

Resiliensi Perempuan Petani Sebagai Upaya Sakralisasi Tanah Kelelondey

Wulandari Zefanya Rumengan
Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga
wulanrumengan97@gmail.com

Received: 29 November 2023 /Accepted: 21 Desember 2023 /Published: 31 Desember 2023

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan untuk mendiskusikan keterhubungan antara bentuk-bentuk resiliensi perempuan petani di tengah konflik agraria dengan upaya sakralisasi tanah pertanian Kelelondey. Penelitian ini dilakukan di desa Raringis Utara, Langowan Barat, Minahasa, Sulawesi Utara, dengan mengaplikasikan pendekatan kualitatif seperti observasi partisipatoris, wawancara mendalam serta studi pustaka. Penulis mengkolaborasikan teori sakralisasi ruang dari Mircea Eliade dengan perspektif poskolonial dan interseksional. Perempuan petani diketengahkan sebab secara simultan mereka mengalami interseksi penderitaan yang diakibatkan oleh kolonialisme dan neokolonialisme seperti: peminggiran perempuan dari ruang sosio-kultural Minahasa, eksploitasi kerja lewat pemberian upah a-simetris serta penyerobotan wilayah pertanian oleh Tentara Nasional Indonesia Angkatan Darat (TNI AD). Penelitian ini menemukan bahwa resiliensi perempuan petani yang teramati lewat percabangan resistensi menunjukkan nuansa religius yang mengintegrasikan tradisi Kristen dan tradisi Minahasa, di mana tanah Kelelondey direkonstruksi sebagai *Axis Mundi* yang berkeadilan holistik. Oleh karena itu perjuangan perempuan petani Kelelondey dinilai sebagai upaya untuk mewujudkan keadilan bagi integritas perempuan, komunitas dan tanah ulayat melalui pengejawantahan firman Allah dan nasehat leluhur.

Kata kunci: Kelelondey, perempuan petani, resiliensi, sakralisasi.

ABSTRACT

This paper aims to discuss the interrelationships between forms of resilience in peasant women during agrarian conflicts with efforts to sacralize agricultural land Kelelondey. This research was conducted in the village of North Raringis, West Langowan, Minahasa, North Sulawesi, using a qualitative approach such as participatory observation, in-depth interviews, and a literature study. Writer collaborate theory of sacralization of space from Mircea Eliade with a postcolonial and intersectional perspective. Peasant women are put forward because they simultaneously experience intersection suffering caused by colonialism and neo-colonialism, such as the marginalization of women from the Minahasa socio-cultural space, exploitation of labor through the provision of wages a-symmetrical as well as the seizure of agricultural areas by the Indonesian National Armed Forces Army (TNI AD) Thus study found that the resilience of peasant women who observed the branching of resistance shows an integrating religious nuance Christian tradition and the Minahasa tradition, where the Kelelondey land is reconstructed as Axis Mundi with holistic justice. Hence the struggle of peasant women Kelelondey is considered an effort to realize justice for the integrity of women, communities and ulayat lands through the embodiment of God's word and ancestral advice.

Keywords: Kelelondey, peasant women, resilience, sacralization.

PENDAHULUAN

Peran perempuan dalam mempertahankan tanah ulayat dari penguasaan dan pengrusakan ekologis yang menyertainya secara kontinum dibicarakan dan didedah dalam khazanah ilmu pengetahuan. Keagenan perempuan dalam memerangi ketidakadilan menyeruak di berbagai titik di Indonesia seperti Kendeng (Candraningrum, 2015), Mollo (Mangililo, 2015), Lampung (Arivia, 2017), Pulantani (Syihab et al., 2020), serta di banyak titik konflik lainnya. Di Minahasa, Sulawesi Utara, perempuan petani Kelelondey memertahan tanah warisan leluhur dari penyerobotan Tentara Nasional Indonesia Angkatan Darat (TNI AD). Melalui pembagian wilayah adat di Watu Pinawetengan, dari generasi ke generasi, masyarakat Tontemboan khususnya petani Langowan Barat telah mengolah Kelelondey, tanah subur seluas 342 Ha. Tanaman hortikultura yang menongka kebutuhan pangan rakyat Sulawesi Utara, salah satunya, bersumber dari titik ini. Kelelondey terbentang di sembilan desa di Kecamatan Langowan Barat, Kabupaten Minahasa. Desa-desanya antara lain Desa Tumaratas, Desa Ampreng, Desa Raringis, Desa Raringis Utara, Desa Raringis Selatan, Desa Noongan, Desa Noongan Dua, Desa Noongan Tiga.

Sedari tahun 2018 hingga tulisan ini dibuat, para petani Kelelondey menghadapi konflik agraria yang didahului oleh penyerobotan beberapa bidang tanah bersertifikat hak milik oleh TNI AD. Penyerobotan ini disambut dengan rangkaian konfrontasi dari masyarakat petani. Perempuan petani melawan karena penyerobotan ini mendistribusikan beban ketidakadilan yang tidak merata. Perempuan petani berhadapan dengan peniadaan akses penghidupan di mana mayoritas perempuan memegang andil yang signifikan di dalamnya. Sejak konflik pecah, situasi kerja di Kelelondey menjadi berbeda. Ayunan cangkul perempuan petani melaju bersama pertanyaan yang menggambarkan ansietas seperti *“mo sampe kapan torang bebas mo olah ini lahan?”* (Sampai kapankah kami, dengan bebas, mengolah lahan ini?). Berbeda dengan laki-laki petani yang dapat melakukan reversi pekerjaan sebagai buruh harian lepas, perempuan Kelelondey menggantungkan keterampilan mengolah lahan sebagai satu-satunya alat pertahanan hidup (Irene, wawancara, agustus 2022). Konflik agraria juga menambah dan melengkapi persilangan tatanan opresif atas perempuan. Perempuan petani mengalami ketidaksetaraan upah saat bekerja serta kekerasan verbal, fisik dan psikis oleh aparat negara di setiap aksi demonstrasi (Tari, wawancara, agustus, 2022). Interseksi ketidakadilan tersebut teridentifikasi digerakan oleh sistem dominasi yang disebut patriarki. Bagi Walby, patriarki adalah *“sistem struktur sosial dan praktik-praktik di mana laki-laki mendominasi, menindas dan mengeksploitasi perempuan”* (Walby, 2014).

Perempuan petani kemudian melakukan resiliensi dalam nuansa religius yang diakses baik melalui tradisi Tontemboan-Minahasa maupun tradisi Kristen. Resiliensi tersebut dapat dikaitkan dengan tindakan sakralisasi. Pada umumnya penelitian mengenai sakralisasi direkam dan dianalisis melalui eksistensi gagasan, ruang-waktu, artefak (Sopacoly et al., 2019) serta upacara (Tampake & Katampuge, 2022) dan kohesi antar individu yang memperkuat integritas dan relijiusitas (Lattu, 2023).

Namun tulisan ini hendak menunjukkan kebaruan ontologis dalam tindakan sakralisasi dengan mendeskripsikan bagaimana relisiensi menjadi basis sakralisasi perempuan petani. Seruan, keringat dan air mata perempuan Kelelondey merupakan upaya sakral yang hendak memerdekakan perempuan dan tanah Kelelondey dari keterjajahan multi-dimensional. Dengan kata lain agensi perempuan dalam hari-hari konflik adalah untuk mencapai keadilan yang holistik. Maka pertama tulisan ini akan menjabarkan rantai opresi atas perempuan petani dan ekosistem Kelelondey. Kedua bagaimana perempuan petani menenun resiliensi religius dalam konflik agraria.

Teori sakralisasi ruang-waktu Eliade menjadi piranti dalam membaca afiliasi petani perempuan dengan pertanian Kelelondey. Eliade menyatakan bahwa pengalaman religius seperti pencerahan Ilahi mampu melayurkan semesta yang homogen. Maka konsekuensi yang ditimbulkan adalah ruang berpengalaman religius didiferensiasi dari ruang sekeliling yang *chaos* sebab kuasa transenden menampakkan diri di dalamnya. Kenampakkan inilah yang disebut Eliade sebagai Teofani atau Hirofani. Pada babak terkemudian, *sacred space* ini dikosmisasi atau diberi struktur lewat pengelolaan dan penghunian. Masyarakat religius kemudian mengupayakan teknik-teknik pengudusan agar senantiasa terhisap dalam kesakralan dengan mengonstruksi *axis mundi* dan *imago mundi* atau penanda yang menyimbolkan interaksi antara Pencipta dan ciptaan (Eliade, 2002b).

Teori Eliade ditopang dengan perspektif interseksionalitas dan poskolonial sebab upaya sakralisasi ekosistem Kelelondey oleh perempuan petani berhadapan dengan kuasa kolonialisme dan negara yang telah membentuk sistem dominasi dan opresi yang kompleks dengan *ruakh* patriarkis. Pui-Lan, seorang teolog feminis Asia Tenggara mendefinisikan pos-kolonial sebagai “*a desire, a determination, and a process of disengagement from the whole colonial syndrome, which takes many forms and guises*”. Prefiks “pos” tidak hanya manandakan periode atau transisi kuasa politik melainkan ragam strategi, praktik dan aksi yang mengguncang kolonialisme dan warisannya (Pui-Lan, 2021 : 10). Lantas pandangan interseksionalitas akan mengurai setiap langgam kekerasan yang tersebar dan bersumber dari kuasa kolonialisme dan direproduksi oleh negara. Bagi Ji-Sun Kim, bak lukisan yang dipenuhi guratan, pola dan warna, interseksionalitas melihat bahwa setiap individu ataupun kelompok mengalami “*intersecting systems of oppression and domination simultaneously*”. Maka perspektif interseksional menjadi alat analisis yang mempertimbangkan simultanitas yang terjalin antara lokasi, identitas, dan institusi sosial yang membentuk pengalaman individu dan kolektif dalam sistem kekuasaan dan privilese yang terstruktur secara hierarkis (Ji-Sun Kim, 2022 : 3-4).

METODE

Tulisan ini disusun berdasarkan data yang diperoleh melalui langkah-langkah kualitatif. Metode pengumpulan data yang dilakukan adalah observasi partisipatoris, wawancara mendalam serta studi literatur (Creswell, 2014). Observasi partisipatoris dilakukan di bulan september 2021 di salah satu perkampungan petani Kelelondey yaitu desa Raringis Utara, Langowan Barat, Sulawesi Utara. Kemudian wawancara mendalam dilanjutkan secara *online* di bulan Juli dan Agustus 2022. Penelitian ini berpihak pada perempuan dan keutuhan ekosistem Kelelondey. Dengan kata lain, penelitian ini bukan sekadar sebagai pemuas rasa ingin tahu peneliti untuk melahirkan kebijaksanaan namun bermaksud untuk membantu kehidupan perempuan dan integritas alam yang tercederai oleh hubungan gender yang timpang (Handayani & Sugiarti, 2002). Penelitian ini memandang peneliti dan subjek penelitian sebagai agen yang berkolaborasi dalam prinsip kesetaraan. Meminjam ide Lattu, penyerapan data dalam penelitian ini mengutamakan “teks-teks tanpa tinta” atau teks kehidupan untuk menggali aktivitas kelisanan perempuan di mana tanda (simbol dan tindakan simbolik), kata (narasi lisan) dan karsah (ritualitas) menjadi krusial (Lattu, 2019).

PEMBAHASAN

Tubuh-tubuh yang Terluka : Sejarah Penyerobotan Tanah Kelelondey dan Hak-hak Perempuan.

Secara signifikan, penjajahan yang terus-menerus terjadi telah mengorbankan dan menjadikan tubuh perempuan dan tubuh alam sebagai mezbah kekayaan dan kejayaan pemerintah kolonial. Sebelum derap langkah TNI menjejak tanah Kelelondey, ia telah dijajah terlebih dahulu oleh pemerintah kolonial Belanda dan Jepang. Loomba mengungkapkan bahwa, “*kolonialisme dan imperialisme berusaha membakukan subordinasi perempuan*”. Warisan kolonialisme ini membuat perempuan dunia ketiga dan perempuan kulit berwarna sebagai pekerja abadi yang paling dieksploitasi (Loomba, 2000).

Di masa *cultuurstiesel*, pada tahun 1870, terbit *Domeinverklaring* atau pernyataan tanah negara sehingga kolonial Belanda memiliki otoritas mengambil alih kepemilikan tanah kolektif menjadi *staatsdomein* atau tanah negara. Minahasa tidak mempraktikkan kepemilikan pribadi. Di tanah ini berlaku sistem komune di mana setiap *wanua* (wilayah kekuasaan suatu komunitas adat) memiliki *kalekeran wanua* atau tanah milik bersama yang diolah untuk kesejahteraan seluruh penduduk *wanua*. Dengan kata lain, melalui terbitnya *Domeinverklaring* pihak kolonial menyatakan bahwa seluruh tanah di Minahasa menjadi hak milik kolonial. Selain menjadi instrumen untuk melakukan klaim sepihak, *Domainverklaring* adalah gerbang bagi pengusaha-pengusaha asing untuk mengolah setiap jengkal tanah di distrik manapun (Renwarin, 2007). Salah satunya adalah tanah Kelelondey.

Pada masa itu, setelah terbit hak guna usaha (*erfpach*), tanah Kelelondey diratakan dan diubah menjadi kebun kopi oleh pengusaha asal Inggris (Pangkey, wawancara, Desember 2021). Mawikere mencatat bahwa tanam kopi merupakan proyek besar

pemerintah kolonial di tanah Minahasa selama satu abad yaitu dari tahun 1830-an sampai tahun 1910. Kopi Minahasa selama abad ke-19 diminati konsumen Eropa. Harganya melampaui rata-rata kopi Hindia yang biasa berasal dari Priangan dan Sumatera Barat. Dalam kungkungan penjajahan, bagi penduduk, kabar tersebut merupakan dukacita. Kenikmatan yang dikecap lidah bangsa-bangsa barat membuat pengusaha pemegang *erfpach* mengejar nilai produksi hingga ke titik paling maksimal. Dengan demikian eksploitasi terhadap penduduk lokal merupakan suatu keniscayaan (Mawikere, 2002).

Di tahun 1850, rakyat jajahan termasuk perempuan dan anak dipaksa merawat 500 pohon kopi per keluarga. Untuk mencapai target tersebut, mereka harus menanam di pekarangan rumah serta di hutan-hutan sekunder. Lalu, di tahun 1870 terbit perintah agar setiap keluarga mengolah 20 petak kebun di tahun pertama dan terus bertambah di tahun-tahun kemudian. Peraturan tersebut memaksa rakyat jajahan untuk melakukan penanaman sampai ke tanah-tanah liar. Namun ambisi pemerintah kolonial ini tidak berjalan mulus sebab memperoleh protes dari rakyat jajahan yang menilai bahwa tanah yang diambilalih merupakan tanah adat yang dimiliki secara utuh oleh rakyat. Untuk menekan protes berbentuk penolakan kerja oleh rakyat kompeni memperketat pengawasan dan memberlakukan hukuman yang berat (Mawikere, 2002).

Eksistensi dan perluasan perkebunan kopi komplementer dengan pembangunan prasarana yang menongka lalu-lintas produksi. Sehingga tubuh *Kayombaan* (lingkungan bio-fisik) dirombak menjadi garnisum-garnisum, jalur lalu-lintas, jembatan, saluran air, gudang penimbunan dan pos-pos jaga. Bersamaan dengan kerja di perkebunan kopi pemerintah membebaskan pembangunan tersebut di atas kepada rakyat jajahan yang diatur sebagai kewajiban kerja rodi. Graafland, dalam Mawikere mengurai rincian pembagian kerja di tahun 1860-an seperti tertulis di bawah ini :

“*hereediensten* (wajib kerja/kerja rodi) dilaksanakan 36 sampai 144 hari, *negorijdiensten* (wajib kerja/kerja rodi) 24 hari, *wachtdiensten* (kerja jaga) 12 hari, kerja *sawang* Kepala Desa 12, dan kerja *koffietuinen* (kebun kopi) 36 hari” (Mawikere, 2002 : 146).

Mawikere menyetarakan kerja tak berbayar ini dengan “pemaksaan, penindasan atau bahkan pemerasan” (Mawikere, 2002 : 144). Situasi ini juga tergambar dalam surat petisi Waworuntu kepada pemerintah Hindia-Belanda di mana di dalamnya tertuang keresahan atas krisis pangan yang melanda tanah Minahasa akibat penghisapan jumlah pekerja penggarap serta pajak bumi yang diberlakukan pemerintah Kolonial (Mieke Schouten, 1987).

Upah petani Minahasa jauh di bawah petani Sulawesi Selatan yang diupah Raja Bone sebesar f. 0,50 sampai f. 2,50. Meski mengantongi upah yang rendah lelaki dewasa Minahasa dituntut untuk menyeter f. 5 per tahun kepada pemerintah kolonial. Sementara itu perempuan hilang dalam daftar distribusi gaji ataupun tuntutan penyeteran pajak. Keluputan ini patut dicurigai sebab sekerup ekonomi kebun kopi kompeni adalah keseluruhan anggota keluarga. Ketimpangan yang dialami individu

di luar laki-laki ini makin jelas dengan keberadaan Surat Keputusan Residen Manado No. 429 yang menyatakan pembatasan seperti “*penduduk yang harus melaksanakan kerja* (seperti yang telah didaftarkan Graafland) *adalah pria berusia 18 sampai 55*” (Mawikere, 2002 : 147). Surat Keputusan tersebut terbit pada dua dasawarsa (1900) sebelum *koffietuinen* berakhir. Dengan kata lain eksploitasi terhadap anak, orang lanjut usia dan perempuan telah dilaksanakan oleh pihak kolonial.

Setelah rakyat Kelelondey, khususnya perempuan, diperbudak di kebun kopi, di tahun 1920, hak *erfpach* dialihkan kepada pengusaha asal Jepang bernama Tsunekahi Kobayashi. Perkebunan kopi berubah menjadi perkebunan kapas. Di masa kekuasaan pengusaha Jepang, berhembus cerita yang gambaran penindasan yang dialami para pekerja. Di salah satu titik di tanah Kelelondey terdapat tanah tempat penguasa menyiksa dan mematikan pekerja yang memberontak. Ibu Femi (*wawancara*, Oktober 2020) mendengar kisah ini dari kesaksian kakeknya :

“Somo mati kalo bertahan terus di kobong. Jadi orang tua dulu musti basambunyi di lubang. Di Kelelondey ini banyak tu ada mati. Kalo nda mo dengar pa Jepang, mo mati! Ada tana’ khusus for pembantaian. Depe nama “Tampa ba bante””. Kalo somo bawa di situ berarti so mo mati” (Orang-orang akan mati bila bertahan terus-menerus di kebun. Jadi, mereka memilih untuk bersembunyi di dalam lubang. Banyak yang meninggal dunia di tanah Kelelondey. Bila memberontak ke pihak kolonial, ya pasti mati! Terdapat tanah khusus untuk pembantaian. Namanya, “tampa ba bante”. Bila ada orang yang diajak ke sana berarti akan ia akan dibantai sampai mati)

Catatan sejarah koloniasme di Minahasa melukiskan bagaimana *Kayombaan*, termasuk tanah Kelelondey, sebagai tubuh yang menderita. Apa yang tumbuh, layur dan terpancang di atas permukaan kulitnya telah dirancang dan diatur pemegang hak kelola tanah dan pemerintah kolonial. Kelelondey merupakan saksi yang merekam penderitaan rakyat jajahan seperti bunyi rotan yang menghujam punggung para pekerja, langkah kaki orang-orang yang melarikan diri ke hutan, juga tubuh-tubuh yang tiba-tiba rubuh di atas permukaan kulitnya.

Kerja-kerja perbudakan berbenturan dengan kompleksitas siklus biologis yang bersirkulasi dalam tubuh perempuan. Relasi kuasa yang hierarkis dan patriarkhis dalam sistem kolonialisme berpotensi menafikan keadaan biologis, bahkan integritas tubuh perempuan itu sendiri. Artinya walau perempuan menstruasi, mengandung, dalam masa nifas ataupun semata-mata engga karena kelelahan atau melawan, perempuan akan tetap didera paksaan dan hukuman. Dengan kata lain, otoritas perempuan atas ketubuhannya berusaha ditundukan dan didistorsi lewat rangkaian eksploitasi. Tubuh, bagi Bauhardt & Harcourt adalah indikator degradasi lingkungan (2019). Terhadangnya otoritas atas tubuh turut memengaruhi keterikatan yang intim dan konstruktif antara perempuan dan alam. Sejarah mencatat bahwa proyek tanam kopi pemerintah kolonial Belanda diikuti dengan peningkatan malnutrisi serta wabah demam dan disentri yang mendera rakyat jajahan. Ketika produksi kopi melonjak tajam di tahun 1853-1857 yaitu 21.186 pikul, dalam kurun waktu yang sama angka

kematian telah menyentuh 12.821 atau sepertujuh jumlah penduduk Minahasa (Mawikere, 2002).

Dalam siaran pers Solidaritas Kelelondey Memanggil (SKM) pada bulan April 2020 tertulis bahwa paska kemerdekaan Indonesia, di tahun 1969, masyarakat petani diizinkan untuk kembali mengolah Kelelondey melalui Surat Keputusan Gubernur KDT I Provinsi Sulawesi Utara No. 311/HMI/1969. Lima belas tahun kemudian, terbit sertifikat hak milik untuk para petani yang melunasi biaya administrasi. Secara berurutan, otoritas yang menguasai tanah Kelelondey mengikis interdependensi antara manusia dan alam serta manusia yang satu dan manusia yang lain lewat aturan-aturan yang dipenetrasikan. Tanah yang dulunya milik suatu komunitas yang terkonsentrasi dalam suatu wilayah teritorial dan diolah untuk kesejahteraan bersama (*kalekeran wanua*), diubah dan direduksi negara menjadi hak milik suatu *taranak* atau keluarga. Selain itu, karena hanya petani yang mampu membayar yang mendapatkan sertifikat, penerbitan yang tak merata tersebut juga membangatkan kesenjangan sosial antar masyarakat.

Renwarin mencatat bahwa individu yang paling diprioritaskan untuk memegang hak milik dan mengatur hasil produksi tanah adalah anak sulung yang berjenis kelamin laki-laki. Praktik yang menafikan perempuan ini berakar dari cara kolonial Belanda melakukan register atas tanah di tahun 1890-an (Renwarin, 2007). Alhasil, nama atau marga laki-lakilah yang dilukis di atas sertifikat. Dari sana terbaca bahwa sertifikat tanah bukan tanda bukti kepemilikan yang netral. Dengan kata lain, sertifikat tanah merupakan simbol kekuasaan yang legal di mata negara di mana laki-laki adalah tuan yang memiliki akses untuk mengatur dan menundukan alam dan perempuan serta interaksi antara keduanya.

Negara kemudian terus-menerus mengonstruksi kekuasaannya dengan menunjukkan watak dan kuasa yang maskulin-militeristik. Berbekal izin ke pemerintah desa, langkah kaki barisan TNI AD masuk ke Tanah Kelelondey di tahun 1978 untuk melaksanakan latihan di tanah pertanian. Secara teknis area yang akan digunakan akan dikosongkan. Maka para petani mesti mengorbankan waktu serta mengikhlaskan bedeng dan tanaman yang rusak karena aktivitas TNI AD. Ekspansi dari TNI AD memuncak di tahun 2018 ketika mereka meratakan dan mengeruk lahan warga untuk dijadikan area latihan menembak. Penyerobotan tersebut disertai dengan penancapan plang tanda kepemilikan di beberapa lahan bersertifikat hak milik di tahun 2019 sampai 2020. Sampai detik ini konflik agraria tanah Kelelondey belum terselesaikan.

Kelelondey: Axis Mundi bagi Komunitas Perempuan Petani?

Pemaknaan spiritual masyarakat petani terhadap Kelelondey ditemui baik melalui tradisi Minahasa, tradisi Kristen ataupun kalibrasi antara keduanya. Berabad-abad di belakang, di tanah adat *Tountemboan*, posisi *walian* atau imam yang memimpin upacara adat dikhususkan untuk perempuan. Masyarakat Tountemboan yang lekat dengan kultur bertani dan berburu memanjatkan *poso* atau ritusnya kepada dewi bumi, *Opo Lumimuut* dan *Lingkan Bene*, dewi padi. Poso yang lekat dengan keperempuanan ini disebut *tounkimbut* atau *tounkinembut*. Koagow mencatat bahwa,

walian, tonaas serta pemandu *mapalus* atau sistem bantu-membantu di tanah adat Minahasa tersebut masing-masing adalah seorang perempuan. Ketika orang-orang *Tountemboan* akan membuka lahan pertanian mereka akan melakukan *tumani*. Dalam ritus *tumani* orang-orang bernyanyi kepada *Kasuruan* dan para leluhur. Nyayian yang mereka lantunkan adalah *masambo, maorai* atau *mareindeng* (Koagow, 2002). Lantuan kidung sakral ini berakar dari seorang Dewi bernama *Maroaya*. Wenas bercerita bahwa “*bumi tidak dapat didiami ketika Maroaya tidak bernyanyi*” (Wenas, 2007). Dengan kata lain *Maroaya* menyanyikan doa yang mendatangkan kesuburan dan daya kehidupan untuk *Kayombaan*. Seperti syair doa di bawah ini :

Muntu-untu, Lingkanwene, Manaroinsong

Sewur wene, sewur wene

Sumambu reirei e wene Owei

(Muntu-untu, Lingkanwene dan Manaroinsong

Berikanlah padi, berikanlah padi

Saat ini kain sudah dialas, agar padi jatuh di situ sekian)

Eksistensi *poso* atau ritus *tounkimbut* di wilayah *Tountemboan*, membangun interdependensi antara perempuan dan alam. Ritus-ritus tersebut mempertegas kesakralan alam serta memberi proteksi terhadapnya agar tidak disentuh secara sembarang oleh manusia. Aturan yang memagari tindakan destruktif manusia terhadap alam disebut *pele'i* atau *posan*. Wowor berkata bahwa ritus Minahasa menghargai waktu dan proses alam yang lambat. Hal tersebut mewujudkan dalam adagium yang berbunyi “*upu'en ka tepun tepun*” yang berarti “petiklah di saat ia benar-benar rapuh” (Freddy Wowor, *wawancara*, 10 Juli 2022). Penggalan praksis lokal ini senapas dengan upaya perempuan India yang dinarasikan oleh Shiva. Perempuan menggoyahkan bangunan konseptual patriarki dan pertumbuhan ekonomi Barat yang telah mengerdilkan alam menjadi objek eksploitasi lewat kesadaran untuk melihat alam sebagai Prakriti, “*the living force that supports life*”. Konsep Prakriti digali melalui revitalisasi pengetahuan India Kuno (Shiva, 1988). Dari sana terbaca bahwa *spirit* yang menstimulasi pergerakan perempuan dapat diakses melalui pengetahuan lokal.

Selain dihayati sebagai pusaka turun-temurun yang menghubungkan masyarakat petani dengan alam a-manusia dan Leluhur, Kelelondey terutama dimaknai sebagai anugerah yang berasal dari *Kasuruan Wangko* atau Khalik langit dan bumi. Ibu Nortje (*wawancara*, 9 Agustus 2022), perempuan petani Kelelondey berkata “*Karna itu memang Kelelondey berkat Tuhan for torang. Itu kobong berkat luarbiasa ke masyarakat sekeliling*” (Sejatinya Kelelondey merupakan berkat Tuhan untuk kami masyarakat sekeliling). Berdasarkan cerita turun-temurun, tanah Kelelondey mula-mula ditemukan oleh sekelompok orang dari tanah *Tompaso*. Mereka melakukan *tumani* dan memenuhi kebutuhan hidup di tanah Kelelondey di tahun 1810, seabad sebelum ekspansi kebun kopi Wright (Pangkey, *wawancara*, desember 2021). Menentukan ladang ataupun hunian, bagi orang Minahasa, mesti melalui tanda dari burung *Manguni* (Kaat, *wawancara*, Juli 2022). Artinya, *Manguni* menjadi agen yang meresonansikan kehendak *Kasuruan*. Bagi Eliade (2002), pengalaman religius, seperti

tersebut di atas, mampu memberi kekhususan kepada suatu wilayah. Wilayah tersebut kemudian menjadi berbeda dan memiliki garis batas dengan wilayah di sekitarnya karena Yang Sakral telah memanifestasikan Diri di sana. Konsekuensinya adalah wilayah tersebut diakselerasi menjadi wilayah transenden.

Tak berhenti di sana, wilayah tersebut menciptakan orientasi dan pusat dunia, serta gerbang yang menjembatani “bumi” dan “langit” atau ciptaan dan Pencipta, yang mana relasi dialogis antara keduanya terjadi. Dalam alam pikir Eliade, gerbang tersebut disebut *axis mundi*. Titik pusat atau *axis mundi* dapat berupa pohon, gunung ataupun bangunan yang dikonstruksi manusia religius (Eliade, 2002b). Sebagai contoh, Gunung Meru di India, Gunung Tabor di Palestina serta Gunung Prahara di Babylonia dipercayai sebagai pusat bumi yang terhubung dengan surga (Eliade, 2002a). Dalam konteks masyarakat agraris Nusantara, di Jawa Tengah, Gunung Merapi dipercaya masyarakat sekitar sebagai *axis mundi* yang memberi penghidupan (Candraningrum, 2014). Sementara bagi orang Molo di Timor Tengah Selatan, Nusa Tenggara Timur (NTT), alam dan manusia membentuk relasi interdependensi sehingga “Molo tidak bisa dipisahkan dari tanah, hutan, air, batu, kayu dan binatang-binatang yang hidup di dalamnya”. Pengetahuan ini tercermin dalam filosofi *Uim bubu* (Jurnal Perempuan, 2016).

Eliade menyejajarkan penemuan ruang non-homogen dengan awal-mula pembangunan dunia atau kosmisasi. Dalam babak ini manusia religius mengekspresikan hasratnya untuk hidup dalam pusaran kesakralan sehingga berupaya untuk menemukan teknik-teknik pengudusan (Eliade, 2002b). Perempuan Kelelondey menyambut tanah subur pemberian Pencipta dengan rasa syukur, kagum, dan haru. Seperti yang diungkapkan oleh seorang Ibu Yultje dan Nortje (*wawancara*, Agustus 2022),

“Pokoknya, kalo mo merenung, sukacita mar mo malele aer mata. Kyapa? Karena luar biasa Tuhan pe kuasa, pe keajaiban yang masyarakat nikmati sekarang makanya lahan Kelelondey ini, nda bisa tergantikan.” (Bila saya merenung, muncul rasa sukacita hingga air mata saya menetes. Mengapa? Sebab kuasa Tuhan yang luarbiasa. Begitu ajaib kenikmatan yang dialami masyarakat. Oleh karena itu, Kelelondey tak akan pernah tergantikan).

Respon atas kebaikan Pencipta mengakar bersama dengan kehendak untuk mengolah dan memproteksi tanah. Artinya, kekaguman tak sekadar berkecambah dalam alam berpikir melainkan turut diaktualisasikan dalam keseharian. Selaras dengan diperolehnya wilayah spasial, para petani menganggap bahwa mereka pun diberi kesempatan oleh Sang Pencipta untuk mengelola. *“Inikan milik Tuhan, dipercayakan kepada manusia ciptaan-Nya untuk mengolah”* (H.H. Maki, *wawancara*, 21 November 2022). Maka keberadaan Kelelondey mesti bersambut dengan cucuran keringat karena bagi petani wujud dari rasa syukur adalah upaya untuk mengolah lahan.

Dalam upaya kosmisasi, penciptaan simbol-simbol religius atau *imago mundi* yang diendapkan pada aktivitas, artefak, hunian, ataupun anatomi alam a-manusia, bagi Eliade merupakan teknik pengudusan (Eliade, 2002b). Para petani enggan berjarak dengan Kelelondey. Sekalipun terserang sakit atau terhambat tubuh yang makin menua, hasrat untuk bersentuhan dengan tanah Kelelondey begitu kuat karena alam, bagi petani, adalah tempat untuk sembuh. Ketertikatan tersebut terwujud dalam adagium di tanah Kelelondey berupa : “*nanti bae di kobong*” (*kesembuhan akan diperoleh seiring kami berada di Kelelondey*). Sebaliknya, berada jauh dari tanah Kelelondey dipercaya melemahkan tubuh. Tercatat dalam ingatan petani, bahwa sekitar tahun 1900, para leluhur petani Kelelondey melaksanakan *tumanian in doong* atau ritual penentuan wilayah kampung yang mengelilingi tanah Kelelondey dipimpin oleh *Tonaas Terus Sumual*, *Tonaas Terus Momongan* dan *Tonaas Abram Lumentah* (Lembaga Bantuan Hukum (LBH) Manado, *wawancara*, desember 2021). Fakta historis tersebut menandakan kehendak eksistensial leluhur untuk berdekatan *axis mundi* yang diberi *Kasuruan* atau Pencipta. Bahkan, di tanah pertanian didirikan *terung* atau tempat dekat bedeng-bedeng tanaman di mana petani dapat menetap di Kelelondey. Dengan kata lain, bertani dan bermukim di sekeliling Kelelondey dapat diidentifikasi sebagai upaya adorasi masyarakat petani kepada *Kasuruan*.

Mayoritas pekerja harian di tanah Kelelondey adalah perempuan. Mereka biasa bekerja dalam kelompok homogen (Nortje, Yultje, Injilia, Irene, dan Tari, *wawancara*, Agustus 2022). Rata-rata perempuan melaksanakan kerja penanaman dan perawatan yang membutuhkan kesabaran dan ketekunan. Sementara itu kerja laki-laki berporos pada kekuatan otot seperti membentuk bedeng dan mengangkut hasil panen. Para perempuan petani mengungkapkan aktivitas sentuh-menentuh dengan tanah Kelelondey merupakan kerja turun-temurun yang dilakukan beramai-ramai. Sembari bekerja, perempuan sering bertukar cerita, dukungan dan perlindungan seperti yang diungkapkan oleh Ibu Yulce (*wawancara*, 19 Agustus 2022) “*bakerja sambil ba cerita, nentau so sudah, so oras pulang!*” (Kami bekerja sambil berbagi cerita dan tak terasa waktu pulang telah tiba). Sehingga di atas tanah Kelelondey perempuan bukan hanya bekerja namun merajut persaudarian (*sisterhood*). Dengan kata lain, mereka telah mempraktikkan persaudarian yang telah diteladankan para “*Si apo mema in tana*” (Leluhur yang mengolah tanah) yaitu Karema dan Lumimuut.

Selain memelihara bedeng-bedeng komoditas, mayoritas perempuan memiliki kepedulian untuk menanam sayur-mayur, palawija dan rempah untuk lambung keluarga terutama ketika kemarau panjang melanda (Yulje dan Nortje, *wawancara*, Agustus 2022). Menciptakan lambung serta berbagi pangan dan *inta* (makanan tradisional) adalah *lingua franca* masyarakat petani. Sehingga sebagai penanam dan juru masak, perempuan merupakan agen yang menumbuhkan cinta-kasih antar *sipat* (tapal batas). Tari, seorang petani muda memaknai Kelelondey sebagai medium untuk menebar cinta kasih. Di Kelelondey ia menemui pencerahan bahwa menanam dan membagi apa yang ditanam atau solidaritas horizontal merupakan wujud keimanan masyarakat petani kepada *Kasuruan*, Sang Sumber Kehidupan.

“Torang pe birman-birman, kiri, kanan, muka, belakang, dorang mo panen apa saja, selain dorang bawa di rumah Tuhan, dorang kase akang torang yang baku sebelah. Babaku kase. Pas kita lia itu, kita merasa terberkati. Memberi bukap karena orang laeng memberi mar karena dorang rasa itu orang-orang disekitar itu dorang kasihi. (Selain mempersembahkan hasil bumi kepada Tuhan, para petani saling berbagi hasil bumi antar sipat. Dan ketika saya menyaksikannya, saya terberkati. Mereka memberi bukan karena berbalas budi namun karena mereka mengasihi sesama antar sipat).

Kasih sebagai asas mengolah lahan merajut solidaritas antar petani sehingga tak akan ada yang mati kelaparan dalam ekosistem Kelelondey. Sepulang dari *kobong* perut pasti terisi (Tari, wawancara, 12 Agustus 2022).

Kelelondey sebagai *axis mundi* tidak diposisikan sebagai objek ataupun instrumen dalam kehidupan petani. Kelelondey bermetamorfosa menjadi seorang guru yang menyuguhkan ragam fenomena dalam kehidupan. Intimasi antara petani dan ekosistem Kelelondey menciptakan ruang pembelajaran dan perenungan (Iske, Yultje, Nortje, Tari dan Injilia, wawancara, Agustus 2022).

“Jadi, kita secara pribadi, kita rasa banyak berkat di Kelelondey bukan cuma dari hasilnya mar depe pelajaran kehidupan di Kelelondey. Samua orang yang bertani di situ cinta ya. Iyo e, samua orang yang ba kobong.” (Jadi, saya secara pribadi merasa bahwa berkat yang Kelelondey suguhkan bukan sekadar hasil bumi melainkan pelajaran tentang kehidupan. Semua orang yang bertani mencintai Kelelondey).

Intimasi tersebut sejajar dengan pengetahuan sub-etnis Tountemboan. Menurut seorang Mananombol (penerjemah ucapan leluhur dalam ritual), Fredy Wowor, orang Minahasa menyapa tanah dengan istilah *Tou Ure*, yang berarti “Entitas Terdahulu” (Fredy Wowor, wawancara, 10 Juli 2022). Dalam figurasi antropomorfik, Wowor secara spesifik menyapa tanah dengan Saudara Tua. Oleh karena wujud dan makna *Tou* bersifat inklusif (Mawuntu, 2017), maka selain disapa Saudara Tua, *Tou* juga dapat disapa dengan sebutan Saudari ataupun identitas diluar binari laki-laki dan perempuan seperti Kakak Tertua. Dalam konsep ini alam dan manusia diikat dalam ikatan kakak-beradik dimana *Kasuruan Wangko* atau Sang Khalik adalah Orang Tua dari keduanya.

Meski perempuan menjadi agen yang terus-menerus menciptakan tindakan-tindakan pengudusan berbasis solidaritas dan cinta-kasih, nilai-nilai patriarkis belum terkebas dari ekosistem kerja Kelelondey. Senapas dengan evidensi tersebut, Loomba mengakui bahwa tradisi, gambaran-gambaran serta lembaga-lembaga yang lekat dengan perempuan telah digilas oleh kolonialisme (Loomba, 2000). Secara sistematis upaya kolonialisme terlihat dari peminggiran pengetahuan dan praktik lokal (Mandey & Pinatik, 2022). Marginalisasi tersebut terutama mendera praksis yang sarat nilai feminin (*tounkimbut*). Kuasa destruktif tersebut kemudian memonopoli dan mereduksi identitas dan keterlibatan perempuan sebatas rakyat jajahan, pekerja kebun kopi serta mesin pencetak koloni. Pada akhirnya, bersama alam Kelelondey perempuan turut dieksploitasi.

Menggandeng Arivia, keterhubungan antara perempuan dan alam bukan mengurung keduanya sebagai entitas yang dikodratkan untuk tertindas melainkan pada “model relasi dominasi di dalam wacana lingkungan hidup yang sama persis dengan wacana perempuan” (Arivia, 2006).

Kini, narasi kemerdekaan yang membalut permukaan tanah Kelelondey tak lagi ampuh menyembunyikan infeksi kolonialisme yang kembali terdiagnosa dalam upah yang tidak setara antara pekerja harian perempuan dengan laki-laki. Bila pekerja laki-laki dibayar Rp. 150.000 sampai Rp. 175.000 per hari, pekerja perempuan sekadar menerima Rp. 125.000 sampai 150.000. “*Plus rokok for laki-laki*” (Injilia, wawancara, 5 Agustus 2022). Perbedaan tersebut dicurigai berakar pada pemusatan penilaian upah kerja pada maskulinitas atau kekuatan dan kemampuan individu laki-laki untuk menjalankan pekerjaan. Sementara kerja perawatan yang dilakukan perempuan dianggap ringan dan murah, “*cuman ba tanam kwa nda kaluar tenaga banyak dan nda sebanding dengan ba pegang sekop deng ba bedeng*” (Tari, wawancara, 24 Agustus 2022). Seperti yang telah diutarakan di atas, ketimpangan ini beriringan dengan sertifikat hak milik yang bias gender. Evidensi yang saling ikat ini mereproduksi praksis kolonialisme yang mendudukan perempuan sebatas tenaga kerja yang sangat inferior, murah dan berpotensi untuk dieksploitasi (Mosse, 1996). Maka untuk melayurkan tanduk patriarki yang tidak berbanding lurus dengan asas solidaritas dan cinta-kasih, kosmisasi atau penyakralan tanah Kelelondey mesti sampai pada usaha penghapusan tatanan nir-adil bagi perempuan agar Kelelondey sepenuhnya menjadi *axis mundi* bagi komunitas perempuan petani.

Agitasi, Demonstrasi dan Doa Perempuan Petani Kelelondey

Penjajahan atas tanah Kelelondey hanya sebatas menemukan jeda namun tidak menemui akhir. Telah dikemukakan di atas bahwa di tahun 2018 tanah Kelelondey, secara sepihak, diklaim oleh TNI AD sebagai hak milik. Di tengah kesunyian pembatasan sosial untuk melandaikan lonjakan penyebaran covid-19, secara massif TNI AD menancapkan plang tanda kepemilikan di atas tanah-tanah bersertifikat hak milik.

Dalam rangkaian resistensi perempuan melakoni banyak peran. Pertama, secara organik, perempuan melakukan agitasi untuk mengamplifikasi tindak penyerobotan di tanah Kelelondey serta dampak destruktif yang menyertainya. *Gossip* kemudian bersirkulasi di meja makan, di antara bedeng-bedeng tanaman, pertemuan keluarga (*rukun*), *mapalus*¹ bahkan dalam keseharian. Artinya, perempuan memberdayakan keberadaannya dalam setiap ruang untuk membisikkan agitasi. Aktivitas ini terbukti efektif membangkitkan aksi langsung, khususnya ketika di bulan Agustus 2020 sekelompok petani yang didominasi oleh

¹ Mapalus adalah aktivitas sosio-kultural di mana setiap orang yang terlibat di dalamnya saling tolong-menolong untuk mencapai suatu tujuan. Biasanya mapalus dilakukan untuk mempersiapkan pesta pernikahan, ibadah perkabungan bahkan dalam aktivitas sehari-hari seperti berbagi bumbu dapur.

perempuan secara spontan memblokir aktivitas militer di Kelelondey. Aktivitas ini mencirikan perlawanan sehari-hari Scott (Scott, 1993 : 270), perempuan petani “tidak membuat manifesto, demonstrasi dan pertempuran-pertempuran teratur”, namun bak hembusan angin, agitasi perempuan menjadi aktivitas bawah tanah yang halus dan kasat mata namun mampu menggulingkan ketakutan masyarakat petani terhadap superioritas TNI AD. Senapas dengan Scott, Kasmianti dan Oktaviana (2022) menulis bahwa para *resistors* meyamarkan perlawanan dalam tindakan sederhana, simbolik bahkan esoteris dan tertutup. Namun secara bersamaan perlawanan yang hati-hati ini didasari oleh ketakutan akan keterlaccakan dan pembalasan atas tindakan tersebut. Meski demikian, perlawanan sehari-hari perempuan Kelelondey terselubungi oleh tradisi oral di mana identitas atau detail agitator dikaburkan sehingga menjadi sulit untuk terlacak. Sekuritas para agitator terjaga melalui siasat ini sehingga *gossip* menjadi salah satu taktik yang memiliki daya yang kuat untuk mempererat kohesi dan resistensi masyarakat petani tanpa mengorbankan para agitator.

Lakon kedua yang perankan oleh perempuan petani adalah mengakomodir konsumsi setiap individu yang terlibat dalam demonstrasi. Sebelum menuju titik kumpul, para perempuan bersepakat untuk memasak perbekalan bagi anggota keluarga dan beberapa mahasiswa. *Mapalus* atau tindakan tolong-menolong ini didasari oleh kepedulian dan terutama resiprokalitas untuk empati dan partisipasi dari para *out sider* dalam demonstrasi.

Ketiga, dalam aksi massa perempuan menempati barisan terdepan di mana mereka berhadapan langsung dengan aparat gabungan. Dalam situasi tertentu mereka melakukan reversi dengan laki-laki petani. Pada lakon ini, perempuan mengalami kekerasan verbal dan nonverbal yang spesifik oleh pihak oposisi seperti kata-kata kasar, tatapan penuh kebencian serta ancaman pemukulan. Dalam pengalaman perempuan Kelelondey persekusi yang mereka alami dicurigai tidak semata-mata didasari oleh pendisiplinan massa aksi melainkan beririsan dengan asumsi patriarkis yang mengimani inferioritas perempuan. Tak hanya itu, anak-anak perempuan petani juga didera diskriminasi usia (*ageism*) dan *cat calling* (Agnes, Irene, Tari dan Jessica, *wawancara*, Agustus 2022).

Ketika para petani melakukan perlawanan atas aparat gabungan, beberapa perempuan secara spontan berseru “*Oh Tuhan, tolong!*”. Beberapa ibu membunyikan seruan ini bersama dengan tubuh yang berontak dan berair mata. Tindakan ini kemudian menyebar dan termanifestasikan lewat macam-macam ledakan emosional. Spontanitas ini menunjukkan daya perempuan untuk menciptakan gelombang subversifitas dengan kembali mengagitasi massa aksi untuk mengungkapkan dan menyatukan kerentanan serta memprovokasi kekuatan adikodrati untuk memberi pertolongan.

Fenomena ini menandakan dimensi religius dalam demonstrasi di mana setiap demonstran diajak untuk terkoneksi dengan diri sendiri, komunitas dan Pencipta. Dalam atmosfer ini, setiap individu mengidentifikasi diri sebagai

komunitas yang “yang dikecualikan, dieksklusi dan dikucilkan dari tatanan sosial” atau yang disebut Spivak sebagai *subaltern* (Setiawan, 2018 : 14). Namun dalam keagenan ini, perempuan petani menjadi subjek atau *subaltern* berakses yang ‘suaranya’ tidak diwakili. Secara halus, spontanitas kaum perempuan petani telah menafikan mekanisme hegemonik yang mewujud dalam tata cara atau protokol demonstrasi. Melalui Ammerman (2021), air mata, erangan, seruan dan tuntutan yang direnyutkan perempuan dapat diidentifikasi sebagai praktik agama yang terpancar melalui aspek multi-dimensional seperti ketubuhan, emosi, moralitas dan upaya penceritaan. Ammerman berpendapat bahwa praktik agama terekspresikan melalui ragam cara yang bahkan melampaui sistem makna religius yang telah terkanonisasi :

“In some cases, people do have a comprehensive internal religious meaning system that guides their action, but there a lots of other religious meaning out there, meanings that are inherent in the shared action itself, in the way we send signals to each other about what we are doing. We see someone lighting candles and recognize that there is a shrine, or we see distinctive attire and mentally categorize the wearer. The religious meanings of the actions do not require a comprehensive cognitive framework or a shared theological system. Studying lived religion simply means watching people do religious things, even when what they are doing seems fragmentary and doesn't fit neatly with other things they do, even when they are't believers at all” (Ammerman, 2021 : 19).

Seruan yang diresonansikan perempuan menguak keberadaannya dan ketahanannya sebagai *second sex* dalam komunitas yang terjajah. Bagi Pradhani, pengalaman dan pengetahuan mendorong perempuan untuk mengonversi “hambatan ke fasilitasi” serta “pengalaman personal pada aksi politik” (Pradhani, 2019). Seperti yang telah diurai di atas perempuan didera interseksi keterjajahan yang mendekonstruksi tubuh dan akses penghidupannya secara brutal. Di satu sisi, seruan “Tuhan tolong” dapat diidentifikasi sebagai ketidakpercayaan perempuan petani terhadap negara dan aparat yang alpa melindungi rakyat dan justru melakukan tindakan opresif. Di sisi lain, menunjukkan upaya provokasi kepada Pencipta agar memberi pembelaan dan mengubah keadaan yang *chaos* menjadi teratur (*cosmos*) (Injilia, Irene dan Tari, *wawancara*, Agustus 2022). Sehingga ketika perempuan berseru ia sesungguhnya membunyikan ketidakadilan yang multidimensional. Penyerobotan lahan melipatgandakan penindasan bagi perempuan. Pemberian upah a-simetris yang telah diungkap di atas masuk ke dalam posisi yang diidentifikasi Windhu sebagai eksploitasi menurut Galtung:

“Secara umum, eksploitasi terjadi bila totalitas jumlah biaya dan keuntungan kegiatan dalam pertukaran ekonomi berbagai kelompok berbeda, sehingga beberapa kelompok memperoleh keuntungan lebih banyak daripada yang lain. Bila jurang antara orang yang mendapat paling banyak dan orang yang mendapat paling sedikit terus meningkat, minimal tetap, di situ Galtung bicara tentang eksploitasi” (Marsana, 1992 : 42).

Sementara perampasan tanah memiliki daya yang makin dekonstruktif yaitu peniadaan ruang hidup. Baik kekerasan dalam kerja maupun eksklusi dari ruang hidup, dalam level tertentu, berusaha menghalangi dan meniadakan pertumbuhan pribadi individu perempuan. Maka menginventarisir akibat yang ditimbulkannya merupakan neraca yang dapat menggambarkan eksplosif dari tumpukan kekerasan tersebut di atas bagi perempuan petani. Penjajahan atas ekosistem tanah Kelelondey, telah menciderai tubuh, martabat dan kapabilitas perempuan lintas generasi. Di satu sisi perempuan penuh lebam, namun di lain sisi, secara kontinum, perempuan tetap mengadakan resiliensi. Artinya, penjajahan yang tidak terputus membuat pergerakan perempuan petani Kelelondey di masa kini sebagai pertalian resiliensi perempuan petani di masa lalu.

Demonstrasi perempuan Kelelondey untuk mempertahankan *axis mundi* tersebut, dalam alam pikir Eliade, dapat teridentifikasi sebagai teknik pengudusan. Bagi Eliade, ruang sakral merupakan entitas yang hidup. Integritas dan nilai intrinsik alam termuat dalam gagasan *Tou-Ure* atau alam sebagai Saudari dalam alam berpikir masyarakat Tontemboan. Maka ekosistem sakral yang meliputi *axis mundi* dan *imago mundi* tidak dapat dinilai sebagai objek atau ruang geometris yang diperlakukan secara sembarangan, terutama dibiarkan. Manusia religius bukan hanya menghuni melainkan turut bertanggungjawab dalam mempertahankan dan memperbaharui kembali. Sebab mikro-kosmos tersebut telah menjadi ruang eksistensial dan sakral dalam komunikasi antara penghuni dan Pencipta (Eliade, 2002b). *Chaos* atau kuasa yang berusaha menihilkan kesakralan ruang, dalam alam pikir perempuan petani adalah adalah praktik ketidakadilan seperti: (1) eksploitasi terhadap perempuan pekerja harian serta (2) usaha pencerabutan dan pemisahan masyarakat petani dari alam pemberian Pencipta yang telah diwarisi turun-temurun. Maka *cosmos* berarti kesinambungan hidup dan keadilan untuk setiap entitas dalam ekosistem alam Kelelondey. Dengan kata lain, upaya resiliensi perempuan petani bertujuan untuk memperoleh kembali dan menformulasikan *axis mundi* dengan keadilan yang holistik.

KESIMPULAN

Luka perempuan dilipatgandakan ketika TNI AD menyerobot beberapa bidang tanah bersertifikat hak milik di Kelelondey. Penyerobotan ini mempertegas penjajahan tanpa putus yang didahului dengan tatanan kolonial yang memonopoli dan mereduksi agensi perempuan dalam ruang publik sebatas mesin reproduksi, pengurus rumah tangga dan pekerja kebun kopi tanpa upah. Dominasi dan operasi pihak kolonial tersebut menciderai aturan sosio-kultural rakyat Tontemboan yang memberi tugas fungsional yang signifikan bagi perempuan seperti *tonaas*, *walian* dan pemimpin *mapalus*. Peminggiran terhadap perempuan di masa lalu menginfeksi tatanan kerja masyarakat agraris Kelelondey. Ketimpangan tersebut diamati dari pemberian gaji yang murah bagi perempuan pekerja harian.

Resiliensi petani perempuan di tengah konflik agraria tumbuh mengakar dalam nilai-nilai religius via tradisi Minahasa, tradisi Kristen ataupun persinggungan antara keduanya. Dengan kata lain, Kelelondey menjadi arena pengejawantahan atau praksis firman Allah dan nasihat leluhur. Dalam poros ini, perempuan petani percaya bahwa Kelelondey merupakan anugerah dari Kasuruan Wangko, Sang Khalik, yang telah dijaga dan dipelihara secara turun-temurun. Mereka kemudian membentuk resistensi dalam berbagai macam bentuk yang dapat dibedah menjadi resistensi sehari-hari dan aksi langsung yang terorganisir. Perempuan sebagai agitator merupakan peran yang krusial dalam pertahanan masyarakat petani. Sebab perempuan efektif dalam mengingat kohesifitas gerakan lewat menyebarkan informasi termutakhir mengenai pergerakan pihak oposisi ataupun taktik gerakan petani, memperkokoh keberanian kolektif serta menavigasi masyarakat petani untuk memberi ruang pada intervensi transenden untuk merestorasi konflik. Dengan melaksanakan resiliensi berperspektif religius, perempuan petani berupaya menahbiskan Kelelondey sebagai *Axis Mundi* yang berkeadilan holistik. Rangkaian perjuangan kaum perempuan merupakan teknik pengudusan yang melayurkan tatanan nir-adil dalam ekosistem Kelelondey baik yang terlacak melalui tatanan kerja sehari-hari maupun ekspansi dari pihak militer. Teknik pengudusan yang dilakukan perempuan bukan hanya bertujuan untuk membebaskan Kelelondey dan masyarakat petani dari kerusakan ekologis dan ketiadaan ruang-hidup tetapi juga membebaskan diri sendiri dari konstelasi penindasan. Sehingga resiliensi ini tidak terkurung dalam kekinian melainkan bergerak menembusi masa lalu di mana para leluhur didera cambuk kolonialisme. Resiliensi atau teknik pengudusan yang hingga detik ini dilaksanakan perempuan petani merupakan wujud solidaritas lintas generasi. Dengan kata lain, perjuangan perempuan di masa kini juga adalah perjuangan perempuan di masa lalu untuk integritas perempuan, komunitas dan tanah ulayat.

KEPUSTAKAAN

- Ammerman, T. (2021). *Studying Lived Religion*. New York University.
- Arivia, G. (2006). *Feminisme: Sebuah Kata Hati*. Penerbit Buku Kompas.
- Arivia, G. (2017). Human Capabilities for Fair Development: Case Study of Women Prawn Farmers in Dipasena, Lampung. *Jurnal Perempuan*, 22(4), 359. <https://doi.org/10.34309/jp.v22i4.208>
- Bauhardt, C., & Harcourt, W. (2019). *Feminist Political Ecology and The Economics of Care : In Search of Economic Alternatives*. Routledge .
- Candraningrum, Dewi. (2014). Under Keningar Trees, the Bulls Drink No More: Myth of Mother Merapi. In D. Candraningrum (Ed.), *Body Memories: Goddesses of Nusantara, Rings of Fire and Narratives of Myth*. Yayasan Jurnal Perempuan.
- Candraningrum, Dewi. (2015). Politik Rahim Perempuan Kendeng: Kajian SRHR dan Perubahan Iklim . In D. Candraningrum (Ed.), *Ekofeminisme III : Tambang Perubahan Iklim dan Memori Rahim*. Jalasutra.
- Creswell, John. (2014). *Penelitian Kualitatif dan Desain Riset: Memilih Diantara Lima Pendekatan* (3rd ed.). Pustaka Pelajar.
- Eliade, M. (2002a). *Mitos Gerak Kembali Yang Abadi: Kosmos dan Sejarah* (S. Abdullah, Ed.). Ikon Teralitera.
- Eliade, M. (2002b). *Sakral dan Profan* (A. N. Permata, Ed.). Fajar Pustaka Baru.
- Handayani, T., & Sugiarti. (2002). *Konsep dan Teknik Penelitian Gender* (S. Dharma, Ed.). Penerbitan Universitas Muhammadiyah Malang.
- Ji-Sun Kim, G. (2022). Intersectional Theology and Migration in Asia. In M. Yuen Yin-Mee & R. W. Wolfe (Eds.), *Displacement and Disqualification: Asian Feminist Theological Perspectives*. Claretian Communications Foundation, Inc.
- Jurnal Perempuan. (2016, March 26). Aleta Baun: Perempuan yang Menyusui Batu dan Mengasuh Tanah. *Redaksi Jurnal Perempuan*.
- Kasmianti, K., & Oktaviana, G. (2022). Perlawanan Harian Perempuan untuk Percepatan Kebijakan Tanah Objek Reforma Agraria (TORA) dan Perhutanan Sosial (PS). *Jurnal Perempuan*, 27(1), 29–41. <https://doi.org/10.34309/jp.v27i1.655>
- Koagow, F. (2002). Poso dalam Kehidupan. In R. Mamengko (Ed.), *Etnik Minahasa dalam Akselerasi Perubahan: Telaah Historis, Teologis, Antropologis*. Pustaka Sinar Harapan.

- Lattu, I. Y. M. (2019). Orality and Ritual in Collective Memory: A Theoretical Discussion. *Jurnal Pemikiran Sosiologi*, 6(2), 94. <https://doi.org/10.22146/jps.v6i2.51580>
- Lattu, I. Y. M. (2023). Ante-Sacred-Space and the Interreligious Sphere in a Covid-19 ICU Room. In *Interconnectivity, Subversion, and Healing in World Christianity*. Bloomsbury Publishing.
- Loomba, A. (2000). *Colonialism/ Postcolonialism*. Routledge.
- Mandey, G. N., & Pinatik, H. (2022). Agama dan Negara. *Panangkaran: Jurnal Penelitian Agama Dan Masyarakat*, 6(2), 176–203. <https://doi.org/10.14421/panangkaran.v6i2.2927>
- Mangililo, I. D. (2015). Bumi Sebagai Tubuh Manusia: Studi Kasus Perempuan Mollo Melawan Tambang Mangan . In Dewi. Candraningrum (Ed.), *dalam Ekofeminisme III : Tambang Perubahan Iklim dan Memori Rahim*. Jalasutra.
- Marsana, W. (1992). *Kekuasaan dan Kekerasan Menurut Johan Galtung*. Penerbit Kanisius.
- Mawikere, F. R. (2002). Minahasa dan Kolonialisme: Warisan Sejarah, Akselerasi Perubahan dan Dinamika Hubungan Sampai Akhir Abad Ke-19. In R. Mamengko (Ed.), *Etnik Minahasa dalam Akselerasi dan Perubahan : Telaah Historis, Teologis, Antropologis*. Pustaka Sinar Harapan.
- Mawuntu, M. (2017). *Redefinisi dan Rekonstruksi Tou, Kajian Sosial Terhadap Identitas Sosial Minahasa dan Konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)*. Universitas Kristen Satya Wacana.
- Mosse, J. (1996). *Gender dan Pembangunan*. Rifka Anisa Women's Crisis Centre .
- Pradhani, S. I. (2019). Diskursus Teori Tentang Peran Perempuan dalam Konflik Agraria. *BHUMI: Jurnal Agraria Dan Pertanahan*, 5(1), 69. <https://doi.org/10.31292/jb.v5i1.320>
- Pui-Lan, K. (2021). *Post-colonial Politics and Theology: Unraveling Empire for a Global World*. Westmister John Knox Press.
- Renwarin, P. (2007). *Matuari Wo Tonaas* (Vol. 1). Cahaya Pineleng.
- Scott, James. (1993). *Perlawanan Kaum Tani* (1st ed., Vol. 1). Yayasan Obor Indonesia.
- Setiawan, R. (2018). Subaltern, Politik Etis, dan Hegemoni dalam Perspektif Spivak. *Poetika*, 6(1), 12. <https://doi.org/10.22146/poetika.v6i1.35013>
- Shiva, V. (1988). *Staying Alive : Women, Ecology and Survival in India*. Kali For Women.

- Sopacoly, M. M., Lattu, I. Y. M., & Timo, E. I. N. (2019). Sakralitas Waruga: Situs Suci dan Identitas Kultural Masyarakat Minahasa. *FIKRAH*, 7(2), 217. <https://doi.org/10.21043/fikrah.v7i2.5055>
- Syihab, T. I., Murdiningrum, Y. A., & Wibowo, L. R. (2020). Purun and The Bitter Realities of Women's Struggle in Peatland Areas. *Jurnal Perempuan*, 25(1), 37. <https://doi.org/10.34309/jp.v25i1.404>
- Walby, S. (2014). *Teorisasi Patriarki*. Jalasutra.
- Wenas, J. (2007). *Sejarah dan Kebudayaan Minahasa*. Institut Seni Budaya Sulawesi Utara .