



SOPHIA: Indonesian Journal of Feminist Studies

ISSN: — | Vol. 1 No. 2 (2025): Edisi Reguler*

DOI: —

Submitted: 27-01-2026	Revised: 30-04-2026	Accepted: 30-05-2026
--------------------------	------------------------	-------------------------

TUBUH SEBAGAI *LOCUS* PERLAWANAN: Reinterpretasi Perjuangan Perempuan Adat di Indonesia Melalui Lensa Teologi Tubuh

Eikel K. Ginting

Peneliti Independen

eikelginting63@gmail.com

ABSTRACT

Indigenous women in Indonesia experiencing oppression at the violent intersection of agrarian conflict, capitalist expansion, and extractive industry land dispossession. Yet rather than being reduced to passive victims of structural violence, indigenous women have reclaimed their bodies as sites of protest, instruments of struggle, and living testimony to the defense of land, life, and dignity. This article offers a reflective-theological analysis of how indigenous women's resistance actualizes selfhood and subjectivity through the body. While prior scholarship has examined these movements through the lenses of ecofeminism and feminist body politics, the theological dimension of indigenous women's embodied struggle remains critically underexplored. This study addresses that lacuna through a library-based reflective-theological method, drawing on Lisa Isherwood and Elizabeth Stuart's theology of the body, elaborated through Margaret Kovach's concept of indigenous relationality. The central thesis of this study argues that the indigenous woman's body is not a passive object subdued by patriarchal and colonial structures, but an active subject a *locus* of theological experience, a medium of concrete revelation, and an arena of holistic liberation inseparable from its cosmic relations with land, water, forest, and the entire order of creation. The findings demonstrate that indigenous women's resistance constitutes a performative reconstruction of identity that ruptures cultural myths and colonial imaginaries. In this resistance, the body becomes a space of personal and communal redemption, a source of ecological sensuality, and an affirmation of an alternative, relational way of life grounded in the principles of responsibility, ethics, and cosmic reciprocity.

Keywords: Theology of the Body; Indigenous Women; Indigenous Relationality; Ecological Resistance; Holistic Liberation

ABSTRAK

Perempuan adat di Indonesia menghadapi penindasan berlapis di tengah konflik agraria yang dipicu oleh ekspansi kapitalisme dan perampasan tanah untuk kepentingan industri ekstraktif. Namun, perempuan adat menggunakan tubuh mereka sebagai medium protes, dan instrumen perjuangan untuk mempertahankan tanah, kehidupan, dan martabat mereka. Tulisan ini bertujuan menganalisis secara reflektif bagaimana perjuangan perempuan adat mengaktualisasikan eksistensi diri melalui tubuh. Penelitian sebelumnya telah mengkaji gerakan

ini melalui kerangka ekofeminisme dan politik tubuh perempuan, namun belum menyentuh dimensi teologis perjuangan tubuh perempuan adat. Metode yang digunakan ialah kepustakaan dengan pendekatan reflektif-teologis kerangka teologi tubuh Lisa Isherwood dan Elizabeth Stuart yang dielaborasi dengan konsep relasionalitas masyarakat adat (*indigenous relationality*) Margaret Kovach. Tesis penelitian menegaskan tubuh perempuan adat bukanlah objek pasif yang dikontrol struktur patriarki, melainkan subjek aktif yang menjadi *locus* pengalaman teologis, medium pewahyuan konkret, dan arena politik pembebasan holistik yang tidak terpisah dari relasi kosmis dengan tanah, air, hutan, dan seluruh tatanan ciptaan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa perlawanan perempuan adat merupakan rekonstruksi identitas performatif yang mendobrak mitos budaya, di mana tubuh menjadi ruang penebusan personal dan komunal, sumber sensualitas ekologis, serta afirmasi cara hidup alternatif yang relasional dan berkelanjutan berdasarkan prinsip tanggung jawab, etika, dan resiprositas kosmis.

Kata kunci: Teologi Tubuh; Perempuan Adat; Relasionalitas; Resistensi Ekologis; Pembebasan Holistik

PENDAHULUAN

Perempuan sebagai agen perjuangan menjadi titik balik paradigma yang selama ini menjustifikasi perempuan untuk selalu berada di ranah domestik. Hal ini tampak nyata dari berbagai gerakan perempuan di penjuru Indonesia dalam merespons isu-isu yang mengepung kehidupan mereka. Sejarah panjang perlawanan ini dapat ditelusuri sejak awal 2000-an, ketika para aktivis perempuan menyuarakan gagasan perdamaian melalui Duek Pakat Inong Aceh (Kongres Perempuan Aceh Pertama pada tahun 2000) yang menjadi langkah awal pembangunan ruang publik Aceh pascakonflik. Gerakan ini lahir di tengah ketidakadilan yang mengikat perempuan Aceh dan kecenderungan mereka untuk terpinggirkan oleh stereotip gender; namun justru dari sanalah muncul kelompok yang berani mendobrak ketimpangan sekaligus mendorong potensi perempuan Aceh sebagai pemilik modal sosial bagi keberlanjutan perdamaian. Dalam kontestasi konflik agraria, perempuan adat pun mengambil peran serupa di tengah ekspansi kapitalisme dan kebijakan pembangunan yang mengabaikan kearifan lokal. Dalam pusaran konflik ini, perempuan adat kerap mengalami penindasan berlapis sebagai bagian dari masyarakat adat yang terpinggirkan sekaligus sebagai perempuan dalam struktur patriarki yang menempatkan mereka pada posisi subordinat.¹

Penindasan itu bukan sekadar narasi, melainkan terdokumentasi dalam berbagai laporan. Konsorsium Pembaruan Agraria (KPA) mencatat bahwa sepanjang 2017–2020

¹ Arimbi Heroepoetri, Aflina Mustafainah, and Saur Tumiur Situmorang, *Pelanggaran Hak Perempuan Adat Dalam Pengelolaan Kehutanan (Laporan Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan Untuk Inkuiri Nasional Komnas HAM)* (Jakarta, 2016), 17-22.

terdapat 25 perempuan yang mengalami kriminalisasi dan 78 orang mengalami kekerasan², sementara Solidaritas Perempuan melaporkan 9 kasus agraria yang berdampak langsung pada ruang hidup perempuan. WALHI menambahkan bahwa dari 58 kasus kriminalisasi yang terjadi selama 2021, sektor pertambangan menyumbang angka tertinggi sebesar 52%, diikuti sektor kehutanan dan perkebunan sebesar 34% dan kriminalisasi ini turut dialami oleh perempuan yang tengah berjuang mempertahankan wilayah kelola serta ruang hidup mereka.³

Namun di balik data-data penindasan itu, muncul pula narasi perlawanan yang tak kalah kuat. Di wilayah Danau Toba, Sumatera Utara, Ibu Anitha Martha Hutagalung berjalan kaki dari Sumatera Utara ke Daerah Khusus Jakarta (DKJ) demi menyampaikan laporan kerusakan lingkungan akibat aktivitas PT Toba Pulp Lestari (TPL) kepada Presiden; sementara pada tahun 2019, ibu-ibu di Sigapiton melakukan aksi membuka baju sebagai protes terhadap eksekusi lahan untuk pembangunan kawasan pariwisata Kaldera Toba Nomadic Escape yang mengancam tanah adat mereka.⁴ Bergeser ke Papua, perempuan adat di Kampung Womom, Resye, dan Kweel menghadapi perubahan iklim dan degradasi lingkungan akibat ekspansi perkebunan kelapa sawit, namun tetap bertahan sebagai penjaga ekosistem melalui pengetahuan ekologis tradisional yang diwariskan turun-temurun. Dengan demikian, tubuh, langkah kaki, dan pengetahuan perempuan adat telah menjelma menjadi medium protes, ruang pewahyuan, sekaligus instrumen perjuangan untuk mempertahankan tanah, kehidupan, dan martabat mereka.

5

Situasi yang diulas di atas menggambarkan situasi beserta ekosistem hidupnya untuk keberlangsungan kehidupan generasi mendatang. Konflik-konflik agraria yang disebabkan untuk kepentingan pembangunan proyek strategi nasional, PLTA dan juga

² Konsorsium Pembaruan Agraria, "Perempuan Pejuang Reforma Agraria," n.d., <https://www.kpa.or.id/tentang-perempuan-pejuang-ra/>.

³ WALHI, "Perjuangan Perempuan Atas Lingkungan Hidup Di Papua Dan Sulsel," 2017, <https://www.walhi.or.id/perjuangan-perempuan-atas-lingkungan-hidup-di-papua-dan-sulsel>.

⁴ Admin, "Massa Inang-Inang Warga Sigapiton Mengamuk Dan Aksi Telanjang Di Lokasi Proyek Pembukaan Jalan Kaldera Toba," 2019, <https://www.metro-online.co/2019/09/massa-inang-inang-warga-sigapiton-mengamuk-dan-aksi-telanjang-di-lokasi-proyek-pembukaan-jalan-kaldera-toba-ini-videonya.html>.

⁵ Nesta Makuba, "Masyarakat Adat Awyu Berhasil Pertahankan Wilayah Adat Usai Kalahkan Gugatan Perusahaan Sawit Di Papua," 2023, <https://aman.or.id/news/read/1675>.

pertambangan justru mendapatkan perlindungan dari negara dalam bentuk pengamanan.⁶

Selama sepuluh tahun terakhir, konflik agraria di Indonesia paling banyak dipicu oleh sektor perkebunan, terutama industri kelapa sawit. Data Konsorsium Pembaruan Agraria (KPA) menunjukkan bahwa sekitar dua pertiga konflik agraria di sektor perkebunan berkaitan langsung dengan perluasan areal sawit. Pemberian Hak Guna Usaha (HGU), izin pertambangan, serta pembangunan infrastruktur kerap beririsan dengan wilayah permukiman masyarakat, lahan pertanian yang produktif, dan kawasan adat. Dengan dalih mendorong pertumbuhan ekonomi dan meningkatkan penerimaan negara, praktik perampasan tanah, kriminalisasi warga, tindakan intimidatif, serta pelanggaran hak asasi manusia terus berlangsung secara berulang.⁷

Dalam situasi konflik agraria maupun horizontal perempuan mengalami dampak langsung sekaligus juga memberikan dampak perlawanan dengan menunjukkan eksistensinya. Mereka menanggung beban berlapis karena harus terlibat langsung dalam upaya mempertahankan tanah sekaligus memastikan keberlangsungan kehidupan keluarga. Bagi perempuan, tanah tidak semata-mata dipandang sebagai aset ekonomi, memiliki nilai sosial, kultural, dan ekologis sebagai ruang hidup serta sumber pangan yang menopang kehidupan sehari-hari.

Realita ini memunculkan pertanyaan reflektif bagaimana menghayati peran perempuan di tengah konflik menjadi inspirasi dalam menegakkan keadilan dan merebut ruang hidup? Dalam mengulas refleksi tersebut, tulisan ini menggunakan paradigma teologi tubuh dari Lisa Isherwood dan Elizabeth Stuart yang dielaborasi menggunakan konsep paradigma relasionalitas dari masyarakat adat (*indigenous relationality*). Tujuan tulisan ini tidak lebih sebagai sebuah ulasan reflektif perjuangan perempuan adat dalam mengaktualisasikan dirinya.

Ada beberapa ulasan terkait dengan penelitian sebelumnya tentang gerakan perempuan adat. Salah satu di antaranya Cindy Parastasia, mengkaji gerakan ekofeminisme spiritual yang dilakukan perempuan adat Mollo, Nusa Tenggara Timur, menolak tambang marmer PT Karya Asta Alam di Gunung Mutis. Penelitian ini

⁶ Ibid.

⁷ Konsorsium Pembaruan Agraria, *Catatan Akhir Tahun 2025 Konsorsium Pembaruan Agraria: Tancap Gas Di Jalur Yang Salah Paradox Kebijakan Agraria* Prabowo Gibran, 2025, 12-17.

menemukan bahwa gerakan perempuan Mollo yang dipimpin Mama Aleta Baun bertumpu pada dua prinsip utama ekofeminisme spiritual: praktik spiritualitas berbasis bumi dan keyakinan tentang keterhubungan pikiran, tubuh, dan alam. Bagi masyarakat Mollo, tanah, air, batu, dan hutan bukan sekadar sumber daya, melainkan bagian dari diri mereka sendiri; air adalah darah, hutan adalah rambut, tanah adalah daging, dan batu adalah tulang. Keyakinan inilah yang mendorong perempuan Mollo turun ke lahan pertambangan dan melakukan perlawanan dengan cara menenun, sebuah tindakan yang sekaligus mengandung dimensi adat dan ekologis. Penelitian ini menegaskan bahwa gerakan perempuan adat tidak dapat dipisahkan dari akar spiritualitas dan keterikatan kosmis mereka dengan alam.⁸

Penulis lainnya Annajmatul Istiqlali, pada tahun 2022 meneliti perlawanan perempuan Banjar Selasih, Bali, dalam konflik perampasan tanah oleh PT Ubud Resort Duta Development melalui kerangka ekofeminisme. Studi ini menemukan bahwa perempuan Banjar Selasih mengemban tiga peran sekaligus, reproduktif, produktif, dan social-adat, yang semuanya bersentuhan langsung dengan alam dan tanah. Ketika tanah diambil alih, ketiga peran itu terancam sekaligus. Perempuan merespons ancaman ini dengan aksi protes menanggalkan pakaian di hadapan aparat, sebuah tindakan simbolik yang menegaskan bahwa alam dan tubuh perempuan sama-sama rentan terhadap dominasi kapitalisme patriarkal. Penelitian ini menyimpulkan bahwa pendekatan ekofeminisme transformatif paling tepat menggambarkan gerakan tersebut, karena menolak oposisi dualistik antara laki-laki dan perempuan, serta mendorong keduanya untuk bersama-sama melawan dominasi.⁹

Kedua penelitian di atas memperlihatkan gerakan perempuan adat dan politik tubuh perempuan telah dikaji dari sudut pandang ekofeminisme, baik yang bersifat spiritual, kultural, maupun transformatif. Namun, belum ada kajian yang secara khusus mempertemukan kerangka teologi tubuh feminis perspektif Isherwood dengan epistemologi adat Kovach untuk membaca gerakan perempuan adat sebagai tindakan teologis yang berakar pada keterkaitan kosmis antara tubuh manusia dan tubuh bumi.

⁸ Cindy Parastasia, "Ekofeminisme Spiritualis Pada Gerakan Perempuan Adat Dalam Menolak Tambang Marmer Di Mollo, Nusa Tenggara Timur" (2024), 75-80.

⁹ Annajmatul Istiqlali, "Peran Perempuan Dalam Merebut Ruang Hidup: Studi Ekofeminisme Tentang Perlawanan Perempuan di Banjar Selasih, Bali" 3, no. 2 (2022): 70-82, 79-82.

Titik temu antara Isherwood dan Kovach ini memperluas pemahaman akan gerakan perempuan adat sebagai gerakan ekologis sekaligus teologis. Sebab, tubuh manusia dan tubuh bumi dalam satu tarikan napas. Keduanya menolak pemisahan antara yang spiritual dan yang material, antara yang personal dan yang kosmis. Jika Isherwood menempatkan tubuh sebagai lokus teologi, maka Kovach menegaskan bahwa tubuh itu tidak berdiri sendiri, ia selalu berelasi dengan tanah, air, dan komunitas. Perpaduan kedua konsep tersebut menunjukkan perlawanan perempuan adat bukan hanya tindakan politik, melainkan tindakan teologis yang merawat keutuhan ciptaan. Kedua konsep ini menganalisis konteks perlawanan sehingga menunjukkan bahwa perlawanan ekologis diinspirasi oleh nilai-nilai teologis yang hadir dan lahir karena berkaitan dengan tubuh yang hidup, tanah yang dipijak, dan komunitas yang dijaga.

Kerangka analisis Isherwood dan Stuart menggugat struktur patriarki bukan hanya di gereja tetapi di kehidupan yang turut memisahkan kebermaknaan tubuh dan spiritualitas keseharian. Tubuh perempuan sebagai objek kontrol dan subordinasi. Isherwood berpendapat bahwa teologi pembebasan feminis harus menempatkan pengalaman konkret individu beriman sebagai pusat refleksi teologis, bukan pengalaman laki-laki berkuasa yang telah dibakukan menjadi kebenaran absolut. Dengan menempatkan pengalaman sebagai fokus, tubuh menjadi ruang penebusan personal sekaligus penebusan yang saling terkait.¹⁰

Kaitan dengan analisis refleksi ialah peran kebertubuhan para perempuan yang berjuang di tapal batas menjadi ruang refleksi yang sejalan dengan usulan Isherwood tentang tubuh sebagai situs reflektif. Isherwood dan Stuart menegaskan bahwa tubuh secara keseluruhan perlu dipahami sebagai sumber kenikmatan, sensualitas, dan pewahyuan. Keterasingan dari tubuh, menurutnya, membuat manusia kehilangan kepekaan dan mendorong kecenderungan untuk mengontrol, baik diri sendiri maupun orang lain. Teologi tubuh inilah yang menawarkan perjumpaan dengan Yang Ilahi melalui berbagai perjuangan perempuan. Pengalaman menjadi konkret dalam aktualisasi spiritualitas tubuh.¹¹

¹⁰ Lisa Isherwood and Elizabeth Stuart, *Introducing Body Theology* (England: Sheffield Academic Press, 1998), 10-13.

¹¹ Lisa Isherwood and Elizabeth Stuart, 28-29.

Konsep di atas beresonansi kuat dengan pemahaman masyarakat adat yang memahami bahwa manusia, alam, dan Tuhan berada dalam hubungan yang bersifat relasional, bukan hierarkis. Dalam kosmologi masyarakat adat, tubuh perempuan tidak terpisah dari tanah, air, hutan, dan seluruh tatanan ciptaan. Perjuangan mempertahankan tanah adalah perjuangan mempertahankan tubuh; kerusakan lingkungan adalah kerusakan yang dialami tubuh. Dengan demikian, aksi perempuan adat yang menggunakan tubuh mereka dalam protes bukan sekadar strategi politik, melainkan ekspresi kesadaran relasional yang mendalam bahwa tubuh adalah bagian dari jaringan kehidupan yang sakral.¹²

Kedua konsep inilah yang membaca perjuangan masyarakat adat untuk menjumpai sisi pemaknaan tubuh dari sisi spiritualitas dan pemaknaan terhadap agensi hidup yang saling terhubung oleh para perempuan dalam situasi konflik.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan tinjauan literatur (*literature review*) dengan metode analisis teologis-feminis yang bersifat kualitatif-interpretatif. Sebagaimana direkomendasikan oleh Boaheng dalam panduan penelitian teologi dan studi keagamaan, pendekatan ini memungkinkan eksplorasi mendalam terhadap teks-teks teologis, narasi perjuangan perempuan adat, dan dokumen empiris terkait konflik agraria di Indonesia dengan menempatkan pengalaman konkret sebagai pusat refleksi teologis.¹³ Sumber data primer mencakup laporan Konsorsium Pembaruan Agraria (KPA) periode 2017-2021, dokumentasi perjuangan perempuan adat di Toba dan Papua, serta karya-karya teologis Lisa Isherwood dan Elizabeth Stuart mengenai teologi tubuh. Sumber sekunder meliputi literatur ekofeminisme kontemporer, studi tentang *indigenous feminism* dan penelitian tentang relasionalitas masyarakat adat. Proses analisis data dilakukan melalui *critical review* terhadap literatur yang relevan dengan

¹² Margareth Kovach, *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts* (Canada: University of Toronto Press, 2021), 42-43; Samsul Maarif, "Human (Relational) Dignity: Perspectives of Followers of Indigenous Religions of Indonesia," *Religions* 14, no. 7 (2023), 3.

¹³ Isaac Boaheng, *A Guide to Academic Research and Writing in Theology and Religious Studies* (Ghana: Noyam, 2024), 59-61.

menggunakan lensa interseksionalitas untuk memahami penindasan berlapis yang dialami perempuan adat.¹⁴

Penelitian ini membaca aksi resistensi perempuan adat melalui dua lensa teologi tubuh dan *indigenous relationality*. Teologi tubuh memahami tubuh bukan sekadar entitas biologis, melainkan sebagai ruang yang sarat makna spiritual dan politis. Dalam pemaknaan tersebut tubuh adalah medium pewahyuan. Sementara itu, konsep *indigenous relationality* memandang manusia, tanah, dan kosmos terikat dalam jalinan relasi yang tak terpisahkan, tanah bukan sekadar sumber daya, melainkan subjek hidup yang memiliki hak dan martabat setara dengan manusia yang menghuninya. Dengan mengintegrasikan kedua kerangka ini, penelitian berupaya menunjukkan bahwa resistensi perempuan adat bukan fenomena yang dapat dibaca hanya melalui kacamata aktivisme semata, melainkan sebuah ekspresi teologis yang berakar pada pemahaman mendalam tentang tubuh, relasi, dan kekudusan. Proses interpretasi dilakukan dengan metode hermeneutik feminis-kultural yang mempertimbangkan konteks sosio-politik konflik agraria, struktur patriarki, dan dampak kapitalisme ekstraktif terhadap kehidupan perempuan adat.

PEMBAHASAN

Perempuan Adat dalam Jerat Penindasan Berlapis

Dalam konteks pembangunan dan kebijakan iklim nasional maupun daerah di Indonesia, pendekatan yang digunakan masih bersifat *top-down* dan cenderung mengabaikan kearifan lokal serta struktur sosial budaya masyarakat adat. Hal ini menyebabkan terjadinya ketimpangan dalam partisipasi dan pengambilan keputusan, yang berimplikasi pada kurang optimalnya hasil intervensi lingkungan. Konflik agraria yang dihadapi masyarakat adat mencerminkan dominasi struktural penguasa yang memiliki akses terhadap kebijakan, hukum, dan kapasitas militer.¹⁵

¹⁴ Isaac Boaheng, *A Guide to Academic Research and Writing in Theology and Religious Studies*, 128-134; Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif Dan R & D)* (Bandung: Alfabeta, 2008), 23.

¹⁵ Lambang Trijono, "Pembangunan Perdamaian Pasca-Konflik Di Indonesia: Kaitan Perdamaian, Pembangunan Dan Demokrasi Dalam Pengembangan Kelembagaan Pasca-Konflik," *JSP: Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 13, no. 1 (2009): 48-70, accessed August 4, 2022, <http://garuda.ristekbrin.go.id/documents/detail/596511>, 5; Ahmad Zuber, "Konflik Agraria Di Indonesia," *Sosiologi Reflektif* 8, no. 1 (2013): 147-158, 153-155.

Michel Foucault, dalam analisisnya, menekankan bahwa dominasi struktural telah menjadi bagian dari budaya kekuasaan, di mana pemerintah sering kali bertindak sewenang-wenang. Dalam konteks ini dominasi tersebut berupa legitimasi terhadap masyarakat adat karena penerapan sistem kuasa *top-down* mengontrol dan memarginalkandilakukan tanpa menyerap aspirasi ataupun pandangan tentang ruang hidup masyarakat.¹⁶ Sistem ini dilegitimasi melalui Undang-Undang Pokok Agraria No. 5 Tahun 1960 yang, dalam praktiknya, seringkali menjadi instrumen perampasan tanah adat.

Ekosistem yang menindas disebabkan sistem yang secara struktural merusak kehidupan manusia dan lingkungan. Korporasi multinasional digambarkan sebagai kekuatan raksasa yang menguasai hampir seluruh aspek kehidupan, ekonomi, politik, pendidikan, hingga budaya, namun menolak bertanggung jawab atas kehancuran yang ditimbulkannya.¹⁷ Negara-negara berkembang, termasuk Indonesia, menjadi korban utama, terjebak dalam ketergantungan ekonomi, kerusakan ekologis, dan runtuhnya cara hidup tradisional. Hal ini terlihat seperti di Papua, ekspansi perkebunan kelapa sawit telah menyebabkan degradasi lingkungan yang signifikan. Di Kampung Kweel, Kabupaten Merauke, perempuan menghadapi kesulitan dalam memperoleh pangan lokal akibat kerusakan hutan. Kebakaran hutan dan hilangnya keanekaragaman hayati mengurangi akses mereka terhadap sumber daya alam yang penting untuk kehidupan sehari-hari. Perubahan iklim memberikan dampak yang tidak proporsional terhadap perempuan adat karena ketergantungan mereka yang tinggi pada sumber daya alam dalam pemenuhan kebutuhan domestik dan komunal.¹⁸

¹⁶ Michael Foucault, *Power and Knowledge*, ed. Colin Gordon, *Nature*, vol. 433 (New York: Pantheon Books, 1980), 109; Andi Alfian, "Masyarakat Adat Dan Ideologi Pembangunan Yang Gagal" (Yogyakarta: CRCS UGM, 2023), <https://crs.ugm.ac.id/masyarakat-adat-dan-ideologi-pembangunan-yang-gagal/>.

¹⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (Reading: Cox & Wyman Ltd, 1988), 57-63; Yohanes Hasiholan Tampubolon, Dreitsohn Franklyn Purba, and Program Studi Teologi, "Kapitalisme Global Sebagai Akar Kerusakan Lingkungan : Kritik Terhadap Etika Lingkungan Global Capitalism as a Root of Environmental Crisis : Criticism of Environmental Ethics" 09, no. 1 (2022), 92-97.

¹⁸ Jessica Mercer, Ilan Kelman, and Julie Dekens, "Integrating Indigenous and Scientific Knowledge for Disaster Risk Reduction," *Indigenous Knowledge and Disaster Risk Reduction: From Practice to Policy* 34, no. 1 (2009): 115-131, 118; Irfan Maulana, "Refleksi 2025: Evaluasi Proyek Pangan Dan Energi Di Papua," 2025, <https://mongabay.co.id/2025/12/29/refleksi-2025-evaluasi-proyek-pangan-dan-energi-di-papua/>.

Krisis ekologi dan penindasan terhadap perempuan berakar pada struktur dominasi yang sama, yakni sistem patriarki dan kapitalisme ekologis. Perempuan yang memang lahir dan tumbuh dalam struktur budaya patriarki mendapatkan keterancaman hidup ketika berada dalam konflik sebab ruang hidup tersebut semakin hilang. Konflik yang terjadi tidak hanya terkait tanah, rumah, ataupun penghasilan yang hilang tetapi juga relasi terhadap ekosistem hidup yang hilang, dan perempuan adalah pihak yang berdampak langsung dari keterputusan semua relasi tersebut. Dalam situasi konflik agraria, dapat dipastikan perempuan mengalami lapisan penindasan yang kompleks, kehilangan hak atas tanah, air, dan sumber pangan merupakan bentuk ketidakadilan ekologis yang mereka hadapi.¹⁹

Budaya patriarki yang mengakar dalam masyarakat Indonesia sering kali menempatkan perempuan pada posisi subordinat, dianggap tidak memiliki kapasitas untuk berperan dalam perjuangan sosial dan politik. Konstruksi ini menyebabkan minimnya keterlibatan perempuan dalam aksi-aksi sosial, karena peran perjuangan lebih banyak diasosiasikan dengan laki-laki, sementara perempuan ditempatkan di ranah domestik. Akibatnya, eksistensi perempuan dalam konflik sering kali tersingkirkan dan tidak diakui.²⁰

Kompleksitas identitas yang dimiliki oleh setiap perempuan membuat derajat kerentanan dan peran yang berkaitan dengan perubahan iklim juga dapat berbeda-beda. Namun, meskipun terpinggirkan secara struktural, perempuan adat memiliki peran sentral demi menjaga keberlangsungan hidup dan relasi ekologis tersebut. Upaya-upaya yang dilakukan menunjukkan identitas perempuan adat keluar dari keterkungkungan budaya dan menunjukkan bahwa diri mereka tidak hanya sebagai pengelola domestik, tetapi juga sebagai penjaga ekosistem yang vital bagi kehidupan.

Narasi Resistensi Perempuan Adat

¹⁹ Sartika Intaning Pradhani, "Diskursus Teori Tentang Peran Perempuan Dalam Konflik Agraria," *BHUMI: Jurnal Agraria dan Pertanahan* 5, no. 1 (2019): 69-83, 78-80; Whitney A. Bauman, Richard Bohannon, and Kevin J. O'Brien, *Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology*, *Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology*, 2023, 39.

²⁰ Ni Made Anggita Sastri Prameswari, Ni Putu Laksmi Mutiara; Nugroho, Wahyu Budi; Mahadewi, "Feminisme Eksistensial Simone de Beauvoir: Perjuangan Perempuan Di Ranah Domestik," *Jurnal Ilmiah Sosiologi (SOROT)* 1, no. 2 (2019): 1-13, <https://ojs.unud.ac.id/index.php/sorot/article/view/51955>, 8-11.

Kisah perlawanan perempuan dalam berbagai konflik dapat dibaca sebagai sebuah simbol identitas resisten untuk memaknai ulang peran perempuan. Dalam konflik agraria di Toba terbentuklah TIM 11, sebuah kelompok yang dibentuk oleh berbagai kalangan untuk menuntut penutupan PT Toba Pulp Lestari (TPL) yang menyebabkan kerusakan lingkungan masif. Dari sebelas anggota TIM 11, ada partisipasi perempuan—salah satunya Ibu Anitha Martha Hutagalung—yang menunjukkan aksi perlawanan dengan berjalan kaki dari Sumatera Utara ke DKI untuk bertemu dengan Presiden Joko Widodo dan menyampaikan keresahan serta laporan data kerusakan lingkungan akibat aktivitas PT TPL.²¹

Pada tahun 2019, perlawanan lain muncul dari masyarakat adat di sekitar Danau Toba ketika pembangunan pariwisata Kaldera Toba Nomadic Escape mengancam lahan warga. Dalam aksi protesnya, ibu-ibu (*inang*) di Sigapiton menghadang pemerintah dengan membuka baju (telanjang) saat eksekusi tanah berlangsung. Aksi ini terjadi karena proses izin dan pembukaan jalan belum menemui titik temu dengan warga, sehingga pembangunan tersebut dianggap merampas tanah adat warga sekitar.²²

Berbagai bentuk perlawanan yang dilakukan perempuan terjadi di berbagai wilayah Indonesia. Hal ini bukan sekadar perlawanan terhadap ketertindasan akibat konflik tetapi pernyataan simbolik tentang rekonstruksi ulang identitas perempuan. Dalam aksi berjalan kaki ini bukan sekadar perjalanan fisik, melainkan pernyataan simbolik tentang kesediaan untuk menderita demi keadilan. Tubuh Perempuan yang dalam konteks patriarkal seharusnya “dilindungi” dan “dijaga” di ranah domestik justru digunakan untuk menempuh jarak ratusan kilometer, menghadapi kelelahan, debu jalan, dan ketidakpastian. Tubuh menjadi saksi hidup penderitaan yang dialami masyarakat adat, sekaligus instrumen protes yang melampaui kata-kata.

Selain itu, aksi membuka baju ini adalah bentuk perlawanan yang sangat radikal dalam konteks budaya Batak yang menjunjung tinggi kehormatan dan kesopanan. Namun, justru di situlah letak kekuatan perempuan yakni dengan mendobrak norma sosial yang selama ini mengatur tubuh, para inang ini menunjukkan bahwa tidak ada lagi

²¹ Nurdiansah Dalidjo, “Nenek Dua Cucu Jalan Dari Toba Ke Jakarta,” 2025, <https://aman.or.id/story/nenek-dua-cucu-jalan-dari-toba-ke-jakarta>.

²² Admin, “Massa Inang-Inang Warga Sigapiton Mengamuk Dan Aksi Telanjang Di Lokasi Proyek Pembukaan Jalan Kaldera Toba.”

yang tersisa untuk dilindungi ketika tanah yang merupakan sumber kehidupan dirampas. Tubuh telanjang menjadi metafora ketelanjangan hak, kehilangan total, serta keputusan yang berubah menjadi keberanian.

Aksi-aksi yang dilakukan perempuan di berbagai daerah merupakan bentuk kontruksi ulang identitas. Dalam kedua kasus di atas membuktikan bahwa mereka mendobrak wacana diskriminasi dan dominasi patriarki. Aksi berjalan kaki ke Jakarta dan membuka baju dalam protes agraria merupakan bentuk perlawanan terhadap mitos budaya yang mengobjektifikasi perempuan dan membatasi peran mereka. Dengan menggunakan tubuh sebagai medium protes, perempuan menegaskan independensi dan kapasitas mereka dalam memperjuangkan hak-hak masyarakat adat.²³

Berdasarkan realitas dapat dipahami identitas sebagai perempuan didefinisikan ulang dengan cara yang performatif. Tindakan menolak tunduk dan pasif pada konflik dan penindasan merupakan simbol pendefinisian ulang perempuan melalui tindakan, bahasa, dan interaksi sosial yang berlangsung dalam kerangka norma dan makna yang berlaku. Manuel Castells memaknai identitas kerap dikonstruksi sosial yang lahir dari relasi timpang kuasa. Hal ini dapat dilihat dari kerangka besar permasalahan konflik agraria maupun horizontal, di mana negara hadir sebagai identitas yang melegitimasi (*legitimizing identity*), yaitu identitas yang dibentuk oleh institusi dominan, terutama negara, yang memiliki akses dan kuasa untuk mendistribusikan nilai, norma, serta arah pembangunan sosial. Identitas ini berfungsi untuk mempertahankan tatanan yang ada dan menuntut kepatuhan masyarakat terhadap agenda keberlanjutan yang ditetapkan oleh otoritas pusat.²⁴

Ketertindasan perempuan bukan hanya tentang kehilangan ruang hidup melainkan juga jejak-jejak patriarki yang melekat dalam diri pemerintah, aparat keamanan, ataupun warga sendiri yang mempertanyakan peran aktif perempuan. Mendefinisikan perempuan tidak elok atau layak berperan sebagai agensi yang utuh dalam perlawanan ataupun sebagai agen perdamaian. Inilah yang dimaknai sebagai jerat ketertindasan berlapis yang dialami perempuan ketika melakukan resistensi. Padahal,

²³ Stephanie Taylor, "Identity Construction," *The International Encyclopedia of Language and Social Interaction* (2015): 1-9, 7-9.

²⁴ Manuel Castells, "The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture," in *The Power of Identity Claims*, 2020, 422-423.

perempuan tidak mempunyai ekspresi diri yang baku, tetapi merupakan pengulangan praktik sosial yang secara perlahan membentuk siapa seseorang di mata diri sendiri dan orang lain. Peran perempuan seharusnya bersifat terbuka, rapuh, dan dapat dinegosiasikan, bukan bergantung pada konteks, relasi kuasa, dan norma yang mengatur apa yang dapat dan tidak dapat ditampilkan.

Dalam konteks perlawanan inilah peran perempuan adat muncul sebagai *resistance identity*. Castells menegaskan, identitas resistensi lahir akibat kekecewaan dan tindakan yang mengancam kelompok tertentu. Identitas resistensi terbentuk di kelompok-kelompok yang mengalami peminggiran ekonomi, kultural, dan politik, sebagai respons terhadap dominasi struktur global dan negara. Identitas resistensi memiliki karakter yang khas. Ia cenderung bersifat komunal, defensif, dan eksklusif. Oleh sebab itu, peran perempuan adat dalam hal perlawanan, merupakan identitas resisten yang dibangun untuk menunjukkan eksistensi dirinya tanpa merasa terancam.²⁵

Dewi Candraningrum seorang akademisi dan pemerhati gerakan perempuan adat berpendapat bahwa perlawanan yang terjadi oleh para perempuan adat merupakan akibat relasi antara kelompok rentan dan terdampak dengan pemilik modal dalam berbagai konflik tanah ataupun tambang. Perempuan yang setiap hari mengelola air untuk kebutuhan minum, memasak, mencuci, mengairi tanaman, dan merawat ternak, yang pertama-tama terdampak dalam konflik-konflik tersebut. Ketika tambang mengancam sumber air, pihak yang pertama kali terdampak adalah perempuan dan anak-anak. Perlawanan perempuan terhadap tambang bukan sekadar tindakan politik, melainkan juga tindakan etis yang berakar dari tanggung jawab hidup sehari-hari mereka atas keberlanjutan ekosistem. Dengan kata lain, tubuh perempuan dan tubuh bumi adalah metafora yang saling menopang.²⁶

Situasi yang terdampak secara ekologis menunjukkan rasa sakit yang dirasakan oleh perempuan. Candraningrum menjelaskan dalam tulisannya ketika meneliti perempuan-perempuan Kendeng, bumi bukan sekadar sumber daya, melainkan ibu yang memberi susu dan kesuburan bagi anak-anaknya. Ketika ekosistem rusak, manusia

²⁵ Manuel Castells, "The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture," in *The Power of Identity Claims*, 424.

²⁶ Dewi Candraningrum, "Politik Rahim Perempuan Kendeng Menolak Tambang: Kajian Perubahan Iklim Dan Seksualitas," *Jurnal Perempuan* (2014), 8-11.

dianggap merusak tubuh sendiri sehingga ketika banyak laki-laki dikriminalisasi dan ditangkap dalam aksi penolakan tambang, perempuan turut untuk memperjuangkan hak-hak hidup yang dirampas. Oleh sebab itu, eksistensi perempuan menjadi satu hal yang penting dan tidak dapat dikesampingkan dalam perjuangan hak hidup bersama.²⁷

Dialog Konsep: Teologi Tubuh dan *Indigenous Perspectives*

Konsep tubuh Isherwood & Stuart mengafirmasi eksistensi identitas perempuan atas tubuhnya yang mengalami penindasan. Tubuh bukan hanya dipandang secara biologis tetapi mengandung makna fungsional. Tubuh sebagai organisme hidup dipandang memiliki makna yang kompleks, dalam hal ini tubuh memiliki makna simbolik yang mendalam; tubuh menjadi sarana melalui dan dengan mana individu serta komunitas mengekspresikan diri. Tubuh dalam konsep publik merepresentasikan pengendalian laki-laki. Tubuh dipandang sebagai lokasi kenikmatan yang dilarang atau dilegitimasi, alih-alih sebagai medium yang kurang disadari dari seluruh eksistensi manusia. Situasi inilah yang digugat oleh Isherwood & Stuart untuk mengkonstruksi paradigma tubuh pada substansinya. Apalagi, mereka mendefinisikan arena tubuh tersebut melalui syiar-syiar agama yang justru melanggengkan ketidakadilan tersebut.²⁸

Dalam penjelasan Isherwood & Stuart, gereja menjadi tempat penindasan dilanggengkan. Banyak gereja masih mempertahankan struktur hierarkis yang berlandaskan "kekuasaan mutlak" sehingga gagal dalam merawat kehidupan umat Allah dan membentuk masa depan secara ko-kreatif. Pesan ini sering kali ditolak karena gereja masih ingin menjaga hierarki dan otoritasnya. Bahkan, mereka yang mengklaim menolak struktur kekuasaan pun sering kali tetap terjebak di dalam logika yang sama. Gereja Katolik, sampai batas tertentu, justru paling jujur dalam hal ini karena secara eksplisit mengakui dirinya sebagai institusi yang hierarkis atas dasar Ilahi. Konsekuensinya, gereja merasa memiliki legitimasi untuk membuat pernyataan yang menindas dan merendahkan tubuh para pengikutnya tanpa sanksi, misalnya dalam isu pembatasan kontrasepsi atau pelabelan homoseksual sebagai kejahatan moral intrinsik.

Pandangan di atas turut dipertegas oleh Kwok Pui Lan dalam ulasannya. Ia menegaskan bahwasubordinasi perempuan saling berkelindan antara doktrin gereja dan

²⁷ Dewi Candraningrum, "Politik Rahim", 11.

²⁸ Isherwood and Stuart, *Introducing Body Theology*, 10-12.

budaya kemurnian yang menekankan kemurnian ritual. Misalnya, menstruasi perempuan dianggap najis dan seksualitas dipandang negatif dan menuntut tubuh laki-laki yang memiliki kompetensi pelayanan dalam ruang spiritual. Alih-alih menantang kebiasaan sosial yang tidak adil ini, banyak gereja Asia justru melanggengkan dominasi laki-laki melalui ajaran dan praktik. Teolog feminis Asia menegaskan bahwa jika gereja ingin menjalankan misi Yesus, praktik diskriminasi gender dalam struktur gereja dan pendidikan teologi harus diubah. Gereja harus menjadi ruang inklusif, tempat perempuan dapat melayani dan memimpin secara penuh dan setara. Gereja menjadi ruang, pelatihan, dan kesempatan bagi perempuan agar gereja terlebih dahulu dibebaskan sebelum dapat menjadi sarana keselamatan bagi dunia.²⁹

Teologi tubuh menempatkan pengalaman pribadi sebagai pusat refleksi teologi bukan pengalaman kelompok yang berkuasa, melainkan pengalaman nyata setiap orang beriman. Pendekatan ini meruntuhkan hierarki dan menuntut agar kehidupan personal diakui serius dalam wacana keagamaan. Sesungguhnya, pengalaman selalu menjadi inti kehidupan religius; persoalan muncul ketika pengalaman tertentu diklaim lebih sah, lalu dibakukan menjadi kebenaran absolut. Ketika hal yang subjektif diobjektifikasi, di situlah kekuasaan dicari dan dilegitimasi, dan semangat pembebasan pun lenyap. Penekanan pada pengalaman untuk memandang manusia secara utuh, karena pengalaman tidak hanya berlangsung di ranah pikiran, melainkan berakar pada tubuh. Hal ini menantang teologi yang semata-mata mengandalkan rasionalitas dan beroperasi secara dualistik. Tubuh adalah *locus* pengalaman. Lebih jauh, tubuh tidak terbatas pada tubuh laki-laki kulit putih elit; tubuh bersifat luas, inklusif, dan tidak mudah "dijajah" sebagaimana akal budi.³⁰

Dengan menempatkan pengalaman sebagai fokus, tubuh menjadi ruang relasi yang terkait dengan kehadiran Yang Ilahi. Pemaknaan tubuh sebagai ruang personal dalam menghidupkan kembali proses inkarnasional, di mana kerap kali proses kehadiran Yang Ilahi hanya terbatas pada ritus suci; sehingga sebab selama berabad-abad orang Kristen diajarkan untuk menyangkal perasaan dan tubuh mereka demi mengejar

²⁹ Kwok Pui-Lan, *Introducing Asian Feminist Theology, Sustainability (Switzerland)* (England: Sheffield Academic Press, 2000), <http://scioteca.caf.com/bitstream/handle/123456789/1091/RED2017-Eng-8ene.pdf?sequence=12&isAllowed=y%0Ahttp://dx.doi.org/10.1016/j.regsciurbeco.2008.06>, 28-31.

³⁰ Isherwood and Stuart, *Introducing Body Theology*, 40-45.

kesempurnaan. Memulai refleksi atas tubuh dengan menempatkan apa yang dialami dan dirasakan sehari-hari sebagai titik awal pemahaman tentang Allah. Mengembalikan pengalaman personal pada hakikatnya akan melahirkan konsep teologi dan pemaknaan keberagamaan yang lebih personal dan intim. Keragaman pengalaman membuat pemaknaan tentang Yang Ilahi menjadi kaya karena bersentuhan langsung dengan realitas hidup. Teologi tidak lagi dapat menawarkan kenyamanan kebenaran absolut yang statis karena bersifat dinamis dan terus berubah.³¹

Selain menghayati tubuh sebagai basis pengalaman, Isherwood & Stuart berpendapat tubuh secara keseluruhan perlu dipahami sebagai sumber kenikmatan seksual dan sensualitas. Alih-alih menghindarinya, tubuh justru patut dirangkul sebagai ruang pewahyuan. Keterasingan dari tubuh membuat manusia kehilangan kepekaan dan cenderung mengontrol baik diri sendiri maupun orang lain. Sikap semacam ini tidak cukup membebaskan jika kita hendak berelasi dengan tatanan ciptaan melalui model proses, di mana Allah terus-menerus menyatakan diri-Nya.³²

Sikap imajinatif atas tubuh menjadi dorongan menghayati kenikmatan relasi terhadap Yang Ilahi dan sekitar. Teologi inkarnasional melalui tubuh mendorong menemukan Allah di sini dan sekarang dalam material kehidupan sehari-hari dan dalam pengalaman konkret. Hal ini menuntut imajinasi: imajinasi untuk mengubah bahkan situasi terburuk sekalipun menjadi pengalaman yang memberdayakan, tanpa melarikan diri ke 'zona aman' berupa metafisika atau cara berpikir dualistik. Perkembangan dalam teologi menunjukkan bahwa tubuh kini menjadi ruang refleksi teologis yang serius dan wahana pewahyuan yang terus berlangsung. Implikasi penghargaan terhadap tubuh dan pengalaman ini sangat luas, mencakup teologi, struktur gereja, dan etika.

Dalam dialog teori, paradigma masyarakat adat menjadi penting dalam memaknai perjuangan perempuan adat. Menurut Kovach, terdapat empat fondasi utama dalam suatu kerangka masyarakat adat meskipun tidak bisa disamaratakan dalam pemaknaannya. Empat hal tersebut ialah epistemologi, etika, relasi, dan diri. Epistemologi berbicara soal pengetahuan, etika berbicara mengenai aksiologi terhadap pola hidup, komunitas menyoal relasi holistik termasuk terhadap tanah, tumbuhan, dan

³¹ Isherwood and Stuart, *Introducing Body Theology*, 46-51.

³² Isherwood and Stuart, *Introducing Body Theology* 22-23.

tempat, serta yang terakhir ialah diri yang membincang soal pengalaman secara reflektif. Keempat fondasi inisialisasi dalam cara berpikir, pengalaman, dan konteks hidup.³³

Pemaknaan soal masyarakat adat dapat dipahami dengan kesatuan utuh pada fondasi hidup mereka. Pengetahuan atas hidup tidak berdiri netral dan abstrak, melainkan tumbuh dari relasi dengan komunitas, alam, sejarah, dan pengalaman personal. Oleh karena itu, segala keterputusan ataupun kehilangan relasi yang mereka alami akibat pembangunan atau perampasan menyebabkan keterputusan relasi dalam hidup masyarakat adat. Dengan demikian, paradigma masyarakat adat dapat dipahami sebagai pendekatan konseptual dan metodologis yang menempatkan pengetahuan sebagai praktik hidup yang berakar pada relasi, etika, dan pengalaman kolektif. Hal ini jugamerupakan kritik terhadap dominasi kerangka Barat yang cenderung memisahkan, menstandarkan, dan mengabstraksikan pengetahuan dari konteks hidupnya. Alam sebagai bahasa dan metafora yang menjadi epistemologis dan menghubungkan pengetahuan dengan cara hidup mereka. Hal ini berbeda dengan logika penguasaan atas alam yang ekstraktif dan logika Barat yang acapkali memisahkan relasi manusia dengan alam. Maka, setiap komunitas adat memiliki pengalaman, bahasa, dan relasi dengan tanah yang berbeda, tidak ada satu model yang universal dan berbeda dengan masyarakat modern.³⁴

Pandangan Kovach dipertegas oleh pemahaman Samsul Maarif, seorang dosen dan peneliti masyarakat adat atau *indigenous people* khususnya di Indonesia yang menjelaskan pengetahuan masyarakat adat bersifat relasional. Pengetahuan bersifat relasional. Setiap pengetahuan yang dimiliki selalu berkaitan dengan pengetahuan orang lain, dan ketika menggunakannya harus mempertimbangkan kesejahteraan diri sendiri dan orang lain. Secara praktis, Maarif yang meneliti trilogi masyarakat Jawa yang meyakini kepercayaan Kejawen melihat paradigma secara harmonis dan membawa manfaat bagi semua pihak dalam lingkungan dan semesta.³⁵

³³ Margareth Kovach, *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts* (Canada: University of Toronto Press, 2021), 45-47.

³⁴ Margareth Kovach, *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts*, 32-34; Bauman, Bohannon, and O'Brien, *Grounding Relig. A F. Guid. to Study Relig. Ecol*, 3-7.

³⁵ Maarif, "Human (Relational) Dignity: Perspectives of Followers of Indigenous Religions of Indonesia" 12-13.

Berdasarkan perspektif kosmologis masyarakat adat, alam semesta dibentuk, dikembangkan, dan dipelihara melalui karya Ilahi dalam bentuk kerja ko-kreatif yang berkelanjutan dari semua makhluk yang ada, baik manusia maupun non-manusia. Semua makhluk tersebut dipahami sebagai manifestasi Ilahi dan diperlakukan sebagai pribadi. Mereka bersama-sama berkontribusi dalam kerja ko-kreatif demi kehidupan. Dalam perspektif ini, kepribadian tidak terbatas pada manusia saja, tetapi juga makhluk non-manusia. Setiap makhluk yang menunjukkan intensionalitas dan komitmen untuk berelasi dapat dipahami sebagai pribadi. Dengan kata lain, tanah, hutan, gunung, dan seluruh makhluk hidup dalam lingkungan dipandang sebagai pribadi dan layak menerima perlakuan yang setara. Untuk menjamin kesetaraan tersebut, relasi yang dijalin dengan mereka harus bersifat interpersonal.³⁶

Kosmologi interpersonal di mana setiap pribadi manusia maupun non-manusia diharapkan berkontribusi bagi kesejahteraan pribadi lainnya, tetapi mereka juga berpotensi merusak relasi tersebut. Pribadi dapat bersikap egois; bahkan sebagian dapat bersifat destruktif atau “monster”. Untuk mengantisipasi tindakan destruktif semacam ini, gagasan tentang keberagamaan dibentuk dan dikembangkan. Oleh karena itu, relasi interpersona dapat dibedakan menjadi dua jenis: relasi religius dan relasi tidak religius. Relasi religius, sebagaimana diajarkan dalam unsur kedua trilogi pengetahuan, merupakan seperangkat gagasan dan praktik yang bertujuan menjaga keseimbangan kosmologis dan diatur oleh tiga prinsip utama: tanggung jawab (apa yang saya lakukan berdampak pada diri saya), etika (apa yang saya lakukan berdampak pada orang lain), dan resiprositas (apa yang saya berikan adalah apa yang saya terima dan miliki).³⁷

Keberagamaan seharusnya mendorong eksistensi satu dengan lainnya bersifat relasional, tetapi relasi itu dapat berbahaya karena dapat saling menguasai. Untuk itu, eksistensi mesti diarahkan guna menopang keseimbangan kosmik melalui relasi berbagi dengan sesama makhluk. Hanya melalui berbagi, eksistensi dapat menikmati kesejahteraan. Kesejahteraan saya, secara religius, selalu terkait dengan kesejahteraan orang lain. Aspirasi dan kepentingan saya memang menandai martabat, nilai, dan hak

³⁶ Maarif, “Human (Relational) Dignity, 10.

³⁷ Samsul Maarif and Asfinawati, “Second Essay Toward a (More) Inclusive FORB: A Framework for the Advocacy for the Rights of Indigenous People,” *Interreligious Studies and Intercultural Theology* 6, no. 2 (2022): 205–212, 210.

saya, tetapi pada saat yang sama juga harus mengakui dan menegaskan martabat, nilai, dan hak orang lain. Seseorang yang menjadi religius berarti mengarahkan diri pada praktik berbagi. Tujuan religius eksistensi yang saling berelasi ini tidak lain adalah berbagi dan tindakan menjadi serta mencipta bersama keutuhan kosmos.

Membaca Perlawanan Perempuan Adat melalui Eksistensi Tubuh

Perlawanan perempuan menunjukkan agensi perempuan yang menentukan keinginan dirinya sendiri dan memberi dampak bagi lainnya. Dalam lensa Isherwood dan Stuart, tubuh mereka bukan sekadar berada dalam dominasi patriarki melainkan juga menunjukkan pengalaman aktual (*locus* wahyu) dalam mempertahankan kehidupan. Ketika membaca aksi perempuan adat di Toba dan Papua serta berbagai daerah lainnya, perjuangan yang mereka lakukan untuk keadilan atas situasi politik yang menindas adalah konkret.³⁸ Hal ini menunjukkan pandangan Kovach tentang jaringan relasi masyarakat adat sangat relevan, di mana tubuh perempuan adat bukanlah entitas biologis yang terisolasi, melainkan simpul vital dalam jaringan relasi kosmis yang menghubungkan manusia, tanah, air, tumbuhan, hewan, dan seluruh manifestasi kehidupan.³⁹

Gerakan perempuan adat tidak dapat dilepaskan dari konteks berteologi secara kontekstual, sebab pengalaman dan penderitaan yang mereka rasakan bukan sekadar fakta sosial-politik, melainkan bagian integral dari cara berteologi. Dalam teologi kontekstual, titik tolak refleksi teologis bukan semata-mata teks atau doktrin, melainkan realitas hidup yang dijalani oleh komunitas yang menderita. Sebagaimana ditegaskan oleh Robert J. Schreiter, teologi kontekstual bertolak dari pengakuan bahwa konteks — meliputi budaya, sejarah, dan pengalaman lokal — bukan sekadar latar belakang, tetapi merupakan sumber teologi itu sendiri.⁴⁰ Pengalaman perempuan yang kehilangan tanah, yang tubuhnya menjadi medan pertarungan kekuasaan, dan yang suaranya kerap dibungkam, adalah pengalaman yang sarat dimensi teologis: di sana ada pertanyaan tentang keadilan, martabat, keselamatan, dan keutuhan hidup.

³⁸ Isherwood and Stuart, *Introducing Body Theology*, 82-84.

³⁹ Kovach, *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts*, 182.

⁴⁰ Robert J. Schreiter, *Rancang Bangun Teologi Lokal* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006), https://books.google.co.id/books?id=WAQoV9gxAQMC&printsec=frontcover&hl=id&source=gbs_atb#v=onepage&q&f=false, 56-59.

Perpaduan pandangan Isherwood dan Kovach terletak pada konsep memaknai perjuangan dan eksistensi tubuh, Meskipun keduanya berdiri di persinggungan antara teologi, ekologi, dan pengetahuan adat. Isherwood menempatkan pengalaman tubuh sebagai sumber wahyu, sementara Kovach berbicara tentang relasi kosmis yang sakral suatu keterkaitan yang tidak cukup dijelaskan oleh ilmu pengetahuan semata. Ketika keduanya dipertemukan, yang muncul adalah konsep tentang Yang Ilahi melampaui doktrin keagamaan.

Jika dibaca melalui kerangka Isherwood, gerakan ini memiliki dimensi teologis di mana tubuh perempuan yang melawan adalah tubuh yang bersaksi. Isherwood menyatakan bahwa kehidupan lebih berharga daripada keuntungan, maka jika ditilik lebih lanjut, kehidupan dan segala unsurnya merupakan komoditas yang harus diperjuangkan. Dalam tradisi teologi feminis, kesaksian seperti ini adalah bentuk pewahyuan — bukan hanya dari teks suci, tetapi melainkan juga tindakan nyata di tengah penindasan. Dengan demikian, gerakan perempuan adat dapat dibaca sekaligus sebagai gerakan adat dan gerakan teologis. Kekayaannya justru terletak pada keduanya yang tidak perlu dipisahkan.

Aksi-aksi yang dilakukan bukan hanya mempertahankan eksistensi hidup keluarga melainkan juga hidup alam karena di dalamnya terdapat perasaan terhubung dan tanggung jawab yang relasional. Maka, ketika ada perampasan ataupun pendudukan semena-mena atas hutan serta tanah, perlawanan yang radikal perempuan bangkit, sebab bagi perempuan adat, diri mereka pun dirampas dengan rakus.

Selain itu, bagi masyarakat adat, pengetahuan diwariskan turun-temurun tentang cara merawat tanah, menjaga air, dan mempertahankan kehidupan bersama. Dalam pengertian ini, motif adat sekaligus juga mencerminkan motif teologis dalam bingkai pemaknaan terhadap Sang Pencipta. Keduanya mengandung keyakinan yang sama tentang keterkaitan sakral antara manusia dan alam di mana secara substansial merupakan pernyataan iman tentang bagaimana kehidupan seharusnya dijaga dan dihormati. Kesatuan ini bukan hanya konsep filosofis abstrak, melainkan kenyataan yang dihidupi setiap hari dalam praktik konkret. Konsep tubuh-tanah nyata dalam paradigma perempuan adat yang berjuang. Dalam teologi tubuh dan pengetahuan masyarakat adat, pemisahan antara tubuh dengan alam ataupun perempuan dengan tanah berbahaya secara spiritual dan ekologis, sebab tubuh perempuan adat adalah bagian integral tubuh

bumi—apa yang terjadi pada tanah terjadi pada tubuh mereka, dan sebaliknya. Ketika hutan gundul akibat penebangan, perempuan adat kehilangan sumber pengetahuan tentang obat-obatan; ketika sungai tercemar oleh limbah tambang, mereka kehilangan air yang menyembuhkan setelah melahirkan; ketika tanah ulayat dirampas untuk perkebunan monokultur, mereka kehilangan ruang ritual yang menghubungkan mereka dengan leluhur.⁴¹

Dalam pemahaman Isherwood & Stuart, pengalaman konkret perempuan adat—pengalaman kehilangan tanah, menghadapi kelaparan akibat kerusakan hutan, berjalan ratusan kilometer untuk mencari keadilan—adalah pengalaman teologis serta spiritual yang harus diakui sebagai sumber refleksi yang sah. Realita ini dipahami sebagai bukti bahwa tubuh merupakan lokus pengalaman yang tidak dapat direduksi menjadi rasionalitas semata. Tubuh perempuan adat memaknai dengan caranya sendiri—pengetahuan yang berakar pada sensasi, ingatan genetik, dan relasi mendalam dengan tempat. Ketika teologi Barat mengajarkan untuk menyangkal tubuh demi mencapai spiritualitas yang lebih tinggi, masyarakat adat justru memahami bahwa spiritualitas sejati hanya dapat dialami melalui tubuh yang sepenuhnya hadir dan berelasi dengan kosmos.⁴²

Pengalaman atas relasi yang saling berjejaring dengan kosmos menimbulkan sensualitas, dalam artian kepekaan total tubuh terhadap dunia yang dihuni. Sensualitas adalah kemampuan untuk merasakan dengan seluruh indra kehadiran yang lebih besar (kosmos) dari diri sendiri. Ini adalah spiritualitas yang berinkarnasi, yang tidak melarikan diri dari materi tetapi justru menyelami materialitas sebagai medan perjumpaan dengan Yang Ilahi. Hal ini diperkuat melalui pandangan Sallie McFague, seorang tokoh ekofeminisme yang memandang bahwa alam sebagai tubuh Ilahi (*The Body of God*). Perspektif ini menyadarkan setiap orang tentang perjuangan perempuan dalam mempertahankan tanah dan sumber daya alam bukan sekadar upaya bertahan hidup, melainkan juga panggilan sakral untuk melawan eksploitasi dan destruksi lingkungan. Jika alam adalah tubuh Ilahi, tindakan merusak alam berarti merusak tubuh

⁴¹ Kovach, *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts*, 185; Pradhani, "Diskursus Teori Tentang Peran Perempuan Dalam Konflik Agraria" 75-76.

⁴² Isherwood and Stuart, *Introducing Body Theology*, 84-86; Deborah McGregor, "Coming Full Circle : Indigenous Knowledge , Environment , and Our Future," *American Indian Quarterly* 28, no. 3 (2004): 385-410, 388

Allah; sehingga perjuangan mereka untuk mempertahankan alam adalah bentuk partisipasi manusia terhadap eksistensi yang Ilahi dalam tubuh bumi.⁴³

Bagi perempuan adat, kenikmatan ini bukan hanya tentang kesenangan pribadi, melainkan juga kenikmatan relasional kegembiraan yang muncul dari hubungan yang sehat dengan tanah, air, tanaman, dan sesama makhluk. Logika inilah yang bertentangan dengan pola ekstraktif yang dilakukan oleh pihak-pihak yang merampas hidup masyarakat adat. Perempuan adat merasakan kegembiraan yang mendalam karena antarsubjek (manusia dengan alam) dibangun relasi yang aktif. Tanah dan hasil pertanian misalnya bukan objek pasif yang dimanipulasi, tetapi partner dalam kerja ko-kreatif yang merespons perawatan dengan pemberian.⁴⁴

Dalam banyak tradisi adat, relasi dengan tanah digambarkan dalam metafora yang erotis, di mana ada upacara terhadap tanah, hutan, laut. Sekali lagi, ini merupakan bentuk penghormatan dan kepekaan antar subjek di mana manusia hadir secara sadar dengan etika, yang dimaknai oleh Maarif sebagai resiprositas. Hal ini jugalah yang ditekankan oleh Isherwood dan Stuart mengapa perempuan menjadi agen yang peka dan penuh sensualitas yakni adanya keterkaitan dan keintiman yang sama dengan relasi seksual. Ketika perempuan adat menyentuh tanah dengan tangannya layaknya “ibu” ini adalah momen-momen intim yang penuh dengan makna spiritual.⁴⁵

Eksistensi tubuh perempuan sebagai alat perlawanan dalam konflik ekologis merupakan panggilan (*sacred nature*) yang harus diakui dan diperluas dalam aktivisme lingkungan. Secara kultural, perempuan sering kali disisihkan namun dapat dipahami bukan sekedar agen perjuangan, melainkan juga agen edukasi yang berkontribusi dalam membangun kesadaran ekologis dan sosial terhadap anak-cucu. Dengan turut serta dalam berbagai gerakan sesuai kapasitasnya, perempuan membantu meminimalisir krisis ekologi yang terus meningkat. Selain itu, paradigma antroposentris dan patriarki yang masih mendominasi dapat dikikis melalui peran nyata perempuan dalam aktivisme

⁴³ Isherwood and Stuart, *Introducing Body Theology*, 46-50; Monike Hukubun and Margaretha Martha Anace Apituley, “Gereja Sebagai Komunitas Ekologis: Gambaran Tentang Gereja Dalam Konteks Kerusakan Ekologi Di Maluku,” *DUNAMIS: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristiani* 7, no. 2 (2023): 895–914, 904.

⁴⁴ Kovach, *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts*, 65; Lauren Tynan, “What Is Relationality? Indigenous Knowledges, Practices and Responsibilities with Kin,” *Cultural Geographies* (2021), 600-601.

⁴⁵ Maarif, “Human (Relational) Dignity: Perspectives of Followers of Indigenous Religions of Indonesia” 9; Isherwood and Stuart, *Introducing Body Theology*, 139-140.

ekologis. Maka, agensi perempuan adat bukan sebagai objek yang pasif menunggu pewahyuan dari atas, melainkan sebagai subjek aktif yang melalui perjuangannya, melalui penderitaannya, melalui keberaniannya, menjadi medium pewahyuan itu sendiri.⁴⁶

Agensi perempuan sebagai “Ibu Bumi” dalam analisis Kim Anderson mempertegas hubungan yang lebih emosional. Dalam penelitiannya pada masyarakat adat Aborigin di Australia bagaimana mereka memaknai relasi dengan air, perempuan adat memaknainya dengan beragam emosi seperti menenangkan, menakutkan, sakral, atau bahkan tidak bermakna. Hal inilah yang berbeda dengan masyarakat modern, relasi emosional dengan alam semakin terputus; air dipandang sebagai komoditas yang harus tersedia cepat demi kebutuhan manusia, tanpa mempertimbangkan keberlanjutannya. Cara pandang ini mendorong komodifikasi dan eksploitasi berlebihan yang berujung pada krisis ekologis seperti kekeringan. Sementara itu, air dipahami sebagai roh kehidupan yang hadir sejak dalam kandungan, proses kelahiran, hingga kematian, sehingga perempuan dipandang istimewa karena kemampuannya menjaga kehidupan melalui air.⁴⁷

Hal tersebut juga dipahami oleh perempuan adat di Papua Barat, misalnya, mama Afra Baru memimpin ritual adat dalam pelaksanaan program penyediaan air bersih berbasis masyarakat. Meski bersinggungan dengan program modern, praktik ini menunjukkan bahwa tradisi dan alam tetap menjadi landasan utama. Upaya lain tampak melalui gerakan *Srikandi Sungai Indonesia* yang melibatkan perempuan adat sebagai aktor utama dalam pelestarian air. Dalam kosmologi ini, relasi manusia dan air bersifat timbal balik; air menyembuhkan manusia, dan manusia bertanggung jawab memulihkan air. Pengetahuan ini tidak berorientasi pada keuntungan, tetapi pada tanggung jawab dan pembatasan penggunaan demi keberlanjutan.⁴⁸

⁴⁶ Etik Siswatiningrum, “Signifikansi Peran Perempuan Adat Papua Dalam Upaya Iklim Berkelanjutan” 04, no. 02 (2025): 21–37, 27–28; Abdur Rozaki, “Konflik Agraria, Perempuan Dan Kemiskinan Di Desa,” *UIN Sunan Kalijaga* 15, no. 1 (2016): 37–54, 50–51.

⁴⁷ Kim Anderson, *Aboriginal Women, Water and Health: Reflections from Eleven First Nations, Inuit, and Métis Grandmothers* Atlantic Centre of Excellence for Women’s Health Prairie Women’s Health Centre of Excellence, 2010, www.acewh.dal.ca/0Awww.pwhce.ca, 7–10.

⁴⁸ Titik Kartitiani, *Mama-Mama Perkasa Dari Papua Dan Aliran Air Untuk Semua*, 2021, [https://www.pilar.id/mama-mama-perkasa-dari-papua-dan-aliran-air-untuk-semua/#:~:text=Sorong \(pilar.id\) - Percayalah%2C jika ada perempuan,sudah lama absen dari kosa kata mereka; Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia, Srikandi Sungai, Wujud Nyata Pemberdayaan Perempuan, 2017, https://kemenpppa.go.id/index.php/siaran-pers/srikandi-sungai-](https://www.pilar.id/mama-mama-perkasa-dari-papua-dan-aliran-air-untuk-semua/#:~:text=Sorong%20(pilar.id)%20jika%20ada%20perempuan,sudah%20lama%20absen%20dari%20kosa%20kata%20mereka;Kementerian%20Pemberdayaan%20Perempuan%20dan%20Perlindungan%20Anak%20Republik%20Indonesia,Srikandi%20Sungai,Wujud%20Nyata%20Pemberdayaan%20Perempuan,2017,https://kemenpppa.go.id/index.php/siaran-pers/srikandi-sungai-)

Refleksi yang dapat dipahami ialah tubuh merupakan arena politik. Arena politik memiliki arah dan tujuan, sehingga aksi perempuan adat bermakna pembebasan holistik. Tindakan perlawanan dan juga upaya-upaya aktif yang dilakukan merupakan aksi pembebasan yang konkret. Tanpa membutuhkan legitimasi struktur hierarkis maju untuk menyatakan diri dalam keberanian. Tubuh yang mereka gunakan adalah tubuh yang berdoa, tubuh yang menuntut adalah tubuh yang bersaksi, dan tubuh yang terus melawan adalah tubuh yang beriman bahwa keadilan pada akhirnya akan menang. Isherwood dan Stuart menegaskan pengalaman tersebut menegaskan identitas mereka tanpa diobjektifikasi oleh kultur maupun penindasan berlapis yang dirasakan.

Pengalaman perlawanan ialah menegaskan posisi politis di mana posisi radikal berjuang keluar dari penindasan berlapis. Ini adalah bentuk resistensi dan penolakan terhadap kolonialisme pengetahuan, dan afirmasi terhadap cara hidup alternatif, di mana eksistensi adat terus diperjuangan dan dilestarikan melalui tubuh. Perempuan adat memiliki posisi politik yang tidak dapat dipisahkan dari tubuh, dari tanah, dari spiritualitas. Politik perempuan adat terjadi dalam keputusan sehari-hari yang menegaskan nilai-nilai komunal, relasional, dan berkelanjutan di tengah tekanan untuk mengadopsi nilai-nilai individualistik, ekstraktif, dan eksploitatif.

KESIMPULAN

Perempuan adat mengalami penindasan yang tidak dapat dijelaskan dengan satu sumbu analisis saja. Mereka tertindas sebagai perempuan dan masyarakat adat secara berlapis dan berkelindan satu sama lain. Mereka tertindas sebagai perempuan dalam struktur patriarki yang beroperasi dalam masyarakat, selain dalam logika dominan patriarki ditambah adanya kebijakan pemerintah yang merugikan; hak-hak masyarakat adat dengan kebijakan penguasaan atas tanah ulayat. Hal ini yang menyebabkan peran perempuan adat didiskreditkan, bahasa mereka dihilangkan, ritual mereka dilarang atau dikomersialisasikan, tanah mereka dirampas, dan cara hidup mereka dipaksa untuk berasimilasi dengan norma masyarakat dominan. Penindasan akibat pengelolaan ekstraktif atas tanah dan unsur alam menyebabkan penindasan tersebut berlapis dirasakan oleh perempuan adat.

Tulisan ini merefleksikan bahwa perjuangan perempuan adat di Indonesia merepresentasikan narasi resistensi yang mendalam, di mana tubuh menjadi *locus* perlawanan yang menegaskan eksistensi, spiritualitas, dan keutuhan relasi kosmologis. Ulasan ini mengungkap bahwa perempuan adat menghadapi penindasan berlapis—sebagai bagian masyarakat adat yang terpinggirkan sekaligus sebagai perempuan dalam struktur patriarki yang subordinatif. Namun, di tengah tekanan konflik agraria, ekspansi kapitalistik, dan kebijakan pembangunan yang mengabaikan kearifan lokal, perempuan adat justru menunjukkan agensi transformatif melalui aktualisasi tubuh mereka.

Melalui dialog antara teologi tubuh Lisa Isherwood dan Elizabeth Stuart dengan paradigma relasionalitas masyarakat adat (*indigenous relationality*) dari Margareth Kovach, artikel ini menegaskan bahwa tubuh perempuan adat bukanlah objek pasif yang dikontrol, melainkan subjek aktif yang menjadi medium pewahyuan dan perjuangan. Tubuh adalah arena di mana pengalaman konkret—kehilangan tanah, berjalan ratusan kilometer untuk keadilan, hingga aksi radikal membuka baju sebagai protes—menjadi sumber refleksi teologis dan spiritual yang sah. Pengalaman ini tidak terpisah dari relasi kosmis; tubuh perempuan adat adalah bagian integral dari tubuh bumi, sehingga apa yang terjadi pada tanah adalah apa yang terjadi pada tubuh mereka.

Resistensi perempuan adat seperti aksi TIM 11 di Toba dan perlawanan inang-inang di Sigapiton merupakan bentuk rekonstruksi identitas yang performatif. Mereka mendobrak mitos budaya yang mengobjektifikasi dan membatasi peran perempuan, menegaskan bahwa mereka bukan hanya penjaga domestik tetapi juga penjaga ekosistem dan agen pembebasan. Melalui tubuh mereka, perempuan adat menyatakan bahwa perjuangan untuk mempertahankan tanah adalah perjuangan sacral karena tanah, hutan, air, dan seluruh tatanan ciptaan dipahami sebagai pribadi yang layak mendapat perlakuan setara dalam kosmologi interpersonal.

Eksistensi tubuh Perempuan adat menunjukkan kepekaan total tubuh terhadap dunia yang merupakan spiritualitas dengan berinkarnasi di mana Yang Ilahi hadir melalui *the others*. Perempuan adat merasakan kegembiraan mendalam dalam relasi aktif dengan tanah, bukan sebagai objek yang dieksploitasi tetapi sebagai partner dalam kerja ko-kreatif. Paradigma ini bertentangan tajam dengan logika ekstraktif kapitalisme yang memisahkan manusia dari alam dan mereduksi tanah menjadi komoditas.

Pada akhirnya, tubuh perempuan adat adalah arena politik pembebasan holistik. Tanpa legitimasi struktur hierarkis, mereka maju dengan keberanian yang berakar pada tanggung jawab, etika, dan resiprositas kosmis. Tubuh yang mereka gunakan untuk berjuang adalah tubuh yang berdoa, bersaksi, dan beriman bahwa keadilan akan menang. Perjuangan mereka bukan hanya resistensi terhadap penindasan, tetapi juga afirmasi terhadap cara hidup alternatif yang komunal, relasional, dan berkelanjutan sebuah panggilan sakral untuk memulihkan keutuhan kosmos yang terus dirusak oleh eksploitasi. Dengan demikian, perempuan adat bukan sekadar hidup melainkan bertindak sebagai bertindak sebagai agen perjuangan melalui tubuh dan eksistensi kehidupan (pengetahuan, etika, relasi, budaya dan substansi adat lainnya) – mereka menegaskan kembali martabat, nilai, dan hak mereka serta seluruh jaringan kehidupan yang mereka jaga.

REFERENSI

- Admin. "Massa Inang-Inang Warga Sigapiton Mengamuk Dan Aksi Telanjang Di Lokasi Proyek Pembukaan Jalan Kaldera Toba," 2019. <https://www.metro-online.co/2019/09/massa-inang-inang-warga-sigapiton-mengamuk-dan-aksi-telanjang-di-lokasi-proyek-pembukaan-jalan-kaldera-toba-ini-videonya.html>.
- Alfian, Andi. "Masyarakat Adat Dan Ideologi Pembangunan Yang Gagal." Yogyakarta: CRCs UGM, 2023. <https://crcs.ugm.ac.id/masyarakat-adat-dan-ideologi-pembangunan-yang-gagal/>.
- Anderson, Kim. *Aboriginal Women, Water and Health: Reflections from Eleven First Nations, Inuit, and Métis Grandmothers* Atlantic Centre of Excellence for Women's Health Prairie Women's Health Centre of Excellence, 2010. www.acewh.dal.ca/0Awww.pwhce.ca.
- Bauman, Whitney A., Richard Bohannon, and Kevin J. O'Brien. *Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology*. Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology, 2023.
- Boaheng, Isaac. *A Guide to Academic Research and Writing in Theology and Religious Studies*. Ghana: Noyam, 2024.
- Candraningrum, Dewi. "Politik Rahim Perempuan Kendeng Menolak Tambang: Kajian Perubahan Iklim Dan Seksualitas." *Jurnal Perempuan* (2014).
- Dalidjo, Nurdiyansah. "Nenek Dua Cucu Jalan Dari Toba Ke Jakarta," 2025. <https://aman.or.id/story/nenek-dua-cucu-jalan-dari-toba-ke-jakarta>.
- Foucault, Michael. *Power and Knowledge*. Edited by Colin Gordon. *Nature*. Vol. 433. New York: Pantheon Books, 1980.
- Heroepoetri, Arimbi, Aflina Mustafainah, and Saur Tumiur Situmorang. *Pelanggaran Hak Perempuan Adat Dalam Pengelolaan Kehutanan (Laporan Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan Untuk Inkuiri Nasional Komnas HAM)*. Jakarta, 2016.
- Isherwood, Lisa, and Elizabeth Stuart. *Introducing Body Theology*. England: Sheffield

- Academic Press, 1998.
- Istiqlali, Annajmatul. "PERAN PEREMPUAN DALAM MEREKUT RUANG HIDUP : STUDI EKOFEMINISME TENTANG PERLAWANAN PEREMPUAN DI BANJAR SELASIH , BALI" 3, no. 2 (2022): 70–82.
- Kartitiani, Titik. *Mama-Mama Perkasa Dari Papua Dan Aliran Air Untuk Semua*, 2021. [https://www.pilar.id/mama-mama-perkasa-dari-papua-dan-aliran-air-untuk-semua/#:~:text=Sorong \(pilar.id\) - Percayalah%2C jika ada perempuan,sudah lama absen dari kosa kata mereka](https://www.pilar.id/mama-mama-perkasa-dari-papua-dan-aliran-air-untuk-semua/#:~:text=Sorong%2C%20jika%20ada%20perempuan,sudah%20lama%20absen%20dari%20kosa%20kata%20mereka).
- Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia. *Srikandi Sungai, Wujud Nyata Pemberdayaan Perempuan*, 2017. [https://kemenpppa.go.id/index.php/siaran-pers/srikandi-sungai-wujud-nyata-pemberdayaan-perempuan#:~:text=Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak](https://kemenpppa.go.id/index.php/siaran-pers/srikandi-sungai-wujud-nyata-pemberdayaan-perempuan#:~:text=Kementerian%20Pemberdayaan%20Perempuan%20dan%20Perlindungan%20Anak).
- Konsorsium Pembaruan Agraria. *Catatan Akhir Tahun 2025 Konsorsium Pembaruan Agraria: Tancap Gas Di Jalur Yang Salah Paraox Kebijakan Agraria Prabowo Gibran 2025*, 2025.
- . "Perempuan Pejuang Reforma Agraria," n.d. <https://www.kpa.or.id/tentang-perempuan-pejuang-ra/>.
- Kovach, Margaret. *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts*. Canada: University of Toronto Press, 2021.
- Maarif, Samsul. "Human (Relational) Dignity: Perspectives of Followers of Indigenous Religions of Indonesia." *Religions* 14, no. 7 (2023).
- Maarif, Samsul, and Asfinawati. "Second Essay Toward a (More) Inclusive FORB: A Framework for the Advocacy for the Rights of Indigenous People." *Interreligious Studies and Intercultural Theology* 6, no. 2 (2022): 205–212.
- Makuba, Nesta. "Masyarakat Adat Awyu Berhasil Pertahankan Wilayah Adat Usai Kalahkan Gugatan Perusahaan Sawit Di Papua," 2023. <https://aman.or.id/news/read/1675>.
- Manuel Castell. "The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture." In *The Power of Identity Claims*, 1–7, 2020.
- Maulana, Irfan. "Refleksi 2025: Evaluasi Proyek Pangan Dan Energi Di Papua," 2025. <https://mongabay.co.id/2025/12/29/refleksi-2025-evaluasi-proyek-pangan-dan-energi-di-papua/>.
- McGregor, Deborah. "Coming Full Circle : Indigenous Knowledge , Environment , and Our Future." *American Indian Quarterly* 28, no. 3 (2004): 385–410.
- Mercer, Jessica, Ilan Kelman, and Julie Dekens. "Integrating Indigenous and Scientific Knowledge for Disaster Risk Reduction." *Indigenous Knowledge and Disaster Risk Reduction: From Practice to Policy* 34, no. 1 (2009): 115–131.
- Nasr, Seyyed Hosseon. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Reading: Cox & Wyman Ltd, 1988.
- Parastasia, Cindy. "Ekofeminisme Spiritualis Pada Gerakan Perempuan Adat Dalam Menolak Tambang Marmer Di Mollo , Nusa Tenggara Timur" (2024).
- Pradhani, Sartika Intaning. "Diskursus Teori Tentang Peran Perempuan Dalam Konflik Agraria." *BHUMI: Jurnal Agraria dan Pertanahan* 5, no. 1 (2019): 69–83.
- Prameswari, Ni Putu Laksmi Mutiara; Nugroho, Wahyu Budi; Mahadewi, Ni Made Anggita Sastri. "Feminisme Eksistensial Simone de Beauvoir: Perjuangan Perempuan Di Ranah Domestik." *Jurnal Ilmiah Sosiologi (SOROT)* 1, no. 2 (2019): 1–13.

- <https://ojs.unud.ac.id/index.php/sorot/article/view/51955>.
- Pui-Lan, Kwok. *Introducing Asian Feminist Theology. Sustainability (Switzerland)*. England: Sheffield Academic Press, 2000. Rozaki, Abdur. "Konflik Agraria, Perempuan Dan Kemiskinan Di Desa." *UIN Sunan Kalijaga* 15, no. 1 (2016): 37–54.
- Schreiter, Robert J. *Rancang Bangun Teologi Lokal*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006.
- Siswatiningrum, Etik. "Signifikansi Peran Perempuan Adat Papua Dalam Upaya Iklim Berkelanjutan" 04, no. 02 (2025): 21–37.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif Dan R & D)*. Bandung: Alfabeta, 2008.
- Tampubolon, Yohanes Hasiholan, Dreitsohn Franklyn Purba, and Program Studi Teologi. "Kapitalisme Global Sebagai Akar Kerusakan Lingkungan : Kritik Terhadap Etika Lingkungan Global Capitalism as a Root of Environmental Crisis : Criticism of Environmental Ethics" 09, no. 1 (2022).
- Taylor, Stephanie. "Identity Construction." *The International Encyclopedia of Language and Social Interaction* (2015): 1–9.
- Trijono, Lambang. "Pembangunan Perdamaian Pasca-Konflik Di Indonesia: Kaitan Perdamaian, Pembangunan Dan Demokrasi Dalam Pengembangan Kelembagaan Pasca-Konflik." *JSP: Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 13, no. 1 (2009): 48–70. Accessed August 4, 2022. <http://garuda.ristekbrin.go.id/documents/detail/596511>.
- Tynan, Lauren. "What Is Relationality? Indigenous Knowledges , Practices and Responsibilities with Kin." *Cultural Geographies* (2021).
- WALHI. "Perjuangan Perempuan Atas Lingkungan Hidup Di Papua Dan Sulsel," 2017. <https://www.walhi.or.id/perjuangan-perempuan-atas-lingkungan-hidup-di-papua-dan-sulsel>.

TENTANG PENULIS

Eikel Karunia Ginting adalah seorang penulis, peneliti independen, dan aktivis lintas iman yang aktif menyuarakan isu-isu keadilan sosial serta perdamaian antaragama. Berlatar belakang akademis di bidang teologi, dengan banyak mengkaji relasi interkultural dan teologi kontekstual, khususnya di lingkungan masyarakat adat. Selain itu, karya-karyanya juga menaruh perhatian besar pada isu lingkungan (*eco-peace*), pengelolaan bencana, serta pelestarian budaya lokal