkan perempuan memikul pekerjaan lebih banyak di sektor domestik sebanyak 61% untuk mengasuh dan mendampingi anak

dibandingkan dengan laki-laki yang hanya 48%. 4) Pandemi Covid-19 merusak aspek psikis perempuan disebabkan 57% perempuan bertambah cemas dan stress akibat peningkatan berbagai beban kerja domestik berupa pengasuhan anak, mengajar, dan ditambah akibat kehilangan pekerjaan serta mengalami kekerasan berbasis gender (<https://www.kemenpppa.go.id/index.php/page/read/29/2921/survei-menilai-dampak-covid-19-perempuan-memikul-beban-lebih-berat-dibandingkan-laki-laki#:~:text=Pandemi%20Covid%2D19%20telah%20mempengaruhi,serta%20mengalam%20kekerasan%20berbasis%20gender,> diakses 19 April 2022).

Melalui laman BBC Indonesia, beban domestik yang meningkat ini juga menutup peluang bagi perempuan memiliki waktu lebih besar untuk memperbaiki kapasitas dirinya melalui pendidikan dan aktivitas karir lainnya. Dilaporkan pula, seperti dialami di negara-negara maju, depresi atas kehilangan pekerjaan membuat perempuan lebih mudah terpapar dua kali lipat jika mereka terdomestikasi kembali saat beraktivitas melalui rumahnya.

(<https://www.bbc.com/indonesia/dunia-55072850>, diakses pada 21 April 2022).

Kekerasan atas alam dan sekaligus perempuan di atas tidak lahir dengan sendirinya, melainkan dihasilkan dari paradigma modernitas yang terlalu

mengagungkan posisi manusia sebagai tolok ukur segalanya. Kapitalisme, industrialisasi, kemajuan sains, dan praktik kebudayaan modern selama ini telah menjadikan alam sebagai objek eksploitasi dalam kegiatan manusia karena motivasi yang bernuansa patriarki. Atas nama pasar, alam dikomodifikasi; atas nama industrialisasi alam diekstraksi; atas nama sains alam diobjektifikasi, dan atas nama kebudayaan modern, alam didemistifikasi, kurang lebih seperti sifat dominan seorang laki-laki. Keseluruhan kegiatan kebudayaan patriarki di seluruh bidang itulah yang sampai detik ini banyak menyebabkan kerusakan alam yang telah disebutkan di atas.

Dengan mempertimbangkan uraian di atas, akan menarik jika melihat perspektif alternatif terkait visi kemanusiaan berbasis lingkungan dari masyarakat hukum adat Kajang yang dikenal memiliki praktik hidup tradisional tanpa berkiblat kepada gagasan-gagasan modernisme. Kajang menjadi sorotan dalam uraian tulisan ini dikarenakan memiliki potret kehidupan masyarakat yang demikian berbeda dengan cara masyarakat modern menjalani pengalaman kehidupannya sehari-harinya.

Keyakinan masyarakat Kajang terkait alam juga menjadi salah satu poin penting untuk melihat seperti apa pandangan ekologi

mereka untuk dibandingkan dengan cara pandang antroposentrik, yang menjadi inti pandangan pembangunan ala modernisme selama ini. Kiwari, kritik kepada modernitas terutama terkait dengan isu lingkungan diajukan pula dari feminisme, terutama ekofeminisme, yang melihat adanya paralelitas antara kerusakan alam dengan ketertindasan perempuan. Atau sebaliknya, penindasan dan ketidakadilan gender, juga terjadi akibat berubahnya kondisi lingkungan yang disebabkan modernitas. Itu berarti perempuan dan alam sama-sama menjadi korban dari suatu pandangan yang mewakili otoritas maskulin: superior, hirarkis, dan dualistik (Warren, 1997).

Karen. J. Warren (Tong, 2010) melihat kenyataan demikian dapat terjadi karena modernisasi yang melahirkan kerusakan lingkungan melakukan praktik "feminisasi" atas alam melalui tindakan pemerkosaan, penguasaan, dan penaklukan seolah-olah alam menyerupai tubuh perempuan. Sementara di kenyataan lain, perempuan juga berlaku proses "naturalisasi" berupa penyematan label-label binatang seperti "ular", "merpati", "kucing", atau "ayam" membuat perempuan tersubordinasi dari nilai-nilai kemanusiaannya. Dengan sudut pandang

semacam itu, ekofeminisme melihat perjuangan atas perempuan juga berarti mesti memperluas pembacaannya terhadap perkembangan sains, teknologi, dan seluruh konsep peradaban berciri patriarki, yang menyebabkan paralelitas penindasan atas alam sama artinya penindasan terhadap perempuan pula.

Berdasarkan alur demikianlah, fakta-fakta kerusakan alam yang mengorbankan perempuan, yang sudah diuraikan sebelumnya dapat dipahami relasinya. Penulis akan melihat apakah ada kesamaan atau paralelitas dalam kearifan lokal masyarakat adat Kajang dengan ide-ide ekofeminisme baik dari sisi basis pengetahuan sampai praktik kehidupan konkrit, mengingat keduanya memiliki pandangan yang khas dan berpihak kepada alam.

Dalam sekop serupa, meski selama ini masyarakat adat Kajang tidak merepresentasikan kearifan lokalnya sebagai ekofeminisme, penulis dalam hal ini lebih berpendapat menyakini praktik kehidupan masyarakat di Tanah Toa, secara substansial dapat digolongkan ke dalam wacana ekofeminisme.

Dengan maksud yang sama pula, tilikan terkait keduanya, diharapkan dapat memberikan proyeksi di masa depan dalam

rangka memberikan masukan, terutama bagi gerakan feminisme lokal untuk tidak terjebak ke dalam bias pencarian terkait gagasan yang bersifat epistemologis-kultural yang selama ini lebih apresiatif kepada gagasan-gagasan perubahan feminisme ala Barat. Meminjam istilah Chandra Talpade Mohanty, upaya uraian ini demi membangun gerakan perempuan yang emansipatoris dan progresif, tanpa terjebak ke dalam kolonisasi teori dan praktik gerakan feminisme Barat, yang secara epistemik dan aksiologi sangat berbeda dengan konteks keindonesiaan kiwari (Mohanty, 2022).

EKOFEMINISME DAN KRITIK LINGKUNGAN

Dalam skema masyarakat pasca industrial, kerusakan ekologi tidak dapat dipisahkan dari konteks pertumbuhan masyarakat pasca kapitalisme. Bencana alam berupa banjir, kekeringan, menipisnya hutan akibat deforestasi, atau bentuk-bentuk kerusakan alam yang menelan banyak korban merupakan risiko tidak terbandung dari apa yang disebut Ulrich Beck sebagai masyarakat risiko (Beck, 1992). Masyarakat risiko adalah analisis Beck terkait kemunculan masyarakat akhir yang terancam dengan berbagai risiko modernitas baru karena telah kehilangan pegangan, berupa semakin tidak terjaminnya keamanan dan keselamatan masyarakat,

lantaran hidup di tengah radikalisisasi dan kecepatan perubahan. Beck mengilustrasikan, semisal, risiko kesehatan karena meningkatnya tingkat polusi dari gas emisi kendaraan, dapat mempengaruhi perubahan lahan hutan yang ia sebut dapat mengalami kematian (Beck, 1992).

Menurut Piliang (2009), ada tiga ekologi risiko yang bersumber dari buruknya tatanan sosial mengelola perubahan-perubahan yang dihadapi modernitas baru. Pertama risiko-fisik ekologis (*physical-ecological risk*) berupa kehancuran aneka fisik dan lingkungan manusia seperti gempa bumi, tsunami, atau risiko zat kimiawi dalam sayur, buah-buahan, dan aneka hewan ternak yang dapat menyebabkan berbagai penyakit mematikan. Kedua risiko mental (*mental risk*) yaitu memburuknya tatanan psikis masyarakat yang menghasilkan abnormalitas, penyimpangan, anomali mental dalam menghadapi berbagai perubahan sehingga menciptakan manusia tanpa rasa malu, empati, simpati, dan perhatian. Dan ketiga adalah risiko sosial (*social risk*) yaitu semakin tidak terjaminnya keadaan kehidupan sosial dengan memburuknya pelayanan institusi sosial, terjadinya pembiaran kejahatan, korupsi, indiscipliner, dan berbagai macam patologi sosial membuat kematian nilai-nilai sosial yang selama ini

menjadi pembimbing moral masyarakat.

Di Indonesia, kenyataan praktik pembangunan selama ini merupakan preseden yang membuktikan kerusakan lingkungan paralel dengan gagasan modernitas yang berkembang sebagai basis justifikasinya. Di masa Orde baru hingga Reformasi, Indonesia menjalankan prinsip pembangunan lima tahap (REPELITA) *a la* W. W. Rostow, yang membutuhkan prasyarat material berupa industrialisasi berskala besar. Untuk menunjang kebijakan modernisasi di bidang pembangunan ini, berbagai tindakan eksploitasi alam dilakukan untuk menopangnya (Fakih, 2006).

Berdasarkan data FAO selama empat tahun dari 1976-1980, Indonesia kehilangan lahan hutan akibat deforestasi hingga 550.000 hektar/tahun. Angka ini semakin naik trendnya dari waktu ke waktu menjadi 1 juta hektar/tahun pada 1980; naik menjadi 1,2 juta hektar/tahun lima tahun kemudian, dan sampai 1,7 hektar/tahun antara 1985 hingga 1997. Pada masa pemerintahan jilid Reformasi, angka kenaikan deforestasi naik lebih tinggi mencapai 3,52 juta hektar/tahun hanya dalam jangka waktu tiga tahun dari 1997-2000; dan rata-rata 1,09 juta hektar/tahun pada tahun 2014-2015. Sementara temuan Forest Watch Indonesia menyebut 1,13 juta hektar hutan hilang hanya

kurang dari empat tahun antara 2009-2013. Jika digambarkan keadaannya, itu berarti setiap satu menit hutan seluas tiga lapangan sepak bola raib dibabat. Lantaran kehabisan lahan hutan, berdasarkan kupasan Forest Watch Indonesia, telah mendudukkan Indonesia ke peringkat keenam penyumbang emisi gas karbon terbesar di dunia (Barri, 2018:6).

Kiwari, krisis lingkungan tidak bisa disederhanakan skalanya karena cakupannya sudah demikian luas. Bahkan masalah lingkungan saat ini merupakan masalah yang tidak tunggal dan saling terkait. Untuk saat ini ada sembilan masalah serius yang disebut para ilmuwan sebagai "batas-batas planet", yang saat ini mengancam kehidupan seluruh spesies di muka bumi ini: (1) perubahan iklim, (2) pengasaman air laut, (3) penipisan ozon, (4) batas aliran biogeokimia, (5) krisis air bersih global, (6) perubahan manfaat lahan, (7) hilangnya keanekaan hayati, (8) pelepasan aerosol ke atmosfer, (9) polusi kimia (Magdoff dan Foster, 2018). Pertengahan 2021 lalu, ketika dunia global masih berjibaku Covid-19, Sri Mulyani mengingatkan ancaman yang lebih serius dari efek kematian Covid-19. Dalam pertemuan digelar Otoritas Jasa Keuangan (OJK) tentang ESG (Environmental, Social, and Governance) Capital Market Summit,

menteri perempuan ini menyatakan perubahan iklim—dibandingkan Covid-19—akan menjadi ancaman selanjutnya, yang lebih mematikan bagi kehidupan masyarakat dunia. Dalam forum investasi mawas lingkungan tersebut, Sri Mulyani mengingatkan kesamaan "efek pukul" antara Covid-19 dengan bencana perubahan iklim yang berdampak masif, global, dan akan sulit ditangani.

(<https://www.cnbcindonesia.com/news/20210802223139-4-265598/sri-mulyani-sampai-para-ilmuwan-takut-akan-ancaman-baru-ini>, diakses pada 16 April 2020).

Sesungguhnya apa yang dikhawatirkan Sri Mulyani di atas sudah menjadi isu lawas tapi penting bagi para aktivis lingkungan. Terkait dengan itu telah banyak kritik diajukan untuk mengantisipasi bagaimana masa depan ketika hari demi hari dunia mengalami kerusakan alam. Dari sembilan ambang batas planet yang sudah disebutkan di atas, perubahan iklimlah paling mendesak menjadi tantangan, sebab efek dominonya terhadap kerusakan alam lainnya tidak bisa dianggap enteng. Setidaknya imbasnya sudah dapat diamati sekarang berupa melelehnya lapisan es Samudra Arktik, kenaikan permukaan air laut, peluruhan gunung-gunung es, pemanasan samudra, kekeringan, pemanasan global, dan

punahnya berbagai macam spesies, yang semuanya mempengaruhi mata rantai seluruh jaringan ekosistem kehidupan (Magdoff dan Foster, 2018).

Kerusakan alam hasil kegiatan manusia ini dinyatakan bermasalah akibat kesalahan fundamental-filosofis manusia dalam mendeskripsikan pandangan dunia terkait dirinya, alam, dan hubungannya dengan lingkungan tempatnya bermukim. Kesalahan epistemologis ini dengan sendirinya akan berdampak ke wilayah etis berupa problem bagaimana mereka melihat kedudukannya di dalam alam, dan cara manusia memperlakukan sesuatu di luar dari dirinya. Terkait dengan lingkungan hidup, kesalahan di sisi etis ini yang melahirkan kesalahan bersikap manusia saat berinteraksi dengan alam (Keraf, 2010).

Paradigma keilmuan yang dinyatakan lebih berorientasi manusia, lahir dari cara pandang dunia ala subjek Cartesian. Filsafat Rene Descartes yang mengutamakan pikiran atas materi, menurut pengkritiknya, telah mendorong suatu pandangan yang membagi dua kenyataan secara esensial berdasarkan keistimewaan pikiran. Dampak model penalaran ini memberikan *privilege* atas *res cogitan* (benda yang berpikir) terhadap benda-benda tak berpikir. Secara etis, keistimewaan inilah yang membuka pintu

masuk atas sikap otoritatif memberlakukan seluruh benda di luar dari manusia sebagai objek pengamatan, tindakan, dan penilaian (Tong, 2010). Cara pandang antroposen ini bukan saja menjadi pandangan dominan dalam paradigma keilmuan, tapi juga telah merembes sampai ke paradigma ekonomi, politik, sosial, dan kebudayaan. Ciri-ciri paradigma antroposen selain berorientasi kepada kepentingan manusia, juga menggambarkan alam ini ke dalam suatu model pemahaman yang mekanistik, atomis, terputus, dan tidak integral. Itu sebabnya, di dalam dimensi politik misalnya, tidak ada kebijakan yang menetapkan basis refleksinya atas alam karena menganggap politik dan ekologi adalah dua wacana yang berbeda, dan tidak ada kaitan sama sekali (Keraf, 2014).

Atas dasar itu, akhir 1940-an paradigma lingkungan semacam di atas yang lebih dikenal sebagai ekologi-dangkal, mendapatkan reaksi dari paradigma lingkungan yang lebih berpusat kepada alam. Perspektif etika lingkungan yang disebut ekologi-dalam (*deep-ecology*) menganggap alam suatu entitas organik yang hidup dan memiliki nilai intrinsik sama seperti manusia itu sendiri. Dengan status moral seperti ini, maka seluruh bagian dari alam juga memiliki hak yang sama dengan lainnya, satu sama lain saling terkait, bergantung, rumit, yang

berfungsi sebagai keseluruhan organisme. Jadi jika satu elemen di antaranya terganggu, maka akan mempengaruhi keseluruhan jaringan sistem yang merupakan satu kesatuan holistik (Leopold, 1990).

Menarik mencermati hubungan secara simbolik maupun intrinsik, kekhawatiran Sri Mulyani sebagai seorang perempuan, atas perhatiannya terhadap ancaman perubahan iklim. Kekhawatiran khas perempuan ini paralel dengan orientasi feminisme berbasis lingkungan atau lebih identik diketahui sebagai ekofeminisme. Melalui tilikan epistemologis, kekhawatiran perempuan seperti Sri Mulyani sudah muncul secara gagasan dan praktik di penghujung era 70-an dan 80-an.⁷ Seperti sudah disitir sebelumnya, praktik protes kepada model pembangunan yang merusak alam tampak cikal bakalnya di India, yang populer di kalangan aktivis lingkungan sebagai gerakan Chipko. Seperti juga jika Anda menyaksikan film *The Burning Season*, film yang mengangkat sosok aktivis lingkungan bernama Chiko Mendez di hutan Amazon, Brasil, gerakan Chipko memiliki strategi perlawanan dengan melingkar memeluk

pohon-pohon untuk menghentikan para penebang. Bukan saja sebagai suatu siasat, strategi memeluk pohon ini juga menyampaikan kedekatan yang sangat intens antara perempuan dengan alam.

Vandana Shiva, aktivis ekofeminis, yang menjadi salah satu pelopor gerakan Chipko modern ini menyatakan, hubungan hutan dan perempuan di India Utara diwakilkan dalam hubungan yang rumit dan kompleks, tidak sekadar seperti dalam pandangan ekonomistik yang menjadi kepentingan ideologi pembangunan kapitalisme.

Selain berelasi secara subsisten, yang mereka dapatkan dari keberadaan pohon-pohon memberikan berbagai macam manfaat sebagai persediaan bahan makanan, sumber air, bahan bakar, dan segala kebutuhan harian rumah tangga mereka, seperti misal, dapat menjadi bahan pewarna, obat-obatan, hingga bahan-bahan dekorasi rumah. Gerakan yang dominan dilakukan perempuan di India bagian utara itu karena itu dilakukan untuk memprotes kebijakan pembangunan pemerintahan setempat yang dapat menghilangkan berbagai macam manfaat

⁷Ekofeminisme sebagai suatu gerakan feminis tidak pernah merupakan fenomena yang tunggal. Inilah yang menjadi salah satu sebab mengapa dalam merumuskan gagasan dari ekofeminisme terbukti sulit dikarenakan masing-masing ekofeminis memiliki

perhatian, arah, dan bentuk yang berbeda-beda. Tapi paling tidak, menurut Tong (2010) ada tiga yakni, 1) Ekofeminisme Spiritual, 2) Ekofeminisme Sosialis, 3) Ekofeminisme Transformatif Sosialis.

pepohonan dari hutan-hutan. Shiva memiliki istilah menarik, yakni kapitalis-patriarkat yang secara terminologi menunjukkan kesamaan antara ideologi pembangunan kapitalisme dengan ideologi patriarki, yang sama-sama menempatkan perempuan sebagai kebanyakan korbannya (Ponda, 2021).

Gerakan multisektor antara feminis, gerakan perdamaian, dan lingkungan muncul sebagai reaksi atas kerusakan alam yang disebabkan korporat-korporat raksasa. Pada Maret 1980, muncul konferensi ekofeminis yang mengangkat perhatian hubungan antara perempuan dan kehidupan di bumi. Dalam salah satu persentasenya dijelaskan integritas ekofeminisme terhadap semua makhluk menekankan kesamaan hak, dan karena itu kerusakan atasnya adalah juga menjadi perhatian dan keprihatinan dari para feminis (Mies dan Shiva, 2014).

Menurut Tong (2010) hubungan simbolik, linguistik, dan konseptual antara perempuan dan alam dapat dicermati melalui persamaan keduanya dalam siklus kehidupan. Menyerupai pergerakan kalender alam seperti masa menstruasi, pembuahan,

kehamilan, dan menyusui, keduanya lebih diidentikkan sebagai tatanan feminin ketimbang maskulin.⁸ Di antara ekofeminis yang menekankan hubungan antara perempuan dan alam adalah Starhawk, seorang feminis yang dikenal melalui karyanya *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. Karyanya ini menjadi salah satu sumber penting bagi ekofeminisme, terutama ekofeminisme spiritual yang meyakini secara analogis bahwa seperti juga perempuan, alam merupakan entitas sakral yang memiliki kekuatan penghancur dan pencipta berupa apa yang dikenal sebagai Gaia (Tong, 2010).

Ekofeminisme spiritual, meski bercorak paganisme dan lebih memfokuskan pada penyembahan dewi-dewi kuno, mengajukan suatu pendekatan ekofeminisme berbasis bumi yang didasarkan kepada tiga konsep pentingnya, yaitu: 1) *Imanensi*, yang mengandaikan hubungan ontologis antara wujud spiritual dengan keberadaan manusia, tumbuhan, hewan, dan mineral. Berkat hubungan ini, setiap makhluk berkesadaran memiliki kekuatan kreatif (inheren) untuk tumbuh berkembang sesuai dengan orientasi

⁸Pada beberapa kebudayaan, mitos terkait kesuburan dan kesejahteraan disimbolkan kepada dewi-dewi berlatar belakang perempuan. Perempuan juga menjiwai nasionalisme bangsa-bangsa modern dengan menyebut negerinya sebagai ibu pertiwi. Di kancah

ilmu pengetahuan, perempuan juga menjadi konsep yang disebut *alma-mater* (ibu susuan) untuk menyebut wahana belajar bagi *alumnus* (orang yang telah diberikan susu) yang telah menyelesaikan studinya (Topatimasang, 2010).

pertumbuhannya. 2) *interconnectedness* (saling keterhubungan). Prinsip kedua ini menekankan hubungan alamiah antara semua kapasitas kemanusiaan dengan apa yang ada dalam alam. Starhawk menekankan semakin dalam manusia memahami kesatuan antara dirinya dengan alam, maka akan semakin terhubung ia dengan alam dan menganggap bahwa alam dan dirinya adalah identik. 3) Gaya hidup perempuan, yang merupakan bagian terpenting dari keduanya, yaitu etika kepedulian untuk menyadari segala sesuatu perlu diberikan perhatian (Tong, 2010).

Warren, seorang ekofeminisme lainnya, mengajukan suatu model pemahaman khas ekofeminis yang menjadi antidot dari epistemologi modern ala Cartesian, yang memandang subjek manusia lebih otoritatif dibandingkan alam. Warren mengajukan ilustrasi menarik terkait ini dalam contoh seorang pendaki gunung dengan seorang pemanjat tebing (keduanya sering kita lihat melalui iklan rokok bernada maskulin). Seringkali aktivitas pendaki gunung, yang kerap dilakukan orang-orang modern, lebih merepresentasikan paradigma modernitas yang melihat alam sebagai objek

taklukan. Orang dengan etika lingkungan seperti ini, akan mengartikan aktivitas memanjat gunung menjadi bagian dari penguasaannya atas alam. Mereka mendaki gunung bukan dalam rangka membangun hubungan setara atau untuk memahami lebih dalam apa arti alam selama ini, melainkan lebih berorientasi sebagai pembuktian diri untuk mengalahkan liarnya alam (Tong, 2010).

Melalui *The Power and Promise of Ecological Feminism* (1990), Warren menyatakan seorang ekofeminis tidak ditunjukkan dari sikap seorang pendaki gunung di atas, yang memandang alam melalui sorot mata arogan sama seperti saat ia memandang perempuan dengan tatapan seksis (*male gaze*⁹).

Selama ia tidak bertindak sebagai seorang pemanjat tebing, yang naik ke puncak dalam rangka menjalin intimasi berupa hubungan cinta dalam rangka memahami inti dari eksistensi alam itu sendiri, maka seseorang akan dengan sendirinya menganggap alam sebagai objek eksploitasinya (Warren, 1990). Sebagaimana perkembangan ekofeminisme yang

⁹*Male Gaze* merupakan konsep terkait ide-ide patriarki dalam memandang, melihat, dan sudut tatapan perempuan melalui suatu mekanisme subodinatif, sensual, dan libidinal. Diperkenalkan pertama kali oleh feminis Inggris Laura Mulvey dalam

esainya "Visual Pleasure and Narrative Cinema". Diterbitkan pada 1975 melalui suatu majalah film.

kelahirannya diasalkan dari etika lingkungan, seperti dirangkum Tong (2010), Warren mengajukan suatu pendekatan etik berbasis ekofeminisme ke dalam, katakanlah, delapan prinsip *eco-etik*, yang Warren katakan untuk menghadang etika lingkungan selama ini yang berbau androsentris dan antroposentrik:

Pertama, antinaturis, yakni penolakan atas persepsi dualistik yang dirumuskan ke dalam model berpikir: manusia-bukan manusia, sehingga melahirkan perilaku lebih berwenang untuk memberlakukan alam sesuai dengan orientasi manusia itu sendiri. *Kedua*, kontekstualis, yang bermaksud menekankan suatu relasi setara antara manusia dengan bukan manusia alih-alih melihat keduanya dalam susunan bergaya hierarki. *Ketiga*, pluralistik yaitu suatu perspektif yang mengandaikan keberagaman atas keberadaan makhluk-makhluk selain manusia. *Keempat*, selalu memahami segala hubungan manusia dengan bukan manusia dalam rangka *in-process*, sehingga berimplikasi ke dalam justifikasi yang berorientasi subjek pertama, dibandingkan pihak kedua dan ketiga. *Kelima*, yaitu inklusivitas yang berarti etika ekofeminis selalu terbuka kepada setiap kemungkinan, baik secara konseptual dan praktik atas keberbagaian di sekitarnya. *Keenam*, menolak bias subjektif seperti misal

pertentangan laki-laki-perempuan, atau alam-kebudayaan, yang kadung mengakar ke dalam paradigma etik selama ini. Paradigma etika selama ini dikatakan Warren sebagai salah kaprah karena mereduksi permasalahan hanya ke dalam oposisi biner (Warren, 1990).

Sementara itu, dua prinsip lainnya, *ketujuh*, adalah pentingnya sikap atentif dan apresiatif kepada nilai-nilai tradisional "feminin" seperti akan banyak ditemukan di dalam kebanyakan masyarakat lokal. *Kedelapan*, Warren menyatakan perlunya penggalian ulang atas posisi manusia sebagai makhluk yang tidak lebih tinggi dari alam, sehingga dengan pandangan itu akan menghasilkan suatu sikap yang menghormati alam dan menganggap manusialah yang sesungguhnya bergantung kepada alam bukan sebaliknya. Secara tersirat, Warren juga mengkritik paradigma teologi yang memposisikan manusia secara esensial berasal dari entitas spiritual, dan lebih berkecenderungan bahwa pandangan manusia yang esensinya terbentuk dari material alam lebih dapat menjamin kedudukan keduanya lebih setara.

Andre Gorz, dalam buku *Ecology as Politics*, menyebutkan suatu definisi kemanusiaan yang menjadi sasaran kritik, terutama misalnya marxisme, yang disebut "homo economicus", sebagai

individu yang berpikir dan bertindak berdasarkan penalaran ekonomis. Dalam suatu komunitas masyarakat yang menempatkan kegiatan ekonomi sebagai aktivitas ideal materialnya, akan mengorientasikan aktivitas produksinya demi akumulasi dan kepentingan modalnya semata.

Dari sisi ini, terkait dengan ekologi, Gorz menyatakan pentingnya suatu kebijaksanaan yang memformulasikan kesederhanaan hidup secara subsisten agar terhindar dari dampak-dampak buruk kegiatan ekonomi. Ia menyatakan lebih jauh, ekologi sebagai suatu etika, atau disiplin, dalam hal ini akan menjadi lebih dibutuhkan selama setiap kegiatan ekonomi pada kenyataannya akan berdampak menghancurkan alam (Gorz, 2005: 23).

David Pepper, seorang akademisi marxis Oxford, terkait dengan perspektif yang lebih menekankan etika alam, membagi dua kategori paradigma etis yang ia sebut sebagai *ecosentrism* dan *tekhnosentrism*. Seperti diuraikan sebelumnya, *tekhnosentrism* merupakan suatu konsepsi antroposentris dalam melihat alam, membuat pandangan ini senantiasa mengobjektifikasi alam hanya sekadar instrumen bagi kepentingan pembangunan. Sementara *ecosentrism*, seperti dijelaskan melalui

bukunya *Eco-Socialism: From Deep Ecology to Social Justice*, merupakan suatu pemahaman filosofis yang menyadari kedudukan manusia sebagai bagian dari suatu ekosistem global, setidaknya menempatkan manusia setara dengan alam. Menghormati alam, dan menganggapnya sebagai suatu entitas yang juga lebih hidup dari hanya sekadar melihatnya sebagai objek. Dengan perspektif semacam ini, dalam praksis harian akan membuat seluruh kegiatan ekonomi suatu komunitas hanya dilakukan di dalam kerangka subsisten saja (Pepper, 2003: 33).

SEPULUH PRINSIP PERSPEKTIF SUBSISTENSI

Alam bukanlah objek tak terbatas, maka penting memahami, bahwasannya dalam berinteraksi dengannya diperlukan kegiatan produksi yang sebisa mungkin menghemat dengan cara hidup sederhana, mengkonsumsi sedikit mungkin dari apa yang dihasilkan dari alam.

Berkaitan dengan ini, Shiva menyodorkan suatu pokok pikir yang ia sebut sebagai perspektif subsistensi untuk tidak menguras alam demi alam itu sendiri, dan kehidupan keturunan umat manusia. Menurut Mies dan Shiva, perspektif subsistensi merupakan kunci untuk menghentikan semua praktik dan sistem yang mengancam

kelangsungan hidup bumi. Melalui karya klasiknya *Ecofeminism*, Mies dan Shiva menyatakan dengan lumayan detail berkenaan dengan sepuluh langkah yang mereka sebut sebagai gaya hidup subsistensi. Gaya hidup ini lahir atas pembacaan mereka terkait bagaimana sistem industrial yang dipelopori oleh negara-negara kapitalis, justru melahirkan kerusakan alam berskala masif karena relasi atasnya dibangun berdasarkan hubungan eksploitatif. Selain itu, praktik kolonisasi yang dilakukan negeri-negeri Barat juga menyebabkan banyaknya penderitaan bagi kelompok rentan disebabkan hilangnya praktik subsisten yang dominan dilakukan perempuan (Mies dan Shiva, 2014).

The Need for a New Vision: the Subsistence Perspective (Mies dan Shiva 2014) adalah subbagian yang menguraikan sepuluh karakteristik utama perspektif subsistensi, yang lahir dari dialektika pengalaman selama Mies dan Shiva terlibat dalam gerakan ekofeminisme selama di India. Sepuluh karakter utama itu, yang *pertama* adalah seluruh kegiatan ekonomi komunitas bukan dilakukan melalui penalaran akumulasi modal yang hanya berorientasi keuntungan, melainkan harus dimotivasi ke dalam keperluan kehidupan yang diperlukan saja. *Kedua*, kegiatan ekonomi dalam

perspektif subsisten didasarkan pada hubungan baru berupa penghormatan, kerja sama timbal balik atas alam, kekayaan, dan keanekaragamannya. Alam juga memiliki subjektivitasnya sendiri. Penghormatan terkait alam ini ditunjukkan dengan praktik kehidupan yang dilakukan dalam rangka menjaga kelestariannya dengan hanya menggunakan secukupnya tanpa diintervensi oleh keinginan-keinginan tidak terbatas manusia. Dengan cara ini kerusakan lingkungan yang dilakukan kapitalisme terhadap alam secara tidak langsung sedang disembuhkan.

Ketiga, perspektif subsistensi merupakan cara pandang yang mempromosikan suatu model demokrasi yang lebih representatif antara laki-laki dan perempuan. Setiap keputusan baik dari dimensi ekonomis, politik, publik dan privat mesti disandarkan ke dalam keputusan kolektif kolegial atau komunitas. *Keempat*, manusia harus mengembangkan suatu model pemecahan yang multidimensi dan multisektoral. Dalam pendekatannya, pemecahan masalah juga mesti berbasis ekologi dikarenakan setiap masalah saling terkait, berkelindan, dan mempengaruhi. *Kelima*, perspektif subsisten juga adalah kritik terhadap basis keilmuan modern yang dualistik, hirarkis, reduksionis, dan

instrumentalis, yang menjadi sumber masalah selama ini. Dominasi selama ini perlu dibaca ulang dengan mengembangkan jenis pengetahuan yang berorientasi ekologi, perempuan, dan lebih setara. Dalam dunia kontemporer setiap komunitas juga mesti mengapresiasi jenis pengetahuan lokal yang berasal dari kearifan kuno, tradisi, atau kekuatan-kekuatan magis masyarakat kuno.

Keenam, dalam masyarakat yang menggunakan perspektif subsistensi harus meruntuhkan pengandaian konsep dan praktik antara pemisahan budaya dan kerja, ilmu pengetahuan dan kesenian, dan antara jiwa dan badan. Prinsip keenam ini, bermaksud untuk mengintegrasikan pengalaman manusia ke dalam dimensi kesatuan tanpa pemisahan wilayah-wilayah yang dikatakan bernilai material dan spiritual. Dengan kata lain, setiap aktivitas manusia mesti menghindari pandangan dualistik sehingga menghambat kebahagiaan sebagai tujuan hidup.

Ketujuh, privatisasi dan komersialisasi adalah prinsip yang ditentang melalui gaya hidup subsisten. Itu berarti seluruh kekayaan alam air, udara, tanah, dan semua sumber daya yang berasal dari alam tidak diperuntukkan untuk kepentingan perorangan melainkan dikelola dengan tanggung jawab semua pihak demi

keberdayaan komunitas. *Kedelapan*, baik laki-laki dan perempuan harus mengadopsi pandangan subsistensi agar lebih terbuka peluang inklusivitas tidak saja berlaku dalam wilayah konseptual, tapi juga dapat dipraktikkan ke dalam berbagai pengalaman sehari-hari. Untuk sampai ke tingkat ini, masyarakat terkhusus laki-laki mesti mendefinisikan ulang posisi mereka di dalam aktivitas produksi yang tidak mendapatkan bayaran seperti di dalam pekerjaan domestik.

Kesembilan, Mies menyatakan baik laki-laki dan perempuan mesti menghidupkan nilai-nilai feminin tradisional berupa lebih peduli, bersimpati, dan merawat. Perspektif subsistensi dalam hal ini hendak menghapus dikotomi pembagian kerja dalam kegiatan produksi antara laki-laki dan perempuan. Dengan tiga kualitas inilah, Mies menyebut masyarakat akan hidup ke dalam perdamaian bersama alam, menjunjung tinggi kesamaan antara laki-laki dan perempuan. *Sepuluh*, manusia mesti menyadari kehidupan tidak dijalankan dalam rangka mengambil semuanya yang telah ada dalam alam. Selama sebuah komunitas menjalankan praktik yang bertujuan untuk menciptakan tatanan yang setara, demokratis, dan memungkinkan setiap orang meraih kebahagiaannya, maka menurut Mies itulah suatu keadaan yang telah mendekati

perspektif subsistensi. Mencermati prinsip-prinsip ekologi dalam ekofemisme di atas, bukan berarti itu hanya kenyataan konseptual yang masih berlaku di dalam tataran konseptual belaka.

Di Kajang, prinsip-prinsip ekofeminisme dalam pemaparan di atas selama ini bekerja tanpa ada formalitas yang mengatasnamakannya, dan hidup mengakar di dalam gaya hidup subsisten yang bersumber dari kearifan lokalnya. Kearifan lokal mereka terkait dengan alam (hutan) itulah yang mendorong masyarakat adat Kajang sampai sekarang masih tetap resisten terhadap segala bentuk kegiatan modernisasi, termasuk perampasan hutan adat yang pernah menimbulkan perlawanan mereka terhadap PT. Lonsum yang mencuat beberapa tahun lalu.

KOSMOGONI HUTAN ORANG-ORANG KAJANG

Di Kajang, Anda akan menemukan kehidupan orang-orang yang berinteraksi dan bekerja di ladang, bertani dan menggembala hewan ternak, atau semisal mengumpulkan madu di hutan, seperti kepercayaan leluhur dua tahun lalu, tiga tahun lalu, sepuluh tahun lalu, atau seperti lima puluh tahun lalu, yang nyaris tidak berubah. Dinamika kehidupan orang-orang Kajang seperti berdiam dalam keabadian, hidup ugahari tanpa laguh-laguh

modernitas, yang membuat mereka hidup persis seperti Ammatoa, pemimpin adat yang menurut riwayat masih mempertahankan kharisma *to manurung* dari masa silam, yang kali pertama turun di hutan keramat dengan kebijaksanaan *kamase-masea* (Hijjang, 2014).

Kajang adalah salah satu wilayah di sebelah timur Bulukumba, Sulawesi Selatan, kabupaten yang memiliki banyak ahli pembuat Pinisi, perahu legendaris yang mampu berlayar jauh meski hanya terbuat dari kayu. Turun temurun masyarakat Kajang, terutama di kawasan Ammatoa (*ilalang embaiya*) mendiami kawasan adat yang disebut Tana Toa, tanah warisan leluhur yang sampai sekarang dirawat sedemikian rupa sesuai dengan *pasang ri Kajang* (pesan dari Kajang).

Kepercayaan kepada ajaran ini menyebabkan masyarakat Ammatoa dianggap resisten terhadap gagasan-gagasan perubahan karena bertentangan dengan keyakinan mereka. Bagi orang di luar Kajang, komunitas ini dianggap terbelakang, misterius, dan menakutkan lantaran cerita-cerita yang berkembang terkait cara orang Kajang hidup melalui kearifan kuno bernama *patuntung*. Patuntung adalah konsep spiritualitas kuno yang diturunkan ke dalam praktik sehari-hari melalui berbagai lapisan

generasi yang berarti *belajar, mencari, dan puncak*, yang ketiganya mengedepankan motivasi yang kuat bagi pengamalnya untuk belajar mencari ilmu-ilmu kebatinan dalam rangka mencapai puncak ketinggian sampai batas akhir suatu pencarian. Patuntung sebagai keyakinan dianggap juga menyebar di beberapa lokasi di Sulawesi Selatan mulai dari Gowa, Takalar, Bantaeng, sebagian Sinjai dan sebagian Pangkep (Sylviah dan Muslim, 2020).

Kajang sampai hari ini merupakan komunitas yang hidup secara subsisten dari hutan. Hutan dalam ruang sadar masyarakat Kajang terkait secara kebatinan ke dalam kosmogoni tentang Ammatoa, manusia pertama yang turun di bukit keramat yang mereka sebut sebagai *tombolo*.

Tombolo merupakan suatu tanah tua di wilayah hutan keramat tempat turun atau munculnya *Mula Tau*, atau *Tau Mariolo*, yang menjadi manusia pertama cikal bakal kehidupan ini (Akib, 2008). Itulah sebab, dalam kepercayaan masyarakat Kajang, hutan merupakan wilayah sakral berbeda dari wilayah lainnya yang bernilai profan. Hutan dipercayai sebagai ruang antara menghubungkan kehidupan mereka dengan kehidupan di akhirat kelak. Kepercayaan ini terkait dengan hutan suci yang menjadi wilayah manusia pertama (*tau manurung*)

turun ke bumi, dan mengalami *ascendensi* atau naik kembali ke langit. Di hutan pulalah, bagi kepercayaan Kajang tempat bumi berasal dan diciptakan. Dalam kehidupan sehari-hari, kepercayaan sakral atas hutan ikut membentuk sikap dan pola perilaku masyarakat untuk menjaga lingkungan tempat mereka hidup (Hijang, 2014).

Hutan, bagi masyarakat Ammatoa memiliki dua fungsi sekaligus: fungsi ritual dan fungsi ekologis (Hijang, 2014). Kedua fungsi hutan ini sama-sama terkait dengan kepercayaan patuntung, dikarenakan menjadi tempat manusia pertama mengalami kemunculan. Berdasarkan itu maka di tempat yang sama pula menjadi tempat untuk menggelar ritual sakral atau upacara-upacara adat semisal pengukuhan Ammatoa saat terpilih menjadi ketua adat, *attunu passau* (upacara kutukan bagi pelanggar adat), upacara pelepasan nazar dan upacara *angnganro* (kegiatan memohon hajat kepada *Tu ria'ara'na*).

Sementara fungsi ekologis terkait dengan kebutuhan sehari-hari masyarakat, terkhusus sumber daya air. Hutan seluas 331,17 h yang mengelilingi kawasan adat, terdapat empat sungai, yakni sungai Tuli, sungai Sangkal, sungai Limba dan sungai Doro, yang secara alamiah menjadi pembatas antara kawasan adat Ammatoa dengan daerah

di luarnya. Fungsi hidrologi sungai ini terkait dengan fungsi hutan sebagai tempat hidup berbagai jenis pohon, seperti bitti, pohon pala, kayu rotan, beringin, ketapi, zaitun, langsung, dll, yang sebagainya dimanfaatkan untuk kebutuhan subsistensi masyarakat adat. Sementara hewan-hewan yang juga ikut menikmati kehidupan dalam hutan seperti rusa, monyet, berbagai jenis ular, bermacam burung, babi hutan, ayam hutan, lebah, dll (Syamsurijal, 2010).

Secara organik kehidupan keseluruhan ekosistem ini saling terhubung dan terkait ikut membuat hutan tetap lestari dan berfungsi bagi semua pihak. Dalam suatu kesempatan, Galla Malelleng, pembantu Ammatoa dalam bidang perikanan menyatakan, hutan dalam kepercayaan mereka diibaratkan sebagai entitas universal yang status peruntukannya bukan semata-mata demi kebutuhan masyarakat adat belaka, melainkan untuk melayani kebutuhan semua umat manusia. Hutan diibaratkan sebagai alam makrokosmos yang menjadi pakaian dunia, sehingga ketika ia rusak dengan sendirinya akan mempengaruhi keberlangsungan alam lainnya (Galla Melelleng, 2016).

Sebagai wujud makrokosmos, hutan terkait kepada manusia bukan saja dari sisi simboliknya belaka, melainkan, bagi

masyarakat adat Kajang, juga berarti terhubung secara ekologis dikarenakan rusaknya hutan akan mempengaruhi lingkungan kehidupan manusia. Manusia sebagai makhluk mikrokosmos terkait secara organisme dengan alam makrokosmos tempat dirinya bergantung sehari-hari. Kepatuhan masyarakat adat Kajang terhadap hutan terkait pula dengan larangan secara adat untuk tidak menggunakannya secara berlebihan.

Dapat dikatakan, karena hutan diibaratkan sebagai pakaian bumi, maka barang siapa yang memanfaatkan hutan demi kepentingan negatif akan dipandang sedang melakukan kesalahan besar. Seseorang itu dinyatakan sedang menelanjangi entitas suci, yakni hutan yang bernilai sakral. Seperti tubuh tanpa pakaian, bumi tanpa diselumit hutan akan kehilangan harga diri dan kehormatannya (Galla Puto, 2016).

EKOFEMINISME ORANG KAJANG DAN PERLAWANAN MERAWAT HUTAN

Hutan, tanah, dan masyarakat Ammatoa, tidak sekadar entitas yang terhubung secara semiotik, tapi sudah terjalin sejak masa lalu melalui narasi kosmogoni yang mengisi ruang kebatinan mereka. Tidak berlebihan jika dikatakan menyakiti satu di antaranya akan ikut melecehkan dua lainnya.

Atau, ketika hutan yang dipahami sebagai entitas sakral diperlakukan semena-mena, maka akan menimbulkan resistensi karena menganggap tidak mengindahkan konsep kepercayaan mereka.

Dari sudut pandang ini, berasal dari konsep kosmogoni ala masyarakat Ammatoa, mereka membangun suatu model hidup subsistensi, seperti yang dinyatakan melalui sepuluh prinsip ekofeminisme yang ditawarkan Vandana Shiva, yakni kegiatan kehidupan yang menghormati alam, menggunakannya sesuai kebutuhan, dan tidak diperuntukkan ke dalam jaringan tukar-menukar ala pasar bebas.

Dengan kata lain, kehidupan subsistensi bercorak ekofeminisme seperti diberlakukan masyarakat adat Kajang, bukan untuk privatisasi dan komersialisasi, melainkan seluruh kekayaan alam air, udara, tanah, dan semua sumber daya yang berasal dari hutan dilimpahkan untuk semua pihak demi keberdayaan komunitas.

Selama kurang lebih hampir setengah

tahun di 2019, berbagai elemen masyarakat adat Kajang, termasuk di dalamnya perempuan, terlibat konflik dengan PT. Perusahaan Perkebunan London Sumatra (PP Lonsum), yang telah menguasai ribuan hektar tanah selama lebih 100 tahun sejak 1919 (Rusdianto, 2020), (Musdalifah, 2007). Pendudukan dilakukan masyarakat adat karena sengketa tanah yang tak kunjung menemukan solusi sejak bertahun-tahun lamanya. Menurut data, seluas 2.555,30 ha yang menjadi bagian dari kawasan tanah adat telah dikelola secara sepihak oleh PT Lonsum. Sementara berdasarkan Perda Bulukumba Nomor 9 tahun 2015 tentang pengukuhan, penguatan dan perlindungan Masyarakat Hukum Adat Ammatoa Kajang, tanah yang diserobot PT PP Lonsum itu merupakan hak sepenuhnya masyarakat adat.¹⁰

Sesungguhnya, perlawanan panjang terkait hak ulayat masyarakat adat Kajang, didasarkan kepada terancamnya lingkungan hidup mereka yang bertumpu dari keberadaan hutan. Hutan dalam konteks

¹⁰ Di antaranya beberapa literatur yang telah meriwayatkan kronologi sengketa tanah antara Masyarakat Adat Kajang dengan PT. PP Lonsum dapat dibaca melalui laporan Kontras berjudul *Amuk PT. Lonsum Di Bulukumba* (<https://www.kontras.org/backup/buletin/indo/2003-09-10.pdf>). Penelitian Musdalifah (2007) dengan judul *Konflik Agraria dalam Relasi antara Perusahaan Perkebunan Dengan*

Masyarakat (Kasus Konflik Antara Petani dengan PT. PP Lonsum di Kabupaten Bulukumba), Tanah Toa di Bawah Bayang-bayang Bencana tulisan Syamsurijal Ad'han dalam *Bencana Industri: Relasi Negara, Perusahaan, dan Masyarakat Sipil*, Depok: Indonesia.

kosmogoni masyarakat Kajang terkait dengan keberlangsungan siklus aktivitas kelompok perempuan, yang secara kolektif terkait dengan tanah dan hutan. Sebagai komunitas adat, kelompok perempuan di masyarakat adat Kajang memiliki banyak peran keberdayaan berupa menenun, menyimpan air, menanam padi, mencari kayu bakar, memanen, dan mengelola hasil-hasil pertanian dan perkebunan. Menenun, misalnya, suatu aktivitas yang menjadi simbol perempuan Kajang, dalam melakukannya melalui suatu proses panjang dan membutuhkan ketelatenan. Bahan-bahannya tidak diambil kecuali dari apa yang mereka dapatkan di hutan. *Tekke*, air kental hitam bahan pewarna kain yang dipakai, dihasilkan dari daun tarung, berasal dari pohon indigo yang direndam satu hari satu malam. Tidak cukup dengan itu akan dicampur kapur yang setelahnya akan dimasukkan pula abu bekas pembakaran kayu untuk menghasilkan warna hitam yang lebih pekat. Ketika sudah mengental itulah yang nanti diendapkan untuk menghasilkan air hitam sebagai bahan pewarna alami (Husain, 2021).

Aktivitas menenun perempuan Kajang sering mereka lakukan pagi hari di bawah kolong rumah, yang mereka dirikan secara seragam menghadap arah barat.

Alatnya tidak jauh berbeda dengan tenun seperti ditemukan di daerah lain di Sulawesi, yang utamanya berbahan dasar kayu, yang diambil dari hutan setempat.

Dari alat inilah selama kurang lebih sebulan, perempuan Kajang dapat menghasilkan satu kain tenun. Setelah semuanya jadi, sebelum dijual, yang bisa sampai satu juta rupiah, kain tenun akan diproses terakhir kalinya dengan menggosoknya menggunakan kerang, atau keong untuk mendapatkan warna kain yang lebih mengkilap. Jadi dapat dibayangkan hutan yang menjadi bagian penting dari kehidupan perempuan Kajang mengalami kerusakan akibat aktivitas perkebunan. Kaum perempuan Kajang akan termarginalkan dan tidak mendapatkan keberdayaan publiknya. Mereka secara adat akan kehilangan peran dan nilainya.

Secara ekonomi, hasil pekerjaan mereka, seperti misalnya hasil panen atau menenun, juga terancam menjadi tidak berdaya. Mesti juga disampaikan, dalam struktur kekuasaan adat Ammatoa Kajang, menempatkan sosok perempuan sebagai *angrongta* (ibu bumi), yang berwenang menyiapkan seluruh kebutuhan upacara adat.

Selama ini, etika lingkungan yang dihayati masyarakat adat menganggap hutan tidak sebatas objek fisik yang karena itu

dapat diberlakukan semena-mena. Pandangan kepercayaan mereka, sejak dari asal sudah mengandaikan alam sebagai bagian sakral di mana hutan adat sebagai inti dari keberadaan alam semesta. Itu juga dalam pengandaian ekofeminisme, penindasan terhadap hutan adat juga sama artinya mengancam eksistensi perempuan, yang bukan saja nampak logis melalui tilikan kepercayaan mereka, tapi juga dari praktik keberdayaan sosial ekonomi.

Berdasarkan kacamata ekofeminisme terkait bumi dan perempuan, dalam kebatinan masyarakat adat Kajang meyakini tanah adalah wujud seorang ibu (Kajang: anrong) yang menjadi sumber segala kebaikan bagi mereka. Demikian pentingnya tanah bagi masyarakat adat Kajang, mereka mesti memperlakukan segala hal yang tumbuh dari perutnya dengan cara sebaik-baiknya. Melalui relasi keyakinan, hutan dan tanah diyakini memiliki kekuatan gaib, sehingga akan menimbulkan bencana jika memperlakukan mereka dengan cara-cara yang melenceng dari adat (Galla Malleleng, 2016).

Sudah diuraikan sebelumnya, ekofeminisme sangat menekankan etika lingkungan yang berpihak kepada alam, sesuatu yang secara substansial diamalkan masyarakat adat Kajang dari etika hidup

bernama kamase-masea. Kamase-masea merupakan inti sari pengamalan dari pasang ri kajang, yang menekankan hidup sederhana, dan kepasrahan total kepada *Tu rie' ara'na*. Ide spiritual kamase-masea secara keyakinan menempatkan manusia hanya sebagai pengamal ajaran yang dibimbing melalui kepasrahan tanpa menonjolkan keinginan disebabkan telah sepenuhnya menyerahkan segala urusannya kepada kuasa *Tu rie' ara'na*.

Etika hidup kamasea-masea dapat dilihat ke dalam pasang seperti *appisona mange ri Tu rie' ara'na* (pasrah sepenuhnya kepada *Tu rie' ara'na*), *anjo Tu rie' ara'na ia ngase'na anukajariangnga ri bohonna linoa, ia pangnga'rakkangi. Pangnga'rakkangnapi nakulle a'jari. Kite tau linoa angngerangeraji pakkuleta. Nnisareta pangngerata iyareka taniserata pangngerata iyamitu Tu rie' ara'na appa'tantui* (yang menciptakan segala sesuatunya di dunia ini adalah *Tu rie' ara'na*. Kehendaknyalah yang menyebabkan segala sesuatu itu ada. Kita manusia hanya memohon kepada-Nya. Apakah permohonan ini dikabulkan atau tidak, *Tu rie' ara'na* yang menentukan. Ide spiritual inilah yang berpenetrasi hingga mengatur cara pandang masyarakat adat Kajang dalam berelasi dengan alam semesta.

Seperti juga gagasan ekofeminisme, masyarakat adat Kajang sangat menghormati

alam dengan memberlakukannya secara khusus. Etika hidup kamase-masea, membuat manusia Kajang tidak melihat mereka sebagai subjek yang memiliki kewenangan berlebih dalam memberlakukan alam termasuk hutan itu sendiri. Dalam etika kepasrahan kamase-masea, manusia Kajang menemukan antidot atas pandangan dunia modern yang cenderung eksploitatif memberlakukan alam di luar dari dirinya. Sebaliknya, tidak ada keistimewaan dalam manusia Kajang karena sepenuhnya apa yang mereka lakukan tiada lain hanya berserah diri kepada *Tu rie'ara'ana*.

Kesadaran ekologi ini, bukan sekadar isapan jempol semata. Meskipun hasil hutan seperti misalnya madu, atau pohon-pohon yang menunjang kehidupan seanteronya diambil, tidak dibolehkan bagi manusia Kajang menggunakannya tanpa berdasarkan prosedur adat atau sepengetahuan Ammatoa. Seperti misal jika ada pohon yang tumbang di kawasan hutan adat, peruntukannya bagi komunitas mesti melalui seizin pimpinan adat, terlebih jika itu dimanfaatkan oleh perorangan.

Jika saja dalam hal pemanfaatannya tidak berdasarkan keputusan Ammatoa, maka dipercaya hasil bumi yang diambil dari hutan tidak mendapatkan keberkahan. Bahkan, jika peruntukannya dilakukan dengan cara

sembunyi-sembunyi maka diyakini akan mendatangkan bencana. (Galla Puto, 2016).

Praktik hidup subsisten ini mencerminkan bukan sebatas kesadaran ekologis semata, melainkan sudah menjadi perilaku hidup. Dalam tinjauan ekofeminisme, ini menandai antitesa dari privatisasi yang menjadi salah satu prinsip kehidupan modern. Seluruh sumber daya hutan, terkhusus hutan adat, ketika ingin dimanfaatkan sebisa mungkin memerlukan prosedur adat agar dapat mengantisipasi keinginan monopoli satu individu. Dengan model masyarakat adat yang bergaya partisipatif, prosedur adat berupa kedudukan Ammatoa sebagai representasi keluhuran tradisi mereka, dapat menjadi faktor penting untuk menengahi kepentingan-kepentingan jika itu muncul dalam pengelolaan hutan. Dalam arti subsistensinya, seperti spirit ekofemisme, hasil yang diambil dalam hutan tidak dilakukan selain dalam keadaan seperlunya saja.

PENUTUP

Perubahan iklim saat ini merupakan ancaman serius bagi keberlangsungan kehidupan bumi. Ekofeminisme merupakan salah satu wacana gerakan perempuan yang turut memberikan perhatian kepada isu kerusakan lingkungan semacam ini. Setelah komparasi kupasan di atas, dalam aras lokal

Sulawesi Selatan, komunitas Ammatoa Kajang, terkhusus dari kepercayaan mereka sampai perlawanan atas tanah ulayat yang mereka tunjukkan beberapa tahun kemarin, merupakan suatu model perlawanan atas kerusakan alam yang berdimensi ekofeminisme. Dari sudut pandang ini, penting bagi gerakan lingkungan, dan juga gerakan perlawanan berbasis gender memasukkan komunitas Ammatoa dalam referensi keilmuannya.

Dapat dikatakan, komunitas Ammatoa, sedikit komunitas adat yang mengamalkan sebagian besar gagasan ekofeminisme dalam rangka menjaga kelestarian hidup mereka dengan menghormati hutan sebagai ibu kehidupan. Perspektif hutan sebagai ibu dan prinsip *kamase-masea* masyarakat adat Kajang, meski sering dianggap terbelakang dalam kenyataannya mendapatkan banyak pengakuan dari ekofeminisme dikarenakan spirit dan amalnya merupakan antitesis terhadap paradigma androsentris dan antroposen yang menjadi biang krisis lingkungan. Dari sudut pandang inilah penulis berani mengajukan, formulasi gerakan perempuan dapat diacu kepada komunitas Ammatoa, atau sebagai sebuah gerakan lingkungan, kebijaksanaan kuno dari masyarakat adat Kajang sangat kompatibel

dengan masa hari ini, yang terkesan otoritatif mengobjektifikasi alam tanpa mempedulikan keberlanjutannya untuk hari-hari esok.

DAFTAR PUSTAKA

- Akib, Yusuf. 2008. *Ammatoa Komunitas Berbaju Hitam*. Makassar; Pustaka Refleksi.
- Barri, Fathul Mufti, dkk. 2018. *Deforestasi Tanpa Henti "Potret Deforestasi di Sumatra Utara, Kalimantan Timur, dan Maluku Utara*. Bogor: Forest Watch Indonesia.
- Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society Towards a New Modernity*. London: Sage Publication Inc.
- Carson, Rachel. 2012. *Silent Spring Revisited*. A&C Black
- Fakih, Mansour. 2006. *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Insist Press.
- Fitri Idili, Annisa Innal dan Akbar. 2017. "Gerakan Sosial Perempuan Ekofeminisme Di Pegunungan Kendeng Provinsi Jawa Tengah Melawan Pembangunan Tambang Semen," *Jurnal Ilmu Pemerintahan* 3 (1):. 83-102.
- Gorz, Andre. 2005. *Anarki Kapitalisme*. Yogyakarta: Resist Book.
- Hijjang, Pawennari. 2005. "Pasang dan Kepemimpinan Ammatoa: Memahami Kembali Sistem Kepemimpinan Tradisional Masyarakat Adat dalam Pengelolaan Sumberdaya Hutan di Kajang Sulawesi Selatan." *Jurnal Antropologi Indonesia*. 29 (3).
- Husain, B. Sarkawi. Puryanti, Lina. Setijowati, Adi. 2021. "Komunitas Berbaju Hitam: Sejarah, Perempuan, dan Pendidikan dalam Masyarakat Adat Tana Towa Kajang, Sulawesi Selatan." *Jurnal Sejarah Citra Lekha*, 6 (1) 2021: 57-67.

- Keraf, Sony. 2010. *Etika lingkungan hidup*. Jakarta: Kompas.
- _____, 2014. *Filsafat Lingkungan Hidup Alam Sebagai Sebuah Sistem Kehidupan Bersama Fritjof Capra*. Yogyakarta: Kanisius
- Leopold, Aldo. 2018. *Lingkungan Hidup dan Kapitalisme*. Serpong: Marjin Kiri.
- Mohanty, Chandra Talpade. 2022. *Feminisme Tanpa Batas Dekolonisasi Teori dan Praktik Solidaritas*. Serpong: Marjin Kiri.
- Musdalifah. 2007. *Konflik Agraria dalam Relasi antara Perusahaan Perkebunan Dengan Masyarakat (Kasus Konflik Antara Petani dengan PT. PP Lonsum di Kabupaten Bulukumba)*. Disertasi Universitas Hasanuddin Makassar.
- Pepper, David. 2003. *Eco-Socialism: From Deep Ecology to Social Justice*. Taylor & Francis e-Library.
- Piliang, Yasraf Amir. 2009. *Humanity: 'Resiko Tinggi' dalam Rumah Wacana* Yasraf Amir Piliang Institute. <https://rumahwacana.wordpress.com/2009/06/23/humanity-resiko-tinggi/>.
- Ponda, Aurora 2021. *Asal Usul Ekofeminisme Budaya Patriarki dan Sejarah Feminisasi Alam*. Yogyakarta: Cantrik Pustaka.
- Pratiwi. 2020. *Pembangunan dan Lingkungan Hidup*. Jakarta: Imparsial.
- Rusdianto, Eko. 2020. *Titik Krisis di Sulawesi Narasi Jurnalistik Atas Kehancuran Ruang dan Sumber Daya Alam*. Gowa: Carabaca.
- Selviani. 2021. "Analisis Ekofeminisme Gerakan Chipko Di India." *Indonesian Journal of International Relations*. 5 (2); 140-162.
- Shiva, Vandana dan Mies, Maria. 2014. *Ecofeminism*. London & New York: Zed Books.
- Susilo, Adityo, dkk. 2020." *Coronavirus Disease 2019: Tinjauan Literatur Terkini*" *Jurnal Penyakit Dalam Indonesia*, 7 (1).
- Syamsurijal. 2010. *Tanah Toa di Bawah Bayang-bayang Bencana*" dalam *Heru Prasetia & Bosman Batubara: Bencana Industri: Relasi Negara, Perusahaan, dan Masyarakat Sipil*. Depok: Desantara Foundation.
- Sylvya dan Muslim, Abu. 2020. *Mengilhami Kreativitas Keberagaman Masyarakat Melalui Perjumpaan Islam dan Patung di Tanah Toa Kajang*. Pusaka. 8 (2).
- Tong, Rosemarie Putnam. 2010. *Feminist Thought: Pengantar Paling Komprehensif Kepada Aliran Utama Pemikiran Feminis*. Yogyakarta; Jalasutra.
- UN Women: *Whose Time to Care: Unpaid Care and Domestic Work During COVID-19*. <https://data.unwomen.org/publications/whose-time-care-unpaid-care-and-domestic-work-during-covid-19>, diakses pada 21 April 2022
- Warren, J. Karen. 1990. *The Power and Promise of Ecological Feminism*.

PEDOMAN PENULISAN

MIMIKRI

Jurnal Agama dan Kebudayaan

ISSN: 2476-320

E-ISSN: 2775-068X

- Artikel ditulis dengan bahasa Indonesia atau bahasa Inggris dalam bidang kajian Agama dan Kebudayaan
- Artikel ini ditulis dengan kaidah tata bahasa dan kosa kata bahasa Indonesia atau bahasa Inggris yang baku, baik dan benar. Hindari penggunaan ungkapan lisan yang tidak sesuai dengan jalur bahasa ilmiah. Agar memfasilitasi para editor penulis diharapkan menggunakan *spelling check*.
- Artikel minimal 3500 kata dan tidak boleh melebihi 8000 kata.

SISTEMATIKA PENULISAN

1. Judul
2. Nama Penulis, lembaga penulis, alamat lembaga dan email
3. Abstrak
4. Kata Kunci
5. Pendahuluan (Latar belakang, rumusan masalah, tujuan, dan manfaat penelitian, kanjian pustaka (tulisan terkait)
6. Metode Penelitian
7. Pembahasan (temuan dan analisis)
8. Penutup
9. Ucapan terima kasih
10. Daftar Pustaka
11. Lampiran

1. Judul

KETENTUAN PENULISAN

- Judul ditulis dengan huruf capital semua dibagian tengah atas pada halaman pertama
- Judul harus ringkas (6-9 kata). Hindari menggunakan kata seperti “analisis, studi kajian, penelitian, pengaruh, dan lain sebagainya;
- Judul mencerminkan ini artikel. Jangan menggunakan judul yang dapat meyesatkan
- Judul menggunakan (Bahasa Indonesia dan atau Bahasa Inggris)

2. Nama Penulis, lembaga penulis, alamat lembaga dan email

- Nama lengkap penulis (tanpa gelar akademik), nomor telepon, alamat lembaga, dan alamat email penulis yang tertulis di bawah judul
- Penulis yang lebih dari satu orang, menggunakan kata penghubung “ dan” bukan “&”

3. Abstrak

- Abstrak ditulis satu paragraph sebelum isi naskah
- Abstrak tidak memuat uraian matematis, dan mencakup esensi utuh penelitian, metode dan pentingnya temuan dan saran atau kontribusi penelitian
- Abstrak Bahasa Indonesia maksimal 250 kata dan abstrak Bahasa Inggris maksimal 150 kata

4. Kata Kunci

- Kata kunci Bahasa Indonesia dan atau Bahasa Inggris terdiri (4-5 kata)
- Kata kunci (keywords) ditulis dengan huruf tebal (bold dan italic)

5. Pendahuluan

- Memuat latar belakang, urgensi penelitian, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka (tulisan terkait)
- Hindari menggunakan singkatan seperti dll, dst, krn, dsb, dan lain sebagainya.
- Singkatan institusi dan lain sebagainya hendaknya ditulis lengkap pada pertama munculnya
- Jangan menggunakan hurufg tebal, huruf yang digaris dibawahi, atau huruf dengan tanda yang lain
- Kata dalam bahasa lain daripada bahasa yang digunakan dalam artikel dimiringkan
- Jangan miringkan kata yang ingin dititikberatkan. Kata yang dititikberatkan ditandai dengan tanda kutipan (“) sebelum dan setelah kata atau ungkapan yang ingin dititikberatkan
- Kutipan harus jelas dimana awal dan akhirnya. Kutipan diawali dan diakhiri dengan tanda kutipan tunggal (‘). Kutipan dalam kutipan diawali dan diakhiri dengan tanda (“).

6. Metode Penelitian

Memuat berbagai teknik dan strategi yang digunakan dalam penelitian diantaranya: jenis penelitian, lokasi penelitian, populasi (sampel penelitian), instrument penelitian (teknik) pengumpulan data, dan teknik analisis data yang digunakan.

7. Pembahasan

- Merupakan inti dari pembahasan yang berusaha menjawab rumusan masalah penelitian yang diangkat dan dianalisis secara deskripsi dan interprestasi data-data. Pembahasan dilakukan secara mendalam yang didasarkan pada teori-teori yang digunakan.
- Untuk tabel dan gambar (grafik) sebagai lampiran dicantumkan pada halaman sesudah teks. Sedangkan tabel dan gambar, baik di dalam naskah maupun bukan harus diberi nomor urut.
- Tabel dan gambar harus disertai judul. Judul tabel diletakkan di atas tabel sedangkan judul gambar diletakkan di bawah gambar
- Garis tebal yang dimunculkan hanya pada bagian header dan garis bagian paling bawah tabel sedangkan untuk garis vertical pemisah kolom tidak dimunculkan.
- Tabel atau gambar bisa diedit dan dalam tampilan berwarna yang representatif
- Ukuran resolusi gambar minimal 300 dpi

8. Penutup

Memuat kesimpulan dari pembahasan

9. Ucapan Terima Kasih

Ucapan terima kasih berisi wajar penghargaan terhadap pihak-pihak yang terlibat dalam penelitian dan penyusunan artikel yang ditujukan kepada siapa saja yang patut diberikan ucapan terima kasih, baik secara lembaga/institusi, pemberi donor ataupun individu.

10. Daftar Pustaka

Daftar rujukan yang digunakan dalam penulisan artikel Mimikri minimal 13 buku, dan dianjurkan pula merujuk jurnal nasional maupun internasional. Hindari rujukan dari internet yang tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Jika memungkinkan menggunakan aplikasi Mendeley. Daftar rujukan ditulis sebagai berikut:

- Nama penulis: nama keluarga dahulu disusul dengan nama pribadi, jika tidak terdapat nama keluarga, nama ditulis seadanya
- Tahun terbitan
- Judul: judul buku ditulis dengan huruf miring, Judul artikel ditulis di antara tanda kutip (‘) disusul dengan koma dan tidak memakai huruf miring, jurnal atau majalah atau buku dari mana artikel dirujuk ditulis dengan huruf miring.
- Informasi tentang tempat dan nama penerbit
- Setiap rujukan berakhir dengan titik (.)

Pengiriman Artikel

- Artikel dikirimkan secara Open Journal System (OJS) melalui email jurnalmimikri@gmail.com
- Artikel yang dikirim wajib dilampiri biodata ringkas penulis dan pernyataan keaslian tulisan
- Artikel/naskah yang dikirim tidak melanggar hak cipta, belum dipublikasikan pada jurnal manapun atau telah diterima untuk dipublikasi pada jurnal lainnya
- Kepastian naskah dimuat atau tidak akan diberitahukan melalui email dan artikel yang tidak dimuat tidak dikembalikan.

Alamat Jurnal Mimikri Bidang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan
Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar

Jalam A.P. Pettarani No. 72 Makassar

Telepon: 0411-452952

Email: jurnalmimikri@gmail.com

Pimpinan Redaksi

Muhammad Irfan Syuhudi, M.Si.